

PEITHO

— EXAMINA ANTIQUA —

PEITHO

— E X A M I N A A N T I Q U A —

1 (5) / 2014

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM

 *Wydawnictwo
Naukowe
IF UAM*

RADA NAUKOWA

GEORGE ARABATZIS / *Ateny* / SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /
ALDO BRANCACCI / *Roma* / LOREDANA CARDULLO / *Katania* /
MICHAEL ERLER / *Würzburg* / DANILO FACCA / *Warszawa* /
REFIK GÜREMEN / *Istanbul* / CHRISTOPH JEDAN / *Groningen* /
ANNA KELESSIDOU / *Ateny* / AGNIESZKA KIJEWSKA / *Lublin* /
YURIY MOSENKIS / *Kijów* / ANDRÉ MOTTE / *Liège* /
LIDIA PALUMBO / *Neapol* / DIMITRI PANCHENKO / *Saint-Petersburg* /
MARIA PROTOPAPAS-MARNELI / *Ateny* /
CHRISTOF RAPP / *Monachium* / PAVEL REVKO-LINARDATO / *Taganrog* /
LIVIO ROSSETTI / *Perugia* / ALESSANDRO STAVRU / *Neapol* /
ALONSO TORDESILLAS / *Aix-en-Provence* / WITOLD WRÓBLEWSKI / *Toruń* /
GEORGE ZOGRAFIDIS / *Saloniki* /

REDAKTOR NACZELNY

MARIAN WESOŁY

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

MIKOŁAJ DOMARADZKI / *sekretarz redakcji* /
EMANUEL KULCZYCKI / ARTUR PACEWICZ

REDAKCJA TOMU

MIKOŁAJ DOMARADZKI
ARTUR PACEWICZ

PROJEKT GRAFICZNY

KRZYSZTOF DOMARADZKI / PIOTR BUCZKOWSKI



WYDAWCA

Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C
60-569 Poznań

ADRES REDAKCJI

PEITHO / *Examina Antiqua*
Wydawnictwo Naukowe
Instytutu Filozofii UAM

ul. Szamarzewskiego 89 C
60-568 Poznań

Email: peitho@amu.edu.pl

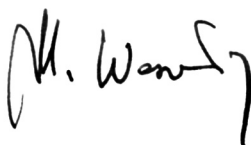
Please note that the online version,
accessible at PEITHO.AMU.EDU.PL, is
the original version of this journal.

ISSN 2082 - 7539

Commentarius PEITHO / Examina Antiqua in Instituto Philosophiae Universitatis Studiorum Mickiewiczianae Posnaniensis conditus id spectat, ut in notissimis toto orbe linguis, lingua quoque Latina et nostra lingua Polona minime exclusa, antiquorum philosophorum opera atque cogitationes nec non earum apud posteros memoria longe lateque propagentur. Non exstitit adhuc in Polonia commentarius, quem docta societas internationalis legeret; at nostra magnopere interest gravissimas philosophiae antiquae quaestiones, cultui atque humanitati totius Europae fundamentales, communiter considerari, solvi divulgarique posse. Namque philosophia, Graecorum et Romanorum maximi momenti hereditas, hodie novis scientiarum rationibus et viis adhibitis ab integro est nobis omni ex parte meditanda et disputanda.

Itaque caractere internationali commentarius hic variarum terrarum et gentium hominibus doctis permittet, ut credimus, cogitationes, investigationes, laborum effectus magno cum fructu commutare et instrumentum doctorum fiet utilissimum ad se invicem persuadendum, ut antiquus id suggerit titulus (Latine Suada), quem scripto nostro dedimus. Sed commentarius hic late patefactus est quoque omnibus rebus, quae philosophiae sunt propincae et affines, quae ad temporum antiquorum atque Byzantinorum culturam lato sensu pertinent, quae eiusdem denique philosophiae fortunam aetate renascentium litterarum tractant. In nostra PEITHO praeter commentationes scientificas doctae disputationes quoque et controversiae atque novorum librorum censurae locum suum invenient. Itaque omnes, qui philosophiae favent, toto exhortamur animo et invitamus, ut nostri propositi participes esse dignentur.

MARIAN WESOŁY



MIKOŁAJ DOMARADZKI



SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

GIUSEPPE MAZZARA	Platone – Il motto di Delfi dell' <i>Alcibiade I</i> tra enfatizzazioni e ritrattazioni di Socratici?	13
ANNA MOTTA	Gli antecedenti storici del Platonismo: il ruolo dei Presocratici secondo i Neoplatonici	43
R. LOREDANA CARDULLO	Sulla categoria aristotelica della sostanza. Variazioni esegetiche da Plotino ad Ammonio	59
CHIARA MILITELLO	Aristotle's <i>Topics</i> in the Greek Neoplatonic Commentaries on the <i>Categories</i>	91
MIKOŁAJ DOMARADZKI	Symbolic Poetry, Inspired Myths and Salvific Function of Allegoresis in Proclus' <i>Commentary on the Republic</i>	119
SIMON GÖGELEIN	Der Geist und sein Denken. Zur Rezeption der platonischen <i>megista-gene</i> Lehre bei Plotin und Proklos	139
CHRISTOS TEREZIS & MARILENA TSAKOYMAKI	Divine Eros and Divine Providence in Proclus' Educational System	163
MELINA G. MOUZALA	Olympiodorus and Damascius on the Philosopher's Practice of Dying in Plato's <i>Phaedo</i>	177

ARTUR PACEWICZ	Hedonistyczny wątek w platońskim <i>Fedonie</i> — Uproszczenie Olimpiodora	199
VALERIO NAPOLI	«Apocryphal nightmares». Osservazioni sul riferimento a Damascio nel racconto <i>The Nameless City</i> di Howard Phillips Lovecraft	213
MICHAÏL MANTZANAS	La moralité politique grecque antique et byzantine	249
GEORGI KAPRIEV	Das byzantinische Kulturmodell des 12. Jahrhunderts in der Sicht von Hugo Etherianus (ca. 1110/20–1182)	259
MAGDALENA JAWORSKA- -WOŁOSZYN	John Italos Seen by Anna Komnene	279
MIKOŁAJ DOMARADZKI	Teodor Metochites o ironii filozofów	295
MARIAN ANDRZEJ WESOŁY & MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN	Plethona <i>Zapis praw</i>	301
PAVEL REVKO-LINARDATO	Sociocultural Byzantine Influence on Thought Formation in Medieval Russia	321
GEORGES ARABATZIS	Le Byzance de Hegel et la question du néoplatonisme hégélien	337
DYSKUSJE		
KATELIS S. VIGLAS	Byzantine Philosophy B'	353
MAGDALENA JAWORSKA- -WOŁOSZYN	Pionierska <i>Philosophie Byzantine</i> Bazylego Tatakisa w edycji polskiej	357

CONTENTS

ARTICLES

- | | | |
|--|--|-----|
| GIUSEPPE MAZZARA | Plato – the Motto of Delphi of the <i>Alcibiades I</i> : Between Emphases and Retractions of the Socratics? | 13 |
| ANNA MOTTA | The Historical Antecedents of Platonism: The Role of the Presocratics According to the Neoplatonists | 43 |
| R. LOREDANA CARDULLO | On Aristotelian Category of Substance. Exegetic Variations from Plotinus to Ammonius | 59 |
| CHIARA MILITELLO | Aristotle's <i>Topics</i> in the Greek Neoplatonic Commentaries on the <i>Categories</i> | 91 |
| MIKOŁAJ DOMARADZKI | Symbolic Poetry, Inspired Myths and Salvific Function of Allegoresis in Proclus' <i>Commentary on the Republic</i> | 119 |
| SIMON GÖGELEIN | The Spirit and Its Thinking. On the Reception of Plato's <i>megista gēnē</i> Doctrine in Plotinus and Proclus | 139 |
| CHRISTOS TEREZIS & MARILENA TSAKOYMAKI | Divine Eros and Divine Providence in Proclus' Educational System | 163 |
| MELINA G. MOUZALA | Olympiodorus and Damascius on the Philosopher's Practice of Dying in Plato's <i>Phaedo</i> | 177 |

ARTUR PACEWICZ	Hedonistic Motif in Plato's <i>Phaedo</i> – Olympiodorus' Simplification	199
VALERIO NAPOLI	«Apocryphal Nightmares». Observations on the Reference to Damascius in <i>The Nameless City</i> by Howard Phillips Lovecraft	213
MICHAEL MANTZANAS	Ancient Greek and Byzantine Political Ethics	249
GEORGI KAPRIEV	The Byzantine Culture Model of the 12th Century in Hugo Etherianus' view	259
MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN	John Italos Seen by Anna Komnene	279
MIKOŁAJ DOMARADZKI	Theodore Metochites On Philosophers' Irony	295
MARIAN ANDRZEJ WESOŁY & MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN	Plethon's <i>Nómōn syngraphḗ</i>	301
PAVEL REVKO-LINARDATO	Sociocultural Byzantine Influence on Thought Formation in Medieval Russia	321
GEORGES ARABATZIS	Hegel on Byzantium and the Question of Hegelian Neoplatonism	337
DISCUSSIONS		
KATELIS S. VIGLAS	Byzantine Philosophy B'	353
MAGDALENA JAWORSKA- WOŁOSZYN	Basil Tatakis' Pioneering <i>Philosophie byzantine</i> in Polish Edition	357

ARTYKUŁY

Platone – Il motto di Delfi dell'*Alcibiade I* tra enfatizzazioni e ritrattazioni di Socratici?*

GIUSEPPE MAZZARA / *Palermo* /

Jacques Brunschwig in un suo articolo del 1996 sull' *Alcibiade I*, affrontando il tema del “conosci te stesso”, individua nei passi 132 c 7-10 e 133 d 9-e 2 una doppia ritrattazione, relativa alle affermazioni: 1) che l'uomo è la sua anima e 2) che è possibile conoscere le proprie cose e quelle che a queste ultime appartengono pur senza conoscere se stessi. La prima ritrattazione ha a che fare con l'esegesi del motto, ossia con una “réinterprétation du précept delphique”, la seconda con le sue conseguenze sul piano etico-politico (1996: 78-80).

Poiché le analisi dello studioso mi sono sembrate convincenti e poiché principalmente nei *Memorabili* di Senofonte troviamo trattati temi analoghi, ma, per certi versi, anche

* Il testo greco dell' *Alcibiade I* utilizzato è quello di J. Burnet (1967), edizione oxoniense; la traduzione adottata è di Donatella Puliga (1995). Per il *Simposio* platonico la traduzione adottata è di Franco Ferrari (1996), per i *Memorabili* di Senofonte è quella di Anna Santoni (1997). Ringrazio Michel Narcy per alcune osservazioni fattemi alla prima stesura di questo contributo, che ho cercato di tenere presenti in questa.

in Antistene, mi sono chiesto se l'autore del dialogo, Platone (o chi per lui), nel rimarcare queste ritrattazioni non avesse voluto distinguere la sua proposta educativa per il giovane Alcibiade aspirante al potere nella città di Atene da quella di altri suoi colleghi Socratici che operavano sullo stesso campo e che avevano scritto su Alcibiade, e che anch'essi, come lui, avevano ereditato dal maestro Socrate la convinzione che per l'uomo la cosa più importante fosse la sua anima. Ma su questo Brunschwig tace.

Giovanni Reale nel suo *Socrate* del 2000, al proposito dice: «Crediamo che anche nel lungo passo 127 c-132 c Platone esponga precise idee socratiche, e che invece da 132 d a 133 c, ossia a partire dalla metafora dell'occhio con la connessa tesi che l'anima per conoscere se stessa deve conoscere il divino che c'è in lei, l'autore esponga idee proprie» (2000: 211). Questo significherebbe, credo, che nell'intendimento dello studioso, in linea di principio, anche gli altri Socratici, come Platone, partecipavano in qualche modo dell'insegnamento che l'uomo sia la sua anima, a cui fa riferimento il passo 127 c-132 c, ma non di quello del secondo passo, dove Platone esporrebbe idee solo sue. Questo mi sembra confermato da quanto dice qualche pagina dopo, dove egli, dopo avere citato Senofonte, fa espressamente i nomi di Antistene, Aristippo, Eschine di Sfetto e di Fedone in un paragrafo intitolato «La problematica della "cura dell'anima" come tema centrale nel pensiero dei Socratici minori» (2000: 228-231). Reale più oltre non si spinge. Però alla luce delle suddette ritrattazioni e reinterpretazioni evidenziate da Brunschwig, resta il problema di sapere se ed eventualmente fino a che punto questi altri Socratici potrebbero essere coinvolti, in un modo o in un altro, sia pure indirettamente, in queste riletture platoniche sulla conoscenza di sé e sulla cura dell'anima.

Per la verità, Graziano Arrighetti (1995: 22) aveva già segnalato certe «clamorose somiglianze con Senofonte», citando *Mem.* IV 2, e Paul Friedländer (2004: 649-650) aveva anche lui già individuato in *Mem.* III 6; III 7, 4; IV 2 e nell'*Alcibiade* di Eschine «parecchie scene... modellate sul dialogo platonico», osservando che «se l'ordine delle composizioni fosse inverso, l'autore del dialogo dovrebbe essere stato il primo a dare profondità filosofica ai temi toccati da Senofonte e da Eschine». Ma anche qui al di là di queste pur preziose intuizioni non si va.

Con il presente lavoro vorrei tentare di fare delle osservazioni più ravvicinate su alcuni di questi temi per vedere se il dialogo possa essere considerato un'opera polemica e concorrenziale oppure no.

A tale scopo ho diviso l'articolo in due parti: 1) Nella *Parte Prima* propongo di unificare i due punti di vista opposti che di solito si contendono l'interpretazione del motto: quello che la fa consistere nel dialogo solitario dell'anima con se stessa, d'istanza platonica, e quello che la fa consistere nel dialogo intersoggettivo, d'istanza socratica. 2) Nella *Parte seconda* cerco di evidenziare alcuni punti di un possibile contatto, ma anche di dissenso tra Platone, per un verso, e Antistene e Senofonte, per un altro, indicando soprattutto in loro due i Socratici che vi potrebbero essere allusi, sia pure indirettamente, come concorrenti e come bersaglio polemico.

PARTE PRIMA

Il motto di Delfi. – Modi diversi di conoscere se stessi: in sé, negli altri, in tutto ciò che nel suo *kosmos* porta i segni dell'intelligenza, della saggezza e nel divino**1.0 – Stato della questione**

Tra gli studi piuttosto recenti dedicati all'*Alcibiade I* un'attenzione particolare meritano – a mio avviso – quelli di Brunschwig (1996) e di Pradeau (2000²), che si apprezzano per la visione d'insieme del dialogo e per la precisione e la chiarezza con cui, facendo perno sul paradigma della vista, ne colgono l'intrinseca struttura e le finalità etico-politiche che sono quelle con cui si apre e si chiude il dialogo.

In particolare in Brunschwig mi sembrano bene individuate le due ritrattazioni di Socrate: una relativa al senso del motto delfico e l'altra al ruolo della *sōphrosunē* come “modèle technique” (1996: 64) o “paradigme technique”, come lo chiama anche Pradeau (2000²: 37, n. 3) sul versante etico-politico. La prima riguarda il passo 130 e 8-9, dove Socrate dice: «Allora colui che ci ordina di conoscere noi stessi ci comanda di conoscere l'anima». In questo enunciato, dice lo studioso, «se résume depuis des siècles la leçon majeure que l'on croit devoir retenir de l'*Alcibiade*», e prosegue osservando «que c'est précisément cette interprétation du précepte delphique qui est ici déclarée insuffisante, à tout le moins, et qui va être supplantée, dans la suite du dialogue, par une autre» (1996: 70-71).

A lui fa eco Pradeau, il quale, affrontando lo stesso problema dal punto di vista dell'uomo “comme le sujet d'un usage” (2000²: 71), perviene a risultati simili. Dice: «Le précepte delphique paraît alors éucidé: se connaître soi-même, c'est connaître son âme. Mais l'existence des pages 132 b et suivantes pourra sembler déroutante une fois établi que l'homme, c'est l'âme; là où le dialogue devrait pouvoir s'interrompre, il poursuit» (2000²: 72). Brunschwig risolve la prima ritrattazione con l'introduzione dell'argomento che approda alla lettura del motto attraverso il famoso paradigma «de la vision de l'oeil par lui même, prise comme modèle de la connaissance de l'âme par elle-même» (1996: 71), che si conclude con l'approdo alla divinità della parte conoscente e pensante (133 c 1-2) dell'anima (1996: 75), che può considerarsi come una sorta di “point culminant noético-théologique” (1996: 78). Pradeau la specifica nel modo seguente: «Le modèle divin est ce à quoi doit s'assimiler ce qui, en l'âme, est proprement sujet d'action et de connaissance, l'intellect. Et c'est en fonction de cette ressemblance, selon qu'elle est ou non effective, que le sujet accomplira de bonnes ou de mauvaises actions (134 e)» (2000²: 78).

A questa prima ritrattazione, nota Brunschwig, se ne sovrappone una seconda che riguarda l'aspetto politico (1996: 78-80), anche questo condiviso da Pradeau (2000²: 70-81), quando Socrate osserva che:

Allora eravamo proprio fuori strada quando poco fa abbiamo ammesso, ed eravamo d'accordo, che esistono persone che, pur senza conoscere se stesse, conoscono però le loro cose, ed altre che conoscono ciò che appartiene alle loro cose. Pare infatti che sia unica e sola l'arte che è in grado di discernere queste tre realtà: se stessi, le proprie cose e le cose che a queste ultime appartengono (133 d 10-e 2).

Entrambi gli studiosi, poi, concepiscono la conoscenza di sé come una conoscenza tra anime distinte sul modello speculare del paradigma della vista¹.

Contro questo tipo di interpretazione speculare del motto è intervenuta di recente Palumbo (2010) rigettando qualsiasi forma di frontalismo esterno e sottolineando l'autonomia dell'anima attraverso l'autoconoscenza in se stessa². Ciò facendo, però, io credo che la studiosa, nel momento in cui ha cercato opportunamente di rivalutare nel "dialogo silenzioso e solitario" dell'anima con se stessa la "cifra platonica" del motto, abbia forse anche sottovalutato un pò gli aspetti positivi della "cifra socratica" presente anch'essa nel testo e sottolineata da quanti hanno visto nel paradigma della vista un modello esterno fondamentale per la conoscenza di sé, come i due studiosi sopra nominati e altri, come, ad es., Bearzi (1995) e Napolitano Valditara (2007), o anche Tschermplik (2008: 5, 157).

Prima di entrare nel merito del testo (133 b 7-c 6) e del suo rapporto con il paradigma della vista (132 d 1-133 b 6), vorrei prendere in considerazione alcuni passi che fanno parte dei consigli personali di Socrate e che proprio per questo mi sembra che anticipino, sia pure approssimativamente e in modo non sovrapponibile, la lettura unificata dei due punti di vista che mi appresto a presentare. A conferma e completamento ne aggiungerò un altro tratto dal *Simposio*.

1.1 – Alc. I 106 b 11-c 3: Socrate come specchio dei pensieri nascosti di Alcibiade

Qui la frontalità psichica esterna all'anima al fine di conoscere se stessi mi sembra affermata in modo abbastanza chiaro. Socrate si offre ad Alcibiade come 'specchio' del suo sapere, dei suoi progetti, delle sue speranze, affinché, guardandosi fuori di sé, possa rico-

¹ Per Pradeau ciò vale in quanto «on découvre par le moyen de l'âme d'autrui ce que nous permet de devenir excellent: la réflexion» (2000²: 76-77), e per Brunschwig, in quanto «Le caractère 'divin' de cette partie intellectuelle de l'âme humaine fait que celui qui la contemple chez l'autre se trouve engagé, par l'intermédiaire d'une relation interhumaine (horizontale, anthropocentrique), dans une relation excentrée (verticale, théocentrique)» (1996: 76).

² Dice: «La differenza tra l'anima e lo specchio (e l'occhio è come lo specchio) sta nella capacità *autori-flettente*, capacità che è dell'anima ma non dello specchio, avendo bisogno quest'ultimo sempre, per esercitare la capacità riflettente, di un'alterità frontale. Il punto che vorrei sottolineare, e vorrei sottolinearlo perché mi pare assolutamente disatteso dalla letteratura critica, è che il testo dell'*Alcibiade* prosegue proprio in questa direzione: a marcare come l'occhio, paragonato ad uno specchio, conosca se stesso riflettendosi sempre in un *altro* occhio, laddove l'anima, invece, opera la sua *conoscenza di sé senza bisogno di alcuna alterità*, di alcuna frontalità, ma semplicemente ponendo in essere la più alta delle sue capacità – ciò che la rende anima – e cioè la sua capacità *riflettente*» (2010: 190-191, n. 14)

noscersi meglio di quanto non gli riesca guardandosi solo in se stesso, e possa, quindi, valutare meglio quali sono i suoi pensieri e qual è la loro consistenza operativa, visto che si appresta ad entrare in assemblea per convincere i suoi concittadini ad agire.

Il dialogo, infatti, si apre con un Alcibiade talmente sicuro di sé per il possesso di tutti i beni, sia fisici che spirituali, che ritiene di non avere bisogno di niente e di nessuno, per cui rifiuta tutti gli innamorati che potrebbero pretendere di fargli da maestri e guide. Per il presente Alcibiade si trova in questo stato di assoluta pienezza di sé e di autarchia³. Ma per il futuro è sicuro di potere continuare a restare in questo stato di presunta preminenza su tutti e su tutto? Socrate, primo e ora ultimo amante rimasto sul campo perché diversamente dagli altri ama la sua anima e non il suo corpo, gli dimostra che per il futuro egli ha soltanto delle vaghe speranze, ma nulla di più, e che se vuole realizzarle veramente e continuare a restare in questo stato di preminenza in cui si trova oggi non potrà farlo senza di lui e con l'aiuto del dio. Socrate, in sostanza, colpisce il punto debole di Alcibiade, gli *legge nel pensiero*, gli mostra i suoi segreti più nascosti con tale precisione e sicurezza, dopo tanti anni di osservazione a distanza, che egli si sente quasi spiazzato da questo amante impertinente che egli ha sempre rifiutato e che ora si permette l'iniziativa di avvicinarlo e persino di provocarlo. Questo atteggiamento lo incuriosisce, ma nel contempo lo mette in crisi senza darlo a vedere, per cui non resiste a non volersi vedere riprodotto nel logos di Socrate (106 a-b) e, successivamente, non si opporrà neanche a quello confutatorio (106 b-119 a), che è un altro modo di guardarsi allo specchio e di conoscersi. Così per Alcibiade ci sarebbero due modi di raggiungere la conoscenza di sé: 1) quello suo, ottenuto da lui stesso come soggetto pensante, consapevole con se stesso di non avere bisogno di niente e di nessuno; 2) quello che può offrirgli un amante come Socrate, che è capace di penetrargli nel pensiero, di vedere quello che egli non vede e di mostrarglielo come in una fotografia, in uno specchio.

Come si può notare, le due autocoscienze contrapposte frontalmente si rimandano l'una all'altra come in un gioco di specchi. Socrate, infatti, nel dichiararsi consapevole di quello che pensa o che non pensa Alcibiade di sé in se stesso, cioè che è ignorante e presuntuoso, dà per scontato che anche Alcibiade sia consapevole di quello che pensa e che dice, e questo come fondamento del loro dialogare, senza di cui il gioco di specchi reciproco non potrebbe avvenire. Ciò mi pare che si evinca anche dal passo 105 c 7-9. Ciascun interlocutore, con la sua autocoscienza individuale, mette a disposizione della conoscenza dell'altro, come in uno specchio, ciò che egli sa o presume di sapere di sé e di quest'altro e si aspetta di essere approvato o confutato⁴. Alcibiade vuole sapere cosa sa Socrate di lui, e, alla fine, lo approverà, perché vi si riconosce.

³ Interessante mi sembra l'osservazione che fa Dorion (2010: 157) a proposito della mancanza di *autarkeia* in Alcibiade quando, commentando il passo 103 b-104 a, dice: «Comme la suite du dialogue le démontrera, Alcibiade n'est pas du tout autarcique, au point même qu'il a besoin de Socrate pour se connaître lui-même. L'homme est si peu autarcique que même pour accéder à la connaissance de soi il a besoin d'autrui».

⁴ Da questo punto di vista, mi sembra condivisibile la proposta di Bearzi (1995: 158), che intende la conoscenza di sé come una 'autocoscienza duale'. Dice: «Non si tratta semplicemente di avere la coscienza apperpet-

Questo rimando di saperi e di credenze di saperi si può vedere all'opera anche in 114 e 4-11 quando, a proposito della identità tra giusto e utile a cui Alcibiade non crede, Socrate, costringendolo a rispondere alle sue domande, gli dice:

Socr. –Allora non resterai persuaso il più possibile se sarai tu a dire come stanno le cose?

Alc. –Credo di sì.

Socr. –Allora rispondi; ma se non sentirai dire da te stesso che ciò che è giusto è anche utile non ci credere se te lo dice un altro.

Alc. –No, non ci crederò; ma devo rispondere: non credo che questo mi possa danneggiare.

Si noti come Socrate rimandi Alcibiade a se stesso, alla sua autoconsapevolezza per la valutazione e l'assunzione della responsabilità di quello che dice e come, intanto che gli impartisce una lezione di metodologia logica e argomentativa, è lui che attraverso il dialogo lo mette sulla via della consapevolezza di quello che sa o che non sa e che deve invece sapere. In definitiva, in questo gioco di rimandi dialettici, Alcibiade finisce di fatto per avere più fiducia a conoscere meglio se stesso guardandosi allo specchio di Socrate che a quello suo. Ciò è confermato dall'osservazione seguente:

Alc.--: Che tipo di impegno devo metterci, Socrate? Sai spiegarmelo? Hai tutta l'aria di chi dice la verità più di ogni altro (*pantos gar mallon eoikas alēthē eirēkoti*) (124 b 7-9).

Questo mi sembra un caso in cui la conoscenza di sé, per quanto insufficiente, si trova innanzi tutto 'in se stessi', tra le pieghe della propria autocoscienza; ma poi anche 'in altro', come si può notare ancora da quanto dice Socrate subito dopo:

Tu, amico carissimo, convivi con la più profonda ignoranza, è un'accusa, questa, che le tue stesse parole, tu stesso ti lanci (*hōs ho logos sou katēgorei kai su sautou*) (118 b 6-7).

Si tratta, infatti, di un' 'accusa di ritorno', che Alcibiade si lancerebbe, secondo Socrate, dopo essere passato prima attraverso il suo specchio dialogico; guardandosi solo in se stesso non se ne sarebbe accorto⁵. Ma questo è proprio quello che Socrate gli aveva

tiva del proprio pensare in quanto attività che si sta compiendo, ma di conoscere questa attività di pensiero in modo forte: conoscerla pienamente nell'altro alla stregua di un oggetto esterno, avendo bene in mente la somiglianza essenziale tra questo oggetto e noi». Su ciò, cfr. anche Napolitano Valditara (2007: 196-197).

⁵ Romeyer Dherbey (2010: 575-577), riprendendo questa parte del dialogo, e precisamente il passo 113 c 2-4, in cui Socrate cita il v. 152 dell'*Ippolito* di Euripide, in un paragrafo intitolato: 'L'émergence du répondant', fa delle osservazioni che mi sembrano interessanti dal punto di vista del comportamento di Socrate. Dice: «Tout le nerf de l'entretien socratique est là: le maître s'est effacé afin de permettre l'émergence du répondant, l'obliger en quelque sort à prendre lui-même la parole. Socrate professe l'inscience à fin que le répondant n'ait la tentation de se tourner vers lui pour recevoir ce qui est à savoir, mais au contraire soit contraint de se tourner vers soi et de chercher. Car recevoir ce savoir tout fait ne constituerait pas un savoir, mais un pur et simple bagage (on parle de bagage intellectuel), c'est-à-dire un fardeau adventice que l'on dépose à terre au plus vite. Alors que – continua – ce que l'on découvre soi-même, par soi-même et pour soi-même, est incorporé à soi et devient

predetto all'inizio, in 105 d 2-e 5: ti è impossibile realizzare i tuoi progetti senza di me e con l'aiuto del dio, e che viene ripreso subito dopo l'exkursus sui Persiani e sugli Spartani, in cui Alcibiade troverà un altro specchio ancora più coinvolgente su cui guardarsi e ritornare a vergognarsi della sua ignoranza e presunzione.

1.2 – Alc. I 124 c 5-10: Socrate guida demonica per la manifestazione (*epiphaneia*) di Alcibiade a se stesso

Questo testo, a mio avviso, riveste una duplice rilevanza: per un verso anticipa il passo 133 c 1-7, ove Socrate dichiara simile alla divinità il *topos* razionale dell'anima umana, e, per un altro, si dichiara egli stesso strumento del tutorato del dio, affinché Alcibiade rispecchiandosi nella sua *sophia*, riflessa, a sua volta, direttamente in quella del dio, si renda consapevole di questa rassomiglianza e vi adegui il suo comportamento.

Come in *Smp.* 209 e Socrate, da solo, non ce la fa, ma ha bisogno di aiuto per «percorrere i gradi della visione suprema, in cui hanno radice le cose d'amore, se si segue una retta via d'indagine», dove alla fine dell'ascesa si potrà contemplare il bello divino in sé (*auto to theion kalon*), nella sua forma monoeidetica «con lo strumento con il quale bisogna contemplarlo (*hōi dei theomenou*) e stare insieme con esso» (211 e), così qui Alcibiade da solo non ce la fa a trovare la cura dell'anima in grado di procurargli i mezzi idonei a competere con i Persiani e gli Spartani e a lasciare quella fama del suo nome presso tutti i popoli, Greci e barbari, come ardentemente desidera.

Come lì Diotima si offre a Socrate quale guida 'demonica' intermediaria tra il divino e l'umano in una visione prospettica del divino, così anche qui Socrate pure lui si offre al giovane Alcibiade, aspirante al potere⁶, quale guida 'demonica' alla scoperta di chi egli è veramente (127 e 5-7), attraverso una visione anche qui prospettica del divino presente in lui stesso⁷.

Alcibiade, allora, potrà raggiungere la sua *epiphaneia*, la manifestazione di sé a se stesso e in definitiva la conoscenza di sé, la *sōphrosunē* (133 c 18-23) come “modello tecni-

véritablement connaissance». Di parere contrario De Strycker (1942: 143-144), il quale segnala «le caractère nettement dogmatique» del dialogo.

⁶ Giannantoni (1997: 366) ha fatto notare che in questo dialogo Alcibiade è presentato nell'età in cui si appresta ad entrare in assemblea per iniziare la sua vita pubblica, che è proprio l'età «in cui la bellezza comincia ad appassire», per cui – nota tra parentesi – «egli è stato abbandonato da tutti i suoi ammiratori». Sulla stranezza di questo approccio fuori tempo ('trop tard') da parte di Socrate, cfr. Pradeau (2000²: 30).

⁷ Renaud (2007: 240-241), a proposito di Socrate che si presenta come mediatore tra Alcibiade e il divino tutore, mostra come la divinità dell'intelletto sia visibile nella persona di Socrate: «Animato dalla passione politica e dunque rivolto verso la città per l'affermazione di sé, Alcibiade – dice – è incapace di scoprire in sé ciò che costituisce l'eccellenza della propria anima, cioè la riflessione e il pensiero. Guardando in sé stesso, egli scopre solo le sue passioni. Per questo ha bisogno di osservare qualcuno che 'rifletta'». Ho voluto soffermarmi su questo aspetto protreptico perché mi pare che tra i due dialoghi possa esserci un qualche rapporto rispetto al pensiero come organo divino (*theion*) di conoscenza della *sophia* e della divinità (133 c 1-5), anche se in *Alcibiade I* la teoria delle idee come oggetto del pensiero sembra piuttosto assente o almeno lasciata sullo sfondo.

co” per il miglioramento di sé, nel momento in cui, attraverso la mediazione di Socrate, si sarà reso conto che egli pure è dotato strutturalmente di uno strumento conoscitivo divino e che la *sophia* a cui deve mirare con esso e in cui deve riconoscersi non è quella ‘umana’ di Pericle, ma quella ‘divina’ del dio tutore (*epitropos*) di Socrate, ma anche di lui, che a questo punto si scopre dio e tutone comune.

Secondo questo testo, mi pare che Alcibiade possiederebbe già in sé lo strumento, si presume il *nous*, per accedere direttamente al rispecchiamento di sé nel dio, senza dover passare ogni volta che riflette per il rispecchiamento nel divino di Socrate attraverso il dialogo intersoggettivo, anche se questo può essergli di aiuto inizialmente o anche in altre occasioni in modo integrativo. Più avanti, nella *Parte seconda*, tenterò di mostrare come questo esito potrebbe costituire una delle novità più rilevanti del dialogo.

1.3 – *Smp.* 215 e 7-216 a 4: la ‘contro-*epiphaneia*’ di Socrate che non si vede riflesso nel sapere ‘sovrumano’ riconosciutogli da Alcibiade

In questo passo (da vedere inserito nell’intero logos di lode: 215 a-216 c) mi pare che si possano cogliere alcuni degli aspetti che abbiamo visto nei paragrafi precedenti e forse in modo ancora più esemplificativo del ruolo del paradigma della vista. Alcibiade si troverebbe approssimativamente nella posizione in cui si trova Socrate in *Alc. I* 106 b 11-c 3, che si potrebbe sintetizzare così: “Io, Alcibiade, ti faccio un elogio che presuppone che tu pensi ciò che io sostengo che tu pensi, e non potrai dire che non è vero”, con la differenza che Socrate non vi si riconosce e lo smentirà.

Anche qui Alcibiade non sta facendo altro che quello stesso che fa Socrate nel passo sopra cit., cioè sta mettendo in evidenza tutto quello che si trova nascosto nel segreto dell’anima di Socrate, e tutto questo presente l’interessato chiamato in causa quale testimone della verità di quello che dice e che riconosce purtroppo di non fare. Infatti abbiamo, da una parte, la consapevolezza di Alcibiade con se stesso (*sunoid’ emautōi*) di sapere che quello che ha appreso da Socrate è esattamente quello che sta dicendo, e, dall’altra, Socrate quale presunto testimone o *specchio dello specchio* di questa rappresentazione, cioè di quello che egli avrebbe detto; anch’egli, a sua volta, consapevole con se stesso di avere detto delle cose, ma non esattamente quelle che Alcibiade gli sta facendo dire di fronte agli altri, in cui questi crede di vedersi riflesso, ma Socrate no, o almeno non del tutto. Il meccanismo riflessivo mi sembra molto simile a quello dell’*Alcibiade I*, con una differenza non da poco, che tuttavia non lo intaccherebbe come meccanismo riflessivo,

Infatti come nel *Simposio* Diotima sottolinea che la visione della forma monoeidetica del bello divino in sé (*auto*) si poteva contemplare servendosi dello strumento adatto alla visione di tali oggetti divini – non è detto il nome dello strumento –, così, in *Alcibiade I*, Alcibiade potrà conoscere il divino che c’è in lui se riuscirà a concentrare la sua riflessione su quel *topos* dell’anima sua in cui risiede la sua *aretē*, e dunque sullo strumento con il quale si produce la *sophia* – neanche qui stranamente è detto il nome di tale strumento (una coincidenza casuale?), – e che costituisce probabilmente insieme con la *sophia*, che sarebbe il suo *ergon*, il ‘se stesso in sé’, l’*auto to auto* dell’anima dell’uomo (130 d 4), quello che lo rende simile al dio (133 c 4-6), come vedremo.

quello per cui – come ho detto – Socrate non si ritrova in questa *epiphaneia* imbastitagli da Alcibiade. Questi, infatti, considera aurei, divini e bellissimi i simulacri che possiede dentro (*ta entos agalmata*) e lui stesso talmente sapiente da meritare che egli lo compiacia sessualmente pur di ascoltare «tutto ciò che questi sapeva» (*pant' akousai hosaper houtos eidei* – 216 e-217 a), al fine di divenire sapiente come lui, mentre Socrate da parte sua si considera una nullità (*ouden on* – 219 a 2)⁸.

Per Alcibiade il gioco degli specchi è perfetto: crede di vedere nella *sophia* di Socrate l'*eidolon* del concetto che egli se ne è fatto e in cui vede anche se stesso, ma non lo è altrettanto per Socrate, il quale – come ho detto – non vi si riconosce e, a sua volta, gli fa quella che si potrebbe considerare una 'contro-*epiphaneia*':

Se dunque, mirando ad essa (*scil.* alla mia bellezza aurea e divina) cerchi di concludere un affare con me barattando bellezza con bellezza, ingente è il profitto che intendi lucrare a mio danno. Tuttavia, mio carissimo, sta attento e controlla (*ameinon skopei*) se io, essendo di fatto una nullità (*ouden on*) non ti metto di mezzo (*mē se lanthanō*). La vista del pensiero (*hē toi tēs dianoias opsis*) incomincia a vedere acuto (*oxu blepein*) quando prende a scemare la vista degli occhi (*hotan hē tōn ommatōn tēs akmēs lēgein epicherēi*); ma tu sei ancora ben lontano da questo punto (218 e e 3-219 a 4).

Come si vede, purtroppo per Alcibiade, Socrate non è per niente convinto di quello che dice, e ciò risulterà ancora più chiaro quando questi incomincerà a fare l'elogio delle sue virtù: la *karteria*, l'*autarkeia*, la *sōphrosunē* (nel senso di 'temperanza'), tutte improntate ai rapporti dell'anima con il suo corpo, come, da punti di vista differenti, hanno messo in luce Narcy (2008) e Dorion (2010) – e per niente sollecito dei beni spirituali e metafisici evidenziati dall'ospite di Mantinea. Segno evidente che egli, Alcibiade, di Socrate, qui certamente del Socrate di Platone, non sa niente o non ha capito niente o più semplicemente sta seguendo un'altra interpretazione, la 'tradizione' avallata da Senofonte, come sostiene Narcy.

In definitiva, la 'fotografia' che Alcibiade crede di stare facendo di Socrate e in cui vede anche se stesso e crede che anche Socrate si veda in questo caso è distorta rispetto a quella che abbiamo visto in *Alc. I* 106 b 11-c 3, perché frutto della vista di una *dianoia* troppo legata al corpo, e dunque non ancora all'altezza del suo oggetto, il divino, in questo caso l'*idea* del bello (*auto to kolon*) (211 d), ma il meccanismo autoriflessivo mi sembra lo stesso. In sostanza, ci potremmo trovare anche qui alla presenza di una "ritrattazione", sia pure parziale da parte di Socrate, analoga a quella di *Alc. I* 130 e 8-9, dove Socrate per conoscere se stessi ritiene "sufficiente" (*metriōs*), ma non "preciso" (*akribōs*) conoscersi semplicemente come anima distinta dal corpo.

Passiamo ora all'analisi del testo.

⁸ Sull'elogio di Socrate da parte di Alcibiade nel *Simposio*, cfr. Narcy (2008).

1.4.1 – Alc. I 132 d 1-133 b 6: il paradigma oculare tra la ‘vista’ dello specchio e la ‘vista’ dell’occhio umano

In questo paradigma si incrociano tre funzioni contemporaneamente: 1) l’occhio che vede un altro occhio, in funzione attiva (*ekeino te horōimen* 132 d 10-e 1), considerato ‘come se fosse un uomo’ che vede un altro uomo (*hōsper anthrōpōi* – 132 d 5); 2) questo stesso occhio che si vede nell’altro occhio, in funzione riflessiva (*hama an kai hēmas autous* – 132 e 13); 3) l’altro occhio che si vede guardato dal primo occhio, in funzione non solo passiva, ma anche attiva e riflessiva (*hōi horāi* – 133 a 6)⁹. La singolarità del paradigma enfatizzato dagli avverbi *pollachou* e *monon* (132 d 3) consisterebbe in questa triplice funzionalità: nel vedere l’altro, nel vedersi in esso, nell’essere visto dall’altro occhio che si vede guardato dal primo; tutto contemporaneamente in un gioco di specchi che parte dal primo occhio, giunge al secondo sollecitandolo indirettamente a vedere anch’esso e ritorna al primo.

Palumbo ha giustamente sottolineato che l’anima per riflettere su se stessa non ha bisogno di nessuna frontalità esterna, come invece ha bisogno l’occhio. Questo è vero, però se restiamo fermi alla sola riflessione che l’anima fa nel dialogo silenzioso con se stessa in accordo al *Teeteto*, al *Sofista* e al *Filebo* (2010: 198-203), di fatto verrebbe a mancare quella parte analogica del paradigma per la quale sarebbe stato chiamato in causa, che riguarda – credo – la visione simultanea (*hama*) dell’altro occhio in cui ci riflettiamo, ivi compresa – sebbene in posizione subordinata – la sua conseguente reazione attiva per il fatto che esso si vede guardato, come mi sembra implicato anche nell’espressione *hōi horāi*, cit. Questa espressione, infatti, mi sembra che implichi la compresenza della triplice funzione attiva, riflessiva e passiva sia nell’occhio che guarda, che in quello che viene guardato, la cui rilevanza – se non capisco male – è stata notata opportunamente dalla stessa studiosa a p. 194, quando dice: «Lo specchio riveste sia la funzione del fare (*poiein*) che quella del subire (*paschein*)» (Palumbo 2010: 194, n. 27) e, nel testo, specifica che «anche lo specchio nell’immaginario greco guarda, ed è proprio perché esso guarda che viene paragonato ad un occhio»; il quale, però, a sua volta, diversamente dallo specchio – come nota ancora la studiosa (Palumbo 2010: 193-194, n. 24) –, può vedersi in altro, e sarebbe proprio per questo, io credo, che può venire paragonato all’uomo¹⁰. Ci sarebbe,

⁹ Io credo che il soggetto di *horāi* sia la *opsis* di chi è guardato. Questo significa che l’occhio di chi ci sta di fronte viene coinvolto attivamente nel processo di visione di chi vi si sta specchiando e non si limita a una semplice funzione passiva e strumentale, anche se non è detto esplicitamente. Di parere contrario Brunschwig (1996: 73-74).

¹⁰ Contrariamente a quanto crede Brunschwig (1996: 73-74), qui la vista dell’occhio umano costituisce “il paradigma privilegiato” per la riflessione non del tutto equiparabile alla capacità riflessiva degli specchi. Non mi sembra un caso che il paradigma sia intestato all’occhio e non allo specchio, anche se, come dice Brunschwig, è l’occhio che viene paragonato allo specchio e non viceversa. Questa, però, è una relazione obbligata, perché non avrebbe senso paragonare gli specchi all’occhio, che seppure riflette meno bene, però ha la sensibilità che quelli non hanno. Se fosse come sostiene Brunschwig, questa passività dell’occhio guardato si dovrebbe ritrovare anche nell’anima di chi risponde quando è in relazione dialogica con un’altra anima che le parla. Ma così non è. Bearzi (1995: 154-155) più che al *logos* del dialogo, e dunque più che alla sensazione dell’udito, si richiama

infatti, questo doppio gioco nell'occhio, che credo abbia la sua importanza: per un verso è paragonato allo specchio e vede come 'vede' lo specchio, cioè non vede, e, per un altro, è pur sempre l'occhio di un uomo, e in questo senso rimanda all'anima di cui è organo vitale, in accordo con *kai tōi ophthalmōi* in 132 e 4, ove si rimanda espressamente all'uomo, al suo occhio, che è quello, appunto, 'con cui vediamo', sia per chi guarda, che per chi viene guardato, in accordo con 106 b 11-c 3, sopra visto.

In sostanza, Alcibiade è invitato da Socrate a non rimanere spettatore passivo della sua immagine riflessa da lui, ma a collaborarvi attivamente (*hama*) come soggetto pensante e autoriflessivo. Va bene, quindi, come dice Pradeau che «Se connaître soi-même exige donc l'expérience d'une certaine altérité» (2000²: 76), ma essa non consisterebbe nel semplice fatto «qu'on découvre par le moyen de l'âme d'autrui ce que nous permet de devenir excellent, la réflexion» (2000²: 76-77), perché questa scoperta della "réflexion" nell'altro presuppone comunque, perché possa essere riconosciuta come tale, la conoscenza di se stessi in se stessi – per restare a quanto sostiene Palumbo –, anche se questa conoscenza può essere inizialmente insufficiente, com'è, appunto, il caso di Alcibiade nel *Simposio*, ma anche nell'*Alcibiade I*.

1.4.2 – Alc. I 133 b 7-c 6. Il consiglio di Socrate e anche del dio: *gnōthi sauton*

A quale anima si riferisce Socrate quando alle righe b 7-10 dice: 1) l'anima per conoscere se stessa deve principalmente (*malista*) volgere lo sguardo all'anima? 2) Che cosa vuole dire quando dice: essa deve guardare a quel *topos* in cui si genera la sua virtù? 3) A chi o a che cosa si riferisce la frase: *kai eis allo hōi touto tunchanei homoion on?*

1) Quanto al primo interrogativo, io direi che l'anima per conoscersi non deve uscire da se stessa. Questo in generale. Ma poiché l'ingiunzione del motto si rivolge ai singoli visitatori del tempio, che sono sempre persone singolari, allora se l'anima di Alcibiade vuole conoscere se stessa deve guardare alla anima, innanzitutto a quella 'sua', cioè a se stessa; ma poi può guardare anche fuori di sé, verso l'anima 'di altri', perché anche questa, di altri, è anima come la sua. Il problema, infatti, sta proprio qui. In linea di principio Lidia Palumbo ha colto bene, a mio avviso, il senso autoriflessivo della frase «l'anima deve guardare all'anima», ma nel concreto mi sembra che questa frase vada specificata. Infatti, nel concreto, nulla esclude che – come suppone la studiosa – ci possano essere dei casi di conoscenza di sé che non necessitano della mediazione di nessuno, come è, appunto, il caso di Socrate in questo dialogo; come potrebbe anche essere il caso al quale fa riferimento il *Teeteto* citato dalla stessa, ove si suppone un'anima che dialoga in silenzio con se stessa. Ma questo sarebbe solo una parte del senso di quella frase. Infatti se non

a quella della vista come paradigma dell'atto intuitivo del pensiero. Dello stesso parere Soulez-Luccioni, che parla di 'une saisie instantanée' (1974: 198). Ad essi si potrebbe aggiungere Tschemplik (2008: 54), il quale non esclude l'apporto della tecnica maieutica del *Teeteto* quando parla di Socrate che ama l'anima e non il corpo di Alcibiade.

fosse stato per la mediazione di Socrate, Alcibiade difficilmente sarebbe arrivato, obiettivamente, a scoprirsi come anima riflettente sé in se stessa, dotata di un aspetto divino del tutto simile non solo a quello di Socrate, ma anche a quello del suo tutore.

Da questo punto di vista, io direi che la risposta alla domanda iniziale non potrebbe che essere la seguente: se l'anima (di Alcibiade) vuole conoscere se stessa c'è bisogno per essa (*autēi*) di volgere lo sguardo: 1) a se stessa, cioè all'anima di Alcibiade; ma anche: 2) a quella di altri, ad es., a quella di Socrate¹¹.

2) Quanto alla seconda domanda, si tratta di rispondere alla ritrattazione del motto in 130 e 8-9, reinterpretedo a partire da 132 c 7-10. Si tratterebbe cioè di liberare l'anima personalizzata dalla stretta unione con il suo corpo e, di conseguenza, da tutto ciò che ad esso appartiene, e di considerarla soprattutto in rapporto a se stessa, nel suo aspetto non sensibile, metafisico e teologico. Sarebbe questo aspetto dell'anima quello che costituirebbe il "se stesso" di sé, il suo *auto to auto*, "comme esprit", per usare un'espressione di Brunschwig (1996: 77). Questo viene definito come un *topos* dentro cui si genera (*engignetai*) l'*aretē* dell'anima stessa. Quale sia questo *topos* e questa virtù è un tema contrastato: alcuni, come Brunschwig (1996: 75, n. 14), negano che sia la *sophia*, altri, come Pradeau (2000²: 215, n. 150), la giustificano mettendola insieme con il *nous*, anche se in questo luogo specifico non è nominato esplicitamente. Probabilmente si tratta di entrambi, come crede lo stesso Pradeau. Ciò oltre tutto sarebbe più in sintonia con la funzione visiva dell'occhio chiamata in causa dal paradigma (132 e 7-133 a 3), che per l'occhio che è guardato da un altro occhio è semplice specchio, *eidōlon* di esso o anche *korē*, e dunque nel caso dell'anima sarebbe equivalente a *sophia*, e per quello che vi si guarda è *opsis*, ossia capacità di vedere e di vedersi, e nel nostro caso sarebbe equivalente a *nous*.

Questo arretramento dall'*auto hekaston* all'*auto to auto* sarebbe il punto su cui farebbe perno il senso dell'intero dialogo, perché segnerebbe il passaggio da una considerazione dell'uomo in quanto anima legata al suo corpo e che si serve di esso, e dunque legata al mondo del sensibile, ad un'altra, secondo cui questo legame verrebbe assoggettato ad una dimensione dell'anima non sensibile, pur restando sempre all'interno dell'*auto hekaston*, ossia dell'uomo in quanto individuo singolo e persona determinata. Il punto potrebbe essere tanto enfatizzato probabilmente perché potrebbe segnare anche la diffe-

¹¹ Smith (2004: 105), in uno dei suoi nove argomenti tendenti a dimostrare che il dialogo è inautentico, si sofferma sui passi che riguardano il 'se stesso' (*auto tauto/auto to auto* – 129 b 1-130 d 4), osservando che «whereas all other neutre-plus-intensive construction in Plato plainly do refer to Forms', nell'*Alcibiade I*, invece, the construction obviously refers to the self of Alcibiades», il quale è «a single, individual self that is not the metaphysical standard for all individual selves». Io credo che Smith abbia ragione di credere che qui non ci sia nessun riferimento alla 'Forma' del 'sé'; però non si può neppure dire che la ricerca di esso riguarda soltanto il 'sé' singolare di Alcibiade o di Socrate. È vero che l'argomento specifico riguarda Socrate e Alcibiade impegnati a cercare chi essi sono nella loro singolarità (*ti pot'esmen autoi?* – 128 e 11), ma essa, di fatto, viene inserita anche in una ricerca più ampia riguardante chi è l'uomo in generale (*ti pot'oun anthrōpos?* – 129 e 9) e dunque in uno 'standard metafisico', che include 'all individual selves'. Una lettura accettabile mi sembra quella di Pradeau (2000²: 210, n. 121), il quale dice: «Le soi-même ... est donc ici 'objectif' et dépersonnalisé: il existe quelque chose, qu'il convient de définir, qui est le 'soi-même' qu'est chacun, et qu'on ne saurait confondre avec ses attributs et qualités, son nom ou encore son corps».

renza tra Platone (o chi per lui) e altri Socratici che non la pensavano come lui, quali, ad es., Senofonte e Antistene, i quali si fermerebbero all'*auto hekaston*, come vedremo¹².

Infatti, dopo le righe b 7-10 l'autore di tale teoria si affretta a qualificare il nuovo stato dell'anima come ciò di cui non vi è cosa più divina (*hoti esti tēs psuchēs theiōteron*) (133 c 1-3). Il suo principio di individuazione è colto non soltanto nella sua doppia capacità di autoriflettersi in sé e in un'altra anima, ma anche nel sapere in generale, nell'*eidēnai* e nel sapere retto, nel *phronein*, sia da un punto di vista teorico che pratico. Non a caso nella frase successiva (133 c 4-6) in cui si fa la rassomiglianza di questo luogo dell'anima direttamente con il dio, la conoscenza del "divino" nei suoi vari aspetti (*kai pan to theion gnous*) viene identificata nel dio e nella *phronēsis* (*theon te kai phronēsin*), dove quest'ultima fa tutt'uno con il dio, pur nella distinzione (*te kai*). È qui che avverrebbe la massima (*malista*) conoscenza di se stessi, la quale consisterebbe in questo autoriconoscersi divinamente capaci, come il dio: 1) innanzitutto di obbiettivare se stessi in se stessi e poi anche in altri e in altro, come vedremo; e inoltre 2) di conoscere e di pensare rettamente, proponendosi fini adeguati ad un tale pensiero retto, da cui partirebbe, poi, quella che Brunschwig chiama la seconda ritrattazione, quella etico-politica, che consisterebbe nel

¹² Un esposizione sintetica del rapporto al tempo stesso personalizzato e depersonalizzato tra anima e corpo possiamo trovarla nel concetto di *holon* all'opera in 129 e 9-130 c 7. Qui Socrate, dopo avere indotto Alcibiade ad ammettere che l'uomo è colui che si serve del suo corpo, aggiunge un argomento di ricalzo (questo mi sembra il senso di *kai* in 130 a 5), e cioè che nessuno (*oudena*), a suo giudizio (*oimai*), possa credere che l'uomo non sia una di queste tre cose: anima o corpo o l'insieme dei due (*sunamphoteron*) unito in un intero inscindibile (*to holon touto*). Ciò che bisogna notare qui è che ciascuno dei componenti, l'anima e il corpo, entra nel composto 'uomo' continuando a conservare ciascuno le caratteristiche sue proprie stabilite prima: l'anima come quella che si serve e che comanda il corpo, il corpo come ciò che non comanda se stesso, ma che è comandato dall'anima e che, a causa di questo, a maggior ragione, non può comandare l'insieme. Escluso, dunque, che il corpo comandi se stesso e l'insieme, e ammesso che è comandato dall'anima, e ferma restando la premessa iniziale che l'uomo è colui che si serve del proprio corpo (129 e 9-11), e in aggiunta, a ricalzo, che nessuno può pensare che esso non sia anima o corpo o l'insieme di entrambi (130 b 11-12), non resta che concludere che: o l'uomo non è nulla, o che, se è qualche cosa, non possa che essere la sua anima. Questa è dunque la conclusione di tutto il ragionamento del Socrate di Platone: che l'uomo è, sì, la sua anima (aspetto depersonalizzato), ma in quanto si serve del corpo e lo comanda (aspetto personalizzato). Su questo problema rimando a Centrone (2007: 41), di cui riporto un passo che potrebbe aiutarci a capire meglio il senso di questa distinzione platonica: «In ogni caso la questione, che cosa sia veramente l'uomo, se la sua anima o la sintesi di anima e corpo, può forse essere risolta in modo più facile del previsto, almeno in relazione al tema dell'immortalità; anche accettando come autentica espressione delle convinzioni platoniche la dottrina dell'*Alcibiade I*, dall'identificazione dell'autentico sé dell'uomo con la sua anima non consegue ancora l'immortalità personale. Che un certo uomo, come Socrate, sia essenzialmente la sua anima non implica che la sua anima sia quell'uomo; in quanto l'anima risulta legata in modo solo contingente al corpo con il quale costituisce la persona x, essa non si identifica con quella persona; in altre parole l'identificazione dell'uomo con la sua anima implica il suo annullamento come persona in tale anima. La tesi dell'immortalità – osserva lo studioso –, infatti, non è mai disgiunta dall'idea che la stessa anima si incarni successivamente in corpi differenti, e con ciò vengono in primo piano i problemi legati alla dottrina della metempsirosi». Quanto al fatto che l'uomo sia la sua anima in quanto *sunamphoteron* e *holon* di anima e corpo, stando anche a quanto dice Reale, cit., se non capisco male, anche altri Socratici ne converrebbero (per Senofonte, cfr. *Mem.* I 2, 53-54), con la differenza almeno per Senofonte che anche il corpo era in grado di comandare all'anima, come è attestato dal dialogo di Socrate con Teodote in *Mem.* III 11, ove Socrate considera l'*anima a servizio del corpo*. Su ciò, cfr. Narcy (2008: 33), ove a commento del §10 leggiamo: «Pour Socrate, en d'autres termes, la séduction n'est pas affaire exclusivement physique, et l'âme en est donc – à titre égal, pourrait-on dire, avec le corps – l'instrument».

rapportare e subordinare ad un'unica "tecnica", la *sōphrosunē*, tutti quei saperi che riguardano l'uomo nella globalità delle sue funzioni, sia come *anēr ekonomikos*, che *politikos*¹³.

3) Con la riga b 10: *kai eis allo...*, etc., il testo ci chiama a dare una risposta anche ad un'altra domanda: che cosa può essere "simile" (*homoion*) ad un'anima che possiede il *topos* sopra descritto? Mentre nell'esposizione del paradigma (132 d 5-133 b 1) sono detti espressamente quali sono le cose simili all'occhio, per l'anima non si dice nulla. In ogni caso per analogia credo che la somiglianza dovrebbe avere a che fare con quel *topos* dell'anima in cui si produce la sua virtù, che potrebbe essere – come ho detto – il *nous* o la *sophia* o entrambi, e quindi con l'*eidenai* e il *phronein*, perché sono queste le *dunamis* che caratterizzano l'anima. Se si esclude l'anima di altri uomini, perché già implicata nel precedente (... (1)) argomento, che cosa resta di simile ad essa? Alcuni hanno pensato a quello che segue in c 4-6, cioè al "divino" e al dio (cfr. Palumbo 2010: 193, n. 24).

A me, però, questo riferimento non convince tanto, perché si tratterebbe di anticipare un argomento – il quarto modo e il più importante, quello religioso e teologico, già sopra visto (133 c 1-7) – che ha un suo sviluppo autonomo e aggiuntivo, ma indipendente da quello gnoseologico che precede (b 7-10), il quale mi sembra tutto focalizzato sui modi di conoscersi dell'anima in se stessa, in altri e in altro, in cui la problematica del "divino" in quanto "dio" ancora non viene toccata. Inoltre, la presenza della particella coordinativa '*kai*' mi sembra che ci segnali che siamo ancora nell'ambito dello stesso tema "gnoseologico" di cui si discuteva prima. L'ingresso del tema del "divino" in quanto "dio" viene dopo e completa quello di prima in c 1-2, arricchendolo di una dimensione "teologica" e religiosa, che sebbene solo accennata e non sviluppata, tuttavia è ben precisata.

Allora, che cosa d'altro si può intendere per "simile" all'anima con le caratteristiche sopra dette, in cui essa possa rispecchiarsi e riconoscersi? Io credo, con l'ausilio di *Grg.* 503 a e ss., che l'anima si possa rispecchiare e riconoscersi in tutto ciò che esprime ordine (*taxei*), correttezza (*orthotēti*), arte (*technēi*), sia che si tratti di un arnese (*skeuous*), di un corpo (*sōmatos*), di un'anima (*psuchēs*), etc. (506 a); e tutto ciò si può ancora ritrovare nell'ordine dell'universo e in tutto ciò che nel suo *kosmos* mostra i segni dell'intelligen-

¹³ Per quanto riguarda la seconda ritrattazione, se qualche obiezione polemica vi è implicata, io credo che non possa non riguardare Socratici come Antistene e Senofonte, per i quali la *sōphrosunē* non coglieva l' "in sé" dell'anima. Però io credo che a maggior ragione vi potrebbero rientrare Spartani e Persiani (120 e 6-124 b 6), la cui *paideia*, oltre a mancare della conoscenza di sé, già sottolineata da Giannantoni (1997: 370), contravveniva ad alcuni principi fondamentali del Socrate di Platone: 1) inanzitutto, per insegnare le quattro virtù richiese dell'educazione persiana – *sophia*, *dikaiousunē*, *sōphrōsunē* e *andreia* – non c'è bisogno di quattro pedagoghi diversi, ciascuno specializzato in una sola delle quattro, ne basta uno solo, in questo caso Socrate stesso, in qualità di amante in grado di consigliare e di guidare Alcibiade. Infatti – come insegna il *Protagora* – la virtù è unica e si identifica con il sapere, per cui chi ne impara o ne insegna una non può non imparare o non insegnare anche le altre, tutte insieme. Ciò in accordo con 133 c 18-11. 2) In secondo luogo, l'apprendimento di esse non può essere concepito come se si trattasse di travasare un liquido da un recipiente all'altro secondo l'esempio portato da Socrate ad Agatone in *Smp.* 175 d, come avviene nell'insegnamento dei quattro pedagoghi regali. Presso costoro il sapere è già codificato, lo conoscono anche le loro donne, e al ragazzo altro non resta che apprenderlo docilmente e senza fatica; ma deve avvenire in modo critico, ragionando in modo dialettico con la propria testa, come nota Romeyer Dherbey (2010), cit.

za, di una programmazione non casuale (*eikēti*), in accordo anche con il famoso passo 507 e-508 a.

Qui l'anima, che - come dice Palumbo (2010: 194-195) - possiede l'occhio per vedere l'"invisibile", può esercitare questa sua facoltà cogliendovi il divino oltre il sensibile e ritrovarvisi¹⁴ in nome della *koinōnia* e della *philia* che lega tutte le cose insieme, cielo e terra, uomini e dei (508 a). In tal modo l'*Alcibiade I* integrerebbe il *Gorgia*, offrendo al soggetto dell'azione una teoria su chi egli realmente è in quanto uomo, prima di vederlo in azione¹⁵.

Se la frase *kai eis allo...* si può intendere alla luce del *Gorgia*, dato che questo richiama l'analogia trattazione in *Mem.* I 4 e IV 3, sono spinto a fare un'altra supposizione: se, stando al *Gorgia*, l'anima si riconosce con le sue caratteristiche di *nous*, di *sophia* e di *phronēsis* non solo in se stessa, nelle altre anime e nel dio, ma anche in tutto ciò che porta i segni dell'intelligenza e della saggezza, dell'ordine e della misura, etc., allora, analogamente, stando ai *Memorabili*, cit., tra queste cose vi rientrerebbe anche il corpo dell'uomo, e in generale l'uomo stesso in quanto dotato di un'anima unita ad un corpo ad essa così ben proporzionato: non ha, ad es., come direbbe *Mem.* I 4, 14, il corpo di un bue e la *gnōmē* di un uomo. In tal modo, almeno su questo aspetto, Senofonte e Platone sarebbero più vicini di quanto non sembri. Se così fosse, ci potremmo trovare nell'*Alcibiade I* di fronte al tentativo di conciliare chi come Platone, o chi per lui, ha l'esigenza di mettere in primo piano gli aspetti non sensistici, metafisici e ontologicamente differenti, teologi e spirituali dell'anima razionale e riflettente, con chi, come, ad es., Senofonte ed Antistene, ha l'esigenza opposta di vederla in rapporto soltanto con i problemi riguardanti il suo dominio sul corpo e i suoi bisogni. In particolare, potremmo forse trovare qui il luogo in cui l'autore del dialogo potrebbe aver dato un certo credito - non saprei dire quanto volutamente - a Senofonte, quando soprattutto nei due luoghi dei *Memorabili* citati, con dovizia di argomenti descrive la razionalità e la lungimiranza del fattore (*dēmiourgos*) dell'uomo, che è anche il fattore dell'universo, il quale lo ha composto preordinando in modo perfetto sia l'anima al corpo, che questo a quella.

In tal modo l'anima depersonalizzata che ha il suo fondamento nell'*auto to auto* e quella personalizzata che lo ha nell'*auto hekaston* potrebbero trovare qui il punto di scontro e di ricomposizione secondo una scala di valori che metterebbe al primo posto per la rassomiglianza con il divino in dio gli aspetti autoriflessivi dell'anima rispetto a se stessa, metafisici e ontologicamente differenti e spirituali, che né ad Antistene, né a Senofonte interessavano minimamente, e poi quelli sensistici e personalizzati finalizzati all'azione che interessavano a tutti e tre i Socratici. Ma su tutto questo rimando alla *Parte seconda*, che ora segue.

¹⁴ Sul tema dell'invisibile in Senofonte, cfr. Neil (2008) e Stavru (2010); sul concetto di *kosmos* riferito a ciò che è "proprio" (*oikeion*) di ciascuna cosa, con probabile riferimento anche ad Antistene, cfr. Trabattoni (2008: 245), su cui ritornerò più avanti.

¹⁵ Per un "movimento comune" alla terza parte del *Gorgia* e dell'*Alcibiade I*, cfr. Freidländer (2004: 659-660).

PARTE SECONDA

Somiglianze e differenze tra il Socrate di Platone e quello di Senofonte e di Antistene

2.0 – Posizione del problema

In 123 d Socrate fa notare ad Alcibiade che, secondo Amistrade, moglie di Serse e madre di Artaserse, nella competizione con suo figlio, i Greci possono contare solo sulla *epimeleia* e sulla *sophia*. Dato il doppio senso dell'*excurcus*¹⁶ anche questo richiamo mi sembra sospetto. Napolitano Valditara (2007: 168-169, n. 10) segnala in questo accenno di Socrate alla *epimeleia* e alla *sophia* dei Greci una ripresa in chiave filosofica di una «nozione antica nella cultura greca», citando Foucault. Dato il carattere parzialmente ironico dell'*excurcus*, non escluderei che in questa ripresa in chiave filosofica si nascondesse un coinvolgimento di quanti altri in Grecia si occupavano o si erano occupati degli stessi temi al tempo in cui veniva composto il dialogo, e tra questi non potevano certo mancare Senofonte ed Antistene, che avevano scritto su Alcibiade, su Ciro e sulla regalità, per cui mi sorge il sospetto che quell'accenno fugace, ma preciso alla *epimeleia* e alla *sophia* come «le sole cose degne di *logos* presso i Greci» (123 d 4), non sia casuale e che possa alludere principalmente a Senofonte per una certa sua affiliazione a Spartani e Persiani, ma anche ad Antistene e ad altri Socratici come Eschine (su cui cfr. Giannantoni 1997). Vediamolo più da vicino.

2.1 Rapporti con Senofonte

Inizio da Senofonte con il quale possiamo fare dei confronti più diretti. Abbiamo visto come nell'*Alcibiade I* ci siano quattro modi di conoscere se stessi: 1) in sé; 2) in altri; 3) in tutto ciò che porta i segni dell'intelligenza e dell'ordine; 4) nel divino. In Senofonte questi modi si trovano mescolati insieme e senza una distinzione e formulazione così precisa come in Platone e, naturalmente, da punti di vista differenti. Un'indagine su questi aspetti ci porterebbe troppo oltre l'intento di questa proposta. Vado dunque al punto che ci riguarda più direttamente.

Il testo che mi sembra più decisivo per capire come Senofonte intenda il conoscere se stessi e il prendersi cura di sé in modo non prospettico e frontale, ma introspettivo si troverebbe all'interno del famoso dialogo *Eutidemo*, e cioè in *Mem.* IV 2, 24-30, in cui viene ripreso espressamente il motto di Delfi, di cui riporto il §25:

¹⁶ Cfr. Pradeau (2000²: 105 nn. 87-88) e Giannantoni (1997: 370).

Forse ti pare che conosca se stesso (*gignōskein heauton*) chi conosce soltanto il proprio nome o piuttosto chi si rende conto delle proprie capacità (*hostis egnōke tēn heautou dunamin*), indagando su se stesso (*heauton episkepsamenos*), quale è rispetto alle possibilità dell'agire umano (*hōpōios esti pros tēn anthrōpinēn chreian*), come fanno coloro che, volendo comprare dei cavalli, non ritengono di conoscere l'esemplare, finché non hanno appurato se è obbediente o disobbediente, forte o debole, veloce o lento e come stanno tutte le altre caratteristiche che convengono o noccono all'utilizzazione dei cavalli?

Qui la conoscenza di sé viene fatta consistere nel rendersi conto di quali sono le proprie *dunameis* in rapporto all'agire umano, dove il sapere "positivo" apportato dalla consapevolezza di sé viene illustrato facendo ricorso all'analogo uso del cavallo, che si basa sull'accertamento delle sue "qualità": obbediente-disobbediente, forte-debole, veloce-debole, etc.; così anche per l'uomo: più si conoscono le proprie capacità e meglio si riesce nelle proprie imprese, più si è stimati e ricercati come consiglieri, guide e capi. In questo senso, interessante mi sembra *Mem. IV 1*, dove sono espressamente dette alcune di queste qualità: imparare rapidamente, avere buona memoria, sapere trattare con gli uomini, etc.

Mentre, dunque, l'*Alcibiade I* fa consistere la conoscenza di sé nella capacità dell'anima di autovedersi nel suo *auto to auto* obiettivandosi in quel luogo di sé – che potrebbe essere il *nous* – in cui si genera la sua virtù, la *sophia* (che poi si identifica con ciò che vi è in essa di più divino, ossia con l'*eidēnai* e il *phronein*), i *Memorabili* la fanno consistere direttamente nell'individuazione di quelle "qualità" che ci mettono in condizioni di agire con successo nelle varie attività umane, concentrando la cura dell'anima a partire soltanto dalla conoscenza del suo rapporto funzionale nei confronti del suo corpo e con il mondo esterno, secondo l'analogia della conoscenza delle qualità dei cavalli¹⁷.

In tal modo l'interpretazione senofontea del motto, pur valorizzando l'attività razionale e autoriflessiva dell'uomo come anima, si fermerebbe all'autoconsapevolezza di quelle funzioni o qualità e di quei saperi umani che nell'*Alcibiade I* vengono relazionati a *ta eautou* e *ta tōn eautou*, venendo a mancare così il presupposto principale – dal punto di vista di Platone – per una piena conoscenza di sé e anche per una vera cura dell'anima, sia di quella propria che di quella degli altri. L'autoriflessione, infatti, non viene portata sul *nous* in quanto tale, ma sulle altre funzioni dell'anima in quanto questa fa tutt'uno (*holon*) con il corpo.

¹⁷ Riporto un passo di Stavru (2009: 86), che illustra bene il rapporto anima-corpo in Senofonte: «Come in Platone, così anche in Senofonte ciò che avvicina gli uomini al divino è la loro capacità di dominare la realtà che li circonda. Notiamo però una differenza rispetto al Socrate platonico, per il quale l'anima si distingue dal corpo in virtù del fatto che lo utilizza come suo strumento, esercitando su di esso il proprio governo [si noti l'implicito riferimento all'*Alcibiade I*]. Rispetto a questa concezione – osserva ancora –, il Socrate senofonteo opera una rivalutazione del corpo che si rivela decisiva anche per quel che concerne il suo modo di intendere l'anima. L'uomo è simile a un dio non soltanto in virtù della sua anima, ma anche grazie alle capacità del suo corpo, che gli permette di evitare i pericoli che lo circondano e di vivere nella prosperità». Tuttavia sto appena mostrando come nel Socrate di Platone ciò che avvicina l'uomo al divino, più che la capacità di dominare la realtà, è la capacità autoriflessiva dell'anima. Cfr. Nicolaidou-Kyrianiidou (2008: 214).

2.2 Rapporti con Antistene

a) *Il sapere di sé*

Per Antistene non possediamo testi così specifici sul senso del motto di Delfi come per Senofonte. Tuttavia credo che attraverso qualche testimonianza se ne possa ricostruire, sia pure in modo orientativo e indiretto, l'intendimento. A tal fine prendo in considerazione un passo di Temistio (*Peri aretēs* 34, 1-35, 9 Mach) con traduzione e commento di Brancacci (2010: 104-105), dove Socrate, richiesto da un interlocutore in che cosa consista la felicità (*beatitudo = eudaimonia*) risponde:

nella scienza (*scientia = epistēmē*), nella retta intelligenza (*intelligentia = phronēsis*), e nella verità (*veritas = alētheia*); nella conoscenza di ciò che è e di ciò che non è in suo potere; nella conoscenza di ciò in cui si deve impegnare, perché sia così (= perché le cose che sono in suo potere siano tali), e di ciò in cui deve esercitarsi, perché non sia così (= perché le cose che non sono in suo potere siano tali)¹⁸.

Qui mi sembra che Antistene, in un modo più sintetico e concettualmente più elaborato di Senofonte, da cui probabilmente *Mem.* IV 2, 25 potrebbe dipendere, dica in che cosa di fatto consista la conoscenza di sé, a che cosa deve mirare e di quali mezzi si deve servire. Per raggiungere la felicità l'uomo deve innanzi tutto conoscere se stesso, nel senso che deve sapere quali sono le cose in suo potere, quelle cioè sulle quali può e deve intervenire con la sua razionalità per effettuarle e portarle al fine che è loro proprio (*oikeion*), così come deve ugualmente sapere quali altre cose non sono in suo potere, in modo da poterle evitare e, non lasciandosi trascinare da esse, fare in modo che restino a lui *allotria*, come sono.

Io credo che il testo di Temistio si possa leggere anche come un'indiretta risposta all'ingiunzione del motto «conosci te stesso». Infatti la conoscenza di sé da parte dell'anima più che rivolgersi su se stessa in ciò che essa è in quanto anima pensante, in quanto *nous*, si esercita sui suoi poteri, ossia, su ciò che essa *ha* e che le è *oikeion*, cioè la *phronēsis*, in quanto "principio razionale", come dice Brancacci, che soprintende alle cose da fare.

¹⁸ Questo il commento Brancacci: Scienza, retta intelligenza e verità si implicano vicendevolmente. Il punto fondamentale in cui esse convergono è la conoscenza di ciò che è in potere dell'uomo; questa conoscenza esige anche uno sforzo, un'applicazione, perché l'intelligenza si mantenga 'retta', e l'uomo sappia sempre riconoscere non solo che in suo potere è unicamente l'attività razionale, ma anche che tutto il resto non è in suo potere, adeguarsi a entrambi questi dati, il secondo non meno del primo, e tenerli ben fermi nel comportamento e nella condotta, anche quando possa essere sommamente difficile farlo. Il punto fondamentale da ricordare è che le cose sono *allotria* rispetto a ciò che, solo, è proprio dell'uomo, la *phronēsis*, e più in generale il valore del principio razionale, che permette di agire in maniera conveniente sulla realtà esterna, che, in sé, è "estranea". In questo senso la *phronēsis* è non solo la conoscenza e il riconoscimento, di questo principio, ma la sua stessa attuazione.

Questo però mi pare che ci riporti ancora una volta, come già per Senofonte, al *Gorgia*, cit., e specialmente a 506 d-e, dove – come abbiamo visto – l'*aretē* di un'anima, così come di ciascuna cosa, consiste nel *kosmos* che le è "proprio" (*oikeios*) e che costituisce il suo bene (*agathon*). A tal proposito Trabattoni, commentando la concezione dell'anima da parte di Antistene in *Smp.* IV 34-45 di Senofonte, dice:

Quello che ci interessa è proporre almeno l'ipotesi che Platone, qui (*scil.* in *Grg.* 506 e 2-4) e in altri luoghi della sua opera, intende rimproverare precisamente ad Antistene l'incongruenza di avere correttamente identificato il bene con il "proprio", di aver chiaramente alluso a una differenza tra beni dell'anima e beni del corpo, e di aver tuttavia ridotto il bene dell'anima all'uso accorto dei beni del corpo, senza indicare alcun bene che sia davvero "proprio" dell'anima. La filosofia di Antistene – continua lo studioso – in altre parole, pur promettendo di indicare all'uomo una dimensione diversa da quella corporea in realtà non è altro che un edonismo accorto. Dove termini come *psuchē*, *philosophia*, *phronēsis*, o *sophia* non hanno in realtà altro contenuto che questa "accortezza" (2008: 245)¹⁹.

Opportuna perciò mi sembra l'osservazione dello studioso circa la differente posizione del Socrate di Platone e di quello di Antistene: l'uno insisterebbe sulla diversità "ontologica" tra anima e corpo, e l'altro vi alluderebbe "in modo generico" (2008: 244)²⁰. In tal senso mi sembra che, alla fine, anche Antistene si verrebbe a trovare in una situazione simile a quella di *Mem.* IV 2, 25: l'anima conoscerebbe se stessa rispecchiandosi

¹⁹ In sintonia con questa opinione di Trabattoni mi sembra quella di Narcy (2008: 45) sul Socrate di Senofonte. Dice: «...si celui qui a en général le moins de besoins, et le moins de condiment en particulier, est par son *enkrateia* le plus proche de la divinité, c'est aussi celui qui a le plus de plaisir à manger. Ainsi la chaîne complète des implications effectuées par Socrate permet-elle de conclure que celui qui a le plus de plaisir à manger, étant donné que ce plaisir lui est procuré par sa plus grande *enkrateia*, est le plus proche de la divinité. Il ne suffit pas de dire que Socrate passe d'une défense de son régime alimentaire à la revendication d'un voisinage de la divinité: c'est sur son régime alimentaire, sur l'intensité qu'il sait donner aux plaisirs de la table, qu'il fonde cette revendication».

²⁰ Lo stesso discorso credo si possa fare a proposito delle *res coelestes* (in Themist. *Peri aretēs*, p. 43 Mach = v 96 G.) alle quali fa riferimento Antistene a proposito dell'educazione alla *karteria* di Eracle da parte di Prometeo (cfr. Brancacci 2008: 115-118 e 2010a: 109-112), che di fatto si risolvono nella pratica di virtù che non riescono a far cogliere all'anima beni che vadano oltre la sfera del sensibile e dello stile di vita di Socrate, della sua "forza" morale, dove il ruolo della *phronēsis* sia a livello di conoscenza teorica, che pratica sarebbe quello di fare da strumento «qui ordonne, hiérarchise, permet de donner une valeur et d'établir une échelle de valeurs, parmi les choses externes, qui, elles, sont *allogria*, parce qu'elles n'appartiennent pas à l'homme et n'ont aucune valeur pur lui avant que l'usage de la raison n'intervienne pour les discriminer», come dice ancora Brancacci in (2010a: 122). Questo "uso della ragione" sarebbe il punto più alto a cui si spingerebbe la *phronēsis* in Antistene nel rapporto dell'anima con il corpo e con il mondo esterno. Sulla *phronēsis* in Platone, cfr. Dixsaut (2008, e specialmente le p. 130-134), ove alla fine di una riflessione portata su vari luoghi dell'opera di Platone (*Repubblica*, *Filebo*, *Fedone*, *Simposio*, *Timeo*, *Politico*, *Leggi*) osserva: «Quand elle possède la *phronēsis* à son plus haut degré, l'âme est immortelle: la vie à la quelle la *phronēsis* est le plus intimement liée n'est pas celle de l'âme en général, mais de l'âme pensante». Devo dire però che nell'*Alcibiade I* un riferimento esplicito all'immortalità dell'anima o ad una sua condizione disincarnata non c'è, ma vi rimane sullo sfondo; mentre vi è sottolineata la dimensione "pensante" dell'anima nel suo doppio ruolo di soggetto e di oggetto di se stessa. La studiosa nel suo articolo non cita l'*Alcibiade I* probabilmente perché non crede nell'autenticità del dialogo. Su ciò, cfr. Palumbo (2010: 187 n. 5).

nei propri poteri e nelle proprie *dunameis*: 1) in vista delle cose da fare (*ha te prakteon estin*) e 2) dell'agire umano (*pros tēn anthrōpinēn chreian*) come in Senofonte.

b) *Aspetti logici e defnitori.*

Se entriamo all'interno del dialogo ci accorgiamo che c'è tutta una serie di definizioni condotte secondo una logica che non mi sembra tanto lontana dallo stile antistenico dell'*epischēpsis tōn onomatōn*, con la differenza che l'uno si ferma alle "qualità" (*ta poia*) e l'altro procede verso l'"in sé", l'*auto*, come nel caso della definizione del coraggio (115 c). Ma, a parte questo, ci sono diversi altri aspetti che si corrispondono, ad. es.: a) esigenza di obiettività delle definizioni secondo il modello del sapere delle arti (106 c 3-108 e 3; per Antistene, cfr. Brancacci 1990: 79-84); b) *homonoia* basata sull'accordo unanime del significato dei termini, come nel caso di *lithos* e *xulos* (111 c 2; per Antistene, cfr. Brancacci 1990: 252); c) esigenza di non contraddirsi con se stessi (per Antistene, cfr. Brancacci 2008: 114), ma neppure con altri, come in 111 b 3-8 e 117 a 1 e ss.; d) polisemia dei termini e distinzione dei singoli significati, come, ad es., per il significato di *epimeleisthai* in 127 e 9-128 d 10 (per Antistene, cfr. Brancacci 1990: 60-64); e) chi ha una conoscenza sicura può insegnarla ad altri, chi non ce l'ha non può farlo, come ad es., chi conosce il greco può essere un *didaskalos agathos* (111 a 11-d 11; per Antistene, cfr. Brancacci 1990: 119-129, il quale cita *Mem.* IV 6, 1).

Non sempre però si parte dal nome per arrivare al logos, talvolta il procedimento è invertito: dato uno stato di cose, esprimibile con uno o più *logoi*, si cerca il nome che lo definisce; trovato il nome si riparte verso un altro stato di cose da definire, come nel caso dell'arte musicale e del suo intreccio con ciò che è "meglio" (*beltion*) nel fare la pace e la guerra (108 c 6-109 c 11). Così, dato uno stato di cose come suonare la cetra, cantare, etc., qual è il nome dell'arte che lo definisce? Risposta: l'arte musicale (108 c-d). Trovato questo nome si riparte per trovare un altro nome con la sua definizione relativo ad un altro stato di cose; così: come si definisce il "meglio" nel fare la pace e la guerra? La risposta sarà: "ciò che è più giusto" (109 c 11).

Come si vede, la procedura defnitoria platonica è piuttosto complessa e probabilmente ancora più elaborata di quella antistenica – stando almeno a quello che ne conosciamo da Brancacci (1990 e 1993), – a cui però, nel complesso, in tanti aspetti le si avvicina, non ultimo la ricerca di definizioni finali assolute e definitive come quella dell'*auto to auto* dell'anima (129 a 1 e ss.) che è un'esigenza tipica del dogmatismo di Antistene e non basate soltanto sull'"accordo sincero" secondo il metodo dialogico-semanticò dei cosiddetti dialoghi socratici (pur presente anche in questo dialogo – 106 a 2-c 3 e 110 a 2-3): per Antistene, cfr. Brancacci 1990: 119-122, 126-129.

Un altro caso meritevole di attenzione per la procedura defnitoria mi sembra quello di *euboulia* in 125 d 5, definita secondo il metodo etimologico (anche questo utilizzato da Antistene – cfr. Brancacci 1990: 141) consistente qui nell'"amministrare meglio (*ameinon*) la città e il salvarla" (126 a 4-5); e per amministrarla meglio non è la *philia* la condi-

zione definitoria dell'*homonoia*, come crede Alcibiade, ma, al contrario, è l'*homonoia*, fondata sul sapere, che genera la giustizia sociale nelle città e con essa la *philia* (127 c 5-10). Qui Platone (o chi per lui) ha scelto un caso di ricerca della correttezza dei nomi difficile da individuare a colpo sicuro, tanto è vero che Alcibiade si sbaglia e viene aspramente rimproverato da Socrate (127 d 6-8). Stando a *Tht.* 208 c, per Antistene cogliere la “differenza” (*diaphora*) di qualcosa non era difficile, anzi piuttosto facile, perché si basava su segni caratterizzanti condivisi dai *polloi* e dunque non contestabili (su ciò, cfr. Brancacci 1993). Qui, invece, la cosa risulta molto difficile. La “ricerca dei nomi”, pur attenendosi ad una metodologia definitoria di tipo antistenico o comunque che di fatto non contrasta con essa, almeno per ciò che concerne certi principi logici, non può essere affidata unicamente al cogliimento di una certa differenza soltanto perché condivisa dalla maggior parte delle persone o perché coglie un elemento che a prima vista sembra determinante, ma andrebbe inserita in una rete di altri nomi e di altri stati di cose, da cui, attraverso relazioni comparate, può emergere un nome e una definizione non contraddittori, come invece sono risultati essere quelli di *euboulia* nell'opinione di Alcibiade.

Un altro caso di convergenza, sempre sulla definizione di *euboulia*, potrebbe essere il seguente: l'autore del dialogo descrive in termini di “presenza-assenza” (*paragignomenon-apogignomenon*) (126 a-c) l'elemento caratterizzante l'oggetto d'indagine secondo una procedura definitoria che è tipica di Antistene; nel nostro caso è la “presenza” della *philia* e l'“assenza” di odio e di faziosità (*to misein kai stasiazein*) quella che – secondo Alcibiade, sbagliando, come si è visto – definisce l'*euboulia*. Anche Antistene, ad es., per definire il concetto di *basileus* in *Mem.* III 2, 4 – che Brancacci (1990: 136) giudica d'ispirazione antistenica – adotta metodologia e termini simili, come quelli di *periairein* e *kataleipein*²¹.

Come si vede, somiglianze e dissomiglianze si intrecciano continuamente.

2.3 Alcune considerazioni

1) Ora, *dal punto di vista logico-formale* mi chiedo: possiamo credere che, data una tale insistenza sull'*epischepsis tōn onomatōn* – più della metà del dialogo è dedicata a tale ricerca –, il suo autore non dovesse sapere che su questo tema andava a incontrarsi, ma soprattutto a scontrarsi con qualche altro Socratico che al riguardo vi aveva dedicato opere intere? Se lo sapeva, perché lo ha fatto? E con quale intenzione? Se l'autore fosse Platone, la domanda sarebbe superflua perché tanta parte della sua opera è pervasa

²¹ Riporto un passo di Brancacci sulla metodologia definitoria antistenica: «Tutto ciò mostra che la nota caratteristica del *basileus* è determinata da Antistene mediante un esame delle formule omeriche, il quale contempla l'uso combinato di due procedure: da un lato *kataleipein*, volto a scartare tutte le determinazioni che non convengono alla nozione di re, e in tal senso rientrano nella classe dei *ta kaka*; dall'altro *periairein*, il quale marca l'assunzione delle determinazioni convenienti a quel concetto, e in tal senso rientrano nella classe dei *ta kala*» (1990: 136).

da simili allusioni, come è già stato ampiamente rilevato (cfr. Trabattoni 2008: 235-238, ma anche Dixsaut 2010: 120-122); se non fosse Platone ci sarebbe il rischio di sovraccaricare di notevoli reticenze. Come che sia, sta di fatto che tutta questa massiccia messa in scena definitoria, iniziata con la reciproca fiducia tra interrogante e interrogato, alla fine va a parare a una definizione dell'*auto to auto* dell'anima, che – come ho detto – non è più, come è cominciata, il frutto di un accordo “sincero” tra due ricercatori, Socrate e Alcibiade, sempre suscettibile socraticamente di essere rimessa in discussione, ma assoluta, che sarebbe l'*ousia*, “l'âme de l'âme” – come dice Pradeau, citando Filone (2000²: 227) –, che esprimerebbe qui la nota distintiva platonica più tardiva delle sue definizioni.

Antistene, infatti, anche lui, anzi proprio lui cercava la definizione assoluta, l'*oikeios logos*, ma in campo logico e gnoseologico si fermava al *poion* ed in quello etico ad un concetto di *phronēsis* come il “proprio” di un anima personalizzata, incapace di ritagliarsi un ruolo autonomo dalla *sumplokē* con il corpo, e dunque incapace di andare oltre un “accorto uso dei beni del corpo”, come dice Trabattoni, o di una cura dell'anima calibrata a misura della dieta del corpo, come dice Narcy. Da questo punto di vista il Socratico, pur assegnando alla *phronēsis* un ruolo nel dominio “de la connaissance théorique” del bene e del male, come dice Brancacci (2008: 121-122), finiva di fatto per ritrovarsi sulla stessa posizione di Senofonte: la conoscenza di sé resterebbe bloccata a quelle sole funzioni razionali dell'anima che, pur da una posizione di predominio, riguardano *ta eautou* e *ta tōn eautou*, ma non l'*auto* del *to auto* di essa.

2) *Dal punto di vista del contenuto*, io credo che il senso metafisico, teologico e religioso del dialogo si regga anche senza la presenza dei due passi da alcuni considerati interpolati: 133 c 8-16 e 134 d 1-e 7. Certo, se essi si accolgono entrambi e specialmente il primo, come propone Motte (1961: 27, n. 30) o anche uno solo, ad es. il secondo, come suppone Pradeau (2000²: 222, n. 2) tale senso ne risulterebbe più evidenziato. Ma se, al contrario, li si considera entrambi interpolati, resterebbe il problema di sapere come mai l'autore del dialogo, dopo avere insistito così tanto sull'*auto to auto* dell'anima depersonalizzata, alla fine non direbbe più nulla di specifico al riguardo, limitandosi a trarne le conseguenze in ambito etico-politico quale cura dell'anima come richiedono anche Senofonte e Antistene, senza avere chiarito il senso di questa parte centrale da cui tale ambito dipende, o per averlo fatto in modo forse troppo sintetico. Mi pare che il dialogo resterebbe sbilanciato a favore della seconda ritrattazione che parte da 133 c 18, viene formulata in 133 d 10-e 2 e si estende fino a 135 c 11.

Ma allora, se così, quale sarebbe il senso della ritrattazione del motto nella struttura dell'intero dialogo? Dove starebbero la novità e la differenza del dialogo platonico rispetto a possibili analoghe proposte educative di Senofonte e di Antistene per Alcibiade, i quali, come si è visto, si fermano a considerare l'uomo come individuo singolo e non si interessano dell'anima in sé? Sarebbe solo quest'ultima la novità? Forse una risposta e un bilanciamento tra le parti del dialogo bisogna cercarli nelle battute iniziali (103 a 1-b 2), in alcune centrali (124 b 10-c 10), e soprattutto in quelle finali (135 c 12-e 8), dove gli aspetti metafisici, teologici e religiosi, dopo avere aperto il dialogo, lo concludono sancendo la loro definitiva affermazione.

2.4 Breve excursus dell'Alcibiade I e confronto con i Memorabili.

Il dialogo si apre con Socrate che dopo tanti anni di amore a distanza finalmente ha avuto il permesso direttamente dal dio, suo tutore, di avvicinarsi ad Alcibiade, di cui ama l'anima e non il corpo, per offrirgli il suo aiuto al fine di divenire famoso e onorato come e più di Ciro e di Serse, come desidera. A tal fine, inizialmente, il dialogo si intrattiene, in modo analogo a *Mem. IV 2*, a fornire ad Alcibiade i concetti su alcune virtù che chi vuole guidare uno stato non può ignorare: che cos'è la giustizia, in che cosa e come si identifica o no con l'utile, finché si impatta nel confronto con i Persiani e gli Spartani, da dove parte una nuova serie di definizioni che riguardano più direttamente il rapporto con lo stato: chi sono gli uomini *kalous kagathous*, in che cosa consiste l'*euboulia*, la *philia*, l'*homonoiia*, etc., fino a giungere alla definizione dell'uomo: chi siamo noi e chi è l'uomo. Fatta la distinzione tra l'uomo come individuo singolo e come individuo depersonalizzato, e sviluppato il tema della *prima ritrattazione* o reinterpretazione dell'anima a livello metafisico, teologico e religioso, si giunge alla parte etico-politica (*seconda ritrattazione*), che, tenendo conto delle dovute differenze, riproduce sul versante platonico quanto *Mem. IV 2* riproduce a livello senofonteo, e cioè: mentre per il Socrate senofonteo ha un'anima da schiavo chi conosce la sua arte, ma non il bene, il bello e l'utile (§22), per quello di Platone lo ha chi non conosce se stesso, per cui non è in grado di conoscere le cose buone o cattive che lo riguardano (133 c 21-23), e, di conseguenza, non è in grado neppure di rendere felice né se stesso, né gli altri. Da questo punto di vista l'*Alcibiade I* potrebbe considerarsi l'analogo platonico dell'*Eutidemo* di Senofonte, inserito, però, nel conteso del libro IV, perché mentre nell'*Alcibiade I* la lezione è concentrata tutta in un solo dialogo, nei *Memoriali* è diluita in diversi, anche se la parte principale resta nel dialogo che si potrebbe intestare ad Eutidemo, come propone Rossetti (2007).

In tal senso, già *Mem. IV 1* dà una prima indicazione di quali erano i giovani che interessavano a Socrate, ed Alcibiade come Eutidemo rientrano tra costoro: entrambi sono ben dotati dalla natura, entrambi aspirano a dare consigli alla città, entrambi sono desiderosi di farsi onore e rendere felici se stessi e la città, entrambi – sia pure con motivazioni diverse – ritengono di essere già pronti a dare consigli. A ciò si aggiunga che l'approccio introduttivo del Socrate platonico con Alcibiade e quello del Socrate senofonteo con Eutidemo, nella sostanza, riproduce lo stesso schema: come sono arrivati a sapere in che cosa consiste la giustizia? Lo hanno appreso da altri o per una ricerca personale? Nel caso di Eutidemo è fatto cenno anche a semplice e improvvisa spontaneità (§7).

Tutte queste coincidenze, oltre a quelle che ho indicato prima, compreso le stesse differenze, sono solo casuali o possono essere la spia di qualcosa di più intenzionale? Non saprei dirlo con sicurezza, ma a spingermi verso la seconda ipotesi è soprattutto una nota che differenzia i due dialoghi, direi, in modo determinante. Si tratta di questo. In *Mem. IV 2* Eutidemo per due volte si dichiara ignorante e si affida a Socrate per farsi una preparazione adeguata a ben parlare ed a ben agire: una prima volta (§23) prima della sezione dedicata al motto di Delfi (§§25-29) e un'altra volta (§30) subito dopo, dove Eutidemo tira le conseguenze della lezione che Socrate gli aveva impartito fino a quel momento:

Sappi bene, o Socrate, che mi pare davvero si debba attribuire il massimo valore alla conoscenza di sé; per capire però da dove debba incominciare l'indagine di se stessi, io guardo a te (*pros se apoblepō*), se tu me lo vorrai spiegare (*ei moi ethelēsais an exēgēsasthai*).

A questo *primo momento* della lezione del Socrate senofonteo si potrebbe fare corrispondere un analogo *primo momento* di quello platonico in *Alc. I* 124 a 7-b 9.

Nella parte conclusiva dell'*Eutidemo* (§§39-40) abbiamo il *secondo momento*, dove Senofonte, dopo avere mostrato Socrate che spiega ad Eutidemo in che cosa consistono alcuni concetti-chiave come quelli di bene, di bello, di sapere, di felicità, etc., fa capire chiaramente che l'insegnamento di Socrate era di questo tipo, che cioè lui insegnava e l'altro apprendeva, dove il rapporto tra maestro ed allievo restava inalterato e a senso unico, al punto che Eutidemo cercava di imitarlo perfino negli atteggiamenti esteriori e nei modi di fare.

Nell'*Alcibiade I*, invece, – *secondo momento* –, assistiamo ad una inversione dei ruoli del tutto impensabile non solo in Senofonte, ma neppure in Antistene: in quest'ultimo, ad es., non sarebbe mai potuto accadere che il maestro Socrate potesse acquistare dall'allievo Antistene la ricchezza che questi aveva appreso da lui e divenire, a sua volta, saggio tramite i tesori dell'anima di questi. Il filone rigorista dei Socratici vide in Socrate il maestro "sovrumano", quasi divino, irraggiungibile, degno solo di essere imitato (su ciò per Senofonte, cfr. Narcy 2008).

Nell'*Alcibiade I*, infatti, Alcibiade, dopo la lunga lezione di Socrate, quando finalmente alla fine, anche lui come Eutidemo, si dichiara persuaso e ben disposto ad uscire dall'ignoranza e da una condizione simile a quella degli schiavi, a Socrate che gli chiede (135 d 2) in che modo (*pōs*) pensa di fuggire da una simile situazione, risponde esattamente come Eutidemo: «Se tu lo vuoi (*ean boulēi su*)» (135 d 3)²². Al che Socrate lo riprende a botta con una certa energia, osservando che non sta bene dire così, ma bisogna dire: «Quello che vuole dio» (*Hoti ean theos ethelēi* – 135 d 6), evocando così la sua remissione al volere divino evidenziata all'inizio del dialogo e invitando Alcibiade a fare lo stesso. A questo punto segue l'inversione dei ruoli: «d'ora in poi non ci sarà modo ch'io non sia il tuo pedagogo (*ou gar estin hopōs ou paidagōgēsō se*) e che tu non sia educato da me (*su d' hup' emou paidagōgēsēi*)».

Sarebbe forse qui, in questo rovesciamento di prospettiva dialogica e didattica, rispetto a Senofonte e ad Antistene che si avrebbe un'altra delle novità e delle differenze del dialogo platonico, in cui si potrebbe anche trovare il senso del motto e del dialogo stesso: Socrate rimanda Alcibiade a se stesso, alla sua capacità autoriflessiva, affinché veda direttamente in se stesso la somiglianza con il dio, senza dover passare ancora e necessariamente ogni volta che riflette per la sua sapienza divina e sovrumana attraverso la media-

²² Cfr. Pradeau (2000²: 218, n. 164), ove lo studioso nota l'incapacità di Alcibiade di sfuggire all' "obbedienza" e alla "fascinazione" di Socrate.

zione del dialogo intersoggettivo, ritenendo esaurito il suo compito, quello che si era assunto all'inizio del dialogo (105 d 1-4) e in accordo a 135 b 8-9, dove dice:

«Però, prima di avere questa virtù (*scil.* la *sōphrosunē*) è meglio (*ameinon*) non solo per un giovane ma anche per un adulto, lasciarsi guidare (*archestai*) da una persona più valida (*tou beltionos*) piuttosto che essere lui a guidare (*ē to archein andri*)» (traduzione leggermente modificata).

Alcibiade ora, diversamente da Eutidemo, può andare da solo, è pronto a rispecchiarsi direttamente nella *phronēsis* del dio come fa Socrate, e, invertendo le parti, c'è persino il rischio (*kinduneusomen*) di divenire maestro e guida dello stesso Socrate (135 e 1-3), il quale già da prima si era dichiarato bisognoso anche lui d'apprendimento e di cura (124 b 10-c 3). Così il "divino" del dio si sostituisce a quello di Socrate per suo stesso tramite, dove Alcibiade "in presa diretta" potrà rispecchiarsi con maggiore profitto e condividere con Socrate, da pari a pari, con una *koinē boulē* (124 c 1) questa *koinonia* con il dio²³.

Io credo che in questa appendice finale si nasconda il senso del paradigma della vista e del motto di Delfi e dello stesso dialogo. Mi pare, infatti, che il rinvio di Alcibiade da parte di Socrate alla presa diretta con il dio senza la sua mediazione possa essere letto come un modo di privilegiare il dialogo silenzioso di Alcibiade con se stesso, come sostiene Palumbo, rispetto a quello intersoggettivo con lui, in analogia a come egli, Socrate, si comporta nei confronti del dio fin dall'inizio del dialogo. Il fatto, poi, che subito dopo tale rinvio segua l'inversione dei ruoli dialogici e didattici, mi pare che voglia sottolineare come il dialogo intersoggettivo non venga né sminuito, né tanto meno trascurato, ma resti comunque fondamentale nella ricerca della *sōphrosunē* e della conoscenza di sé, come sostengono Brunschwig, Pradeau ed altri. Viene semmai abbandonato il dialogo intersoggettivo a senso unico, con ruoli fissi, dove Socrate riveste sempre il ruolo di maestro, di guida e di modello divino di buon comportamento, e Alcibiade (almeno in questo dialogo) sempre quello di allievo diligente, pronto ad apprendere ed eseguire.

Conclusione

Per concludere torno a chiedermi quanto dicevo all'inizio: l'*Alcibiade I* può essere considerato un'opera polemica e concorrenziale rispetto ad analoghe proposte educative da parte di altri Socratici, come Antistene e Senofonte? Date le molteplici somiglianze di forma e di contenuto io direi di sì, sebbene avrei qualche esitazione ad affermarlo

²³ Se questa può essere la conclusione del dialogo, l'eventuale assenza dei due passi considerati da alcuni interpolati, d'ispirazione neoplatonica o pre-neoplatonica, non farebbe cambiare di molto il significato metafisico, teologico e religioso della lezione socratica, anzi, per certi versi, se possibile, ne giustificherebbe l'interpolazione, se di questo si trattasse. Sul ruolo dell'*Alcibiade I* nel tardo neoplatonismo, cfr. Napoli (2012: 66-67); per una interpretazione aggiornata del messaggio socratico in Plutarco e Apuleio, cfr. Margagliotta (2012).

senza riserve. Infatti ci sarebbe almeno un altro aspetto sul quale forse non sarebbe male soffermarsi a riflettere ancora un po', che riguarda Antistene. Si tratta delle ultime due battute con le quale si chiude il dialogo. Nella prima (135 e 4-5) Alcibiade dice: «da questo momento comincio a prendermi a cuore la giustizia»; nella seconda (135 e 6-8) Socrate esprime il timore che Alcibiade, nonostante le sue buone disposizioni naturali, possa essere travolto insieme a lui dalla forza della città, finendo per deludere le sue aspettative (*Bouloimēn an...* – 135 e 6). In questo finale mi sembra piuttosto difficile non cogliervi un'allusione, fosse pure indiretta, al pensiero di Antistene per il quale «il giusto non può divenire ingiusto», contro il quale si esprime lo stesso Senofonte in *Mem.* I 2, 19 (cfr. Braccacci 1990: 80; 1993: 121). Mi chiedo ancora: chi ha scritto il dialogo poteva non sapere che su questo punto di dottrina non tutti i Socratici la pensavano come lui? E, d'altra parte, se anche lo sapeva, chi impedisce di immaginare che egli se ne sia andato per la sua strada non importandogli niente di quello che ne pensavano gli altri? Tuttavia anche così, il problema sarebbe solo aggirato, ma non risolto.

Infine, sulla base di queste considerazioni, mi chiedo se esse possano testimoniare più a favore dell'autenticità del dialogo o contro di essa. Propenderei per la seconda ipotesi, perché mi pare che l'autore di un simile progetto concorrenziale, se fosse veramente tale, più che in Platone possa identificarsi in qualche scolaro dell'Accademia intento a dimostrare, attraverso lo stratagemma del paradigma oculare nella sua doppia funzione di dialogo solitario con se stessi e con altri, che anche il Socrate di Platone era in grado di condurre Alcibiade, aspirante al potere, e con lui qualunque uomo, alla vera libertà, di fargli vivere a maggior ragione "un amore alato", fonte di una vita felice degna di questo divino metafisico e trascendente che c'è in lui, che è l'anima pensante e autoriflettente, sia come uomo privato (*anēr oikonomikos*), che come politico (*politikos*) (133 e 11). In ogni caso, sia pure in controluce, mi sembra che sia Senofonte che Antistene risultino di fatto, anche se non proprio intenzionalmente, giocati contro loro stessi sia a livello di logica definitoria, che di contenuti concettuali.

BIBLIOGRAFIA

- ARRIGHETTI, G., 1995, Platone. *Alcibiade primo – Alcibiade secondo*, Milano.
- BATTIGAZZORE, A.M. (ed.), 1993, *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico. Atti del Convegno di filosofia, Bocca di Magra, 18-22 marzo 1990*, Genova.
- BEARZI, F., 1995, «Alcibiade I 132 d-133 c 7: una singolare forma di autocoscienza», *Studi classici ed orientali* 45, pp. 143-162.
- BRANCACCI, A., 1990, *Oikeios logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*, Napoli.
- BRANCACCI, A., 1993, «La terza definizione di scienza nel *Teeteto*», in: Battigazzore (1993), pp. 107-132.
- BRANCACCI, A., 2008, «La *phronēsis* dans la philosophie d'Antistène», in: Lories et Rizzerio (2008), pp. 105-122.
- BRANCACCI, A., 2010, «L'etica di Antistene», in: L. Rossetti and A. Stavru (eds.), *Socratica 2008, Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari, pp. 89-117.
- BRANCACCI, A., 2010b, «Aristotele e la dottrina del *Teeteto*», in: Mazzara, Napoli (2010), pp. 43-59.
- BRUNSCHWIG, J., 1996, «La déconstruction du «Connais toi toi-même» dans l' *Alcibiade Majeur*», *Recherches sur la philosophie et le langage* 18, pp. 61-84.
- CASERTANO, G., (ed.), 2002, *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli,
- CENTRONE, B., 2002, «Il concetto di *holon* nella confutazione della dottrina del sogno (*Theaet.* 201 d 8-206 e 12) e i suoi riflessi nella teoria aristotelica della definizione», in: Casertano (2002), pp. 137-155.
- CENTRONE, B., 2005, «L'*eidos* come *holon* in Platone e i suoi riflessi in Aristotele», in: Fronterotta, Leszl (2005), pp. 103-114.
- DE STRYCKER, S.I., 1942, «L'authenticité du *Première Alcibiade*», *Les études classiques* 11, pp. 135-151.
- DIXSAUT, M., 2008, «Des multiples sens de la *phronēsis* dans les dialogues de Platon», in: Lories, Rizzerio (2008), pp. 123-144.
- DIXSAUT, M., 2010, «*Logos et doxa*», in: Mazzara, Napoli (2010), pp. 119-133.
- DORION, L. A., 2010, «L'impossibile autarcie du Socrate de Platon», in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 137-158.
- FRIEDLÄNDER, P., 2004, *Platone*, trad. A. Le Moli, Milano [Titolo originale: *Platon*, Vol. 1-3, Berlin und New York, 1964].
- FRONTEROTTA, F., LESZL, W. (eds.), 2005, *Eidos-idea. Platone, Aristotele e la tradizione aristotelica*, Sankt Augustin.
- GIANNANTONI, G., 1985, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. III, Roma.
- GIANNANTONI, G., 1997, «L'*Alcibiade* di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade», in: Giannantoni, Nancy (1997), pp. 351-373.
- GIANNANTONI, G., NARCY, M. (cur.), 1997, *Lezioni socratiche*, Napoli.
- GIOMBINI, S., MARCACCI, F. (cur.), 2010, *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Passigliano s. T.
- LORIES, D., RIZZERIO, L. (éds.), 2008, *Le jugement pratique autour de la notion de phronesis*, Paris.
- MARGAGLIOTTA, G.M.A., 2012, *Il demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco e Apuleio*, Nordhausen.
- MAZZARA, G. (cur.), 2007, *Il Socrate dei dialoghi, Seminario palermitano del gennaio 2006*, Bari.
- MAZZARA, G., NAPOLI, V. (cur.), 2010, *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto*, *Atti del Convegno Internazionale Palermo 2008*, Sankt Augustin.
- MIGLIORI, M., NAPOLITANO VALDITARA, L.M., FERMANI, A. (cur.), 2007, *Interiorità e anima. La psiche in Platone*, Milano.

- MOTTE, A., 1961, «Pour l'authenticité du "Première Alcibiade"», *L'Antiquité Classique* 30, pp. 5-32.
- NAPOLI, V., 2012, «Le denominazioni della *Metafisica* e della sua scienza nella filosofia tardoantica», *Peitho. Examina Antiqua* 1, pp. 51-82.
- NAPOLITANO VALDITARA, L., 2007, «Il sapere dell'anima. Platone e il problema della consapevolezza di sé», in: Migliori, Napolitano Valditara, Fermani (2007), pp. 165-200.
- NARCY, M., 2008, «Socrate nel discorso di Alcibiade (Platone, *Simposio* 215 a-222 b)», in: Rossetti, Stavru (2008), pp. 287-304.
- NARCY, M., TORDESILLAS, A. (dir.), 2008, *Xénophon et Socrate, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)*, Paris.
- NEIL, H.O., 2008, «Y a-t-il un art de penser ? La *techné* mancante de l'insegnement socratique dans le *Memorables*», in: Narcy, Tordesillas (2008), pp. 181-204.
- NICOLAÏDOU-KYRIANIDOU, V., 2008, «Autorité et obéissance. Le maître idéal de Xénophon face à son idéal de prince», in: Narcy, Tordesillas (2008), pp. 205-234.
- PALUMBO, L., 2010, «Socrate e la conoscenza di sé: per una nuova lettura di *Alc. I* 133 a-c», in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 185-209.
- PRADEAU, J.-F., 2000², *Platon, Alcibiade*, Présentation par J.-F. Pradeau, Traduction inédite par Ch. Marboeuf et J.-F. Pradeau, Paris.
- REALE, G., 2007, «La concezione dell'anima in Platone e le sue aporie», in: Migliori, Napolitano Valditara, Fermani (2007), pp. 211-224.
- RENAUD, F., 2007, «La conoscenza di sé nell'*Alcibiade I* e nel commento di Olimpiodoro», in: Migliori, Napolitano Valditara, Fermani (2007), pp. 225-244.
- ROMEYER DHERBEY, G., 2010, «*Socrate éducateur*», in: Giombini, Marcacci (2010), pp. 563-586.
- ROSSETTI, L., 2007, «L'*Eutidemo* di Senofonte: *Memorabili IV 2*», in: Mazzara (2007), pp. 63-103 [anche in: L. Rossetti, *Le dialogue socratique*, Paris 2011, pp. 55-99].
- ROSSETTI, L., STAVRU, A. (cur.), 2008, *Socratica 2005*, Bari.
- ROSSETTI, L., STAVRU, A. (cur.), 2010, *Socratica 2008, Studies in Ancient Socratic Literature*, Bari.
- SMITH, N.D., 2004, «Did Plato Write the *Alcibiades I*?», *Apeiron* 33, pp. 93-108.
- SOULEZ-LUCCIONI, A., 1974, «Le paradigme de la vision de soi-même dans l' 'Alcibiade majeur'», *Revue de Métaphysique et de Morale* 79, pp. 196-222.
- STAVRU, A., 2009, *Socrate e la cura dell'anima. Dialogo e apertura al mondo*, Milano.
- STAVRU, A., 2010, «Essere e apparire in *Xen. Mem. III 10, 1-8*», in: Rossetti, Stavru (2010), pp. 241-276.
- TRABATTONI, F., 2008, «Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri», in: Rossetti, Stavru (2008), pp. 235-262.
- TSICHEMLIK, A., 2008, *Knowledge and Self-knowledge in Plato's Theaetetus*, New York and Toronto.

The present article aims to examine whether this Platonic dialogue can be regarded as polemical and competing with the similar educational proposals put forward by Xenophon and Antisthenes for the young

Alcibiades aspiring to power in the city of Athens. The present article has been divided into two major parts. In the first one, I propose to unify the two opposing points of view that are reflected in the interpretations of the motto: the one that takes it to be a solitary dialogue of a soul talking to itself (Platonic origin) and the one that takes it to be an intersubjective dialogue (Socratic origin). In the second part, I try to highlight a few points of contact and conflict between Plato, Xenophon and Antisthenes, arguing that it is the latter two that may be alluded to in the dialogue, albeit indirectly, as competing and polemical targets.

KEY WORDS

Plato, the Motto of Delphi, *Alcibiades I*, Xenophon and Antisthenes

Gli antecedenti storici del Platonismo: il ruolo dei Presocratici secondo i Neoplatonici*

ANNA MOTTA / *Napoli* /

1. I Presocratici e la storia del Platonismo

Non solo Platone, Aristotele e i filosofi di epoca imperiale sono fonti essenziali per ricostruire il pensiero dei Presocratici, ma lo sono anche i Neoplatonici che vissero in un'epoca, quella tardoantica, svalutata per lungo tempo dall'interpretazione classicista e il cui più approfondito esame ne ha rivelato il grande rilievo storico¹. L'incremento di studi registrato negli ultimi anni² ha, infatti, contribuito a mostrare che i commentatori tardoan-

* Questo saggio è stato presentato durante la Conferenza dell'*International Association for Presocratic Studies* – IAPS (Salonicco, 30 giugno-4 luglio 2014). Sono grata ai professori partecipanti, i quali sono intervenuti nella discussione, e in particolare a Lidia Palumbo ed Enrico Nuzzo che hanno letto il testo e fornito numerosi suggerimenti per migliorarlo.

¹ Cfr. Elsner (2004).

² Cfr. Linguiti (2003).

tichi, nonostante non siano storici della filosofia e non si vantino di essere tali, discutono criticamente il passato³. Tali discussioni consentono, inoltre, di presentare il platonismo come un sistema di pensiero unitario in quanto perfetta sintesi di tutta la filosofia antica⁴. Infatti le *auctoritates*, cioè i *παλαιοί* – che nel I sec. a.C. erano, per Antioco di Ascalona⁵, Platone e Aristotele⁶ – diventano, con e da Plotino in poi, anche i Presocratici. Accade non di rado, nei testi dei commentatori, che questi filosofi “antichi” vengano presentati, assieme a Platone, come uomini divini⁷. La ricognizione e la ricostruzione storica, operate dai Neoplatonici, cercano invero di mostrare la continuità del pensiero filosofico antico, un pensiero che sin dall’antichità si è avvicinato alla verità, che in taluni casi l’ha trovata, ma non l’ha espressa con la chiarezza platonica⁸.

Pur dichiarando di rimanere nel solco della tradizione, Plotino è, in un certo qual modo, un innovatore⁹: egli è il primo filosofo a leggere il pensiero presocratico – che, come vedremo, nell’ottica neoplatonica è più corretto definire preplatonico – come fonte del platonismo ed è il primo a rimarcare, con gli strumenti esegetici neoplatonici, la continuità della filosofia greca e del pensiero pagano dalle origini alla tarda antichità. Per fare ciò il fondatore del neoplatonismo non si sofferma a spiegare nel dettaglio tutte le idee dei suoi antichi predecessori, non sottopone le loro teorie soltanto a una critica decostruttiva. Piuttosto egli offre spunti di lettura e interpretazioni originali che giustificano l’uso di uno stesso vocabolario tecnico nel mutato contesto storico e teoretico di una filosofia essenzialmente esegetica¹⁰. Fare esegesi su Platone non vuol dire infatti riassumere il contenuto dei dialoghi: tale attività interpretativa ha un carattere più complesso, perché mira a elaborare una versione coerente e armonica delle dottrine e delle teorie di cui c’è traccia nel *corpus platonicum* e non si limita a usare Platone, ma parte appunto dall’insegnamento degli “antichi”.

Scopo di questo breve saggio non è ovviamente né quello di presentare un lavoro esaustivo sul metodo di utilizzo dei frammenti dei Presocratici da parte dei Neoplatonici, né tantomeno di offrire una carrellata di citazioni, bensì di osservare e mettere in

³ Spiega, con grande acutezza, Vegetti (1990: 307) che Plotino sceglie consapevolmente di non essere originale.

⁴ Per un’introduzione al neoplatonismo cfr. Emilsson (1999) e Chiaradonna (2012). Sul medioplatonismo come *Vorbereitung* al neoplatonismo cfr. Ferrari (2003): già Eudoro e Plutarco sembrano avere una visione unitaria della storia della filosofia in cui Platone emerge tra tutti per chiarezza ed esattezza dottrinale. Cfr. poi Plot. IV 8 [6], 1, 23-26; V 1 [10], 8, 24. Cfr. Mansfeld (1992: 243-316), Donini (1994), Donini (1999), Bonazzi (2000), Bonazzi, Lévy, Steel (2007).

⁵ Cfr. Cic. *fin.* 5, 23. Sul ruolo di Antioco di Ascalona cfr. Donini (1994), Karamanolis (2006: 11-28; 45-80) e Ferrari (2013).

⁶ Sull’invenzione del primato del passato da parte di Antioco cfr. Cambiano (2013: 188-200).

⁷ Cfr. p.e. Plot. III 5 [50], 1, 6; IV 8 [6], 1, 23; Anon. *Proll.* 1, 26; 22, 60; 23, 31. Cfr. anche Fowden (1982) ed Edwards (2000).

⁸ Cfr. Plot. V 1 [10], 8, 10-14 e Anon. *Proll.* 7, 19-42.

⁹ Cfr. Dörrie (1974), Beierwaltes (1991), Chiaradonna (2010).

¹⁰ Sulla forma letteraria che assume la filosofia in epoca tardoantica cfr. Donini (1994) e Romano (1994).

evidenza alcuni degli interessanti aspetti della teoria delle Ipostasi neoplatoniche legati alla speculazione presocratica. La complessità dell'argomento meriterebbe un'indagine più approfondita, e propria di un libro, che manca ancora nel panorama degli studi sul neoplatonismo. Le osservazioni qui contenute sono, quindi, volte a far emergere soltanto alcuni di quei nodi concettuali e di quei motivi esegetici che appaiono fondamentali per la formulazione della teoria dell'Uno e dell'Intelletto, la quale – come si cercherà di argomentare – viene costruita a partire da determinate riflessioni sul pensiero dei Presocratici, che nei fatti sono presentati come dei “Preplatonici”. A tal fine si farà riferimento a Plotino, fondatore del neoplatonismo, a Proclo, esponente di spicco della scuola neoplatonica di Atene e filosofo che ha portato a compimento la metafisica neoplatonica, e ai *Prolegomeni a Platone*, testo anonimo che, prodotto nella scuola neoplatonica di Alessandria nella metà del VI d.C., mostra gli esiti finali della speculazione pagana¹¹.

2. L'Uno e l'Essere tra antichità e tardoantichità

Interessi e opinioni contrastanti ha suscitato, negli studiosi moderni, la questione delle citazioni dei Presocratici in Plotino e nei Neoplatonici. Mentre Kahn ha ipotizzato che i filosofi neoplatonici citassero a memoria più probabilmente da letture mediate¹², Mansfeld ha invece, di recente, osservato che le citazioni dei Presocratici possono lasciar intendere una lettura degli originali¹³. A sostegno di questa ipotesi c'è la testimonianza di Simplicio, la quale, da una parte, mostra che il filosofo neoplatonico possiede e legge il libro di Parmenide, dall'altra invece sottolinea il fatto che, nel VI d.C., è ormai diventato raro trovare esemplari così antichi¹⁴. In questo contesto tardo è quindi possibile che alcuni riferimenti riflettano effettivamente una ricezione mediata da Platone, da Aristotele – i cui testi erano massicciamente commentati – e dalla tradizione dossografica¹⁵. Plausibile è poi anche, e per certi aspetti, l'ipotesi di Rist, condivisa da Atkinson, sul ruolo dei manuali di filosofia che, in un ambiente essenzialmente di scuola, quale era quello della filosofia della tarda antichità, dovevano circolare e che hanno potuto costituire una facile porta d'accesso alla filosofia dei Presocratici¹⁶.

Premessa pertanto la difficoltà nello stabilire, in generale e in tutti i contesti, la fonte diretta della conoscenza che i Neoplatonici avevano dei Presocratici, si procederà introducendo e analizzando alcuni di quei nuclei teorici ai quali Plotino e i Neoplatonici anco-

¹¹ Su questo testo cfr. Motta (2014a).

¹² Cfr. Kahn (1979: 169).

¹³ Cfr. Mansfeld (1999: 22-44).

¹⁴ Cfr. Simp. *in Ph.* IX 144, 25-28.

¹⁵ Cfr. Dixsaut, Brancacci (2002).

¹⁶ Cfr. Rist (1967: 177-178), Atkinson (1983: 186). Sul passaggio alla filosofia delle scuole cfr. Donini (1982: 31-69), Donini (1994), Hadot (1998: 143-149).

rano il loro sistema metafisico. Dalle *Enneadi*, dalla procliana *Teologia Platonica* e dagli anonimi *Prolegomeni a Platone* emerge che l'intera filosofia greca è concepita, nella tarda antichità, come la convergenza di diverse tradizioni teologiche e filosofiche perfettamente armonizzate nella filosofia di Platone¹⁷. Della tradizione teologica fanno parte le dottrine delle antiche teologie caldaica e teurgica¹⁸ e le teorie formulate dalla "scuola" – come si legge nei *Prolegomeni* – poetica di Orfeo, Omero, Museo ed Esiodo¹⁹.

Ἀπόνατο μὲν γὰρ τῆς ποιητικῆς τὸ ὑμῆσαι τὴν τάξιν τῶν ὄντων, ὑπερέβαλεν δ' αὐτὴν τῷ τοῦς μὲν ποιητὰς ἄνευ ἀποδείξεως καὶ ὡς αὐτὸς φησιν ἄμεινον καὶ ἐνθουσιῶντι στόματι, αὐτὸν δὲ μετὰ ἀποδείξεως ἅπαν εἰρηκέναι²⁰.

Trasse profitto dalla scuola poetica nell'esaltare l'ordine degli esseri, ma la superò per il fatto che i poeti parlano senza dimostrazione e, come egli stesso [*scil.* Platone] dice, «con bocca folle e ispirata» (DK 22 B 92)²¹, lui invece interamente con dimostrazione²².

Nei *Prolegomeni* si legge che Platone trae utilità dall'insegnamento dei poeti divini ed entusiasti, come mostra il riutilizzo del frammento di Eraclito. Con esso l'Efesio descrive la Sibilla che, in preda all'esaltazione estatica, mostra di avere un rapporto diretto con la divinità, il quale rapporto si esprime in una sorta di possessione da parte del dio di cui la profetessa diventa puro strumento comunicativo. La teologia di Platone si colloca, infatti – come scrive Proclo –, al termine di una catena aurea di filosofi divini rivelatori di verità di cui fanno parte anche i poeti-teologi²³. Il loro linguaggio e la loro poesia custodiscono verità essenziali e originarie che gli dèi comunicano direttamente ai poeti²⁴. È per

¹⁷ Cfr. Procl. *in Ti.* III 168, 6-7.

¹⁸ Su questo aspetto cfr. Lewy (1978), Zambon (2002: 251-294), Finamore, Johnston (2010), Seng, Tardieu (2011).

¹⁹ Omero, Esiodo ed Orfeo sono definiti teologi già da Aristotele (*Metaph.* I 983 b 27-30; III 1000 a 9; XII 1071 b 27; XII 1075 b 26-27). Tuttavia i termini del lessico teologico usati da Aristotele non rimandano – come scrive Berti (2005) – a una dottrina scientifica sugli dèi. Per un esame dei rapporti tra mito, rivelazione, teologia ed esegesi cfr. Saffrey (2000: 143-158).

²⁰ Anon. *Proll.* 7, 19-23.

²¹ L'Anonino si riferisce forse a Pl. *Phdr.* 245a 5-8. Sull'uso neoplatonico di questo frammento cfr. Pépin (2000: 1-14, in part. 5 n. 15), Luna, Segonds (2007: 222-223, n. 2) e Motta (2014b).

²² Se non diversamente indicato, tutte le traduzioni dal greco sono mie.

²³ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 1, 6, 16-7, 8.

²⁴ Proclo descrive Platone come un seguace di Omero. Egli, come il grande poeta cieco, è creatore di miti educativi e tuttavia, a differenza dei poeti, usa il suo genio filosofico per legare la verità con il vincolo dell'evidenza (Procl. *in R.* I 73, 16-30; 158, 16-159.6; 172, 6-12), la quale si raggiunge attraverso la dimostrazione. È chiaro quindi il motivo per il quale nell'evoluzione storica della filosofia presentata nei *Prolegomeni* la scuola poetica ha un posto di notevole rilievo (*contra* D.L. 1.5): Platone è un 'filosofo ispirato', la cui vita è posta sotto la protezione di Apollo e delle Muse e la cui anima è vicina agli dèi – come quella di poeti e teurgi –, ma resta pur sempre discorsiva e legata alla scienza. Sull'ispirazione del poeta che, spoglio di sé, indossa l'identità del dio cfr. Palumbo (2011a).

tal motivo che viene attribuita, nella speculazione filosofico-teologica del neoplatonismo, grande importanza alla poesia omerica: in essa è conservata la verità, espressa però in un linguaggio mitico-simbolico²⁵.

Dal passaggio appena citato e dalla tematizzazione della questione presente nei *Prolegomeni* si ricava che Platone è il più ispirato dei filosofi, perché come i poeti riceve la verità direttamente dal dio, ma è anche il più scientifico dei poeti, perché la esprime attraverso il linguaggio della scienza²⁶. Egli difatti apprende importanti insegnamenti – secondo l’anonimo autore dei *Prolegomeni* – dalle “scuole” di Eraclito, Talete e Anassagora e poi da quelle di Pitagora²⁷ e di Parmenide²⁸. Tuttavia, nonostante ci siano state molte scuole di filosofi prima e dopo Platone, quest’ultimo, poeta e filosofo, le ha superate tutte «in dottrine e pensiero e una volta per tutte in assoluto in tutto»²⁹. In questa ricostruzione storica tardo neoplatonica Platone rappresenta chiaramente il punto di riferimento costante di una tradizione poetica, teologica e filosofica unitaria che in lui confluisce e che – come mostrano le scuole stoica, epicurea, peripatetica e neoaccademica, che a lui succedono – da lui defluisce³⁰.

Presentando in tal modo la filosofia, gli esegeti neoplatonici si pongono in una prospettiva assai diversa da quella di Aristotele: per lo Stagirita l’ultima filosofia è anche il criterio con il quale esaminare e discutere il passato; per l’Anonimo dei *Prolegomeni*, invece, l’inizio, persino quello mitico-simbolico dei poeti, e il passato più vicino al divino filosofo culminano in Platone, che non solo ha raggiunto la verità, ma l’ha anche comunicata adeguatamente. La stessa storia della filosofia sembra voler quasi indicare che, nella tarda antichità, Platone rappresenta l’unità, il principio da cui tutto proviene e a cui tutto torna. Non è un caso che egli sia più volte accostato ad Apollo, la cui etimologia rimanda proprio all’Uno, a ciò che è separato dalla molteplicità³¹. Anche la lettura neoplatonica della storia della filosofia appare quindi influenzata dal sistema metafisico plotiniano che pone al vertice l’Uno, un principio assolutamente semplice, al di sopra di ogni cosa. La “svolta metafisica” della filosofia è possibile proprio grazie alla lettura di Pitagora – considerato da Porfirio e Giamblico l’iniziatore della filosofia – e al *re-visual* del pitagorismo che conduce a una vera e propria ‘pitagorizzazione’ del platonismo³².

²⁵ Abbate (2001: 71-72).

²⁶ Cfr. Anon. *Proll.* 8, 15-17 e Motta (2014a: 30-34; 72-76).

²⁷ Cfr. O’Meara (1989).

²⁸ Sulla relazione tra Parmenide, Platone e i Neoplatonici cfr. l’ottimo studio di Abbate (2010).

²⁹ Anon. *Proll.* 7, 4-5.

³⁰ Cfr. Anon. *Proll.* 7, 1-8, 31 e Plot. V 1 [10], 9, 10-14.

³¹ Nel *Commento al Cratilo* Proclo, intendendo il teonimo Ἀπόλλων come «causa di unione» (τῆς ἐνώσεως αἴτιος), individua nel dio che porta tale nome colui che è unificatore della molteplicità (Procl. in *Cra.* CLXXIV 96, 26-CLXXVI 102, 9). Invece, l’Anonimo dei *Prolegomeni* (1, 52-53) esamina il prefisso *alpha* come privativo (α-πολλά = ἔν) e non in riferimento a ὅμοῦ («insieme»). Sul prefisso privativo *alpha* cfr. anche Dav. (El.) in *Cat.* 236, 6. Riflessioni sull’importanza del linguaggio nel neoplatonismo sono in Abbate (2001: 108-114).

³² Cfr. Wallis (1995: 48); Bonazzi (2000); D’Ancona (2005: 9-38).

L'innovazione fondamentale del neoplatonismo è infatti la teorizzazione di un Principio Primo che trascende l'Essere³³. Come afferma Plotino, l'Uno, principio di ogni cosa, deve essere semplice, poiché la dualità comporta la molteplicità³⁴. L'Uno, principio di unità, ha la sua origine nell'uno pitagorico che è negazione della pluralità³⁵, come mostrano anche le teorie di Speusippo e Senocrate³⁶. Del resto, per i Pitagorici, secondo la testimonianza aristotelica, l'uno non è il primo di una serie di numeri, o esso stesso un numero, bensì il principio e l'origine di tutti i numeri. «Il numero procede dall'uno»³⁷ e, come dice Giamblico³⁸, il pitagorico Filolao concepì l'uno come il principio primo di tutte le cose.

L'etimologia plotiniana del nome «Apollo» (ἀπόφασις τῶν πολλῶν), che porta all'identificazione dell'uno pitagorico con il dio³⁹, consente un'ulteriore riflessione sulla relazione tra le diverse tradizioni che i Neoplatonici accolgono nella teorizzazione dell'Uno. I Pitagorici assegnano ai numeri nomi divini: la Monade è Apollo⁴⁰ a causa della negazione della pluralità e in virtù della sua unità e semplicità. Nella mitologia greca e nella tradizione pitagorica la figura di Apollo, il dio Sole, ha un ruolo centrale⁴¹, così come l'accostamento dell'Uno al fuoco dell'universo⁴². Nel neoplatonismo l'Uno è luce, ma anche fonte di luce e vita intelligibile⁴³. La stessa ben nota 'metafisica della luce'⁴⁴, fondata sull'analisi fra l'idea del Bene e il sole, che Platone espone nel VI libro della *Repubblica* (509 b), è costruita attraverso la rielaborazione neoplatonica di concetti presocratici e platonici. Nella *Dissertazione XI del Commento alla Repubblica* Proclo scrive:

Δείκνυται δὲ καὶ τοῦ ὄντος ἐπέκεινα ὄν. Εἰ γὰρ τὸ μὲν ὄν ἀληθῶς ὄν ἐστίν, τὸ δὲ ἀγαθὸν τὴν ἀλήθειαν ὑπέστησεν τοῦ ὄντος οὖσαν κρείσσονα, καθάπερ τοῦ ὀρατοῦ διὰ τὸ φῶς αὐτὸ σεμνότερον τὸ φῶς, κρείσσον τὸ ἀγαθὸν τοῦ ὄντος⁴⁵.

³³ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* II 4, 31, 1-37, 3.

³⁴ Cfr. Plot. I 7 [54], 1, 18-20; V 3 [49], 15, 8-9; V 6 [24], 6, 30; VI 7 [38], 42, 8-15. Lo stesso nome "uno" indica ἄρως πρὸς τὰ πολλά. Sulla metafisica neoplatonica definibile come "henologia" cfr. Trouillard (1960).

³⁵ Cfr. Plot. V 1 [10], 9; V 5 [32], 6, 26-28.

³⁶ Cfr. O'Meara (2010: 55-64). Sul pitagorismo dei filosofi dell'Academia platonica cfr. Centrone (1996).

³⁷ Arist. *Metaph.* I 968 a 20-21. Su Pitagora e la sua influenza nella storia della filosofia cfr. Riedweg (2002: 185-200).

³⁸ Cfr. Iambl. *in Nic.* 77, 8 = Philol. DK 44 B 8. Cfr. Huffman (1993: 345-346).

³⁹ Cfr. Plot. V 5 [32], 6, 26-37. Per le etimologie di Apollo cfr. anche Plu. *Is. et Os.* 381 f 2-3; *E ap. Delph.* 20, 393 c 1-5; Herm. *in Phdr.* 89.33; Macr. *Sat.* I 17, 7-8.

⁴⁰ Cfr. Plu. *Is. et Os.* 354 f 2-3.

⁴¹ Cfr. Iambl. *VP* 91; 135; 140.

⁴² Cfr. Plot. V 1 [10], 3, 10-12; 6, 29-39; V 3 [49], 7, 21-25; V 4 [7], 2, 26-33.

⁴³ Cfr. Plot. V 1 [10], 7, 1-4; VI 7 [38], 16, 24-31.

⁴⁴ Cfr. Beierwaltes (1961).

⁴⁵ Procl. *in R.* I 277, 23-27. Ai motivi dell'identificazione fra l'Uno e il Bene Proclo dedica anche i teoremi 7-13 degli *Elementi di Teologia*. Sulla questione cfr. Abbate (2004: XXXIII-XXXIV).

[Socrate] inoltre mostra che [il Bene] è al di là anche dell'Essere. Se infatti l'Essere è veramente Essere, e se d'altro canto il Bene ha fatto sussistere la Verità che è superiore all'Essere, allo stesso modo in cui la luce è più veneranda di ciò che è visibile proprio grazie alla luce stessa, il Bene è superiore all'Essere⁴⁶.

La luce che procede dal Bene è chiamata da Platone verità⁴⁷ ed è, per Proclo, chiaramente superiore all'Essere. L'essere per Parmenide è, invece, di per se stesso vero e di per se stesso verità, e la verità, al contrario di ciò che afferma Proclo, per il filosofo presocratico, è un aspetto intrinseco all'identità di essere e pensiero. Pertanto i Neoplatonici seguono Platone quando affermano che la verità è garantita dal Bene, dall'Uno-Bene, poiché il Bene va considerato – si legge nel passo che segue – come ciò che fornisce l'essere e l'essenza agli intelligibili:

Καὶ γὰρ τὸ ὁρατὸν πᾶν ἡλιοειδὲς ἀποτελεῖ τὸ φῶς τὸ ἀφ' ἡλίου προβαλλόμενον, καὶ τὸ νοητὸν ἀγαθοειδὲς ἀπεργάζεται καὶ θεῖον ἢ τοῦ φωτὸς ἐκείνου μετουσία. Καὶ ὁ νοῦς ἄρα θεὸς διὰ τὸ φῶς τὸ νοερόν, καὶ τὸ νοητὸν τὸ καὶ αὐτοῦ τοῦ νοῦ πρῆσβύτερον διὰ τὸ φῶς τὸ νοητόν [...]⁴⁸.

Ed infatti tutto ciò che è visibile è la luce che promana dal sole a farlo diventare «simile al sole», e a rendere l'intelligibile «simile al bene» e divino è la partecipazione alla luce del Bene. E l'Intelletto pertanto è divinità in virtù della luce intellettuale, e l'intelligibile che è più importante dell'Intelletto [è divinità] in virtù della luce intelligibile [...]⁴⁹.

Ma i Neoplatonici seguono anche la riflessione di Parmenide intorno all'essere e in particolare fanno della proclamata identità di essere e pensiero il motivo per cui l'Essere/Intelletto debba essere considerato una realtà caratterizzata dall'uni-molteplicità. È questa una delle sostanziali e più evidenti correzioni neoplatoniche alla dottrina ontologica parmenidea⁵⁰. Come Platone⁵¹ anche i Neoplatonici evidenziano il carattere di immutabilità dell'essere parmenideo, ma non quello della sua assoluta unità. Gli attributi e i caratteri che nei versi parmenidei sono conferiti all'essere vengono dunque trasferiti all'Uno, perché l'Essere, in cui trovano posto le forme intelligibili, ha una componente di molteplicità che non consente la sua identificazione con il Principio Primo⁵².

⁴⁶ Trad. Abbate (2004).

⁴⁷ Cfr. Procl. *Theol. Plat.* I 21, 100, 13-15; in *R.* I 279, 26-29.

⁴⁸ Procl. *Theol. Plat.* II 4, 33, 12-17.

⁴⁹ Trad. Abbate (2005).

⁵⁰ Cfr. Steel (1992).

⁵¹ Sul cosmo intelligibile platonico inteso come uni-molteplicità cfr. Abbate (2010: 79-103).

⁵² L'Intelletto è ἐν πολλὰ: cfr. Plot. V, I [10], 8.26; V, 3 [49], 15.11. Cfr. anche Chiaradonna (2009: 49-79).

Καὶ ἄλλως δ' ἔστιν δεῖξαι ὅτι οὐκ ἔστιν πρῶτον αἴτιον ὁ νοῦς· εἰ γὰρ ἦν, ἐπειδὴ πολλά ἐστὶν εἶδη, πολλοὶ ἔσσονται νοῖ· εἰ δὲ τοῦτο, πλῆθος ἔσται ἡ ἀρχή, ὅπερ ἄτοπον, δεῖ γὰρ τὴν ἀρχὴν ἀπὸ ἐνὸς ἄρξασθαι⁵³.

È inoltre possibile anche dimostrare che l'Intelletto non è Causa Prima: se infatti lo fosse, poiché le Idee sono molte, molti sarebbero gli Intelletti; e se fosse così, il principio sarebbe pluralità, cosa che è assurda, poiché è necessario che il principio tragga origine dall'Uno.

Ciò che sussiste ad opera del Bene non può coincidere con il Principio Primo o con la Causa Prima. Inoltre, l'Uno-Bene, presentato come il fondamento originario dell'unità dell'essere, non può quindi identificarsi con l'Intelletto⁵⁴. L'Essere richiede un fondamento che lo renda in qualche modo unitario nella sua costitutiva molteplicità e differenza. Tale fondamento è l'Uno-Bene da cui deriva la verità che fonda l'identità di essere e pensiero⁵⁵.

3. Una nuova immagine di Platone e dei Presocratici

Come ha sottolineato Dodds, la distinzione plotiniana tra Uno ed Essere nasce dall'esegesi metafisica del *Parmenide* e della *Repubblica*⁵⁶, ma la lettura di Platone non pare essere l'unica fonte. Innanzitutto è stato dimostrato che l'interpretazione teologica di Plotino ha i suoi precedenti storici in Moderato di Gades, Clemente Alessandrino, Alcinoo e nei testi gnostici platonizzanti⁵⁷. Tuttavia ciò che appare interessante è il fatto che Plotino menziona esplicitamente l'uno presocratico di Parmenide – che però si fa cogliere in una molteplicità di aspetti⁵⁸ –, quello di Anassagora, di Eraclito e di Empedocle⁵⁹, e poi di Pitagora e Ferecide⁶⁰. Plotino, che sembra leggere e interpretare gli antichi attraverso alcuni originali, osserva criticamente che Platone, nel *Parmenide* (137 c-142 a; 144 e 5; 155 e 5), è più preciso (ἀκριβέστερος) di Parmenide (DK 28 B 3; B 8, 26; B 8, 43; B 8, 6), in quanto differenzia tra loro il primo Uno, il secondo Uno (l'Uno-molti) e il terzo Uno

⁵³ Anon. *Procl.* 9, 37-41.

⁵⁴ Cfr. *Procl. Theol. Plat.* II 4, 31, 25-26. Cfr. anche D'Ancona (1992).

⁵⁵ Sul Principio Primo al di là della stessa verità cfr. *Procl. in R.* I 280, 24 ss.; 277, 14 ss.

⁵⁶ Cfr. Dodds (1928: 129-142). Sull'esegesi metafisica del *Parmenide*, tratto caratteristico del pensiero plotiniano e del platonismo successivo, cfr. Schwyzer (1944), Steel (2002), Van Campe (2009). Sul ruolo della *Repubblica* cfr. Abbate (2000).

⁵⁷ Cfr. Turner (2006).

⁵⁸ Cfr. *Plot.* V 1 [10], 8, 22-23; VI 6 [34], 18, 42-43.

⁵⁹ Cfr. *Plot.* V 1 [10], 9, 1-7.

⁶⁰ Cfr. *Plot.* V 1 [10], 9, 27-32.

(l'Uno e i molti)⁶¹. L'Anonimo dei *Prolegomeni*, molti secoli dopo, si colloca sulla stessa scia esegetica del fondatore del neoplatonismo scrivendo:

Δεῖ γὰρ εἰδέναι ὅτι εἰ καὶ ἔλεγον εἶναι τὰ συναίτια, οὗτος δὲ διέκρινεν αὐτὰ ἀπ' ἀλλήλων καὶ εἶπεν ποῖά εἰσιν τὰ αἴτια, ὅτι παραδειγματικὸν ποιητικὸν τελικόν. Εἰ δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ὥσπερ ἐκ βαθέος κάρου ὄνειρώττων λέγει ποιητικὸν εἶναι αἴτιον τὸν νοῦν, ὅμως οὐκ ἐχρήτη αὐτῷ ἐν τῇ γενέσει καὶ φθορᾷ, ἀλλ' ἠτιᾶτο δίνας ἀέρων καὶ ἀνέμους, μηδαμοῦ τὸν νοῦν αἰτιώμενος⁶².

Bisogna infatti sapere che se anche quelli [*scil. gli Ionici*] affermavano che esistono delle concause, questi [*scil. Platone*] invece le distingueva le une dalle altre e diceva quali sono le cause, cioè esemplare, efficiente, finale⁶³. Se è vero che anche Anassagora (DK 59 B 12), come se stesse facendo un sogno profondo, dice che l'Intelletto è causa efficiente, tuttavia non si servì di esso per [spiegare i fenomeni di] nascita e distruzione, ma considerava come cause i moti circolari, l'aria e i venti, giammai ponendo come causa l'Intelletto⁶⁴.

Chiarezza, precisione e scientificità caratterizzano, quindi, l'insegnamento di Platone e sono questi stessi termini a marcare la sua superiorità nel confronto con i suoi predecessori. Il pensiero di Platone non è pertanto assimilabile a quello di quei filosofi che, vissuti prima di lui, come Anassagora, hanno ricondotto lo studio della natura a quello della materia⁶⁵ e non hanno rivolto la giusta attenzione alle vere cause del mondo fisico⁶⁶. Ciò, però, non vuol dire che i Presocratici fossero nell'errore. L'Anonimo, sottolineando che Platone distingueva (διέκρινεν) cause da concause, e Plotino, dicendo che Platone distingue (διαρεῖ) ciò che Parmenide non ha distinto, insistono sul fatto che Platone ha precisato alcune fondamentali intuizioni presocratiche:

Ὅρθῶς ἄρα τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι [...]⁶⁷.

⁶¹ Cfr. Plot. V 1 [10], 8, 22-23.

⁶² Anon. *Proll.* 8, 3-10.

⁶³ Per la teoria delle cause nel neoplatonismo cfr. Anon. *Proll.* 17, 40-48 e Motta (2014a: 76-81).

⁶⁴ Cfr. anche Pl. *Phd.* 97 b 8-99 c 7 e DK 59 B 12. La critica di Platone ad Anassagora non è di non aver trovato – come gli altri fisici – cause sufficienti per spiegare la comparsa di determinate forme, ma di aver ignorato la funzione causale, in particolare quella di causa finale, dell'Intelletto. Cfr. Dam. in *Phd.* I §412, 1-6; Simp. in *Ph.* 3, 16-19; 10, 32-11, 3.

⁶⁵ Cfr. Procl. in *Ti.* I 2, 9-15.

⁶⁶ Lo studio della natura – come emerge anche dal *Commento al Timeo* di Proclo (in *Ti.* I 2, 1-9.) – riguarda l'indagine sulle cause materiale, formale (e strumentale, in *Ti.* I 357, 12-15) e sulle cause vere e proprie, cioè quella efficiente, esemplare e finale.

⁶⁷ Plot. V 9 [5], 5, 29-32.

Dunque correttamente [dice che] «lo stesso è pensare ed essere» (DK 28 B 3)⁶⁸.

Ogni precisazione appare così il riconoscimento di un *background* teoretico che Platone recepisce e supera: infatti Plotino scrive che le discussioni che si tengono nella sua scuola non riguardano temi nuovi, ma questioni ben più antiche espresse tempi addietro non esplicitamente (μη ἀναπεπταμένως)⁶⁹. Tra queste discussioni c'è quella fondamentale sulla natura dell'Essere che consente di collocare il Principio Primo in una dimensione meta-ontologica e meta-noetica. Così l'Anonimo dei *Prolegomeni* descrive il rapporto tra Platone e Parmenide:

Τὴν Παρμενίδου δ' ὑπερῆρεν φιλοσοφίαν τῶ ἐκείνον μὲν λέγειν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων τὸ ὄν, τοῦτον δὲ δεῖξαι ὡς οὐκ ἔστιν τοῦτο, ἀλλὰ πρὸ τούτου ἐστὶ τὸ ἔν. Εἰ γὰρ τὸ ὄν ἦν, πάντα ἔμελλε τοῦ ὄντος ἐφίεσθαι, πάντα γὰρ ἥρτηνται τῆς οἰκειίας ἀρχῆς· νυνὶ δὲ ὀρωμέν τινας τοῦ εἶναι καταφρονοῦντας διὰ μείζον ἀγαθόν. Οὐκ ἄρα τὸ ὄν ἐστὶν ἡ μία τῶν πάντων ἀρχή, ἀλλὰ τὸ ἔν, ὅπερ τοῦ ὄντος ἐπαναβέβηκεν⁷⁰.

Poi andò oltre la filosofia di Parmenide perché, mentre quello afferma che l'Essere è il principio di tutti gli esseri (DK 28 B 7-8)⁷¹, questi [*scil.* Platone] invece ha dimostrato che non è questo [il Principio Primo], ma al di là di questo c'è l'Uno. Se infatti l'Essere fosse [il Principio], ogni cosa dovrebbe tendere all'Essere⁷², poiché ogni cosa dipende dal proprio principio: orbene vediamo che ci sono alcuni che sottovalutano l'Essere per un Bene maggiore⁷³. Dunque l'Essere non è l'unico principio di ogni cosa, ma [lo è] l'Uno, che trascende l'Essere⁷⁴.

Platone è colui che perfeziona la dottrina ontologica parmenidea, in base alla quale l'Essere è il principio di tutte le cose, introducendo la nozione dell'Uno al di sopra dell'Essere. È l'Uno il Principio Primo che già Eraclito aveva – secondo Plotino – definito eterno e intelligibile (DK 22 A 1) e che, come la φιλία di Empedocle, unisce (DK 31 B 17, 6-7; B 26, 5-6). Inoltre, come il νοῦς di Anassagora, l'Uno è puro e non mescolato (DK 59 B 12). L'Intelletto, invece, è tutte le cose insieme/ὅμοῦ πάντα (DK 59 A 1; A 42; A 45; A 52; A 60), il massimo grado di unificazione della molteplicità, e non tutto insieme/ὅμοῦ

⁶⁸ Su questo frammento cfr. Casertano (1989: 16-17; 102-108).

⁶⁹ Cfr. Plot. V 1 [10], 8, 1-27. Qui Plotino parla della teoria delle tre Ipostasi che ricava anche dalla II *Epistola* platonica, considerata autentica dai Neoplatonici.

⁷⁰ Anon. *Proll.* 8, 24-31.

⁷¹ Cfr. la critica in Pl. *Sph.* 243 b 3-250 d 4, Palumbo (1994: 139-187) e *Prm.* 141 e 7-142 a 1.

⁷² Sulle differenze tra i primi due Principi cfr. Plot. V 3 [49], 10; V 5 [32], 13; in part. VI 7 [38], 20, 16-18.

⁷³ La stessa espressione ricorre in El. in *Porph.* 1, 8-9. Cfr. anche Procl. *Theol. Plat.* I 25, 111, 19-21; in *Alc.* 144, 4-5; 337, 12-13; in *R.* II 89, 27-28; 90, 25-26; Dam. in *Phd.* I §475, 1-3; II §91; Olymp. in *Alc.* 117, 13-15.

⁷⁴ Sulla trascendenza del Primo Principio cfr. Abbate (2008: 88-91). Cfr. anche Plot. V 6 [24], 6.

πᾶν (DK 28 B 8, 5)⁷⁵. Infatti – scrive Michele Abbate – «l’espressione ὁμοῦ πᾶν rispetto a ὁμοῦ πάντα implica (...) la nozione di un tutto non necessariamente ed intrinsecamente costituito di parti, come invece l’uso del neutro plurale nell’espressione ὁμοῦ πάντα suggerisce immediatamente»⁷⁶. Il ricorso al filosofo di Clazomene, nonostante – come si legge in Plotino – le sue intuizioni siano ‘viziate’ dall’antichità del periodo in cui visse, sottolinea il modo in cui i Neoplatonici interpretano il pensiero dei cosiddetti filosofi pluralisti e di quelli monisti: l’Intelletto nel neoplatonismo non è unità originaria e non è pluralità, ma unità nella pluralità e la critica neoplatonica al monismo parmenideo mira appunto a dimostrarlo.

Ἀναξαγόρας δὲ νοῦν καθαρὸν καὶ ἀμιγῆ λέγων ἀπλοῦν καὶ αὐτὸς τίθεται τὸ πρῶτον καὶ χωριστὸν τὸ ἔν, τὸ δ’ ἀκριβὲς δι’ ἀρχαιότητα παρήκε. Καὶ Ἡράκλειτος δὲ τὸ ἔν οἶδεν αἰδίων καὶ νοητόν· τὰ γὰρ σώματα γίνεταί ἀεὶ καὶ ῥέοντα. Τῷ δὲ Ἐμπεδοκλεῖ τὸ νεῖκος μὲν διαιρεῖ, ἡ δὲ φιλία τὸ ἔν [...]

Anche Anassagora, affermando che l’Intelletto puro e non mescolato (DK 59 B 12) è semplice, pone l’esistenza di un Uno primo e separato; ma a lui, a causa dell’antichità, fa difetto l’esattezza. Pure Eraclito sapeva che l’Uno è eterno e intelligibile: infatti i corpi di continuo nascono e divengono. Per Empedocle poi la Contesa divide, mentre l’Amicizia è l’Uno [...].

Plotino interpreta Anassagora, Eraclito ed Empedocle, in un certo qual modo, come dei monisti nel senso che essi si sono avvicinati più di Parmenide al vero concetto dell’Uno trascendente e semplice⁷⁸.

Il superamento del monismo ontologico di Parmenide sembra, però, voler dire tutt’altro rispetto a ciò che i Neoplatonici volevano rimarcare: il pensiero di Parmenide, come quello degli altri Presocratici, non è integrabile nel platonismo a meno di trasformazioni e interpretazioni radicali. L’armonizzazione, infatti, implica alcune forzature necessarie all’assimilazione e all’incorporazione in un diverso contesto teoretico della terminologia e dei testi degli antichi predecessori. In effetti i termini con cui Plotino si riferisce ad Anassagora rimandano all’interpretazione aristotelica della teoria dell’Intelletto del filosofo di Clazomene, Intelletto che lo Stagirita chiama “uno” per sottolinearne la natura unica⁷⁹. L’uso che i Neoplatonici fanno dei Presocratici non dimostra, dunque, la continuità e l’unità della tradizione teoretica classica, ma l’influenza di diverse tradizioni sulla

⁷⁵ Cfr. Beierwaltes (1992) e Stamatellos (2007: 59-88).

⁷⁶ Abbate (2010: 127-128, n. 24). La questione è esaminata anche da Chiaradonna (2009: 55-57).

⁷⁷ Cfr. Plot. V 1 [10], 9,1-7.

⁷⁸ Sull’uso di Parmenide in Plotino e in Proclo cfr. Guérard (1987). Sul monismo parmenideo cfr. Bonelli (2010: 34-38) e la bibliografia ivi citata.

⁷⁹ Cfr. Arist. *Metaph.* I 989 b 14-21 e *de An.* I 2, 405 a 14 ss. Cfr. anche Giardina (2011).

nascita di una nuova filosofia, una filosofia essenzialmente esegetica, divoratrice di testi antichi e alla continua ricerca dell'unità, e i cui esisti metafisici sono legati a una originale interpretazione di Platone, armonizzato con Aristotele⁸⁰, e di quei poeti e filosofi considerati i suoi antecedenti storici.

⁸⁰ Cfr. Karamanolis (2006: 36-43; 216-330).

BIGLIOGRAFIA

- AA.VV., 1974, *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma.
- ABBATE, M., 2000, "Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo", in: Vegetti (2000), pp. 625-678.
- ABBATE, M., 2001, *Dall'etimologia alla teologia: Proclo interprete del Cratilo*, Casale Monferrato.
- ABBATE, M., 2004, Proclo, *Commento alla 'Repubblica' di Platone*, Milano.
- ABBATE, M., 2005, Proclo, *'Teologia Platonica'*, 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.
- ATKINSON, M., 1983, *Plotinus: Ennead V.1. On the Three Hypostases*, Oxford.
- AUBENQUE, P. (dir.), 1987, *Études sur Parménide*, Paris.
- BEIERWALTES, W., 1961, „Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 15, pp. 334-362.
- BEIERWALTES, W., 1991, *Il paradigma neoplatonico nell'interpretazione di Platone*, Napoli.
- BEIERWALTES, W., 1992, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. M.L. Gatti, Milano.
- BERTI, E., 2005, "Il dio di Aristotele", *Humanitas* 60, pp. 732-750.
- BONAZZI, M., 2000, "Plotino e la tradizione pitagorica", *Acme* 53, pp. 39-73.
- BONAZZI M., LÉVY, C., STEEL, C. (eds.), 2007, *A Platonic Pythagoras: Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout.
- BONELLI M., LONGO, A. (dir.), 2010, « *Quid est veritas?* » *Hommage à Jonathan Barnes*, Napoli.
- BONELLI, M., 2010, "L'origine eleatica della scienza degli esseri", in: Bonelli, Longo (2010), pp. 15-38.
- BOS E.P., MEIJER, P.A. (eds.), 1992, *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden and New York and Köln,
- CAMBIANO, G., CANFORA, L., LANZA, D. (cur.), 1994, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I: *La produzione e la circolazione del testo*, t. III, *I Greci e Roma*, Roma.
- CAMBIANO, G., 2013, *I filosofi in Grecia e a Roma. Quando pensare era un modo di vivere*, Bologna.
- CASANOVA, A. (cur.), 2013, *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Firenze.
- CASERTANO, G., 1989, *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli.
- CASERTANO, G. (cur.), 2011, *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Napoli.
- CENTRONE, B., 1996, *Introduzione ai Pitagorici*, Roma e Bari.
- CHIARADONNA, R., 2009, *Plotino*, Roma.
- CHIARADONNA, R., 2010, "Esegesi e sistema in Plotino", in: Neschke-Hentschke (2010), pp. 101-117.
- CHIARADONNA, R., 2012, *Filosofia tardoantica*, Roma.
- D'ANCONA, C., 1992, "Amorphon kai aneideon. Causalité des formes et causalité de l'Un chez Plotin", *Revue de Philosophie Ancienne* 10, pp. 71-113.
- D'ANCONA, C., 2005, "Il neoplatonismo alessandrino: alcune linee della ricerca contemporanea", *Adamantius* 11, pp. 9-38.
- DI PASQUALE BARBANTI M., ROMANO F. (cur.), 2002, *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Catania.
- DIXSAUT, M. – BRANCACCI, A., 2002, *Platon, source de présocratiques : exploration*, Paris.
- DODDS, E.R., 1928, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One", *Classical Quarterly* 22,

- pp. 129-142.
- DONINI, P.L., 1982, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino.
- DONINI, P.L., 1994, "Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica", in: Haase (1994), pp. 5027-5100.
- DONINI, P.L., 1999, "Platone e Aristotele nella tradizione pitagorica secondo Plutarco", in: Pérez Jiménez, Garzia Lopez, Aguilar (1999), pp. 9-24.
- DÖRRIE, H., 1974, "Plotino: tradizionalista o innovatore?", in: AA.VV. (1974), pp. 195-201.
- EDWARDS, M., 2000, *Neoplatonic saints: the lives of Plotinus and Proclus by their students*, Liverpool.
- ELSNER, J., 2004, "Late Antique Art: The Problem of Concept and Cumulative Aesthetic", in: Swain, Edwards (2004), pp. 271-308.
- EMILSSON, E.K., 1999, "Neo-Platonism", in: Furley (1999), pp. 356-387.
- FERRARI, F., 2003, "Verso la costruzione del sistema: il medioplatonismo", *Paradigmi* 21, pp. 343-354.
- FERRARI, F., 2013, "Filone, Antioco e l'unità della tradizione platonica nella testimonianza di Plutarco", in: Casanova (2013), pp. 219-231.
- FINAMORE, J.F., JOHNSTON, S.I., 2010, "The 'Caldæan Oracle'", in: Gerson (2010), pp. 161-173.
- FOWDEN, G., 1982, "The Pagan Holy Man in the Late Antique Society", *Journal of Hellenic Studies* 102, pp. 33-59.
- FURLEY, D. (ed.), 1999, *Routledge History of Philosophy*, vol. II: *From Aristotle to Augustine*, London and New York.
- GERSON L. (ed.), 2010, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I-II, Cambridge.
- GIARDINA, G.R., 2011, "L'Anassagora di Aristotele fra *Fisica* e *Metafisica*", in: Palumbo (2011b), pp. 759-777.
- GUÉRARD, C., 1987, "Parménide d'Élée chez les Néoplatoniciens", in: Aubenque (1987), pp. 294-313.
- HAASE, W. (hrsg.), 1994, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36.7, Berlin and New York.
- HADOT, P., 1998, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. E. Giovanelli, Torino.
- HUFFMAN, C.A., 1993, *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge.
- KAHN, C.H., 1979, *The Art and the Thought of Heraclitus*, Cambridge.
- KARAMANOLIS, G., 2006, *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford.
- LEWY, Y., 1978, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris.
- LINGUITI, A., 2003, "Gli studi neoplatonici nel '900: caratteri generali, tendenze attuali", *Paradigmi* 62, pp. 355-366.
- LONG, A.A. (ed.), 1999, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge.
- LONGO, A. (dir.), 2009, *Syrianus et la Métaphysique de l'Antiquité Tardive*, Napoli.
- LUNA, C., SEGONDS, A.-PH. (éds), 2007, Proclus, *Commentaire sur le 'Parménide' de Platon*, 1, 2: Livre I, Paris.
- MANSFELD, J., 1992, *Heresiography in Context: Hyppolitus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden.
- MANSFELD, J., 1999, *Sources*, in: Long (1999), pp. 22-44.
- MOTTA, A. (cur.), 2014a, Anonimo, *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma.
- MOTTA, A., 2014b, "La Sibilla di Eraclito e l'ispirazione del filosofo: i neo-contesti citatori del frammento DK 22 B 92", in: Pozzoni (2014), pp. 209-233.
- NESCHKE-HENTSCHKE, A. (hrsg.), 2010, *Argumenta in dialogos Platonis, Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Akten des internationalen Symposiums von 27-29 April 2006 im Istituto Svizzero di Roma*, Basel.
- O'MEARA, D.J., 1989, *Pythagoras revived. Mathematics and philosophy in late Antiquity*, Oxford.

- O'MEARA, D.J., 2010, *Plotino. Introduzione alle Enneadi*, trad. S. Mattei, Bari.
- PALUMBO, L., 1994, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli.
- PALUMBO, L., 2011a, "Mimesis ed *enthousiasmos* in Platone. Appunti sul *Fedro*", in: Casertano (2011), pp. 157-172.
- PALUMBO, L. (cur.), 2011b, *Λόγος διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione*, Napoli.
- PÉPIN, J., 2000, "Les modes de l'enseignement théologique dans la Théologie platonicienne", in: Segonds, Steel (2000), pp. 1-14.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., GARZIA LOPEZ, J., AGUILAR, R. (eds.), 1999, *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso internacional de la I. P. S., Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999*, Madrid.
- POZZONI, I. (cur.), 2014, *L'oscurità di Eraclito d'Efeso. Frammenti e «leggenda»*, Villasanta.
- RIEDWEG, C., 2002, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Milano.
- RIST, J.M., 1967, *Plotinus: The Road to Reality*, Cambridge.
- ROMANO, R., 1994, "La scuola filosofica e il commentario", in: Cambiano, Canfora, Lanza (1994), pp. 587-611.
- SAFFREY, H.D., 2000, *Le néoplatonisme après Plotin*, vol. II, Paris.
- SCHWYZER, H.-R., 1944, „Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins“, *Museum Helveticum* 1, pp. 87-99.
- SEGONDS, A.-PH., STEEL, C. (éds), 2000, *Proclus et la « Théologie platonicienne »*, Leuven et Paris.
- SENG, H., TARDIEU, M., 2011, *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg.
- STAMATELLOS, G., 2007, *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*, Albany.
- STEEL, C., 1992, "Le Sophiste comme texte théologique dans l'interprétation de Proclus", in: Bos, Meijer (1992), pp. 51-64.
- STEEL, C., 2002, "Une histoire de l'interprétation du *Parménide* dans l'antiquité", in: Di Pasquale Barbanti, Romano (2002), pp. 11-40.
- SWAIN, S., EDWARDS M. (eds.), 2004, *Approaching Late Antiquity*, Oxford.
- TROUILLARD, J., 1960, "Un et Etre", *Les Etudes philosophiques* 15, pp. 185-196.
- TURNER, J.D., 2006, "The Gnostic Sethians and Middle Platonism: Interpretations of the *Timaeus* and *Parmenides*", *Vigiliae Christianae* 60, pp. 9-64.
- VAN CAMPE, L., 2009, "Syrianus and Proclus on the attributes of the One in Plato's *Parmenides*", in: Longo (2009), pp. 247-280.
- VEGETTI, M., 1990², *L'etica degli antichi*, Roma e Bari.
- VEGETTI M. (cur.), 2000, *Platone. 'La Repubblica'*, vol. V, Napoli.
- WALLIS, R.T., 1995, *Neoplatonism*, London.
- ZAMBON, M., 2002, *Porphyre et le Moyen Platonisme*, Paris.

ANNA MOTTA

/ Napoli /

The Historical Antecedents of Platonism: The Role of the Presocratics According to the Neoplatonists

One of the aims of the Neoplatonists is to demonstrate that ancient Presocratic thought is, in fact, a Preplatonic thought. According to the Neoplatonists, Presocratics, who were not far from the truth, employed an inaccurate and ambiguous language, whereas Plato spoke about the truth in a more appropriate and clear way. That is why the Presocrat-

ics are not necessarily erroneous and their theoretical originality and their terminology can be incorporated into the Neoplatonic philosophy. I would like to show how some Presocratic theories are embedded in the Neoplatonic metaphysical system of the three Hypostases. Regarding the One and the Intellect, Plotinus, Proclus and the Anonymous Author of the *Prolegomena to Platonic Philosophy* read and employ some Presocratic texts in order to harmonize the Platonic and the Presocratic accounts. Although the Neoplatonists see themselves as continuing the Greek philosophical tradition started by the Presocratics, their interpretation of Presocratic thought illustrates the birth of exegetic philosophy which is able to apply ancient concepts and predicates to its own metaphysical theory.

KEY WORDS

Presocratics, Plato, Neoplatonists, the Being, the One, the many, the Intellect, Metaphysics.

Sulla categoria aristotelica della sostanza. Variazioni esegetiche da Plotino ad Ammonio*

R. LOREDANA CARDULLO / Catania /

1. Premessa. La ricezione del pensiero aristotelico nel neoplatonismo.

È un'opinione assai consolidata quella che annovera Plotino tra i filosofi platonici avversi ad Aristotele, e lo considera un erede spirituale di quella corrente medioplatonica (rappresentata da Eudoro, Lucio, Nicostrato, Attico, Tauro)¹, che aveva drasticamente

¹ Il presente articolo riprende e approfondisce il testo di una lezione da me tenuta nel maggio del 2013 presso l'Università dell'Aquila, su gentile invito della collega Prof.ssa Angela Longo.

¹ Simpl. *in Cat.* 1, 18-2, 1, la fonte maggiormente ricca di informazioni a questo riguardo, afferma che Lucio e Nicostrato rifiutavano il pensiero di Aristotele, attaccandolo «in modo piuttosto violento e impudente (καταφορικῶς μᾶλλον καὶ ἀτηρυθριακότηως)». Per l'interpretazione tradizionale, secondo la quale Plotino e Porfirio divergevano nella loro considerazione del pensiero aristotelico, dissentendo soprattutto sull'interpretazione delle categorie (fonte Simpl. *in Cat.* 2, 5-29), cfr. in particolare Evangeliou (1982, 1988) e Chiaradonna (1996, 1999, 2002). Una posizione contraria, della quale discuterò più avanti nel testo, è quella di de Haas (2001: 494): «in recent years this story of the philosophical and personal relationship between our two Neoplatonists has begun to crumble».

rifutato l'ipotesi di un possibile accordo dottrinale tra Platone e Aristotele, sostenuta nel medesimo periodo da altri platonici, tra i quali, in primo luogo, l'autore del *Didaskalikòs*². In effetti, nonostante Porfirio sottolinei chiaramente in *Vita Plotini* 14, 4-7 il debito contratto dal suo maestro nei riguardi di numerosi principi e procedimenti metodologici aristotelici, quando afferma che negli scritti plotiniani «sono mescolate assieme in maniera nascosta dottrine stoiche e peripatetiche» e vi è «spesso utilizzata la *Metafisica* di Aristotele»³, Plotino aveva formulato numerose critiche all'indirizzo di Aristotele e attaccato molte dottrine, a suo parere antiplatoniche, a cominciare da quella delle categorie, della cui confutazione rimane ampia testimonianza nei primi tre trattati della sesta *Enneade*, intitolati *Sui generi dell'essere*. In seguito, nonostante il "veto" posto da Plotino, tutti i neoplatonici successivi, da Porfirio sino a Simplicio – al quale si deve tale informazione (*in Cat.* 2, 5-29) –, accolsero il pensiero aristotelico con spirito positivo e tentarono con tutte le loro capacità esegetiche di integrarlo nel platonismo. Naturalmente, condizione imprescindibile per potere dimostrare la compatibilità, quando non il vero e proprio accordo, tra platonismo e aristotelismo era la risoluzione delle aporie sollevate da Plotino e la confutazione delle sue accuse. È quanto cominciò a fare Porfirio, inaugurando l'attività commentaria dei neoplatonici sui testi di Aristotele. La lettura e il commento dei trattati aristotelici, oltre che dei dialoghi platonici e dei testi orfici ed oracolari, contraddistinse il lavoro scolastico dei neoplatonici e procedette con una certa sistematicità sia ad Atene, fino alla chiusura delle scuole decretata da Giustiniano nel 529, sia ad Alessandria. Il pensiero aristotelico, considerato propedeutico a quello platonico, venne inserito a pieno titolo nel *cursus studiorum* dei giovani studenti delle scuole neoplatoniche, anche nella prospettiva anti-cristiana di dar vita ad un'unica grande tradizione filosofica pagana, che coniugasse aristotelismo, platonismo, ma anche pitagorismo e culture, in senso lato, teologiche⁴. Innestare l'aristotelismo nel ceppo del pensiero platonico richiedeva all'esegeta platonico uno sforzo interpretativo notevole, per trovare concordanze e consonanze anche là dove le divergenze erano più che evidenti. Come spiega bene ancora Simplicio, in una pagina del suo commento alle *Categorie*, il buon esegeta platonico è colui che non prende alla lettera le parole di Aristotele (μη πρὸς τὴν λέξιν), ma ne coglie il senso (ἀλλ' εἰς τὸν νοῦν), evidenziandone così l'accordo con Platone, al di là di una conflittualità che è soltanto apparente⁵. Per dimostrare l'esistenza di un tale accordo di fondo, Porfirio aveva composto uno scritto, oggi perduto, intitolato *Sull'unità delle scuole di Platone e Aristotele*, e Giamblico (*apud* David [Elia], *in Cat.* 123, 1 ss.; *apud* Steph. [Ps. Philop.] *in De an.* 533, 32 ss.) si era spinto fino a negare che Aristotele avesse rifiutato

² Sulla tesi dell'accordo dottrinale tra Platone e Aristotele, risalente già all'accademico Antioco di Ascalona (II-I a.C.), cfr. Karamanolis (2006).

Su questo passo della *VPlt.* vd. Iozzia (2009).

⁴ Cfr. Chiaradonna (2012: 88).

⁵ Simpl. *in Cat.* 7,24-32.

la teoria platonica delle idee⁶. Diversamente da Porfirio e da Giamblico, Siriano e Proclo, i principali esponenti della scuola di Atene, pur condividendo l'esigenza conciliatrice dei loro predecessori, mostrano nei confronti dello Stagirita un atteggiamento più obiettivo, quindi anche più severo (per certi versi affine agli attacchi plotiniani), criticandone e confutandone gli errori, soprattutto riguardo alle dottrine pitagorico-platoniche dei principi supremi, ma riconoscendone ed elogiandone l'indubbia genialità (Syr. *In Cat.* 80, 4-81, 14 ne è un chiaro esempio)⁷. Fu proprio in virtù dell'ammirazione che nutriva per la logica, l'etica, la politica, la fisica, come anche per la "dottrina teologica", aristoteliche, che Siriano fece studiare al giovane Proclo, nel giro di due anni, i maggiori trattati di Aristotele, prima di "iniziarlo" alla mistagogia di Platone (cfr. Marino, *Vita Procli* 13), e commentò a sua volta, per iscritto, parti della *Metafisica* per sottoporre a confutazione quei contesti nei quali lo Stagirita si era allontanato dalla "filosofia dei padri": Parmenide, Pitagora, Platone.

Ritornando alle fasi iniziali della ricezione favorevole del pensiero aristotelico da parte dei neoplatonici, e dando per assodato che l'artefice primo dello "sfruttamento" neoplatonico di Aristotele – per usare un'espressione felice ed efficace di Francesco Romano⁸, con la quale si indica l'atteggiamento positivo di un "fare fruttare" al massimo gli insegnamenti aristotelici nel quadro nella dottrina neoplatonica – fu Porfirio, è però a Giamblico che va ascritta la vera e propria selezione dei trattati aristotelici che occorreva far leggere e studiare ai giovani studenti prima dei canonici otto dialoghi platonici, con i quali avveniva e si coronava la loro formazione filosofica. Il trattato attraverso il quale i giovani si accostavano al pensiero aristotelico era quello che Andronico aveva posto come *incipit* del *Corpus aristotelicum*, cioè le *Categorie*. I numerosi commentari che tanto i platonici "di mezzo", quanto gli esegeti neoplatonici tardoantichi hanno composto su questo trattato, di cui rimangono abbondanti testimonianze in Simplicio, sono una prova dell'interesse che esso suscitava presso i filosofi di tale tradizione, quale "porta d'ingresso" al pensiero aristotelico⁹. Le introduzioni dei commentari alle *Categorie* prodotti dai neoplatonici alessandrini, ampiamente studiate da Ilsetraut Hadot¹⁰, ci raccontano di una regolare e regolata articolazione dello studio dei trattati aristotelici, in particolare, e della filosofia aristotelica, in generale, presso quelle scuole. Lo studente veniva innanzitutto introdotto alla filosofia di Aristotele attraverso l'esame di dieci questioni fondamentali o *prolegomena*; quindi, scelti i trattati da leggere e commentare in aula, il maestro-esegeta affrontava i sei punti capitali di ogni scritto; nell'ordine: 1. obiettivo 2. utilità 3. ragione del titolo 4. posto nell'ordine di lettura 5. autenticità 6. divisione in

⁶ Hadot (1990: 128).

⁷ Taormina (1999: 232) parla, a proposito di Siriano e Proclo, di «programma moderato di armonizzazione».

⁸ Romano (1983).

⁹ Rashed (2007: 42) parla a tal proposito di commentatori «*Catégories-centristes*». Vd. anche Sharples (2010: 39).

¹⁰ Hadot (1992). Per uno studio recente sulle *Categorie* cfr. Bonelli, Masi (2011).

capitoli. Le *Categorie*, che costituivano il primo trattato sia del *curriculum* sia del *Corpus aristotelicum*, a loro volta venivano studiate attraverso l' Εἰσαγωγή, un breve scritto sui modi della predicazione, guadagnati attraverso i cosiddetti cinque predicabili (le *quinque voces*: genere, specie, differenza, proprio, accidente), che Porfirio aveva approntato allo scopo di rendere meglio comprensibili e fruibili le tematiche in esso affrontate (tra le quali: come attribuire un predicato a un soggetto, come formulare una definizione, come operare divisioni e dimostrazioni)¹¹. La lettura commentata dell'opera, cui Porfirio dedicò due scritti, l'uno per i principianti (il commentario *per domanda e risposta*, rimastoci), l'altro per studiosi maturi (l'*Ad Gedalium*, in sette libri, perduto), consentiva infine una perfetta ricezione della logica categoriale.

Riprendendo, adesso, la questione del rapporto tra Plotino e Porfirio riguardo al pensiero aristotelico, si è detto che la maggior parte della critica ritiene i due filosofi in contrasto tra loro e sostiene che dopo le critiche mosse dal maestro allo Stagirita, segnatamente alla teoria delle categorie, Porfirio, e con lui tutti i neoplatonici successivi, avrebbero riabilitato Aristotele, armonizzandone il pensiero con quello platonico. È stato anche ipotizzato che lo stato melanconico di Porfirio e il suo allontanamento da Plotino alla volta della Sicilia siano stati il frutto del dissidio intellettuale sorto tra i due in ordine al problema del confronto con Aristotele e l'aristotelismo¹². Esiste però una posizione storiografica diversa, di cui si è fatto portavoce Franz de Haas¹³. Piuttosto che enfatizzare le divergenze tra i due neoplatonici, che certamente esistono ma trovano una loro spiegazione nella diversità di struttura e di obiettivi dei rispettivi scritti («I believe we can begin to understand the (dis)continuity between Plotinus' and Porphyry's views of the *Categories* only when the fundamental differences between the genres of their works are respected»)¹⁴, de Haas sostiene che, riguardo alle categorie, Porfirio non solo non contrasterebbe con la lettura che ne aveva fatto Plotino in *Enn.* VI 1-3, ma ne costituirebbe una continuazione e un completamento; eccone la tesi di fondo: «I believe it is possible to maintain that there is no disagreement between Plotinus and Porphyry in their general approach to the *Categories*, and in their integration of the *Categories* as such into Platonism as a whole. Porphyry started where Plotinus left off, even if, in the end, he found himself in places where Plotinus never went»¹⁵. Ciò di cui de Haas è convinto è che Plotino non attacchi Aristotele con malevolenza e gratuità, per sminuirne l'apporto dottrinale o smascherarne errori o lacune – alla maniera di Attico, per intenderci, che forse nemmeno conosceva direttamente gli scritti di Aristotele

¹¹ Un ottimo studio sull'*Isagoge* porfiriana e sui commentari ad essa dedicati tra V e VI secolo, è Militello (2010).

¹² La fonte dell'episodio è Porph. *VPlt.* 11, 11 ss. Cfr. Evangeliou (1988: 4), Saffrey (1992: 43-44; 53).

¹³ De Haas (2001), sulla stessa linea interpretativa di Strange (1987 e 1992).

¹⁴ De Haas (2001: 497-498).

¹⁵ De Haas (2001: 499-500).

–¹⁶, ma ne voglia chiarire il pensiero per dimostrarne sì l’inferiorità rispetto a Platone, ma anche, per ciò stesso, la compatibilità e la propedeuticità con le teorie dell’antico maestro. Piuttosto che contro l’opinione di Plotino, quindi, Porfirio si sarebbe occupato con tanto impegno delle *Categorie* di Aristotele proprio perché già il suo maestro ne aveva messo in luce il valore e la compatibilità con il platonismo, ritenendo le κατηγορίαί non i generi dell’essere ma termini generalissimi denotanti cose sensibili, ovvero nomi di enti. De-ontologizzando le categorie, e limitandone la portata al solo ambito sensibile e semantico, Plotino in definitiva ne neutralizzava la carica anti-platonica e le rendeva compatibili con la vera teoria dei generi dell’essere, contenuta nel *Sofista*, incoraggiando Porfirio – sia pure indirettamente – a continuare su questa linea esegetica; perciò de Haas sostiene che «Porphyry may have embarked on his commentaries because Plotinus had convinced him that Aristotle’s work had an important role to play in Platonism (when given a certain interpretation)», e che «Porphyry’s work is complementary to that of Plotinus in the sense that it continues the same project – the integration of the *Categories* into Platonism – in the same way – by regarding the categories themselves as a special kind of names»¹⁷. Un’altra critica viene mossa da de Haas alla testimonianza di Simplicio, secondo la quale tutti gli esegeti post-porfiriani avrebbero preso le distanze dall’anti-aristotelismo plotiniano e si sarebbero mossi sullo stesso solco tracciato da Porfirio. In realtà è facilmente dimostrabile che i commentatori neoplatonici di Aristotele successivi a Porfirio deviano non solo da Plotino, ma, per molti aspetti anche dalle posizioni del filosofo di Tiro. Il presente articolo, prendendo le mosse da questa critica di de Haas, tenterà di dimostrare – limitatamente alla categoria della sostanza e, nello specifico, alla questione della sostanzialità della “forma immanente” – che i neoplatonici di Atene ed Alessandria – nella fattispecie Siriano e Ammonio – inaugurano una nuova interpretazione della dottrina aristotelica, che va oltre Plotino e Porfirio, restituendo valore ontologico alle sostanze aristoteliche. Diversamente da Plotino, che aveva considerato *ousia* soltanto quella intelligibile, e da Porfirio, che aveva disinnescato la miccia antiplatonica delle *Categorie*, attribuendo al trattato uno *skopos* principalmente semantico, questi filosofi, attraverso un originale approfondimento della teoria dei tre stati dell’universale, che era già *in nuce* nell’*Eisagôgê* porfiriana, inseriranno le forme immanenti aristoteliche, riconosciute come sostanze, e quindi come riflesso degli universali trascendenti, nella struttura metafisica triadica del neoplatonismo tardoantico.

¹⁶ Per questa tesi cfr. Donini (2010: 261, n. 194; 270, n. 225); Tetamo (1999). Su Attico in generale cfr. Moreschini (1987).

¹⁷ De Haas (2001: 500).

2. Intermezzo. La sostanza (οὐσία) in Aristotele tra le *Categorie* e la *Metafisica* e l'esegesi peripatetica.

Poiché uno dei problemi che gli antichi esegeti, sia peripatetici che platonici, si trovano ad affrontare dinanzi agli scritti aristotelici è la diversa concezione che le *Categorie* e la *Metafisica* offrono dell'οὐσία, non è forse inutile ripercorrere brevemente i principali passaggi della relativa teorizzazione aristotelica, cominciando dal trattato di argomento logico¹⁸.

Tra le dieci categorie elencate e illustrate brevemente nel capitolo 4 (1 b 25-2 a 10) dell'omonimo scritto, quella di sostanza (οὐσία) è senza alcun dubbio la più importante, ma anche la più complessa; difatti, come sostanza in senso più proprio, primario e principale del termine, letteralmente “sostanza prima” (πρώτη οὐσία), Aristotele indica quella individuale, il τόδε τι, mentre le specie e i generi universali, che della sostanza prima si predicano, li considera sostanze di secondo grado, “sostanze seconde” (δευτέραι οὐσῖαι).

A sottolineare la primarietà della sostanza rispetto alle rimanenti nove categorie, e della “sostanza prima” rispetto alle “sostanze seconde”, si afferma poco più avanti, al capitolo 5 (2 a 34-35; 2 b 5-6), che «tutte le altre cose o sono dette delle sostanze prime assunte come soggetti o sono in esse come in soggetti», e che «se non esistessero le sostanze prime, sarebbe impossibile che esistesse qualcuna delle altre cose». Nel contesto in esame, la locuzione ‘dirsi di un soggetto’ (καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι) configura il predicato universale sostanziale, che si dice del soggetto, e definisce la *predicazione essenziale* (ad es. *uomo*, che si predica, o si dice, di Socrate; *animale*, che si predica, o si dice, di uomo), mentre la locuzione ‘essere in un soggetto’ (ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι) configura l'accidente, sia particolare (ad es. *questo bianco qui*) che universale (ad es. *bianco, colore, qualità*), la cui esistenza dipende in tutto dal sostrato al quale inerisce, e pertanto definisce la *predicazione accidentale*. In termini ontologici ciò significa che per l'Aristotele delle *Categorie* il fondamento dell'essere è rappresentato dalle sostanze individuali o particolari (*questo uomo, questo cavallo*), mentre le sostanze seconde o universali (*uomo, cavallo*), cioè le specie e i generi (εἶδη καὶ γένη), così come le altre categorie non-sostanziali (qualità, quantità, relazione, luogo, tempo, agire, patire, avere, giacere), hanno esistenza, o essere, solo in quanto proprietà (essenziali o accidentali) della sostanza prima. Secondo l'interpretazione tradizionale, con questa teoria Aristotele ribaltava l'ontologia platonica, secondo la quale vere sostanze erano soltanto quelle universali e trascendenti, ossia gli εἶδη o le ιδέαι, mentre gli enti particolari erano degradati a mere copie di quelle sostanze, alla cui partecipazione dovevano la loro stessa esistenza. Il testo platonico più chiaro a riguardo è forse quella nota pagina del *Timeo* nella quale, attraverso un εἰκὸς μῦθος, si realizzava la contrapposizione tra «ciò che sempre è e che mai diviene» (il vivente eterno, l'intelligibile e trascendente mondo delle idee), e «ciò che

¹⁸ Cfr. Sharples (2008 e 2010). Sulle *Categorie* cfr. Zanatta (1989); Bodéüs (2001); Bonelli, Masi (2011).

sempre diviene e mai è» (il mondo sensibile, molteplice e soggetto a divenire), come a sancire il divario ontologico tra il vero essere e il mero divenire.

Ora, che la teoria delle categorie – con la sostanza al suo vertice – abbia un forte valore ontologico, oltre che logico e linguistico, lo dimostra l'ampio uso che Aristotele ne fa nella *Metafisica*, dove, premesso – contro il monismo eleatico – che l'essere πολλαχῶς λέγεται (*Metaph.* Z 1, 1028 a 1), le κατηγορίαι sono presentate come i dieci generi, o significati generalissimi, in cui l'essere si distingue e si dà: «tante sono le figure delle categorie – si legge in Δ 7, 1017 a 24-24 – altrettanti sono i significati dell'essere»; tra i molteplici significati dell'essere, si ribadisce in E 2, 1025 a 36-1025 b 1, «ci sono le figure delle categorie (per esempio l'essenza [τὸ μὲν τι], la qualità, la quantità, il dove, il quando e tutte le restanti»; ancora, in Z 1, 1028 a 2-4 si riafferma che «l'essere significa, da un lato, essenza (τὸ μὲν τί ἐστὶ) e alcunché di determinato (τόδε τι), dall'altro, qualità o quantità o ciascuna delle altre categorie». La primarietà della sostanza, già stabilita nel trattato logico, viene quindi sottolineata anche nella trattazione metafisica; qui, in più, ne viene esplicitato il valore ontologico: «pur dicendosi in tanti modi, è evidente che il primo dei significati dell'essere è l'essenza (τὸ τί ἐστίν), la quale indica la sostanza (τὴν οὐσίαν)». La sostanza, quindi, costituisce l'essere per eccellenza, sicché chiedersi “che cos'è l'essere?” equivale a chiedersi “che cos'è la sostanza?” (*Metaph.* Z 1, 1028b 4). Ecco che la sostanza, già presentata come la prima e la più importante delle categorie nel breve trattato di logica, nella *Metafisica* assume al rango di argomento principe della trattazione, configurandosi come il senso primario di quell'“essere in quanto essere”, di cui la scienza ricercata, o filosofia prima, è scienza.

Nel libro Z della *Metafisica*, dedicato espressamente al tema della sostanza, oltre a ribadire il concetto esposto in *Cat.* 5, secondo il quale la sostanza prima non si predica di altro né inerte ad altro, ma costituisce essa stessa il soggetto logico e il sostrato ontologico di tutto il resto (Z 3, 1029 a 8-9), Aristotele si dedica a una disamina capillare della nozione, al termine della quale, però, ripropone, sia pure in termini e con ragionamenti diversi, la medesima tesi, anti-platonica, già formulata nelle *Categorie*: gli universali (nella fattispecie le idee platoniche) non sono sostanze. Se nel breve trattato dell'*Organon*, sostanza in senso primario era l'individuo, vale a dire quello che nella *Metafisica* sarà indicato con il termine di σύνολον, invece, nel contesto ontologico della metafisica, ad assumere il ruolo di “sostanza prima” è l'εἶδος, inteso però come forma (individuale) immanente o come causa formale dell'ente. Il termine prescelto per denotare la sostanza prima nella *Metafisica*, εἶδος, è lo stesso impiegato da Platone per indicare il vero essere, l'idea, ma la “collocazione”, per così dire, di ciò che costituisce l'essenza dell'ente è diversa: immanente all'ente, per Aristotele, al di là dell'ente, per Platone. La separatezza e la trascendenza differenziano e distanziano quindi la *forma* platonica da quella aristotelica. Ed è la separatezza, il χωρισμός, a costituire il principale bersaglio della critica che Aristotele muove esplicitamente alle forme platoniche, tanto nel suo scritto

perduto *Sulle idee* quanto in numerosi contesti della *Metafisica* (contenuti soprattutto nei libri A, B, Z, M e N).

Recentemente Rashed ha messo in luce, in un libro davvero illuminante dedicato ad Alessandro di Afrodisia¹⁹, come la dottrina aristotelica della sostanza fosse apparsa profondamente aporetica già ai primi esegeti peripatetici e come l'Afrodisiense, di fronte ad una serie di interpretazioni diverse e spesso divergenti tra loro, che rischiavano di ridurre la forma di *Metaph. Z* ad un mero predicato o ad una qualità del soggetto materiale, si sia preoccupato di dare di questa dottrina aristotelica un'esegesi unificante e sistematizzante, che facesse della forma il primo candidato al titolo di sostanza. Riprendendo una chiara classificazione di Steinfath²⁰, Rashed distingue tre opzioni esegetiche, che si possono far risalire ai primi commentatori peripatetici: 1. l'interpretazione predicativa; 2. l'interpretazione idealista; 3. l'interpretazione individualista. Secondo la prima opzione (*predicativa*), sostanza per Aristotele sarebbe soltanto quella individuale di *Cat. 5*, mentre la forma di *Metaph. Z* si ridurrebbe ad un predicato, sia pure essenziale, cioè a quel predicato che, fra gli altri, indica il "che cos'è" dell'ente. Come vedremo, una tesi per certi versi simile a questa, il cui principale rappresentante fu Boeto di Sidone e il primo oppositore Alessandro di Afrodisia, sarà sostenuta da Plotino. La seconda interpretazione (*idealista*), invece, considera sostanza in senso primario la forma e pura indeterminazione la materia; si tratta di una posizione prossima al platonismo, che assimila l'*eidōs* come forma all'*eidōs* come specie e che incontra il favore di Alessandro. Infine, secondo l'ultima opzione (*individualista*), la forma di *Metaph. Z* configurerebbe una sostanza individuale; è questa, come sottolinea Rashed, una posizione, se non di compromesso, tuttavia di intermediazione tra le prime due: difatti, alla prima la accomuna la tesi dell'individualità della sostanza, alla seconda quella della sostanzialità della forma, la quale diviene quindi una sostanza individuale. Ora, una tappa fondamentale dell'esegesi peripatetica della nozione aristotelica di sostanza è rappresentata dalla posizione di Boeto di Sidone, discepolo di Andronico di Rodi (I sec. a. C.); la sua negazione della sostanzialità della forma ilemorfica di *Metaph. Z*, da una parte solleciterà Alessandro ad approfondire il problema, formulando una teoria che potrebbe sfociare pericolosamente nel platonismo e che costituirà un punto di appoggio per l'esegesi neoplatonica della dottrina, dall'altra, ci aiuta a comprendere meglio le critiche plotiniane di *Enn. VI 1-3*, che si muovono per certi versi sulla medesima falsariga²¹. In breve, secondo la testimonianza di *Simpl. in Cat. 78, 4-20*, per Boeto, delle tre accezioni indicate da Aristotele (forma, materia e composto delle due), soltanto la materia e il composto possono essere sussunti sotto la categoria della sostanza in quanto essi soli rispettano le due leggi della sostanzialità, di *non essere detti di un soggetto* e di *non essere in un soggetto*. La forma, invece, si collocherebbe sotto una delle categorie non sostanziali (18-20: ἡ ὕλη καὶ τὸ σύνθετον ὑπαρχθήσονται τῇ τῆς οὐσίας

¹⁹ Rashed (2007).

²⁰ Steinfath (1991). Rashed (2007: 5 n. 17).

²¹ Rashed (2007: 22 n. 76); Chiaradonna (2002).

κατηγορία, τὸ δὲ εἶδος τῆς μὲν οὐσίας ἐκτὸς ἔσται, ὑπ' ἄλλην δὲ πεσεῖται κατηγορίαν, ἧτοι τὴν ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ἄλλην τινά). Sfortunatamente i commentari che Alessandro aveva composto su *De an.* II 1-3 e su *Metaph. ZHΘ*, ovvero su quello che a suo parere rappresentava il centro nevralgico della dottrina aristotelica della sostanza, sono andati perduti; a testimonianza della preoccupazione alessandrista di restituire sostanzialità alla forma immanente, contro l'interpretazione predicativa di Boeto e forse anche di Andronico, rimangono però alcune delle *Quaestiones*, e precisamente la I 8 (Πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ), la I 17 ("Ὅτι μὴ τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ) e la I 26 (Πῶς τὸ εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ, πότερον καθ' αὐτὸ ἢ κατὰ συμβεβηκός), come anche alcune importanti pagine del suo *De anima*²². Ecco il problema: sulla base della formulazione aristotelica di *Cat.* 2, secondo cui nessuna sostanza – né universale né individuale – può essere ἐν ὑποκειμένῳ, poiché l'essere in un sostrato configura la caratteristica dell'accidente, occorre scongiurare che, considerando la forma nella materia come in un sostrato, si facesse di essa – come aveva fatto d'altronde Boeto – un attributo non sostanziale ma accidentale della materia, e del sostrato materiale una sostanza di prim'ordine, stravolgendo il vero insegnamento aristotelico a riguardo. Il problema per Alessandro è particolarmente grave in quanto coinvolge lo statuto ontologico dell'anima che, essendo, secondo la definizione aristotelica, "la forma di un corpo avente la vita in potenza"²³, rischia di essere interpretata come un accidente del corpo. Alessandro quindi cercherà di dimostrare, attraverso la relazione analogica tra materia-forma e corpo-anima, che la forma ilemorfica è nella materia secondo un significato particolare che non è quello dell'accidente e che non ne inficia la sostanzialità, e che lo stesso ragionamento vale per l'anima. In *De an.* 13, 9-23, riprendendo una divisione già aristotelica²⁴, Alessandro elenca otto modi di intendere l'"essere in qualcosa" (ἐν τινι εἶναι)²⁵: differiscono tra loro i modi in cui la specie è nel genere, il genere nelle specie, la parte nell'intero, l'intero nelle parti, il contenuto nel contenente, l'accidente nel sostrato, i componenti nella mescolanza, la forma nella materia (παρὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους ἐν τινι εἶναι λέγεται καὶ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ)²⁶. Scopo dell'esegeta è dimostrare che la forma non è nella materia come in un sostrato, come recita appunto il titolo delle *Quaest.* I 8 e I 17; se la materia fosse

²² Per un esame di questi scritti alla luce del problema della sostanzialità della forma, cfr. Fazzo (2002: 92 ss.).

²³ Aristot. *De an.* II 1, 412 a 19.

²⁴ Aristot. *Phys.* IV 3, 210 a 14-24. Per una recente traduzione commentata del libro cfr. Castelli 2012.

²⁵ Alex. *De an.* 13, 9-12: Δεικνύοιτο δ' ἂν εἶδος οὐσα ἢ ψυχὴ τοῦ σώματος καὶ διὰ τοῦ εἶναι μὲν αὐτὴν ἐν τῷ σώματι τοῦ ζώου πρὸς πάντων ὁμολογεῖσθαι, πλεοναχῶς δὲ τοῦ εἶναι ἐν τινι λεγομένου κατὰ μηδὲν ἄλλο σημαίνοντον τοῦ ἐν τινι τῷ σώματι τὴν ψυχὴν εἶναι δύνασθαι.

²⁶ Alex. *De an.* 13, 13-24: ἐν τινι γάρ τι εἶναι λέγεται ἢ ὡς εἶδος ἐν γένει, ὡς ἄνθρωπος ἐν τῷ ζῳῳ, ἢ ὡς γένος ἐν εἶδεσιν, ὡς τὸ ζῳον ἐν πτηνῷ καὶ πεζῷ καὶ ἐν ὑδρῳ (ἐν γὰρ τοῖς ἐκ τοῦ γένους ἀντιδιαιρουμένῳ γένει), ἢ ὡς μέρος ἐν ὅλῳ, ὡς ἡ χεὶρ ἐν τῷ σώματι, ἢ ὡς τὸ ὅλον ἐν τοῖς μέρεσιν· ὅλον γὰρ τὸ τοῦ ἀνθρώπου σῶμα εἶναι λέγεται ἐν κεφαλῇ καὶ τραχήλῳ καὶ θώρακι καὶ τοῖς ἄλλοις, μεθ' ὧν τὸ ὅλον ἀναπληροῦται σῶμα. ἔστι τι ἐν τινι καὶ ὡς ἐν ἀγγελίῳ καὶ ὡς ἐν τόπῳ, ὡς λέγομεν Δίωνα ἐν ἀγορᾷ εἶναι καὶ τὸν οἶνον ἐν τῷ κεραμίῳ. καὶ τὰ συμβεβηκῶτα δὲ τισιν ἐν ἐκείνοις εἶναι λέγεται, ὡς τὸ λευκὸν ἐν τῷ λευκῷ σώματι λέγεται, καὶ τὰ κεκραμένα ἐν τῷ ἐξ αὐτῶν εἶναι κράματι, ὡς ἐν τῷ οἴνομῳ τὸ τε μέλικαι ὁ οἶνος. παρὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους ἐν τινι εἶναι λέγεται καὶ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ.

sostrato della forma, e quest'ultima un suo accidente, ne sarebbe separabile e avrebbe esistenza autonoma, il che è contraddetto dalla concezione aristotelica del σύνολον. In *Quaest.* I 26 e, soprattutto, in *Mantissa* V 121, 4-7 si dimostra che la forma non è nella materia come in un sostrato, alla maniera di un suo accidente, bensì è in essa come ciò che per esistere ha bisogno di un sostrato (λέγων δὲ τὸ μὲν σῶμα μὴ εἶναι τοιοῦτον, τὴν δὲ ψυχὴν, ἢ δύναται καθ' ὑποκειμένου οὐ τὸ ἐν ὑποκειμένῳ λέγειν νῦν, ἀλλ' ὁ δεῖται πρὸς τὸ εἶναι ὑποκειμένου τινός. οὕτως δὲ ἔχει καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐν τῇ ὕλῃ). In breve, la forma immanente o "materiata", ossia legata indissolubilmente alla materia nel composto, non può esistere senza la "sua" materia; allo stesso modo l'anima "forma di un corpo" non può esistere senza il "suo" corpo²⁷. Si salvaguarda così sia l'inseparabilità dell'anima dal corpo e della forma dalla materia, sia la loro sostanzialità.

Con le stesse parole di Rashed possiamo così riassumere efficacemente il conflitto esegetico che contrappone Boeto e Alessandro riguardo al tema della forma aristotelica: «Boéthos [...] aurait vu [...] dans le principe de détermination (l'εἶδος), une entité qualitative, reconnaissable certes mais non pas franchement existante. Alexandre serait quant à lui le premier à assimiler ce principe de détermination à une entité foncièrement (πρώτως) existante: une οὐσία»²⁸.

3. La ricezione della dottrina aristotelica della sostanza presso i neoplatonici. Porfirio vs Plotino?

3.1. Plotino: le categorie aristoteliche non sono i generi dell'essere.

Nei primi tre trattati della VI *Enneade* (42, 43, 44 nell'ordine cronologico), intitolati *Sui generi dell'essere*, Plotino intende dimostrare che le categorie aristoteliche non sono valide per il mondo intelligibile e trascendente, che costituisce il vero essere, secondo l'insegnamento del *Timeo*, ma possono essere utili, semmai, soltanto in relazione al mondo sensibile. Rimprovera quindi ad Aristotele di avere trascurato, nella sua divisione degli enti, proprio quelli che possono dirsi enti in sommo grado, cioè gli intelligibili, e di avere limitato la sua indagine al solo mondo sensibile; per questo non è possibile considerarne le categorie i generi dell'essere. I veri generi dell'essere sono invece i cinque *meghista gênè* del *Sofista* platonico: essere, identità, diversità, moto, quiete. Afferma a tal proposito Plotino:

²⁷ Per una disamina di questo problema cfr. Fazzo (2002: 92-106). Per la traduzione del *De an.* di Alessandro vd. Donini, Accattino (1996).

²⁸ Rashed (2007: 26). Sul ruolo di Boeto nell'esegesi delle *Categorie* si veda anche Chiaradonna (2005 e 2012b).

In primo luogo occorre domandare se le dieci [categorie] siano ugualmente nell'intelligibile e nel sensibile, oppure se nel sensibile ci siano tutte mentre nell'intelligibile ve ne siano alcune e altre no, poiché non può accadere il contrario. In tale caso, dobbiamo indagare quali, tra le dieci categorie, siano lassù e se siano da ricondursi in un unico genere con quelle di quaggiù, o se invece sussista omonimia tra la sostanza di lassù e quella di qui. Ma se fosse così, i generi sarebbero più numerosi. Invece, se c'è sinonimia, è strano che significhi la stessa cosa la sostanza dei primi enti e quella degli enti posteriori, dal momento che non c'è un genere unico per le cose che sono tra loro in rapporto di anteriore e posteriore (οὐκ ὄντος γένους κοινοῦ, ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Ma nella loro divisione non parlano degli intelligibili; non volevano dividere tutti gli enti, però hanno trascurato quelli che sono enti in sommo grado (Ἀλλὰ περὶ τῶν νοητῶν κατὰ τὴν διαίρεσιν οὐ λέγουσιν· οὐ πάντα ἄρα τὰ ὄντα διαμερίζθαι ἐβουλήθησαν, ἀλλὰ τὰ μάλιστα ὄντα παραλελοίπασιν)²⁹.

In particolare, riguardo alla sostanza – che, oltre ad essere la prima delle categorie è anche quella attraverso la quale si gioca la battaglia contro l'ontologia platonica – Plotino accusa Aristotele di non avere tenuto in considerazione l'omonimia o l'equivocità che vige tra le diverse tipologie di sostanza, da lui illustrate ora nelle *Categorie* (le sostanze prime e le sostanze seconde) ora nella *Metafisica* (la materia, la forma e il composto dei due), e soprattutto tra la sostanza intelligibile, che per i platonici è la sola deputata ad essere detta οὐσία, e quella sensibile, per la quale bisognerebbe piuttosto usare l'appellativo di “divenire” (VI 3 [44] 2, 4: ἀλλὰ γένεσιν οἰκείως λέγεσθαι). Si chiede provocatoriamente Plotino in un passaggio notissimo di *Enn.* VI 1:

Dobbiamo forse parlare di una qualche categoria unitaria, in cui comprendere allo stesso tempo la sostanza intelligibile, la materia, la forma e ciò che deriva da entrambe (τὴν νοητὴν οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ εἶδος, τὸ ἐξ ἀμφοῖν;)? Sarebbe come fare degli Eraclidi una stirpe unitaria, non in virtù di un attributo comune a tutti i suoi membri, ma perché discendenti da un unico capostipite. Quella intelligibile è infatti la sostanza in modo primario, mentre tutte le altre lo sono in modo secondario e inferiore (πρώτως γὰρ ἡ οὐσία ἐκείνη, δευτέρως δὲ καὶ ἥττον τὰ ἄλλα.)³⁰.

Le diverse sostanze individuate da Aristotele condividono soltanto il nome ma sono diverse nell'essere, come egli stesso ha riconosciuto quando ha affermato che «la forma è più sostanza della materia»³¹, il che impedisce che possa esserci un genere unico sotto il quale sussumerle tutte come sue specie diverse. Se invece esse fossero legate da un

²⁹ Plot. *Enn.* VI 1 [42], 1, 19-30.

³⁰ Plot. *Enn.* VI 1 [42] 3, 1-6.

³¹ Cf. Plot. *Enn.* VI 1 [42], 2, 8-15: «nondimeno, nelle stesse sostanze di quaggiù, dobbiamo ricercare ciò che sia comune alla materia, alla forma e al composto che da entrambe risulta. Affermano infatti che tutte queste cose sono sostanza, ma non attribuiscono loro lo stesso grado di sostanza nel momento in cui si dice, e a ragione, che la forma è più sostanza della materia (ὅταν μᾶλλον λέγεται τὸ εἶδος οὐσία ἢ ἡ ὕλη). Altri pretenderebbero

rapporto di sinonimia, sarebbe altrettanto impossibile che appartengano ad un genere unico enti che, come le sostanze prime e le sostanze seconde delle *Categorie*, stanno tra loro in rapporto di anteriorità e posteriorità; e anche questo è stato ammesso dallo Stagirita³².

Per Plotino la sostanza sensibile, che egli apostrofa con il “cosiddetta”³³, per sottolinearne l’ inferiorità ontologica rispetto a quella intelligibile, non possiede alcuna proprietà essenziale, ma rimane solo un’ immagine della vera realtà intelligibile³⁴, un mero “conglomerato di qualità e di materia” (ἡ αἰσθητὴ οὐσία συμφόρησις τις ποιότητων καὶ ὕλης)³⁵, la cui sussistenza dipende da una forma estrinseca e trascendente, il λόγος, o forma razionale, che a sua volta è il riflesso, a livello psichico, dell’ εἶδος, la forma intelligibile paradigmatica del platonismo³⁶. La materia (il sostrato materiale di *Metafisica* Z 3), a sua volta, è un’ immagine della materia intelligibile, quindi è soltanto un’ ombra dell’ essere vero, e su di essa le forme razionali si riflettono, come in uno specchio, senza realmente informarla, «come qualcosa di non vero in qualcosa di non veritiero» (*Enn.* III 6 [26] 13, 24). Per descrivere la fragilità e l’ inconsistenza della materia, Plotino utilizza categorie platoniche e aristoteliche insieme: è passiva come l’ ὑποδοχή platonico e priva di determinazioni qualitative, come la στέρησις aristotelica. Mentre lo Stagirita distingueva la materia dalla privazione e ne faceva il sostrato sostanziale del divenire, la culla dei contrari, sebbene di grado ontologico inferiore rispetto alla forma ileomorfa, la ὕλη plotiniana semplicemente *non-è*. Pertanto, rispetto alla posizione di Boeto, alla quale purtuttavia si può apparentare per la svalutazione della forma “materiata”, la nozione plotiniana di sostanza sensibile risente della concezione negativa della materia, vista come non-essere e come male, mentre nell’ esegeta peripatetico la materia costituiva il principio di individuazione dell’ ente e, quindi, il suo aspetto più “sostanziale”. Se la materia in Plotino è incorpo-

invece che sia più sostanza la materia. Che cosa potrebbero avere in comune con le seconde quelle che chiamiamo sostanze prime, dal momento che le seconde traggono il nome di sostanze da quelle che le precedono?».

³² Ad es. in Arist. *Metaph.* B 3, 999 a 6-13; *Eth. Nic.* A 4, 1096 a 17-23; *Eth. Eud.* A 8, 1218 a 1 ss.

³³ Plot. *Enn.* VI 3 [44] 2, 1-4 (Καὶ πρῶτον περὶ τῆς λεγομένης οὐσίας θεωρητέον συγχωροῦντας τὴν περὶ τὰ σώματα φύσιν ὁμονύμως ἢ οὐδὲ ἄλλως οὐσίαν διὰ τὸ ἐφαρμόττειν τὴν ἔννοιαν ῥεόντων, ἀλλὰ γένεσιν οἰκείως λέγεσθαι. «E in primo luogo occorre studiare la cosiddetta sostanza, convenendo che la natura, nel caso dei corpi, è sostanza solo per omonimia, ovvero che non si tratta di sostanza in senso pieno, dovendosi adattare l’ accezione a ciò che scorre, per cui sarebbe più appropriata la denominazione di “divenire”»); 5, 1-4 (Ἀκουστέον δὲ ταῦτα περὶ τῆς ἐνθάδε οὐσίας λεγομένης· εἰ δὲ πῆ ταῦτα καὶ ἐπ’ ἐκείνης συμβαίνει, ἴσως μὲν κατ’ ἀναλογίαν καὶ ὁμονύμως. Καὶ γὰρ τὸ πρῶτον ὡς πρὸς τὰ μετ’ αὐτὸ λέγεται. «Questo è quanto bisogna intendere sulla cosiddetta sostanza di quaggiù. Ma se ciò in qualche modo conviene anche a quell’ altra, certo lo sarà per analogia e per omonimia»); 9, 1-2 (Καὶ περὶ μὲν τῆς λεγομένης οὐσίας αἰσθητῆς καὶ γένους ἑνὸς ταύτη. «Basti così sulla cosiddetta sostanza sensibile e il genere unico»).

³⁴ Plot. *Enn.* VI 3 [44] 1, 19-21: Διὸ δεῖ πλείω γένη ζητεῖν, καὶ ἐν τῷδε τῷ παντὶ ἕτερα ἐκείνων, ἐπειδὴ καὶ ἕτερον τοῦτο ἐκείνου καὶ οὐ συνώνυμον, ὁμώνυμον δὲ καὶ εἰκόν. «Perciò bisogna mettersi alla ricerca di un maggior numero di generi; e, tenuto conto che siamo in questo universo, anche di generi diversi rispetto a quelli di lassù, dal momento, appunto, che il nostro mondo è differente da quello e neppure sinonimo, ma omonimo: insomma, immagine dell’ altro».

³⁵ Plot. *Enn.* VI 3 [44], 8, 19-20.

³⁶ Cfr. Plot. *Enn.* V 9 [5] 5, 17-19.

rea e priva di qualsivoglia determinazione, e la forma immanente esprime qualità e non sostanzialità, allora l'ente sensibile si configura come una mera immagine di realtà vere ad esso trascendenti. Il brano che segue esprime bene tale concezione, contestualmente alla gerarchia neoplatonica delle forme (forma intelligibile, forma psichica o *logos*, forma nella materia):

Del quale (περὶ δὲ τοῦ ποιοῦ) già si disse come, commisto con altre cose, vale a dire con materia e quanto, operi la pienezza della sostanza sensibile e che questa cosiddetta sostanza (ἡ λεγομένη αὐτῆ οὐσία) corre il rischio di essere un simile risultato dai molti: non un qualcosa, ma piuttosto un quale (οὐ τὶ ἀλλὰ ποιὸν μᾶλλον). E la forma razionale (ὁ μὲν λόγος), per esempio del fuoco, indica piuttosto il qualcosa (τὸ «τὶ» σημαίων μᾶλλον), laddove quella forma che opera è piuttosto un quale (ἦν δὲ μορφὴν ἐργάζεται, ποιὸν μᾶλλον). La forma razionale dell'uomo indica l'essere un qualcosa (ὁ λόγος ὁ τοῦ ἀνθρώπου τὸ «τὶ» εἶναι), laddove ciò che è venuto a compimento nella struttura del corpo, essendo immagine della forma razionale, è piuttosto un certo quale (τὸ δ' ἀποτελεσθὲν ἐν σώματος φύσει εἶδωλον ὄν τοῦ λόγου ποιόν τι μᾶλλον εἶναι). Come se, stante che il Socrate che si vede sia un uomo, la sua immagine in una pittura, essendo colori e vernici, fosse detta "Socrate". Così, dunque, siccome c'è una forma razionale, secondo la quale egli è Socrate (λόγου ὄντος, καθ' ὃν Σωκράτης), il Socrate sensibile non potrebbe correttamente dirsi "Socrate", bensì colori e figure, imitazioni di quelle contenute nella forma razionale. E questa forma razionale (καὶ τὸν λόγον δὲ τοῦτον) riferita alla più autentica forma dell'uomo (πρὸς τὸν ἀληθέστατον ἤδη λόγον τὸν ἀνθρώπου) subisce le stesse affezioni. Su ciò basti così³⁷.

Affermare che «il Socrate sensibile non potrebbe correttamente dirsi "Socrate", bensì colori e figure, imitazioni di quelle contenute nella forma razionale» è svalutare il peso ontologico dell'ente sensibile e ridurre quest'ultimo ad una inconsistente immagine dei veri principi sostanziali, che lo trascendono. Pertanto né la materia né la forma, nella loro configurazione sensibile e diveniente, presentano per Plotino i caratteri della οὐσία, limitandosi a raffigurare il divenire, «che sempre diviene e che mai è», secondo la *lexis* del *Timeo*. Parlare di sostanze prime e sostanze seconde, come fa Aristotele, serve solo a distinguere l'universale dal particolare, non gradi diversi di sostanzialità. Per Plotino, vera sostanza è soltanto quella intelligibile; utilizzando parametri aristotelici, Plotino afferma che l'universale è primo "per natura" perché è ciò che conferisce l'essere al particolare, mentre quest'ultimo è primo "per noi" soltanto perché è più conoscibile. Far derivare il composto sensibile da non sostanze, cioè da qualità e materia³⁸, non deve quindi creare alcun problema (οὐ δυσχεραντέον), poiché l'intero sensibile «non è vera sostanza, ma imita quella vera, che ha l'essere senza le altre cose che di essa si dicono e senza le altre che da essa vengono ad esistere, perché quella era veramente. Quaggiù, invece, ciò che

³⁷ Plot. *Enn.* VI 3 [44], 15, 24-38. Trad. Moriani leggermente modificata.

³⁸ Plot. *Enn.* VI 3 [44] 8, 19-20.

soggiace è sterile e non sufficiente per essere realmente, perché il resto non proviene da esso; è ombra, ombra su cui anche l'apparire è pittura»³⁹.

Infatti, in esse [*scil.* nelle cose sensibili], la forma immanente alla materia (εἶδος ἐπὶ ὕλη) è immagine di ciò che è, e ogni forma che è in altro (ἐν ἄλλῳ) perviene a questo da altro (παρ' ἄλλου), di cui è immagine⁴⁰.

3.2. Porfirio: l'integrazione di Aristotele nel (neo)platonismo.

Porfirio fu il primo platonico a scrivere commenti alle opere aristoteliche e a nutrire ammirazione per il pensiero dello Stagirita, considerandolo autorevole quanto quello platonico, e degno di essere insegnato. Commentò diverse opere di Aristotele per convincere i platonici del merito e del valore di molte dottrine del filosofo, soprattutto di quelle che non avevano un equivalente in Platone, come le teorie logiche. A questo scopo occorre dimostrare, ad esempio, che nelle *Categorie* Aristotele non aveva contraddetto Platone; per questo Porfirio volle provare che il discorso aristotelico in quello scritto non riguardava l'ambito ontologico, che l'obiettivo dell'opera non era quello di classificare gli enti, come alcuni interpreti antichi avevano pensato, ivi compreso Plotino, bensì quello di ripartire i termini del linguaggio quotidiano, e che perciò il trattato era destinato ai principianti. Scrisse a tale scopo due commenti, uno più breve "per domande e risposte", un altro più ampio e dettagliato, dedicato a Gedalio, forse uno dei suoi allievi, e andato perduto, nonché un'introduzione al trattato, l'*Eisagôgê eis tas Aristotelous katêgorias*, nella quale illustrava le cosiddette *quinque voces*, cioè i *predicabili* – il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente –, concetti indispensabili alla comprensione delle categorie o *predicati*. La straordinaria fortuna di cui godette questo succinto scritto porfiriano non dipese tanto dal destino delle categorie aristoteliche, cui pur tuttavia voleva introdurre i giovani studenti, quanto dall'importanza che nei secoli a venire suscitò la dottrina degli universali, che in esso trovava una sua prima, per quanto forse accidentale, teorizzazione; ciò farà dell'*Isagoge* porfiriana una delle tappe miliari nella storia di questo problema. Partendo dall'*Isagoge*, i neoplatonici tardoantichi afferenti alle scuole di Atene e di Alessandria formularanno una teoria che contempla tre stati dell'universale (καθόλου), e che coniuga e armonizza tra loro principi platonici e aristotelici: dall'alto verso il basso, vengono assunti gli universali πρὸ τῶν πολλῶν, che corrispondono alle idee platoniche trascendenti, poi gli universali ἐν τοῖς πολλοῖς, corrispondenti alle forme aristoteliche immanenti, ο ἔνυλα ἔιδη, infine gli universali ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ο ὕστερογενῆ, che sono i concetti della logica, quindi "prodotti dopo" dall'anima che

³⁹ Plot. *Enn.* VI 3 [44] 8, 29-37.

⁴⁰ Plot. *Enn.* V 9 [5] 5, 17-19.

li astrae dai dati del senso⁴¹. Sarà attraverso tale classificazione che i neoplatonici riabilitano le forme immanenti aristoteliche – cui Plotino aveva negato il rango di sostanze –, assimilandole ad uno dei tre tipi di universale, per la precisione al secondo, alterandone però la nozione, posto che per Aristotele né le sostanze sono universali né alcun universale può mai essere sostanza. L'esigenza concordista, se da una parte determinò l'integrazione dell'aristotelismo nel platonismo e quindi un arricchimento del *cursus studiorum* dei giovani studenti, dall'altra operò una forzatura dottrinale ai danni di molte teorie aristoteliche, che vennero trasmesse in forma platonizzata. Aubenque ha parlato, a tale proposito, di *gauchissement*, ovvero di deformazione dell'aristotelismo perpetrata dai neoplatonici filo-aristotelici, a partire da Porfirio; paradossalmente invece gli anti-aristotelici come Plotino, attraverso la loro critica severa, rivelano un maggior rispetto per il pensiero aristotelico, che alla fine viene trasmesso in quello che probabilmente era il suo senso autentico⁴².

Ritornando ora all'impresa filo-aristotelica di Porfirio – di cui, oltre ai suoi scritti rimastici, costituiscono un'ampia e chiara testimonianza i commenti alle *Categorie* di Dessippo e Simplicio –⁴³, occorre dire che per rendere la teoria delle categorie compatibile con i fondamenti dell'ontologia platonica, bisognava respingere l'interpretazione che le considerava i “generi dell'essere” e neutralizzarne la ricaduta metafisica. Per questa ragione l'esegeta affermò che il trattato non riguardava le realtà supreme ma soltanto *parole* che significano *cose*, ovverosia le modalità in cui i termini del linguaggio quotidiano si relazionano alle cose significate e la sostanza e le sue proprietà vengono espresse nel linguaggio. Il termine stesso di κατηγορία, che indica il *predicato*, cioè la semplice espressione *significante* nel momento in cui viene detta della *cosa significata* (Porph. in *Cat.* 56, 8-9), rivela lo σκοπός dell'opera. Ad illustrazione di ciò, Porfirio adduce l'esempio della pietra: nell'espressione “questa è una pietra”, la *parola* pietra rappresenta il *predicato* poiché essa *significa* quel tipo di cosa. Pertanto ritiene errati e fuorvianti tutti quei titoli, assegnati all'opera (56, 18-57, 15) e con i quali essa è stata tramandata, che fanno riferimento all'ambito ontologico e che nascono da una cattiva comprensione del suo obiettivo, ad esempio i titoli Περί τῶν γενῶν τοῦ ὄντος o Περί τῶν δέκα γενῶν, già contestati da Plotino, in verità, ma per ragioni opposte, come si è già precisato.

In *Cat.* 1 b 25-27, Aristotele aveva affermato che le parole dette senza connessione (ἄνευ συμπλοκῆς) *significano* o una sostanza, o una qualità, o una quantità, etc.; per Porfirio, l'uso aristotelico del verbo σημαίνειν, in questo contesto, indica l'esatto obiettivo delle *Categorie*: parlare di parole che significano cose e, nello specifico, di parole

⁴¹ Cfr. De Libera (1996); Gersh (2009: 117 ss.); Cardullo (2012: 424, n. 950-952).

⁴² Aubenque (1985: 8). Taormina (1999: 233 ss.) spiega molto efficacemente come «il programma di ricerca esplicito che si fonda sull'idea dell'accordo totale tra Platone e Aristotele può condurre, nei risultati, ad uno sgretolamento del programma aristotelico e, dunque, ad un sostanziale antiaristotelismo», di cui Giamblico è un chiaro esempio. Per un approfondimento di questa tesi cfr. Perilli, Taormina (2012: 471).

⁴³ Si tratta di due commenti che si collocano dottrinarmente nel solco tracciato dalle esegesi porfiriana e giamblichea. Cfr. *Dex. in Cat.* 5, 1-12 e *Simpl. in Cat.* 2, 3-8.

che significano le cose di questo mondo, non classi di enti. Per Plotino, invece, nell'intenzione di Aristotele le categorie erano ὄντα, per Porfirio esse sono φωναὶ σημαντικαὶ καθὸ σημαντικαί, e in quanto parole che denotano cose sensibili, esse sono le più basilari; sono come “messaggeri che annunciano cose” (*in Cat.* 58, 23-27). Secondo la teoria semantica di Porfirio, che sta quindi alla base della giusta interpretazione dell'obiettivo delle *Categorie*, originariamente, in una ipotetica prima istituzione dei nomi, le parole sarebbero state inventate per indicare le cose particolari di cui l'uomo fa esperienza, ed è per questo che esse (cioè le categorie aristoteliche) in primo luogo indicano enti individuali (91, 5-12; 19-27)⁴⁴. Invece, in una altrettanto ipotetica seconda istituzione, i termini del linguaggio vennero inquadrati nella loro funzione di nomi e di verbi, ed è appunto questo il tema del *De interpretatione*, il trattato immediatamente successivo alle *Categorie* nell'*Organon*. Rispetto alle parole significanti, quindi, gli enti sensibili costituiscono le “sostanze prime”, in quanto sono primi “per noi”, ovvero sono le prime cose di cui all'uomo è dato di fare esperienza, mentre “in sé”, o “per natura” – secondo l'insegnamento aristotelico, già tenuto in conto da Plotino – sono prime le sostanze intelligibili. Inoltre, quelle che Aristotele chiama “sostanze seconde” nelle *Categorie*, cioè i generi e le specie, che *si predicano* delle “sostanze prime” e le rivelano (*in Cat.* 92, 8), sono i concetti che nascono dall'astrazione delle forme immanenti (sono cioè universali ἐπι τοῖς πολλοῖς) a partire dagli enti sensibili, operata dal nostro pensiero⁴⁵. Recentemente Christoph Helmig ha affermato che poiché sia il commentario breve alle *Categorie* che l'*Isagoge* furono composti dal loro autore esclusivamente per i principianti, è impossibile trovare esposti e discussi in quei testi i punti di vista dottrinali del filosofo neoplatonico. Porfirio, quindi, non vi criticerebbe mai Aristotele né prenderebbe, contro lo Stagirita, le difese di Platone⁴⁶; una sola eccezione sarebbe costituita dalla pagina 91, 14-17 dell'*in Cat.* dove egli pare rimproverare Aristotele per avere considerato sostanze prime gli enti sensibili, pur concordando con i platonici sul fatto che le vere sostanze prime sono quelle intelligibili, e in particolare il dio intelligibile, l'intelletto e le idee. Di diverso avviso è Chiaradonna, il quale invece – basandosi peraltro sul medesimo passaggio menzionato da Helmig – ritiene che tra le righe, anche nel commentario breve alle *Categorie*, Porfirio abbia ammesso da parte di Aristotele una teoria delle forme conciliabile con quella platonica, teoria che però l'obiettivo immediato (di natura semantica) e i destinatari degli scritti di logica (i giovani inesperti) non consentivano di trattare, se non mediamente. Insomma, secondo Chiaradonna, con il quale in linea di massima concordo, per Porfirio Aristotele, a prescindere da quanto afferma nelle *Categorie*, sarebbe ben consapevole della tesi della maggiore sostanzialità degli enti intelligibili rispetto ai sensibili (cfr. *in*

⁴⁴ Si parla di questa ipotetica prima istituzione dei nomi anche in *Simpl. in Cat.* 15, 6 ss.; *Amm. in Cat.* 11, 8-17; *Philop. in Cat.* 11, 34-12, 3; *Olymp. in Cat.* 21, 27-38; *David (Elia) in Cat.* 131, 24-132, 4. Cfr. Hadot (2014: 237-238).

⁴⁵ Sull'astrazionismo di Alessandro di Afrodisia e Porfirio cfr. Helmig (2012).

⁴⁶ Helmig (2012: 171); sull'atteggiamento fortemente conciliatorio di Porfirio si vd. Karamanolis (2006: 243-330).

Cat. 91, 24 ss.). Ciononostante, a causa del loro particolare *skopos*, le *Categorie* devono essere rigorosamente lette e interpretate da un punto di vista puramente logico (*in Cat.* 75, 16-29 e *Eisag.* 1, 12-16).

Se quindi Aristotele non ha ammesso le forme trascendenti, di sicuro ha considerato vere sostanze le forme immanenti; è quanto Porfirio afferma in un passaggio del suo perduto commentario alla *Fisica*, la cui fonte è Simplicio⁴⁷:

ma Aristotele, considerando solo la forma immanente alla materia (τὸ ἐν τῇ ὕλῃ μόνον θεασάμενος εἶδος), chiamava questa principio (τοῦτο ἔλεγεν ἀρχήν), mentre Platone, concependo accanto a tale forma anche la forma separata (πρὸς τοῦτω καὶ τὸ χωριστὸν ἐννοήσας εἶδος), ha introdotto il principio paradigmatico (τὴν παραδειγματικὴν ἀρχὴν προσεισήγαγε).

Una teoria degli incorporei immanenti alla materia ma separabili da essa attraverso il pensiero si trova esposta anche in *Porph. Sent.* 19 e 42. Ancora da Simplicio apprendiamo che contro Boeto (che, come abbiamo già precisato, aveva collocato la forma ileomorfica sotto una delle nove categorie accidentali), Porfirio argomenta a favore della sostanzialità della forma immanente aristotelica⁴⁸: essa qualifica sì la sostanza ma non per questo configura una qualità, ossia un accidente. Ciò che qualifica la sostanza è infatti – secondo Porfirio *apud* Simplicio – essenziale all’ente e, pertanto, è a sua volta una sostanza (τὸ γὰρ ποιωτικὸν οὐσίας οὐσιῶδες καὶ διὰ τοῦτο οὐσία),

e infatti il composto è sostanza soprattutto in virtù della forma; in generale, se la materia e il composto sono sostanze, perché hanno in comune il non essere in un sostrato (διότι κοινὸν αὐταῖς τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι), nemmeno la forma è in un sostrato, giacché non è alla maniera in cui il bianco inerisce ad un sostrato che la forma inerisce alla materia. Infatti, se qualcosa si combina con qualcos’altro per formare qualcosa di unico, come la forma si combina alla materia per formare il composto, l’una non è nell’altra come in un sostrato, poiché è in un sostrato ciò che è in esso non come [sua] parte (ἐν ὑποκειμένῳ γὰρ ἦν, ὃ ἐν τιμὴ μὴ ὡς μέρος ἦν); per questo anche Aristotele, dopo avere definito la sostanza composta ha incluso le altre [*scil.* materia e forma] come [sue] parti (διὸ καὶ ὁ Ἀριστοτέλης τὴν σύνθετον οὐσίαν ὀρισάμενος καὶ τὰς ἄλλας τὰς ὡς μέρη αὐτῆς συμπαρέλαβεν).

Contro Boeto, ma anche contro Plotino, che aveva sostenuto una tesi prossima a quella del peripatetico, Porfirio puntualizza che mentre l’ accidente inerisce ad un sostrato *non* come sua parte, e quindi la sua presenza o assenza in esso non pregiudica l’esistenza dell’ente, invece la forma, essendo “parte essenziale” e inseparabile (se non per astrazione) dell’ente, e contribuendo a completarne la sostanzialità, è anch’essa una sostanza

⁴⁷ *Porph. apud Simpl. in Phys.* 10, 32-35 (fr. 120 Smith). Per questo testo cfr. anche Romano (1985: 74-75).

⁴⁸ *Simpl. in Cat.* 78, 17-31.

e non può collocarsi sotto categorie non-sostanziali. Questo discorso Porfirio lo fa anche a proposito della “differenza”, che è per lui una “qualità essenziale” di quell’ente, che contribuisce a completare: ma ciò che completa la sostanza, costituendone una sua parte essenziale, è anch’esso sostanza (*in Cat.* 95, 21 ss.). Da questo momento in poi la forma immanente aristotelica, sostanza prima della *Metafisica*, per i neoplatonici assurgerà al rango di universale ἐν τοῖς πολλοῖς, cioè di un universale inferiore a quello paradigmatico platonico ma con esso conciliabile.

Diversamente da Porfirio, che si era limitato a rendere compatibili tra loro aristotelismo e platonismo, pur riconoscendone le differenze più eclatanti, Giamblico si spinse ad affermare che Aristotele aveva accettato la dottrina platonica delle idee, come testimonia David [Elia]:

[il buon esegeta] non deve simpatizzare con qualsivoglia setta filosofica, alla maniera di Giamblico (δεῖ αὐτὸν μὴ συμπάσχειν αἰρέσει τινί, ὃ πέπονθεν Ἰάμβλιχος); costui, infatti, propendendo per Platone (προσπάσχων τῷ Πλάτῳ), concesse ad Aristotele di non avere contraddetto Platone riguardo alle idee (συνδίδωσι τῷ Ἀριστοτέλει ὅτι οὐκ ἀντιλέγει τῷ Πλάτῳ διὰ τὰς ιδέας)⁴⁹.

4. Siriano e Ammonio: la difesa della sostanzialità della forma immanente aristotelica.

4.1. Siriano: un concordista “moderato”.

A testimoniare l’acquisizione, anche da parte dei filosofi della scuola di Atene, del paradigma inaugurato da Porfirio e perpetrato da Giamblico della propedeuticità del pensiero aristotelico rispetto a quello platonico, vi è un noto passo della *Vita di Proclo* scritta da Marino (cap. 13) in cui si racconta che Proclo lesse in meno di due anni, sotto la guida di Siriano, tutti gli scritti di Aristotele (di logica, etica, politica e di “scienza teologica”), come una sorta di iniziazione ai piccoli misteri, prima di affrontare la mistagogia di Platone, paragonata ai grandi misteri⁵⁰. Nonostante l’ammirazione generale da lui nutrita per lo Stagirita, Siriano però prende le distanze dal filosofo di Stagira tutte le volte in cui, nella *Metafisica*, questi attacca le dottrine pitagorico-platoniche dei principi supremi

⁴⁹ Iambl. *apud* David [Elia] *in Cat.* 123, 1 ss.

⁵⁰ Quest’ordine di lettura, che prevedeva dapprima alcuni trattati aristotelici, da quelli di argomento etico-politico a quelli di argomento fisico-metafisico, e successivamente dodici dialoghi platonici, era stato inaugurato da Giamblico, come testimoniano gli anonimi *Prolegomena platonicae philosophiae*.

(idee, numeri ideali). E poiché, come insegna Platone nel *Gorgia* (473 b 10-11), «la verità non può mai essere confutata»⁵¹, il neoplatonico intraprende un'attività commentaria rivolta alle sezioni più antiplatoniche dell'opera aristotelica, allo scopo di dimostrare che le critiche di Aristotele sono inficcate da paralogismi o non colgono nel segno⁵². Del suo commento alla *Metafisica* possediamo soltanto le parti sui libri ΓΜΝ, che sono tra i più polemici nei riguardi del platonismo, e una lunga testimonianza sul libro Ζ, il libro sulla sostanza, tramandatici da Asclepio di Tralle⁵³. Rimangono tracce anche di esegesi siriane su altre opere aristoteliche, alcune di logica, altre di fisica, ma ciò non prova che il neoplatonico abbia davvero composto dei commenti a tutte queste opere; che le abbia commentate in aula, oralmente, è invece più verosimile⁵⁴. Diversamente dai suoi predecessori filo-aristotelici, troppo versati in un'opera sistematica e a volte forzata di armonizzazione delle due più importanti tradizioni filosofiche d'età classica, Siriano assume quindi un atteggiamento più obiettivo e più critico, all'occorrenza anche polemico, nei confronti di Aristotele. Il prologo del suo commentario al libro Μ della *Metafisica* (80, 4-81, 14) contiene un'importante testimonianza in proposito, nella quale vengono presentate le tre diverse prospettive esegetiche che tra il medio- e il neoplatonismo si delineano nei riguardi di Aristotele: anzitutto ci sono quegli esegeti (come Eudoro, Lucio, Attico, Nicostrato) che criticano sistematicamente lo Stagirita, poi coloro che lo considerano maestro su una serie limitata di argomenti o su temi di scarsa importanza, in ultimo quelli che – come lo stesso Siriano – lo ammirano altamente tranne là dove quello si contrappone ai principi primi di Pitagora e Platone. Riguardo alla nozione di sostanza, che ci interessa qui nello specifico, siamo in possesso di interessanti stralci dell'opera siriana dai quali è possibile evincere la consonanza del maestro della scuola di Atene sia rispetto all'esegesi porfiriano-giamblicea – nonostante la sua *attitude* meno concordista – sia rispetto a quella plotiniana. Come Plotino, Siriano non lesina critiche allo Stagirita, anche se, come Porfirio e Giamblico, egli tenta egualmente, quando sia possibile, un'operazione conciliatrice tra i principi aristotelici e quelli platonici, mai enfatizzata, tuttavia. Analogamente a Plotino⁵⁵, ad esempio, Siriano puntualizza che sostanze propriamente dette sono soltanto quelle intelligibili e che quella sensibile – che Plotino, lo ricordiamo, aveva apostrofato con l'appellativo di “cosiddetta” – a rigore dovrebbe essere chiamata γένεσις e non οὐσία:

⁵¹ Syr. in *Metaph.* 81, 3 e 143, 3.

⁵² Cfr. Saffrey (1987); Cardullo (1993, 2003).

⁵³ Per questa testimonianza cfr. Cardullo (1993, 2003); Luna (2001).

⁵⁴ Resto dell'avviso che Siriano abbia composto dei commenti all'*Organon* (Cardullo 1995), oggi andati perduti, mentre non sono più persuasa dell'esistenza di suoi commentari scritti alle opere aristoteliche di fisica, della cui esegesi orale, tuttavia, rimangono molte tracce (Cardullo 2000).

⁵⁵ Per ulteriori analogie tra le esegesi aristoteliche di Siriano e di Plotino cfr. Cardullo (2003: 221-222).

sarebbe più ragionevole chiedersi se sia giusto, oltre alle vere sostanze (εἰ πρὸς ταῖς ἀληθεῖσιν οὐσίαις) [*scil.* quelle intelligibili], denominare sostanza anche l'ordinamento visibile (καὶ τὴν φαινομένην διακόσμησιν οὐσίαν προσαγορεύεσθαι δίκαιον); forse, infatti, per questo sarebbe più indicato il nome di "divenire" (μήποτε γὰρ αὐτῇ τὸ τῆς γενέσεως ἐστὶ πρῆπωδέστερον ὄνομα)⁵⁶.

Se, tuttavia, convenzionalmente chiamiamo sostanza anche l'ordinamento visibile, occorre però differenziare e separare ontologicamente tutto ciò che è sensibile e transeunte dalla sostanza intelligibile ed eterna, secondo l'insegnamento del *Timeo*; la *Repubblica* inoltre ci insegna a distinguere ulteriormente, all'interno dell'incorporeo, tra sostanza intelligibile, che ha sede nell'Intelletto, e sostanza dianoetica, che ha sede nell'Anima⁵⁷:

[...] già Platone, infatti, sembra avere considerato come intermedia tra la sostanza intelligibile e quella sensibile, la sostanza dianoetica (μεταξὺ τῆς νοητῆς καὶ τῆς αἰσθητῆς τὴν διανοητήν), nella quale ha incluso anche gli enti matematici, chiaramente non gli oggetti dell'immaginazione o dell'opinione (che non sono sostanze bensì immagini di sostanze), ma tutte quelle cose che l'anima contiene in sé in modo essenziale, i cui principi, geometrici, aritmetici e armonici, come tramanda la <storia della> costruzione dell'anima del *Timeo* (30b ss.), l'Intelletto demiurgico ha inserito in essa. Noi dunque diremo che è possibile affermare che sia unica tutta la sostanza intelligibile, quando separiamo da essa la sola sostanza sensibile (μίαν λέγειν εἶναι πᾶσαν τὴν νοητὴν οὐσίαν, ὅταν τὴν αἰσθητὴν αὐτῆς μόνην χωρίζωμεν), "ciò che è sempre e che mai diviene e ciò che sempre diviene e che mai è", secondo la duplice distinzione di ciò che in qualche modo è; ma è anche possibile suddividere la sostanza invisibile colta dal ragionamento in sostanza intelligibile in senso proprio e in sostanza dianoetica (εἷς τε τὴν κυρίως νοητὴν καὶ εἷς τὴν διανοητήν), secondo la <metafora della> linea <della *Repubblica*> (VI, 509 d ss.)⁵⁸.

Frequente nel commentario di Siriano è la precisazione dei tre livelli nei quali occorre dividere la realtà: quello intelligibile, contraddistinto dalle forme trascendenti, separate e paradigmatiche (εἶδη ο ἰδέαι), quello psichico o dianoetico, rappresentato dai λόγοι o λόγοι οὐσιώδεις, che sono il riflesso delle forme superiori, quello fisico, in cui l'aspetto materiale delle cose viene informato dalle forme "materiate" (ἔνυλα εἶδη), che sono il riflesso dei principi superiori e che, assieme alla materia, costituiscono le concause

⁵⁶ Syr. in *Metaph.* 3, 37-40 [che commenta Aristot. *Metaph.* B 1, 995 b 14-19, ovvero la quinta aporia]: «se si debba dire che esistono esclusivamente sostanze sensibili, oppure se si debba dire che oltre a queste ne esistono anche altre; e, inoltre, se queste altre sostanze siano di un solo genere oppure se ve ne siano di diversi generi, come ad esempio sostengono coloro che pongono le forme [*scil.* le idee] e gli oggetti matematici intermedi fra le forme e le sostanze sensibili». Cfr. Plot. *Enn.* VI 3 [44] 2, 1-4, ma anche Plat. *Tim.* 27 d-28 a.

⁵⁷ Cfr. Frede (2009: 46).

⁵⁸ Syr. in *Metaph.* 4, 5-20.

(συναίτια) degli enti⁵⁹. Naturalmente per Siriano le forme, a qualunque ordine appartengano, sono principi universali e sostanziali.

Disinteressato a smussare ad ogni costo le asperità antiplatoniche del testo aristotelico, Siriano non lesina critiche allo Stagirita, specie quando quest'ultimo mostra di non comprendere affatto i teoremi del platonismo; ad esempio quando, contro le idee, in *Metaph.* B 2, 997 a 34 ss., quello sostiene che «fra le molteplici assurdità che presenta tale dottrina, la maggiore consiste nell'affermare, da un canto, che ci sono altre realtà oltre quelle che esistono in questo mondo e nell'affermare, dall'altro, che esse sono uguali a quelle sensibili, con l'unica differenza che le une sono eterne, mentre le altre sono corruttibili [...]» e che «le forme che quelli pongono non sono altro che sensibili eterni», il neoplatonico puntualizza che

... quegli uomini [*scil.* i platonici], si potrebbe dire, sostengono che le forme [*scil.* le idee] differiscono in tutto dalle cose di quaggiù; infatti, mentre le prime sono sostanze divine indivisibili, rivolte a se stesse (οὐσίας εἶναι θείας ἀμερεῖς πρὸς ἑαυτὰς ἐστραμμένας), cause produttive delle cose di quaggiù, sussistenti sempre in sé e alla stessa maniera, le altre, invece, sono soggette ad ogni tipo di cambiamento e alcune di esse sono mortali, sono effetti e sono coinvolte nella generazione ciclica temporale (περὶ τὴν ἐν χρόνῳ στρεφομένην εἰλεῖσθαι γένεσιν); le forme sono intelligibili e indivisibili, enti per sé, e per questa stessa ragione fonte d'esistenza per tutte le cose del mondo, differenti nel loro potere attivo, produttivo, provvidenziale e conoscitivo da tutte quelle che tu, <Aristotele>, definisci come forme separate (τῶν ὄλων τῶν παρὰ σοὶ χωριστῶν εἰδῶν διαφέροντα), mentre le cose percepibili sono particolari, mosse da altro, ultimi e più sterili tra gli enti⁶⁰.

Va notata, nel passo appena riportato, alla linea 20, la presa di distanza del neoplatonico, seguace della teoria delle forme separate, paradigmatiche e produttive, dalla teoria aristotelica che assegna alle forme separate (le quali, per l'aristotelismo, sono il primo motore e le intelligenze motrici) una causalità motrice e non efficiente. Per quanto, in un programma armonizzante, queste vengano considerate compatibili con il platonismo, pur tuttavia non sono collocate allo stesso livello gerarchico delle idee. Da questi rapidi esempi si evince la distanza di Siriano dai suoi autorevoli predecessori filo-aristotelici e dalla posizione conciliante troppo esasperata e poco obiettiva assunta da costoro. Riguardo agli enti sensibili (linea 21), egli sembra dividerne con Plotino il declassamento a realtà di infimo livello e non autosufficienti. Tuttavia, per Siriano, gli enti sensibili acquistano sostanzialità dalle forme ad essi immanenti, che egli chiama ἔνυλα εἶδη e che considera principi formali universali e sostanziali; pur collocandosi ad un livello più basso rispetto ai principi superiori, gli ἔνυλα εἶδη sono pur sempre dei principi, riflesso di quelli superiori: gli ἄλλα εἶδη, che hanno sede nell'Intelletto, e i λόγοι, che hanno sede

⁵⁹ Cfr. Madigan (1986); De Libera (1996: 83 ss.); Helmig (2009).

⁶⁰ Syr. in *Metaph.* 23, 13-21.

nell'anima. Gli ἔνυλα εἶδη sono assimilati da Siriano alle forme aristoteliche, in quanto immanenti agli enti e concause, assieme alla materia, della loro sostanzialità⁶¹. Tuttavia, una delle critiche che egli muove ad Aristotele è quella di avere giustamente ritenuto "sostanza prima", in *Metaph. Z*, la forma "materiatà" senza però averla collegata alle forme separate, vere sostanze prime, senza le quali essa non potrebbe nemmeno esistere.

Estremamente interessanti ai fini della ricostruzione dell'esegesi siriana della nozione aristotelica di sostanza, sia riguardo alle *Categorie* sia riguardo alla *Metafisica*, appaiono due testimonianze riportate da Asclepio di Tralle, allievo di Ammonio di Ermia, nel suo commento alla *Metafisica* trascritto "dalla voce" del maestro, che riferiscono nei dettagli un importante intervento di Siriano su alcune pagine di *Metaph. Z*; qui, se da una parte il neoplatonico attacca Aristotele per le sue innumerevoli critiche mosse riguardo ai principi platonici, e ne confuta gli argomenti smascherandone sofismi e paralogismi, ciononostante egli – analogamente a tutti i platonici post-porfiriani, anche se in maniera più *soft* – vuol far rientrare le concezioni aristoteliche, per quanto è possibile, in una struttura metafisica unitaria di matrice platonica, sia pure profondamente modificata da stratificazioni esegetiche secolari. È qui che Aristotele viene dipinto come un platonico *malgré lui*; chiariti i fraintendimenti, sciolte le aporie, lo Stagirita può essere riammesso tra i rappresentanti di quella medesima famiglia della quale fanno parte Pitagora, Platone, Plotino e Giamblico. Occorre però da una parte estrapolare dall'opera aristotelica gli elementi compatibili con il platonismo, come la teoria delle forme immanenti, le quali possono essere assimilate al secondo tipo di universale (neo)platonico (quello ἐν τοῖς πολλοῖς), dall'altra rettificare i giudizi formulati da Aristotele all'indirizzo dei platonici, anche ricorrendo ad altri scritti dello stesso Aristotele per smascherarne l'incoerenza e reintegrarlo nelle file dei platonici. Un chiaro esempio è fornito sicuramente dal brano che segue:

Il filosofo Siriano, venendo in sostegno a Platone, contraddice i dieci argomenti avanzati da Aristotele e afferma che se Aristotele nega sostanzialità a [lett. elimina] quegli universali che sono confusi e generati dopo le cose, che hanno il loro essere nella nostra immaginazione (εἰ μὲν τὰ καθόλου ἀναιρεῖ ὁ Ἀριστοτέλης τὰ συγκεχυμένα καὶ ὑστερογενῆ τὰ ἐν τῇ φαντασίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ τὸ εἶναι ἔχοντα), come per esempio la nozione che si ha dell'uomo in quanto tale, allora egli fa bene; difatti questi universali non sono realmente sostanze ma hanno il loro essere in relazione a noi; se, invece – dice – "nega sostanzialità agli universali che sono nei molti"

⁶¹ P. d'Hoine (2011: 298): «these enmattered forms [*scil.* ἔνυλα εἶδη] are the ultimate processions of the Forms found in the sensible realm, where they function as the immediate formal principles of bodies, in a way analogous to Aristotle's forms. For the Neoplatonists, however, they are mere images of the transcendent Forms, whose characteristics they hand over to the sensible particulars informed by them. Proclus finds confirmation for this doctrine in passages such as *Parmenides* 130 b 3-4, where Parmenides seems to make a distinction between the likeness in us and the transcendent Form of Likeness». Il riferimento è a Procl. *in Parm.* III 783, 14-15; 797, 5-798, 18.

(‘τὰ καθόλου ἀναιρεῖ τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς’), allora Aristotele non parla come si dovrebbe; e, infatti, non soltanto non li nega, ma egli stesso li pone⁶².

Con l’espressione τὰ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς, alla linea 16, Siriano si riferisce senza alcun dubbio alle forme universali immanenti (cioè a quelle ἐν τοῖς πολλοῖς) e non ai concetti, che ha menzionato sopra con l’appellativo di ὑστερογενῆ. Ora, le forme nella materia, la cui sostanzialità è stata riconosciuta e ammessa dallo stesso Aristotele, come giustamente puntualizza qui l’esegeta, sono in realtà solo delle cause sussidiarie, che, per esistere, rimandano alle vere cause degli enti, ovvero alle forme separate delle quali esse sono l’immagine nella natura. Come ha affermato recentemente Helmig, «Aristotle, by denying the existence of separate Forms, has deprived himself of the true insight into the nature of being»⁶³. Nel prologo del suo commento a *Metaph. M*, Siriano elogia Aristotele per avere individuato e ammesso come sostanze sia le forme “materiate”, sia quelle separate (il primo motore, le intelligenze motrici), ma lo critica per non avere ammesso le forme paradigmatiche e demiurgiche. Infatti egli sostiene che le forme immanenti alla materia «preesistono superiori e più divine sia nell’Intelletto demiurgico, sia nell’Anima universale» (in *Metaph.* 27, 33-34). Che però lo Stagirita abbia assegnato sostanzialità alle forme coinvolte nella materia, al pari dei platonici, Siriano lo sottolinea più volte, per porre in luce contro Aristotele stesso i numerosi elementi platonici presenti nel suo pensiero.

Per riepilogare: nel libro Z della *Metafisica*, Aristotele aveva assegnato il titolo di “sostanza prima” all’εἶδος e di sostanza di rango inferiore alla ὕλη e al composto di entrambi; ora, la maggior parte degli aristotelisti ha sempre sostenuto che la forma aristotelica sia qualcosa di individuale o di particolare, qualcosa di strettamente legato all’ente di cui è la sostanza⁶⁴. La prova più evidente di ciò è data dalla nozione aristotelica di anima, intesa come «forma di un corpo organico avente la vita in potenza», che nel caso dell’uomo si configura come la sua propria forma, assolutamente individuale e non confondibile con altre (si dice a tale proposito che l’anima, o la forma, di Socrate non è l’anima, o la forma, di Platone, ad esempio); niente risulta più opposto di questo concetto all’εἶδος platonico, inteso come forma universale separata comune a più individui, che di essi si predica e di cui essi partecipano. Ebbene, i neoplatonici “concordisti” – ivi compreso Siriano –, come abbiamo già visto a proposito di Porfirio, giocano sulla comunanza del termine εἶδος in Aristotele e in Platone e, per ammettere la sostanzialità della forma aristotelica, secondo il dettato di *Metaph. Z*, ne faranno un universale, al pari dell’εἶδος platonico, poiché essi sono convinti che solo gli universali possano essere sostanze. In tal modo superano sì l’antiaristotelismo di Plotino, ma sacrificano Aristotele, trasformandone in senso platonico una delle teorie più antiplatoniche.

⁶² Syr. in *Metaph.* 433, 9-16.

⁶³ Helmig (2009: 357).

⁶⁴ Cfr. Lloyd (1981: 2-3; 39-40); Berti (1989: 10-12); Cardullo (1993: 202 note 11 e 12).

4.2. Ammonio di Ermia: la definitiva “platonizzazione” della dottrina aristotelica della sostanza.

Con Ammonio di Ermia, professore di filosofia presso la scuola di Alessandria tra V e VI sec. d. C., viene portata a compimento l'operazione di platonizzazione di Aristotele; per quanto sia da ridimensionare la tesi, risalente a Praechter, secondo la quale Ammonio e i suoi discepoli nutrivano un maggiore interesse per Aristotele e furono responsabili di una progressiva aristotelizzazione e cristianizzazione delle teorie neoplatoniche, sicuramente in essi la tendenza concordista appare più marcata rispetto ai neoplatonici ateniesi, Siriano e Proclo⁶⁵. Nei commentari degli alessandrini, la maggior parte dei quali trascritti ἀπὸ φωνῆς dalle lezioni di Ammonio, è ormai assente quell'atteggiamento polemico che a tratti accomunava Siriano a Plotino, e la tendenza prevalente è quella di integrare Aristotele nell'alveo del platonismo, senza tuttavia ricorrere ad attacchi frontali, anzi rimproverando ed apostrofando per lo più bonariamente lo Stagirita per non essersi accorto di condividere gran parte dei principi platonici. Per quanto attiene all'esegesi delle *Categorie*, dal commentario rimastoci, scritto di pugno da Ammonio, si evince una lettura molto simile a quella porfiriana, a cominciare dall'individuazione dei destinatari dell'opera nei principianti, dalla giustificazione dell'attribuzione della sostanzialità prima alle cose particolari per ragioni pedagogiche, all'allusione al fatto che anche Aristotele sia convinto che “la vera sostanza prima” sia quella universale. Ecco un paio di passaggi chiari a tal proposito:

Poiché, dunque, il suo discorso è rivolto ai principianti, e per dei principianti sono più chiare le cose particolari, è giusto che in questa sua esposizione egli dica che è prima la sostanza particolare (εἰκότως τὴν μερικὴν πρώτην εἶπεν ἐν τῷ παρόντι), giacché è dalle cose particolari che noi siamo condotti verso gli universali (ἀπὸ γὰρ τῶν μερικῶν ἀναγόμεθα ἐπὶ τὰ καθόλου). Perciò, poiché non approva questo modo di parlare, non dice “in primo luogo e soprattutto è <sostanza>”, bensì “in primo luogo e soprattutto *si dice* sostanza” (καὶ πρώτηως καὶ μάλιστα ἐστὶν, ἀλλὰ <λεγομένη>). Bisogna stare attenti al modo in cui Aristotele si esprime qui; infatti, come abbiamo precisato, poiché non è contento di chiamare prima la sostanza particolare, allora dice che essa “non si dice di alcun soggetto”. Infatti la vera sostanza prima, ossia quella universale, è <la sostanza> di un soggetto (ἡ γὰρ ὄντως πρώτη οὐσία, τοῦτ' ἐστὶν ἡ καθόλου, καθ' ὑποκειμένου τινός ἐστιν)⁶⁶.

Infatti l'animale e l'uomo [*scil.* genere e specie] sono in qualche modo nell'uomo particolare; non però come in un soggetto, ma come *di* un soggetto (τὸ γὰρ ζῷον καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐν τῷ μερικῷ ἀνθρώπῳ πὼς εἰσὶν οὐχ ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ἀλλ' ὡς καθ' ὑποκειμένου)⁶⁷.

⁶⁵ Per una recente ricostruzione della figura di Ammonio e del suo discepolo Asclepio rinvio a Cardullo (2009, 2012).

⁶⁶ Amm. *in Cat.* 36, 11-18.

⁶⁷ Amm. *in Cat.* 44, 23-25.

Iniziando a commentare il capitolo sulla sostanza, e dopo avere precisato che per Aristotele la sostanza prima è quella particolare, mentre quella universale è relegata al secondo posto, Ammonio afferma che «vale la pena chiedersi perché egli si esprima in tal modo, se è vero che le sostanze universali sono quelle di maggior valore (ὄθεν ἄξιον ζητῆσαι διὰ τί οὕτω φησίν, εἴπερ τῶν μερικῶν τὰ καθόλου τιμιώτερα)». La risposta del neoplatonico riecheggia quella già proposta da Porfirio e si costruisce su insegnamenti aristotelici: la ragione è pedagogica, perché è chiaro che le sostanze particolari sono “prime per noi” ma non per natura, laddove quelle universali sono “prime per natura”; per esempio «la materia, la forma e gli elementi comuni sono primi per natura (οἶον ἡ ὕλη καὶ τὸ εἶδος εἶτα τὰ κοινὰ στοιχεῖα πρότερα τῇ φύσει)». In tal modo risulta affermato che anche la forma aristotelica è una sostanza universale.

Riguardo alle διαφοραί, come *razionale e mortale*, analogamente a Porfirio e diversamente da Plotino, anche Ammonio ritiene che si tratti di “differenze essenziali” «che la natura ha messo insieme per produrre l’uomo» (τὸ λογικὸν τὸ θνητόν, ἄσπερ διαφορὰς οὐσας οὐσιώδεις ἢ φύσις συνεκέρασε πρὸς γένεσιν ἀνθρώπου). In tal senso esse partecipano della sostanza, in quanto completano il soggetto (μετέχει δὲ καὶ οὐσίας καθὸ συμπληρωτικῆ τοῦ ὑποκειμένου), e, di conseguenza, sono a loro volta delle sostanze e non degli accidenti. Difatti, mentre gli accidenti sono in un soggetto ma non come sue parti (<τὸ γὰρ συμβεβηκὸς ἔν τινι> οὐχ ὡς μέρος τοῦ ὑποκειμένου), invece le differenze sono parti del tutto che contribuiscono a formare, e sono parti intelligibili. Così come tra le differenze, alcune sono essenziali e altre sono accidentali, anche tra le qualità vanno distinte quelle essenziali, le quali differiscono dalle qualità accidentali in quanto non sono separabili dall’ente, pena il suo annientamento, rientrano nella sua definizione (come il calore per il fuoco o il freddo per la neve) e ne condividono la sostanzialità. La stessa attribuzione della sostanzialità alle *differentiae* si trova anche in Philop. *in Cat.* 66, 13-25 e 67, 1-3, ἀπὸ φωνῆς di Ammonio, e in David (Elia) *in Cat.* 173, 13-35. È questo uno dei tanti elementi “porfiriani” e “antiplotiniani” di questi scritti di scuola alessandrina. Va ricordato inoltre che già Dessippo, *in Cat.* 59, 9-35, seguendo Porfirio e Giamblico, aveva preso posizione contro Plotino a favore della sostanzialità degli enti sensibili, quando aveva collocato tra le sostanze le qualità che completano la sostanza, e le aveva distinte da quelle meramente accidentali. Ora, queste qualità essenziali, nell’esegesi di Ammonio, vanno a coincidere con la parte formale del composto e, poiché sono sostanze, contribuiscono alla sostanzialità dell’ente particolare, che quindi, contro Plotino, risulta affermata.

Ma quel che appare più importante in questi testi di Ammonio, a mio parere, è l’operazione di assimilazione delle *forme* aristoteliche all’interno della struttura triadica dei generi (neo)platonici – che si tratti di quelle astratte dai sensibili e che configurano il concetto (o “sostanza seconda” delle *Categorie*), che i platonici chiamano ὑστερογενῆ, o di quelle inscindibilmente legate alla materia nel σύνολον, ο ἔνυλα εἶδη –; nel brano che segue, tratto dal commento di Ammonio all’*Eisagôgê*, vengono menzionati due dei tre tipi di genere o di forma, e in quello immediatamente successivo, tratto sempre da un commentario risalente al professore di Alessandria, viene illustrata la teoria dei tre stati dell’universale, nella quale trova posto anche la forma aristotelica:

Poiché ci sono tre tipi di genere, come abbiamo spesso affermato, i Platonici parlavano di quelli [*scil.* dei generi] che precedono i molti (οἱ μὲν Πλατωνικοὶ περὶ τῶν πρὸ τῶν πολλῶν ἔλεγον) (giacché nei generi che precedono i molti le differenze sono in atto; infatti le ragioni (λόγοι) di tutte le cose sono laggiù in atto); invece i Peripatetici parlavano dei generi che sono nei molti (οἱ δὲ Περιπατητικοὶ περὶ τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς)⁶⁸.

... le forme che precedono i molti esistono in vista di questi: alcune <di esse> si trovano presso il Demiurgo (τὰ μὲν γὰρ ἔστι παρὰ τῷ δημιουργῷ), altre nella nostra anima (τὰ δὲ ἐν τῇ ψυχῇ τῇ ἡμετέρῃ), ma mentre lassù esse esistono per produrre tutte le cose, quaggiù invece esistono per far nascere tutte le cose; infatti, mentre l'intelletto [demiurgico] possiede sempre le forme in atto, l'anima le riceve tutte da lì. Invece, le forme che si trovano qui nei molti (τὰ δὲ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς) e che sono generate dopo (ὕστερογενῆ) † sono nell'immaginazione, giacché non sono nell'anima gli universali che sono nei molti e che appartengono ad ogni cosa (τὰ δὲ ἐν τοῖς πολλοῖς τὰ καθ' ἕκαστον ὑπάρχει)⁶⁹.

Facendo propria una gerarchizzazione già presente in Siriano e in Proclo⁷⁰, qui Asclepio/Ammonio sta distinguendo tre livelli di forme universali sostanziali; dall'alto verso il basso menziona: le forme trascendenti paradigmatiche e demiurgiche, collocate nell'intelletto demiurgico (retaggio, questo, della tesi medioplatonica delle idee-pensieri di Dio), le forme psichiche o dianoetiche (o principi razionali, ossia λόγοι), contenute nell'Anima e cause generative delle cose, infine le forme legate alla materia, presenti negli enti sensibili⁷¹. Nel testo dell'*in Isag.*, queste ultime erano state assegnate ai peripatetici. A tutto ciò si aggiunge, ma privo di sostanzialità, l'universale ὕστερογενῆς contenuto nella φαντασία, che corrisponde al concetto aristotelico.

Dopo gli attacchi di Plotino, per il quale Aristotele rimaneva un esploratore, sia pur geniale, del mondo sensibile, che non aveva saputo raggiungere le somme vette guadagnate dal divino Platone, l'operazione concordista messa in moto da Porfirio troverà in Ammonio di Ermia e nei suoi discepoli (da Asclepio a Simplicio) dei convinti sostenitori. Come ha recentemente sostenuto I. Hadot, da Porfirio in poi, «la sola variabile in tutta la storia di questa tendenza era il grado di tale armonizzazione, il più o il meno»⁷². In Aristotele gli esegeti alessandrini individueranno gli stessi principi sostanziali del platonismo, dalle forme immanenti alla materia, presenti nella Natura, ai principi razionali

⁶⁸ Amm. *in Isag.* 104, 28-32.

⁶⁹ Ascl. *in Metaph.* 80, 30-81, 2. Si veda anche Procl. *in Parm.* 730, 17-19; Syr. *in Metaph.* 91, 21. La distinzione tra *forme separate* e *forme inseparabili* dalla materia era presente già al medioplatonico Albino (*Didask.* 155, 34-35).

⁷⁰ Syr. *in Metaph.* 28, 27; 83, 5-6; Procl. *in Parm.* 784, 3 ss.; 795, 36 ss.; 798, 21-25.

⁷¹ Altre fonti che riferiscono la medesima triplice divisione sono discusse in Sorabji (2004: 135-137). Cfr. anche Gersh (2009: 117 ss.).

⁷² Si tratta di un testo ancora inedito, dal titolo *L'harmonisation des philosophies d'Aristote et de Platon dans le néoplatonisme: de Porphyre à Simplicius*, che Madame Hadot mi ha gentilmente fornito in anteprima.

contenuti nell'Anima, sino alle forme anteriori ai molti, collocate nell'Intelletto. Ammonio lo afferma: la sostanza prima della quale lo Stagirita intende parlare, anche nelle *Categorie*, è quella universale, che *non è in un soggetto*, ma *è di un soggetto*, cioè dell'individuo concreto, del quale si predica, così come *uomo, razionale, mortale* si predicano di Socrate. È quindi già sostanza prima la forma intrinseca alla materia (ma da essa separabile nel pensiero), poiché deriva dalle forme psichiche, che a loro volta sono il riflesso di quelle intelligibili e supreme. Spingendosi oltre lo stesso Giamblico, Ammonio intenderà dimostrare che Aristotele, in merito alle idee, non ha voluto criticare Platone bensì quei platonici che ne hanno frainteso il pensiero, quando hanno separato le idee dalla mente del Demiurgo⁷³. Ma soprattutto, vorrà confermare una tesi che era già stata avanzata sia da Porfirio che da Siriano, ovvero che le diverse οὐσίαι che popolano il mondo aristotelico, dal basso verso l'alto, dalle forme immanenti a quelle separate e motrici, costituiscono un sistema unico che rinvia ad un principio primo, fonte della loro stessa sostanzialità, che è al contempo causa finale e causa efficiente della realtà⁷⁴. Gli esegeti alessandrini leggeranno una chiara allusione a tale principio in quel noto proverbio omerico (*Il. II 204*), con cui si chiude *Metaphysica* Λ:

non è buono il governo di molti; uno solo sia il
comandante⁷⁵.

D'altra parte, per Ammonio e discepoli, l'intera filosofia aristotelica ha per scopo quello di permettere la risalita verso il principio comune di tutte le cose, che è in sé bontà (ἀγαθότητα), sostanza (οὐσία) e realtà originaria (ὑπαρξίς)⁷⁶, come l'Uno neoplatonico.

⁷³ Ascl. in *Metaph.*

⁷⁴ Cardullo (2012).

⁷⁵ Arist. *Metaph.* Λ 1076 a 4.

⁷⁶ Amm. in *Cat.* 6, 9-16.

BIBLIOGRAFIA

FONTI CITATE

- ACCATTINO, P., DONINI, P.L., 1996, (cur.), Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, Roma e Bari.
- BODÉÛS, E., 2001, (éd.), Aristotele, *Catégories*, Paris.
- CARDULLO, R.L., (cur.), 2012, Asclepio di Tralle, *Commentario al libro Alpha meizon (A) della Metafisica di Aristotele*. Introduzione, testo greco, traduzione e note di commento, Acireale e Roma.
- CASTELLI, L.M., 2012, (a cura di), Aristotele, *Fisica. Libro IV*, Roma.
- COHEN, S.M., MATTHEWS, G.B. (transl.), 1991, Ammonius, *On Aristotle Categories*, London.
- DILLON, J. (transl.), 1990, Dexippus, *On Aristotle Categories*, London.
- HADOT, I., (comm. et notes), 1990, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, fasc. 1 (pp. 1-9, 3), Paris.
- O'MEARA, D., DILLON, J. (transl.), 2008, Syrianus, *On Aristotle's Metaphysics 3-4*, London.
- PELLETIER, Y., (éd.), 1990, *Les Attributions (Catégories). Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias*, Montréal et Paris.
- REALE, G., (cur.), 2004, *La Metafisica di Aristotele*, Milano.
- SORABJI R., DILLON, J., O'MEARA, D. (transl.), 2007, Syrianus, *On Aristotle's Metaphysics 13-14*, London.
- STRANGE, S.K., (transl.), 1992, Porphyry, *On Aristotle Categories*, London.
- ZANATTA, M., (cur.), 1989, Aristotele, *Categorie*, Milano.

LETTERATURA SECONDARIA

- AA.VV., 1974, *Plotino e il neoplatonismo in oriente e in occidente*, Roma.
- ADAMSON, P., BALTUSSEN, H., STONE, M.W.F. (eds.), 2005, *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries*, London.
- AUBENQUE, P., 1985, "Plotin et Dexippe exégètes des *Catégories* d'Aristotele", in: Rutten, Motte (1985), pp. 7-40.
- BARNES, J., 1997, "Roman Aristotle", in: Barnes, Griffin (1987), pp. 1-69.
- BARNES J., GRIFFIN M. (eds.), 1987, *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford.
- BERTI, E., 1989, "Il concetto di 'sostanza prima' nel libro Z della *Metafisica*", *Rivista di Filosofia* 80, pp. 3-23.
- BIANCHETTI M. (cur.), *Plotino e l'ontologia. Sostanza assimilazione bellezza*, Milano.
- BONELLI, M., MASI, F.G., 2011, *Studi sulle Categorie di Aristotele*, Amsterdam.
- CARDULLO, R.L., 1993, "Syrianus défenseur de Platon contre Aristotele. Selon le témoignage d'Asclépius (*Métaphysique* 433, 9-436, 6)", in: Dixsaut (1993), pp. 197-214.
- CARDULLO, R.L., 1995, *Siriano esegeta di Aristotele. I. Testimonianze e frammenti dei Commentari all'Organon*, Firenze.
- CARDULLO, R.L., 2000, *Siriano esegeta di Aristotele. II. Testimonianze e frammenti dei Commentari alla Fisica*, Catania.
- CARDULLO, R.L., 2003, "«Come le frecce dei Traci ...». Siriano contro Aristotele a proposito di due aporie di *Metafisica* B sul soprasensibile", in: Celluprica (2003), pp. 159-225.
- CARDULLO, R.L., 2009, "Una lettura neoplatonica di *Metaphysica Alpha*; gli scolii di Asclepio di Tralle trascritti "dalla voce" di Ammonio", in: Cardullo (2009a), pp. 239-270.
- CARDULLO, R.L. (cur.), 2009a, *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria*, Catania.
- CELLUPRICA V. (cur.), 2003, *Il libro B della Metafisica di Aristotele*, Napoli.
- CHIARADONNA, R., 1996, "L'interpretazione della sostanza aristotelica in Porfirio", *Elenchos* 17, pp. 55-94.

- CHIARADONNA, R., 2002, *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Napoli.
- CHIARADONNA, R. (cur.), 2005, *Studi sull'anima in Plotino*, Napoli.
- CHIARADONNA, R., 2010, "Sostanze intelligibili e unità numerica in Plotino", in: Taormina (2010), pp. 123-136.
- CHIARADONNA, R., 2012a, (cur.), *Filosofia tardoantica*, Roma.
- CHIARADONNA, R., RASHED, M., SEDLEY, D., 2012b, "A Rediscovered *Categories* Commentary", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, pp. 129-194
- CHIARADONNA, R., 2014, *Substance*, in: Slaveva-Griffin, Remes (2014), pp. 216-230.
- D'ANCONA, C., 2000, "Syrianus dans la tradition exégétique de la *Métaphysique* d'Aristote. Deuxième partie: Antécédents et postérité", in: Goulet-Cazé (2000), pp. 311-327.
- DE HAAS, F., 2001, "Did Plotinus and Porphyry disagree on Aristotle's *Categories*?", *Phronesis* 46, pp. 492-526.
- DE LIBERA, A., 1996, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris.
- D'HOINE, P., 2011, "Aristotle's Criticism of Non-Substance Forms and its Interpretation by the Neoplatonic Commentators", *Phronesis* 56, pp. 262-307.
- DIXSAUT M. (dir.), 1993, *Contre Platon. 1. Le platonisme dévoilé*, Paris.
- DONINI, P.L., 1995, *Metafisica. Introduzione alla lettura*, Roma.
- DONINI, P.L., 2006, "Plotino e la tradizione dei medioplatonici e dei commentatori aristotelici", in: Bianchetti (2006), pp. 17-32.
- DONINI, P.L., 2010, *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism and Post-hellenistic Philosophy*, M. Bonazzi (ed.), Berlin.
- EVANGELIOU, C., 1982, *The Problematic of Aristotle's Doctrine of Categories in the Philosophy of Porphyry and the Plotinian Background*, Ann Arbor.
- EVANGELIOU, C., 1987, "The Plotinian Reduction of Aristotle's Categories", *Ancient Philosophy* 7, pp. 147-162.
- EVANGELIOU, C., 1988, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden.
- FAZZO, S., 2002, *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Pisa.
- FREDE, M., 2009, *Syrianus on Aristotle's Metaphysics*, in: Longo (2009), pp. 23-56.
- GERSH, S., 2009, *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, trad. M. Leone, C. Helmig, Bari.
- GERSON, L.P. (ed.), 2010, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, Cambridge.
- GOULET-CAZÉ M.O. (dir.), 2000, *Le commentaire entre tradition et innovation*, Paris.
- HAASE, W. (hrsg.), 1987, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36, 1, Berlin and New York.
- HAASE, W., TEMPORINI, H. (hrsg.), 1987, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 36, 2, Berlin.
- HADOT, I., 1992, "Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien. Les préfaces des commentaires sur les *Catégories*", *Revue de théologie et de philosophie* 124, pp. 407-425.
- HADOT, I., 2014, *Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines. Un bilan critique*, Sankt Augustin.
- HADOT, P., 1974, *L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le Commentaire de Déxippe sur les Catégories*, in: AA.VV. (1974), Roma, pp. 31-47.
- HELMIG, C., 2009, «*The Truth can never be refuted*». *Syrianus' View(s) on Aristotle reconsidered*, in: Longo (2009), pp. 347-380.
- HELMIG, C., 2012, *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*, Berlin and Boston.
- IOZZIA, D., 2009, "In che senso in Plotino la *Metafisica* καταπετύκνωται (Porph., *Vita Plot.* 14,5-6)? Un'indagine su *Metaph. A*", in: Cardullo (2009a), pp. 195-210.

- KARAMANOLIS, G., 2004, *Porphyry*, in: Adamson, Baltussen, Stone (2004), pp. 97-120.
- KARAMANOLIS, G., 2006, *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford.
- LLOYD, A.C., 1981, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool.
- LONGO, A., 2005, *Siriano e i principi della scienza*, Napoli.
- LONGO, A. (cur.), 2009, *Syrianus et la métaphysique de l'antiquité tardive*, Napoli.
- LUNA, C., 2000, "Syrianus dans la tradition exégétique de la *Métaphysique* d'Aristote. Première partie: Syrianus entre Alexandre d'Aphrodise et Asclépius", in: GOULET-CAZÉ (2000), pp. 301-309.
- MADIGAN, A.S.J., 1986, "Syrianus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle", *Journal of History of Philosophy* 24, pp. 149-171.
- MILITELLO, C., 2010, *I commentari all'Isagoge di Porfirio tra V e VI secolo*, Catania.
- MORESCHINI, C., 1987, "Attico. Una figura singolare del medioplatonismo", in: Haase (1987), pp. 477-491.
- NATALI, C., MASO, S., 1999, (eds.), *Antiaristotelismo*, Amsterdam.
- PERILLI, L., TAORMINA, D.P. (cur.), 2012, *La filosofia antica. Itinerario storico e testuale*, Torino.
- RASHED, M., 2007, *Essentialisme. Alexandre d'Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, Berlin et New York.
- ROMANO, F., 1983, "Lo «sfruttamento» neoplatonico di Aristotele", in: Romano (1983a), pp. 35-47.
- ROMANO, F. (cur.), 1983a, *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli.
- ROMANO, F., 1985, *Porfirio e la Fisica aristotelica*, Catania.
- RUTTEN C., MOTTE A. (ed.), 1985, *Aristotelica. Mélanges offerts à M. De Corte*, Bruxelles et Liège.
- SAFFREY, H.D., 1987, "Comment Syrianus, le maître de l'école néoplatonicienne d'Athènes, considèrerait-il Aristote?", in: Wiesner (1987), pp. 205-14.
- SAFFREY, H.D., 1992, "Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? Réponse provisoire", in: Porphyre, *La vie de Plotin*, II, L. Brisson (dir.), Paris, pp. 31-64.
- SHARPLES, R., 2008, "Habent sua fata libelli. Aristotle's *Categories* in the first century BC", *Acta Antiqua Hungarica* 48, pp. 273-287.
- SHARPLES, R., 2010, "Peripatetics", in: Gerson (2010), pp. 140-160.
- SLAVEVA-GRIFFIN, S., REMES P. (eds.), 2014, *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, Abingdon and New York.
- SORABJI, R., 2004, *The Philosophy of the Commentators. 200-600 AD. A sourcebook. Vol. 3. Logic and Metaphysics*, London.
- STEINFATH, H., 1991, *Selbständigkeit und Einfachheit. Zur Substanztheorie des Aristoteles*, Frankfurt am Main.
- STRANGE, S.K., 1987, "Plotinus, Porphyry and the Neoplatonic interpretation of the *Categories*", in: Haase, Temporini (1987), pp. 955-974.
- TAORMINA, D.P., 1999, "L'antiaristotelismo di Plotino e lo pseudo-aristotelismo di Giamblico. Due interpretazioni di Aristotele, *Categ.* 6, 5b 11 ss.", in: Natali, Maso (1999), pp. 231-250.
- TAORMINA, D.P. (cur.), 2010, *L'essere del pensiero. Saggi sulla filosofia di Plotino*, Napoli.
- TAORMINA, D.P., 2012, "Filosofia e filosofi di lingua greca nei sec. III-VI d. C. Da Plotino agli ultimi commentatori di Alessandria", in: Perilli, Taormina (2012), pp. 466-513.
- TETAMO, E., 1999, *L'antiaristotelismo di Attico. La critica alle tesi peripatetiche sulla provvidenza e sull'eternità del cosmo*, in: Natali, Maso (1999), pp. 113-121.
- WIESNER, J. (hrsg.), 1987, *Aristoteles Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet, Band II: Kommentierung, Ueberlieferung, Nachleben*, Berlin.

R. LOREDANA CARDULLO **On Aristotelian Category of Substance. Exegetic Variations from Plotinus to Ammonius**
/ Catania /

One of the main difficulties that Neoplatonic commentators of Aristotle face is the different treatment that the *Categories* and the *Metaphysics* offer to the question of the substance. After describing briefly the *status quaestionis ousiae* in Aristotle, and after tracing the main Neoplatonic interpretations of this doctrine (from Plotinus' negative one to Porphyry's positive and "conciliatory" one), this article attempts to demonstrate that the Neoplatonists of Athens and Alexandria, Syrianus and Ammonius, inaugurate a new interpretation of the Aristotelian doctrine. With regard to the category of substance in general and to the question of substantiality of "immanent form" in particular, this new interpretation goes beyond the positions of Plotinus and Porphyry and returns the ontological value to the Aristotelian substances. Unlike Plotinus, who recognized as *ousia* only that one intelligible, that is five genres of the Platonic *Sophist*, and unlike Porphyry, who defused the anti-Platonic fuse of the *Categories*, giving to this treatise a mainly semantic *skopos*, these philosophers, through their original study of the theory of the three states of *katholou*, already shed in the Porphyrian *Eisagôgê*, fit the immanent forms of Aristotle, recognized as substances and as a reflection of the transcendental universal, into the late antique Neoplatonic metaphysical triadic structure.

KEY WORDS

Aristotle, substance, commentators, Neoplatonism, Plotinus, Porphyry, Syrianus, Ammonius, immanent forms, universals.

Aristotle's *Topics* in the Greek Neoplatonic Commentaries on the *Categories**

CHIARA MILITELLO / *Catania* /

Preface

Even though the *Topics* were studied and commented on by the Greek Neoplatonists, there is no comprehensive analysis of the way in which these philosophers interpreted the work. This paper aims to provide a preliminary analysis by examining the explicit citations of the *Topics* in the commentaries on the *Categories*. It will reveal several interesting trends, in particular, that all the post-Proclean commentators share the same conception of the *Topics*, according to which dialectic is useful both as a means to identify apodictic reasoning by contrast and as an exercise. This paper will also show that Porphyry, Dexip-

*Thanks are due to Prof. R. Loredana Cardullo for her valuable suggestions about both the general direction of the research and details of this paper. Thanks are also due to Proofreading Service UK for proofreading the manuscript. The responsibility of any mistake belongs to the author.

pus and Simplicius are the only commentators who use the *Topics* to provide an enhanced interpretation of some passages in the *Categories*.

Although the tradition of Aristotle's *Topics* in the ancient world has been extensively investigated with regard to Peripatetic and Latin authors,¹ there are no studies on the tradition of this work among the Greek Neoplatonic philosophers.² However, the *Topics* were part of the Neoplatonic curriculum designed by Iamblichus. It is well known that after Porphyry – who was influenced both by the critical interest of his teacher Plotinus for Aristotle and by the concordist attitude of some Middle Platonists – the works of Aristotle played a key role in the Neoplatonic curriculum. This accounts for why some Neoplatonic teachers – such as Ammonius, son of Hermias – commented on the *Topics*.³ Peters (1968: 20) cites some testimonies about a commentary on the *Topics* written by an “Ammonius”; Ishāq translated this commentary into Syriac, and Yaḥyā ibn ‘Adi (a Christian author who wrote in Arabic) used it to develop his own exegesis of the *Topics*. Peters (1979: 23) also reports that Ibn al-Nadīm cites the translation of this commentary in Arabic. In addition, Stump (1978: 212) supports the hypothesis that the words of these Syriac and Arab authors demonstrate that Ammonius, son of Hermias, wrote a commentary on the *Topics*. Moreover, Philoponus claims to have commented on the *Topics*.⁴ However, no Neoplatonic commentary on the *Topics* is found in the manuscripts available nowadays.

It is possible to study how Greek Neoplatonists received the *Topics* in several ways. For example, one could consider the references to Aristotelian dialectic in the works of the Neoplatonists;⁵ more specifically, one could study the explicit quotations of the *Topics*. Also, since Stump (1978: 212) has noted that Boethius may have used Ammonius' commentary,⁶ Boethius might be a useful source for assessing how Greek Neoplatonists interpreted the *Topics*.

This paper studies the reception of the *Topics* in Greek Neoplatonism, by analysing all the explicit citations of the work in the commentaries on the *Categories*.⁷ The reasons

¹ For example, Wallies (1891); Thielscher (1908); Riposati (1944); Solmsen (1944); Bird (1962); Stump (1974, 1978: 205–212, 1988); Ebbesen (1993); van Ophuijsen (1994, 2001); Rubinelli (2009) and Spranzi (2011).

² On Neoplatonists using concepts mentioned by Aristotle in the *Topics* (among other works) cf. Lloyd (1955).

³ Furthermore, it was following the example of the *Topics*, as well as that of the *Prior* and *Posterior Analytics*, that Simplicius reformulated into syllogistic arguments the theses of the works of Aristotle.

⁴ Phlp. *In Apo.* 3, 3–4. Cf. I. Hadot (1990b: 83).

⁵ Useful information about it can be found in P. Hadot (1990).

⁶ Boethius also draws from Themistius' paraphrase of the work.

⁷ Some of these commentaries include *prolegomena* to Aristotle's philosophy and to the *Categories* – indeed, as will be seen, most of the citations of the *Topics* are in these *prolegomena*. Olympiodorus' *Prolegomena* have not been treated as something distinct from his commentary on the *Categories*, because such a division has not been made by the editors of the commentaries of Ammonius, Simplicius, Philoponus and David (Elias). It should be noted that the title *Prolegomena to the logic* given in the manuscripts to these Olympiodorus' passages is believed to have been added at a later time. This is how the list of the citations of the *Topics* has been compiled. The commentaries remained in their entirety, or at least for the most part, are collected in the *Commentaria in*

for starting from the commentaries on the *Categories*. First, to explore whether the approaches of various Greek Neoplatonists to the *Topics* are similar or differ significantly, requires an investigation of what a number of different authors say about the same features of the *Topics*. Accordingly, a select body of texts has been chosen as the basis for the analysis. Many authors answer the same questions in their commentaries on the same work;⁸ the *Categories* are the work on which there are a higher number of commentaries written by Greek Neoplatonists. Also, I. Hadot (1990b: 169–177) has shown how all the Neoplatonic commentators on the *Categories* after Proclus deal with the same questions on Aristotle's philosophy.⁹ So comparing what the different commentators on the *Categories* say about the same features of the *Topics* can be a useful way to get a preliminary answer to the question as to whether the approach of the Greek Neoplatonists to the *Topics* is uniform or not.

Second, the *Categories* were the first work of Aristotle in the Neoplatonic curriculum after Iamblichus. So when the Neoplatonists commented on the *Categories* they also discussed issues relating to the study of Aristotle's philosophy in general; the discourse on some of these issues implied a certain conception of the doctrines set forth in the *Topics*. Moreover, I. Hadot (1990b: 177) has shown that, in addressing these issues, the commentators also use arguments taken from the introductions to their commentaries on the other works of Aristotle, including (as will be shown below) the *Topics*.

Third, in the *Categories* Aristotle discussed some key concepts that are also found in the *Topics*. For this reason, when the Neoplatonic commentators studied these concepts, in some cases they referred to what Aristotle had said about them in the *Topics*. For the

Aristotelem Graeca (CAG) series (Porphyry by question and answer = Busse [1887]; Dexippus = Busse [1888]; Ammonius = Busse [1895]; Simplicius = Kalbfleisch [1907]; Olympiodorus = Busse [1902]; Philoponus = Busse [1898]; David [Elias] = Busse [1900]). For these commentaries, searches were made for Τοπικά and Τόποι (in all the plural cases), as well as for τοπική πραγματεία, in the Thesaurus Linguae Graecae (online edition, updated to 22 April, 2014) and the indices of names and of Loci Aristotelici of the CAG volumes were consulted. This search includes the fragments of the commentary of Iamblichus preserved in subsequent commentaries. The text and notes of the Bodéüs (2008) edition of Porphyry's commentary by question and answer were consulted. For the fragments of Porphyry's commentary *Ad Gedalium* reference was made to Smith's (1993) edition, as well as Chiaradonna, Rashed and Sedley's (2013). For the fragments and testimonies of Syrianus' commentary, Cardullo (1995) was referenced. There are no citations of the *Topics* in the anonymous paraphrase of the *Categories* published in the XXIII volume of the CAG, whose author is probably Sophonias anyway. Regarding the implicit references to the *Topics* in all these commentaries cf., among others, Evangelidou (1988: 54), I. Hadot (1990b: 132–134); Luna (1990: 30, 109, 2001: 235, 454, 470–482) and Gaskin (2000: 232).

⁸ Of course this does not mean that the same issues are not sometimes addressed in the commentaries on other works, or generally in other writings. Moreover, as pointed out by Chase (2003: 5–6), one should always keep in mind that the statements of the commentators cannot be abstracted from the context in which they are made: the same author addresses the same issue from different points of view when he comments on works about different subjects and/or of different depth levels, and this possibly also applies to the statements about the *Topics*.

⁹ Cf. Sorabji (1991: 1). Furthermore, Luna (1990: 127–146) has shown that some issues are common to all the commentaries on the first chapter of the *Categories*, although there are also other issues that are only found in one of the two branches of the exegetical tradition.

same reason it had been suggested that the title of the *Categories* could be *Pre-Topics*,¹⁰ so the commentators on the *Categories* often dealt with this hypothesis.¹¹

Among the commentaries on the *Categories* written by Greek Neoplatonists, only those that have survived, in a complete or fragmentary form, in Greek are considered. Those that we have in their entirety – or, at least, of which a substantial part has remained – are those by Porphyry by question and answer, Dexippus, Ammonius, Simplicius, Olympiodorus, Philoponus¹² and David (Elias).¹³ In Simplicius' commentary there are fragments of Porphyry's commentary *Ad Gedalium*; these fragments have been collected by Smith (1993: 35–59). Chiaradonna, Rashed and Sedley (2013) have brought substantial evidence in favour of the identification of the fragment of a commentary on the *Categories* in the Archimedes Palimpsest, with a section of the same commentary *Ad Gedalium*. Fragments of Iamblichus' commentary are preserved by later commentators.¹⁴ Fragments and testimonies of Syrianus' commentary are transmitted by Simplicius and David (Elias): they are collected and translated in Cardullo (1995).¹⁵ All these texts are considered here.

Commentators' statements about the *Topics* are grouped according to the general questions settled by Neoplatonists after Proclus,¹⁶ when they introduced a work by Aristotle (or Porphyry's *Isagoge*). As noted by I. Hadot (1990b: 21–47), these were: purpose (σκοπός), usefulness (τὸ χρησίμῳ), authenticity (τὸ γνήσιον), place in the reading order (ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως), reason for the title (ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς), part of philosophy to which the work belongs, division into chapters (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις) and manner of the teaching (ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας, this can be found only in David's and Elias' commentaries on the *Isagoge*, but they treat it as customary).¹⁷ This arrangement, as

¹⁰ The view that the *Categories* are an introduction to dialectic, which is discussed in the *Topics*, is still present in secondary literature.

¹¹ Another interesting option would be to start from the examination of the commentaries on the *Prior Analytics*, because there one can find many interesting references to the *Topics*. On these references cf. I. Hadot (1990b: 159).

¹² I. Hadot (1990b: 22–23) believes that this commentary is derived from notes taken by Philoponus as he followed Ammonius' lectures.

¹³ Following a large part of recent literature (see, for example, Hoffmann and I. Hadot 1990; Luna 1990, 2001; Mansfeld 1994; Cardullo 1995; Chase 2003; Calzolari and Barnes 2009), this name is used to refer to the author of the commentary on the *Categories* that has been attributed to David in the manuscripts, to Elias (which according to Manandean is the Christian name of Olympiodorus) by Busse (1900) and Manandean (1928, cited in Mahé 1990), to David again by Arevšatyan (1969, cited in Mahé 1990) and Mahé (1990); Goulet (2000) and Calzolari (2009: 29–32) are unaligned. Shirinian (2009: 90–91) rejects the attribution to David, though she is unsure whether the author is Elias.

¹⁴ On Iamblichus' interpretation of the *Categories* cf. Cardullo (1997). Iamblichus' fragments have been collected by Dalsgaard Larsen (1972). Dillon (1990: 12) shows how one can identify fragments that are not listed by Dalsgaard Larsen.

¹⁵ Also cf. Cardullo (1986). One may remind Proclus' and Damascius' lost commentaries.

¹⁶ Cf. David (Elias) *In Cat.* 107, 24–26.

¹⁷ It is evident that the commentators ignore some of the problems on which modern scholars have focused, such as the chronological position of each work in the Aristotelian corpus. On *prolegomena* cf. also Mansfeld

will be shown, naturally derives (at least for some of these points) from how the commentators discuss the *Topics*. One should, however, keep in mind that the actual content of the *prolegomena* to the Neoplatonic commentaries on the *Topics* is not known (neither would an author writing a commentary on the *Topics* before Proclus have included this list of *prolegomena*). The discussion is arranged according to the *prolegomena* for ease of exposition, rather than to speculate about the actual content of the commentaries on the *Topics*.

Having set out the various statements on the *Topics*, it will be shown how all the commentators on the *Categories* after Proclus share the same general approach to the *Topics*, and that referring to the *Topics* to explain words and theses of the *Categories* appears to be a feature of a tradition that only includes Porphyry, Dexippus and Simplicius.

1. Purpose (σκοπός)

According to Philoponus, the purpose of the *Topics* is not plain.¹⁸ Even today there is a debate between different opinions on the definition of dialectical arguments, studying which is the purpose of the *Topics*.

Simplicius and David (Elias) state that in the *Topics*, as in other works, Aristotle deals with those arguments that have only the appearance of the method; David (Elias) specifies that their premises are not always true.¹⁹ Likewise, Olympiodorus says that the *Topics* are one of the works in which Aristotle addresses sophistical syllogisms, that is, those arguments that misrepresent truth.²⁰ According to Philoponus, in the group of works to which the *Topics* belong, Aristotle discusses the reasonings found in paralogisms.²¹

As to the purpose of the *Topics* specifically, both Philoponus and David (Elias) cite dialectic. Philoponus states that the purpose (σκοπός) of the *Topics* is the study of the dialectical method and, paraphrasing Aristotle,²² he defines dialectic as the method of demonstration that starts from ἔνδοξα,²³ and that can be applied to any problem that can

(1994) and Militello (2010: 53–56).

¹⁸ Phlp. *In Cat.* 8, 7–19 (*prolegomena* to Aristotle's philosophy, and more specifically the one about which issues are to be addressed before reading an Aristotelian work).

¹⁹ Simp. *In Cat.* 4, 28–5, 1. David (Elias) *In Cat.* 116, 29–117, 14.

²⁰ Olymp. *Proll.* 8, 4–28. Ammonius too says that the writings that belong to the third group of Aristotle's instrumental works, which includes the *Topics* although these are not mentioned, are about sophistical syllogisms (Ammon. *In Cat.* 5, 6–29).

²¹ Phlp. *In Cat.* 5, 8–14. The passages on the subject of the logical works that are not directly about the method – passages which will be analysed in more detail in section 6 – are all found within the discussion of the *prolegomenon* concerning the classification of Aristotle's writings.

²² Busse (1898) refers to Arist. *Top.* I 1, 100 a 18–20.

²³ Nowadays the concept of ἔνδοξα is not interpreted in the same way by all scholars: some think that the ἔνδοξα are the opinions of most people or at least of some wise men, others interpret them as premises that are likely to be accepted by the other party in a dialectical debate.

be raised, hence to statements that are either true or false.²⁴ According to David (Elias) the *Topics* are about dialectical syllogisms, that is, those with premises that may be either true or false, but they are true more often than not.²⁵ One may note that these authors ground their definition of dialectical argument on its premises being not always true and not, as some modern interpreters do, on it being a process of asking questions to a party (who of course will reply according to their own opinions, which are not always true) in order to refute their thesis.

Finally, Simplicius states that the theories introduced in the *Topics* are more common (κοινότερον) than those provided in the other works by Aristotle, that is, they are within reach of a wider audience.²⁶

2. Usefulness (τὸ χρήσιμον)

Several commentators think that the usefulness of the *Topics* is not obvious. Olympiodorus mentions the concerns of those who do not understand what benefit can be derived from the study of the subjects of the works belonging to the third group of the logical writings, including the *Topics*.²⁷ As was stated, Philoponus believes that the purpose of this work is the dialectical method, which can also be applied to false statements; he adds that it is not clear how these statements could be useful. David (Elias) believes that the *Topics* seem to be a useless work, because one is taught to build and destroy the same arguments.

The usefulness of the *Topics* not being obvious makes the discussion of this issue a requirement, according to Philoponus and David (Elias).²⁸ The former notes that, in the case of the *Topics* – for example, as opposed to *On the Heavens* and *On the Soul* – the question of usefulness should be studied, even when the purpose of the work has been identified. The reason is because the solution of the question about usefulness does not follow from the discussion of the first *prolegomenon*.²⁹

It is now possible to look at the commentators' answers to the question on the usefulness of the *Topics*. According to Olympiodorus, in the *Topics* (as well as in the *Sophistical Refutations*, the *Rhetoric* and the *Poetics*) Aristotle dealt with sophistical syllogisms – which distort the truth and so cloud knowledge – as a means of helping to identify and

²⁴ Phlp. *In Cat.* 8, 7–19 (*prolegomena* to Aristotle's philosophy, and specifically the heading on which questions must be addressed before one can read a given Aristotelian work).

²⁵ David (Elias) *In Cat.* 116, 29–117, 14 (*prolegomenon* concerning the classification of Aristotelian writings).

²⁶ Simp. *In Cat.* 7, 1–22 (*prolegomenon* about the reason of Aristotle's obscurity).

²⁷ Olymp. *Proll.* 8, 4–28 (*prolegomenon* concerning the classification of the writings of Aristotle).

²⁸ David (Elias) *In Cat.* 127, 13–21 (*prolegomena* to Aristotle's philosophy, namely the one on the list of the issues that should be addressed before reading a work of Aristotle).

²⁹ Phlp. *In Cat.* 8, 7–19.

avoid these syllogisms. This is akin to physicians, who study not only the condition of good health but also diseases.³⁰ David (Elias)'s opinion is similar: according to him, studying all kinds of syllogism, that is, not only the apodictic but also the non-demonstrative, including the dialectical considered in the *Topics*, is useful in order to distinguish truth from falsehood (and at the same time good from evil). This is, according to the commentator, the goal of logic, which is used by philosophy as a tool, just as carpenters and architects use their tools in order to distinguish the straight from the curved or the tilted.³¹

But the commentators also discuss specifically about the usefulness of the *Topics*. According to Philoponus, Aristotle clarifies how this work is useful when he says that it helps exercise, conversation and philosophical methods.³² As for the latter reason, one can refer to Philoponus' assertion that the *Topics*, like the other works in which Aristotle discusses paralogsms, are useful for understanding the correct demonstrative method.³³ It is possible that the commentator – as Olympiodorus and David (Elias) do – means that, by comparing the correct method with the wrong one, a better understanding of the former is gained.

Also, David (Elias) states that the purpose of the *Topics* is exercise: according to the commentator, the pressure exerted on the soul by opposing dialectical arguments generates the light of truth. David (Elias) compares this phenomenon to the generation of heat and then light by rubbing two stones.³⁴ The similarity between these statements and those of Philoponus has already been pointed out by I. Hadot (1990b: 142; 158; 172).³⁵

It may be noted that such theses about the usefulness of the *Topics* do not match those of at least some of the modern interpreters, according to whom the dialectical debates that Aristotle referred to were a valuable exercise in the use of logic, not because they

³⁰ Olymp. *Proll.* 8, 4–28. Likewise, Ammonius thinks that the reason why Aristotle in some works – and, as will be seen, the commentator means the *Topics*, too – dealt with sophisticated arguments is that in this way it is possible to avoid such arguments. Aristotle acted as physicians do: they, when teaching how to get a healthy state, refer not only to what is to be achieved, but also to what should be avoided. Citing another simile, Ammonius says that discussing sophisticated syllogisms when dealing with the method is like studying the mistakes that you can make expressing yourself, when studying speech (Ammon. *In Cat.* 5, 6–29). The comparison with studying diseases and their causes is especially true for the *Sophistical Refutations*: indeed, it is mentioned by David (Elias) (David [Elias] *In Cat.* 127, 22–24), as well as by Ammonius in the commentary on *Prior Analytics* (Ammon. *In APr.* 3, 32–36), when they talk about the purpose of this work. All these passages have been compared by I. Hadot (1990b: 142, 175).

³¹ David (Elias) *In Cat.* 116, 29–117, 14. Both Olympiodorus and David (Elias) cite these arguments in the *prolegomenon* concerning the division of Aristotle's writings.

³² Phlp. *In Cat.* 8, 7–19 (*prolegomena* to Aristotle's philosophy, and specifically the one on the issues to be dealt with before reading each work). Busse [1898] refers to Arist. *Top.* 1.2, 101 a 26–28.

³³ Phlp. *In Cat.* 5, 8–14 (*prolegomenon* concerning the classification of the writings of Aristotle).

³⁴ David (Elias) *In Cat.* 127, 13–21 (*prolegomena* to Aristotle's philosophy, and more specifically the one about which issues should be discussed before reading an Aristotelian work).

³⁵ I. Hadot emphasises the fact that, although in both cases these statements are made in the *prolegomenon* concerning the issues to be addressed before reading a work of Aristotle, Philoponus' passage is at the end of the *prolegomenon*, after the commentator set out all the preliminary issues, while David (Elias)'s passage is within the discussion of usefulness.

led to the search for truth by other means (the validity of which would be demonstrated by its contrast with dialectic, as the Neoplatonists thought). Even more distant from the Neoplatonic interpretation of the *Topics* are those modern scholars who think that Aristotle assigned to dialectic a role in the discovery of the first principles of apodictic arguments.

Although it is not about the general usefulness of the work, a remark by Simplicius and David (Elias) may be cited here. The two commentators state that when there are students who question the obvious, one can apply the advice that Aristotle gives in the *Topics*: these students need “either a reproach or a sensation”.³⁶ This passage from the *Topics* is therefore useful for the training of students. Simplicius states that if students contradict what should not be contradicted because they have not paid attention, then they need a sensation (αἰσθήσεως),³⁷ to do so; but if they have indeed paid attention, then this means that they want to show their dialectical skill, and in this case they need a reproach.³⁸ David (Elias) explains that the student who denies what is evident needs a reproach if he does it knowing the truth, or a sensation if he does it because of ignorance.³⁹ The fact that Simplicius and David (Elias) cite the same passage has been highlighted by I. Hadot (1990b: 135; 171).

3. Authenticity (τὸ γνήσιον)

Although, in the passages considered, there are no direct references to the problem of the authenticity of the *Topics*, it can be noted, for example, that David (Elias) states that Aristotle was capable of giving titles to his own works, and cites the example of the *Topics*. The commentator is therefore assuming that the *Topics* are a genuine work of Aristotle.⁴⁰

4. Place in the reading order (ἡ τάξις τῆς ἀναγνώσεως)

The Neoplatonic commentators’ opinion about the place of the *Topics* in the reading order of Aristotle’s works is revealed by their discussion of two issues.⁴¹ The first one is whether the right title of the *Categories* is *Pre-Topics*, since this title presupposes that the *Topics*

³⁶ Kalbfleisch (1907) and Busse (1900) refer to Arist. *Top.* I 11, 105 a 4.

³⁷ Hoffmann (1990: 15) translates this word as “au sens commun”, and I. Hadot (1990b: 15) thinks that, when mentioning this passage, both Simplicius and David (Elias) interpret αἰσθησις as common sense.

³⁸ Simp. *In Cat.* 7, 33–8, 8.

³⁹ David (Elias) *In Cat.* 122, 22–24. Simplicius’ and David (Elias)’s passages are parts of their *prolegomena* to Aristotle’s philosophy, and more specifically of the one about the features that make a good student.

⁴⁰ David (Elias) *In Cat.* 132, 24–133, 8 (preliminary question on the title of the *Categories*).

⁴¹ On the history of the place of the *Topics* within the *Organon* cf. *inter alia* Brunschwig (1994: 486–488).

are to be read immediately after the *Categories*. The second issue is the classification of Aristotle's works: one can analyse the order in which the commentators mention the writings that form the *Organon*.

Starting from the first issue, as Brunschwig (1994: 486) has highlighted, Porphyry, Ammonius, Simplicius, Olympiodorus and David (Elias) point out that some earlier authors have given the title Πρὸ τῶν τοπικῶν or Πρὸ τῶν τόπων to the *Categories*:⁴² in both cases this title can be translated as *Pre-Topics*.⁴³ Porphyry, Ammonius and Simplicius specify that those who gave this title to the *Categories* did it because they considered the *Categories* an introduction to the *Topics*. More specifically, the title *Pre-Topics* implies that the *Topics* should be read immediately after the *Categories*. That this was the opinion of the authors who opted for the title *Pre-Topics* is evident from what Ammonius and Simplicius say. The former states that the opinion of those who see the *Categories* as an introduction to the *Topics* is wrong, because the subject of the *Categories* is naturally followed by *On Interpretation*; it is likely that Olympiodorus means it, too, when he states that the *Categories* “precede *On Interpretation* and the other works”. Therefore, the authors cited by Ammonius and perhaps Olympiodorus assumed that the *Categories* immediately preceded the *Topics*. Indeed, Simplicius explicitly states that the title *Pre-Topics* has been given by those who set the *Categories* immediately before the *Topics*.

Olympiodorus says that “most people” (οἱ πολλοὶ) titled the *Categories* *Pre-Topics*. Simplicius specifies that it was Adrastus of Aphrodisias, in his book *On the Order of Aristotle's Philosophy*, who considered the *Categories* an introduction to the *Topics*. Since it was an eminent Peripatetic, not an ordinary man, who thought so, Simplicius is motivated to try to understand the reasons of this opinion. According to Simplicius, Adrastus' train of thought was perhaps something like this:⁴⁴ first of all, one has to study the individual words (*Categories*). Then comes syllogistic reasoning, which starts from premises that are either unconditionally true (in sequence: *On Interpretation* – *Prior Analytics* – *Posterior Analytics*) or likely and accepted by popular opinion (*Topics*). This is the reason why Aristotle explains what syllogism is in two works, that is, both in the *Prior Analytics* and in the *Topics*.⁴⁵ In order to decide whether the works to be read first are those about scientific syllogisms or the *Topics*, one has to consider that the right method is to start from what is merely likely and to reach what is always true. Therefore, the *Topics* should be

⁴² Πρὸ τῶν τοπικῶν : Porphyry, Simplicius at p. 15. Πρὸ τῶν τόπων : Ammonius, Simplicius at p. 379, Olympiodorus, David (Elias).

⁴³ Hoffmann (1987–1988: 280) states that *Pre-Topics* is actually the oldest title among the ones known nowadays, since it is earlier than the title *Categories* itself.

⁴⁴ According to I. Hadot (1990b: 83–84) Simplicius here could refer to Ammonius' reason to make his pupils study the *Topics* before the *Posterior Analytics*.

⁴⁵ Kalbfleisch [1907] refers to Arist. *Top.* I 1, 100 a 25.

read first, and they must therefore immediately follow the *Categories*. Although Simplicius does not accept this argument, he thinks that it is “sensible”.⁴⁶

In the text of David (Elias)’s commentary that has been handed down in the manuscripts and published by Busse (1900), it is said that, “someone [titled the *Categories*] Πρὸ τῶν τόπων, for example, Archytas of Tarentum, others Περὶ τῶν καθόλου λόγων, for example, Adrastus of Aphrodisias.”⁴⁷ However, it is most likely a mistake and a switch of names made by the student who took the class notes⁴⁸ or a scribe. In fact, Simplicius attributes to Adrastus the idea that the *Categories* introduce the *Topics*. On the other hand, the Neoplatonists ascribed to Archytas the treatise Περὶ τοῦ καθόλου λόγου ἥτοι δέκα κατηγοριῶν, which had actually been written in the first or second century AD.⁴⁹ It can therefore be assumed that David (Elias) attributed the preference for the title *Pre-Topics* to Adrastus, and mentioned Archytas’ treatise *On the Universal Logos* or *On the Universal Logoi*, that had inspired Aristotle.

In a different passage, David (Elias) states that the title *Pre-Topics* was regarded by Herminus as being correct. The Peripatetic philosopher argued that Aristotle, after discussing the categories themselves, first addressed the issue of opposites in the so-called *postpraedicamenta* because this issue is particularly relevant within dialectic; indeed, in dialectic the two parties take two opposing positions.⁵⁰

Porphyry, Ammonius, Simplicius, Olympiodorus and David (Elias) reject the title *Pre-Topics* and the interpretation of the *Categories* as introductory to the *Topics*, from which the title possibly stems. Olympiodorus and David (Elias) argue that the *Categories* are not only before the *Topics* but also before the other works (Olympiodorus cites *On Interpretation* as an example).⁵¹ Ammonius argues that the discussion of simple words, which can be found in the *Categories*, can only be followed by the study of nouns and verbs, that is, by *On Interpretation*.⁵² Porphyry and Simplicius argue that the *Categories* are propaedeutic to the doctrines of all Aristotle’s logical works, not only to those of the *Topics*. Simplicius adds that the *Categories* also prepare to all the ontological doctrines, because studying the simple things is a prerequisite for the understanding of the most complex ones.⁵³ Porphyry adds instead that, since each of the subjects of the *Categories* is

⁴⁶ As noted by Strange (1992: 31), Simplicius’ testimony, in a different passage, about the fact that Andronicus already knew the title *Pre-Topics* is a sign that this title had already been proposed before the Common Era.

⁴⁷ David (Elias) *In Cat.* 132, 24–133, 8.

⁴⁸ On the presence of erroneous attributions in the doxographical sections of the *prolegomena* to the *Categories* cf. Hoffmann (1987–1988: 280).

⁴⁹ Cf. I. Hadot (1990a: 6).

⁵⁰ David (Elias) *In Cat.* 241, 20–34 (introduction to *postpraedicamenta*).

⁵¹ Olymp. *Proll.* 22, 34–36. David (Elias) *In Cat.* 132, 24–133, 8.

⁵² According to Strange (1992: 32) this argument is also implicit in Porphyry’s statements.

⁵³ Simp. *In Cat.* 15, 26–16, 16. Simplicius, Olympiodorus and David (Elias) deal with the issue of the title *Pre-Topics* in a *prolegomenon* to the *Categories*: the one about the title of the work. Simplicius cites that someone

“a product of nature” (φύσεως [...] ἔργον), this work should be considered an introduction to the *Physics* rather than to the *Topics*.⁵⁴

Before moving on to the place that is assigned to the *Topics* when dealing with the classification of Aristotle's works, it should be pointed out that Ammonius differs from the other commentators in one aspect: he does not directly refer to the authors who have opted for the title *Pre-Topics*; rather, he begins by citing the opinion of some commentators, who have argued that the *postpraedicamenta* are a spurious addition written by the authors that wanted to read the *Categories* as an introduction to the *Topics*.⁵⁵

As for the *prolegomenon* regarding the classification of Aristotle's writings (see section 6), different commentaries offer slightly different statements. In Simplicius' and Philoponus' commentaries the *Topics* are mentioned first among the works belonging to the third group of the logical writings, while at the second place there are the *Sophistical Refutations*. So the *Topics* are placed between the *Posterior Analytics* (which is, according to all the commentators, the only work in the second section of the *Organon*) and the *Sophistical Refutations*.⁵⁶ In David (Elias)'s commentary, too, the *Topics* are placed at the start of the list of the logical works belonging to the third group, but here they are followed by the *Rhetoric*. The order is, therefore, *Posterior Analytics* – *Topics* – *Rhetoric*.⁵⁷ In Olympiodorus' commentary the *Topics* are mentioned in the second place among the works that complement the method, after the *Sophistical Refutations* and before the *Rhetoric*.⁵⁸

However, as I. Hadot (1990b: 82) pointed out,⁵⁹ the *Topics* were probably regarded by all Neoplatonic commentators on the *Categories* as the first work of the third group of

has wrongly given the title *Pre-Topics* in Simp. *In Cat.* 379, 1–12, that is, in his introduction to chapter 10, and generally to all the *postpraedicamenta*.

⁵⁴ Porph. *In Cat.* 56, 18–31; 57, 13–15 (in the part of the preface that is devoted to the *Categories* title). On the significance of this passage in order to understand Porphyry's approach to the *Categories* cf. Hoffmann (1986–1987: 303) and Evangelou (1988: 20).

⁵⁵ Ammon. *In Cat.* 14, 3–15, 2. This passage is part of the *prolegomena* to the *Categories*, namely of the one on the division of the work into chapters. It is a different *prolegomenon* from the one in which Simplicius, Olympiodorus and David (Elias) talk about the title *Pre-Topics*. However, I. Hadot (1990b: 158) reminds that it is not unusual that the same argument is reported by two or more post-Proclean commentators on the *Categories* in different places. According to Brunschwig (1994: 486), Ammonius' doxography on the *postpraedicamenta* comes from the mingling of two different exegetical traditions, which were two different solutions to the problem of explaining the similarities between the subject of the *postpraedicamenta* and the subject of the *Topics*: commentators such as Andronicus explained this similarity by arguing that the final chapters of the *Categories* had been written by an author posterior to Aristotle, while commentators such as Adrastus deduced that the *Categories*, ending with a sort of introduction to the *Topics*, were immediately followed by the work on dialectic. On Ammonius' commentary also cf. Pelletier (1983).

⁵⁶ Simp. *In Cat.* 4, 10–5, 2. Phlp. *In Cat.* 3, 8–5, 14.

⁵⁷ David (Elias) *In Cat.* 113, 17–117, 14.

⁵⁸ Olymp. *Proll.* 6, 6–8, 28.

⁵⁹ On the order of the works that are part of the *Organon* generally cf. I. Hadot (1990b: 81–84), who also highlights how by reading Ammonius' commentary on the *Prior Analytics* and Philoponus' on the *Posterior Analytics* one sees that since Ammonius the *Topics* were studied immediately after the *Prior Analytics*.

the logical works, a group which followed the *Posterior Analytics*; after the *Topics* there were the *Sophistical Refutations* (followed, in turn, by the *Rhetoric* and the *Poetics*). The reason why these works are cited in a different order in different commentaries is possibly that the students who took the notes from which some commentaries stemmed were careless.⁶⁰ Brunschwig (1994: 485–487), too, says that according to all the fifth- and sixth century Greek commentators on the *Categories*, the *Topics* are between the *Posterior Analytics* and the *Sophistical Refutations*, in such a way that one goes from the best kind of syllogism to the worst.

5. Reason for the title (ή αίτία τής έπιγραφής)

Before talking about the reason for the title, it should be recalled that the Neoplatonic commentators cite two slightly different titles: Porphyry and Dexippus refer to the work as Τολικά, Ammonius, Philoponus and Olympiodorus as Τόποι. Simplicius and David (Elias) use both titles.⁶¹

Olympiodorus says that the title *Topics* seems to disagree with the content of the work. According to the commentator the fact that there appears to be a disagreement between the title and the content makes it necessary to investigate the reason for the former: while in the case of other works this point can be discussed along with the purpose, when it comes to the *Topics* it deserves to be dealt with separately.⁶²

Philoponus and David (Elias) argue that the reason for the title *Topics* is not clear;⁶³ this is also the opinion of modern scholars. David (Elias) states that the title is obscure because Aristotle refers to a sense of the word τόποι that differs from its common meaning: the τόποι Aristotle discusses are not limits that contain something, like a barrel containing wine.

David (Elias) explains that the τόποι that Aristotle mentions in the title of the work are rules that contain other rules. Therefore, the meaning attributed to the word, while being different from the common one, similarly refers to the idea of containing.⁶⁴ Perhaps in relation to this explanation of the title, David (Elias) says elsewhere – when he deals

⁶⁰ On the commentaries “from the teacher’s voice”, cf. Cardullo (2002).

⁶¹ Τολικά in Simp. *In Cat.* 7, 17; 12, 8; 15, 28–16, 14; 113, 27 and David (Elias) *In Cat.* 116, 34; Τόποι in Simp. *In Cat.* 4, 31; 164, 12; 379, 10 and David (Elias) *In Cat.* 107, 22; 124, 30; 127, 16–18; 127, 30; 132, 26–133, 7; 241, 30. Simplicius also speaks of τοπική πραγματεία at 16, 12; 379, 11.

⁶² Olymp. *Proll.* 12, 37–13, 2.

⁶³ Phlp. *In Cat.* 8, 7–19.

⁶⁴ David (Elias) *In Cat.* 127, 24–33. Olympiodorus’, Philoponus’ and David (Elias)’s statements about the title *Topics* are part of the *prolegomena* to Aristotle’s philosophy, and more specifically of the one about the issues to be dealt with before reading an Aristotelian work. I. Hadot (1990b: 158), comparing Philoponus and David (Elias), points out that they both speak of the usefulness of the *Topics* and that they do it in similar terms, but that only the latter explains the reason for the title of the treatise.

with the issue of the title *Categories* – that Aristotle aptly named the *Topics*.⁶⁵ It could be noted that today there is a different hypothesis to explain why Aristotle used the word τόποι to mean the rules of dialectical arguments: it is thought to refer to the mnemonic practice of mentally associating each statement that one wants to remember with a physical place.

6. Part of philosophy to which the work belongs

As it has been pointed out by I. Hadot (1990b: 65), Simplicius, Olympiodorus, Philoponus and David (Elias) state that the *Topics* belong to Aristotle's instrumental works (that is, the logical ones, since logic is according to Neoplatonists also an instrument for philosophy), and more specifically to the third group of them.⁶⁶ The instrumental works are in turn a subset of the syntagmatic writings (that is, the ones that discuss their subject in a systematic way), and particularly of the ones in which Aristotle speaks in the first person (that is, his treatises). The syntagmatic writings are part of the general works of Aristotle, which are, together with the particular and the intermediate ones, the “most general kinds” in the Neoplatonic division of Aristotle's writings.

Simplicius and David (Elias) state that the third group of instrumental works is about “the reasonings that wear the mask of demonstration” (τὰ [...] περὶ τῶν τῆν ἀπόδειξιν ὑποδυομένων),⁶⁷ that is, they have only the appearance of the method.⁶⁸ The fact that the two commentators are using the same wording to indicate the nature of the works belonging to this group has been pointed out by I. Hadot (1990b: 78; 173). David (Elias) explains that the reasonings discussed in the third group are non-apodictic syllogisms, that is, those syllogisms whose premises are not always true. According to the commentator, in each of the four works that belong to this group (*Topics*, *Rhetoric*, *Sophistical Refutations* and *Poetics*) Aristotle deals with a different kind of non-apodictic syllogism. These kinds can be placed on a scale, depending on the degree of truth of their premises, and the dialectical syllogisms discussed in the *Topics* will then be on top, because their premises are true more often than not, while the premises of rhetorical syllogisms contain truth and falsity to the same extent, those of sophistical syllogisms are false more often than not, and those of poetical syllogisms are mythical, that is totally false.⁶⁹ Philoponus,

⁶⁵ David (Elias) *In Cat.* 132, 24–133, 8.

⁶⁶ I. Hadot (1990b: 81–82) has shown that Ammonius thought that the *Topics* fell within the third group of works on logic, too.

⁶⁷ About the origin of this expression cf. I. Hadot (1990b: 78).

⁶⁸ Simp. *In Cat.* 4, 10–5, 2.

⁶⁹ David (Elias) *In Cat.* 113, 17–117, 14. On the differences between David (Elias)'s classification of syllogisms and Ammonius' statements in his commentary on the *Prior Analytics* cf. I. Hadot (1990b: 81).

for his part, says that the third group of logical works deals with the reasonings that are typical of paralogsms.⁷⁰

Olympiodorus states instead that the writings belonging to the third group are about “what purifies the method” (<τὰ> καθάροντα τὴν μέθοδον). The meaning of this expression can be reasonably deduced from what the commentator immediately adds, that is, that these writings allow us to avoid sophistical reasonings.⁷¹ It can be assumed that Olympiodorus meant that, by removing the incorrect syllogisms from the method, these works purify the method itself.⁷²

Having discussed the place that the *Topics* occupy within Aristotelian philosophy, some statements are considered about the relationship between the *Topics* themselves and the other works of Aristotle. Specifically, the following three theses are highlighted: some doctrines are common to the *Topics* and other works; what Aristotle says in his other writings also applies to the *Topics*; if you have doubts about a statement in an Aristotelian work, you can look for confirmation of the correct interpretation in the *Topics*.

The first of these theses can be found in Simplicius, who says that the same division into the 10 highest genera proposed in the *Categories* is also seen in the *Topics*.⁷³ One can find the second thesis in Dexippus, who states that the definition of genus given in the *Topics* – according to which it is the answer to the question “what is it?” asked about several things belonging to different species⁷⁴ – is said in 10 different ways. These are the 10 categories.⁷⁵ Similarly, according to Dexippus each of the three senses of “same” mentioned in the *Topics*⁷⁶ is predicated according to the 10 categories.⁷⁷ That is, Dexippus states that the 10 ways in which something can be said, which Aristotle explains in the *Categories*, apply to the definitions of genus and same given in the *Topics*.⁷⁸

References to the *Topics* as an aid in the interpretation of the *Categories* can be found in Porphyry, Dexippus and Simplicius. In order to justify the interpretation of the expres-

⁷⁰ Phlp. *In Cat.* 3, 8–5, 14.

⁷¹ Olymp. *Proll.* 6, 6–8, 28. All the passages mentioned so far in this section belong to the preliminary question of the classification of Aristotle’s works.

⁷² Ammonius says something similar: according to him, the third group of instrumental works includes those writings that, while not directly concerned with the scientific method or its principles, deals with related subjects, so that the discussion of the method would not be complete without including these writings. More specifically, they are about erroneous sophistical reasonings, which must be avoided (Ammon. *In Cat.* 5, 6–29).

⁷³ Simp. *In Cat.* 9, 31–13, 18 (discussion of the purpose of the *Categories* in the *prolegomena* to this work). As of Aristotle’s passage, Kalbfleisch (1907) refers to Arist. *Top.* I 9, 103 b 22 sq.; Chase (2003: 107) adds a reference to Arist. *Top.* I 15, 107 a 3–12.

⁷⁴ Busse (1888) refers to Arist. *Top.* I 5, 102 a 31.

⁷⁵ Dexipp. *In Cat.* 14, 32–15, 2.

⁷⁶ Busse (1888) refers to Arist. *Top.* VII 1, 151 b 28; 152 b 31.

⁷⁷ Dexipp. *In Cat.* 15, 3–13. These statements are found in the first part of Dexippus’ commentary, concerning general questions about the *Categories* and coming before the exegesis of the first line of the text.

⁷⁸ Of course, a list of the 10 categories can be found in the *Topics*, too.

sion “[differentiae] that differ in species”⁷⁹ (τῶ εἶδει) used by Aristotle in the *Categories*⁸⁰ with reference to those differences not sharing the same definition, Porphyry and Dexippus argue that in the *Topics* Aristotle uses εἶδος as a synonym for λόγος, too. The parallels between Porphyry’s and Dexippus’ texts were pointed out by Chiaradonna, Rashed and Sedley (2013: 165). Porphyry finds the equivalence between εἶδος and λόγος in the first book of the *Topics*, where Aristotle says that sometimes it is both in name and in fact that two things are contrary “in species, that is, in definition”.⁸¹ Chiaradonna, Rashed and Sedley note that it is unclear whether Porphyry intends “that is, in definition” as part of the quotation, which does not have an exact match in the text of the *Topics* that has passed to us; however, it should be a reference to Arist. *Top.* I 15, 106 a 9–13. Dexippus – according to which the referenced interpretation of the *Categories* passage is not the only possible one – states that exchanging εἶδος and λόγος is “habitual to him” (that is, to Aristotle, σύννητες αὐτῶ) in the *Topics*.⁸² It is not clear what passages of the *Topics* Dexippus is thinking of: Busse (1888) refers to Arist. *Top.* I 7, 103 a 8 sq.; Dillon (1990: 161) does not find this reference apt, but is unable to point out an alternative passage.

One should cite two passages from Simplicius’ commentary here. In the first one, in order to confirm that Aristotle, when he says that a *property* (ἴδιον) of substance is being able to welcome contraries while remaining one,⁸³ means that this feature does not apply to the genus *substance* but rather to each of its individuals, Simplicius reminds that this is the definition of property given in the *Topics*.⁸⁴ In the second passage, Simplicius assesses the various interpretations of the Aristotelian thesis that state (ἕξις) and condition (διάθεσις) are to be counted among the relatives;⁸⁵ in order to decide between the different interpretations, the commentator uses the agreement with the statements in the *Topics* as a criterion. Specifically, he says that in the *Topics* state and condition are said in relation to those who possess them.⁸⁶

⁷⁹ Like in Dillon (1990: 61), εἶδος is translated with “species” to make it easier to understand the problem that Porphyry and Dexippus face.

⁸⁰ Arist. *Cat.* 3, 1 b 16–17.

⁸¹ Porph. *In Cat. ad Gedalium* ed. Chiaradonna, Rashed, Sedley 13, 3–20.

⁸² Dexipp. *In Cat.* 29, 29–30, 9.

⁸³ Arist. *Cat.* 5, 4 a 10–22.

⁸⁴ Simp. *In Cat.* 113, 17–114, 4. Kalbfleisch (1907) refers to Arist. *Top.* V 1, 128 b 34.

⁸⁵ Arist. *Cat.* 7, 6 b 2–3.

⁸⁶ Simp. *In Cat.* 163, 30–164, 27. On this passage from Simplicius’ commentary – a passage which as Fleet (2002: 161) says is quite complex – cf. Cardullo (1995: 291–297). As of the *Topics* passage mentioned, Kalbfleisch (1907) refers to Arist. *Top.* IV 4, 124 b 33; 125 a 33. If the Μεθοδικά, which Simplicius refers to in another passage of his commentary, are the *Topics*, this would be a further case in which the reference to the content of the *Topics* is used by the commentator in his exegesis of the *Categories*: indeed, Simplicius states that in the Μεθοδικά Aristotle talks about categories along with negations, privations, inflexions and indeterminate forms (Simp. *In Cat.* 65, 2–13). On the question whether the Μεθοδικά are to be identified with the *Topics* cf. Luna (2001: 669–673).

7. Division into chapters (ἡ εἰς τὰ κεφάλαια διαίρεσις)

Although, technically, the question as to whether it is true that the last chapters of the *Categories* were originally introductory to the *Topics* – thus being either the first chapters of the work or the last ones of the writing that preceded it⁸⁷ – does not fit the issue of the division of the *Topics* into chapters, it can be addressed here.⁸⁸ Olympiodorus, introducing the 10th chapter of the *Categories*, says that according to some commentators the *postpraedicamenta* had not been placed by Aristotle at the end of the *Categories*, but rather in another location. The same commentators argued that the *postpraedicamenta* should be given the title *Pre-Topics*, because the study of opposites contributes to the construction and destruction of arguments, which is the object of dialectic, that is, of the *Topics*. Olympiodorus implies that the commentators who claim that the *postpraedicamenta* had not been intended by Aristotle as the last part of the *Categories* thought that these pages were originally an introduction to the *Topics*. Olympiodorus, who disagrees with this theory, replies to it by pointing out the links between the *postpraedicamenta* and the previous chapters of the *Categories*.⁸⁹

This passage can be compared with Ammonius' discussion of the problem whether or not the correct title for the *Categories* is *Pre-Topics*, since both Olympiodorus and Ammonius cite earlier commentators who posit that the *postpraedicamenta* are about a subject similar to the one discussed in the *Topics* and that they were not part of the original text of the *Categories*. In addition, both Ammonius and Olympiodorus refer to the title *Pre-Topics*.

However, there are some fundamental differences between Ammonius' and Olympiodorus' discussions. First, in Ammonius' doxography earlier exegetes hold that the *postpraedicamenta* are spurious: Ammonius says that according to them, "these chapters have been added as spurious" (ταῦτα προσγεγράφηι νόθα) to the *Categories*. On the other hand Olympiodorus clearly states that these commentators thought that the *postpraedicamenta* had been written by Aristotle. Indeed, this is the second opinion on the *postpraedicamenta* that Olympiodorus mentions, and while the first one is that these chapters are spurious, the commentators supporting the second opinion are "those who say that the part before us is not spurious" (οἱ δὲ λέγοντες νόθον μὴ εἶναι αὐτό [stands for τὸ τμήμα τὸ προκείμενον]).

Second, in Ammonius' commentary it is stated that the title *Pre-Topics* has been given (a) to the whole work (b) by the authors who (according to the commentators who thought that Aristotle was not the author of the *postpraedicamenta*) wrote the *postprae-*

⁸⁷ As will be seen, it is not clear to which of these two possibilities Olympiodorus and possibly Simplicius refer.

⁸⁸ On the *postpraedicamenta* also see the aforementioned passage from David (Elias)'s commentary, which shares some themes with the passages to be described in this section.

⁸⁹ Olymp. *In Cat.* 133, 8–134, 32.

dicamenta and placed them at the end of the *Categories*. In Olympiodorus' commentary it is stated instead that the title *Pre-Topics* has been given (a) only to the *postpraedicamenta* (b) by commentators who rejected the idea that the *postpraedicamenta* were part of the original text of the *Categories*.

Moreover, Ammonius, while not agreeing with those who thought that the *postpraedicamenta* were not part of the *Categories* (he gives a different explanation of the position and role of the *postpraedicamenta* within the work), does not reply to them: instead, he focuses on the title *Pre-Topics* being given to the *Categories*. Olympiodorus, for his part, does reply to those who deny that the *postpraedicamenta* belong to the *Categories*. That is, Ammonius refutes the idea that the *Categories* introduce the *Topics*, Olympiodorus refutes the idea that the *postpraedicamenta* do so.⁹⁰ Another difference between the two passages lies in their position because, while Ammonius' is placed in the *prolegomena*, Olympiodorus' is placed in his introduction to chapter 10.

Several hypotheses can be formulated in order to explain the differences between Ammonius' and Olympiodorus' doxographies. Of course it is possible that the two commentators refer to two different traditions: according to one (cited by Ammonius) the *postpraedicamenta* were written by the same authors who gave the title *Pre-Topics* to the *Categories*, while according to the other one (mentioned by Olympiodorus) the *postpraedicamenta* were written by Aristotle as an introduction to the *Topics* and they were later moved by someone else. The similarities between the two passages, however, could make us think that they refer to the same tradition. Moreover, since neither Ammonius nor Olympiodorus mention the names of the commentators whose opinion they are reporting, it is not possible to be sure that they are different exegetes. It is then possible that Ammonius and Olympiodorus, who according to I. Hadot (1990b: 176–177) elaborated extemporaneously what they remembered of the exegetical tradition, had different memories about the thesis of the same commentators of the *Categories*. Basically, either Ammonius or Olympiodorus would wrongly recollect the thesis of the commentators who thought that the *postpraedicamenta* were not part of the original text of the *Categories*. Moreover, the confusion could be attributed to the student from whose notes the commentary derives,⁹¹ rather than to the teacher explaining the *Categories*.

The matter is made even more complex by the presence of a passage in Simplicius' commentary that is reminiscent both of Ammonius' and Olympiodorus' doxographies. In fact, when Simplicius introduces the subjects of the last six chapters of the *Categories*, he wonders why Aristotle puts these issues at the end of the work. Simplicius reports the opinion of some commentators, including Andronicus, who claim that this discussion has been added by the person who mistakenly gave the title *Pre-Topics* to the work. It is

⁹⁰ Of course this does not mean that Olympiodorus ignores or agrees with the opinion of those who gave the title *Pre-Topics* to the *Categories* as a whole: as section 4 discussed, he mentions and refutes this opinion elsewhere.

⁹¹ See section 4 about possible explanation for the mistakes.

implied that the author who performed this displacement wanted to strengthen the link between the *Categories* and the work that according to him they introduced, that is, the *Topics*. Simplicius disagrees with Andronicus, because the *postpraedicamenta* are helpful to understand what is said not only in the *Topics*, but also in the *Categories*.⁹²

As can be seen, Simplicius, like Ammonius and Olympiodorus, reports the opinion of some commentators that the *postpraedicamenta* were not intended to be part of the *Categories* as Aristotle wrote them, because they deal with issues that are similar to those of the *Topics*. Moreover, Simplicius, like the other two commentators, cites the title *Pre-Topics*. So all the elements that are common to Ammonius' and Olympiodorus' doxographies can be found in Simplicius, too.⁹³

As to the points on which Ammonius and Olympiodorus differ, Simplicius is close sometimes to the former, sometimes to the latter. Like Ammonius and unlike Olympiodorus, Simplicius says that according to some, the title *Pre-Topics* has been given to the *Categories* as a whole by the same person who has also placed the *postpraedicamenta* at the end of the work. A minor difference between Simplicius and Ammonius is that the former speaks of *one* author who has added the *postpraedicamenta* to the *Categories*, using the singular form, not the plural, as does Ammonius. Above all, however, Simplicius differs from Ammonius because, like Olympiodorus, he chooses to reply to those who linked the *postpraedicamenta* to the *Topics*, and not to those who gave the title *Pre-Topics* to the *Categories*. Another similarity between Simplicius' and Olympiodorus' doxographies is that they are both part of the introduction to the commentary to chapter 10 of the *Categories* – while, as has been seen, Ammonius' doxography is in the *prolegomena*.

On the other hand, the words used by Simplicius does not allow us to be sure whether according to him the cited commentators regarded the *postpraedicamenta* as spurious or not (as Ammonius and Olympiodorus say, respectively). Indeed, Simplicius states that according to these commentators, the *postpraedicamenta* “are added” (προσκειῖσθαι)⁹⁴ by someone else. So the evidence is unable to determine whether the exegetical tradition mentioned in Simplicius' commentary is the same as the one discussed in Ammonius' commentary or the one reported in that of Olympiodorus.

Simplicius' testimony does not confirm or discard any of the hypotheses formulated above in order to explain the similarities and differences between the doxographies of Ammonius and Olympiodorus. All that can be asserted is that Simplicius' words, being similar to those of Ammonius but also to those of Olympiodorus, reinforces the case for

⁹² Simp. *In Cat.* 379, 1–12.

⁹³ A note that can be found only in Simplicius' doxography is the specification that one of the commentators who thought that the *postpraedicamenta* were not part of the original text of the *Categories* is Andronicus.

⁹⁴ This verb, however, suggests an author who writes something and adds it to Aristotle's *Categories* (for example, section 92 of Hippocrates' *De mulierum affectibus* is introduced by the following words: Νόθα τῆ τελευταίῃ τοῦ πρώτου περὶ γυναικείων βιβλίου προσκειμένα); Brunschwig (1994: 486) and Gaskin (2000: 9) interpret the passage this way.

the source of all these doxographies being a common tradition. It would follow that the hypothesis that Ammonius and Olympiodorus mean different commentators becomes less plausible.

8. Manner of the teaching (ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας)

Olympiodorus, Philoponus and David (Elias) state that in the *Topics* Aristotle expresses himself clearly.⁹⁵ Simplicius, for his part, states that in this work the philosopher's wording is *clearer* than in most of his other writings. That the commentators of the *Categories* after Proclus, with the only exception of Ammonius, refer to the clarity of the *Topics* has been highlighted by I. Hadot (1990b: 113). The reason for this clarity is explained by David (Elias) at p. 124 and by Simplicius: the former states that it is Aristotle's natural style,⁹⁶ the latter that it is due "to the fact that the theories [that are presented in this work] are more common" (διὰ τὸ κοινότερον τῶν θεωρημάτων).⁹⁷

Conclusions

Through examination and analysis of the statements identified in the Greek Neoplatonic commentaries on the *Categories*, this study has offered a deeper understanding of the Neoplatonic approach to Aristotle's *Topics*. Using a method that compared and contrasted selected commentators' statements, there is now a good basis from which conclusions may be drawn.

First, the cited passages demonstrate, although not conclusively,⁹⁸ that the fifth- and sixth century⁹⁹ Greek Neoplatonic commentators on the *Categories* shared a common view of the *Topics*. All the cited passages from their commentaries agree; whenever one of the cited authors discusses an issue relating to the *Topics*, his solution is also consistent

⁹⁵ Olymp. *Proll.* 11, 21–24. Phlp. *In Cat.* 6, 17–22.

⁹⁶ David (Elias) *In Cat.* 107, 20–22; 124, 25–31.

⁹⁷ Simp. *In Cat.* 7, 1–22. All the commentators talk about the clarity of expression of the *Topics* when, in the *prolegomena* to Aristotle's philosophy, they address the issue of the philosopher's usually obscure style. Actually, David (Elias) already says something about the clarity of the *Topics* when he lists the ten questions about Aristotle's philosophy to be dealt with.

⁹⁸ The reason why the evidence is not definitive is that only the explicit citations of the *Topics* have been studied. Moreover, it is theoretically possible that some of the commentators parted from this common view on issues on which they stayed silent.

⁹⁹ This view can be specifically attributed to the fifth- and sixth century Neoplatonists because it is mostly found in the commentators writing after Proclus. Chase (2003: 11) opines that the stylistic differences between (a) Porphyry's and Dexippus' commentaries by question and answer, and (b) the five post-Proclean commentaries are due to the fact that the former two texts are meant for absolute beginners.

with this view.¹⁰⁰ One can therefore conclude that their perspectives of the *Topics* show no significant differences between the school of Athens (represented by Simplicius) and the school of Alexandria (represented by the other post-Proclean commentators¹⁰¹). The view shared by the commentators¹⁰² is: that the *Topics* are an authentic writing of Aristotle,¹⁰³ although they differ from most Aristotelian works because of their clearer style;¹⁰⁴ specifically, they are one of the logical works where Aristotle discusses non-scientific syllogisms;¹⁰⁵ more specifically, the *Topics* discuss dialectical syllogisms; since such syllogisms are characterised by being allowed to have false premises, as well as true ones, they do not always lead to the truth,¹⁰⁶ although formally correct. However, this is exactly the reason why studying such syllogisms allows us to detect scientific reasoning¹⁰⁷ by contrast. Aristotelian dialectic is also useful because it is an important exercise for those who practice it.¹⁰⁸ Another observation shared by the commentators is that Aristotle did

¹⁰⁰ Of course there are some points on which the statements of the commentators on the same subject differ, but they are not inconsistent. The only exception is the place of the *Topics* in the reading order, but I. Hadot has shown that actually the commentators agreed on this point too. As to the difference between Ammonius' and Olympiodorus' doxographies mentioned in section 7, it is limited to the earlier commentators' opinion on the *postpraedicamenta*; Ammonius, Olympiodorus and Simplicius agree about the *postpraedicamenta* not being an introduction to the *Topics*. That each part of this common view is expressed by some commentators, but not by all of them, can be explained by two hypotheses by I. Hadot, which have already been mentioned: on one hand, the teachers used to comment ad-lib, so to speak, that is, mentioning the traditional explanations that occurred to them at that time; on the other hand, the students who took notes missed some parts of the teacher's explanation. Since the focus is on the features being *virtually* common to all the post-Proclean commentators, statements that are *actually* common to each subset of commentators are not listed; such a survey has already been conducted on the theses stated in the *prolegomena* to Aristotle by I. Hadot (1990b: 171–177).

¹⁰¹ The thesis of a sharp theoretical difference between the two schools has been put forward by Praechter (1910, 1912) and criticised by I. Hadot (1978, 1990c); Verrycken (1990) and Cardullo (2012). On the relationship between adhering to Platonism and studying Aristotle in the post-Proclean Neoplatonic commentaries on the *Categories* also cf. I. Hadot (1991).

¹⁰² In order to confirm that these points are accepted by more than one commentator, those who subscribe to each statement will be noted; and in order to confirm that these statements are mainly found in the *prolegomena*, in each case it will be indicated whether the commentators deal with the *Topics* in the *prolegomena* to Aristotle, in those to the *Categories* or in the commentary proper.

¹⁰³ Implicit in all commentators.

¹⁰⁴ Simplicius, Olympiodorus, Philoponus, David (Elias); *prolegomena* to Aristotle. The argument of the commentators is as follows. If an author is obscure by nature, he will never write clearly. Therefore, Aristotle writing clearly in the *Topics* and in some other works shows that an obscure style is not natural to him. The reason why the arguments in most of his works are hard to follow is that he wanted to keep superficial readers away. The idea that the expressive style of the *Topics* is particularly clear is interesting, because it took away from the commentators the opportunity to interpret the meaning of the text in a creative way – or even to distort it – in order to match their own ideas, a practice that is often seen, for example, in Simplicius' commentaries. As a justification for his interpretation, which from a modern point of view, often seems liberal, Simplicius stresses that the text is obscure. On the obscurity of the texts written by Aristotle (as well as by other authors) as a justification for a creative interpretation cf. Mansfeld (1994: 23–26, 148–161).

¹⁰⁵ Simplicius, Olympiodorus, Philoponus, David (Elias); *prolegomena* to Aristotle.

¹⁰⁶ Philoponus, David (Elias); *prolegomena* to Aristotle.

¹⁰⁷ Philoponus, Olympiodorus, David (Elias); *prolegomena* to Aristotle.

¹⁰⁸ Philoponus, David (Elias); *prolegomena* to Aristotle.

not consider that the *Topics* immediately followed the *Categories*, because the latter introduce all the logical works.¹⁰⁹

The harmony between the statements of different authors is significant, since the Neoplatonic commentators themselves remind us that there were different answers to the question about the place of the *Topics* in the reading order of the Aristotelian corpus. The commentators also state that the answers about the purpose, the usefulness, and the reason for the title of the *Topics* are not obvious. These are meaningful statements, since the Neoplatonic commentators thought that the answers to general questions about other Aristotelian works were obvious. It has also been highlighted how Neoplatonic theses about the *Topics* differ from those of some modern interpreters in some cases.

That all the post-Proclean Neoplatonic commentaries on the *Categories* (and particularly the *prolegomena* to Aristotle) present the same view of the *Topics*, is consistent with I. Hadot's (1990b: 169–182) conclusions: she has shown that the introductory sections about Aristotle's philosophy in the five commentaries belong to the same tradition. Chase (2003: 8) too has said that from a theoretical point of view Simplicius' commentary does not stray from the others. It is also commonly accepted that part of the content of David (Elias)'s commentary originates from Olympiodorus, who in turn, like Philoponus, draws much material from Ammonius,¹¹⁰ and, generally, that the theses of these authors, as well as those of Simplicius, fall within an established tradition.¹¹¹ Detecting the harmony between the different post-Proclean commentators on a particular issue is important, however, because such harmony is never taken for granted by scholars. For example, Simplicius does not adhere to the positions of the other commentators on every issue and not every passage of a commentary from the so-called 'school of Ammonius' has a match in another commentary from the same group.¹¹²

Moving in from the general understanding of the *Topics* to the use of the work within the exegesis of the *Categories*, a different phenomenon from the agreement of the post-Proclean commentators can be observed. Indeed, sometimes Porphyry (in the *Ad Gedalium*), Dexippus and Simplicius reference what Aristotle has written in the *Topics* when confirming a given interpretation of a sentence from the *Categories*,¹¹³ although this is never done by Ammonius, Olympiodorus, Philoponus and David (Elias). Gener-

¹⁰⁹ Ammonius, Simplicius, Olympiodorus, David (Elias), as well as Porphyry; *prolegomena* to *Categories*.

¹¹⁰ Cf. Luna (1990: 145–46, 2001: 379–381, 563, 865–867).

¹¹¹ Moreover, even the division of the πράξις (lesson) on each passage in a general θεωρία and a λήξις of the individual sentences is common to all post-Proclean commentators, both the Alexandrians and Simplicius (even though according to de Haas 2001: 4 the division between the two sections is clearer in the Alexandrian commentaries). On the other hand, since my hypothesis is limited to the commentators' attitude towards the *Topics*, it does not contradict in any way Luna's (1990: 127–146, 2001: 301–381, 525–564, 823–868) conclusion that in the exegesis of the first four chapters of the *Categories* there are two different currents within the Neoplatonic tradition. Indeed, as will be shown soon, another side of the analysis confirms what Luna says.

¹¹² On the differences among these commentaries also cf. Hoffmann (1987–1988: 280).

¹¹³ Simplicius' exegetical style is indeed characterized by frequent citations of earlier texts in order to support the interpretation. Simplicius' references to the *Topics* are consistent with this attitude.

ally, the relationship between the *Topics* and the other works by Aristotle is highlighted by Porphyry, Dexippus and Simplicius only (see section 6)¹¹⁴. Whether these differences between Simplicius and the other post-Proclean commentators on the *Categories* fall within a more general theoretical difference between Athenian and Alexandrian Neoplatonism is a question that lies outside the scope of this paper.

Of course, the number of passages in which Porphyry, Dexippus and Simplicius emphasise the relationship between the *Topics* and the other works by Aristotle is too small to allow definitive conclusions. One should also take into account that Porphyry's commentary *Ad Gedalium* and that of Simplicius were significantly longer than the other commentaries.¹¹⁵ This may be one of the reasons why references to the *Topics* that justify the exegesis of a given passage are found in them, while they occur more rarely (that is, only in Dexippus' case) in the shorter commentaries.

However, it is significant that, as Dillon (1990: 8; 11) has noted, one of the main sources of Dexippus' commentary was Porphyry's *Ad Gedalium*, both directly and through Iamblichus' commentary, which took up a large part of it. Above all, the phenomenon highlighted in this paper concurs with Luna's (1990: 127–146; 2001: 301–381, 525–564, 823–868) conclusion that Simplicius' exegesis of the first four chapters of the *Categories* is close to Porphyry's and Dexippus' and relatively far from Ammonius', Philoponus', Olympiodorus' and David (Elias)'s, which are conversely all similar.¹¹⁶ De Haas (2001: 3–4) states that Simplicius' commentary, not being directed to beginners, as is the case of the Alexandrian commentaries, addresses more complex issues than they do. Generally, it is widely accepted that the style of Simplicius' commentaries is strongly influenced by Porphyry and Iamblichus, and that the main sources of Simplicius' commentary on the *Categories* are the commentaries written by Porphyry (both the one by question and answer and the *Ad Gedalium*) and Iamblichus, as well as Alexander of Aphrodisias.¹¹⁷ In several cases, however, Simplicius departs from the exegetical tradition to which he refers (notably, he criticises Iamblichus several times), so it was not a given that he would use

¹¹⁴ Hoffmann (1987: 81–84) explains that Simplicius, unlike the other post-Proclean commentators, emphasises the relationships between things, concepts and words when he talks about the purpose of the *Categories*. It is possible that this difference is in some way related to the one already highlighted, that is, the fact that only Simplicius reminds that the 10 categories are mentioned in the *Topics*.

¹¹⁵ Conversely Simplicius' commentary is long because it provides a very thorough exegesis, an important part of which is, as has been said, the reference to other texts. On the original length of Dexippus' commentary cf. Dillon (1990: 15).

¹¹⁶ Luna thinks that the reason for this difference is that Porphyry (the same is true to a lesser extent for Iamblichus) is a direct source of Dexippus and Simplicius but only an indirect source of the Alexandrian commentators. On the differences between Simplicius' commentary and the ones written by the Alexandrians also cf. Luna (1987: 114).

¹¹⁷ According to Dillon (1990: 11), Simplicius, despite being aware of Dexippus' commentary, did not draw material from it. Chase (2003: 7–8) highlights Damascius' influence on Simplicius' commentary. One should also keep in mind that probably Simplicius' commentary was written by the author to be published, unlike the other four post-Proclean commentaries.

the *Topics* within his exegesis of the *Categories* simply because Porphyry and Dexippus had done so.

Research on the Greek Neoplatonic commentaries on the *Categories* has not only allowed a systematic description of the views on the *Topics* expressed therein, to build a fuller account of David (Elias)'s original opinion about who favoured the title *Pre-Topics*, and to analyse the relationship between Ammonius', Simplicius' and Olympiodorus' doxographies on the *postpraedicamenta*. It has also helped identify two important features of the interpretation of the *Topics*: first, it has shown that all the post-Proclean commentators share the same view of the work; second, that only Porphyry, Dexippus and Simplicius cite the *Topics* to explain individual passages from the *Categories*.

Neither of these two general trends seems to depend on the ideal of a harmony between Aristotle and Plato shared by all the authors cited.¹¹⁸ Moreover, this ideal did not inform every aspect of the Neoplatonic interpretation of Aristotle. Similarly, the references to the *Topics* do not touch upon the problem of the commentators' relationship with Christianity. Generally, the statements about the *Topics* in the Greek Neoplatonic commentaries on the *Categories* appear somewhat technical. This is the reason why these statements do not directly involve broader philosophical questions.

Future research could extend the analysis to other works of the Greek Neoplatonists, to explore whether the trends observed in the commentaries on the *Categories* are found elsewhere. Moreover, it could answer the following question: is the difference between Simplicius and the other post-Proclean authors explained by Athenian Neoplatonists having a different attitude from the Alexandrians? Conversely, should the examination of other works reveal different trends from those found here, further study would be required to account for them.

¹¹⁸ On this ideal cf. among others Cardullo (1993) and Militello (2013: 30–36).

BIBLIOGRAPHY

- AA.VV., 1910, *Genethliakon. Carl Robert zum 8. März 1910*, Berlin.
- AREVŠATYAN, S., 1969, "David' Anhalt' i žařangut' yuně nor lusabanut' yamb", *Bamber Matenadaran* 9, pp. 7–22.
- BARBANTI, M., GIARDINA, G.R., MANGANARO P. (cur.), 2002, *Enōsis kai philia. Unione e amicizia, Studi in onore di Francesco Romano*, Catania.
- BIRD, O., 1962, "The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham", *Journal of the History of Ideas* 23, pp. 307–323.
- BODÉŪS, R., 2008, *Porphyre. Commentaire aux Catégories d'Aristote*, Paris.
- BRUNDSCHWIG, J., 1989, "Aristote de Stagire. L'Organon. Tradition grecque", in: Goulet (1989), pp. 482–502.
- BUSSE, A., 1887, *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, Berolini.
- BUSSE, A., 1888, *Dexippi in Aristotelis Categorias commentarium*, Berolini.
- BUSSE, A., 1895, *Ammonius. In Aristotelis Categorias commentarius*, Berolini.
- BUSSE, A., 1898, *Philoponi (olim Ammonii) in Aristotelis Categorias commentarium*, Berolini.
- BUSSE, A., 1900, *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, Berolini.
- BUSSE, A., 1902, *Olympiodori prolegomena et in Categorias commentarium*, Berolini.
- CALZOLARI, V., 2009, "David et la tradition arménienne", in: Calzolari, Barnes (2009), pp. 15–36.
- CALZOLARI, V., BARNES, J. (dir.), 2009, *L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*, Leiden and Boston.
- CARDULLO, R.L., 1986, "Syrianus' Lost Commentaries on Aristotle", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 33, pp. 112–124.
- CARDULLO, R.L., 1993, "Syrianus défenseur de Platon contre Aristote, selon le témoignage d'Asclepius (*Métaphysique* 433, 9–436, 6)", in: Dixsaut (1993), pp. 197–214.
- CARDULLO, R.L., 1995, *Siriano esegeta di Aristotele. I: Testimonianze e frammenti dei commentari all'Organon*, Firenze.
- CARDULLO, R.L., 1997, "La "noerà theoría" di Giamblico come chiave di lettura delle *Categorie* di Aristotele. Alcuni esempi", *Syllecta Classica* 8, pp. 79–94.
- CARDULLO, R.L., 2002, "Asclepio di Tralle: filosofo originale o mero redattore *apò phônēs?*", in: Barbanti, Giardina, Manganaro (2002), pp. 495–514.
- CARDULLO, R.L., 2012, *Asclepio di Tralle. Commentario al libro Alpha meizon (A) della Metafisica di Aristotele*, Acireale e Roma.
- CHASE, M., 2003, *Simplicius. On Aristotle's "Categories 1–4"*, Ithaca.
- CHIARADONNA, R., RASHED, M., SEDLEY, D., 2013, "A Rediscovered *Categories* Commentary", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 44, pp. 129–194.
- COHEN, S.M., MATTHEWS, G.B., 1991, *Ammonius. On Aristotle's Categories*, Ithaca.
- DALSGAARD LARSEN, B., 1972, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. Appendice: testimonia et fragmenta exegetica*, Aarhus.
- DILLON, J., 1990, *Dexippus. On Aristotle Categories*, London.
- DIXSAUT, M. (dir.), 1993, *Contre Platon. I: Le platonisme dévoilé*, Paris.
- EBBESSEN, S., 1993, "The Theory of *loci* in Antiquity and the Middle Ages", in: Jacobi (1993), pp. 15–39.
- EVANGELIOU C., 1988, *Aristotle's Categories and Porphyry*, Leiden and New York and København and Köln.
- FLEET, B., 2002, *Simplicius. On Aristotle Categories 7–8*, London.

- FORTENBAUGH, W.W., MIRHADY, D.C. (eds.), 1994, *Peripatetic Rhetoric after Aristotle*, New Brunswick.
- GASKIN, R., 2000, *Simplicius. On Aristotle Categories 9–15*, London.
- GOULET, R. (dir.), 1989, *Dictionnaire des philosophes antiques. I: Abam(m)on à Axiothéa*, Paris.
- GOULET, R., 2000, "Elias", in: Goulet (2000a), pp. 57–66.
- GOULET R. (ed.), 2000a, *Dictionnaire des philosophes antiques. III: D'Eccélos à Juvénal*, Paris.
- DE HAAS, F.A.J., 2001, "Simplicius. On Aristotle Categories 5", in: de Haas, Fleet (2000), pp. 1–92.
- DE HAAS, F.A.J., FLEET B., 2000, *Simplicius. On Aristotle Categories 5–6*, London.
- HADOT, I., 1978, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris.
- HADOT, I. (dir.), 1987, *Simplicius. Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du Colloque international de Paris (28 sept.–1er oct. 1985)*, Berlin et New York.
- HADOT, I., 1990a, "Notes", in: Hoffmann, Hadot (1990), pp. 1–17.
- HADOT, I., 1990b, "Commentaire", in: Hoffmann, Hadot (1990), pp. 19–182.
- HADOT, I., 1990c, "The Life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources," in: Sorabji (1990), pp. 275–303.
- HADOT, I., 1991, "The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teachings of Philosophy according to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries on the *Categories*", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volume 1991. Aristotle and the Later Tradition*, pp. 175–189.
- HADOT, P., 1990, "La logique, partie ou instrument de la philosophie?", in: Hoffmann, Hadot (1990), pp. 183–188.
- HOFFMANN, P., 1986–1987, "Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'antiquité", *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire 95*, pp. 295–305.
- HOFFMANN, P., 1987, "Catégories et langage selon Simplicius – La question du «skopos» du traité aristotélicien des «Categories»", in: I. Hadot (1987), pp. 61–90.
- HOFFMANN, P., 1987–1988, "Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'antiquité", *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire 96*, pp. 272–281.
- HOFFMANN, P., 1990, "Traduction", in: Hoffmann, I. Hadot (1990), pp. 1–17.
- HOFFMANN, P., HADOT, I. (dir.), 1990, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. I: Introduction, première partie (p. 1–9, 3 Kalbfleisch)*, Leiden et New York et København et Köln.
- HOFFMANN, P., LUNA C., 1990, *Simplicius. Commentaire sur le Catégories. III: Préambule aux Catégories. Commentaire au premier chapitre des Catégories (p. 21–40, 13 Kalbfleisch)*, Leiden et New York et København et Köln.
- HOFFMANN, P., LUNA C., 2001, *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Chapitres 2–4*, Paris.
- JACOBI J. (hrsg.), 1993, *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen & semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden und New York und Köln.
- KALBFLEISCH, C., 1907, *Simplicii in Aristotelis Categoriae commentarium*, Berlini.
- LLOYD, A.C., 1955, "Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic", *Phronesis* 1, pp. 58–72 146–160.
- LUNA, C., 1987, "La relation chez Simplicius", in: I. Hadot (1987), pp. 113–147.
- LUNA, C., 1990, "Commentaire", in: Hoffmann, Luna (1990), pp. 37–46.
- LUNA, C., 2001, "Commentaire", in: Hoffmann, Luna (2001), pp. 67–874.
- MAHÉ, J.-P., 1990, "David l'Invincible dans la tradition arménienne", in: Hoffmann, I. Hadot (1990), pp. 189–207.
- MANANDEAN, Y., 1928, *Yunaban dproc'ë ew nra zargac'man šrjannerë*, Vienne.
- MANSFELD, J., 1994, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden and New York and Köln.

- MILITELLO, C., 2010, *I commentari all'Isagoge di Porfirio tra V e VI secolo*, Acireale e Roma.
- MILITELLO, C., 2013, *La dottrina dell'autocoscienza nel commentario al De anima attribuito a Simplicio. Συναίσθησις e διττή γνώσις*, Acireale e Roma.
- MOREWEDGE P. (ed.), 1979, *Islamic Philosophical Theology*, Albany.
- VAN OPHUIJSEN, J.M., 1994, "Where Have the Topics Gone?", in: Fortenbaugh, Mirhady (1994), pp. 131–173.
- VAN OPHUIJSEN, J.M., 2001, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle's Topics 1*, London and Ithaca.
- PELLETIER, Y., 1983, *Les Attributions (Catégories). Le texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias*, Montréal et Paris.
- PETERS, F.E., 1968, *Aristoteles Arabus*, Leiden.
- PETERS, F.E., 1979, "The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition", in: Morewedge (1979), pp. 14–45.
- PRAECHTER, K., 1910, "Richtungen und Schulen im Neuplatonismus," in: AA.VV. (1910), pp. 105–155.
- PRAECHTER, K., "Christlich-neuplatonische Beziehungen," *Byzantinische Zeitschrift* 21, pp. 1–27.
- RIPOSATI, B., 1944, "Quid Cicero de thesi et hypothesi in «Topics» senserit", *Aevum* 18, pp. 61–71.
- RUBINELLI, S., 2009, *Ars topica. The Classical Technique of Constructing Arguments from Aristotle to Cicero*, Springer.
- SHIRINIAN, M.E., 2009, "The Armenian Version of David the Invincible's *Commentary on Aristotle's Categories*", in: Calzolari, Barnes (2009), pp. 89–102.
- SMITH, A., 1993, *Porphyrius. Fragmenta*, Stuttgartiae et Lipsiae.
- SOLMSEN, F., 1944, "Boethius and the History of the *Organon*", *American Journal of Philology* 65, pp. 69–74.
- SORABJI, R.R.K. (ed.), 1990, *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, London.
- SORABJI, R.R.K., 1991, "Introduction", in: Cohen, Matthews (1991), pp. 1–6.
- SPRANZI, M., 2011, *The Art of Dialectic between Dialogue and Rhetoric. The Aristotelian Tradition*, Amsterdam and Philadelphia.
- STRANGE, S.K., 1992, *Porphyry. On Aristotle Categories*, London.
- STUMP, E., 1974, "Boethius's Works on the Topics", *Vivarium* 12, pp. 77–93.
- STUMP, E., 1978, *Boethius's De topicis differentiis*, Ithaca.
- STUMP, E., 1988, *Boethius's In Ciceronis Topica*, Ithaca.
- THIELSCHER, P., 1908, "Ciceros Topik und Aristoteles", *Philologus* 67, 52–67.
- VERRYCKEN, K., 1990, "The Metaphysics of Ammonius Son of Hermeias," in: Sorabji (1990), pp. 199–231.
- WALLIES, M., 1891, *Die griechischen Ausleger der aristotelischen Topik*, Berlin.

CHIARA MILITELLO
/ Catania /

Aristotle's *Topics* in the Greek Neoplatonic Commentaries on the *Categories*

This paper lists and examines the explicit references to Aristotle's *Topics* in the Greek Neoplatonic commentaries on the *Categories*. The references to the *Topics* by Porphyry, Dexippus, Ammonius, Simplicius, Olympiodorus, Philoponus and David (Elias) are listed according the usual *prolegomena* to Aristotle's works. In particular, the paper reconstructs David (Elias)'s original thesis about the proponents of the title *Pre-Topics* for the *Categories* and compares Ammonius', Simplicius' and

Olympiodorus' doxographies about the *postpraedicamenta*. Moreover, the study identifies two general trends. The first one is that all the commentators after Proclus share the same general view about: the authenticity of the *Topics*, Aristotle's writing style in them, the part of philosophy to which they belong, their purpose, their usefulness and their place in the reading order. The second one is that whereas Porphyry, Dexippus and Simplicius use the *Topics* as an aid to understanding the *Categories*, Ammonius, Olympiodorus and David (Elias) do not.

KEY WORDS

Categories, commentaries, dialectic, Neoplatonism, *Topics*

Symbolic Poetry, Inspired Myths and Salvific Function of Allegoresis in Proclus' *Commentary on the Republic*

MIKOŁAJ DOMARADZKI / *Poznań* /

τὰ γὰρ σύμβολα τούτων, ὧν ἔστι
σύμβολα, μιμήματα οὐκ ἔστιν.
Procl. *In rem* I 198, 15–16

οἱ μῦθοι τὰ πολλὰ διὰ τῶν συμβόλων
εἰώθασι τὰ πράγματα ἐνδείκνυσθαι.
Procl. *In Tim.* I 30, 14–15

Proclus' account of symbol and poetry has for a long time been recognized as highly original and profoundly influential.¹ While the philosopher's hermeneutical insights have

¹ Thus, for example, Cardullo (1985: 20) stresses that "la dottrina del simbolo in Proclo, assume – nelle sue forme piú mature – delle caratteristiche tali da renderla estremamente originale e «suggestiva» di fecondi appro-

received substantial scholarly attention, the present paper will briefly consider Proclus' fascinating views on the symbolic function of poetry, the pedagogic as well as the hieratic value of myths and the salvational role of allegorical interpretation.² The article will be organized in the following way: firstly, Plato's onslaught on mimetic art will be touched upon; then, attention will be paid to the major assumptions of Proclus' hermeneutics, subsequently, Proclus' theory of three kinds of poetry will be discussed, upon which his account of the difference between the myths of Homer and those of Plato will be dealt with; finally, Proclus' conviction about the soteriological power of allegoresis will be examined. The ensuing considerations will focus primarily on Proclus' *Commentary on the Republic*.³

Plato's dismissal of poetry as μέγιστον ψεῦδος

Proclus develops his original theory of symbolic poetry in direct response to Plato's unsparing criticism of mimetic art. Whilst Plato argues that that poetic mimesis has no value whatsoever, the philosopher levels two fundamental charges (*Resp.* 603 a 11–b 2) against it: imitative art is far from (πόρρω) all truth (ἀληθείας) and all reason (φρονήσεως). These accusations reflect Plato's epistemological and ethical concerns, respectively.

Plato perceives (*Tim.* 39 d 8–e 2) the world of phenomena as merely an “imitation of the everlasting nature” (τῆς διαίωνιας μίμησις φύσεως). Thus, by describing the sensible world, the poets reach solely the secondary reflections of the true reality (i.e., the intelligible world). Their mimetic art produces, thereby, exclusively false appearances, as it fabricates copies of the copies. It is for that reason that Plato repeatedly insists that deceptive phantoms (εἰδῶλα) are the only thing that imitative poetry has to offer (cf. e.g. *Resp.* 598 b 6–8, 599 a 7, 599 d 3, 600 e 4–6, 601 b 9–10, 605 b 7–c 4). As mimetic poetry conjures up barely illusions, it has to be exiled from the ideal state.

Yet, there is another reason for the banishment of poetry. False and deceptive as the poets' phantasms are, they, nonetheless, exert a powerful impact on the minds of people. Plato famously differentiates between intellect (νοῦς) and opinion (δόξα). According to the philosopher (*Tim.* 51 e 2–6), the former results from teaching, is always supported by a true reasoning, remains impervious to persuasion and is, therefore, ascribed to the

fondamenti teorici e storiografici per lo studioso del pensiero neoplatonico”. In a somewhat similar vein, Struck (2004: 238–239) hails Proclus as the author of “the first surviving systematically formulated alternative to the notion that literature is an imitation of the world”. For a discussion of Proclus' impact on later theories of symbol and poetry, see e.g. Struck (2004: 254–277 and 2010: 69–70); cf. also the collection of essays in Gersh (2014).

² In my understanding of Proclus' hermeneutics, I am greatly indebted to the following works: Gallavotti (1933); Friedl (1936); Buffière (1956); Coulter (1976); Dillon (1976); Sheppard (1980); Cardullo (1985); Lamberton (1986); Brisson (1996); van den Berg (2001); Struck (2004); Pichler (2006) and Chlup (2012).

³ The text is from Proclus, *In Platonis rem publicam commentarii*, ed. W. Kroll, 2 vols. Leipzig, 1899–1901. Where no English reference is provided, the translation is my own.

gods and only to very few individuals; the latter, on the other hand, arises from persuasion, is contrary to reason, remains open to persuasion, upon which it is attributed to every man. The aforementioned dichotomy underlies Plato's notorious diagnosis (*Resp.* 607 b 5–6) that there is “an ancient quarrel between philosophy and poetry” (παλαιὰ μὲν τις διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ). The feud between philosophy and poetry is due to the fact that the latter appeals to our emotions rather than to reason. Thus, Plato recognizes (601 b 1) that “a certain great charm” (μεγάλη τις κήλησις) is characteristic of all poetry, upon which he makes it clear (605 b 3–5) that the mimetic poet invariably “stirs up, fosters and strengthens this part of the soul that destroys the rational part” (τοῦτο ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν). As the poet kowtows, then, to the unintelligent component of the soul, his art demoralizes and depraves men.

Hence, the deceptive and irrational nature of poetic mimesis compels Plato to dismiss (*Resp.* 377 e 6–7) the myths of Homer and Hesiod as “the greatest lie” (τὸ μέγιστον [...] ψεῦδος). When rejecting the myths of the poets, Plato repudiates not only the literal sense of these narratives but also any attempts at interpreting them allegorically. When denouncing such myths as the binding of Hera, the hurling of Hephaestus and all “such battles of the gods” (θεομαχίας ὄσας), Plato puts it in no uncertain terms (*Resp.* 378 d 3–8) that such tales “must not be admitted into the State” (οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν), regardless of “whether they have any hidden meanings or not” (οὔτ’ ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν), since “a young person cannot judge what is an allegorical sense and what is not” (νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῆ).⁴ Plato's repudiation of allegoresis is a consequence of his rejection of poetry: given the deceptive and irrational nature of poetic mimesis, any reading of the poets (whether allegorical or literal) is bound to be misguided.⁵

Proclus' dilemma: μέγιστον ψεῦδος or ἔνθεος ποίησις?

Plato's repudiation of poetry is hardly palatable for Proclus, who takes the poetry of Homer to be neither delusive nor demoralizing, but rather divinely inspired (cf. e.g.

⁴ Plato's criticism of allegoresis suggests that the practice must have become quite common before his time, cf. e.g. Wehrli (1928: 89); Tate (1929: 143); Buffière (1956: 124); Lamberton (1986: ix) and Struck (2004: 49). While Plato is evidently familiar with the various allegorical interpretations of the myths he alludes to, the philosopher firmly repudiates the idea of extracting any latent sense from them. For illuminating discussions of the connection between the earlier term ὑπόνοια and its later equivalent ἀλληγορία, see e.g. Buffière (1956: 45–48); Pépin (1976: 85–92); Whitman (1987: 263–268) and Blönnigen (1992: 11–19). Cf. *infra*, n. 34.

⁵ With regard to this, Ramelli and Lucchetta (2004: 59) aptly explain that “il rifiuto del metodo allegorico applicato al mito dipende dai poeti, che non attingono alla verità: perciò è vana l'esegesi allegorica che cerca di svelare nelle loro opere una supposta verità espressa simbolicamente”. Pichler (2006: 30, n. 55) puts forward a similar diagnosis: “Die Frage nach einer ὑπόνοια, die erst die διάνοια des Autors verständlich machen soll, spielt für das Erreichen der Arete keine Rolle”.

In rem I 110, 7: ... τὴν Ὀμήρου διάνοιαν ἔνθεον οὔσαν ... I 112, 2–3: ... ὁ ποιητῆς ... ἐνθέως ... φησιν or I 120, 6: ... ἡ ἔνθεος ποίησις ...).⁶

Thus, the above discussed Platonic onslaught on the poetry of Homer has left Proclus with the following dilemma. If Plato's disparagement of Homer is right, then the entire traditional *paideia* that builds on the sacred authority of the poet has to be repudiated. If, on the other hand, Plato's censure of Homer is wrong, then the whole Neoplatonic tradition that builds on the infallible authority of the philosopher needs to be called into question.⁷ As things stand, then, it seems impossible to preserve the intact authority of both Homer and Plato, for one is clearly caught between the devil of discarding the poet and the deep blue sea of doubting the philosopher.

When trying to steer clear between the Scylla of rejecting Homer and the Charybdis of betraying Plato, Proclus makes two important assumptions. Firstly, he is willing to acquiesce (*In rem* I 80, 4–5) that “the Homeric myths do not imitate the divinity well” (τοὺς Ὀμηρικοὺς μύθους οὐκ εὖ μεμιῆσθαι [...] τὸ θεῖον), whilst, at the same time, he argues (*In rem* I 198, 14) that apart from the mimetic poetry that Plato quite rightly condemns there is also a higher form of poetry which “explains the divine matters through symbols” (διὰ συμβόλων τὰ θεῖα ἀφερμηνεύουσα). Secondly and relatedly, Proclus makes the following assumption:

It seems to me that the grim, monstrous, and unnatural character of poetic fictions moves the listener in every way to a search for the truth, and draws him toward the secret knowledge; it does not allow him, as would be the case with something that possessed a surface probability, to remain with the thoughts placed before him. It compels him, instead, to enter into the interior of the myths and to busy himself with the thought which has been concealed, out of sight by the makers of myth and to ponder what kinds of natures and what great powers they introduced into the meaning of the myths and communicated to posterity by means of symbols such as these.

δοκεῖ δέ μοι καὶ τὸ τῶν ποιητικῶν πλασμάτων τραγικὸν καὶ τὸ τερατώδες καὶ τὸ παρὰ φύσιν κινεῖν τοὺς ἀκούοντας παντοδαπῶς εἰς τὴν τῆς ἀληθείας ζήτησιν καὶ εἶναι πρὸς τὴν ἀπόρητον γνῶσιν ὄλκον καὶ μὴ ἐπιτρέπειν ἡμῖν διὰ τὴν φαινομένην πιθανότητα μένειν ἐπὶ τῶν προβεβλημένων ἐννοιῶν, ἀλλ' ἀναγκάζειν εἰς τὸ ἐντὸς τῶν μύθων διαβάλλειν καὶ τὸν κεκρυμμένον ἐν ἀφανεί τῶν μυθοπλαστῶν περιεργάζεσθαι νοῦν, καὶ θεωρεῖν ὁποίας μὲν

⁶ Lamberton (1986: 22–31) offers a thorough discussion of this ancient view of Homer as ὁ θεολόγος and of Proclus' account of Homer's ἔνθεος ποίησις (1986: 181–183). See also Pichler (2006: 67–68). In connection with the assumption that “Platon est un théologien”, Brisson (1996: 122) rightly stresses that this assumption defined a double task for the School of Athens: “dégager de l'œuvre de Platon cette théologie et montrer qu'elle s'accorde avec toutes les autres théologies: celle de Pythagore, celle des *Oracles chaldaiques*, celle d'Orphée, et celles d'Homère et d'Hésiode”. Leaving aside the question of Plato's irony, we should note that the philosopher can at times speak very highly of the poets – an opportunity that was seized by Proclus (cf. *In rem* I 154, 12–159, 6).

⁷ Cf. e.g. Coulter (1976: 46, 112–115); Lamberton (1986: 182–183 and 2000: 80) and Brisson (1996: 138–139).

φύσεις, ἡλίκας δὲ δυνάμεις ἐκείνοι λαβόντες εἰς τὴν αὐτῶν διάνοιαν τοῖσδε τοῖς συμβόλοις αὐτὰς τοῖς μεθ' ἑαυτοὺς ἐσήμηναν.⁸

These two assumptions constitute the cornerstone of Proclus' hermeneutics: on the one hand, poetry is much more than just a mimesis and, on the other hand, poetry has to be read appropriately (i.e., allegorically) so that the poet's art could perform its salvific function. In other words, Proclus argues that it is only when a poet is reduced to a mere "imitator" that his poetry rightly repels us as crude, naïve and even blasphemous. More often than not, however, such poetry transpires to be divinely inspired and truly transformative, when the poet is taken symbolically.

New tools of poetry: σύμβολα in lieu of μιμήματα

As noted above, Plato rejects mimetic art on the grounds that it makes an abortive and manipulative attempt at imitating the phenomenal world: since poetry mimics the lowest level of reality, it deludes and debases the souls that are exposed to its pernicious spell. In response to the Platonic attack on poetic mimesis, Proclus diagnoses that it is only one type of art that deserves to be condemned as such a false imitation. Thus, Proclus famously distinguishes (*In rem* I 177, 4–196, 13) between three kinds of poetry that correspond to particular "states" (ἔξεις) of the soul from the lowest to the highest; these types of poetry being the mimetic, the didactic and the inspired one.⁹ When presenting his theory of the three psychic conditions and the related poetic modes, Proclus specifically insists that there is a type of poetry that is perfectly capable of reaching the true reality (the intelligible world). When contrasting the imitative and the symbolic mode of poetic composition, Proclus argues that while the former is not suitable for theology, the latter is its indispensable tool.

The lowest type of poetry corresponds to the lowest life of the soul that is characterized (*In rem* I 178, 3–4) by "inferior powers" (καταδεστέραις δυνάμεσιν) and "imaginings as well as irrational sensations" (φαντασίαις τε καὶ αἰσθήσεσιν ἀλόγοις). Whilst this is the life that people lead when they immerse themselves in the sensible world and renounce philosophy altogether, the poetry that reflects this state of the soul is described by Proclus (*In rem* I 179, 16–17) as "mixed together with opinions and imagina-

⁸ Procl. *In rem* I 85, 16–26. Translation by Coulter (1976: 57). Brisson (1996: 141) nicely explains (*ad loc.*) that the grotesque character of myths presupposes the concept of double reference: "C'est le caractère scandaleux du mythe qui indique la nécessité de l'interpréter. Une telle interprétation se fonde sur la notion de double référence. Le discours mythique sert de limite entre le monde des apparences et celui de la réalité véritable; il renvoie de ce côté-ci aux êtres d'ici-bas, et de l'autre côté aux réalités du monde d'en haut". Cf. also Cardullo (1985: 132).

⁹ Cf. e.g. Gallavotti (1933: 44–54), Friedl (1936: 56–59); Buffière (1956: 27–31); Coulter (1976: 107–108); Sheppard (1980: 162–202); Lambertson (1986: 188–196); Brisson (1996: 142–144); van den Berg (2001: 115–142); Struck (2004: 241–243) and Chlup (2012: 186–188).

tions” (δόξαις καὶ φαντασίαις συμμιγνυμένη), “filled up with imitation” (διὰ μιμήσεως συμπληρουμένη) and, thereby, “nothing else than mimetic” (οὐδὲν ἄλλ’ ἢ μιμητική).

The lowest type of poetry is obviously mimetic, as it aims to imitate the sensible world. However, mimetic poetry can imitate the world of phenomena correctly or incorrectly. In the former case, it is labeled as *eikastic*, whereas in the latter – it is characterized as *phantastic*. Thus, Proclus clarifies (*In rem* I 179, 29–32) that the former “produces images” (εἰκαστικόν) and “strains for the correctness of its imitation” (πρὸς τὴν ὀρθότητα τοῦ μιμήματος ἀνατείνεται), whilst the latter “produces phantasms” (φανταστικόν) and “offers solely apparent imitation” (φαινομένην μόνον τὴν μίμησιν παρεχόμενον).¹⁰ While mimetic poetry might, then, attempt to adequately imitate the truth or forsake it entirely in favor of fabrications, Proclus suggests that Plato’s criticism of Homer is valid with regard to the latter type of poetry. Needless to say, however, it is only sporadically that Homer is guilty of such imitative poetry that incorrectly mimics the sensible world.¹¹

The second type of poetry is ascribed to the life of the soul that can reach “the being of the beings” (τὴν οὐσίαν τῶν ὄντων),¹² upon which this poetry is characterized by Proclus as:

full of advice and the best counsel and packed with intelligent moderation: it offers participation in prudence and the other virtues to those so inclined by nature.
 νουθεσίας καὶ συμβουλῶν ἀρίστων πλήρη καὶ νοεῶς εὐμετρίας ἀνάμεσα φρονήσεώς τε καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς προτείνοντα τὴν μετουσίαν τοῖς εὖ πεφυκόσιν.¹³

While this kind of poetry has been labeled as “didactic”¹⁴ or “scientific”,¹⁵ it treats of such issues as the making of the universe, the nature of the soul or the individual’s moral duties. Hence, its primary fields of investigation fall within the scope of physics and ethics

¹⁰ When putting forward this distinction, Proclus cites (*In rem* I 189, 3–190, 2) the *Sophist*, where Plato famously differentiates (235 d 1–236 c 7) between “two kinds of mimetic art” (δύο [...] εἶδη τῆς μιμητικῆς): the art of producing images (εἰκαστικὴ τέχνη) is said to imitate “according to the proportions of the model” (κατὰ τὰς τοῦ παραδείγματος συμμετρίας), whereas the art of producing phantasms (φανταστική) is said to bring out “not the actual proportions but the ones that [only] have an appearance of being beautiful” (οὐ τὰς οὐσας συμμετρίας ἀλλὰ τὰς δοξούσας εἶναι καλὰς), since here the imitators “renounce the truth” (οὐ χαίρειν τὸ ἀληθὲς ἐάσαντες). It should be noted here that Plato actually rejects both types of mimetic art (i.e., φανταστική as well as εἰκαστική). For a justification of this view, see Sheppard (1980: 188–189).

¹¹ Proclus diagnoses (*In rem* I 192, 21–28) that Homer’s poetry produces phantasms when the poet has the sun sprang up out of the lake (*Od.* III 1).

¹² Procl. *In rem* I 179, 6. Translation by van den Berg (2001: 116).

¹³ Procl. *In rem* I 179, 10–13. Translation by Lambertson (1986: 191).

¹⁴ Sheppard explains (1980: 183) that although Proclus ascribes educational value to all poetry, he, nevertheless, explicitly singles out one particular kind of poetry as didactic on the basis of how it presents its material: the defining characteristic of didactic poetry is that it teaches directly. It may not be superfluous to note that Proclus’ treatment of the *Works and Days* suggests that he viewed the poem as didactic and not inspired poetry, see Sheppard (2014: 71) with references.

¹⁵ van den Berg (2001) offers a reconsideration of Sheppard’s (1980) account of the second type of poetry.

rather than theology. Proclus stresses (*In rem* I 198, 21) that a distinctive feature of this type of poetry is that it characterizes a life which departs from deceptive imitation and proceeds towards knowledge or science (ἐπιστήμη). Importantly, however, this life of the soul and the corresponding poetry aim to know the truth rather than unite with it.

The highest life of the soul takes the form of a union with the divine (i.e., the One and/or the gods).¹⁶ In this state, the soul is said (*In rem* I 177, 16) to be “connected with the gods” (συνάπτεται τοῖς θεοῖς), whilst the poetry that reflects this state of the soul is defined (*In rem* I 178, 24–25) as “madness superior to moderation” (μανία [...] σωφροσύνης κρείττων). Undoubtedly, the most noteworthy characteristic of the highest kind of poetry is that it conveys its message through “symbols” (σύμβολα) or “tokens” (συνθήματα), rather than through “images” (εἰκόνες).¹⁷ Consequently, its defining feature is that it is not mimetic *sensu stricto*, since there is no mirror-like similarity between the poetic portrayal of an event and the theological truth that is cloaked in this fictive world.

Although this symbolic poetry is still characterized as “mimetic”, Proclus significantly reinterprets the concept of “imitation”, as he asserts (*In rem* I 198, 15–16) that “symbols are not imitations of those things which they are symbols of” (τὰ γὰρ σύμβολα τούτων, ὧν ἐστι σύμβολα, μιμήματα οὐκ ἔστιν). When describing the specificity of this symbolic “imitation”, Proclus further elucidates (*In rem* I 198, 16–18) that symbols can actually be the very “opposite” (ἐναντία) of their referents, such as, for example: “the shameful of the beautiful and that which is contrary to nature of that which is in accord with nature” (τοῦ καλοῦ τὸ αἰσχρόν, καὶ τοῦ κατὰ φύσιν τὸ παρὰ φύσιν). The assumption that symbols can be the opposite of what they stand for makes it possible for Proclus to answer three important and interrelated questions: 1) What is the difference between Plato’s and Homer’s myth-making? 2) Why can the highest kind of poetry be represented by various horrifying and abominable deeds of the deities? 3) How should such outrageous passages be read if this divinely inspired poetry is to fulfil its soteriological function?

¹⁶ Buffière (1956: 27) rightly notes that this state “n’est autre que la contemplation plotinienne”.

¹⁷ Two points deserve to be made here. First of all, it has to be stressed that the distinction between the terms σύμβολον and εἰκὼν can be rather fuzzy in Proclus, cf. e.g. Dillon (1976: 254); Cardullo (1985: 178) and van den Berg (2001: 123). The scholars have emphasized that Proclus seems, at times, to be using the two practically synonymously, a spectacular example being *In Euclid*. 128, 26: σύμβολον ... καὶ εἰκόνα (see van den Berg 2001: 123, n. 45 for more examples). Relatedly, the terms σύμβολον and σύνθημα are also frequently used interchangeably by Proclus, especially in the fields of exegesis and theurgy; cf. e.g. Müri (1976: 34, 40–42); Shepard (1980: 145–161); van den Berg (2001: 93–101); Struck (2004: 234) and Chlup (2012: 192). In his classical study, Müri (1976: 9) has traced the origins of this synonymity to such interrelated meanings as “Erkennungszeichen”, “Erkennungswort” and “Losung”, an illustrative example being Euripides’ *Rhesus* 572: σύνθημα and 573: σύμβολον (see Müri 1976: 9 for more examples). As far as the complex relationship between the terms εἰκὼν, σύμβολον and σύνθημα in Proclus is concerned, Cardullo (1985) offers the most extensive and elaborate study of this issue. Yet, while the scholar finds, for example, “una sottile ma pur sempre individuabile differenza” between σύνθημα and σύμβολον in the sixth dissertation of Proclus’ commentary (Cardullo 1985: 163–164), these interesting semantic nuances will not be discussed in what follows (for a fascinating overview, see Cardullo 1985: 209–223).

Plato's and Homer's μυθοποιΐα: the παιδευτική and ἐνθεαστική division

By Proclus' time, terms such as "myth" and "symbol" came to be frequently used interchangeably with reference to any allegorical sense, since myths were typically perceived as symbolic of higher truths.¹⁸ Proclus' commentary to the *Timaeus* provides us with an example, when the philosopher famously observes (I 30, 14–15) that "myths usually indicate things through symbols" (οἱ μῦθοι τὰ πολλὰ διὰ τῶν συμβόλων εἰθώασι τὰ πράγματα ἐνδείκνυσθαι). Proclus makes this remark in connection with his argument (I 30, 11–14) that the summary of the *Republic* explains the making of the universe "through images" (εἰκονικῶς), whilst the narrative about Atlantis does the same "through symbols" (συμβολικῶς).¹⁹ What is interesting about this observation is that it suggests a willingness on Proclus' part to allegorically interpret *any* myth.²⁰ If, however, *all* myths can be regarded as allegories of higher truths, then this raises the question about the difference between the myths of Plato and those of Homer.

Proclus provides us with an answer to the question somewhat earlier (*In Tim.* I 30, 4–10) when he refers to the Pythagorean custom (ἔθος) of teaching first with likenesses (τῶν ὁμοίων), then with images (τῶν εἰκόνων) and finally with symbols (τῶν συμβόλων). This means that although all myths can be examined with respect to their allegorical sense, some are merely preparatory, whereas others address individuals who have attained a certain level of initiation. Thus, Proclus famously assumes (*In rem* I 76, 17–86, 23) that a myth can be either παιδευτικός ("educational", "pedagogic") or ἐνθεαστικός ("inspirational", "divinely inspired"). According to this dichotomy, *paideutic* myths are designed as an introductory guidance for those individuals who are still under training, whereas *entheastic* myths are for those few who have progressed in their training sufficiently to be able to reach the Intellect, the gods and the true reality.²¹

¹⁸ This has been duly stressed by, among others, Pépin and Müri. Thus, Pépin (1976: 78) aptly observes that "l'Antiquité (...) emploie à peu près indifféremment (...) les termes de «mythe», «allégorie», «métaphore», «figure», «symbole», «signe», etc.". Somewhat further, Pépin (1976: 90–91) expands the list to include such concepts as μῦθος, τύπος, τρόπος, μῦθευμα, πλάσμα, μίμημα, *fabula*, *fictio*, *figmentum*, *significatio*, *insinuatio*, *similitudo*, *figura*, rightly diagnosing that the common denominator of all these concepts is that they allow one "d'exprimer une chose en semblant en dire une autre, généralement plus concrète". In a similar vein, though in a somewhat different context, Müri (1976: 28) notes that the concept of symbol (along with τεκμήριον and σημεῖον) came to play an important role in the development of allegoresis, since "auch der Mythendeuter die Spannung zwischen wörtlicher und erzwungener Aussage, den Abstand von Zeichen und Bezeichnetem, spürte".

¹⁹ Coulter (1976: 41) stresses (*ad loc.*) that the distinction between εἰκονικῶς and συμβολικῶς that Proclus mentions in his commentary to the *Timaeus* is further elaborated in his commentary to the *Republic*. Incidentally, however, his rendition of the original ἐνδείκνυσθαι as "hint at" does not seem that fortunate, since it would be more appropriate for αἰνίσσασθαι. Thus, Tarrant (2007: 125), for example, translates this crucial passage as follows: "in general myths have the tendency to give an indication of things through symbols". Although in a quite different context, Pépin (2000: 3–4) has interestingly suggested that the term ἐνδειξις be translated into French as "indice" rather than "indication".

²⁰ With respect to Proclus' interpretation of the Atlantis story, Sheppard (2014: 63) points out that Proclus treats this narrative "in the same way as he treats Homer or the Orphic poems".

²¹ Cf. e.g. Coulter (1976: 49) and Cardullo (1985: 94, 149). See also Lamberton (1986: 197).

The implication of this dichotomy is that the myths of Plato are primarily paideutic, whilst those of Homer are predominantly entheastic.²² The former are, then, labeled (*In rem* I 79, 12–14) as “more philosophical” (φιλοσοφώτεροι) and the latter are characterized as “belonging to the sacred rites” (τοῖς ἱερατικοῖς θεσμοῖς προσήκοντες). Hence, although all myths can be treated as allegories of higher truths, the difference between the myths of Plato and those of Homer consists in that the former serve the function of preparing young minds for the latter. Education must, therefore, *begin* with philosophical myths and *culminate* in hieratic myths. In this way, the student moves from the human towards the divine, since the former enable him to reach the intelligible realm, whereas the latter make it possible for him to unite with the gods.²³

That is precisely why paideutic myths use “images” (εἰκόνες) that are “imitations” (μιμήματα) which seek to resemble their models as accurately as possible, whereas entheastic myths employ “symbols” (σύμβολα) that do not imitate, but rather hint at their referents through analogy (ἀναλογία).²⁴ While entheastic myths are, thus, symbolic,²⁵ Proclus explains that the creators of such myths:

indicate some things by means of others, but not as using images in order to signify their models; rather, they use symbols that are in sympathy with their referents by means of analogy.
ἀλλὰ ἐξ ἄλλων ἐνδείκνυται, καὶ οὐ τὰ μὲν εἰκόνες, τὰ δὲ παραδείγματα, ὅσα διὰ τούτων σημαίνουσιν, ἀλλὰ τὰ μὲν σύμβολα, τὰ δὲ ἐξ ἀναλογίας ἔχει τὴν πρὸς ταῦτα συμπάθειαν.²⁶

As inspirational myths employ symbols rather than images, they make no pretensions to accurately imitate their referents. As these symbolic myths signify their referents through analogy rather than mimesis, Proclus can say (*In rem* I 198, 18–19) that “the symbolic mode indicates the nature of things even through what is most opposite to them” (ἡ δὲ συμβολικὴ θεωρία καὶ διὰ τῶν ἐναντιωτάτων τὴν τῶν πραγμάτων ἐνδείκνυται

²² The difficulty is here that this dichotomy might *prima facie* suggest that Proclus perceived (the myths of) Plato to be somehow inferior to (those of) Homer (for such a conclusion, see e.g. Coulter 1976: 109). Nevertheless, educational myths should not be rashly equated with didactic poetry, since the relation between the two is very obscure in Proclus (cf. Sheppard 1980: 194). As we shall shortly see, the difference between Homer and Plato lies in the *form* rather than in the *content*: Plato and Homer offer the same truth, but the philosopher speaks from reason, whereas the poet speaks from revelation. Cf. *infra*, n. 32.

²³ Cf. van den Berg (2001: 132 and 134–135).

²⁴ Cf. e.g. Coulter (1976: 47–57); van den Berg (2001: 119–136) and Chlup (2012: 188–189). The latter two works offer a compelling criticism of the interpretation put forward by Sheppard (1980: 197) that analogy applies to images and not to symbols.

²⁵ A somewhat difficult issue is whether myth is to be associated with both the inspirational and the symbolic mode of exposition, or just with one of them. With regard to this, Gersh (2000: 18) has interestingly suggested that “(a) when Proclus considers Plato alone as theologian, he ranks the entheastic mode of exposition above the symbolic; and (b) when he considers Plato and Homer together as theologians, he allows the entheastic and symbolic modes of exposition to coincide”.

²⁶ Procl. *In rem* I 86, 16–19. Translation by Chlup (2012: 188).

φύσιν).²⁷ Naturally, Proclus insists that the relationship between the symbol and its referent can never be reduced to a mirror image or reflection so as to demonstrate that Plato's criticism of mimetic art does not apply to the entheastic (symbolic) myths.

This becomes clear when Proclus contrasts the myths of Homer with those created by Plato.²⁸ According to Proclus, Plato was very careful not to portray the gods in an outrageous and blasphemous way: when coining his pedagogical myths, Plato employed images so as to educate about the divine matters. Hence, his myths imitate the gods without depraving and/or deluding young minds. Thus, Proclus stresses (*In rem* I 73, 16–22) that Plato “mystically explains the divine matters through certain images” (διά τινων εικόνων τὰ θεῖα μυστικῶς ἀναδιδάσκει) in such a manner that his “portrayals” (ἀπεικασμένα) and “likenesses” (ὁμοιώματα) are very much “like visible statues” (οἷον ἀγάλματα ἐμφανῆ).²⁹

This means that Plato's myths imitate the gods in the same way as the statues of the gods imitate them, i.e., in both cases the imitation builds on an easily recognizable resemblance, albeit it always remains only an approximate rendition of the divine. Coining paideutic myths is similar to carving statues in that both these activities strive for some similarity when exploiting the visible (ἕλη) to represent the invisible (τὰ θεῖα) – the difference being naturally that a mythmaker uses words, whereas a sculptor uses stones. This explains why Plato's paideutic myths are free from any shocking and horrifying motifs that Homer's entheastic myths abound in: when presenting his hidden doctrines about the gods, Plato employed images (εἰκόνες / ἀπεικασμένα) and likenesses (ὁμοιώματα), upon which his portrayals of the deities are never opposite or contrary to the nature of the gods, but rather these depictions of the deities retain the similarity of the statues (οἷον ἀγάλματα).

Things look quite different, though, with the entheastic (symbolic) myths. While here the mythmaker must also have recourse to words, he is not bound by the requirement that his portrayal resemble the gods. That is why the authors of entheastic myths use the crude language of anthropomorphism. They employ that which is inferior to somehow represent that which is so superior that it cannot be rendered mimetically, but rather symbolically:

The fathers of myth observed that nature was creating images of nonmaterial and noetic Forms and embellishing this cosmos with these imitations, depicting the indivisible by means of fragmented things, the eternal by means of things that proceed through time, the noetic through that which the senses can grasp, and portraying the nonmaterial materially, the nonspatial spatially

²⁷ van den Berg (2001: 120–125) has excellently shown though that symbols do not have to be absolutely opposed to their referents. See also Chlup (2012: 189). Cf. *infra*, n. 36.

²⁸ Cf. e.g. van den Berg (2001: 122 and 131) and Chlup (2012: 188).

²⁹ Coulter (1976: 48) suggests (*ad loc.*) that Proclus might be alluding here to the celestial myth of the *Phaedrus*. While Sheppard (1980: 149) rightly stresses that the term μυστικῶς is used here in the sense of both allegoresis and mysteries, Müri (1976: 31) provides a very good explanation for this fact: “Mysterien und Allegorese haben *ein* gemeinsames Merkmal: die Scheidung zwischen Eingeweihten und Außenstehenden”.

and depicting through things subject to change that which is eternally the same. When they saw this, in line with the nature and the procession of those things which have only apparent and imagelike existence, they themselves fabricated images of the divine in the medium of language, expressing the transcendent power of the models by those things most opposite to them and furthest removed from them: that which is beyond nature is represented by things contrary to nature; that which is more divine than all reason, by the irrational; that which transcends in simplicity all fragmented beauty, by things that are considered ugly and obscene.

κατιδόντες γὰρ οἱ τῆς μυθοποιίας πατέρες, ὅτι καὶ ἡ φύσις εἰκόνας δημιουργοῦσα τῶν αὐτῶν καὶ νοητῶν εἰδῶν καὶ τόνδε τὸν κόσμον ποικίλλουσα τοῖς τούτων μιμήμασιν τὰ μὲν ἀμέριστα μεριστῶς ἀπεικονίζεται, τὰ δὲ αἰώνια διὰ τῶν κατὰ χρόνον προϊόντων, τὰ δὲ νοητὰ διὰ τῶν αἰσθητῶν, ἐνύλωσ τε τὸ αἴθρον ἀποτυποῦται καὶ διαστατῶς τὸ ἀδιάστατον καὶ διὰ μεταβολῆς τὸ μονίμως ἰδρῦμένον, ἐπομένως τῇ τε φύσει καὶ τῇ προόδῳ τῶν φαινομένως ὄντων καὶ εἰδωλικῶς, εἰκόνας καὶ αὐτοὶ πλάττοντες ἐν λόγοις φερομένας τῶν θεῶν τοῖς ἐναντιωτάτοις καὶ πλεῖστον ἀφεςθηκόσιν τὴν ὑπερέχουσαν τῶν παραδειγμάτων ἀπομιμοῦνται δύναμις, καὶ τοῖς μὲν παρὰ φύσιν τὸ ὑπὲρ φύσιν αὐτῶν ἐνδείκνυνται, τοῖς δὲ παραλόγοις τὸ παντὸς λόγου θεϊότερον, τοῖς δὲ φανταζομένοις ὡς αἰσχροῖς τὸ παντὸς μεριστοῦ κάλλους ὑπερηπλωμένον.³⁰

In this beautiful passage, Proclus stresses that it was the nature of the things that has inspired the poets to write symbolically. Just as that which is eternal must be portrayed through that which is transient and that which is intelligible through that which is sensible, so the creators of entheastic myths have to depict the transcendence of the gods through what is, in fact, most contradictory to them: thus, they describe that which surpasses nature through that which is unnatural, whereas that which surpasses all reason through that which is irrational. Hence, whenever Homeric myths strike us as grotesque and bizarre to the point of blasphemous, it has to be borne in mind that these anthropomorphic formulations are the only means for communicating the divine. Importantly, Proclus puts it in no uncertain terms that mythmakers employ this symbolism precisely to make us aware of the “transcending superiority” (ἐξηρημένη ὑπεροχή) of the gods.³¹ This means that the authors of entheastic myths coin these stories in such a way that these disgraceful portrayals of the gods make men conscious of the unbridgeable chasm separating humans from gods, while at the same time leaving no doubt that the narratives must be taken allegorically.

Everything that has been said so far makes it possible to see how Proclus perceives the difference between Homer and Plato. The philosopher characterizes (*In rem* I 159, 1) the former as “divinely inspired” (ἐνθουσιάζων) and “driven to Bacchic frenzy” (ἀναβακχεύομενος), stressing, at the same time though (*In rem* I 159, 3–4), that Plato provides us with the same truth, which he merely “bound fast with the irrefutable

³⁰ Procl. *In rem* I 77, 13–27. Translation by Struck (2004: 243). See also Cardullo (1985: 150); van den Berg (2001: 125) and Chlup (2012: 191).

³¹ Procl. *In rem* I 77, 28. Translation by van den Berg (2001: 125). Cf. also Chlup (2012: 191).

methods of knowledge” (ταῖς ἀνελέγκτοις τῆς ἐπιστήμης μεθόδοις κατεδήσατο). This means that the difference between Homer and Plato resides in the *form* rather than in the *content*: the poet and the philosopher present the same truth, but the former speaks from revelation, whereas the latter speaks from reason.³² That is why the narratives of the poet require a special exegetical approach.

Allegorical approach to Homer’s παραπέτασμα

Evidently, then, one has to apply allegorical interpretation to entheastic myths so as to properly identify the connection between the symbol and its referent. Thus, allegoresis makes us aware of the fact that it is only when we read Homer mimetically that his poetry seems crude and offensive, but when we read the poet symbolically, his poetry transpires to be theology κατ’ ἐξοχὴν. Accordingly, it is necessary to distinguish (*In rem* I 140, 11–13) between the “ineffable wisdom” (ἀπόρρητος θεωρία) concealed in the Homeric poems and their “apparent meaning” (τὸ φαινόμενον).³³ While Homer’s epics must not be reduced to their surface meaning, Proclus frequently characterizes this meaning as παραπέτασμα (i.e., “cover”, “veil” or “screen”) to indicate that beneath this veneer a deeper (i.e., symbolic) sense has been hidden.³⁴ In other words, this παραπέτασμα hints enigmatically at a latent meaning that has to be retrieved through allegorical interpretation if the *Iliad* and the *Odyssey* are to be fully understood and appreciated.

Proclus provides us with a spectacular example of this kind of exegesis, when he famously interprets the hurling of Hephaestus as “the procession of the divine from above down to the lowest creations in the realm of the senses” (ἡ ἄνωθεν ἄχρι τῶν τελευταίων ἐν τοῖς αἰσθητοῖς δημιουργημάτων τοῦ θεοῦ πρόοδος), the binding of Kronos – as “the union of the whole of creation with the noetic and paternal transcendence of Kronos”

³² As Buffière (1956: 29) nicely puts it: “Belle revanche pour Homère: l’exilé de la République revient en triomphateur; il prend place à côté de Platon et au-dessus de lui: car si Platon est pour les siens la plus haute autorité humaine, Homère est une autorité divine; l’un représente les lumières de la raison, l’autre celles de la révélation”. Cf. also Cardullo (1985: 101). In a similar vein, Lambertson (1986: 170) explains that Plato and Homer actually revealed in their myths the same ultimate truth: “Homer’s account of that truth is inspired – it is the product of divine μανία – and its value is therefore enormous, though its expression is correspondingly obscure. Plato came later to the same truth, often in fact starting from Homer’s account of it, and demonstrated it more systematically”.

³³ Pichler (2006: 83 n. 183) correctly stresses that the term φαινόμενον “bezeichnet bei Proklos stets das, was der sinnlichen Betrachtung zugänglich ist”.

³⁴ Cf. e.g. Procl. *In rem* I 44, 14, 66, 7, 73, 15–16, 74, 19, 159, 15–16, II 248, 27–28. Brisson (1996: 140) explains the παραπέτασμα metaphor in the following way: “Le discours mythique est assimilé à un objet placé devant un autre pour le cacher”. See also Lambertson (1986: 185) and Sheppard (1980: 16), who stresses that the term is a standard way of signaling that a given myth requires allegorical interpretation. While Proclus speaks also (*In rem* I 44, 19–20) of τὸ πρόσχημα τῆς μυθολογίας, both these terms and the underlying idea appear in Plato’s *Protagoras* (cf. e.g. 316 d 6: πρόσχημα and 316 e 5: παραπετάσμασιν). Finally, it may not be superfluous to note that Proclus uses also other terms with the reference to allegorical interpretation. Thus, for example, in the *Theologia Platonica* (I 22, 19–20) the classical term ὑπόνοια is used to define the purpose of physical allegoresis: τέλος ποιῆσθαι τῆς τῶν μύθων ὑπόνοιας τὰ φυσικὰ παθήματα – cf. Péripin (1976: 86). Cf. *supra*, n. 4.

(ἡ ἔνωσις τῆς ὅλης δημιουργίας πρὸς τὴν νοεράν τοῦ Κρόνου καὶ πατρικὴν ὑπεροχὴν), and the castration of Ouranos – as “the separation of the Titanic chain from the order that maintains the universe” (ἡ διάκρισις τῆς Τιτανικῆς σειρᾶς ἀπὸ τῆς συνεκτικῆς διακοσμῆσεως).³⁵

This piece of allegorical interpretation shows that the symbols which appear in entheastic myths are not *absolutely* opposed to their referents.³⁶ Obviously, we have here no copy-like images (εἰκόνες / ἀπεικασμένα) or accurate likenesses (ὁμοιώματα) and these symbolic portrayals of the deities are not like (οἶον) their physical statues. Nevertheless, there is some sort of similarity that provides a symbolic connection between *hurling* and *procession, binding* and *union, castration* and *separation*, etc. While these depictions signify their referents through analogy rather than mimesis, the relationship between symbols and their referents in entheastic myths is, thereby, motivated. The analogy may be at times very obscure, but a skillful interpreter will be able to ascertain that *hurling* hints enigmatically at a *procession, binding* – at a *union, castration* – at a *separation*, and so on.

That is why Proclus further explains (*In rem* I 82, 20–83, 7) that what “in our world” (παρ’ ἡμῖν) is perceived as “lower” (χειρὸν) and belonging to the “inferior” (καταδεστέρα) order of reality, the myths employ with reference to the “superior nature” (κρείττονα φύσιν) in such a way that *binding* can stand for a “conjunction with the causes and ineffable union” (συναφὴ πρὸς τὰ αἴτια καὶ ἔνωσις ἄρρητος) rather than an obstruction, *hurling* can stand for “the generative procession as well as free and unrestrained presence in everything” (ἡ γόνιμος [...] πρόοδος καὶ ἡ ἄφρατος ἐπὶ πάντα παρουσία καὶ εὐλυτος) rather than a violent movement, and *castration* can stand for a “procession of second-order beings from their own causes to a lower order” (πρόοδος τῶν δευτέρων εἰς ὑφειμένην τάξιν ἀπὸ τῶν σφετέρων αἰτίων) rather than a loss of power.

The opposition between the inferior meaning that corresponds to the sensible world (παρ’ ἡμῖν / ἐνταῦθα) and the superior meaning that corresponds to the intelligible world (παρὰ τοῖς θεοῖς / ἐκεῖ) is employed by Proclus to differentiate between the literal and the allegorical sense of a narrative. This distinction provides the foundation for Proclus’ apology of Homer: when seeking to exonerate Homer from the charges that Plato has levelled against τὸ μέγιστον ψεῦδος, Proclus argues that Homer’s poetry is predominantly symbolic, i.e., that the low and base language of the myths is only a symbolic description of the highest realities.

³⁵ Procl. *In rem* I 82, 10–18. Translation by Struck (2004: 251). Cf. also Coulter (1976: 53); Cardullo (1985: 128) and Lambertson (1986: 204). The latter work offers an extensive discussion of Proclus’ specific allegorical interpretations (see Lambertson 1986: 197–232).

³⁶ Cf. *supra*, n. 27.

From the Neoplatonist perspective, all poems about the gods have to be allegorical, for the transcendence of the gods precludes accuracy of all human accounts of them (whether poetical or philosophical).³⁷ As no language can do justice to the immaterial and unchanging reality that it seeks to represent, literal portrayals of the gods as anthropomorphic beings must be taken as necessary concessions on the part of the poet. As the superior is, in fact, indescribable and inexpressible, these symbolic renditions are necessarily grotesque and monstrous. That is precisely how they make us aware of the fact that what they endeavor to describe and express is, indeed, indescribable and inexpressible. The apparently irreverent and sacrilegious descriptions of the gods must, then, be seen as necessarily material analogies that symbolically hint at the higher immaterial realities. Given that there is no direct similarity or copy-like resemblance between the symbol and its referent, it is only reasonable that the “binding” of one god by another can symbolically signify an “ineffable union”, whereas the “hurling” of one god by another can symbolically signify a “generative procession”. Irrespective of how imperfect these material analogies might seem, such renditions remain the only means for representing the divine.

Allegoresis shows, then, that it is only on the surface that Homer’s naïve and/or blasphemous portrayals of the deities are irreligious, since underneath them a profound theology can be found.³⁸ As a matter of fact, these seemingly shocking descriptions of the gods are the best proof that the poetry of Homer is indeed divinely inspired and that the passages which Plato most vehemently attacks must actually be taken as the most symbolic (i.e., non-mimetic) ones. When this hermeneutical principle is applied, such horrifying deeds of the deities as banishment, imprisonment or castration of one god by another testify precisely to the divinely inspired authority of the poet. That is why Proclus insists (*In rem* I 193, 14–16) that when creating such myths the poet must have been “inspired by the gods” (ἐνθουσιάζειν) and “possessed by the Muses” (ἐκ τῶν Μουσῶν κατοκωχῆν). That is also why he maintains (*In rem* I 198, 20–23) that a “divinely inspired poet” (ποιητῆς ἔνθους), who “reveals the truth about beings through signs” (διὰ συνθημάτων δηλοῖ τὴν περὶ τῶν ὄντων ἀλήθειαν) is actually “not an imitator” (οὔτε μιμητής).

These assertions show that the highest kind of poetry transcends the limitations of the mimetic one. A divinely inspired poet resorts to the crude and anthropomorphic language of myths to somehow represent the divine matters. While the various mythical formulations (“binding”, “hurling” etc.) are used as necessary “material”, allegorical interpretation reveals that these symbolic depictions of the immaterial reality are concealed from the vulgar, but available to those who have been properly educated in philosophy. That is why Proclus says (*In rem* I 85, 26–86, 1) that “such myths encourage those who are naturally suited to desire the wisdom hidden in them” (ἀνεγείρουσιν μὲν οἱ τοιοῦδε μῦθοι τοὺς εὐφυεστέρους πρὸς τὴν ἔφεσιν τῆς ἐν αὐτοῖς ἀποκρύφου θεωρίας),

³⁷ Sheppard (1980: 17). Cf. also Lambertson (1986: 171–173) and Struck (2004: 244).

³⁸ Cf. e.g. Procl. *In Tim.* I 141, 24–25: ἡ παλαιὰ θεολογία ... παρ’ Ὀμήρω.

stressing further (*In rem* I 86, 1–4) that the “apparent marvel-mongering” (φαινομένη τερατολογία) of such myths not only awakens the initiated ones to a quest for the truth but also keeps away the profane crowd.

From allegoresis to theurgy: δαιμόνιος τρόπος τῆς μυθοποιίας

That Homer’s poetry is symbolic means that it must derive its “material” from the sensible world: entheastic myths portray the transcendence of the gods anthropomorphically just as nature depicts that which is intelligible through that which is sensible (see above). While the highest kind of poetry is, thereby, mediated in the world of phenomena, this phenomenal basis of symbolic poetry brings it close to theurgy, which also employs the material to invoke the divine.³⁹ Accordingly, Proclus draws an important parallel between the soteriological power of symbolic poetry and that of theurgic practices, as he compares the impact of symbols in myths with that of symbols in magic rites:

The art, therefore, governing sacred matters distributes, in a fitting way, the whole of ritual among the gods and the attendants of the gods (i.e., the demons), in order that none of those who attend the gods eternally should be left without a share in the religious service due them. This art calls on the gods with the holiest rites and mystic symbols, and invokes the gifts of the demons through the medium of a secret sympathy by means of visible passions. In the same way, the fathers of such myths as we have been discussing, having gazed on virtually the entire procession of divine reality, and being eager to connect the myths with the whole chain which proceeds from each god, made the surface images of their myths analogous to the lowest races of being which preside over lowest, material sufferings. However, what was hidden and unknown to the many they handed down to those whose passion it is to look upon being, in a form which revealed the transcendent being of the gods concealed in inaccessible places. As a consequence, although every myth is demonic on its surface, it is divine with respect to its secret doctrine.

ὥσπερ οὖν ἡ τῶν ἱερῶν τέχνη κατανείμασα δεόντως τὴν σύμπασαν θρησκείαν τοῖς θεοῖς καὶ τοῖς τῶν θεῶν ὀπαδοῖς, ἵνα μηδὲν ἄμοιρον τῆς ἐπιβαλλούσης θεραπείας ἀπολείπηται τῶν αἰδίως ἐπομένων τοῖς θεοῖς, τοὺς μὲν ταῖς ἀγιωτάταις τελεταῖς καὶ τοῖς μυστικοῖς συμβόλοις προσάγεται, τῶν δὲ τοῖς φαινομένοις παθήμασιν προκαλεῖται τὰς δόσεις διὰ δὴ τινος ἀρρήτου συμπαθείας, οὕτως ἄρα καὶ οἱ τῶν τοιῶνδε μύθων πατέρες εἰς πᾶσαν ὡς εἰπεῖν ἀποβλέψαντες τὴν τῶν θεῶν πρόοδον καὶ τοὺς μύθους εἰς ὅλην ἀνάγειν σπεύδοντες τὴν ἀφ’ ἐκάστου προιοῦσαν σειρὰν τὸ μὲν προβεβλημένον αὐτῶν καὶ εἰδωλικὸν ἀνάλογον ὑπεστήσαντο τοῖς ἐσχάτοις γένεσιν καὶ τῶν τελευταίων καὶ ἐνύλων προεστηκόσι παθῶν, τὸ δὲ ἀποκεκρυμμένον καὶ ἄγνωστον τοῖς πολλοῖς τῆς ἐν ἀβάτοις ἐξηρημένης τῶν θεῶν οὐσίας ἐκφαντικὸν τοῖς

³⁹ Cf. e.g. Coulter (1976: 50–57); Cardullo (1985: 126–135); Struck (2004: 246–251 and 2010: 67–68) and Pichler (2006: 228–253).

φιλοθεάμοσιν τῶν ὄντων παρέδωσαν. καὶ οὕτω δὴ τῶν μύθων ἕκαστος δαιμόνιος μὲν ἐστὶν κατὰ τὸ φαινόμενον, θεῖος δὲ κατὰ τὴν ἀπόρητον θεωρίαν.⁴⁰

Symbols permeate the whole of reality.⁴¹ What divinely inspired poetry and theurgy have in common is that they both build on the relation of “sympathy” between a σύμβολον (σύνημα) and its referent. While the term συμπάθεια stands literally for an “affinity” or “fellow-feeling”, in Proclus it designates a non-mimetic connection between a material object and an immaterial entity. Sympathy is, then, a magical power that connects the visible with the invisible. Hence, it is through the relationship of sympathy that the sacred symbols in entheastic myths and theurgic practices can bring individuals into the state of union with the divine.⁴²

That is why Proclus says in the above-cited passage that mythmakers have created the surface images of their myths analogous to the lowest races of divine beings, i.e., demons. This means that entheastic myths and theurgic practices are “demonic” due to their phenomenal surface, but “divine” with respect to their symbolic meaning.⁴³ Indeed, Proclus explicitly stresses (*In rem* I 86, 10–13) that the “kinship of these myths with the tribe of demons” (τῶν μύθων τούτων πρὸς τὸ τῶν δαιμόνων φύλον συγγένειαν) consists precisely in the “activity of making symbolic revelations” (ἐνεργείας συμβολικῶς [...] δηλούςης), upon which he further specifies that (*In rem* I 86, 20) “the mode of such myth-making is demonic” (δαιμόνιος ὁ τρόπος ἐστὶ τῆς τοιαύτης μυθοποιΐας). These assertions show that from Proclus’ perspective being an interpreter of entheastic myths is tantamount to being a mystagogue.⁴⁴

Everything that has been said so far makes it easy to understand why Proclus ascribes to allegorical interpretation of symbolic poetry the same soteriological power

⁴⁰ Proclus *In rem* I 78, 18–79, 4. Translation by Coulter (1976: 55–56).

⁴¹ Brisson (1996: 142) suggestively explains that symbols are “les extrémités de séries divines qui depuis le haut descendent jusqu’aux derniers êtres en passant au travers de toutes les classes d’êtres qui se rencontrent dans le réel”. This is precisely what makes the symbols in poetry very much like the symbols in theurgy: “on ne perçoit plus très bien la différence entre la nature d’un objet symbolique utilisé dans des opérations théurgiques” (Brisson 1996: 144).

⁴² As Müri (1976: 34) nicely puts it: “Vermittels der heiligen Symbole (...) werden die Menschen in einen ganz andern Zustand versetzt; aus sich heraustretend, gehen sie ganz in Gott über”.

⁴³ This has been aptly clarified by Cardullo (1985: 127) in the following way: “Il paragone con l’arte rituale e con la sua particolare natura ci fa comprendere meglio la conclusione procliana a proposito dei due aspetti del mito omerico: questo è appropriato ai demoni nel suo aspetto visibile, e appropriato agli dei secondo la sua dottrina segreta”. That is why entheastic myths produce the same effect as theurgic practices: “Come, infatti, il rituale ieratico, in virtù delle formule simboliche e degli aspetti irrazionali di cui si avvale, acquista valore iniziatico e provoca l’unione mistica con la divinità, così il mito omerico produce degli effetti analoghi, soprattutto grazie ai suoi simboli osceni e sconvenienti” (Cardullo 1985: 128). In a similar vein, Whitman (1987: 96) notes that symbolic myths and demons “serve preeminently as mediators to the truth”. Brisson speaks in this context of a “double reference” (cf. *supra*, n. 8).

⁴⁴ In connection with the latter point, Brisson (1996: 122) rightly observes: “La tâche de l’interprète, qu’elle s’applique à la philosophie ou à la poésie, est assimilée à celle du mystagogue qui, dans les mystères, guide le postulant vers l’initiation et l’époptie”. For a very good discussion of the relationship between allegoresis and ethics in Proclus, see Pichler (2006: 186–240).

that he finds in theurgic rites: studying the demonic nature of entheastic myths serves the purpose of knowing the divine and uniting with it. Accordingly, Proclus claims (*In rem* I 80, 10) that the symbolic (entheastic) myths “lift up” (ἀνάγουσιν) to the “contemplation” (θεωρία) of the gods, just as the grim and monstrous surface of these myths is said (*In rem* I 85, 16–26) to “compel” (ἀναγκάζειν) the listeners to “contemplate” (θεωρεῖν) what divinities the mythmakers have hidden in these symbolic myths.

In Proclus, allegoresis receives a religious justification, as it paves the way for authentic piety and genuine religiousness.⁴⁵ Without the aid of allegorical interpretation, Plato's criticism of Homer is valid, since the myths of Homer (and other poets) are doomed to primitive and immoral anthropomorphism. Yet, studying meticulously the demonic surface of various shocking and outrageous myths leads individuals to a genuinely sacred reality, as they are “lifted” and “compelled” to allegorically search for the true divinity concealed underneath these crude portrayals of deities. Thus, allegoresis transforms Homer's mythology from superstition and/or blasphemy to a profound religious experience. The soteriological power of allegoresis consists, thereby, in that it brings the initiated readers closer to the gods through revealing the true nature of the divinity hidden underneath the demonic: allegorical interpretation of entheastic myths makes union with the gods possible, for it makes us aware of the sympathy between these symbolic myths and their referents. In this way, allegoresis enables us to truly participate in the divine.

Final remarks

When trying to mediate in the ancient quarrel between philosophy and poetry, Proclus argues that it is only on the surface that Homer has “attributed to the gods all sorts of things which are matters of reproach and censure (ὀνειδέα καὶ ψόγος) among men”.⁴⁶ According to Proclus, the truce between philosophers and poets can easily be achieved when it is understood that the highest kind of poetry needs to be read symbolically and not mimetically: if the poet's portrayals of the gods seem *prima facie* impious to the point of blasphemy, then allegoresis shows that these anthropomorphic depictions must be recognized as indispensable tools for communicating the divine. While symbols are the only vehicle for conveying the immaterial, they do not imitate the things they denote. Proclus insists that entheastic myths seek to do justice to the indescribable and inexpressible nature of the divine as accurately as humanly possible, i.e., symbolically. Thus, rather than being sacrilegious and irreverent, such myths illustrate that the immaterial can only be reached via the material.

⁴⁵ The same can be said of the Stoics' etymologizing, cf. Domaradzki (2012: 143–147).

⁴⁶ DK 21 B 11. Translation by Leshner (1992: 23).

BIBLIOGRAPHY

- BAINÉ HARRIS, R., 1976 (ed.), *The Significance of Neoplatonism*, Norfolk.
- BLÖNNIGEN, C., 1992, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt am Main.
- BRISSON, L., 1996, *Introduction à la philosophie du mythe*, vol. 1: *Sauver les mythes*, Paris.
- BUFFIÈRE, F., 1956, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris.
- CARDULLO, L., 1985, *Il linguaggio del simbolo in Proclo. Analisi filosofico-semantiche dei termini symbolon/eikôn/synthêma nel Commentario alla Republica*, Catania.
- CHLUP, R., 2012, *Proclus: An Introduction*, Cambridge.
- COPELAND, R., STRUCK, P.T., 2010, (ed.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge.
- COULTER, J.A., 1976, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden.
- DILLON, J., 1976, "Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis", in: Baine, Harris (1976), pp. 247–262.
- DOMARADZKI, M., 2012, "Theological Etymologizing in the Early Stoa", *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 25, pp. 125–148.
- FRIEDL, A.J., 1936, *Die Homerinterpretation des Neuplatonikers Proklos*, Würzburg.
- GALLAVOTTI, C., 1933, *L'estetica greca nell'ultimo suo culture (il neoplatonico Proclo)*, Torino.
- GERSH, S., 2000, "Proclus' Theological Methods: The Programme of *Theol. Plat.* I.4", in: Segonds, Steel (2000), pp. 15–27.
- GERSH, S., 2014, (ed.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge.
- LAMBERTON, R., 1986, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley.
- LAMBERTON, R., 2000, "Language, Text, and Truth in Ancient Polytheist Exegesis", in: Whitman (2000), pp. 73–88.
- LESHER, J.H., 1992, *Xenophanes of Colophon. Fragments: A Text and Translation with a Commentary*, Toronto.
- MÜRI, W., 1976, "ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sachgeschichtliche Studie", in: Müri (1976a), pp. 1–44 [repr. *Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium in Bern*, Bern 1931, pp. 1–46].
- MÜRI, W., 1976a, *Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 15), E. Vischer (Hrsg.), Basel.
- PÉPIN, J., 1976, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.
- PÉPIN, J., 2000, "Les modes de l'enseignement théologique dans la *Théologie platonicienne*", in: Segonds, Steel (2000), pp. 1–14.
- PICHLER, R., 2006, *Allegorese und Ethik bei Proklos: Untersuchungen zum Kommentar zu Platons Politeia*, Berlin.
- RAMELLI, I., LUCCHETTA, G., 2004, *Allegoria*, vol. 1: *L'età classica*, Milano.
- SEGONDS, A.P.H., STEEL, C., 2000, (eds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Leuven et Paris.
- SHEPPARD, A., 1980, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen.
- SHEPPARD, A., 2014, "Proclus as Exegete", in: Gersh (2014), pp. 57–79.
- STRUCK, P.T., 2004, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton.
- STRUCK, P.T., 2010, "Allegory and Ascent in Neoplatonism", in: Copeland, Struck (2010), pp. 57–70.
- TARRANT, H., 2007, (ed.), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. 1: *Book I: Proclus on the Socratic State and Atlantis*, Cambridge.

TATE, J., 1929, "Plato and Allegorical Interpretation", *Classical Quarterly* 23, pp. 142–154.

VAN DEN BERG, R.M., 2001, *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden.

WEHRLI, F., 1928, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Borna und Leipzig.

WHITMAN, J., 1987, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge.

WHITMAN, J., 2000, (ed.), *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, Leiden.

MIKOŁAJ DOMARADZKI

/ Poznań /

Symbolic Poetry, Inspired Myths and Salvific Function of Allegoresis in Proclus' Commentary on the Republic

The present article is concerned with Proclus' highly original and profoundly influential account of the symbolic function of poetry, the pedagogic as well as the hieratic value of myths and the soteriological power of allegorical interpretation. Thus, the paper begins with a brief discussion of Plato's dismissal of poetry as μέγιστον ψεύδος. Subsequently, Proclus' theory of three kinds of poetry is examined, upon which attention is paid to his revolutionary idea that σύμβολα rather than μιμήματα are the tools of the highest kind of poetry. Then, Proclus' views on the difference between Plato's and Homer's μυθοποιία are considered. While the article concludes with an analysis of Proclus' conviction about the functional similarity of symbols in myths and those in magic rites, allegoresis is shown to have the same salvational role that Proclus ascribes to theurgy.

KEY WORDS

Proclus, Homer, Plato, poetry, imitation, symbol, myth, allegoresis, theurgy

Der Geist und sein Denken. Zur Rezeption der platonischen *megista-gene* Lehre bei Plotin und Proklos

SIMON GÖGELEIN / *Heidelberg* /

1. Einführung

Der polemos – bei Heraklit noch universal, aber in seinen Prinzipien, seinem Woher und Wohin auch unspezifisch – zeigt sich bei Platon historisch gereift und zugespitzt zu einer inhaltlich genau bestimmbaren Entscheidungsschlacht, die, wie sich am Ende zeigen wird, gleichwohl keinen einfachen Sieger zulassen wird. Die Grundmöglichkeiten, die Wahrheit des Seins zu denken, sind in eine Auseinandersetzung größten Ausmaßes eingetreten, in eine Gigantomachia *περὶ τῆς οὐσίας*¹. Zwei konkurrierende Weltbilder ringen um die Deutungshoheit über die Wirklichkeit und ihren Grund und verursachen dabei ein unermessliches Schlachtengetümmel. Das Gefecht erwächst aus der Frage nach der Möglichkeit des hermeneutischen Zugangs zum Sein und seiner Bestimmung:

¹ Pl. *Sph.* 246 a 4.

Während in der Weltanschauung der Materialisten und Somatisten die Bewegung alles Sein und Denken strukturiert, ordnet und konstituiert sowie Körper und Sein gemäß den Atomisten in eine Identität gesetzt werden, sehen die Anhänger des Idealismus das wahre Sein in den intelligiblen, unkörperlichen und sprechen dem Sein der körperlichen, wahrnehmbaren und dinglichen Gegenstände nur ein bewegliches Werden zu. Beiden Schulen vermag Platon im *Sophistes* gewisse Zugeständnisse abzurufen, die für die Entwicklung und Konstitution der μέγιστα γένη-Lehre von entscheidender Bedeutung sind: Den Materialisten wird das Eingeständnis abgenötigt, die Existenz eines beseelten Leibes – und damit einhergehend auch die einer Seele – in ihr Weltbild aufzunehmen, und gleiches gilt für Gerechtigkeit, Tapferkeit und andere Tugenden, deren Sein sie nicht leugnen können, so dass die Anhänger der Somatisten sich in der Folge dem Konsens zu fügen haben, auch dem Nichtkörperlichen und Intelligiblen ein Sein zuzusprechen. Sofern dem in sich ruhenden Sein, wie von den Ideenfreunden (εἰδῶν φίλοι) postuliert, kein Werden und keine Bewegung eignen soll, stellt sich die Frage, wie dem wahrhaft Seienden andernfalls Leben (ζωή), Seele (ψυχή) und Vernunft (σωφροσύνη) beigelegt werden könne? Sobald Bewegtes und Bewegung als nichtseiend gesetzt werden, sinkt die Möglichkeit von Erkenntnis ins Bodenlose. In der Freilegung dieses Sachverhaltes wird das Weltbild der Idealisten dahingehend korrigiert, dass dem Sein auch Bewegung beigelegt werden muss. Was zunächst wie ein vermeintlicher Triumph der Materialisten über die Ideenfreunde anmutet, weist bei näherer Betrachtung lediglich den Charakter eines Etappensieges auf; denn gesetzt, alles befände sich in Bewegung und Veränderung, drängt sich die Frage auf, wie sich dann noch eine Erkenntnis von dem Seienden gewinnen lässt? Die Erkenntnis des Seienden setzt auch Ruhe voraus, da bei einem Ausbleiben der Ruhe Wissenschaft (ἐπιστήμη), Einsicht (φρόνησις) und Vernunft (νοῦς) kein Sein zukommen könnte. Damit sind die ersten drei μέγιστα γένη Sein (ὄν), Ruhe (στάσις) und Bewegung (κίνησις) aufgefunden und systematisch abgeleitet worden: Bewegung und Ruhe bilden den jeweils gravitativen Mittelpunkt aller Ontologie, und sofern beide als seiend ausgewiesen werden müssen, erwächst die Notwendigkeit, das ὄν als dritten Gattungsbegriff einzuführen. Um die reziproke Verflechtung dieser drei Gattungsbegriffe zu einem Abschluss zu bringen, ist es unabdingbar, mit der Identität und der Verschiedenheit zwei weitere Ideen in das Ideengefüge einzubinden: Eine jede Idee ist von der anderen verschieden und zugleich mit sich selbst identisch. Mit den zweitstelligen Relatoren Identität (ταυτόν) und Differenz resp. Verschiedenheit (ἕτερον) sind somit zwei weitere Gattungsbegriffe inauguriert, die mit den verbliebenen Ideen in eine Teilhabe-Verflechtung überführt werden müssen und im Verbund mit Sein, Ruhe und Bewegung den sechsten Gattungsbegriff, den λόγος, konstituieren und somit die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens, Sprechens und Erkennens im gemeinsamen Verbund abgeben.

Unter den Neuplatonikern haben v.a. Plotin und Proklos Platons Lehre von den Gattungsbegriffen rezipiert und in unterschiedlicher Weise weitergeführt. Diese Rezeption in Grundzügen zu exponieren, ist das Ziel dieses Aufsatzes. In einem ersten Schritt soll daher, ausgehend von Plotins Konzeption des Nus anhand der Enneade VI 2, darge-

legt werden, wie Plotin die μέγιστα γένη insofern umdeutet, als sie dem Geist inhärieren und diesen wesensmäßig auszeichnen. Unter Berücksichtigung des *Parmenides*-Kommentars gilt es dann in einem zweiten Schritt zu ermitteln, inwiefern Proklos die Ideenverflechtung Platons interpretiert und spekulativ entfaltet hat. Dabei wird auch zur Sprache kommen, dass Proklos im Unterschied zu Platon und Plotin mit der ontologischen Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Ideen bricht und eine Form der ontologischen Hierarchisierung entwickelt, nach der die μέγιστα γένη aus den Urprinzipien des *Philebos*, ἄπειρον und πέρας, erwachsen und somit ihrem Ursprung wie ihrer ontologischen Wirkkraft oder ἐνέργεια nach als divergierend zu denken sind. In beiden Fällen wird der Schwerpunkt auf die *Rezeption*, nicht jedoch auf eine Vergleichung hinsichtlich Platons entwickelter Ideendialektik gelegt werden².

2. Plotin

2.1 Der Geist in Plotins Henologie

Wenn Plotins Rezeption der μέγιστα γένη-Lehre in den Blick genommen wird, ist es unerlässlich, sich zunächst über die Konzeption des νοῦς Klarheit zu verschaffen. In der henologisch ausgerichteten Metaphysik Plotins denkt der Nus als die Identität von Denken und Sein qua νόησις νόησεως im Modus des reflexiven Selbstbewusstseins, der Selbstvergegenwärtigung und Selbsterkenntnis sein eigenes Denken, damit sich selbst sowie die Summe aller denkbaren νοητά, die mit ihm ebenso ineins fallen wie sein eigenes Denken³. Das sich selbst denkende Denken des göttlichen νοῦς entfaltet derart eine Einheit von Denken bzw. Denkakt (νοέσις), Denkendem (νοοῦν) und Gedachtem (νοητόν), deren Glieder einander wechselseitig so durchdringen, dass jedes von ihnen zugleich im Ganzen aufgeht⁴. In der Konzeption des Nus versammeln sich Momente platonischer und aristotelischer Philosophie, sofern der Geist analog zum unbewegten Beweger sich selbst denkt⁵ und mit dem platonischen *mundus intelligibilis* identisch ist⁶,

² Etwa den anzuführenden Differenzen, dass bei Plotin die Ideen Denkinhalte des Geistes sind, der λόγος und die damit zusammenhängende Sprachproblematik hinsichtlich der Möglichkeit wahrer und falscher Sätze für die Geistkonzeption Plotins keinerlei Berücksichtigung findet und sich die Aufzählung der πρώτα γένη in der Fünzfzahl Sein, Ruhe, Bewegung, Identität und Verschiedenheit erschöpft. Zuletzt sei hier noch auf die bei Platon erfolgte Gleichsetzung des Verschiedenen mit dem Nicht-Seienden aufmerksam gemacht, die bei Plotin ebenfalls keine Aufnahme erfährt.

³ Vgl. Plot. V 3, 5, 45.

⁴ Vgl. Plot. V 3, 5 43–45.

⁵ Vgl. Arist. *Metaph.* 1074 b 33–35.

⁶ Vgl. Plot. III 6, 6, 1 sowie VI 9, 5, 14.

die er in seinem überzeitlichen Denken schaut. Aufgrund der Koinzidenz von Denken und Sein resp. Subjekt und Objekt des Denkens erfasst der Nus das Reich des Ideenkosmos in seiner ganzen Vielfalt, so dass der Formenkosmos ein reinrelationales, übersinnliches, zeitenthobenes und wohlstrukturiertes Ganzes abgibt: Der Geist denkt in sich aktual und in einem einzigen Akt eine Unendlichkeit von Ideen samt der Unendlichkeit ihrer Verflechtung, so dass Denken und Wissen zur Einheit kommen.

Der νοῦς verkörpert in Abgrenzung zu der unter ihm stehenden Hypostase der Seele nicht Eine und Vieles, sondern „Eines Vieles“ (ἐν πολλῶ)⁷, da in ihm die Fülle aller intelligiblen Wesenheiten anzutreffen ist⁸, d.h., Plotin erfasst den Nus als ein in sich differenziertes Ganzes und pluralisierte Einheit, oder als den intelligiblen Ort aller in einem Interdependenzverhältnis miteinander verflochtenen Ideen. Die Bestimmtheit einer einzelnen Idee lässt sich dabei nur vollkommen erfassen, indem ihr Zusammenhang mit den jeweils Anderen eingesehen wird; sie lässt sich nicht isoliert, sondern nur aus ihrer systematischen Stellung im Ganzen aller Ideen angemessen begreifen. In letzter Konsequenz ist der Geist mit den Ideen derart identisch, dass jede Idee im Geist zugleich das Ganze des Seins und darum selbst Geist ist⁹. Jede einzelne ἰδέα enthält als Entfaltungsmoment der Einheit des Seins selbst das Ganze des Seins und damit alle anderen Ideen in sich. Gemäß der These von der Immanenz der Ideen im Geist, die geschichtlich durch die im Mittelplatonismus verbreitete Lehre von den Ideen als „Gedanken Gottes“ vorbereitet und inspiriert wurde¹⁰, bildet jedes Eidos zwar eine Einheit, die jedoch nicht in eine absolut einfache, schlechthin vielheitslose und nicht weiter analysierbare Ganzheit ausläuft, sondern eine Mehrheit von Wesensmomenten in sich birgt, die in ihrer Definition angegeben werden können, so dass jede Idee unbeschadet ihrer Einzigartigkeit als eine synthetische Einheit aus Vielem angesprochen werden kann.

Um die Strukturverfasstheit des Geistes in Gänze zu fassen, sichtet Plotin in *Enneade* VI 1 zunächst die aristotelische und stoische Kategorienlehre. Von größter Bedeutsamkeit für das vorliegende Thema erweist sich in diesem Kontext Plotins Frage, ob¹¹ die zehn Kategorien des Aristoteles in gleicher Weise unter den geistigen Dingen Geltung haben wie unter den sinnlichen, oder ob sich ihr Geltungsbereich a) auf den sinnlichen Bereich beschränkt, bzw. b) einige von ihnen in der geistigen, andere hingegen nur in der sinnlichen Welt anzutreffen sind, zumal, so Plotins Vorwurf, Aristoteles und seine Schüler die Kategorien mitnichten auf das gesamte Reich des Seienden – und das meint das sinnliche wie das intelligible Seiende – bezogen haben und dabei vielmehr eine ganze Reihe von Kategorien resp. Ideen außen vor ließen, die in weitaus höherem Maße als

⁷ Vgl. Plot. V 4, 1, 21; V 3, 15, 11.

⁸ Vgl. Plot. V 4, 2, 44–48; V 1, 7, 28–33; VI 9, 2, 26–28.

⁹ Vgl. Plot. V 9, 8, 1–7.

¹⁰ Vgl. Halfwassen (2004: 64).

¹¹ Vgl. Plot. VI 1, 1, 18–21.

Seiende zu bezeichnen sind¹². Nach Plotin hat sich jede Kategorienlehre der Zwei-Welten-Lehre Platons zu fügen, so dass die aristotelischen resp. stoischen Kategorien auf die unmittelbare sprachlogische Konstitutionsfunktion für die sinnlich-körperlichen Dinge beschränkt werden, während die Kategorien des *Parmenides* und des *Sophistes* als Konstitutionskategorien alles Seienden in ihrer reziproken *συμπλοκή* dem intelligiblen Bereich zuzurechnen sind, weshalb in Enneade VI 2 die *μέγιστα γένη* in direkter Konkurrenz zu den Kategorien des Aristoteles stehen, als sie ihre logische wie ontologische Macht im Reich des Intelligiblen, oder konkret, dem *voûç*, voll entfalten.

2.2 Die Gattungsbegriffe in Enn. V 1, 4 sowie VI 2, 7–8

2.2.1 Sein, Bewegung, Ruhe

Hinsichtlich der Aufnahme und Modifizierung der *μέγιστα γένη*-Lehre erteilt Plotin in Enneade V 1, 4, 33–41 einen ersten, bedeutsamen Hinweis, demzufolge das Selbst-Denken des Geistes sich in die Momente der Identität, Andersheit, Ruhe und Bewegung auslegt: Als im ewig sich selbst denkenden Denken begriffen, muss dem Geist der Sache nach in seiner Tätigkeit *Bewegung* zugesprochen werden, *Ruhe* wegen der Selbigkeit und unveränderlich sich gleichbleibenden Wesensverfassung des Geistes, *Andersheit*, um der Differenz von Denken und Gedachtem gerecht zu werden, zumal unter Ausschluss der Andersheit der Geist mit dem Einen zusammenfielen und sich in immerwährendes Schweigen hüllen würde, und zuletzt *Selbigkeit* oder *Identität*, weil der Geist mit sich selbst eins ist. Der Geist bedeutet so die *selbstreflexive* und konstitutive Einheit von Vielem, wobei die Gattungen im *Sophistes* die Bestimmungen der reflexiven Form des Geistes schlechthin bzw. aller Ideen und ihrer Grundverhältnisse abgeben¹³. Erst durch das Zusammenwirken der fünf *μέγιστα γένη* wird das selbstreflexive Denken und die Seinsverfasstheit des von Raum und Zeit losgelösten *voûç* greifbar, und es ist nun näher zu betrachten, wie Plotin diese Gemeinschaft im Geist weiter fasst: Ausgehend von der Problematik, wie der *voûç* zugleich Eines und Vieles, resp. eine vereinheitlichte Vielheit koordinieren kann, tragen Bewegung, Sein, Ruhe, Identität und Verschiedenheit zu der Erklärung bei, wie die vieleinheitliche Gestalt des *voûç*, die in gleichzeitiger Beziehung und Sonderung aller Inhalte besteht, in dem Zusammenwirken der fünf Gattungsbegriffe beschlossen liegt, so dass jeder Gattungsbegriff sowohl alle anderen als Momente seines Wesens in sich begreift, als auch der *voûç* als Ganzes nur dann Bestand hat, wenn

¹² Vgl. Plot. VI 1, 1, 27–29.

¹³ Vgl. Cürsgen (2007: 119).

die Gattungsbegriffe in ihrer Unterschiedenheit wirksam sind¹⁴. Die Gattungsbegriffe sind γένη, da unter ihnen andere, niedrigere Gattungen stehen, und schließlich ἀρχαί, weil sie bei der Bildung des Seins mitwirken¹⁵ und aus ihnen das Gesamtsein besteht wie hervorgeht. Eine Hierarchisierung bleibt folgerichtig aus, da allen Ideen der gleichen Umfang eignet und selbige nicht aufeinander reduziert werden können¹⁶.

Ausgehend von der wesensmäßigen Bestimmung der Seele, in der gleichermaßen *Sein* und *Leben* anzutreffen sind und sich *das Sein* über die ganze Region der Seele erstreckt, erreicht die Untersuchung den Punkt, den Nus selbst einzuführen und ihn als eine lebendige Hypostase zu definieren, dem zunächst die ontologische Form der *Bewegung* zugesprochen werden muss¹⁷ und der demnach das παντελῶς ὄν Platons in sich begreift. Die Explikation der dialektischen Beziehungen aller obersten Gattungsbegriffe nimmt bei den Begriffen des Seins und der Bewegung ihren systematischen Ausgangspunkt, die als Grundformen des Lebens im eigentlichen Sinne und als zwei voneinander gesonderte Klassen angesetzt werden, denn unbeschadet ihrer Einheit sind beide voneinander abzusondern, wovon das Denken selbst Zeugnis abgibt: Wären sie schlechthin eins, ließen sie sich nicht trennen. Das Sein und die Bewegung exponieren demnach eine Einheit, wobei der Geist die Vielheit in dieser Einheit zu erfassen weiß: Die Bewegung vollzieht und realisiert die Aktualität des Seins, ist diesem als Akt stets immanent und die Realisierung des in Verwirklichung Begriffenen, womit Plotins Gattungsbegriff der Bewegung sich zugleich dezidiert von der aristotelischen Auffassung der Bewegung abhebt, der gemäß die Bewegung stets auf ein Mögliches, und das soll heißen, noch nicht Realisiertes und Unvollendetes, hindeutet. Für Plotin ist die Bewegung hingegen schon immer im Modus der Aktualität begriffen und impliziert das Lebensprinzip des transzendenten Geistes, einer allem Leben gemeinsamen und einheitlichen Gattung, die bei Plotin auch als Synonym solcher Spezifika des Nus wie *Wirklichkeit, Denken, Sehen* und *Leben* vorstellig wird.

Sein, Bewegung und Leben sind deutlich (σαφῶς)¹⁸ voneinander verschieden, wenn auch nicht im wahrhaften Sein¹⁹, womit der Geist gemeint ist. Die Gegenstände der Sinnenwelt lassen diese Sonderung besonders deutlich zu Tage treten, da ihr Sein nur den Schatten des Seins, abgetrennt von dem wahren, vorzüglichen, rein intelligiblen und urbildlichen Sein, aufweist. Das *pantelos on* erfährt hingegen erst dort seine ganze Bedeutungserfüllung, wo es in die Lebendigkeit des Aus-sich-selbst-seins mündet²⁰.

¹⁴ Vgl. Wurm (1973: 229).

¹⁵ Vgl. Plot. VI 2, 2, 10–14.

¹⁶ Vgl. Tonti (2010: 131).

¹⁷ Vgl. Plot. VI 2, 7, 1–5.

¹⁸ Vgl. Plot. VI 2, 7, 9.

¹⁹ τῷ ἀληθινῷ εἶναι; Plot. VI 2, 7, 10.

²⁰ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 108).

Somit sind mit Sein und Bewegung die ersten beiden μέγιστα γένη eingeführt worden. Die Bewegung ist nun weder unter noch über dem allgemeinen Genos des Seienden zu stellen, sondern *neben* (μετὰ)²¹ diesem; Bewegung wird als Selbstverwirklichung des Seienden begriffen²², und nur das Denken trennt in seinem Denken ab, was die Einheit der Energieia konstituiert, wie Plotin mit Rekurs auf die zweite Hypothese des *Parmenides* zu veranschaulichen sucht: Am seienden Einen werden dort die Momente des Seins und des Einen unterschieden und aufgrund der Mitgegenwärtigkeit des Seins mit dem Einen und des Einen mit dem Sein in eine Doppelgestalt auseinandergelegt und als Zweierheit ausgesprochen²³. Damit ist angedeutet, dass beide einesteils gleichberechtigt sind und andernteils in einem Verhältnis des Mitseins des einen mit dem anderen stehen²⁴. Nur im diskursiv angelegten Denken schließt Eines das Andere aus, im Geiste sind sie aber indes eins. Nimmt man sie gesondert, so eröffnet sich die μέθεξις-Struktur, soll heißen, am Sein tritt die Bewegung und an der Bewegung das Sein hervor: Die Bewegung ist seiend und das Sein ist bewegt oder ein Bewegtes zu nennen.

In Anbetracht der Tatsache, dass die Idee des Seins qua Bewegung keine Modifikationen erleidet, bedeutet Bewegung gerade nicht die Aufhebung der Unveränderlichkeit oder allen In-sich-selbst-Verharrens, vielmehr läuft die κίνησις auf das Verharren in der Gegenwärtigkeit des Da-seins und Bleibens im Vollzug der Selbstverwirklichung hinaus²⁵. Die *Ruhe* muss miteinbezogen werden, da im Seienden dasjenige liegt, was immer identisch, bei sich bleibend, ewig während, gleichartig und im Besitz einheitlicher Form ist. So zeichnet die *Ruhe* eine besondere Gattung aus, welche von der Bewegung unterschieden werden muss²⁶ und deren Gegensatz sie exponiert. Dass die Ruhe vom Sein abzugrenzen ist, begründet Plotin *ex negativo*: Wenn Ruhe und Sein in eine deckungsgleiche Bedeutungseinheit koinzidieren, könnte die Bewegung im Umkehrschluss ihre Wirkungsmächtigkeit geltend machen, woraus zu folgern ist, dass die Ruhe keineswegs in höherem Grade seiend wäre als die Bewegung, da diese gleichsam als Leben und Energieia den Geist vollständig infiltriert und so das Sein des Geistes wesentlich mitprägt. Wie Volkmann-Schluck treffend bilanziert hat²⁷, wusste Plotin um die Weitläufigkeit der platonischen Ideenlehre der mittleren Dialoge, die in der Tat Veranlassung dazu geben, den Charakter der adynamischen στάσις gerade im Hinblick auf den logischen Status der Ideen einseitig in den Vordergrund zu rücken. Dagegen macht Plotin unter Berücksichtigung der μέγιστα γένη-Lehre Platons im *Sophistes* zu Recht geltend, dass eine solche Identifizierung der Ideen des Seins und der Ruhe mitnichten statthaft

²¹ Vgl. Plot. VI 2, 7, 16.

²² Vgl. Plot. VI 2, 7, 20.

²³ Vgl. Plot. VI 2, 7, 21–24 und Pl., *Prm.* 142 b 5–c 7.

²⁴ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 109).

²⁵ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 109).

²⁶ Vgl. Plot. VI 2, 7, 31.

²⁷ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 109).

wäre. Die Bewegung ist mit dem Sein einesteils identisch, andernteils nicht-identisch²⁸, beide werden in aller Deutlichkeit als *Zwei* und doch wieder als *Eines* (Satz vom Widerspruch) ausgesprochen, so dass im Gefolge der herrschenden Koordinationsbeziehung zwischen den Gattungsbegriffen auch Ruhe und Sein gesondert und doch wieder nicht gesondert werden müssen. Wenn aber Ruhe und Sein in einer indifferenten Synthese zum Verschwinden gebracht werden und keinen Unterschied aufweisen, würden durch das Mittelglied des Seins Ruhe und Bewegung in die Identität zusammenfallen, und beide wären dann eins und ununterscheidbar. Demgemäß müssen Sein, Ruhe und Bewegung als drei gesonderte Klassen gesetzt werden, wenn der Geist jede gesondert denkt, sein Denken zugleich ein Setzen darstellt und die Klassen existieren, wenn sie gedacht sind bzw. werden, d.h., die Fixierung der drei irreduziblen Konstitutionsmomente Sein, Bewegung und Ruhe hält ausschließlich den thematischen Gegenstand der einheitlichen Vielheit im Blick.

Im Denken des Geistes, das nie auf das Zukünftige gerichtet ist, sondern immer auf das Jetzt oder auf das, was immer Jetzt und immer Gegenwart ist, bezogen bleibt, liegt die Verwirklichung und Bewegung, im Sichselbstdenken aber die οὐσία und das ὄν²⁹; denn als Seiendes denkt er sich selbst³⁰, und das, worauf sein Denken gleichsam zielt, ist Seiendes oder die Ideen. Die denkende Wirksamkeit des Geistes mündet so in das Wirklichsein des Seienden, dass die Zweiheit von Denken und Sein als Energieia des Geistes in der Anschauung seiner selbst schon immer realisiert bleibt. Die Wesenskorrelation von Bewegung und Ruhe bestimmt Plotin dahingehend, dass die Ruhe das Denken auszeichnet, worin jenes endet, ohne einen Anfang zu nehmen, während dasjenige, von dem alles Denken ausgeht und aufbricht, ohne je in Bewegung gesetzt worden zu sein, die Bewegung charakterisiert³¹. Das im Vollzug der Bewegung ausgerichtete Denken gelangt an dem Gedachten zur Ruhe, weil es schon immer intentional auf die in sich ruhenden Denkbestimmungen ausgerichtet ist, kommt aber *nie völlig* zur Ruhe, da das Denken sich in seiner Eigenruhe in immerwährender Bewegung begriffen zeigt. Die στάσις des Vernommenen und die Bewegung des Vernehmens wesen gleichursprünglich im Geist in einer Art und Weise an, als zur Bewegung des Denkens die Ruhe des vernommenen Augenblicks und nur in der Bewegung des Vernehmens das Seiende die Ruhe des Sichselbstgleichbleibens aufweisen kann³², so dass Ruhe und Bewegung im transzendenten Geist kein strikt kontradiktorisches Ausschlussverhältnis bilden, in dem die Ruhe die Bewegung und diese jene aufhebt: Eine jede Gattung *scheint*, so ließe sich mit Hegel sagen, ohne Preisgabe der eigenen, innersten immanenten φύσις *in die andere* und trägt

²⁸ Vgl. Plot. VI 2, 7, 37–38.

²⁹ Vgl. Plot. VI 2, 8, 11–12.

³⁰ ὃ γὰρ νοεῖ ὄντα ἑαυτὸν; vgl. Plot. VI 2, 8, 13.

³¹ Vgl. Plot. VI 2, 8a, 20–22.

³² Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 115).

zur Gesamtstatik des bewegt-ruhenden und ruhend-bewegten Geistes in gleicher Weise bei.

Die Bewegung des Denkens und die Ruhe der Idee verweisen in der Strukturverfassung des Geistes derart aufeinander, dass die Idee als Grenze des Geistes in Ruhe, der Geist aber ihre Bewegung ist³³. Die Idee meint nicht Grenze des Geistes in dem Sinne, als ob der Geist aktuell durch sie begrenzt würde und somit eine Privation aufwies: Es wird vielmehr die dem Denken selbst immanente Grenze an- und ausgesprochen, sofern das Un-begrenzte vom Denken selbst nicht eigens intendiert werden kann, da ihm die Seinsart des inneren Begegnens mangelt³⁴. Erst als Begrenzte können die Ideen in einen Dialog treten, und dieser Verflechtungsdialog, ihre innere Bewegung oder reziproke Sympleke spiegelt nichts anderes als den Geist in seiner Wesensmäßigkeit selbst wider. Der Geist versammelt in sich in der Tätigkeit des immerwährenden Denkens Bewegung und Leben und denkt sich selbst im Zuge des entsprechenden Denkaktes als Sein. In der Fülle seines Seins repräsentiert er alle Gattungen gemäß einer *διαίρεσις*, die als Aktivität des Geistes selbst anzusetzen ist und die Verschiedenheit der Ideen in die Einigkeit einordnet³⁵.

Alles Seiende von der Seinsart des Eidos steht unter der bis hier dargelegten ontologischen Grundform der Einheit und Differenz von Ruhe und Bewegung derart, dass Plotin diese drei Gattungen des *Sophistes* in die strukturelle Einheit sich selbst denkenden Geistes zusammennimmt. Ruhe und Bewegung sind mit dem Seienden sowohl identisch als auch nicht identisch: nicht identisch und vom Seienden abgehoben, da andernfalls Seiendes mit Ruhe und Bewegung und darauffolgend auch Ruhe und Bewegung identisch wären.

2.2.2 Identität und Verschiedenheit

Fasst man in einem letzten Schritt das Denken in seiner ungetrennten Seinsart, ohne es je in seinem Fürsichsein zu betrachten, zeigen sich die bisher deduzierten Kategorien in ihrer vollkommenen Ungeschiedenheit. Indem der Geist in einem Akt setzenden Denkens das Denken sich dem Gedachten gegenüberstellt und eine jede Gattung in ihrem Fürsichsein fixiert, gliedern sich ihm diese in ihrer Unterschiedenheit heraus. Im *θάτερον* zeigt sich das Fürsichsein einer jeden Idee; zieht man die Ideen wiederum ins Eine zusammen und nimmt die Dreiheit in die einige Wesensverfassung zurück, so wird sich das Denken des *θάτερον* gewahr, das jene Einheit oder Einssein der Dreiheit logisch artikuliert. Identität und Andersheit verleihen in selber Hinsicht wie Sein, Bewegung und Ruhe allen nach ihnen folgenden Entitäten, dass sie verschieden und mit-sich-iden-

³³ Vgl. Plot. VI 2, 8a, 24–25.

³⁴ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 116).

³⁵ Vgl. Tonti (2010: 137–138).

tisch sind, denn jedes ist ein bestimmtes Anderes wie ein bestimmtes Selbiges³⁶: καὶ τὸ γὰρ ταῦτόν καὶ τὸ ἕτερον ἕκαστον³⁷; und das schlechthin Selbige und schlechthin Andere bilden unter Ausschluss der Bestimmtheit wiederum je eine Klasse für sich. Jede Idee weist als ein im Anderen seiner selbst mit sich selbst bleibenden Geeintsein Selbstidentität auf: Als Einheit bleibt sie zugleich in der Differenz geeint, so dass in Plotins Rezeption der platonischen Ideenlehre Identität und Verschiedenheit die Struktur des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens oder die Einheit des Selbstseins umreißen³⁸. Identität und Verschiedenheit sind analog zu Sein, Ruhe und Bewegung in die Reihe der „ersten Klassen“ (πρῶτα γένη)³⁹ einzuordnen und streng von den aristotelischen Kategorien zu unterscheiden, d.h., sie bilden keine Klassen, Arten oder Unterarten des Seins, somit in gleicher Weise wie Ruhe und Bewegung keine Spezies des ὄν, zumal das Sein gegenüber den anderen vier Gattungsbegriffen keinen gesonderten oder übergeordneten Status einnimmt. Ruhe, Bewegung, Identität und Verschiedenheit sind explizit keine Gattungen des Seins, vielmehr müssen alle in ihrer Umfangsgleichheit gedacht, aufgenommen und als (onto)logisch gleichberechtigt angesehen werden: Das reinrelationale Gefüge verbietet in letzter Instanz jegliche Bildung von Hierarchien. Im Gegensatz zu Platon hat die Deduktion der πρῶτα γένη bei Plotin jedoch einen konsequent exhaustiven Charakter, d.h., es gibt nur diese fünf Gattungsbegriffe, während Platon im *Sophistes* nachweislich offen lässt, ob sich den von ihm selektierten Ideen nicht auch andere hinzufügen ließen⁴⁰. Proklos scheint sich hier Plotins Auffassung anzuschließen, wenn er in seinem Parmenideskommentar vermerkt, dass es nicht weiter erstaunlich sei, dass Platon den Gattungsbegriffen das μέγιστα beigelegt habe, weil es sich dabei *de facto* um die größten und wichtigsten Ideen handle, die keiner weiteren Ergänzung bedürfen⁴¹.

In diesem Kontext bleibt allerdings fraglich, ob Plotin die Andersheit tatsächlich ausschließlich als Vielheit resp. die Identität als Einheit *der Gattungen*, nicht hingegen wie Platon als Identität der Idee resp. Verschiedenheit der Ideen gegeneinander aufgefasst hat, wie Volkmann-Schluck meint⁴². Plotin gibt klar zu erkennen, *dass* und *wie* Sein, Bewegung und Ruhe aneinander teilhaben, und in Anbetracht der Tatsache, dass Identität und Verschiedenheit von ihm explizit als gleichberechtigte und gleichrangige Ideen den anderen drei Klassen zu- wie beigeordnet werden, lässt sich widerspruchsfrei konkludieren, dass auch diese beiden Ideen mit Ruhe, Bewegung und Sein in eine reziproke Symplekte eintreten. Die Tatsache, dass Plotin diese Untersuchung augenscheinlich (bewusst oder unbewusst) unterschlagen hat, ließ Volkmann-Schluck eventuell mutma-

³⁶ Vgl. Plot. VI 2, 8b, 27–41.

³⁷ Vgl. Plot. VI 2, 8b, 41.

³⁸ Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 117).

³⁹ Vgl. Plot. VI 2, 8b, 42–43.

⁴⁰ Vgl. Pl. *Sph.* 254 b 8 f.

⁴¹ Vgl. Procl. *in Prm.* 764, 3–5.

⁴² Vgl. Volkmann-Schluck (1966: 117–118).

ßen, diese würden keine Gemeinschaft mit den zuerst eingeführten Ideen ausbilden: Identität und Verschiedenheit übernehmen so lediglich die Funktion, die Identität und Unterschiedenheit der Trias Sein-Leben-Bewegung auszulegen, nicht jedoch die Selbstidentität und Verschiedenheit einer jeden einzelnen Gattung. Doch der Text Plotins gibt letztlich keine sachhaltigen Argumente her, warum Sein, Ruhe, Bewegung, Identität und Verschiedenheit nicht in gleicher Weise aneinander partizipieren sollten, also Identität und Verschiedenheit sehr wohl eine intrinsische μέθεξις-Struktur hinsichtlich der drei anderen Ideen aufweisen. Alle fünf sind πρῶτα γένη, die sich gleichermaßen auf alles ihnen ontologisch Folgende erstrecken, weshalb kein triftiger Grund vorliegt, hier eine substantielle Bedeutungsänderung zu sehen, wie in Volkmann-Schlucks Deutung geschehen.

3. Proklos

3.1 Der Geist und die κοινῶνία der Ideen im System des Proklos

Die gesammelten Werke des Proklos weisen bekanntermaßen auch einen Kommentar zu Platons *Sophistes* auf, der jedoch bedauernswerterweise der Nachwelt nicht überliefert ist. Im wesentlichen reduzieren sich die Aussagen und Kommentare des Proklos zu eben diesem Werk auf einzelne Textabschnitte im Kommentar des *Parmenides* sowie der *Platonischen Theologie* und erschweren eine einheitliche, in sich geschlossene Kommentierung und Interpretation dahingehend, als Proklos sich in voneinander abweichenden Kontexten und Textpassagen je unterschiedlich zur Ideendialektik des *Sophistes* in der ihn charakterisierenden diffizilen Art und Weise geäußert hat. Im siebten Buch des Kommentars kündigt Proklos explizit eine Untersuchung betreffs der γένη τοῦ ὄντος an, die an anderer Stelle ausführlicher durchexerziert werden soll, wobei sich nicht eindeutig eruieren lässt, ob Proklos sich auf den *Sophistes*-Kommentar oder die zweite Hypothese des *Parmenides* bezieht⁴³. Hier kann daher nur der Versuch unternommen werden, anhand ausgewählter Zitate ein kohärentes Gesamtbild bezüglich der *Sophistes*-Rezeption im Denken des Proklos nachzuzeichnen.

Vorab weist Proklos' Nus-Lehre in verschiedener Hinsicht signifikante Parallelen zur Geistlehre Plotins auf⁴⁴, so etwa in der Bestimmung des νοῦς als des einigenden Ortes der

⁴³ Vgl. Procl. in *Prm.* 1175, 23–24.

⁴⁴ Obgleich nicht geleugnet werden kann, dass die Nus-Lehre des Proklos im direkten Vergleich weitaus komplexere Formen annimmt und im Rahmen der hier vorliegenden Untersuchung nicht erschöpfend analysiert werden kann. So setzt Proklos eine Triade von οὐσία νοῦς und ζῶή an, die den gesamten intelligiblen Kosmos strukturiert. Der Nus legt sich in eine Dreieinigkeit des gedachten (θεὸς νοητός), des gedachten und denkenden (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός) sowie des rein denkenden Gottes (θεὸς νοερός) aus, die wiederum auf die Trias μονή –

Ideen⁴⁵, die als rein intelligible Gebilde allen (sinnlich präformierten) Raum- und Zeitbestimmungen entzogen bleiben⁴⁶. Einigender *Ort* der Ideen ist der Geist als Eins-Vieles (ἐν πολλά)⁴⁷, indem er durch den Akt des Denkens als seiender Ursprung in jeder Idee ganz gegenwärtig ist und sie in ihm. Die Idee ist nur durch den und in dem Geist, der Geist aber denkt nur die Ideen, wenn er sein Selbst denkt. So meint Ort ortloser Grund, zeitloser Anfang und Ursprung der Ideen. Gleichsam hat Proklos im Hinblick auf die Ideenlehre Ähnliches wie Plotin im Sinn, wenn er diese als Gedanken des Intellekts im Sinne seiner intellektuellen Anschauungen⁴⁸ verstanden wissen will. Diese intellektuelle Anschauung (νόησις) des Geistes ist strikt von der diskursiv voranschreitenden Denkweise (διάνοια) zu unterscheiden. Das Denken des Geistes ist jedem diskursiven Nacheinander enthoben⁴⁹, das seinerseits erst durch die Teile hindurch als den Etappen des Denkens zur Einsicht eines Ganzen führt. Dem zeitfreien Sein des Nus korrespondiert das allen temporären Bestimmungen entzogene Denken, der als „die Fülle der Ideen“ (πλήρωμα εἰδῶν)⁵⁰ in sich selbst als sich selbst sein ihm innewohnendes Sein denkt: das Sein der Ideen. Der Nus denkt und weiß sich selbst als ein Denkbare, Zu-Denkendes und zeitlos zugleich Gedachtem, so dass das gegenseitige Innesein von Geist und Idee⁵¹ als die intensivste Form von Einheit im Unterschied sich durch den Grundakt des Geistes vollzieht⁵². In dem selbstreflexiven Identitätsakt des Geistes aktualisiert sich die Identität von Geist und Gedachtem derart, dass diese Selbstidentität des Geistes mit seinem Denken und seinem in sich differenzierten Gegenstand das Bewusstsein eben dieses Aktes selbst miteinschließt: der Nus „weiß, daß er denkt (voεῖν ὅτι voεῖ)“⁵³. Es ist also dasselbe

πρόδος – ἐπιστροφή bezogen sind, als der θεὸς voερός die ἐπιστροφή vollzieht und so die Rück- bzw. Umkehr in den Einheitsgrund der göttlichen Triade beschließt.

⁴⁵ Vgl. Procl. in Prm. 930, 11.

⁴⁶ Bezüglich des Raums siehe Procl. in Prm. 882, 26–36, im Hinblick auf die Zeit siehe Procl. in Prm. 873, 18–20.

⁴⁷ Procl. in Prm. 768, 14.

⁴⁸ Procl. in Prm. 895, 3–7.

⁴⁹ Vgl. Procl. Inst. 170.

⁵⁰ Procl. Inst. 177; 156; in Prm. 763, 19; 800, 14.

⁵¹ Vgl. Procl. Inst. 167.

⁵² Vgl. Beierwaltes (2007: 117). Die Sinnhaftigkeit des Selbstdenkens des Geistes erwächst aus der Identität von Denken und Sein als Selbsterkenntnis des Geistes. Indem der Geist das in ihm Seiende denkt, wird er sich seiner selbst als Denken, als des seienden Aktes von Denken oder als hypostatischer Einheit von Denken und Sein seiner selbst bewusst, d.h., das Denken des Geistes legt sich in die Selbstreflexivität des Seins-Denkens aus, so dass Denken und seiner selbst bewusst werdendes Denken ein und denselben Akt vermeanen.

⁵³ Πᾶς νοῦς κατ' ἐνέργειαν οἶδεν ὅτι voεῖν· καὶ οὐκ ἄλλου μὲν ἴδιον τὸ voεῖν, ἄλλου δὲ τὸ voεῖν ὅτι voεῖ. Procl. Inst. 168. Eine in Tätigkeit begriffene Intelligenz, die sich selbst als ununterschieden von ihrem Objekt weiß (vgl. Procl. Inst. 167), muss sich notwendigerweise selbst bewusst sein und vermögend, sich selbst in einem Akt intellektueller Anschauung zu denken. Wenn der Geist sich im Akt des Denkens sieht und sich selbst denkend im Akt des Sehens denkt und erkennt, wird er seiner als handelnde und aktive Intelligenz gewahr, so dass er nicht nur weiß, was er denkt, sondern obendrein, dass er denkt. Vgl. Procl. Inst. 168, 18–21.

Subjekt, welches sich (a) selbst denkt und zugleich (b) dieses Selbst-Denken denkt⁵⁴. Der Geist denkt sich in seiner Selbstidentität im Denken der Ideen, die wiederum als gedachte sie selbst und als einzig möglich Denkbare das notwendige Objekt eines möglichen Denkens sowie Denkenden sein müssen, so dass Selbst- und Seinserkenntnis im Geist zwei Seiten derselben Tätigkeit ausmachen, weil er die Ideen denkt – *dass* und *was* sie sind – und sich als Denkenden denkt, der die Ideen als sein eigenes Wesen begreift⁵⁵. Auf dem Boden der platonischen Ontologie mit ihrer Ideenpluralität wird das Seiende durch die Prinzipienlehre des *Sophistes* zum Vielen, während sich das Eine zur teillosen, unbestimmten Einheit kontaktiert; die Ideen stehen in der Einheit der *κοινωνία*, d.h., sie haben alle am Seienden teil und sind alle seiend, so dass das Eine sich gegen sie abscheidet. Jede Idee steht im Kontext eines synthetischen, totalen Miteinandergegebenseins aller Ideen, was epistemologisch den Status des vollständigen Miteinandergegebenseins dieser in der Einheit der *Koinonia* präfiguriert. Sie bilden dementsprechend ein holistisches, in sich abgeschlossenes Relationengeflecht und weisen je für sich eine Beziehung zum Geist aus, und diese beziehungshafte Totalität wird nicht sukzessiv erzeugt, sondern als ganze ergriffen. Die *εἶδη* stehen simultan in direktem Bezug zu sich und zu allen anderen Ideen, wobei diese Relationen im Nus schon immer in ihrer Synchronizität als gedachtseiend existieren, was heißen soll, dass die Relationen gedacht werden müssen, damit sie leben und wirken können. Diese Relationalität der Ideen schlägt sich explizit in der *Propositio* 176 der *Elementatio theologica* nieder, die sich wie folgt liest: „Alle denkenden Ideen sind sowohl ineinander als auch jede gemäß ihrer selbst“⁵⁶. In dem teillos ganzen, materiefreien, ort- und zeitlosen Nus bewahrt jede Idee unbeschadet aller

⁵⁴ Vgl. Beierwaltes (2007: 117). Der Geist weist eine beträchtliche Zahl von Momenten auf, die seine dialektische Verfaßtheit konstituieren; hier seien die wichtigsten unter Berufung auf Cürsgen (2007) genannt: (1) Die Ideen existieren. (2) Das Denken denkt die Ideen, wie sie sind. – (3) Die Ideen sind durch ihr Gedachtsein so, wie sie (für sich und als Einheit und Totalität) sind. – (4) Ideen und Denken stehen in einer Relation zueinander. – (5) Beide haben einen gemeinsamen identischen Grund, der ihre Relationalität zueinander und ihre Seinsverfassung fundiert. Das Eine ist der Sinn, der Ursprung und das Woraufhin der Verbundenheit von Sein und Denken. – (6) Das Denken des Seins ist selbst seiend, also ein Denkendes. – (7) Die Dialektik bildet das beziehungshafte Denken des relationalen Seins, d.h., sie ist die Einheit und *Koinonie* ihrer vier Aspekte, womit sie selbst relational ist. – (8) Denken und Sein bedürfen der Ruhe und Bewegung, das Sein, um denkend vollzogen und durchdrungen zu werden, das Denken, um die Ideen trennen und verbinden zu können. – (9) Denken und Sein besitzen dieselben inneren Prinzipien und sind sich ähnlich, mit sich und miteinander identisch und nichtidentisch. – (10) Je umfassender und intensiver das Sein begriffen wird, desto mehr erkennt das Denken sich, so daß vollständige Seins- und Selbsterkenntnis nicht zu trennen sind. – (11) Das Denken (bzw. Gedachtwerden) ist nichts anderes als die Form der Selbstreflexivität des Seins und der Ideen, die es aus der zwiefältigen Struktur der Entäußerung des Absoluten aufweist, denn dieses geht im Sein aus sich heraus (*πρόοδος*), wobei jedoch zugleich schon die Rückwendung des Seins in sich und zum Absoluten hin stattfindet (*ἐπιστροφή*) – und zwar in Gestalt des Denkens, in dem das Sein sich völlig präsent und als Entäußerung des Einen offenbar wird. In der triadischen Verfassung des Nus wird die Einheit demnach selbstbezüglich und ist eine in sich und in Bezug zum Einen differente Einheit, d.h., Denken und Sein sind, durch das Strukturgesetz der triadischen, bewegten Einheit (*μονή, πρόοδος* und *ἐπιστροφή*) fundiert, wiederum eine eigene Einheit. Vgl. Cürsgen (2007: 123–124).

⁵⁵ Vgl. Cürsgen (2007: 122).

⁵⁶ Πάντα τὰ νοερά εἶδη καὶ ἐν ἀλλήλοις εἰσι καὶ καθ' αὐτὸ ἕκαστον. Procl. *Inst.* 176.

Korrelationalität ihre Eigenümllichkeit oder φύσις, während sie simultan alle anderen Ideen durchdringt⁵⁷.

Angesichts ihrer Unteilbarkeit sind die Ideen wandellos und ewig, so dass auch ihre Relationen zueinander zum einen unveränderlich festliegen, zum anderen aber begrenzt und damit erkennbar sein müssen, als sich nur zwischen Teilbarem unbegrenzt viele Relationen ausbilden lassen. Die Ideen zeigen sich in ihrer primären, höchsten und intelligiblen Existenzform geeint, different und stehen jeweils in Relation zu allen anderen Ideen. Weil die Ideen sinnhaft verbunden sind und ein rein intelligibles Weltgebäude sui generis bilden, kann der Geist sie begreifen; weil sie viele und getrennt sind, kann er ihre bestimmte, konkrete und ewige All-Einheit strukturiert denken und im Durchgang nachvollziehen.

Der Nus besitzt eine Relation zu allen Ideen und zu jeder einzelnen von ihnen, d.h., er verhält sich zur Ganzheit aller Ideen oder zu einzelnen Ideen, die er aktual heraushebt, und beides findet sich in ihm wechselseitig verbunden. Durch das Einzelne vermag der Geist das Ganze zu erfassen und kann das Einzelne doch nur begreifen, weil er das Ganze bereits intendiert und besitzt. Beides begründet seine Selbstbezogenheit als dasjenige, was das Seiende denkt und dieses Denken sowie das Gedachte *ist*, d.h., die innere Selbstrelationalität trägt in sich den Modus, in dem der Geist eine Einheit in sich trägt und das Eine auf der ihm eigenen Stufe nachahmt und reproduziert, so dass jeder Vorgang des Wiederholens sowohl einen Abstieg bedeutet als auch etwas Neues hervorbringt⁵⁸. Das Seiende ist so im Geist als Einheit vieler Relationen festgehalten und existiert als Ordnung und Verbindung seiner Relationen, wobei diese in und zwischen den Ideen durch die Beziehung eines Denkens und eines Denkenden zu ihnen geeint und offenbar werden. Darum entfaltet sich der wesensgemäße Ort jedes Seienden erst in seinem wahren Gedachtsein im Kontext allen anderen Seienden.

3.2 Die Ideengemeinschaft im Parmenides-Kommentar

Proklos vollzieht den Schulterschluss mit Platons Ideendialektik, indem er eine κοινωμία-Theorie ausarbeitet⁵⁹, die sich der Problematik einer möglichen Einheit unter-

⁵⁷ Vgl. Beierwaltes (2007: 118). Proklos zählt eine ganze Reihe von Eigenschaften auf, die allen Ideen gleichermaßen zukommen: Sie sind körperlos, haben ein anderes, herausgehobenes Sein als das an ihnen Partizipierende, sind keine Gedanken oder mentale Inhalte, sondern selbst Wesen und Sein, nur Vorbilder, nie Nachbilder, erscheinen uns nicht direkt, sondern nur qua ihrer Abbilder und verleihen den nachrangigen Seienden Denkvermögen. Vgl. Procl. in *Prm.* 934, 17–935, 3. Während die Ideen der Teilhabe (μέθεξις) zugänglich sind, werden die ihnen ontologisch nachgeordneten Dinge als teilhabend diesen ähnlich, d.h., Abbild und Urbild stehen in der Relation von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zueinander. Vgl. Procl. in *Prm.* 743, 4–6.

⁵⁸ Vgl. Cürsgen (2007: 122).

⁵⁹ Denkbar sind drei Formen oder Weisen der Gattungs-Mischungen: Gleiches verbindet sich mit Gleichem bzw. Gleichstarkes mit Gleichstarkem (so bei den γένη τοῦ ὄντος oder der Hochzeit des Zeus mit Hera oder des Himmels mit der Erde oder des Kronos mit der Rhea), Stärkeres verbindet sich mit Schwächerem und ihm Untergeordnetem (so die Identität mit der Ähnlichkeit oder die Hochzeit des Zeus mit einem Mädchen), und

schiedener Bestimmungen annimmt. Zentral wird die Frage, wie die Ideen unvermischt geeint und zugleich untrennbar unterschieden sein können⁶⁰. Dabei bezieht sich Proklos auf die Stelle im *Parmenides*⁶¹, in welcher Sokrates Bewunderung und Unverständnis dahingehend äußert, in welcher Weise die Ideen qua wechselseitiger Teilhabe in gleichem Maße Ähnlichkeit wie Unähnlichkeit aufweisen können. Die zunächst diskutierte strikte Trennung der εἶδη unter Ausschluss aller Teilhabestrukturen läuft nach Proklos ins Leere, da Sein, Identität, Differenz, Ruhe und Bewegung in diesem Modus der radikalen Vereinzelnung aller Erkenntnis entzogen werden, weil das Wahrgenommen- und Erkanntwerden in seiner Eigentümlichkeit immer schon den unterscheidenden Bezug zu anderem voraussetzt; das andere Extrem muss ebenso zurückgewiesen werden, da die All-Einheit dem Denken jeglichen Orientierungspunkt entzieht und aufgrund fehlender Differenzierung jedes Sagenkönnen dem Nichts der alles aufsaugenden All-Einheit überantwortet wird⁶². In letzter Instanz muss auch die Annahme, es gäbe gar keine fünf unterschiedenen γένη τοῦ ὄντος, der gemäß sie nicht als je sie selbst existent sind, sondern jedes zugleich das andere ist, zurückgewiesen werden, womit ohnehin eine je eigene Existenz undenkbar wäre. Die für eine gelingende Erkenntnis notwendige Vermittlung zwischen „radikaler Zertrennung und diffuser tautologischer Einheit der γένη“⁶³ besteht so einzig in ihrem Zusammenwirken in einer aktiven κοινωμία, in ihrer Einheit im Unterschied. Den Ideen inhäriert sowohl die ihnen zustehende Einigung als auch das vermischungslose Sich-durch-einander-Bewegen⁶⁴. Einigung impliziert Aktivität einer in sich bewegten Gemeinschaft sowie Tätigkeit, die Unterschiedenes zusammenführt oder zu einer in sich differenzierten Einheit eint. Unitas erweist sich als Grundcharakter der von ihr her zu verstehenden κοινωμία, da nach Proklos ohnehin auch solche Formen (wie Identität und Verschiedenheit) miteinander geeint sind, die auf den ersten Blick den Anschein erwecken, zu einander in Entgegensetzung zu stehen⁶⁵. Die Unvermischtheit der Ideen und die Negation ihrer wechselseitigen Partizipation ist daher strikt zu verneinen⁶⁶. Jede Idee konserviert ihr eigentümliches Sein resp. behält ihre Eigenheit bei, so wie sie im selben Maße an allen anderen Ideen teilhat, und dies nicht in der Weise, als ob ihr

Schwächeres geht mit Stärkerem eine Bindung ein (so etwa Ähnlichkeit mit Identität oder die Hochzeit des Zeus mit Demeter). Vgl. Procl. in *Prm.* 774, 26–775, 24.

⁶⁰ Proklos stützt sich hier auf den entsprechenden Passus im *Sph.* 251 d 4–e 2, in dem Platon sich der Möglichkeiten einer Verflechtung bzw. Nichtverflechtung von Gattungsbegriffen annimmt: Die Ideen können (a) als unvermischbar und unfähig, aneinander zu partizipieren, gesetzt werden, (b) als in die Eins ungetrennt zusammenführend, oder es können (c) einige Ideen eine Gemeinschaft eingehen, während anderen jede Form der Verflechtung versagt bleiben muss.

⁶¹ Vgl. Pl. *Prm.* 129 a 7–b 4 und Procl. in *Prm.* 747, 28–748, 7.

⁶² Vgl. Beierwaltes (2007: 111) sowie Procl. in *Prm.* 755, 4–5.

⁶³ Beierwaltes (2007: 112).

⁶⁴ τὰ δὲ νεητὰ ἔνωσιν ἔνωσιν ἔκει τὴν αὐτοῖς πρέπουσαν καὶ τὴν ἀσύγχυτον δι’ ἀλλήλων διζῖν. Vgl. Procl., in *Prm.* 754, 6–7.

⁶⁵ Vgl. Procl. in *Prm.* 747, 24–27.

⁶⁶ Vgl. Procl. in *Prm.* 753, 26–27.

Wesen in das der von ihr partizipierten Ideen umschlagen würde: Jedes Eidos nimmt an der Eigentümlichkeit (ιδιοτροπία) der je anderen Idee teil, die ihrerseits an dieser partizipiert⁶⁷. So nimmt die Identität an der Verschiedenheit teil, ohne selbst in Verschiedenheit umzuschlagen⁶⁸, und analog dazu partizipiert die Idee der Verschiedenheit an der Identität, sofern sie mit den anderen Formen eine Gemeinschaftsbeziehung eingeht und qua Identität eine mit sich selbst identische Idee zu nennen ist⁶⁹: ἀλλὰ μήτε τὴν ταυτότητα ἑτερότητα εἶναι, μήτε τὴν ἑτερότητα ταυτότητα⁷⁰. In diesem Sinne, so Proklos, hat auch Platon im unmittelbaren Anschluss an den zu erbringenden Nachweis, dass Identität und Verschiedenheit im Horizont der μέθεξις-Struktur zu betrachten sind⁷¹, die Identität nicht mit der Verschiedenheit gleichgesetzt und vielmehr gezeigt, dass sie zwar durch Teilhabe zu etwas anderem geworden ist, doch als dies andere in ihrem Wesen persistiert, nämlich Identität⁷². Und ebenso bleibt die Andersheit ihrer οὐσία nach ἕτερον, obgleich sie im Zuge der Teilhabe an den anderen Ideen deren Wesen in sich aufnimmt, ohne dass dabei ihre φύσις aufgehoben würde⁷³. So hat desgleichen die Ähnlichkeit, sofern sie Ähnlichkeit ist, an der Unähnlichkeit teil⁷⁴, d.h., Ähnlichkeit ist nur sie selbst oder mit sich selbst wesensmäßig identisch, sofern ihr Bezug zu dem mit ihr Vergleichbaren auch Unähnlichkeit in sich trägt; Unähnlichkeit aber – nicht als totale Andersheit betrachtet – muss auch Ähnlichkeit zu ihrem Bezugspunkt in sich haben, damit der Unterschied, durch den sie unähnlich ist, überhaupt als solcher erkannt werden kann. Analoges gilt für Identität und Andersheit, Ruhe und Bewegung: So ist jedes Einzelne nur es selbst, sofern in ihm auch das ihm gegenüber Andere anwesend und wirkt; das relational gedachte einzelne Eine ist nur durch das Andere oder mit ihm selbst⁷⁵.

Die Teilhabe erwächst nicht zuletzt aus der Opposition gegen die reine, alle Differenz verschwinden lassende Identität, ebenso sehr aber gegen ein Vorherrschen der Differenz, die jedes Eine vom Anderen radikal trennt; demnach ist in der Henosis-Koinonia-Theorie intendiert, dass im Nus eine Balance zwischen Einheit und Unterschied Bestand hat und Einheit im Unterschied, Identität trotz Differenz und Differenz trotz Identität sich

⁶⁷ Vgl. Procl. in Prm. 755, 6–9.

⁶⁸ οἷον ὁ λέγων τὴν ταυτότητα μετέχειν πῃ καὶ τῆς ἑτερότητος μὴ οὔσαν ἑτερότητα. Procl., in Prm. 755, 10–11.

⁶⁹ καὶ τὴν ἑτερότητα ὁμοίως ταυτότητος μετέχειν, καθ' ὅσον καὶ κοινωνεῖ πρὸς τὰ ἄλλα καὶ ἑαυτῇ ταυτόν ἐστιν. Procl. in Prm. 755, 12–13.

⁷⁰ Procl. in Prm. 755, 14–15.

⁷¹ Diesen Nachweis hat Platon jedoch merkwürdigerweise ausgespart, sofern im *Sophistes* das Teilhabeverhältnis von Identität und Verschiedenheit selbst *nicht* eigens abgehandelt bzw. durchgeführt wird.

⁷² Vgl. Procl. in Prm. 756, 22–25. Wie bereits vermerkt, hat Platon die Teilhabere relation hinsichtlich Identität und Verschiedenheit nicht eigens angeführt.

⁷³ Vgl. Procl. in Prm. 756, 24–26.

⁷⁴ Vgl. Procl. in Prm. 756, 12–18.

⁷⁵ Vgl. Beierwaltes (2007: 113–114).

vollziehen kann⁷⁶. So lässt sich nach Proklos allgemein schließen, dass jede Idee ihre οὐσία beibehält und lediglich im Zuge des dialektischen Teilhabeverfahrens dahingehend einer Modifikation unterzogen wird, dass die anderen Ideen dieser ihr jeweiliges Wesen mitteilen⁷⁷. So sind alle Ideen qua Teilhabe an der Idee der Schönheit schön und durch Teilhabe am Gerechten gerecht, weshalb die Identität sowohl schön als auch gerecht ist. Doch die an den Ideen der Schönheit und Gerechtigkeit teilhabenden Formen sind nicht das Schöne selbst oder das Gerechte selbst (ἕκαστον). Das Gerechte und Schöne in ihrer jeweiligen Urform und vollkommenen Wesensmäßigkeit entsprechen den Ideen des Gerechten und des Schönen, an denen die Anderen teilhaben, ohne selbst deren Wesen aufzuzehren. So sind die Formen miteinander geeint wie auch voneinander geschieden⁷⁸; alle γένη sind auf das Ineinander-Sein oder Ineinander-Wirken ausgerichtet, als universale Grundzüge der Wirklichkeit insgesamt zu verstehen, ihrer geistigen, seelischen und kosmischen Dimension⁷⁹. Die Formen stehen nach dem Vorbild der μέγιστα γένη in reziproker Verbindung zueinander und üben als aktive Wesen eine erzeugende Wirkung aus, indem sie ihr Tätigsein dem ihnen ontologisch Nachgeordneten beständig mitteilen⁸⁰, und dies ist nach Proklos zugleich der neuralgische Punkt, zu dem Sokrates im *Parmenides*⁸¹ gelangt: Alle Formen sind voneinander geschieden wie auch in verbindender Beziehung zueinander, d.h., Trennung und Verbindung liegen gleichzeitig in und zwischen den geeinten wie geschiedenen Ideen vor⁸². Die *Einheit* als beständiges und korrelatives Geflecht von Ideen und Gattungen gibt den Blick frei auf die Tatsache, dass jedes Einzelne in der gegenseitigen Teilhabe und Durchdringung seine Eigenheit oder Eigentümlichkeit bewahren kann; als es selbst und in sich Einsseiend und –bleibend (μονή) hat jedes einzelne Genos, auch wenn es durch Negation vom jeweils Anderen unterschieden oder als Gegensatz zum Anderen zu denken ist, am Anderen teil, durchstrahlt die Anderen, geht durch Anderes hindurch (πρόοδος) und kehrt wieder zu sich selbst (ἐπιστροφή) zurück⁸³.

In enger Anlehnung an Platon und nicht in Abgrenzung zum *Sophistes*, wie Beierwaltes irrtümlicherweise konstatiert⁸⁴, sind schlussendlich auch Ruhe und Bewegung

⁷⁶ Vgl. Beierwaltes (2007: 114).

⁷⁷ Vgl. Procl. in *Prm.* 756, 26–757, 2.

⁷⁸ Vgl. Procl. in *Prm.* 757, 4.

⁷⁹ Vgl. Beierwaltes (2007: 118).

⁸⁰ Vgl. Procl. in *Prm.* 916, 19–21.

⁸¹ Vgl. Pl. *Prm.* 129 d 6–e 4.

⁸² Vgl. Procl. in *Prm.* 768, 25–769, 2.

⁸³ Vgl. Beierwaltes (2007: 114). Die Fundamentaltriade μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή (vgl. Procl., *Inst.* 35) legt somit auch Zeugnis von der inneren Bewegung, Verfasstheit und Struktur aller Ideen in ihrer Gesamtverflechtung wie je individuell ausgeprägten Wesensnatur ab.

⁸⁴ Vgl. Beierwaltes (2007: 120). Es ist ein weit verbreiteter Irrglaube, dass Bewegung und Ruhe in Platons Ideendialektik keine wechselseitige Teilhabe eingehen könnten. Die Notwendigkeit der wechselseitigen Verflechtung von Ruhe und Bewegung resultiert schon aus der γιγαντομαχία: Die in sich ruhenden Ideen müssen

nicht vollständig ohne Gemeinschaft und unvermischt miteinander zu denken. Proklos wirft gegen Ende des zweiten Buches die Frage auf, ob Ruhe und Bewegung aneinander teilhaben sollen oder nicht und bezieht sich zunächst auf die Textpartie *Sophistes* 255 a 4–b 1, die erahnen lässt, dass der Gast aus Elea für diese beiden Gattungen eine Mischung kategorisch ausschließt⁸⁵. Das Ausmaß des Geschiedenseins muss (wie das der Verbindung) jedoch in allen Fällen gleich sein, und es darf nach Proklos wie bei Platon unter den μέγιστα γένη kein Fall von Nichtteilhabe vorliegen, soll heißen, alle müssen notwendigerweise miteinander verbunden werden⁸⁶, so dass Ruhe und Bewegung keinesfalls vollkommen gemeinschaftslos und ungemischt anzutreffen sind. Wie, so Proklos mittels einer rhetorischen Frage, können sie in dem Einem seiend und in gleichem Range bzw. in wechselseitigem Bezug stehen, nicht auch miteinander freundlich umgehen und aneinander teilhaben, und wie sollte die Ruhe ihre tätige Wirksamkeit resp. Handlungskraft und die Bewegung ihre bleibende, beharrende und beständige Kraft nicht von der Ruhe her empfangen haben⁸⁷? Weil Ruhe als intrinsisches Strukturmoment des Geistes qua Denken Leben in sich trägt, hat sie auch Bewegung in sich. Sie ist also in sich bewegte Ruhe, so wie Bewegung qua Denken einer in sich ständigen, unveränderbaren, sich nicht verbrauchenden Bewegung gleichkommt⁸⁸. Sein und Wirken oder die Koinonia von Ruhe und Bewegung sind nicht als abstrakt in sich bestehend aufzufassen, sondern primär im Nus als ihrem metaphysischen Ort; das Denken oder der Denkvollzug (νόησις) des Geistes braucht für sein Sein Ruhe oder Beständigkeit des Zu-Denkenden und zugleich die Bewegung, die auf das in sich Beständige begreifend zugeht; sie konstituieren gemeinschaftlich mit Selbigkeit und Andersheit die konstitutiven Momente des Nus als einer Einheit im Unterschied.

in Bewegung versetzt werden, um die reziproke Methexis adäquat erklären zu können, und ebenso müssen die sich selbst bewegenden Ideen der Ruhe teilhaftig sein, um ihr eigenes Wesen, unbeschadet der allumfassenden κοινωμία, bewahren zu können. Platon selbst deutet überdies an, dass es nichts Wunderliches sei, der Bewegung Anteil an der Ruhe zuzusprechen, sie somit auch als ruhend (Pl. *Sph.* 256 b 7) bezeichnet werden kann. Wenn Platon in *Sph.* 254 d 7–8 den Gedanken vorträgt, dass Ruhe und Bewegung völlig unvereinbar miteinander sind, dann gilt dies nur unter dem Vorzeichen einer absoluten Identität von Ruhe und Bewegung, die in der Tat eine Auslöschung der Eigenbedeutung beider Ideen nach sich ziehen würde. Aber diese Form von Unvereinbarkeit herrscht nicht nur zwischen Ruhe und Bewegung, sie erstreckt sich auf das Teilhabeverhältnis aller Gattungsbegriffe, sprich, die Bewegung ist ebenso wie die Ruhe unter diesem Vorzeichen mit dem Sein unvereinbar, wenn nicht die Weise der μέθεξις erhellt wird, wie sie Platon im Abschnitt 255 e 11–256 d 10 statuiert. Bewegung und Ruhe sind nur qua μέθεξις mit dem Sein logisch kompatibel, zu einer vollen Deckung darf es zwischen Bewegung resp. Ruhe und Sein ebensowenig (genau das war ja der Sinn der dargestellten Gigantomachie zwischen denjenigen, die nur die Bewegung, und denen, die nur die ruhenden Ideen als ontologisches Prinzip anerkennen) kommen, wie zu einer Koinzidenz von Bewegung und Ruhe.

⁸⁵ Vgl. Procl. in *Prm.* 772, 12–17.

⁸⁶ ἔστι γὰρ περὶ τὰ γένη τοῦ ὄντος ἔνωσις τε καὶ διαίρεσις, καὶ οὐδὲν ἔστιν ὃ μὴ κοινωνεῖ καὶ τῶν λοιπῶν. Procl. in *Prm.* 773, 1–2.

⁸⁷ Vgl. Procl. in *Prm.* 773, 9–14.

⁸⁸ Vgl. Beierwaltes (2007: 120).

3.2 Die Triade οὐσία – ἑτερότης – ταυτότης

Zuletzt sei noch die Triade von οὐσία – ἑτερότης – ταυτότης erörtert, der Beierwaltes in seiner Proklos-Monographie⁸⁹ ausgehend von *in Parm.* 734, 31–735, 6 besondere Aufmerksamkeit gewidmet und die er mit Recht dem *Sophistes* resp. *Parmenides* zugeordnet hat. Sein, Verschiedenheit und Identität gehen nicht nur durch alles Seiende hindurch, sondern sind ebenso als Ursachen alles Seienden anzusetzen. Jedwedes Seiende ist mit sich als Eines und Umgrenzt-Bestimmtes selbst identisch, d.h., die Idee der Identität bewirkt, dass jedem Etwas-Seienden von Grund auf eine Selbstidentität inhäriert. Der Identität fällt die aus dem Einen entspringende μίμησις der Einigung und Einswerdung zu⁹⁰, so dass die Selbigkeit in der Konstitution von allem Seienden das der Andersheit gegenläufige Element expliziert: Während Andersheit den Grund für Trennung und Unterscheidung abgibt⁹¹, führt ταυτότης die Andersheit in die differenzierte Einheit zurück, in welcher beide in ihrem je eigenen Wirken gegenwärtig sind und die οὐσία als Etwas gründen: positiv bestimmend wie negativ abgrenzend. Selbigkeit erwirkt als Vollzug die Rückkehr der Andersheit in die Selbigkeit des Anfangs dieser Bewegung durch sie selbst, und in dieser Rückkehr bindet die Identität ihren Gegensatz, die Andersheit, durch sich in die Einheit mit sich, hebt dessen Nichtigkeit auf, ohne sie zu vernichten, während beide in dieser Einheit in ihrem je eigenen Wirken gegenwärtig sind: positiv bestimmend, negativ abgrenzend⁹².

Die Macht der Andersheit liegt in der δυάς beschlossen, sie setzt den Unterschied, indem sie durch die Nichtigkeit der Grenze jedes Seiende es selbst und kein Anderes sein läßt und so die Identität jedes Seienden *ex negativo* aufzeigt. Andersheit erwirkt weiter den Vorgang des Einen und in sich ungeteilt Seienden aus seiner Einheit und Einheitlichkeit, indem sie dieses spaltet und zerteilt. Die Andersheit gibt die logische und ontologische Bedingung der Existenz des Mannigfaltigen ab, weil sie im Sinne eines vermittelnden Elementes die Mitte zwischen dem Einen und dem Mannigfaltigen markiert⁹³; ohne dieses, das Mannigfaltige verursachende ἕτερον bliebe das Sein unterschiedslos in seinem Ursprung beschlossen⁹⁴.

Für die Ideen hat dies im einzelnen zur Folge, dass jede zugleich sie selbst bzw. selbst-identisch und nicht sie selbst bzw. von sich verschieden ist. Jede Idee erweist sich in ihrer Selbstidentität und unter Rücksicht ihrer Bestimmtheit resp. φύσις relational zugleich auf Anderes bezogen und kann wiederum nur auf Anderes bezogen werden, soweit ihr die Selbstidentität inhäriert, und so schließt jede Idee mit innerer Notwendigkeit Iden-

⁸⁹ Vgl. Beierwaltes (1979: 60–71).

⁹⁰ Vgl. Procl. *in Prm.* 1184, 12–13.

⁹¹ Vgl. Procl. *in Prm.* 1184, 15.

⁹² Vgl. Beierwaltes (1979: 64–65).

⁹³ Vgl. Procl. *in Prm.* 1190, 17.

⁹⁴ Vgl. Beierwaltes (1979: 64).

tität und Andersheit in sich ein. Jede ἰδέα ist also und ist zugleich nicht, oder sie ist sie selbst und Anderes zugleich, womit der Satz vom Widerspruch „A kann nicht zugleich A und nicht-A sein“ in der relational verfassten Struktur der Ideenverflechtung in seiner Allgemeingültigkeit eingeschränkt wird. So konnte bereits Platon im *Sophistes* mit der Verfahrensweise der μέθεξις das Widerspruchsprinzip dahingehend aushebeln, als entgegengesetzte Gattungsbegriffe wie Ruhe und Bewegung oder Identität und Verschiedenheit aneinander teilhaben und ineinander übergehen, ohne ihr innerstes Wesen preiszugeben. Die so erfolgte Aufhebung des Widerspruchsprinzips auf der Grundlage von μέθεξις, συμπλοκή und κοινωνία hat somit für Proklos' Ideenlehre und *Sophistes*-Rezeption erwiesenermaßen vorbildstiftende Funktion.

Dessen ungeachtet hat sich Proklos hinsichtlich der Gewichtung, Hierarchisierung und ontologischen Wirkungsmächtigkeit der μέγιστα γένη in einem entscheidenden Punkt weit von Platon und Plotin entfernt: Würde man die Vielheit zum Urprinzip aller Dinge erheben, so wäre der Verschiedenheit der Vorrang einzuräumen⁹⁵. Ist hingegen die Eins Ursache von allem, muss das, was dieser näher steht, als stärker und angesehener (κρείττω καὶ τιμιώτερα)⁹⁶ eingestuft werden. Da nun die Selbigkeit, wie bereits dargelegt, den Akt der Einigung und Einheitsstiftung vollzieht, liegt sie nach Proklos dem Einen (τὸ ἓν) näher als die Verschiedenheit⁹⁷. So ordnet Proklos im Zuge seiner Henologie die Identität explizit der Differenz über, denn was mit stärkerer Einigungskraft ausgestattet ist, muss als stärker und angesehener bewertet werden als solches, was aus dem Bannkreis der einheitsstiftenden Identität ausgeschieden bleibt. Zeigt sich die Identität für die Einigung (ἐνοποιός)⁹⁸, die Verschiedenheit hingegen für das Setzen von Differenzen (ἀλλοποιός)⁹⁹ verantwortlich, dann muss die Identität stärker als die Verschiedenheit sein. Aus der Identität erwächst die Kraft der Einigung und des Einsseins einer jeden Idee mit sich, womit Proklos sich ganz in die Tradition des ontologischen Komparativs einfügt: Etwas ist umso seiender, je mehr es das Eine in sich trägt¹⁰⁰. Diesbezüglich sei auf die in Platons *Philebos* aufgeführten Prinzipien πέρας und ἄπειρον verwiesen, die auf jeder Seinsstufe sowie jeder Hypostase in spezifischer Form auftauchen und die αἰτία von Einheit, Existenz sowie Vielheit des Seienden bilden¹⁰¹: Das Seiende weist auf

⁹⁵ Vgl. Procl. in *Prm.* 738, 2–4.

⁹⁶ Procl. in *Prm.* 738, 6.

⁹⁷ Vgl. Procl. in *Prm.* 1178, 5–6.

⁹⁸ Procl. in *Prm.* 738, 8.

⁹⁹ Procl. in *Prm.* 738, 8.

¹⁰⁰ „Denn jedes Ding, das als Eines bezeichnet wird, ist gerade so sehr Einheit wie es sein eigentliches Wesen in sich trägt; ein geringeres Sein bedeutet also auch ein geringeres Einssein, und ein höheres ein höheres.“ Plot. VI 9, 1, 26–28.

¹⁰¹ Πᾶν τὸ ὄντως ὄν ἐκ πέρατός ἐστι καὶ ἀπείρου. Procl. *Inst.* 89. So vermeint πέρας Bestimmung und Bestimmtheit, Begrenzung und Begrenztheit, das jedes Seiende abgrenzt und umschreibt, mithin jedes Seiende zu einem bestimmten, umgrenzten Etwas macht, während ἄπειρον das Grenzenlose, Gestaltlose, Vielheitssetzende und Unbestimmte in der Dimension des Seienden exponiert und generiert. Vgl. Procl. in *Prm.* 738, 16–18. Die Grenze wird so zum Prinzip von Selbigkeit des Etwas mit sich selbst und Unterschiedenheit des Etwas von

allen Ebenen eine je spezifische, innere, geeinte Relationsstruktur von Einheit und Vielheit, Grenze und Unbegrenztheit auf, wobei letztere durch das Eine zusammengehalten werden, da es sonst unendlich Vieles gäbe, d.h., rein für sich haben diese Kategorien keinen Bestand, zusammengenommen sind sie jedoch von fundamentaler Bedeutung, auch und insbesondere hinsichtlich der μέγιστα γένη, die, und das ist für den vorliegenden Fall entscheidend, wie alle Ideen eine Mischung aus πέρας und ἄπειρον darstellen¹⁰². Während Identität, Ruhe und Sein aus der πέρας hervorgehen, haben Verschiedenheit und Bewegung ihren Ursprung im ἄπειρον, was Proklos jedoch letztlich nicht argumentativ begründet oder gar deduziert. Ausgehend von dem Befund, der Grenze wohne mehr Göttliches inne als der Grenzenlosigkeit (καὶ εἶναι τοῦ ἀπείρου θειότερον τὸ πέρας)¹⁰³, muss in letzter Konsequenz den Begriffen Sein, Identität und Ruhe ein göttlicheres Wesen zukommen, was jedoch zugleich die Frage evoziert, ob, und wenn ja, wie sich diese unterschiedliche Gewichtung der Wirkungsmächtigkeit und Göttlichkeit auf die Verflechtung und Sympleke der fünf Gattungsbegriffe im Ganzen auswirkt. Eine Lösung dieses Problems hat Proklos nicht ausgearbeitet. Zuletzt relativiert er auch im Unterschied zu Platon und Plotin Stärke und Ausmaß der Verbindungen *innerhalb* der Gattungsbegriffe dahingehend, dass zwischen Ruhe und Bewegung die Andersheit und das Geschiedensein in stärkerem Maße vorliegen soll als im Falle von Identität und Verschiedenheit, die mehr geeint als getrennt sind¹⁰⁴. Welche Konsequenzen dies für die Verflechtung der Ideengemeinschaft im Ganzen hat, lässt sich nicht eindeutig sagen, zumal auch die Frage ungeklärt bleibt, in welchem Maße die Mischung aus πέρας und ἄπειρον im Hinblick auf jede einzelne Idee ausschlaggebend für das Maß der συμπλοκή sein soll: Wenn die Identität etwa der Grenze nähersteht als die Verschiedenheit und diese dem ἄπειρον, wie lässt sich dann erklären, dass beide eine innigere Gemeinschaft aufweisen als Ruhe und Bewegung, die ebenso in πέρας und ἄπειρον ihren Ursprung nehmen?

Anderem. Obwohl jedes Seiende durch die Grenze die ihm eigene Wesenheit ist, läßt gerade die Grenze als unterscheidendes Element die Nichtigkeit jedes Etwas in Bezug auf Anderes deutlich werden. Somit ist *Nichts* ein durch die Grenze konstituierter Begriff und zeigt sich als wesentliches Element von Seiendem. Erst das Nichts der Grenze nämlich vollendet ein Seiendes zur mit sich selbst selbigen Gestalt (εἶδος). Die Grenze eines jeden Seienden erweist sich als das Sein dieses bestimmt seienden Etwas, so dass jedes mit sich selbst identische, bestimmte und begrenzte Etwas ein anderes Etwas beschränkt, da es sein Sein nur vermittels des Nichtseins alles Anderen konstituieren kann. Selbst aber kann es wiederum nur sein, indem das andere als ein es selbst ausgrenzendes, d. h. ebenso Grenze ist, ganz analog zu der in Hegels *Wissenschaft der Logik* erprobten Dialektik des Etwas und Anderem. Vgl. Hegel, TWA 5, S. 125–127. Die Grenze bestimmt so jedes Etwas als ein mit sich Identisches, die Grenzenlosigkeit läßt hingegen jedes bestimmte Etwas von Anderem her gesehen als ein unbestimmtes Anderes frei: Etwas ist so durch seine konstitutiven Prinzipien der Grenze und der Grenzenlosigkeit beides in einem: Selbiges und Anderes. Vgl. Beierwaltes (1979: 52–53).

¹⁰² Vgl. Cürsgen (2007: 249) sowie Procl. in *Prm.* 806, 25–26.

¹⁰³ Procl. in *Prm.* 738, 18.

¹⁰⁴ Vgl. Procl. in *Prm.* 773, 20–23.

4. Schluss

Fazit: Der grundlegende Unterschied hinsichtlich der Ableitung der μέγιστα γένη zwischen Platon und Plotin äußert sich konkret darin, dass Platon die Gattungsbegriffe aus der Frage nach dem Sein des Nichtseienden und der daran anschließenden erkenntnistheoretischen Grundproblematik, dass Ruhe und Bewegung dem Sein zukommen müssen, gewinnt, während Plotin vom Problem der Beziehung zwischen der Einheit und der Vielheit des Sinnlichen und der Seele ausgeht und von dort aus die Lehre von den Gattungsbegriffen als bestimmenden, konstituierenden und seinsimmanenten Momenten des Geistes entwickelt¹⁰⁵. Hinsichtlich der Ideenlehre gilt, dass Platon den intelligiblen Kosmos der Ideen in einem den Göttern übergeordneten Reich ansiedelt und die Götter diesem subordiniert sind¹⁰⁶, Plotin hingegen die Formen als die Gedanken des νοῦς auffasst und das schlechthin Eine über den νοῦς und den Ideenkosmos erhebt.

Zuletzt haben weder Plotin noch Proklos dem λόγος größere Aufmerksamkeit zuteilwerden lassen, geschweige denn selbigen als Genos berücksichtigt. Stattdessen haben sie den Fokus auf die κοινώνια oder „Heilige Hochzeit“¹⁰⁷ gelegt, unter der gemachten Voraussetzung, dass selbige als reinrelational verfasste Gedanken des Geistes in ebendiesem anzutreffen sind. So lässt sich anhand der *Sophistes*-Rezeption bei Plotin und Proklos eindrucksvoll darlegen, wie das Gedankengut Platons aufgenommen und in davon durchaus divergierenden Formen weiter verarbeitet, modifiziert und überdacht wurde und somit das *Neu* im Neuplatonismus durchaus seine Berechtigung erfährt¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Vgl. Plot. VI 2, 4, 18–19; VI 2, 4, 28–32.

¹⁰⁶ So beispielsweise geschehen im Jenseits-Mythos des *Phaidros* 247 c–d und im *Timaios*, wo der Demiurg auf das über ihn thronende Reich der Ideen schauend den Kosmos erschafft. Vgl. Platon *Timaios* 29 a. Im Gesamtkontext der Ungeschriebenen Lehre oder Zwei-Prinzipien-Theorie werden die Ideen hingegen zu einem in sich geschlossenen Reich zusammengefasst, dem in aufsteigender Reihenfolge die Ideenzahlen, die unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς) und schlussendlich das τὸ ἓν überzuordnen sind.

¹⁰⁷ Vgl. Procl. in *Prm.* 775, 15.

¹⁰⁸ Selbstredend hätte zumindest Plotin dieser Sicht der Dinge energisch widersprochen, betrachtete er sich doch selbst als Schüler und Exegeten Platons, der dessen Lehre im wesentlichen nichts Neues hinzuzufügen hat. Vgl. Plot. V 1, 8, 11–15.

LITERATUR

PRIMÄRLITERATUR

HEGEL, G.W.F. (TWA) = Werke in 21 Bd. Theorie-Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Frankfurt am Main.

PLATON, *Werke*, Bd. I–VIII, G. Eigler (hrsg.), Darmstadt 1900.

PLOTINUS, *Opera*, Bd. I–III, P. Henry, H.-R. Schwyzer (eds.), Oxford 1964–1973.

PROCLUS DIADOCHUS, *Stoicheiōsis theologikē. The Elements of Theology*, E.R. Dodds (text, transl. & comm.), Oxford 1964.

PROCLUS DIADOCHUS, *Commentarium in Platonis Parmenidem*, Hildesheim 1961.

SEKUNDÄRLITERATUR

BEIERWALTES, W., 1979, *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main.

BEIERWALTES, W., 2007, *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt am Main.

CÜRSGEN, D., 2007, *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*, Würzburg.

HALFWASSEN, J., 2004, *Plotin und der Neuplatonismus*, München.

KROHS, U., 1998, „Platons Dialektik im *Sophistes* vor dem Hintergrund des *Parmenides*“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 [2], S. 237–256.

TONTI, S.L., 2010, *Plotins Begriff der „intelligiblen Materie“ als Umdeutung des platonischen Begriffs der Andersheit*, Würzburg.

VOLKMANN-SCHLUCK, K.-H., 1966, *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt am Main.

WURM, K., 1973, *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*, Berlin und New York.

SIMON GÖGELEIN

/ Heidelberg /

The Spirit and Its Thinking. On the Reception of Plato's *megista gēnē* Doctrine in Plotinus and Proclus

This article is primarily concerned with Plato's later dialogue, the *Sophist*, and the reception of the *megista-gēnē*-dialectic in Neoplatonism (especially Plotinus and Proclus). The present paper offers a historical comparative study that consists of three parts. The first one gives a short summary concerning Plato's request regarding the concept of inverse and complex Ideas. The second one examines Plotinus' conception of the νοῦς (Enn. VI 2, 7–8), in which the *megista gēnē* στάσις, κίνησις, ὄν, ταῦτόν and ἕτερον constitute the realm of the intellect. While the third and final part of the article investigates Proclus' extrapolation of the Platonic dialectic, it focuses on selected passages from the *Commentary on the Parmenides*. The paper concludes with a summary of the results.

KEY WORDS

Plato, *megista gēnē*, Plotinus, Proclus,

Divine Eros and Divine Providence in Proclus' Educational System

CHRISTOS TEREZIS / *Patras* /

MARILENA TSAKOYMAKI / *Patras* /

Introduction

The aim of the present paper is twofold. Firstly, it will attempt to describe the content, the extent and the intentions that form the relation which according to Proclus ought to be developed between the educator and the receiver of education. Secondly, it will present the methodological steps through which all of the above must be articulated and realized according to the philosopher. The text used in this study is the commentary of Proclus on the Platonic dialogue *Alcibiades I*, whose subject is the beginning of the communication between Socrates and Alcibiades. The Neoplatonic philosopher finds in this communication more than one meaning of educational relation. He reveals critical anthropological and existential aims guided, additionally, by divine and metaphysical inspirations. More specifically, the question is how Alcibiades as a student will be able to reveal the deepest cores of his existence, his spiritual potential, his ethical foundations, and his real interests in life. At the same time, though, the philosopher estimates that the ultimate target for

Alcibiades is not only to be guided to self-knowledge, but also to realize the orientation which gives an essential meaning to the human course. The following parts of this study present Proclus' references to the criteria that Socrates fulfils as an educator and as a lover, in order to approach Alcibiades through the terms of high anthropological deontology. This is a course whose culmination is located in the divine spirit, which, as an expression of the divine providence, offers to man the integrity and the diachronic of the objective values. Inspired, thus, by divine interventions, Socrates becomes a 'divinely inspired' lover and educator. Regarding all the aforementioned aspects, Proclus refers to certain general educational positions, using always Socrates as a cause and as a starting point.¹

The attributes of the Divine and Vulgar Lover (46, 14–49, 15)

Having examined within a general frame the issues regarding the communication on love matters, Proclus continues by beginning to research two specific issues referring to the communication between Socrates and Alcibiades. Firstly, he enquires into the cause of wonder of Alcibiades regarding the zeal of Socrates to remain close to him, retaining in his position all the pure characteristics of love when all of the other lovers have left. Secondly, he examines how the Athenian dialectic perceives the intellectual condition of the politically ambitious young man. These questions are systematically set to be examined using as a cause the evaluation of the human criteria, which, as presented by the Neoplatonic philosopher, are not always characterized by an austere analysis.

In the beginning, it is noted that the less perfect persons are accustomed to evaluate their efforts and the activities of their internal world according to their duration and not according to the perfection of their quality. They lay, therefore emphasis on quantitative criteria rather than on intellectual and creative ones. Thus, the following simple remark in the form of a rhetoric question is set immediately after: Is it not easily ascertained that many invite someone who has disposed enough time in the company of teachers, a skilled craftsman or a specialized scientist – an expert for matters with which he has dealt with extensively? The following remark is of a critical order and proceeds into further evaluative categorization pointing out, in a reversed comparison to the previous concept, the argument that it is not surprising that a cleverer person requires less time and effort in order to achieve the completeness of his self. Still, those who do not possess the capability to judge the form as such, i.e. the authentic condition, and the tendency of a person towards a specific conquest, consider their time to have been given by nature as an adequate evidence of effectiveness.² Due to this fact, that the majority has the habit

¹ For the content of the *Alcibiades I*, see the extensive introduction of Segonds (1985: VII–CXXXIX), where the relevant commendatory tradition with reference to this platonic dialogue is presented analytically. See also Bastid (1969: 35–44).

² Cf. Procl. *In Alc. I* 47, 1–4: “Καίτοι θαυμαστόν οὐδὲν τὸν εὐφύστερον / ἐλάττονος δεδεῆσθαι χρόνου καὶ πραγματείας εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελείωσιν· ἀλλ’ ὁμῶς οἱ τὸ εἶδος αὐτὸ καθ’ αὐτὸ καὶ τὴν ἕξιν μὴ δυνάμενοι κρίνειν

of judging every circumstance in this manner, by dire necessity Alcibiades as well would wonder about the duration of the love of Socrates, as to what the latter is in its origins. In other words, must the duration be evaluated in quantitative or qualitative criteria? This is a problem that occurs from the comparison of the Athenian dialectic with the other lovers of Alcibiades. Furthermore, it is pointed out that there can be no doubt that the Athenian philosopher, knowing the young age of Alcibiades, would aim to explain to him his query regarding the reason for which he clearly expressed in the present moment for the first time his providence, and retained for an extensive period of time a loving interest towards him. At this point, in a way, we would propound a pedagogical strategy, which is immediately connected to the specific – in terms of the realistically qualitative – moment of the expression of the personal reference.

Proclus, then, shifts his investigations to general matters of ethical reference. He examines for which reasons the intemperate could never make himself worthy of the epithet prudent (moderate), the unjust – of the epithet just, and the coward – of the epithet brave. More specifically, he emphasizes the reasons that make it impossible for the same person to receive at the same time two different attributes. Such a double characterization would obviously be contradictory and would, thereby, create problems in the evaluative process. It is also noted, that the annoying (vulgar) regarding their love-affair issues and also those who have never attained in the correct sense such an attribute desire to be called lovers and to participate in the characterization of this divine condition. The same is valid for those having a different target in life and, moreover, for those adopting a hostile behavior towards those possessing the above mentioned attribute. Here, Proclus notes the specific distinction that exists between the two attitudes referring to love issues. On the one hand, the divine lovers guide their beloved ones to the divine and to the in any given aspect illuminant and one-like in nature, while the others, the vulgar ones, guide the souls of their beloved ones to the godless, dark and fragmental.³ The dialectical contradiction is here evident through terms of an extreme confrontation which is also irreconcilable. These are two completely different existential horizons that refer to two different anthropological paradigms.

According to the Neoplatonic philosopher, the cause of the above discussed difference lies in the fact that the aim and the habits of the intemperate one are completely different from those of the prudent one. Certainly, all lovers have the same aim, e.g. becoming familiar with the beautiful. But the forgetfulness and the ignorance of the primarily beautiful lead the vicious-inferior lovers to the material kind of beauty, which entails their degeneration as lovers. The deviation is, thus, also based on specific epistemological deficits. Therefore, the lowest beauty possesses the same name as the primarily

ἀποχρῶν οἶονται κριτήριον ἑαυτοῖς ὑπὸ τῆς φύσεως δεδῶσθαι τὸν χρόνον.

³ Cf. *Procl. In Alc.* I 48, 2–5: Οἱ μὲν γὰρ πρὸς τὸ θεῖον καὶ τὸ φανόν καὶ τὸ ἐνοειδὲς ἀνατείνουσι τοὺς ἐρωμένους, οἱ δὲ πρὸς τὸ ἄθεον καὶ σκοτεινὸν καὶ τὸ σκεδαστὸν κατασιπῶσιν αὐτὸν τὰς ψυχάς. See also *Pl. Phdr.* 256 d 8 and *Procl. Plat. Theol.* I 107, 17.

and at a superior grade beholder of this attribute, even though it has been deprived of its original nature, for the beauty is to be found in the form, while its deviation is mixed with the non-form and the ugly, i.e., the inferior lover claims the same name with the first, as he is relevant to the ultimate inferior beauty. However, according to Proclus, in specific cases the free association between the two situations beauty-love is presented to occur as normal through other conditions besides their names. Firstly, it is said that the intemperate and the prudent are characterized by completely opposite tendencies and actions. And obviously, precisely this difference is the explanation, as each and everyone commences from a different ethical, epistemological, and theoretical paradigm. The situation, though, presents a different image when the discussion refers to lovers. All lovers, since they are possessed by enthusiasm (*mania*), acquire the same experience, although they differ as to the superior or inferior kind of enthusiasm, and more explicitly as to the manner of their participation in this qualitative condition. The divine lovers participate in the pure nature of the love affair communication, while the others in a vulgar one. As each of them (irrespective of his reasons and aims) is directed in a ‘manic’ way towards the beautiful, he also participates in the same name. The complex way of this enthusiasm and the forms of the beautiful certainly diversify the divine from the vulgar lovers, but the direction can be characterized as common.

Still, for Proclus there is also a third argument: The most divine things due to their abundant power regulate their inferior derivations, transmitting, thus, to their hypostasis a certain reflected appearance of their own familiar original property. And while prudence cannot act in this way upon intemperance, the divine loving friendship, precisely because of the fact that it is prudent, gives something to its image and transmits to it various faint traces. For that reason, the above discussed trace is called an *image* and participates in the same name, because in every case the images desire to receive the same name with their exemplars.⁴ Hence, the principal of analogy can here easily be applied along with all its multiple meanings, which are clearly declarative of the differences in terms of the qualitative and quantitative possession of an attribute.

The Constitutional Position of Love (49, 16–53, 18)

When proceeding to next issue, Proclus notes that it has already been mentioned that the real lover is the divinely inspired one, as Socrates himself advocates, proving himself as the only lover really interested in the true Alcibiades. The reason for that is that Socrates is a lover of the soul, as opposed to the those who “destroy each other for the sake of a phantom” as Homeric poetry has it (*Iliad* E, 451–452). The result is that when they

⁴ Cf. Procl. *In Alc.* I 49, 7–14: Ἡ μὲν οὖν σωφροσύνη τοῦτο δρᾶν εἰς τὴν ἀκολασίαν οὐ δύναται, ἡ δὲ ἔνθεος ἐρωτικὴ θειοτέρα τῆς σωφροσύνης οὐσα δίδωσιν τι καὶ τῷ ἑαυτῆς εἰδώλῳ καὶ ἀμυδρὸν ἴχνος εἰς αὐτὸ καταπέμπει, διὸ καὶ εἰδῶλον λέγεται. Κατὰ τοῦτον τοίνυν καὶ τῆς αὐτῆς ἐπωνυμίας μεταλαγχάνει· πανταχοῦ γὰρ τὰ εἰδῶλα κοινωνεῖν τῆς προσηγορίας τοῖς ἑαυτῶν ἐφίεται παραδείγμασι.

see the phantom of beauty losing its splendor they are guided to other choices different from the previous ones. Already in the first sentences, Socrates presents himself as the only lover of Alcibiades, continuing to honor his beloved one in a way different from the others, and being presented like a '*daimon*' (spirit), a guardian or god that makes provision for him from outside. The reason for this strong presence is that the superior in every rank of beings is of one and exclusive meaning, even if there is a crowd following it. The concept for the receivers is justified in the following way: this crowd, even if it possesses a certain grade of good, owes its acquisition to the unification with the superior. If tough, anything is put on the same rank with something not possessing the attribute of the good, this last entity cannot be regarded as unique. The property of the 'Good' is the only one considered to be exclusively possessed. Thus, Socrates according to the previous argument is viewed as the only authentic lover, superior to the crowd of the common lovers: The criterion for this position-assessment is that the latter cannot be ranked or have the prerequisites or the intentions related through the perspective of virtues-values to the Athenian philosopher due to the dissimilarity between them.⁵ Once more, therefore, Socrates is shown here, under the aforementioned principal terms, as the only lover of Alcibiades, a responsibility parameter that even the latter will recognize through the realization of his self, and through the separation of the soul from the body, which in turn form two distinctive factors between them. Only then, will he be able to distinguish the exemplar, the image, and the reality of love along with the false named lover which adopts or attempts to acquire the epithet of the divinely inspired one. It is the moment when he will be able to specify his definitions and his assessments in a sum of conditions, i.e., complicated situations, which he comes across and which he is called to categorize into distinctive notional frameworks.

Returning to the issue of *eros* of the most intimate matters, Proclus notes that we cannot consider this god as worthy of being ranked among the first beings or among the last ones. His characterization in the first case is based on the fact that the object of love is to be found further than the love itself. On the other hand, it cannot belong to the last ones because the subject acting in love participates in the situation that he himself creates and, thus, is transformed through its life and presence. Therefore, this god must be placed between the object of love and the lovers, i.e., must follow the beautiful and come before the ones that express a love disposition. It has to constitute an in-between condition. Here, Proclus poses three questions: where did love initially take form? how does it advance towards all things that exist? and along with which units (i.e. principal ontological conditions) is it transferred into matter? According to the Neoplatonic philosopher, it has to be taken under consideration that the hypostases in the conceivable and nonrevealing gods are three. He transfers, therefore, the issue to the basic principles

⁵ Cf. Procl. *In Alc.* I 50, 14–17: Καὶ οὖν καὶ ὁ Σωκράτης μόνος ἐστὶν ἐραστής ὡς τοῦ πλήθους ἐξηρημένους τῶν πανδήμων ἐραστῶν· οὐ γὰρ ἐστὶ τούτοις ἡ σύνταξις πρὸς ἐκεῖνον ἢ σχέσις διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν ἀνομοιότητα. It should be noted that Proclus presents Socrates approaching Alcibiades in the most appropriate moment. For a discussion of the way in which the Neoplatonic philosopher treats this subject, see Moutsopoulos (2003).

which he adopts for the structure of the metaphysical world. The first one is characterized by the 'Good', the second one – by the Wise, where the first intellect is, and the third one is characterized by the Beautiful, where the most beautiful of the intellectual is located, as it is referred to in the Platonic *Timaeus* (30 d 1–2). Moreover, according to theses perceivable causes, there are three units, by cause and unity, existing in the intellectual, firstly though appearing in the ineffable order of the gods: faith, truth and love: The first one founds the universe and bestows upon it the good, the second one reveals the knowledge that coexists in all beings and the third one assists in the return and the union with the ontological nature of the beautiful. This triad is transmitted from this starting point to all divine orders and reflects in everything the union with the metaphysical world.⁶ It is revealed in a different way in each order connecting its powers with the relevant attributes of the gods. Therefore, the above discussed specification excludes the mechanistic identity. Sometimes, it is expressed in an unspoken, unfamiliar and unified manner, whereas in other times it is expressed in a cohesive and connected way. In yet other circumstances, it is expressed in a perfective and formative manner, or even in an intellectual and fatherly one. Still, in different terms, it is also presented as a moving, life-giving and poetical (creational) power, or in a dominant and assimilative way, or in an absolute and clear one or, lastly, in a multiplicative and divisive one. Thus love extends from the intellectual to the worldly, assisting in this way to their return towards the divine beauty. On its part, the truth illuminates everything with knowledge, while faith positions every being in the good.⁷

For this reason, the gods advice the theurgists on how to attach themselves to the god of love through this triad. The intelligible, therefore, precisely because of its absolute unification, does not need an intermediate love. Wherever though, there is the unification and distinction of beings, love appears as an intermediate condition. In connects the divided, it unifies those that come before and after it, it contributes to the return of the second one to the first one and it guides to perfection even the most imperfect ones. Hence, it secures an unbreakable unity and brings the necessary amendments. In a similar way, the divine lover, imitating the god that he reaches in his esotericism, detaches himself from the superficial of the material and guides himself to the higher kind of human conditions, perfects the imperfects and renders effective the aim of those who are in need to be guided in their existential completeness. By contrast, the foul lover attracts the souls to the depths of matter, misguides them from the divine and pushes towards the falsehood and ignorance, filling the soul of his lover with various kinds of phantoms.

⁶ Cf. Procl. *In Alc. I* 51, 13–52, 5: τρεῖς κατὰ ταύτας τὰς νοητὰς αἰτίας ὑφίστανται μονάδες, κατ' αἰτίαν μὲν ἐν τοῖς νοητοῖς οὐσίαι καὶ ἐνοειδῶς, ἐκφαινόμεναι δὲ πρῶτως ἐν τῇ ἀφθελκτῷ τάξει τῶν θεῶν, πίστις καὶ ἀλήθεια καὶ ἔρως· ἡ μὲν ἐδράζουσα τὰ πάντα καὶ ἐνισχύουσα τῷ ἀγαθῷ ἢ δὲ ἐκφαίνουσα τὴν ἐν τοῖς οὐσίαι ἀπασὶ γνῶσιν, ὁ δὲ ἐπιστρέφων πάντα καὶ συνάγων εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν. Καὶ ἡ τριάς αὕτη πρόεισιν ἐντεῦθεν ἐπὶ πάντας τοὺς θεοὺς διακόσμους καὶ πᾶσιν ἐπιλάμπει τὴν πρὸς τὸ νοητὸν ἔνωσιν, ἄλλως δὲ κατ' ἄλλας ἐκφαινεται τάξεις ταῖς ἰδιότησι τῶν θεῶν συμπλέκουσα τὰς αὐαυτῆς δυνάμεις.

⁷ For the sources of the above mentioned terms, see the comments of Segonds (1985: 151–152).

Consequently, the latter is surrendered not to the 'divine fire' but to the birthing heat of the matter and to the darkness of the material.⁸ In these narrative terms, the contradictions between the two types of lovers, that are dialectically irreconcilable, become clearer, as elements of the theoretical and the practical reason are also introduced.

Divine and Spiritual Providence (53, 19–56, 4)

In his next argument, Proclus notes that there are mainly two elements in the divine and spiritual providence towards the secondary one, in terms of ontological and evaluative order: 1) providence runs through everything from the superior to the inferior, without leaving even the slightest trace of participation in its projection (image) and 2) it is not possessed as a presence through any of the beings that it itself administrates, nor is it infected by their nature, or confused with their hypostasis. It is not mixed with those that constitute object of its providence (as it is not possible, by nature, for the divine and the spiritual to test the trouble of every human or any other soul). At the same time though, it does not abandon any of the inferior beings without order and discipline due to its distinctive superiority towards all things secondary. Hence, both situations are sustained. All things perceive providence which regulates everything, surpassing in all aspects the ontological position which these possess. It remains, thus, of good and pure nature, putting the universe in order but without relating itself to the things it regulates. At the same time, it runs through all things without being identified with any one of them. Proclus observes that Plato ascribes this divine and spiritual providence to the good willed providence of Socrates towards the less perfect, which, an illuminated teacher retains towards the beloved one as available whenever needed for the care of the latter. Simultaneously, though, it is secluded, pure and untouched by all those social elements that surround him.⁹

The fact that Socrates was the first friend of Alcibiades when everyone else ceased to express interest towards the latter stands as a strong evidence for the guardianship concerning the manner in which the young man should compose his life. The fact that during his long presence he did not speak to him shows his non-invasive care for his inferior companion, through non-normative terms. As an argument the latter cites the old and traditional position: the first contact between people begins with a dialogue. The fail-

⁸ Cf. Procl. *In Alc.* I 53, 9–18: [...] ὁ θεῖος ἐραστής μιμούμενος τὸν ἑαυτοῦ θεόν, ᾧ κάτοχος ἐστίν, ἀποσπᾷ καὶ ἀνάγει τοὺς εὖ πεφυκότας, τελειοῖ τοὺς ἀτελεῖς, ἐπιτυχεῖς ποιεῖ τοὺς σωθῆναι δεομένους. Ὁ δὲ ἕτερος πᾶν τούναντιον δρᾷ· καθέλκει τὰς ψυχὰς εἰς τὸ βάθος τῆς ὕλης, ἀποστρέφει τοῦ θεοῦ, φέρει πρὸς τὰς τῆς πλάνης καὶ ἀγνοίας, καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν ἀναπίμπλησι τὴν τοῦ ἐρωμένου ψυχὴν, οὐ τῷ θεῷ πυρὶ παραδοὺς ἑαυτὸν, ἀλλὰ τῇ ἐνύλῳ καὶ γενεσιουργῷ θέρμῃ καὶ τῷ σκότει τῆς ὕλης.

⁹ Cf. Procl. *In Alc.* I 54, 12–18: ταύτην δὴ οὖν τὴν δαμονίαν τε καὶ θεῖαν πρόνοιαν ὁ Πλάτων ἐναργῶς καὶ τῇ Σωκράτους περιτίθησιν ἀγαθουργῶ τῶν ἀτελεστερῶν προμηθεῖα, ὁμοῦ μὲν ἄγρυπνον αὐτὴν περὶ τὸν ἐρωμένον διαφυλάττων καὶ μόνιμον καὶ μηδένα καιρὸν παραλείπουσαν τῆς περὶ αὐτὸν σπουδῆς, ὁμοῦ δὲ ἄσχετον καὶ ἀμιγῆ καὶ ἄχραντον καὶ ἀνέπαφον τῶν περὶ αὐτόν.

ure to secure even such form of communication with his favourite reveals the superiority of Socrates just as does his refusal of the inferior, without though getting involved with further anthropological devaluations. At the same time, he is both present and absent, interested and distanced, distant and close to the youth. Through the return to the major, the following question is brought forward: if the behaviour of divine people is interpreted in this way, could the respective one of the gods and good spirits be interpreted in another way? The analogies are here clear. Though they are present in everything, they surpass it, and though they have offered fullness through themselves to the lowest, they do not mingle with their hypostases, and while they are extended everywhere, they do not place their existence into any specific territory. What could we assume with regard to the myths about the gods who are portrayed as in love with their descendants, e.g. Zeus Persephone or Aphrodite? Maybe this love provides and gives fullness to the lovers leading them to their coherence and completion?

Bringing the problem of love itself, the question arises whether it is good and pure in nature. But here also the definitions prove restrictive. Hence, which derivation can we ascribe to this love idiom with respect to the human souls, if we do not consider that it pre-exists in the gods themselves? The question is clearly a rhetorical one since generally everything good, besides souls, owes its cause of derivation to the gods. Regarding this argument Plato relates in the *Laws* (631 b–c) that the exemplars of all virtues and corporal goods pre-exist in the divine world, the examples being health, power, justice and moderation.¹⁰ Moreover, we may assume that the primary cause of love is found in the gods and it is ‘offered as a divine gift’ as argued by Socrates in the *Phaedrus* (244 a). Thus, the gods express their erotic reference to the gods but through the following specifications: the elderly fall in love with the younger in the form of providence, while the younger fall in love with the elder in the form of return towards the latter, precisely as the providers do towards the above discussed providence. In the metaphysical system, the mutuality forms an ongoing reality through distinctions and through analogies corresponding to each case the particularities are kept inviolate.¹¹

The Distinction between the Divinely Inspired and the Vulgar Lover (56, 5–59, 22)

When examining systematically the cause of Socrates’ silence, Proclus argues that one should notice that in the area of the gods the unspeakable precedes the spoken, the unutterable – the feasibly uttered and the silent – that which can come forward through words and voice. The negative precedes the affirmative. This concept of justification is based

¹⁰ Procl. *In Alc.* I 55, 19–23: Πᾶν γὰρ ὅτι περ ἂν ἀγαθὸν καὶ σωτήριον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἢ τὴν αἰτίαν ἀπὸ τῶν θεῶν ὀρισμένην ἔχει· διὸ καὶ τῶν ἀρετῶν πασῶν καὶ τῶν σωματικῶν ἀγαθῶν ἐκεῖ προϋπάρχειν τὰ παραδείγματα φησὶν ὁ Πλάτων, οἷον ὑγείας, ἰσχύος, δικαιοσύνης, σωφροσύνης.

¹¹ See also Procl. *In Rep.* I 136, 23–25.

on the fact that Socrates, having assimilated the divine to himself, declares his provision towards his beloved one through a silent position, as the latter constitutes the first appropriate element of love, in the same way that it exists in the rank of gods, which in its turn is characterized by silence. This situation of negativism and of mysticism is, thus, consistent in terms of time. Hence, the divinely inspired lover is in need of firstly entrusting his guardianship of his beloved one to the divinely 'inspired silence', before he communicates with him through words. Because of this, he will be able to assimilate himself to the god, and on the other side, he will be able to turn the young man towards the question about the silence via which he is attempting to approach him. This action will release Alcibiades from his passive condition and transform him into an active person. This is how Socrates behaves, while for the vulgar lovers it is explained that they become 'mobbing'. The word 'mob' obviously signifies a crowd. But this is an indeterminate mob that is confused and without order and does not function like the chorus or the demos which follow and apply a specific normative order. The basis for this distinction is that demos constitutes a group of united people, while mob is a fragmented crowd. This difference constitutes an important criterion, since in every conversation on constitutions we clearly differentiate between ochlocracy and democracy.¹² The former is characterized by lack of any order, illegality and wrong actions, while the latter is based on laws that order various activities in a rational way and compose a reasonable and cohesive collective system. The vulgar behavior, therefore, reflects a confused and careless kind of life, which drags the lover towards the materialized, fragmentary and manifold kind of variety of emotions that on their own possess an advanced tendency for vulgar conquests. In addition, as it is known, the *Timaeus* (42 c) calls every kind of irrational behavior a confused and disorderly mob: 'a large and later thronging mob composed of fire, water, air and earth, a noisy and irrational mass'. Therefore, the term 'others' reveals the discordant life of the vulgar lovers. In the same way, the fact that they become vulgar reveals the insulting behavior of the many towards the young man, and, consequently, his being debased to the fragmented and material kind of life. Moreover, it can be pointed out that they not only maintain a divided and discordant relation between them, but also they fill the young man with vice and superficial actions instead of using the power of love. From a contrary point of view, 'love sets aside loneliness (estrangement) and through familiarity fills in a capital grade people' as Agathon advocates in *Symposium* (197 d). The vulgar lovers are characterized by division and discord between them, extending, thus, the discussed estrangement also to the beloved one. This results from the fact that the vulgar is by nature strange and sad, which explains why it cannot acquire any friendly

¹² Cf. Procl. *In Alc.* I 57, 2–6: 'Ο μὲν γὰρ δῆμος πληθὸς ἐστὶ πρὸς ἑαυτῷ συνδούμενον, ὁ δὲ ὄχλος διεσπασμένον πλῆθος, ὅθεν δὴ καὶ ἐν ταῖς πολιτείαις διαφέρειν λέγουσιν τὴν ὀγκοκρατίαν τῆς δημοκρατίας· ἐστὶν μὲν ἡ γὰρ ἄτακτος καὶ παράνομος καὶ πλημμελής, ἡ δὲ ὑπὸ τῶν νόμων τεταγμένη. It should be noted, that the distinction between the two kinds of political organizations is interesting but not to be found in the political works of Aristotle.

relations with the situation in which it intervenes. This is precisely the kind of common lover that suffers from vices which deconstruct communication.

In the course of the argument, there emerges an eulogy for the personality of Alcibiades in this moment of his dialogue with Socrates when he admits his company with the others, but despite their admiration towards him, distances himself from them because he regards their emotional behavior as vulgar and distasteful. However, despite his participating in conversation with the vulgar lovers, he keeps away from various symposia and other distasteful conditions of communication which lead to bad forms of life. Thus, we have the difference in the nature of Alcibiades with respect to one of others of the same age and the following point is put forward as an argument regarding the latter: when we train ourselves to pleasure and pain without avoiding such emotions and without remaining completely inexperienced in them, we make sure that we secure the ‘medium’, surpassing their excess and disorder – the same can be observed in love matters when the superior strives for the integral virtue in the company of vulgar lovers.¹³ The analogy is precise because surpassing the annoyance of these lovers and prevailing against their irrationality reveal the power of natural and personal conditions to repudiate flattery and life bound to pleasure. With such characteristics of his nature, Alcibiades proves worthy of Socrates’ love, as he frees himself from the influence of lover at such a young age and expresses his admiration for the interest in the great dialectic. And, as the Athenian stranger (*Laws* 648 c 7–650 b 4) guides the young to strong drinking, considering this tactic a test against their vices and rendering it a judge of the movements within them, Socrates presents himself as a regulator of the intoxication that accords to the age of the young man, and as a judge not only of him but also of his vices and of the lovers that live in an analogous, ethically degenerated, manner. Having ascertained that Alcibiades has surpassed all of the above, including the disgraceful, deceitful and devious life of the many, Socrates invites him to communicate with him, while also revealing to him the true nature of love, the benefit that results from its expression and the aim of the activity according to virtue, which in its turn directs towards the best ethical conditions, i.e., rising to practical Reason.¹⁴

Evaluative Assessments for the Divinely Inspired and the Vulgar Lover (60, 1–63, 12)

In the next thematic unit, Proclus repeats that Socrates has provoked wonder to the young man through his words due to the stability of love towards him and also due to

¹³ Cf. Procl. *In Alc.* I 58, 21–27: “Ὡσπερ γὰρ καὶ πρὸς τὰς ἡδονὰς γυμναζόμεθα καὶ πρὸς τὰς ἀληθινὰς οὐ φεύγοντες ἀπὸ τῶν παθῶν οὐδὲ ἀπειράτοι πάντη μένοντες αὐτῶν, ἀλλὰ ἐν μέσοις αὐτοῖς γινόμενοι καὶ κρατοῦντες τῆς ὑπερβολῆς αὐτῶν καὶ τῆς ἀταξίας, οὕτω δὴ καὶ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς γυμνάσιον ἔστι / μέγιστον ἢ τῶν φορτικῶν ἐραστῶν ὁμιλία τοῖς εὖ πεφυκόσι πρὸς τὴν ὄλην ἀρετήν.

¹⁴ See also Arist. *NE* 109b8 16–17.

the pure, detached and motiveless providence towards his existence. He argues in extent that nothing else could be regarded as more divine in human life than divine providence towards the secondary beings, which surpasses any qualification. The property of providence is to range through everything without losing its self-composure, while being present in everything, remaining established in itself. This forms the most paradoxical of the theories regarding the content of providence. If we project the issue onto human relations, it can be set as follows. A man remains in stable relation to himself, while at the same time turning his attention to persons lesser than him.¹⁵ Socrates continues to astound Alcibiades by combining the cause of human activities with the spiritual and, thus, showing himself as admirable not only as a plain human but also as acting in accordance to the spirit that possesses a qualification superior than any human virtue, i.e., the spiritual inspiration. Consequently, the love of Socrates is far from that of the other lovers. And the difference is due to the fact that they guided Alcibiades to irrationality and to the matter, while Socrates lifts him up to reason and to the spirit. Divine love is considered to be elevating, beneficent, dispensing of perfection and also causing intelligence and life according to the latter. This is due to the fact that 'one cannot easily find a better help to philosophy other than love', as Diotima says in *Symposium* (212 b). It is shown, therefore, that Socrates, being inspired by his spirit, stimulates Alcibiades to astonishment and multiplies his awe for philosophy.

It is quite consistent for Socrates to act in this way. The idea is based on the argument that many similar occasions of amazement attract us to empathize with the good. In the holy ceremonies some inspirations that provoke awe precede the performance of the rites by submitting the soul to the divine through what is said or revealed. In the same way, in the threshold of philosophy, the guide provokes astonishment and wonder in the youngster about himself in order for the preceding discussion to invite him to gradually participate in the life of philosophy. This process is considered obligatory and applied at to major extent in the case of arrogant people. The latter applies because such an attribute is considered to be correct by the mob, although it forms an obstacle for greater people. Here, the distinction between the superficial and the normative criterion is clear. In order to avoid Alcibiades' contempt, Socrates quickly presents himself as worthy of amazement through the seriousness of his silence and through his spirit of life. Already from the beginning of his speech, the teacher justifies his staying close to Alcibiades and ascribes his silence to a 'certain obstacle from the god', the absence of which allows him later on to communicate with the young man. For Socrates would not pursue the life of love in the best way, if that choice and the premature approach to the young man were not

¹⁵ Cf. Procl. *In Alc.* I 60, 6–13: Τὸ γὰρ ἅμα διὰ πάντων φοιτᾶν καὶ μὴ ἐξίστασθαι ἑαυτῆς καὶ πᾶσι παροῦσαν ἐν ἑαυτῇ μόνον ἰδρῦσθαι τὸ παραδοξότατόν ἐστι τῶν περὶ τῆς προνοίας δογμάτων· τὸ τοίνυν καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν δεκτικὴν ἀναφανῆναι τούτων ἄσχετον ἅμα καὶ ἐν σχέσει συνοῦσαν τοῖς προνοουμένοις καὶ μενοῦσαν ἐν τῷ ἑαυτῆς κατὰ τρόπον ἦθει, πῶς οὐ παντελῶς ἐστι θαύματος ἄξιον;. See also Pl. *Tim.* 42 e 5-6.

guided by the spirit.¹⁶ Because love and his interest for him form a work of the providence towards the less complete and because this supervision in a detached, pure and superior way is regarded as an act more divine than any human way of living, Socrates ascribes the cause of the whole of this behaviour to the spirit. The reason is that the achievement of perfection for the inferior and the provision for the lesser belongs to the souls as souls. As also their descent appears due to the providence for things involved in the genesis and due to the care expressed by the mortals. All of the above aim to bring forward results with reference to gods and qualitative people. Thus, it becomes clear that it does not suits the gods and good spirits to accept anything from those who are controlled by some unethical quality or to allow them to mingle with inferiors, but rather to care for their order. And when a human soul undertakes the role, it takes care to be guided by a divine or spiritual intervention. Hence, also the spirit acts upon the guidance of Socrates and his silence symbolizes the equilibrium, the cessation of the outward deriving activities and his keeping away from the bad life.¹⁷

Conclusions

The above examined issues form a minor – yet clear for its directions – sample of the approach offered by Proclus with respect to the question of the educational love. His analyses, his composite judgments and his propositions bring forward a wider branch of anthropology, which is here constituted by the mutual meeting of theoretical and practical reason, within the perspective of the composition of the aesthetic and esoteric, more explicitly of the internal world of a person. Love is not only portrayed as an existential ecstasy, but also as a potential for the transformation of both the lover and the beloved one. Moreover, it is attributed with such a quality that it ranks with the divine. The connection of love to the divine providence forms at the same time also a normative proposition for the humans regarding the way in which they must compose their behavior, the latter having to be a deeply inspired offering towards their fellow beings. Another critical point is that a calm and prudent expression of love is proposed so that it can be demonstrated in an appropriate time and in a proper way, which forms a major issue regarding the educational aims. The fact that Socrates is presented as an exemplar of the divinely inspired lover-educator is a non-negotiable position for Proclus, who argues that the psychological preparation of the persons involved is necessary for the educational

¹⁶ Cf. Procl. *In Alc. I* 62, 16–19: [...] και τοῦ ἔρωτος αὐτῷ πάντως ὁ δαίμων αἴτιος· οὐ γὰρ ἂν οὕτως ἄριστα μετήει τὴν ἐρωτικὴν ζωὴν, εἰ μὴ κατὰ δαίμονα πεποίητο καὶ τὴν αἴρεσιν αὐτῆς καὶ τὴν σπουδὴν.

¹⁷ Cf. Procl. *In Alc. I* 63, 3–12: τὸ δὲ μηδὲν ἀπὸ τῶν διηκουμένων εἰσδέχεσθαι μηδὲ ἀναμείγνυσθαι τοῖς χείροσιν, ἀλλὰ ἀσχέτως αὐτὰ διακοσμεῖν, θεοῖς προσήκει καὶ τοῖς ἀγαθοῖς δαίμοσι, καὶ ὅταν ὑπάρχη καὶ ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς, κατὰ τινα θεῖαν ἢ δαιμονίαν δόσιν ὑπάρχει. Τοῦτου τοίνυν ἠτιάσατο τὸ δαιμόνιον, τῆς ἐξηρημένης περὶ αὐτὸν κηδεμονίας· ἡ γὰρ σωπὴ σύμβολον ἐστὶ τῆς ἀρρεψίας καὶ τῆς ἐποχῆς τῶν ἔξω φερομένων ἐνεργειῶν καὶ τῆς ἀσχέτου πρὸς τὸ χεῖρον ζωῆς. The issues discussed in this article form part of a general branch of anthropology. For the way in which Proclus composes this branch, see Trouillard (1972).

good to produce qualitative results. The word 'person' is critical, because the paradigm brought forward in all the above discussed issues is basically the education of the person that is realized through the revealing of particularity as a value. Moreover, all the above mentioned issues are connected with the liberal political paradigm of democracy, which does not depend on subjective arbitrariness but on the personal-individual reading of the laws and their application via collective criteria by every specific person. In our opinion, the theoretical propositions of Proclus can constitute a canonic proposition for modern age, since they can surpass the regimentation, self alienation and the unconditional assertion of the quantitatively interpreted schemes of production and result. In other words, they point to the potential of creating a political organization under the inspiration of the Divine republic or under the objective values of the spiritual.

BIBLIOGRAPHY

BASTID, P., 1969, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris.

MOUSOPOULOS, E., 2003, *Structure, présence et fonctions du kairos chez Proclus*, Athènes.

SEGONDS, A.P., 1985, *Alcibiades I: Sur le premier Alcibiade de Platon*, vol. I, Paris.

TROUILLARD, J., 1972, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris.

CHRISTOS TEREZIS

/ Patras /

MARILENA TSAKOYMAKI

/ Patras /

Divine Eros and Divine Providence in Proclus' Educational System

This study examines the way in which the Neoplatonic philosopher Proclus treats an episode of the dialectic communication between Socrates and Alcibiades in the Platonic dialogue *Alcibiades I*. More specifically, it refers to how the characteristics and the choices of two different types of lovers – the divinely inspired one and the vulgar one – are displayed in the aforementioned text. The characterization 'divinely inspired lover' befits a person who communicates in a pure way with his beloved one and attempts to teach the latter the objective values of the intellect. By contrast, the characterization of the 'vulgar lover' befits that individual that approaches another individual exclusively on the basis of his external beauty. The first type of lover is presented within the realms of the permanently qualitative, while the second as someone who satisfies solemnly his subjectivity and his instincts. Furthermore, it is interesting to note that Proclus argues that Socrates, whom he considers to represent the very definition of a divinely inspired lover, is inspired by divine powers and attempts to act towards to his fellows – in this instance to Alcibiades – in the way through which the divine providence is revealed.

KEY WORDS

Proclus, Divinely inspired, Vulgar, Divine Providence, Good, Beauty, Lover.

Olympiodorus and Damascius on the Philosopher's Practice of Dying in Plato's *Phaedo*

MELINA G. MOUZALA / *Patras* /

The aim of this paper is to trace the relations and distinctions between certain notions that emerge in the first section of Plato's *Phaedo*, such as death, the philosopher's practice of dying, purification, and separation (*chōrismos*) of the soul from the body, based on the Neoplatonic commentaries of Olympiodorus and Damascius. According to Olympiodorus' commentary¹ there are two main points at issue in this first section of Plato's *Phaedo* (61 c 2–69 e 4): one, that the philosopher is not permitted to take his own life, the other that the philosopher is willing and ready to die. The second, that the philosopher will face death without fear and will prepare for it, has been proved by Socrates in his *Apologia* (*Defence*), passage 63 b 1–69 e 4.

¹ All references to the text of Olympiodorus' Commentary on the *Phaedo* are from Westerink (2009). See Olympiodorus, 3, §1, 2–6. Cf. Olympiodorus, 1, §12, 3–4.

I. The dual meaning of death (*thanatos*)

Olympiodorus draws a very clear-cut distinction between the pursuit of death and the readiness to die. These are two different things and this distinction has to be associated with the dual meaning of death. Given that there is on the one hand the bodily or physical death, and on the other the “voluntary” (or philosophical) death, i.e. detachment from affects, Olympiodorus² states that where “voluntary” death is concerned the philosopher both pursues death and is ready for it, but where bodily death is concerned, there is only readiness, not pursuit. In this way Olympiodorus’ interpretation clarifies that the philosopher’s will and readiness to die is associated with both kinds of death, whereas the philosopher’s preparation for death in the sense of pursuit of it is not. This means that the philosopher does not strive to reach the state of bodily death, although he is ready for it.

The dual meaning of death (*thanatos*) is also reflected in the terminology of the ancient Greek text, where Plato-Socrates uses two different infinitives, *apothnēskēin* (dying) and *tethnanai* (being dead).³ *Apothnēskēin* means “to die”, and this infinitive can denote either the event, i.e. death as an incident, death as an occurrence, as an instantaneous affair, or the process of dying, i.e. death as a lasting undertaking and continuous experience. This second meaning is most suitable in the case where *apothnēskēin* indicates the “voluntary” death. *Tethnanai* means being dead, the state of being dead which comes after death. The two infinitives and the relative terms predominate in the words of Socrates throughout the whole passage of his *Apologia*, and especially when associated with his first and second definitions of death.⁴

The difference in the significance of the two terms is also obvious in the passage 71 d 5–72 a 2, where the first argument for the immortality of the soul-the Cyclical or Opposites argument- is presented. We can observe in this passage that each of the two terms has a different opposite, and this is an indication that its meaning differs from that

² Olympiodorus, 3, §1, 6–9.

³ Ebert (2004: 130–131) offers a thorough analysis of the semantic difference between the two terms. However, he claims that this difference seems not to have been taken into consideration within the (first) definition of death (64 c 2–8). On the contrary, Gallop (1975: 86), who also remarks on the difference between death as an event and death as a state, is of the opinion that death is treated as having both significances in its afore-mentioned definition. We will argue later that in any case Plato needs both the significances in order to define death and he deliberately uses them, because it is precisely this difference that he wants us to be aware of.

⁴ We note the use of the two terms, sometimes in conjunction and others separately, in the following passages: *apothnēskēin te kai tethnanai* (64 a 6), *tethnanai* (64 c 5, 65 a 6, 67 e 2, 67 e 6), *apothnēskēin* (67 e 6). We can also find the participle *apothnēskōn* (68 b 1) and the infinitive *apothaneīsthai* (68 b 9). Moreover, we note twice before the first definition of death the relative term *thanatōsi* (64 b 5, 8), which denotes the philosopher’s will to die, and also reflects the continuity of this activity which consists in dying. It is also important that this last term is supposed to be used by the multitude, so the present continuous of the verb is verified by the crowd, although they do not know the appropriate meaning and real aim of this will and activity of the philosopher. Sedley and Long (2011: 50, note 13) acknowledge that “it could also mean ‘want to die’”, however, they translate the verb *thanatōsi* in passages 64 b 5 and 8 as ‘be near death’, because in passage 65 a 6, where Socrates also refers to the opinion of the multitude, it is said that philosophers come ‘pretty close to being dead’. Considering the meaning of a similar expression of modern Greek language, I believe that this second translation of *thanatōsi* could also be plausible. On the meaning of *thanatōsi* see also Burnet (1911: 64) and Loriaux (1981: I, 75).

of the other term. Whereas *tethnanai* (death in the sense of being dead) is opposed to the infinitive *zēn* (life in the sense of being alive), *apothnēskein* (the act of dying) has another opposite, the infinitive *anabiōskesthai* (return to life).⁵ In the passage mentioned above, both *apothnēskein* and *anabiōskesthai* are considered to be generations, i.e. processes. *Anabiōskesthai* expresses the birth of the dead into the world of the living. On the one hand *tethnanai* as a state is opposed to the state of *zēn*, while on the other we have two opposite processes or generations, the act of dying and the return to life. So the difference between *tethnanai*, meaning a state, and *apothnēskein*, meaning a process, is again obvious.⁶

Olympiodorus notes that the philosopher's willingness to die is shown in the text⁷ by a hypothetical syllogism, as follows: "If the philosopher trains himself for death, it follows that when death comes, he is not afraid, is not indignant, does not cringe; the former is true; therefore so is the latter"⁸. He remarks that Socrates proves the major premise in a few words, saying that it is foolish, if one has spent all one's life preparing for a thing and pursuing it, namely, in this case to die and be dead, then to be afraid when it comes. Immediately after this remark, Olympiodorus states that there are no grounds for this objection. He explains that the philosopher's preparation for death and his pursuit of it, i.e. those activities which are connected with the voluntary death, do not need as an extra end the bodily or physical death, because they are already complete activities. According to Olympiodorus' exegesis "...every activity that is complete in itself has its end in this very completion and does not need an additional end (for example, when we want to

⁵ I follow Jowett in the translation of terms.

⁶ Ebert (2004: 130–131) in his interpretation stresses the difference between *apothnēskein* and *tethnanai*, considered through the difference between death as an event and death as a state. He then points out that one can accept and verify the definition of death as an event and reject the definition of death as a state. So, as he correctly puts it, one can reach the conclusion that the separation of the soul from the body, which is mentioned in the definition of death (64 c 2–8), in no way implies that the soul can exist independently of the body after this separation. The state, i.e. the separated condition of soul and body, does not necessarily follow the event, nor does the event necessarily bring about the state. However, I believe that it is crucial for any reader of the dialogue to understand also the difference between *apothnēskein* and *tethnanai* as a difference between a process and a state. Ebert (2004: 130–131) recognizes that the process is represented in the definition of death (64 c 5) by the meaning of the word *apallagē*, which according to him means "separating" and not "being separated". Considering passage 67 e 6, I believe that the process is denoted by *apothnēskein*; this infinitive signifies the constant effort of the philosopher to purify his soul, i.e. to make it separate from the body, and this is a continuous experience which amounts to a way of life. It is necessary for Plato to show that death is also a process, in order to clarify that the voluntary or philosophical death is a way of life. Ebert (2004: 126–128) claims that Plato uses the section of the *Apologia* in the *Phaedo* in order to attribute to Socrates the characteristics of a Pythagorean philosopher. He recognizes two main issues that Plato brings to the fore in this section: a) philosophy as a certain way of life, a notion with Pythagorean origin; Ebert stresses the fact that the only reference by name to Pythagoras in the whole Platonic corpus is passage 600 b of the *Republic*, where Pythagoras is presented as founder of a certain life-style, of *bios Pythagorikos* (βίος Πυθαγορικός), b) the philosophers are marked off as a special class of people who are strictly discerned from other people. Frede (2010: 25) also believes that Plato recognized in Socrates' personality the incarnation of the ideal of Pythagorean life. Because of his ascetic life and his independence from the needs of the body, Socrates served as the most effective representative of this philosophical way of life within the philosophy of transcendence and afterlife.

⁷ Plato, *Phd.* 64 a 6–9.

⁸ Olympiodorus, 3, §2, 1–6.

pray it is for the sake of prayer itself), and if, further, the pursuit of death is an activity complete in itself, the philosopher will not need another end (death itself), but his whole existence will be a continuous pursuit of death”.⁹

Olympiodorus’ reasoning aims to prove that the pursuit of death is a totally autonomous, purposeful, and intentional activity, which has an end entirely different and independent from bodily death, i.e. the voluntary (or philosophical) death. Of course this raises the question as to what the difference is between the two ends. Olympiodorus is ready to answer this question by emphasizing the difference between dying and being dead, and in order to further clarify it he draws an analogous distinction between the man who is in search of purification (the *kathartikos*) and the contemplative man (the *theōrētikos*). He answers as follows: “Preparation for death is not an end in itself, and this example of prayer is different: the real end is being dead. For the same reason ‘dying’ is distinct from ‘being dead’; one in search of purification, who is training himself for death, is ‘dying’, that is to say, purifying himself of affects, while the contemplative is already ‘dead’, because he is free from affects, and therefore he will not make dying his object”.¹⁰ Consequently, we can assume that for Olympiodorus, although preparation for death and the pursuit of it, i.e. *apothnēskein* (dying), is an activity complete in itself which has its end in this very completion and does not need an additional end, it is not an end in itself (*haplōs telos*). The real end is the state of being dead (*tethnanai*), and being dead is construed by Olympiodorus as “being free from affects”; which is why he attributes the achievement of the real end only to the contemplative man.

Damascius also stresses the difference between *apothnēskein* (to die) and *tethnanai* (to be dead) in his commentary on Plato’s *Phaedo*. According to his explanation, if our aim is to detach (*chōrizein*) the soul from the body and to achieve complete detachment (*kechōrikenai teleōs*), the latter being the final goal, the former a way to the goal and a pursuit, and if achieving one’s end always causes joy, it would be ridiculous to think that the philosopher alone should grieve when he attains his own goal; he adds that the major premise of this syllogism is self evident, whereas the minor is substantiated at greater length.¹¹ Furthermore, he gives two alternative justifications for the use of the double infinitive, *apothnēskein* and *tethnanai*, in the platonic text; Plato has chosen to use these two terms either because purification is twofold: it may mean either “to become pure” (*kathairesthai*) or “to be pure” (*kekatharthai*), or because he wanted to mark off the end as distinct from the action and the action as incomplete and directed towards the end.¹²

Following the same line of reasoning as Olympiodorus, Damascius divides the actions into those which incorporate their ends and those which have a further goal not included

⁹ Olympiodorus, 3, §2, 6–§3, 1.

¹⁰ Olympiodorus, 3, §3, 1–6.

¹¹ All references to the text of Damascius’ Commentary on the *Phaedo* are from Westerink (2009). See Damascius, I 49, 1–5.

¹² Damascius, I 51, 1–4.

in the action. In order to clarify this distinction Damascius cites the following examples: "It is not, indeed, with every action that we aim at having completed it; e.g. in the case of intellection, we want to exercise this faculty always, not to *have* exercised it, because in this case there is no other goal;¹³ similarly with prayer, which has its own perfection, if *euchesthai* ('pray') means *tou eu echesthai* ('cling to the Good')."¹⁴ We notice that while Olympiodorus implies the existence of two kinds of end, Damascius prefers to emphasize the existence of two kinds of action. Although Olympiodorus acknowledges that *apothnēskēin* ("dying") is an action complete in itself, which means that it has its end in this very completion, he attributes the qualification "real end" or "absolute end" (*haplōs telos*) only to *tethnanai*, i.e. to "being dead". On the other hand Damascius prefers to make clear the distinction between the action and its end and stresses the difference between the incomplete and the complete action. In the case of the incomplete action there is always another goal to be achieved, while the complete action has its own perfection in itself without the need for an extra end or goal. According to Damascius "being dead" or *kechōrikenai teleōs* or *tethnanai* is the philosopher's own goal (*oikeion telos*).¹⁵

II. The true philosopher's attitude towards death

It is the custom of Plato to display the extent to which the philosopher's attitude differs from that of the multitude. In the *Apologia* of Socrates in the *Phaedo*, he not only speaks of philosophers but also those who practise philosophy in the right way (64 a 4–5), of the true philosophers (63 e 9–10). Olympiodorus states that Socrates speaks of the 'true philosopher' not in contradistinction to the sophist who pretends to be a philosopher, but in contradistinction to the *statesman*.¹⁶ The *statesman* (*politikos*) in the Neoplatonic terminology of Olympiodorus (and Damascius) is a level of man lower than the level of man who is in search of purification (*kathartikos*), and two levels lower than the *contemplative* man (*theōrētikos*). The *statesman* is the kind of man whose soul uses his body as an organ.¹⁷ Olympiodorus explains that the *statesman* is not a philosopher in the strict sense, because under circumstances he will make use of the affects, too, anger and desire: anger to defend his country against its enemies, desire, because he is interested also in the body and in the temporal world.¹⁸ Since the subject of the dialogue is purification, as it is

¹³ Cf. Aristotle, *Metaphysics*, 1048 b 18–28.

¹⁴ Damascius, I 51, 4–6.

¹⁵ Damascius, I 49, 4.

¹⁶ Olympiodorus 3, §6, 1–4.

¹⁷ See Olympiodorus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, 204, 12–13; 205, 4–6; 209, 24–210, 4; Westerink 1956.

¹⁸ Olympiodorus, 3, §6, 5–7.

recognized by Olympiodorus,¹⁹ we can assume that the true philosopher is the man who is purifying himself from affects, i.e. the man who is training himself for death, the man who is dying, the *kathartikos*, because only that kind of man can manage to be already dead some time, i.e. free from affects, a *contemplative* man.

Regarding the passage 64 a 4–b 9 both Olympiodorus and Damascius recognize that the divergence of views between ordinary men, i.e. the multitude, and the philosophers, is due to the fact that they consider life and death from totally different perspectives. Damascius states that while the philosopher's life is outside the body, the ordinary man's is mixed up with it; accordingly to the ordinary man 'loss of life' (*azōia*) means death, to the philosopher, however, it means the life determined by the body.²⁰ In response to the remarks by Socrates in passage 64 a 4–9, Simmias replies: "By Zeus, Socrates, I don't feel much like laughing just now, but you made me laugh. For I think the multitude, if they heard what you just said about the philosophers, would say you were quite right, and our people at home would agree entirely with you that philosophers desire death, and they would add that they know very well that the philosophers deserve it" (64 a 10–b 6).²¹ But Socrates raises an objection concerning the matter of knowing very well: "...For they do not know in what way the real philosophers desire death, nor in what way they deserve death, nor what kind of a death it is" (64 b 7–9).²²

Olympiodorus notes that in this passage as a whole (64 a 4–b 9) contradictory conclusions have been reached: "Simmias says that people are aware that philosophers long for death, Socrates says they are not, and the rejoinder is that they are".²³ Furthermore Olympiodorus pinpoints the cause of these contradictory conclusions; the cause is homonymy.²⁴ Death can equally mean either "bodily", i.e. physical, death or "voluntary" death, but most people cannot understand this second meaning of the word. Consequently, according to Olympiodorus, people are not aware that philosophers train themselves for voluntary death, and this is what Socrates means by saying that they 'long for death', in other words, they detach themselves from the body. Also, when Socrates states that people do not know what kind of death the philosophers deserve, he means that they deserve the voluntary death; but on the other hand, according to Olympiodorus, they are well aware that philosophers train themselves for bodily death, which the philosopher will choose also, inasmuch as it is an image (*eidōlon*) of voluntary death.²⁵

¹⁹ Olympiodorus, 3, §6, 4–5.

²⁰ Damascius, I 52, 1–3.

²¹ Transl. Fowler (Plato 1914).

²² Transl. Fowler.

²³ Olympiodorus, 3, §11, 1–4. L.G.Westerink correctly remarks in his apparatus criticus that either Olympiodorus or the redactor mixed up the speakers; the correct reading would be: "Socrates says that people are not aware that philosophers long for death, Simmias says that they are aware, and the rejoinder is that they are not."

²⁴ Olympiodorus, 3, §11, 4.

²⁵ Olympiodorus, 3, §11, 4–8.

Olympiodorus' suggestion that bodily death is an image (*eidōlon*) of voluntary death is of tremendous importance, because it shows the superiority of voluntary death over bodily or physical death, through a terminology which evokes the platonic ontological relation between the original and its image, between the pattern and its copy, i.e. the Form and the sensibles. Images imitate their originals, so the bodily death is a death only inasmuch as it imitates the voluntary death. But why is voluntary death an original death, a real death, whereas bodily death is not? What is it that is missing from the bodily or physical death and in what way is the bodily death deficient in comparison to the voluntary one?

It seems that the bodily or physical death cannot be recognized as an original death, because original death presupposes that the soul has striven to detach itself from the body and become purified from affects during the lifetime that it was attached to the body. Only the preparation for death and constant effort of purification of the soul ensures that when bodily death occurs, there will be total and perfect separation of the soul from the body. The bodily or physical death could occur at any time by chance, without the active participation of the soul in the procedure of purification during one's life. Thus, the original death is much more a way of life which involves preparation for death and presupposes a choice for this preparation, i.e. the voluntary death, than a death which occurs by chance or a death that just occurs as an event, as is the case in bodily death. The whole issue will be clarified when we will examine the relation between purification and death.

Damascius observes that there are three things concerning voluntary or philosophical death that outsiders fail to see: 1) the subject of the death for which the philosopher prepares himself 2) the character of this kind of death and, finally, 3) the cause of death. The subject of the death for which the philosopher prepares himself, according to Damascius, is the soul, not the living organism; besides, its character is life pure and unalloyed, and not bodily death; finally, its cause is the pursuit of wisdom, not suicide. The cause is expressed in the words "how they long for death"; the subject by the words "in what respect they deserve death", that is, with regard with the soul; while the words "what kind of death" indicate the character of this death, that it is life without admixture (*zōē kathara*).²⁶ We can assume from these words by Damascius that the subject of the bodily death is the living organism, its character is *nekrōsis* or mortification and its cause anything other than philosophy.

III. The definition of death

In passage 64 c 2–8 Socrates gives a definition of death. Olympiodorus states that Socrates defines death as a separation not only of the soul from the body, but also of the body from the soul. The only difference is that referring to the soul he speaks of 'being' (*einai*),

²⁶ Damascius, I 53, 1–5.

because it is ungenerated, while in the case of the body of 'having come to be' (*gegonenai*), because it is generated.²⁷ Olympiodorus points out that Plato deliberately mentions both in the definition, the separation of the body from the soul and the soul from the body, because in the case of souls that cling to the body the body is severed from the soul, not the soul from the body, with which it is still linked emotionally by what is termed a 'half-relation'.²⁸ He then reminds us that from those souls come the shadowy apparitions that hover about graves, as it is said in the *Phaedo* (81 d 1), and as Homer says (*Il.* XVI 857) about the soul of Patroclus.²⁹ Olympiodorus also clarifies that death is separation not for all soul without exception, but only for rational soul, because irrational soul is extinguished with the body; he then adds that we speak of separation not solely with regard to things that can be separated, but also things that exist separately.³⁰

Damascius refers to the advantages of this definition of death and highlights that it has all the points a definition should have; it is evident, brief, exact, and scientific.³¹ The definition is evident, for if life is admittedly a union of soul and body, death must be the reverse. In addition to this, it is brief because it is expressed in the necessary minimum of words. According to Damascius the definition is exact for three reasons: 1) it deals with death as a state, not as a process 2) the death it describes is total death, which detaches the soul from the body as well as the body from the soul 3) the third reason is linked with Olympiodorus' remark previously referred to: with regard to the soul it speaks of 'being' (*einai*), with regard to the body of 'having become' (*gegonenai*). Finally, according to Damascius, the definition is scientific because, death being twofold, it covers the whole kind, which comprises both the aspects.

²⁷ Olympiodorus, 3, §13, 1–5.

²⁸ Cf. Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, Book III, 142, 23–27: "And if you want to adopt the terminology of the noble Theodore on these matters, then the intellect stands in no relation (*aschetos*), while the life that pertains to bodies does stand in a relation, and the soul is intermediate between these, being a certain sort of quasi-relation (*hēmischetos tis*)" (transl. Baltzly 2009).

²⁹ Olympiodorus, 3, §3, 13–§4, 6. Gallop (1975: 86) points out that the definition of death leaves it unclear what is the proper subject of the predicate "dead": "Is it only *the man* who is to be called 'dead' when soul and body are parted, or may 'dead' be predicated of soul and body separately?" Gallop reminds us that Socrates will generally avoid speaking of 'dead souls', because the conclusion of the dialogue is that the soul is 'deathless'. We have already seen (n. 26 above) that Damascius supports that the subject of death for which the philosopher prepares himself is the soul, not the living organism. This might mean that of major importance is death as a separation of the soul from the body, and that the vice-versa is mentioned in the definition only for the sake of the complete separation of the soul from the body, i.e. to denote the need for this complete separation, as Olympiodorus suggests in his exegesis. We might also construe soul as the subject which survives the transition from life to death and vice-versa, a subject which is presupposed in the first argument on the immortality of the soul; see Bormann (2003: 97–99).

³⁰ Olympiodorus, 3, §4, 7–10. Cf. Bostock's remark (1986: 25–27): "What the philosopher *is* concerned with is called 'reasoning' (65 c 2) and described as reaching out for the forms 'by pure intellect alone' (66 a 2). Pursuing this goal, the philosopher is already separating his soul from his body as much as he can, and in that way practising for the complete separation that death will bring. We must presumably infer that pure reasoning will continue into the separated state, but nothing else will...Although there is no direct statement in the *Phaedo* that it is *only* the faculty of pure reason that survives into the disembodied state, that must surely be the implication of Socrates' Defence".

³¹ Damascius, I 59, 1–8.

It is odd that Damascius characterizes the definition as exact because it deals with death as a state and not as a process, since death as a process is a crucial issue in this part of the dialogue, in the *Apologia* of Socrates. One would expect that the definition would be such as to also encompass this kind of death. Here, in the *Apologia* of Socrates in the *Phaedo*, death is twofold in a principal sense, since the main point is that Socrates presents the voluntary or philosophical death in contradistinction to the bodily death. However, according to Damascius there are also two other kinds of twofoldness of death. The first point of view from which death is considered twofold is illustrated in the definition of death; death is a separation of the soul from the body, but also of the body from the soul. But death is twofold also under another point of view according to Damascius: on the one hand it is a striving upwards to the superior, on the other a tending downwards to the inferior. Damascius stresses that in connection with human souls Plato mentions both, in the *Gorgias* (493 a 1–3) the death that brings us down to the body as a tomb, and in the present passage of the *Phaedo* (64 a–65 a) the death that is a deliverance and a resurrection from the body.³²

Damascius also states that death as defined here is not the death of a form of life attached to a substrate, since it cannot free itself from the body and lead a separate existence; nor does it apply to ever perfect souls, those of Gods and genii, whose bodies cannot exist by themselves separated from their souls; it belongs to the intermediate form, in which each can exist without the other.³³ Damascius' remark means that the definition of death given by Socrates in passage 64 c 2–8 concerns only this kind of coexistence of soul and body which consists in a dissoluble union; this union is an intermediate form in comparison with the other two forms of union, where each cannot exist without the other.

IV. The philosopher's practice of dying

Ammonius in his *In Porphyrii Isagogen sive Voces*, in order to clarify the meaning of the definition of philosophy as the "practice of death" (*meletē thanatou* [81 a], transl. H.N. Fowler), explains the way in which the "practice of death" must be understood. The need for this explanation is fully and clearly demonstrated by Ammonius through the citation of the story of Cleombrotus, a story which appears in a number of sources and is first depicted in a poem of Callimachus.³⁴ According to Callimachus' epigram, Cleombrotus after having read Plato's *Phaedo* threw himself from a wall to his death. Cicero also includes this story in the first book of his *Tusculanarum Disputationum ad Brutum*: "Callimachi quidem epigramma in Ambraciotam Cleombrotum est, quem ait, cum ei

³² Damascius, I 61, 1–4.

³³ Damascius, I 60, 1–5.

³⁴ Callim. 53 Gow and Page. See also Warren (2001: 93–94).

nihil accidisset adversi, e muro se in mare abjecisse lecto Platonis libro” (*Tusc. Disp.* I 84).³⁵ This story of Cleombrotus, as it is told by Callimachus in his epigram, is cited by Ammonius in order to show how someone might misunderstand the definition of philosophy as “practice of death”, and more specifically the meaning of “practice of death” (*meletē thanatou*).³⁶

According to Ammonius’ exegesis, given that man is composed of soul and body, both the link between soul and body and the release of soul from body are twofold; on the one hand there is the so called physical bond between soul and body, according to which the body is bound up with the soul and the soul gives life to the body; on the other hand there is the voluntary bond between soul and body, according to which the soul is bound up with the body and is a servant of the body, being dominated by it. Consequently, the release is also twofold: on the one hand release of the body from the soul, on the other hand release of the soul from the body. Death is also twofold: on the one hand there is the physical death, a kind of death which all men experience and which consists in the separation of the body from the soul; on the other hand there is the voluntary death according to which philosophers practise dying, cultivating the separation of the soul from the body. This is what we must understand when we hear that philosophers practise dying, i.e. parting of the soul from the body.³⁷

Ammonius also points out that the separation of body from soul does not necessarily entail the separation of soul from body; souls that cling to the body (*philosōmatōi*) still care for it after death, and from them come the shadowy apparitions that hover about graves.³⁸ This remark of Ammonius reminds us of a very similar one by Olympiodorus which we have already referred to. Olympiodorus suggests that souls that cling to the body are still linked emotionally with it after death and that they remain trapped in a “half-relation” with it. This is why according to his exegesis, Plato mentions in his definition of death not only the separation of the body from the soul, but also of the soul from the body.³⁹ Furthermore, Ammonius puts forward another relevant statement which we could consider as a complementary explanation of this double separation, mentioned in the definition of death. He points out that the body is not entirely separated from the soul even when the soul is separated from the body; the evidence for this are those who live a philosophical way of life, who while still alive are separating themselves from the body.⁴⁰

In passage 64 e 8–65 a 2, Socrates asks Simmias if it is clear that the philosopher, more than other men, separates the soul from communion with the body (transl. H.N. Fowler).

³⁵ “There is a certain epigram by Callimachus about Cleombrotus of Ambracia, who he says having read Plato’s book threw himself from a wall into the sea although nothing bad had happened to him”.

³⁶ Ammonius, 4, 15–27. All translations of Ammonius are my own.

³⁷ Ammonius, 5, 8–19.

³⁸ Ammonius, 5, 19–23.

³⁹ See above n. 27, 28, 29.

⁴⁰ Ammonius, 5, 23–27.

Damascius asserts that Plato, too, makes separate activity the proof of separate existence, before Aristotle had used this argument.⁴¹ So following Damascius, we can assume that the purport of the Socratic conclusion, "it is evident that the philosopher detaches his soul from the body", which is expressed in the above passage, is to show two things; the first, that the natural aim of the soul is to have a separate activity since it has a separate existence; the second, that only the philosopher can understand that the soul deserves its detachment from the body, because this is a necessary presupposition of its separate and autonomous existence. Indeed, this presupposition is not only ontological, but also logical, because it can be construed as a proof of the soul's separate existence.

Olympiodorus suggests that Socrates proves the philosopher's willingness to die from his way of life first, and then establishes this same thesis from the point of view of knowledge.⁴² The commentator states that in the domain of life there are three kinds of activities: 1) those natural and necessary, such as feeding and sleeping 2) those natural but not necessary, such as copulation 3) those neither natural nor necessary, as the concern for elegance and colorful clothing etc. So, given that there are these three kinds of activities, the philosopher, according to Olympiodorus, will do entirely without those that are natural but not necessary and those that are neither natural nor necessary, he will even resist them forcibly, while with the first kind he will deal briefly and perfunctorily, not to the point of repletion.⁴³ The philosopher, apart from the absolutely necessary, disdains

⁴¹ Damascius, I 72, 1–3.

⁴² Olympiodorus, 4, §1, 2–4. However, the philosopher's choice to follow a certain path in order to reach and acquire true knowledge presupposes a way of life. This is obvious in the comments of Damascius and Olympiodorus relating to the passage 66 b 4. Damascius (I 101, 5–6) states with reference to 66 b 4 that the reasoning is called a 'trail' (*atrapos*), because the philosopher, following the Pythagorean maxim, does not 'tread the highways'. Olympiodorus (5, §4, 5–11) also suggests that when Socrates says "we should follow this trail" means "we should not follow the highway" and furthermore "we should lead the life of purification", for the highway that we must avoid is the way of the masses and the 'trail' (*atrapos*) is the road of purification, which leads to contemplation. He also adds that these words of Socrates are linked with the Pythagorean precept to shun the highways, as it is testified in Callim. frg. 1, 25–26. Archer-Hind (1894: 19–20) claims that Olympiodorus' explanation has largely contributed to the perplexity of this passage. He believes that *atrapos* means rather a short cut, and that this short cut, in comparison with the long and tedious effort of the philosopher during life, is death. I believe *atrapos*, here, rather means a way out of the difficulties or the troubles that the body causes the soul, than "a short cut to the goal of our life's endeavour", as Archer-Hind suggested.

⁴³ Olympiodorus, 3, §5, 3–12. Gertz (2011: 29) presents two readings of the voluntary death. According to the first, the 'ascetic' reading, the voluntary death concerns the abstinence from bodily pleasures. According to the second, the 'evaluative' reading, the philosopher's death could be concerned more with the right attitude towards pleasures and the concerns of the body, as something of little value requiring a degree of internal detachment. Gertz claims that, in principle, this latter kind of detachment need not entail avoidance of all or even most physical pleasures, although it may be compatible with it. I believe he is correct when he associates the ascetic with the evaluative reading, since normally the value system which one believes determines the way of life chosen. I agree with Gertz that for Olympiodorus and Damascius, the notion of "voluntary death" would involve both an evaluative stance and elements of an ascetic life. I believe the evaluative stance is a prerequisite for the philosopher's choice to practise dying. However, I also consider that this evaluative stance of the philosopher definitely involves only little time caring for the bare necessities of life, i.e. for natural and necessary pleasures (food, drink and sleeping), and avoidance of all of the rest of bodily pleasures. This is what purification and practice of dying demands. My view is that, generally, theory and praxis are not two different levels for the philosopher in *Socrates' Defence* in the *Phaedo*, so the evaluative stance is interwoven with the philosopher's ascetic way of life.

and ignores the body. Furthermore, in the domain of knowledge one can see that the philosopher despises the senses; so, he despises also the body in which the senses reside.⁴⁴

According to the Neoplatonic approach that Olympiodorus presents in his commentary, the soul has three kinds of activity: either it turns towards the lower, when it apprehends things sensible; or towards itself, when through itself it sees all that exists, for soul is a 'sacred image uniting all forms', that is, possessing the principles of all things that are; or again it lifts itself up to the intelligible by contemplating the ideas.⁴⁵ What is extremely interesting in Olympiodorus' presentation is that he does not claim that the division into the three Neoplatonic types of man, the statesman, the man whose concern is purification and the contemplative man, corresponds to the three kinds of soul's activity. On the contrary, each of them must know all three activities. The statesman does not know only things sensible in civic life, but organizes the visible world according to the principles (*logous*) which reside in his soul, having his eye directed upon the soul. But his eye is oriented each time towards a different part of the soul which is connected with the specific social class he is concerned with; when he wants to guide the leaders his eye is directed upon reason, when he wants to guide the soldiers it is upon the spirit, and when the laborers upon desire. He also shows the leaders, by their education, the way upwards to the Good, so he must have knowledge of all three.⁴⁶

Also, the man whose concern is purification knows all the three activities, because from the intermediate where his activity is placed he can acquire knowledge of the extremes. Finally, the contemplative man knows sensible things as far as he reduces them from their own plurality to the unity of the intelligible; furthermore, he reduces the unity in the intelligible to the unity that is in God, for God is nothing but unity proper without multiplicity, i.e. a monad without multiplicity.⁴⁷ Olympiodorus points out that the differ-

⁴⁴ Olympiodorus, 4, §1, 4–6. We note that Olympiodorus recognizes two aspects of the philosopher's practice of dying; the one concerns implementation of this practice in the domain of the way of life, the other in the domain of knowledge. However, it is worthwhile considering if behind these two different aspects is the same factor which activates the twofold realization of this practice, namely detachment from senses. According to Chen (1992: 54, 14, 15), in the section on the philosopher's pursuit of the knowledge he longs for, two methods are mentioned; the first one is the basic method for acquiring knowledge of the Ideas: know the object in its purity by the subject purified, i.e. through the soul's direct contact with reality, specified as the intellectual seeing or vision of the Ideas; this method is not available to the philosopher until afterlife. The other is the method of the practice of dying which consists in the purification of the philosopher's soul from bodily infections by detaching it from senses or sense organs. What is possible in the present life is the philosopher's practice of dying (1992: 17). But what is most important is that Chen unifies, somehow, within the frame of this method of the practice of dying, the way of life and domain of knowledge, since he declares that even the refuge-taking in *logoi* (99 d–100 a) is related to the detachment from senses which is presented in the earlier section (63 e–68 c). Chen, referring to passage 99 e 4–6, states that "The escape here spoken of is the detachment from senses...in escaping the soul turns away from sensible objects to *logoi*. This is its refraining from using senses, or the detachment from them. Practice of dying is such a detachment" (1992: 30). Therefore, according to Chen (1992: 30, 54), the escape here in question and the method of *hypothesis* in this later section of the *Phaedo* does indeed exemplify the practice of dying of the earlier section.

⁴⁵ Olympiodorus, 4, §2, 1–4.

⁴⁶ Olympiodorus, 4, §3, 1–5.

⁴⁷ Olympiodorus, 4, §3, 6–11.

ence between those committed to civic life, to purification, or to contemplation, does not lie in the different kinds of soul's activity they have, but in their different attitude towards the body as well as in the way they draw their conclusions. The statesman is concerned also with pleasure and pain, for he uses the body as an instrument and his aim is not freedom from affects, but moderation in them, whereas those committed to purification or to contemplation pay attention to the body as a talkative neighbor in order to prevent it from being a hindrance to their activities, and their aim is freedom from affects.⁴⁸

In addition to the above mentioned, there is another difference between the statesman and the others:⁴⁹ the statesman depends on one particular premise for his conclusions, because he uses the body as an instrument and is therefore concerned with actions; actions are particular and the particular is individual. On the contrary, those engaged in purification or in contemplation are concerned with universal forms. But still there is a difference between them, because the man in the stage of purification is concerned with the differentiated forms which exist within the soul, whereas the man in the stage of contemplation is concerned with the undifferentiated forms which exist in the intel-

⁴⁸ Olympiodorus, 4, §3, 11–16. Brickhouse and Smith assert that “the *Phaedo* seems clearly to present a somewhat different view of the appetites and the passions than what we find in the earlier dialogues” (2010: 198). The most striking characterization of the appetites and passions in the *Phaedo*, according to them, is that Plato has Socrates characterize all such desires as entirely somatic rather than psychological (2010: 196). In their view (2010: 197), if we compare this attitude “with Socrates’ claim in the earlier dialogues that a prudent man should maintain his appetites and passions in a disciplined condition in order to avoid coming to the afterlife with a damaged (or worse, ruined) soul (see *Gorgias* 526 b 6–e 1)” we can understand that “the view here, in the *Phaedo*, seems far more extreme.” In the accounts of the afterlife Socrates gives in the earlier dialogues “the afterlife does not promise freedom from at least *some* appetites and passions, and so it does not seem to be a feature of the Socratic view that all appetites and passions are simply bodily, nor would one reasonably look forward to being entirely free of appetitive or passionate desires as a result of the parting of soul and body at death...The experience of psychological conflict in deliberation is never in the earlier dialogues characterized so sharply as strife between the soul and the body” (2010: 197). However, Brickhouse and Smith admit that the contrast they have drawn here is, in fact, not consistently maintained in the *Phaedo*. Not only, as they state, “in other passages in that dialogue we hear a great deal about appetites and passions a soul can carry with it into the afterlife, particularly in cases other than the true philosopher” (2010: 198), but even in case of the true philosopher purification consists in “the parting of the soul from the body as far as possible ...both in the present and in the hereafter...” (67 c 5–d 2; transl. Gallop 1975). Rather the emphasis that Plato lays on the association of the affects with the body must be construed, as Bostock correctly suggests, from the point of view of the soul's embodiment: “...Plato is not saying, as a first reading might suggest, that while it is the soul that engages in reasoning it is the *body* that perceives, desires, fears, and so on. If that were his view, it would be difficult to explain how the body's doing these things could so upset the soul, or why getting rid of these desires & emotions should count as purifying the soul...Rather, it is the soul that actually does these things, but it does them when it is in a body, and because of the body it is in” (1986: 26). Hackforth (1955: 49 and note 1) points out that the aim ascribed to the true philosopher in this section of the dialogue – the greatest possible detachment of soul from body – is a Platonic rather than a Socratic doctrine, because, outside the *Phaedo*, Socrates’ general attitude does not seem to be that of an enemy of the ‘flesh’ and its pleasures, but of a “master of himself”, one who is not to be overcome by pleasure. In my view, it seems that the Neoplatonic level of statesman whose aim is not freedom from affects, but moderation in them, corresponds to the Socratic view of the early dialogues where maintenance of appetites and passions in a disciplined condition and moderation in affects is the central request. Furthermore, in the *Phaedo*, which according to Olympiodorus is a *kathartikos* dialogue (see n. 18, 19), i.e. a dialogue whose subject is purification, Plato's attention has been focused to the *kathartikos* man, as it is said in the Neoplatonic terminology, i.e. to this man whose concern is purification, because this is the only true philosopher, since he conducts his life devoted to eventual purification both in the present and in the hereafter.

⁴⁹ Olympiodorus, 4, §4, 1–14.

ligible world; on the intelligible plane all the forms are united inseparably, because they interpenetrate.

V. Purification and death

In passage 67 c 5–d 6, according to Olympiodorus,⁵⁰ Socrates defines death as purification of the soul from the body. In fact, what we read in this passage is that Socrates defines purification as “the parting of the soul from the body as far as possible, and the habituating of it to assemble and gather itself together, away from every part of the body, alone by itself, and to live, so far as it can, both in the present and in the hereafter, released from the body, as from fetters” (transl. D. Gallop). Then Socrates proceeds with the definition of death as “a release and parting of soul from body” (transl. D. Gallop).

However, Olympiodorus seems to identify or rather to unify the definition of purification with that of death, and he finally presents a concise formula, in which death is identified with the purification of the soul from the body. Furthermore, the commentator wonders why, having defined death before (64 c 4–8), Socrates does so again now. He then recognizes that the occurrence of two definitions of death is another instance of passing from the more general to the more particular. Olympiodorus remarks that above Socrates defined death as a separation of the soul from the body and of the body from the soul and he reminds us that he previously observed (3, §4) that Socrates had a good reason for mentioning both;⁵¹ however, he adds, here Socrates defines death as only a purification of the soul from the body. According to the commentator now death is more general than purification, because one who is purified necessarily dies also, whereas one who dies is not necessarily purified, witness those body-loving souls that hover about their graves even after death.⁵²

In my opinion the idea that there are two senses of death, a broad sense and a strict sense, has already been shown and verified by the first definition of death in passage 64 c 2–8. In this first definition, the description of death (*thanatos*) is different to that of *tethnanai*, while the second seems to be a necessary clarification which puts a condition for the realization of real and definitive death. This first definition includes a first sentence where death (*thanatos*) is defined only as “the release (*apallagē*) of the soul from the body” (64 c 4–5). But it seems that this first sentence has not been deemed sufficient to denote the strict and proper sense of death, thus Socrates added the definition of *tethnanai* (being dead) in passage 64 c 5–8, in which he emphasizes the need for a reciprocal release of the body from the soul as well as of the soul from the body. The passage also stresses the conjunction of the terms “apart” or “separated from” (*chōris*) and “alone by

⁵⁰ Olympiodorus, 7, §2, 7.

⁵¹ See above n. 27, 28, 29.

⁵² Olympiodorus, 7, §2, 8–15. Cf. Olympiodorus, 3, §4, 3–6.

itself" (*auto kath' auto, autēn kath' autēn*), which are both indispensable to the strict definition of death. Olympiodorus⁵³ explained why this expanded formula of death, which precisely coincides with the definition of *tethnanai*, renders more effectively its proper and strict sense. The need for a second definition of death in order for the strict sense of death to be rendered, emerges again after the definition of purification. This second definition of death (67 d 4–5) highlights not only the release (*lusi*) but also the parting (*chōrismos*) of the soul from the body.

Bearing in mind also the observations of Olympiodorus, we can diagnose in the words of Socrates from passage 64 a to 68 a the following distinct meanings and their corresponding terms: 1) the physical or bodily death, 2) the voluntary or philosophical death, 3) *apothnēskēin*⁵⁴ as a process, as a continuous experience of dying, 4) *tethnanai* as the state of being dead, and its definition in passage 64 c 5–8, 5) the first definition of death in passage 64 c 2–5, 6) purification and its definition in passage 67 c 5–d 2, 7) the second definition of death in passage 67 d 4–5 (cf. d 9–10).

Given that *tethnanai* is the state of being dead, by comparative examination of passages 64 a 5–6 and 67 e 5–7 one can reach the conclusion that *apothnēskēin* is the voluntary or philosophical death, i.e. the philosopher's practice of dying during his life-time. Furthermore, the definition of *tethnanai* (which is an expanded and ameliorated form of the first definition of death), along with the second definition of death, prove that in addition to "alone by itself" (*auto kath' auto, autēn kath' autēn*), must be added the "apart" or "separated from" (*chōris*); to the "release" (*lusi*), must be added the "parting" or the "separation" (*chōrismos*) of the soul from the body. Only with these additions and under these conditions is death a real death.⁵⁵ Neither "alone by itself" nor just "release" are sufficient conditions for the realization of death. So, we can plausibly reach the conclusion that

⁵³ See again n. 29.

⁵⁴ See again n. 3 and 4.

⁵⁵ Rowe (1993: 136) remarks that in passage 64 c 5–8 there is an elaboration of the definition of death given in c 4–5 and he points out that by the 'defence' as a whole, "death" in this context means primarily the state rather than the event. He then suggests (1993: 144–145) that in passage 67 d 4–5 there is an important modification of the original definition of death. I believe that the definition of *tethnanai*, which complements and integrates the first definition of death (which extends from 64 c 3 up to c 8), substantially coincides with the second definition of death (67 d 4–5) with regard to the meaning of their content. I cannot see a modification, since we have concluded that the separation of the body from the soul has been included in the definition of *tethnanai* only for the sake of the complete and real separation of the soul from the body; see again n. 27, 28, 29. Hackforth (1955: 53, n. 1) also remarks that "what at 64c was called an *ἀπαλλαγή*, a *parting* of soul from body, has now become a *λύσις καὶ χωρισμός*. The latter word does not add much to the notion of *ἀπαλλαγή*, and indeed *χωρίς* was used at 64 c 6; the operative word is *λύσις*, *releasing*, which sums up in itself much of what has intervened". Furthermore, I discern a form of inconsistency in Rowe's interpretation of *apothnēskēin* and *tethnanai* (1993: 145). He claims that "*apothnēskēin meletōsin*" (67 e 6, 'practise dying') means "the event, which is a process of freeing"; I think it cannot be the event in this context, nor both the event and the process, but only the process. He also claims, referring to 62 a 5, that *tethnanai* in 67 e 6 is ambiguous between event and state. I believe that the emphasis in the section of Socrates' Defence is on *tethnanai* as a state, as Rowe himself recognized before.

real death, i.e. release and parting or separation of the soul from the body, presupposes *tethnanai*.

On the other hand, *tethnanai* presupposes purification, i.e. the constant and continuous effort involved in the parting or separation of the soul from the body. This begs the question, what is the relation between purification (*katharsis*) and *apothnēskein*, and furthermore between *apothnēskein* and *tethnanai*? Is there a difference between the first two or could we say that if *apothnēskein* is construed as a constant experience of dying, i.e. the constant experience of separating the soul from the body and habituating it to gather itself together, then *apothnēskein* is equated or identified with purification? In this case we could also assert that *apothnēskein* is a presupposition of *tethnanai*.

VI. Purification, separation, death

At this point it is worthwhile to examine certain of the distinctions that Damascius prompts us to make. These distinctions may shed light on the thorny questions we have to face and answer. First of all Damascius distinguishes between pure (*katharon*) and true (*alēthes*). He states that pure and true are not identical, because “pure” means that a thing is separate from everything else, and “true” that it is exactly what it is, and this is apparently the reason why it is necessary to become pure first, before we can attain truth.⁵⁶ Therefore, we shall not know the truth in our life-time, since we are not yet pure, because we have not yet died.

Furthermore, Damascius clarifies that separation (*chōrismos*) is not the same thing as purification (*katharsis*). This distinction is better understood in the case of the body’s separation from the soul. According to Damascius, the body, indeed, is not purified when separated from the soul, but rather it becomes unclean and therefore causes uncleanness.⁵⁷ Damascius’ remark shows that separation is more general than purification, because everything which is purified is also separated, whereas everything which is separated is not necessarily purified. Moreover, Damascius recognizes that his previous statement (I 124, 1–2) about the relation between pure and separate needs a correction; he now states that in current usage a thing does not become cleaner when it is separated from the superior. In order to reinforce this suggestion he invokes passage 227 d 6–7 of the *Sophist*, where it is clearly expressed that “purification is, of course, keeping the rest, while discarding anything that might be inferior”.⁵⁸

Finally, Damascius makes a clear-cut distinction between death (*thanatos*) and purification (*katharsis*). He says that only the death that detaches from the inferior is identi-

⁵⁶ Damascius, I 124, 1–5.

⁵⁷ Damascius, I 126, 1–2.

⁵⁸ Damascius, I 126, 3–6.

cal with purification.⁵⁹ He then justifies this statement by saying that death is a process of separation, as it was said in the definition given in passage 64 c 7–8, and he adds that this is why we speak of death from above and death from below.⁶⁰ Damascius' remark implies that since death is a process of separation, the duality of separation determines the twofoldness of death. But does this mean we can identify separation with death? Damascius hastens to raise this question regarding the relation between the state of *chōris einai* (being separate) and the state of *tethnanai* (being dead): “is being separate identical, then, with being dead?” His answer is that being separate is not identical with being dead, because being dead follows a period of union, which is then dissolved by death.⁶¹ However, he recognizes that if one takes into consideration the case in which there is permanent separation, and therefore permanent dissolution and permanent death, one could pose the question: “then what difference is there between death and otherness (*heterotēs*)?” Damascius' answer to this question is that death severs mutual relations, and so those other things must exist already.⁶² He then explains how death must be understood with reference to life: both inclination towards a thing and withdrawal from it are vital processes, and all relations of this kind are severed by death.⁶³

We can see that there is complete agreement between Olympiodorus and Damascius with regard to the distinction between death and purification. In addition, Damascius specifies certain criteria which distinguish separation from purification, being separate from being dead, and death from otherness. Damascius seems to identify death with the cause of separation, since he reformulates the definition of death in passage 64 c 7–8, saying that “death is a process of separation”. In fact, the Greek term *chōristikos* (Damascius, I 127, 2) means that death has the capacity or is suitable to separate, so it is the efficient cause of separation. Separation is identical with purification only when it is identified with death that detaches from the inferior. Being separate (*chōris einai*) differs from being dead (*tethnanai*) in so far as the latter presupposes a prior union. On the other hand, *chōris einai* (being separate) coincides with *tethnanai* (being dead) when dissolution follows a period of union; this union is dissolved by death, but the things

⁵⁹ Damascius, I 127, 1–2.

⁶⁰ Damascius, I 127, 2–3.

⁶¹ Damascius, I 127, 3–4.

⁶² From Damascius' suggestion we can conclude that death is the dissolution of a union of things that already exist (and co-exist in a union), since death's nature is to sever mutual relations. The case of permanent separation (*aei chōris*), the “death of everlasting beings” (see Westerink, note on Damascius §127, 2009: 79), raises the question about the relation between death and *otherness*. Considering what Damascius says we can also assume that death presupposes the existence of the *other*, whereas *otherness* (*heterotēs*) regards things that must not already exist; *other* could also be two things of which one may not yet exist. That could be the case of *otherness* between two radically different natures, as soul and body are; soul is that which has permanent existence and body that which is subjected to generation and corruption. From this point of view, we could argue that death is the factor which helps the hidden *otherness* between soul and body to emerge, the factor which reveals this *otherness*. Soul and body are *other* by nature, but coexist within the psychosomatic unity of the human being and only death brings again to the fore their primary and fundamental *otherness*.

⁶³ Damascius, I 127, 5–8.

which are dissolved must already exist. This is why Socrates in his second definition of death (67 d 4–5; cf. d 9), speaks not only of separation but also of dissolution of the union of soul and body.

Drawing to a conclusion, we can assume that real separation presupposes purification, i.e. death that detaches from the inferior.⁶⁴ We are at the point of providing an answer to the question whether *apothnēskēin* is equated with purification, and if so whether it is a necessary condition for *tethnanai*. I believe that passages 67 d 8–10 and 67 e 5–6 are parallel; the philosopher's occupation (transl. D. Gallop) and practice (transl. D. Sedley, A. Long) is just that, the dissolution of the body-soul union and the separation of the soul. In the second passage it is perfectly clear that those who truly love wisdom are in reality practising dying (transl. D. Sedley, A. Long). The words *meletēma* (67 d 8) and *meletōsin* (67 e 6) constitute the middle term which leads to the conclusion that *apothnēskēin* is equated with (or naturally bound up with or at least oriented to) *lūsis* and *chōrismos* of the soul. So *apothnēskēin*, the practice of dying, is the only real dissolution and separation of the soul which leads to *tethnanai*, i.e. to the state of being really dead.

Purification is defined through an infinitive which denotes and reflects the continuance and the intensity of the activity: *to chōrizein hoti malista* (67 c 5–6: the parting of the soul from the body as far as possible [transl. D. Gallop]). *Apothnēskēin* is also an infinitive which can be used to denote the constant effort of dying, i.e. of separating the soul from the body. *Apothnēskēin* is parting or separating the soul from the body, and this process leads to the only real *lūsis* (dissolution or release) and *chōrismos* (separation) of the soul. Chen correctly points out that the soul may function either with the body, or without using sense-organs or the senses but instead relying upon thought alone so far as this is possible, or in complete separation from the body; the soul by itself is the soul purified from the body, while the soul in the second case is the soul in the process of continually purifying itself.⁶⁵ So, we could equally recognize two meanings of purification which correspond to the two meanings of death; on the one hand purification as a final event and a result which brings about the state of being purified, and on the other, purification as a process.⁶⁶ This process of the soul's continually purifying itself is *apothnēskēin*.

⁶⁴ White (2006: 452) appears to interpret passage 67 c 5–d 5 as if purification (*katharsis*) must be considered identical with what is called 'death'. On the contrary, Frede seems to construe death as the cause of complete purification, so she gives priority to death over purification. Frede asserts that death is what first brings about complete purification (2010: 21) and complete separation of soul from body (2010: 24), without clarifying which kind of death she means, although it is probable that she means death as an event. Chen (1992: 13; cf. 16, n. 18), before Frede, follows the same line of interpretation and makes the same mistake, when with reference to passage 67 c 5–d 2 claims that "...the *apallagē* in question is not a complete separation since it is qualified by the phrase 'as far as possible' or some such. Complete separation is the separation of the soul from the body upon the death of the human being who is a composite of the two. At that moment the soul comes to be by itself...". However, we have shown the error in believing that death as an event ensures the complete separation of the soul from the body, i.e. real death.

⁶⁵ Chen (1992: 13–14).

⁶⁶ There is a broad discussion about the meaning of the sentence "ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται" (67 c 5–6), which is included in the definition of purification. The crucial point is if in these words there is an allusion

Following this line of reasoning we can now understand very well Olympiodorus' suggestion that bodily or physical death is only an image of the voluntary death, i.e. of the philosopher's practice of dying, of *apothnēskēin*, since nothing in the bodily death guarantees real separation and release of the soul from the body. The bodily death could come by chance at any time without the will and preparation of the subject who dies. But the real *chōrismos* of the soul presupposes the subject's will to die and the practice of dying. And this will and practice characterize only the true philosopher, since the true and correct practice of philosophy is a preparation for death, i.e. dying, *apothnēskēin*.

The distinction between the two kinds of death made by Ammonius, Olympiodorus and Damascius is of crucial importance. This distinction between bodily or physical death and voluntary (chosen or intentional) death, which the ancient commentators emphasize and explain following Plato, shows that the unphilosophical suicide, although also a kind of voluntary death, must not be confused with the voluntary philosophical death. The first offers just physical or bodily death and does not guarantee real separation and release of the soul from the body, since it is irrelevant to the preparation for death, and for this reason (but not only for this reason) is an irrational choice within the platonic frame.⁶⁷ Conversely, voluntary death consists in the practice of dying and the preparation for death, and is exactly the process which ensures the real death, i.e. the *lūsis* and *chōrismos* (release or dissolution and separation) of the soul from the body, which is

to the religious dimension of the purification which is linked with Orphic-Pythagorean doctrines (see Loriaux 1981: I, 93–95). It is indisputable that at the end of his Defence, Socrates associates philosophical purification with religious purification (69 c–d). Bostock (1986: 29) points out that the *Phaedo* contains two distinct views of life after death: one, which is very much a philosopher's view, and is applied to the philosopher's death, supposes that at death the disembodied soul will be capable of pure reasoning but nothing else; the other, which is the more usual religious view, and is applied to other deaths, supposes that pretty well all the conscious activities of ordinary living human beings will persist into the disembodied state. The two views are reconciled, according to Bostock, by a religious doctrine which Plato took over from Orphics and Pythagoreans. This doctrine focuses on the religious motifs of sin, purgatory, reincarnation, and eventual purification and release from the "wheel of rebirth". I consider that the religious doctrine of eventual purification is the pillar of the notion of philosophical death in the *Phaedo*. It is crucial for anyone to understand the strong connection between this religious doctrine and the philosopher's view of death, as well as the philosopher's practice of dying which consists in a way of life. The philosopher's view of death cannot exist apart from this religious doctrine of eventual purification, because it is grounded in it, since purification itself has been defined (67 c 5–d 2) as a process which takes place "both in the present and in the hereafter" (transl. Gallop 1975).

⁶⁷ Warren (2001: 101) seems to misunderstand the distinction between the voluntary or philosophical death and the unphilosophical suicide. He claims that of itself the introduction of the notion of volition, on which Ammonius and Olympiodorus focus their distinction between the two kinds of death, the natural and the chosen or intentional (or voluntary) death, does not help a great deal, since the required distinction is not between death *per se* and the philosophical practice of death, but between the voluntary death of suicide (as for example, achieved by Cleombrotus) and the voluntary philosophical desire to separate soul and body. To this objection we must answer that the volition introduced by Ammonius and Olympiodorus is not random, but only the philosopher's volition. We have demonstrated that the voluntary philosophical death is a presupposition of the real death, i.e. of the release and parting of the soul from the body, so the original and proper distinction of two kinds of death includes only the natural death and the voluntary philosophical death, which leads to the real death. If we follow the argumentation of Warren, then we could have three kinds of death: the natural death, the voluntary philosophical death, and the voluntary unphilosophical suicide. But this division is not proper, in my opinion, because the voluntary death of suicide leads only to natural or bodily death, so it would be more legitimate to consider this kind of death only as a form of natural or bodily death.

a completely rational choice. Purification is a process that goes on as far as possible and no philosopher would be willing to interrupt it, as if he was sure that it had been achieved.

It is for the same reasons that Olympiodorus⁶⁸ emphasizes that “wishing to die” (*ethelein apothnēskēin*) or readiness to die is bound up both with the philosophical or voluntary death, i.e. with the preparation for death, as well as with the bodily death, whereas pursuit of death (*epitēdeuein apothnēskēin*) concerns only the voluntary death. It is perfectly clear that the true philosopher is the same person who rationally chooses to practise dying without wishing to take his own life. Whoever reads Plato’s *Phaedo* and then hurls himself to his death⁶⁹ has understood nothing of the matter.

⁶⁸ See again n. 2.

⁶⁹ See again the reference to the story of Cleombrotus; n. 34, 35, 36. Gertz (2011: 28) points out that by the time of Ammonius, the definition of philosophy as *μελέτη θανάτου* (*meletē thanatou*), and its possible misinterpretation as an exhortation to suicide, had become a standard subject in the introductions to Porphyry’s *Isagoge*.

REFERENCES

- ARCHER-HIND, R.D., 1894, *The Phaedo of Plato*, London.
- BALTZLY, D., 2009, *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus, Volume IV, Book 3, Part II: Proclus on the World Soul*, translated with an introduction and notes, Cambridge.
- BORMANN, K., 2003 (1973), *Platon*, Freiburg und München.
- BOSTOCK, D., 1986 (repr. 2000), *Plato's Phaedo*, Oxford.
- BRICKHOUSE, T.C. and SMITH, N.D., 2010, *Socratic Moral Psychology*, Cambridge.
- BURNET, J., 1911, *Plato's Phaedo*, edited with introduction and notes, Oxford.
- BUSSE, A. 1891, (ed.), Ammonius, *In Porphyrii Isagogen sive V voces, CAG IV3*, Berolini.
- CHEN, L.C.H., 1992, *Acquiring knowledge of the Ideas, A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*, Stuttgart.
- EBERT, T., 2004, *Phaidon*, Übersetzung und Kommentar, Göttingen.
- FREDE, D., 2010 (1999), *Platons >Phaidon<. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt.
- GALLOP, D., 1975, *Plato, Phaedo*, Translation with Notes, Oxford.
- GERTZ, S.R.P., 2011, *Death and Immortality in Late Neoplatonism, Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*, Leiden and Boston.
- HACKFORTH, R., 1955, *Plato's Phaedo*, translated with introduction and commentary, Cambridge.
- JOWETT, B., *Plato: Phaedo*, translated with an introduction, Oxford (web edition).
- LORIAUX, R., 1981 (1^{re} édition 1969/1975), *Le Phédon de Platon*, Commentaire et traduction, Vol. I–II, Gembloux.
- PLATO I, *Euthyphro – Apology – Crito – Phaedo – Phaedrus*, transl. H.N. Fowler, Cambridge and London.
- ROWE, C.J., 1993, *Plato. Phaedo*, Cambridge.
- SEDLEY, D., Long, A. 2011, (eds.), *Plato: Meno and Phaedo*, Cambridge.
- WARREN, J., 2001, "Socratic Suicide", *The Journal of Hellenic Studies* 121, pp. 91–106.
- WESTERINK, L.G., 1956, *Olympiodorus: Commentary on the First Alcibiades of Plato*, Amsterdam.
- WESTERINK, L.G., 2009 (1976), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo, I Olympiodorus, II Damascius*, Westbury.
- WHITE, F.C., 2006, "Socrates, Philosophers and Death: Two Contrasting Arguments in Plato's *Phaedo*", *The Classical Quarterly* 56, pp. 445–458.

MELINA G. MOUZALA
/ *Patras* /

Olympiodorus and Damascius on the Philosopher's Practice of Dying in Plato's *Phaedo*

This paper presents Olympiodorus' and Damascius' explanations of the philosopher's practice of dying in Plato's *Phaedo*. It also includes a presentation of Ammonius' exegesis of the practice of death (*meletē thanatou*). The Neoplatonic commentators discern two kinds of death, the bodily or physical death and the voluntary death. Olympiodorus suggests that bodily death is only an image of voluntary death and cannot be recognized as an original death, because original death

presupposes the preparation for death and the constant effort for the purification of the soul during the philosopher's life-time. Only preparation for death and purification can ensure the complete separation of the soul from the body. Relative to this distinction is that between *apothnēskēin* and *tethnanai*; these infinitives denote the dual meaning of death: death as an event or a process and death as a state. Our study examines thoroughly the subtle distinctions made by Olympiodorus and Damascius and offers a comparative analysis of the two definitions of death as well as that of purification. It reaches the conclusion that *apothnēskēin* is a necessary condition of *tethnanai*, i.e. of a definitive release and parting of the soul from the body. On the other hand, the process of eventual purification, a notion which betrays the religious character of purification, can be identified with *apothnēskēin*, which is the practice of dying by the true philosopher. Finally, our study also emphasizes and explains the difference between the voluntary philosophical death and the voluntary unphilosophical suicide; the latter guaranteeing only bodily or physical death.

KEYWORDS

Plato, *Phaedo*, Neoplatonism, death, soul, purification, separation

Hedonistyczny wątek w platońskim *Fedonie* – Uproszczenie Olimpiodora

ARTUR PACEWICZ / Wrocław /

Jak podaje Diogenes Laertios (III 57–58) Thrasyllus umieścił *Fedona* na czwartym, ostatnim miejscu pierwszej tetralogii, która miała opisywać filozoficzny sposób życia, opatrzył wskazującym na przedmiot [πρᾶγμα] podtytułem *O duszy*, a dialog określił mianem „etyczny”. Każdy, kto jednak podjął się lektury tegoż dialogu, zdaje sobie sprawę, iż nielato jest zredukować jego treść tylko do dwóch wskazanych przez greckiego gramatyka i komentatora zagadnień. Powodem tego stanu rzeczy jest obfitość i różnorodność filozoficznych wątków podejmowanych przez Platona w *Fedonie*, co — jak wskazuje na przykład W. Lutosławski (1897: 245) — stało się przyczynkiem do

¹ Por. Anon. *Proleg.* IX 21, X 25 (tu podkreślone zostaje czasowe następstwo zdarzeń w ujęciu pierwszej tetralogii: zapowiedź procesu — apologia — uwięzienie — śmierć Sokratesa). Jeśli chodzi o sugestię Thrasyllusa, iż *Fedon* może dotyczyć filozoficznego sposobu życia, to podąża za nim np. Hackforth (1955: 3). O samym Thrasyllosie i jego twórczości zob. Tarrant (1993).

uznawania tegoż dialogu za historyczne ujęcie śmierci Sokratesa, za traktat o nieśmiertelności duszy ludzkiej, za poetycką tragedię zapowiedzianą na końcu *Uczty*, za ogólną psychologię, za idealny obraz prawdziwego filozofa, a nawet za traktat o podziemnych rzekach (tłum. A.P.).

Oczywiście do tej listy można dodać szereg innych wątków z zakresu ontologii (na przykład teoria idei), epistemologii (na przykład koncepcja anamnezy), dialektyki (na przykład metoda ἐξ ὑποθέσεως), czy religii (mity eschatologiczne), jednakże w niniejszym artykule skupię się na przewodniej w starożytności interpretacji etycznej i to jednym — być może nie najistotniejszym, ale dosyć ciekawym — jej aspekcie. Przedstawię mianowicie to, jaką rolę w antycznym komentarzu Olimpiodorosa do tekstu Platona odgrywa przyjemność [ἡδονή]. W związku z tym najpierw przedstawię w zarysie², w jakich głównych aspektach mowa jest o przyjemności w samym *Fedonie*, a następnie analizę tych fragmentów komentarza, które związane są z pojęciem ἡδονή.

1. Cztery ujęcia przyjemności w *Fedonie*

Wydaje się, iż lektura *Fedona* pozwala wyodrębnić cztery poglądy na przyjemność w tym dialogu. Pierwszy z nich przedstawia młody arystokrata Fedon z Elidy (Nails 2002: 231; por. Platon 2004: 88–89), późniejszy założyciel własnej szkoły (SSR III A), opisując swój stan w dniu, w którym na Sokratesie miał zostać wykonany wyrok, jako θαυμασία i ἄτοπος πάθος (*Phd.* 58 e 1, 59 a 5). Podziw Fedona dla postawy swego mistrza brał się przede wszystkim z dostrzegania w nim spójności między życiem intelektualnym i praktycznym, która oznaczała osiągnięcie stanu szczęśliwości [εὐδαιμόν] (*Phd.* 58 e 3). Z kolei nietypowość tego, czego doznawał Fedon, ma swe źródło w dwóch elementach: (1) braku ἔλεος³ (*Phd.* 58 e 2; ἔλεινόν — *Phd.* 59 a 2), który wydaje się zazwyczaj pojawiać w okolicznościach związanych ze śmiercią bliskiej osoby; (2) braku przyjemności z filozofowania (*Phd.* 59 a 3). Jednakże nie oznacza to, że w tym szczególnym dniu nie były one obecne jako takie, lecz nie były doświadczane w swej pełni. Normalność bowiem zakłada, że w momencie gdy kogoś dotyka πένθος, w takiej sytuacji i w stosunku do tej osoby odczuwamy ἔλεος, a nie przyjemność, która wtedy jest po prostu „nie-na-miej-scu”. Podobnie rzecz ma się w przypadku dysput filozoficznych, których całe trwanie wypełnia przyjemność. Tymczasem jak wskazuje Fedon w ostatnim dniu życia Sokratesa u filozofa z Elidy doszło do niezwykłego zmieszania [ἀήθης κραισίς] (*Phd.* 59 a 5)

² Szerzej problematyką tą zajmuję się w przygotowywanej monografii poświęconej roli przyjemności w filozofii Platona.

³ Pozostawiam to pojęcie bez przekładu, ponieważ można wskazać na dwie interpretacje (które znajdują zresztą odzwierciedlenie w przekładach) — z jednej strony może chodzić o „litość”, z drugiej zaś o „współczucie” (np. Platon 1926: 3; Hackforth 1955: 28; Platone 1970: 523; Platone 1974: 102; Platon 1995: 22; Platon 2004: 16). Munteanu (2011: 67) dostrzega, że chodzi tu o brak u Sokratesa użalania się nad sobą, jak to często miało miejsce w sądach, oraz o nieobawianie się Fedona o „podróż” męża Ksantypy do Hadesu.

przyjemności i przykrości, polegającego najprawdopodobniej na naprzemiennej obecności stanu radości i smutku (*Phd.* 59 a 8–9). Niestety nie wiadomo, w jakiej proporcji doszło wówczas do owego zmieszania, czy zachodziły jakieś stany pośrednie (na przykład milczenie) a w związku z tym, czy w następstwie zachodziła ciągła naprzemienność, czy też nie. Można jedynie wnioskować, że poszczególne stany różniły się u poszczególnych osób co do intensywności, nie można zaś tego powiedzieć o jednej i tej samej osobie⁴. Tak więc pierwsza koncepcja ἡδονῆς związana jest przede wszystkim z przyjemnością intelektualną i zazwyczaj towarzyszy dysputom filozoficznym oraz o filozofach, o czym świadczy również późniejsza wypowiedź Fedona, iż dla niego zawsze czymś najprzyjemniejszym ze wszystkiego jest wspomnianie Sokratesa tak w słowach własnych jak i innych ludzi (*Phd.* 58 d).

Drugi pogląd na przyjemność zostaje przedstawiony przez samego Sokratesa w chwili uwolnienia jego nóg z kajdan. I w tym przypadku zwraca uwagę to, iż stan, w którym znajduje się mąż Ksantypy, określony zostaje mianem θαυμασιός i ἄτοπος (*Phd.* 60 b 3–4). Bycie „nie-na miejscu” dotyczy przyjemności [ἡδύ], która jednak nie jest już przyjemnością intelektualną, lecz fizyczną, która prawdopodobnie jest doznaniem niższego rzędu, ponieważ to „ludzie określają ją tym mianem” [τοῦτο ὁ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι] (*Phd.* 60 b 4). Ale właśnie taki status przyjemności sprawia, iż tylko „wydaje” [ἔοικε] się ona być tu „nie-na-miejscu” — może zdarzyć się tak, że to, co przyjemne fizycznie, zostanie doznane w trakcie żałoby czy smutku: można zaspokoić głód lub pragnienie⁵, a na poziomie duchowym doznawać przykrości. Niezwykły z kolei jest dla Sokratesa związek, jaki zachodzi między tego rodzaju fizycznym doznaniem, a jego przeciwieństwem przykrością czyli bólem [τὸ λυπερόν] (*Phd.* 60 b 5; τὸ ἀλγεινόν — *Phd.* 60 c 6). Z jednej strony mamy do czynienia z relacją rozłączną: „nigdy obie jednocześnie nie chcą być obecne u człowieka”, chociaż istnieje punkt styku zwany κορυφῆ (*Phd.* 60 b 5–6), z drugiej zaś, biorąc pod uwagę procesualność charakteryzującą nasze ciało, stany przyjemności i przykrości cechuje czasowa naprzemienność, którą zaś rządzi zasada konieczności [ἀναγκάζεσθαι] (*Phd.* 60 b 6). Reguła ta oraz brak stanów pośrednich oznaczają możliwość interpretacji *modo Epicureo* (by użyć pewnego anachronizmu): jeśli nie obecna jest przykrość, zachodzi przyjemność i *vice versa*. Co ciekawe, założywszy, że ciało jest bytem skończonym, w którym ma miejsce skończona ilość stanów w danym czasie, można by zaryzykować hipotezę, iż są tylko dwa możliwe stany ogólne stanowiące sumę poszczególnych stanów: (1) stan wyłącznie przyjemności — bez odczuwania jakiegokolwiek bólu (być może tożsamy z zdrowiem); (2) stan wyłącznie bólu. Z dużą dozą pewności można stwierdzić, iż opisywana tu koncepcja przyjemności ujmuje ją jako doznanie fizyczne (znamienna może być również terminologia: używa się tutaj pojęcia τὸ ἡδύ a nie ἡ ἡδονή), mamy jednak do czynienia z kilkoma niewiadomy-

⁴ O Apollodorze stwierdza się, iż śmiał się i płakał w sposób szczególny [διαφερόντως] (*Phd.* 59 a 8–9).

⁵ Dla Platona przyjemność w obszarze fizycznym ma zasadniczo charakter procesualny i pojawia się w trakcie zaspokajania braku; zob. np. *Rep.* 585 a–e; *Phlb.* 31b–32e; szerzej np. Frede (2009), Carpenter (2011).

mi. W tekście wstępuje przykład nogi, która uwięziona w kajdanach doznaje cierpienia, a wraz z jej rozmasowywaniem pojawia się przyjemność: czy ta przyjemność odczuwana jest aż do kolejnego „wypadku”, w którym zostanie uszkodzona? Czy wraz z rozmasowywaniem przyjemność wzrasta czy jest to wartość stała? Czy jest to doznanie czysto fizyczne, czy ma też jakiś związek z duszą?

Trzeci wreszcie pogląd na przyjemność zostaje przedstawiony w części *Fedona* zwanej „Apologią Sokratesa” (Platon 2004: 128). Tym razem wskazuje się, iż źródłem przyjemności są zajęcia wykazujące troskę o ciało [περὶ τὸ σῶμα θεραπεία] (*Phd.* 64 d 8) oraz samo ciało, poprzez które [διά] (*Phd.* 65 a 7) doznanie przyjemności dociera do duszy. Wszelka przyjemność wywoływana przez doznania zmysłowe nie jest jednak czymś pozytywnym, ponieważ stanowi dla duszy przeszkodę [ἐμπόδιον] w posiadaniu roztropności [φρονήσις] (*Phd.* 65 a 9–10), narzekając się jej (dosłownie: „jakby sprawiając ból” [παράλυπειν]) i oszukując [ἐξαπατᾶν] ją w trakcie rozumowania [λογίζεσθαι] (*Phd.* 65 b 9–c 6). Z tego też powodu filozof, dla którego φρονήσις jest celem, powinien rozwiązywać (dosłownie „niszczyć” [ἀπολλύναι] — *Phd.* 65 a 1) tę wspólnotę duchowo-cieleśną, jaką stanowi człowiek, tak, by dusza w takim stopniu, jak to tylko jak najbardziej możliwe, stała się bytem samym w sobie (*Phd.* 65 c 7–8). Oznacza to oczywiście w możliwie jak największym stopniu rezygnację z przyjemności cielesnych, co z kolei powoduje, iż w horyzoncie zdroworozsądkowym filozof uchodzi za osobę niegodną życia oraz bliską śmierci (*Phd.* 65 a 4–7). Co ciekawe, taka ascetyczna⁶ postawa nie oznacza rezygnacji z przyjemności w ogóle, a jedynie odpowiednią — negatywną ewaluację przyjemności cielesnych i dzięki obraniu filozoficznego sposobu życia na uzyskanie doznania ἡδονή poprzez działanie samej duszy w postaci uczenia się [μανθάνειν] (*Phd.* 114 d 8–e 4).

Wspomniany powyżej passus *Fedona* zawiera jeszcze jeden, czwarty pogląd na przyjemność, jaki można wyróżnić w tym dialogu, a jest nim tak zwany „rachunek hedonistyczny”. Sokrates, zastanawiając się nad tym, jak rozpoznać kogoś, kto nie jest filozofem, wskazuje na oznakę [τεκμήριον] w postaci widocznego braku emocjonalnego pogodzenia z mającą dotknąć taką osobę śmiercią. Wskazuje również to, iż taki osobnik pod względem charakteru cechuje się: umiłowaniem ciała, bogactw i sławy [φιλοσώματος, φιλοχρήματος, φιλότιμος] (*Phd.* 68 b 8–c 3). Taki człowiek zdolny jest do sprawiania wrażenia bycia cnotliwym, kultywowania pseudo-cnót, jednak jego motywacja oparta jest na strachu: dokonać czynów „odważnych” ze strachu przed śmiercią czy też „opanovać” pragnienie jednych przyjemności, by zaznać innych (*Phd.* 68 d–69 a). W takim przypadku mamy więc do czynienia z dwoma elementami ze sfery aksjologicznej, które albo same są w jakiś sposób „więcej” i „mniej”, albo „więcej” i „mniej” przysługuje intelektualno-emocjonalnemu nastawieniu względem takich elementów, albo w związku przedmiotowo-podmiotowym zachodzą obie możliwości jednocześnie. Nie wiemy, co

⁶ Tak interpretują *Fedona* m.in.: Boyancé (1936: 118); Crombie (1962: 249–250); Trabattoni (2003: 155); Lenk (2004: 47).

w przedmiocie pozwala określić owo „więcej” i „mniej”, natomiast z pewnością podmiot ma jakiś bezpośredni dostęp do określenia wielkości własnego stanu emocjonalnego (choć jest do niego dostęp, który określiłbym mianem intuicyjnego — bez wskazania na jednostkę miary) i porównywania go z innymi, własnymi (przeszłymi, teraźniejszymi i spodziewanymi) stanami, a dokonawszy swego rachunku ewentualnych strat i zysków jest w stanie uznać wynik za kryterium wyboru takiego a nie innego działania. Dla Platona jest to sytuacja nie do przyjęcia [ἄτοπος] (*Phd.* 68 d 3) z dwóch głównych powodów. Po pierwsze, rachunek tego rodzaju stanowi tylko pozornie racjonalne kryterium wyboru, gdyż tak na prawdę opiera się wyłącznie na emocjonalnym odniesieniu do przedmiotu pragnienia, a jeśli takie kryterium miałoby mieć prawo bytu, to — jak mówi Sokrates: „jedyną ową właściwą monetą, za którą należy wszystko tego rodzaju wymieniać, jest φρόνησις” (*Phd.* 69 a 9–10). Po drugie, wewnętrzny stan duszy ludzkiej takiej osoby jest nielogiczny (*Phd.* 68 d 12), wewnętrznie sprzeczny, a dana cecha charakteru nosi znamiona absurdu [εὐρήθη] (*Phd.* 68 c 5), iluzji [σκιαιγραφία] i zniewolenia, nie będąc tym, co rzeczywiste, zdrowe i prawdziwe (*Phd.* 69b 1–8).

2. Fedon w neoplatońskiej egzegezie Olimpiodora

Ślady recepcji Platońskiego Fedona można odnaleźć już w pismach Arystotelesa i to nie tylko w powszechnie dzisiaj znanych dziełach Stagiryty, lecz również w zaginionym dialogu *Eudemos*⁷. Wykorzystywano go i był przedmiotem egzegezy w okresie średniego platonizmu oraz twórcy koncepcji neoplatońskiej — Plotyna⁸. W tradycji neoplatońskiej na uwagę zasługuje przede wszystkim Jamblich, który między innymi włączył w obszar tej myśli tradycję pitagorejską, chaldejską, szeroko pojmowane religijne myślenie hellenistyczne i zwiększył ilość hipostaz (Praechter 1910: 113). Autor ten za naczelną zasadę hermeneutyczną stosowaną do dzieł filozoficznych uznawał (za Plotynem) „ukazywanie wyższości intuicji nad rozumem. Intuicja jako wyższa forma widzenia nie kieruje się od punktu do punktu, lecz postrzega strukturę całej rzeczywistości jako jedność. A ponieważ struktura na każdym poziomie jest taka sama (rzeczywistość metafizyczna, rzeczywistość fizyczna, postęp ludzkiego umysłu, umysł ludzki i mowa), natchniony myśliciel dzięki swej wyjątkowej pozycji będzie mógł dostrzec tę strukturę wszędzie. [...] W ten sposób każdy z dialogów Platona może być interpretowany w aspekcie teologicznym, fizycznym i moralnym”. Kolejność czytania będzie odpowiadała postępowi ludzkiego umysłu, która wyraża się w skali cnót, a aby określić kolejność, trzeba rozpoznać jeden jedyny cel danego dzieła. Tak skrajne podejście do interpretacji Corpus Platonicum

⁷ Zob. np. Jaeger (1923: 37–42), Chroust (1966a: 22), (1966b: 51–52), Dumoulin (1981: 15–40); Zanatta (2008: 151).

⁸ Np. Alkinous, *Didask.*, VI 6; XXVIII 2; Apulejusz był autorem zaginionego obecnie przekładu Fedona; zob. Gersh (1986: 11–13), Harrison (2000: 3). Plotinus, *Enn.*, IV 7.

okazało się jednak niewykonalne, co widać z podejścia kolejnych egzegetów — Damaskiosa i Olimpiodorosa (Westerink 1976: 15). Interpretacja konkretnego tekstu obejmowała czynność samego czytania, następnie przedstawienie ogólnej koncepcji [θεωρία] obecnej w danym ustępie oraz szczegółową interpretację [λέξις] w aspektach filologicznym, językowym, logicznym i retorycznym (Lloyd 1998: 7, Wildberg 2008). Oba zachowane komentarze do *Fedona* nie obejmują całego dialogu. Zarówno tekst Olimpiodorosa, jak i jedna z wersji (I) Damaskiosa zaczynają się dopiero od wywodów Platona dotyczących śmierci i samobójstwa (*Phd.* 61 c 9) — partie wcześniejsze (*Wstęp* i *Proemium*) nie zachowały się⁹.

Pojęcie przyjemności [ἡδονή] w komentarzu Olimpiodorosa pojawia się dopiero w wykładzie III obejmującym swą egzegezą *passus* 63 e 8–65 a 2 i można uznać, iż ma charakter marginalny, ponieważ występuje w rekonstrukcji sylogizmu użytego w innym dialogu, a mianowicie *Filebie* (*Phlb.* 20 d 1–11), wykazującego, że przyjemność jest dobrem¹⁰. W istotnym dla prowadzonych analiz kontekście pojawia się dopiero w wykładzie IV. Komentator, odnosząc się do pytania „A jak to jest z samym nabywaniem roztropności/mądrości [περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσις]?” (*Phd.* 65 a 9) i roli (negatywnej), jaką w takim procesie odgrywa ciało, wskazuje, że taka postawa znajduje swe uzasadnienie teoretyczne zgodnie typowym, neoplatońskim układem triadycznym. Według niego bowiem dusza może działać na trzy sposoby: (1) zwracać się ku temu, co inne, odrębne i gorsze, poznając byty zmysłowe, (2) kierować się ku sobie samej, dostrzegając poprzez siebie wszystkie byty, (3) wznosić się ku temu, co noetyczne, by oglądać idee (*In Phd.* IV 2, 1–5). Odrzuca on pogląd — według Westerinka (1976: 77) Porfiriusza — zgodnie z którym te trzy działania podciągałyby za sobą różnicę w trybie życia: politycznym, oczyszczającym i teoretycznym. Rozłączność sposobów działań i życia oznaczałyby niemożliwość istnienia prawdziwego filozofa, który posiada wiedzę o wszystkich bytach, tymczasem w każdym aspekcie ważna jest jedność trzech metod działania. Spośród tych trzech sposobów życia najważniejsze dla niniejszych rozważań okazuje się życie polityka, który dzięki wglądowi w swą duszę i zwartych w nich *logosów*, potrafi wprowadzić porządek w sferze tego, co zmysłowe (*In Phd.* IV 3, 2–3). Ten porzą-

⁹ Westerink (1976: 29). Warto wspomnieć, iż literatura dotycząca Olimpiodorowego komentarza do *Fedona* jest nieliczna. Historycy filozofii częściej odnoszą się do jego komentarza do Gorgiasa lub Alkibiadesa; zob. np. Lycos (1994), Jackson (1995), Watts (2006: 235–237), Gritti (2012). Jeśli zaś chodzi o relację między Damaskiossem i Olimpiodorosem, to dobrze podsumowuje ją Gertz (2011: 9): „Olimpiodoros nie bierze pod uwagę rozwiązań zaproponowanych przez Damaskiosa z wyjątkiem dwóch przypadków. [...] Olimpiodoros prawdopodobnie przekazuje ustalenia komentarza Proklosa w uproszczony sposób, upiększając go cytatami z „klasyków” jego czasów, od czasu do czasu rozwijając go w pewnych szczegółach, ale zawsze w zgodzie z systemem neoplatońskim. [...] Tam, gdzie Damaskios krytykuje dany pogląd, który jest zgodny z przekonaniem Olimpiodorosa, z ogromnym prawdopodobieństwem stwierdzić można, iż jest to pogląd Proklosa”.

¹⁰ Olymp., *In Phd.* III 3: „Jeśli dobro jest tym, do czego wszystko dąży, przyjemność również jest dobrem, ponieważ wszelka istota żywa szuka przyjemności”. Za podobnie marginalne uznaje jeszcze dwa wystąpienia ἡδονή. W VI 13, gdzie Olimpiodoros interpretuje pojęcie „bóg” występujące w *Fedonie* 67 a 6 jako odnoszące się do Dionizosa, który to bóg jest przewodnikiem tak poetów komicznych, którzy mają na celu przyjemność, jak i tragicznych, którzy odnoszą się do cierpienia i śmierci oraz w VII 5, gdzie przedstawia rozwiązanie Harpokrationa, Proklosa i Ammoniosa kwestii niezawarcia wśród cech nie-filozofa φιληδονία.

dek będzie określał również ciało, stanowiące narzędzie, i panującą w nim afektywność związaną z przyjemnością i przykrością, a jego przejawem jest umiarkowanie w namiętnościach. Szczegółowo wywód Olimpiodorosa przebiega następująco:

Przejdźmy teraz do ogólnej koncepcji. Duszy przysługują trzy sposoby działania [ἐνέργεια]: albo bowiem zwraca się¹¹ ku temu, co gorsze, obserwując rzeczy zmysłowe, albo ku sobie samej, poprzez siebie kontemplując wszystkie byty — ponieważ jest „obrazem wszelkich postaci” [πάμμορφον ἄγαλμα] posiadającym *logosy* wszelkich bytów — albo wznosi się ku temu, co noetyczne, kontemplując idee. Skoro więc duszy przysługują trzy sposoby działania, nie należy przypuszczać, że [oddanie się] polityce [πολιτικόν], oczyszczeniu [καθαρτικόν] i kontemplacji [θεωρητικόν] różni się wzajemnie tym, że w polityka obserwuje rzeczy zmysłowe, oczyszczenie *logosy* w duszy, a kontemplacja idee, ponieważ nikt nie stanie się prawdziwym filozofem, nie dysponując „poznaniem wszystkich bytów”, a jedynie jednego [ich] zakresu, a nawet tej części nie pozna w sposób ścisły, jeśli nie wie, jaka jest jej relacja względem innych [części]. Konieczne jest bowiem, ażeby każdy posiadał wiedzę o trzech [zakresach]. Albowiem polityk, mając wgląd w duszę, porządkuje rzeczy zmysłowe wedle znajdujących się w nim *logosów*; zwracając uwagę na rozum [λόγος] wyznacza strażników, na ducha [θυμός] — wojowników, a na pożądanie — pracowników¹². Poprzez wychowanie kieruje również strażników ku dobru, a więc posiada wiedzę o trzech [zakresach]. Lecz również ten, kto zajmuje się oczyszczeniem, znajdując się w środku, zna to, co dookoła [τὰ πέριξ]; ze środka bowiem rozpoznaje się to, co skrajne. Ale również ten, kto kontempluje, [zna] rzeczy zmysłowe, sprowadzając je z wielości w jedność w tym, co noetyczne; skoro jednak nie tylko jedność jest w tym, co noetyczne, lecz również wielość, sprowadza jedność w tym, co noetyczne do jedności w bogu. To bowiem, ściśle rzecz ujmując, jest jednym nie będącym wielością [ἀπλήθυστον] — niczym innym bowiem nie jest bóg jak nie będącą wielością monadą. Nie na tym więc polega różnica między politykiem, zajmującym się oczyszczeniem i zajmującym się kontemplacją, lecz na tym, że polityk pozostaje w związku z przyjemnościami i przykrościami, jak również dlatego, że troszczy się o ciało jako narzędzie [ὄργανον], a jego celem nie jest niewzruszoność [ἀπαθεία], lecz umiarkowanie w namiętnościach [μετριοπάθεια]¹³ (*In Phd.* IV 2, 1–IV 3, 16).

Owo umiarkowanie polega na wybieraniu niewielu przyjemności [ἐπ’ ὀλίγων], a wybór ten determinowany jest przez φρόνησις, która w obszarze praktyki [τὰ πρακτά]

¹¹ Olimpiodoros używa tu czasownika ἐπιστρέφειν. W relacji do tego, co zmysłowe czasownik ten przybiera sens nietechniczny, natomiast w odniesieniu do duszy już staje się on terminus technicus; zob. Urmson (1990: 59); Lloyd (1998: 126–127).

¹² Chodzi oczywiście o podział społeczeństwa na trzy warstwy zaproponowany przez Platona w Politei (*Rep.* 427 c–444 a). Jak zwraca uwagę Westerink (1976: 78), Platon nie używa pojęcia θῆτες na określenie pracowników, lecz pojawia się ono u Arystotelesa (*Polityka*, 1278 a 12, 18, 22), a później w Komentarzu do *Politei* Proklosa (II 3, 14; 7, 17).

¹³ Szerzej o relacji między niewzruszonością a umiarkowaniem w namiętnościach zob. Dillon (1983).

umożliwia rozpoznanie różnic [διακρινεῖν] między przyjemnościami oraz określenie ich miary [μετρόν] (*In Phd.* IV 11, 4–8)¹⁴. Czy możemy powiedzieć, z jakimi różnicami mamy tu do czynienia? Jeśli przyjmiemy, że przytoczony na początku powyższego cytatu trójpodział zakłada podział na działania zewnętrzne i wewnętrzne (Remes 2008:51), to te pierwsze można z kolei podzielić na: (1) naturalne i konieczne — na przykład jedzenie; (2) naturalne i niekonieczne — na przykład uprawianie seksu; (3) nienaturalne i niekonieczne — na przykład strojenie się (*In Phd.* III 5, 3–5). Jeśli więc działaniom tym odpowiadają przyjemności, to podział ἐνέργειας skutkowałby stosownym rozróżnieniem ἡδοναί¹⁵. Które z nich należy jednak wybrać? W tej kwestii stanowisko Olimpiodorosa jest jasne przynajmniej w odniesieniu do filozofa:

Spośród trzech sposobów działania filozof w ogóle nie ma do czynienia z naturalnymi i niekoniecznymi oraz nienaturalnymi i niekoniecznymi, wręcz gardzi nimi (dla wypływu nasienia wystarczy mu bowiem polucja), z pierwszych [to znaczy naturalnych i koniecznych — A.P.] korzysta w niewielkim stopniu i powierzchownie [ἀφοσίωτικώς], ponieważ nie przepelnia się nimi (*In. Phd.* III 5, 7–11).

Czy takie ograniczenie dotyczy również polityka? Z *Komentarza do „Fedona”* wiemy, że polityk posługuje się ciałem jako narzędziem. Z kolei w *Komentarzu do „Alkibiadesa”* Olimpiodoros, za Proklosem, wskazuje na jeszcze inne narzędzie, a mianowicie duszę logiczną [λογικὴ ψυχὴ], która ma być wykorzystywana dla ciała (*In Alc.* 142, 16; 177, 14–15; 205, 1–6). Oczywiście z tejże duszy korzysta się, czerpiąc z niej roztropność, aby

wytworzyć jednomyślność [ὁμόνοια] i miłość [στοργή] w polis — albo w wiedzy, i tworzy [polityk] jednomyślność (jednomyślność nie jest bowiem niczym innym jak wspólnotą rodzajów poznania [κοινωνία γνώσεων] czyli zgodnością w poglądach [ὁμοδοξία]), albo w życiu, i tworzy [polityk] miłość (miłość fizyczna jest bowiem przyjaźnią). [...] A jak tworzy polityk jednomyślność i miłość w polis? Wytworzyliby miłość, jeśli sprawiłby, że obywatele znaleźliby się w takiej wzajemnej relacji, że tworzyliby jakby jeden ród polis tak, że kontrolowano by pokrewieństwo wśród młodzieży, a starcy byliby uznawani za ojców wszystkich, bardzo małych [uznawano by] za synów, rówieśników za braci, ażeby zamiast mówić jak ów „młody ciągnie do młodego [ἤλιξ ἡλικα τέρπει]¹⁶, moglibyśmy mówić „obywatel ciągnie do obywatela”. Jednomyślność zaś powstaje, jeśli wszyscy znajdują upodobanie w słuchaniu i oglądaniu tego samego. Jednomyślność bowiem jest wspólnotą rodzajów poznania; ci, którzy ją posia-

¹⁴ Wraz z tymże umiarkowaniem występuje (prawdopodobnie) grupa cnót korzystająca z rozumu [λόγος], do których zalicza się cnoty polityczne, np. sprawiedliwość (*In Phd.* VIII 2, 9–10; VIII 3, 8–9). Szerzej zob. Westerink (1976: 116–118).

¹⁵ Podział ten ma swe źródło w *Politei* Platona (*Rep.* 558 c–560 a; Adam 1969: 238), ale podobne rozróżnienie, dotyczące pragnień i przyjemności obecne jest w filozofii epikurejskiej; zob. np. Rist (1972: 116–122); O’Keefe (2010: 124–127).

¹⁶ Platon, *Phdr.*, 240 c 1–2; w wolnym przekładzie „swój ciągnie do swego”.

dają, posiadaliby wspólne patrzenie i słuchanie, postrzeżenia zmysłowe są bowiem jakimiś rodzajami poznania (*In Alc.* 180, 1–10).

Oczywiste jest tu odniesienie do Platońskiego modelu idealnej polis oraz roli, jaką w niej pełnił filozof-władca. Tak więc przy tej interpretacji ograniczenia dotyczące przyjemności w przypadku filozofa odnosiłyby się również do polityka. Oznacza to, oczywiście, że człowiek musi przejść przez oczyszczenie, zyskać wgląd, aby, na poziomie epistemologicznym mając pełnię wiedzy a na poziomie etycznym charakteryzując się pełnią cnót, móc ewentualnie zaangażować się w czynne życie swej polis¹⁷.

Jak wiemy z *Fedona*, ciało może stawać na przeszkodzie w zdobyciu mądrości, wypełniając życie ludzkie pożądaniem, pragnieniami, strachem i wszelkiego rodzaju widziadłami [εἴδωλα] (*Phd.* 66 c 2–3). Strach z kolei może być przyczyną sprawiania wrażenia bycia cnotliwym. Olimpiodoros zwraca uwagę, iż doznanie to może dotknąć trzech części duszy:

Strach dostrzega się w trzech częściach duszy. Pożądanie boi się bowiem odebrania majątku, duch [θυμός] — zniesławienia [ἀτιμία], rozum [λόγος] — zbłądzenia; zbłądzić bowiem może albo z powodu fałszywego rozumowania albo z powodu niewiedzy [ἄγνοια]. „Widziadłami” nazywa zaś te tutaj przyjemności [τὰς τῆδε ἡδονάς], zestawiając je z boskim spokojem [θεία ῥαστώνη]. Jak bowiem ta tutaj przyjemność może być zmieszana [συνμιγής] z przynależną do tej samej sfery przykrością [οἰκεία λυπή]? Gdybym bowiem nie doznał największej przykrości, na przykład z powodu pragnienia napoju, nie pojąłbym największej przyjemności — tej płynącej z picia (*In Phd.* VI 6, 1–7).

Wydaje się, iż jest to nawiązanie do wspomnianej pierwszej koncepcji przyjemności i przykrości, ale tam przez Platona brane pod uwagę były doznania duchowe, podczas gdy w komentarzu wyraźnie chodzi o doznania cielesne. Być może więc jest to odniesienie do stanu osoby cechującej się pozorną cnotą, której charakter jest sprzeczny wewnątrznie, a często odpowiednie działania pojawiają się w sytuacjach skrajnych.

Ostatnie odniesienie do ἡδονή w komentarzu związane jest zarówno z zagadnieniem cnót jak i rachunkiem hedonistycznym. W tekście Olimpiodorosa ἀρεταί dzielone są na kontemplatywne, oczyszczające, polityczne, etyczne i naturalne.

Cnoty są albo naturalne [φυσικά] — te wynikające z naszego usposobienia [κράσις], albo etyczne [ἠθικά], ponieważ wynikają z nawyku [συνήθισμός]. Cnoty naturalne są najbardziej właściwe dla zwierząt nierozumnych — wynikają z usposobienia. Wszystkie bowiem lwy są mężne [ἀνδρεῖοι] dzięki usposobieniu i tak jest również z ich potomstwem (o czym

¹⁷ Tarrant (1998: 30–31) uważają, iż πολιτική nie odnosi się u Olimpiodorosa do polityki czy życia wspólnotowego, lecz do struktury wewnętrznej danego indywidualnego człowieka. Z tezą tą polemizuje — skutecznie jak sądzę — Gertz (2011: 53–55).

nie można przekonać się, iż tak jest w naszym przypadku). Wszelkie bydlę jest opanowane [σώφρονες], wszystkie bociany zrównoważone [δίκαιοι], a wszystkie żurawie bystre [φρόνιμοι]. Cnoty etyczne są najbardziej właściwe dla nas oraz tych innych zwierząt, które posiadają doskonalszą wyobraźnię i są zdolne do wyrabiania w sobie nawyku [συνηθίζεσθαι] [...]. Jeśli zaś chodzi o cnoty używające rozumu [λόγος], to albo odnoszą się do trzech części duszy i umiarkowanych namiętności, jak cnoty polityczne, albo nie odnoszą się [do tego] i odrywają się od namiętności, jak cnoty oczyszczające, albo już się oderwały, jak cnoty kontemplatywne (*In Phd.* VIII 2, 1–12).

Cnoty te gwarantują odpowiedni zakres poznania:

A ponieważ mamy cnoty naturalne, poznajemy ciała znajdujące się w świecie, ciała bowiem stanowią podmioty [τὰ ὑποκείμενα] tychże cnót; ponieważ mamy cnoty etyczne, poznajemy, że wszystkiego dotyczy przeznaczenie [εἰσαρμένη], ponieważ ono dotyczy również zwierząt nierozumnych — dusza rozumna bowiem nie podlega przeznaczeniu, a cnoty etyczne są nierozumne. Wedle cnót politycznych poznajemy byty w świecie, wedle zaś oczyszczających byty ponadświatowe [ὑπερκόσμου]. A ponieważ posiadamy cnoty kontemplatywne, poznajemy byty rozumne [τὰ νοερά]... (*In Phd.* VIII 3, 1–6).

Skoro cnoty są trwałymi dyspozycjami, to problemem interpretacyjnym, dostrzeżonym już przez Proklosa i podejmowanym przez Olimpiodorosa, jest określenie rodzaju cnót, które mogą pojawić się w ramach działania wedle rachunku hedonistycznego czyli przy przedkładaniu i wymianie jednych doznań na inne.

Niektórzy spośród interpretatorów uważali, że są one określane mianem naturalnych i etycznych. Jednak tak nie jest. Nie zamieniają bowiem one namiętności na namiętności, działając po prostu jako takie, jakimi są. Filozof Proklos twierdzi, iż są one określane cnotami, ale takimi w trakcie [całego] życia, lecz [jedynie] w pewnym jego okresie [ἐν τινι χρόνῳ] i z powodu jakiejś konieczności [διὰ ἀνάγκην τινά] (*In Phd.* VIII 4, 10–5, 3)¹⁸.

Przytaczane przez Olimpiodorosa przykłady uwyraźniają to, na czym polega owe powiązanie czasowe z koniecznością: bohaterska śmierć ze strachu przed niewolą — musi wystąpić zagrożenie i tylko w czasie jego trwania człowiek cechujący się fałszywą cnotą zdobędzie się na czyn „cnotliwy”. W takim momencie mamy do czynienia z dokonywaniem rachunku w obszarze przykrości. Człowiek „kładzie na szali” doznanie strachu przed śmiercią oraz przed niewolą i stwierdza, że drugi jest większy, a więc poddawany wartościowaniu stan, z którym się wiąże, staje się stanem niepożądanym.

¹⁸ Oczywiście nie mogą być to również cnoty oczyszczające i kontemplatywne z tego powodu, iż są niezależne od namiętności. Nie wchodzi w rachubę również cnoty polityczne, ponieważ w ich wypadku nie mamy do czynienia z wymianą namiętności na namiętność (*In Phd.* VIII 6, 4–5).

Męstwo nie jest wtedy realizacją wartości jako takiej, lecz wartości względnej. Co więcej, w trakcie działania może dojść jeszcze do tego, iż działanie nacechowane zostanie wadą nieopanowania, jeśli ze strachu w szaleństwie dana osoba rzuci się w wir walki. Ktoś inny może nie najadać się do przesyty, aby się nie rozchorować z przejedzenia i móc doznawać innych przyjemności. I w tym przypadku tylko relatywne i konieczne odniesienie dwóch ἡδοναί pozwala na pojawienie się w danym momencie „umiarkowania”. Podobnie może też dojść do działania nacechowanego jednocześnie wadą, bo można spożywać jedzenie w sposób nieopanowany, aczkolwiek nieprowadzący do przejedzenia.

Jaka jest więc rola ἡδονή w *Komentarzu do „Fedona”* pióra Olimpiodorosa? Choć nie jest to pierwszoplanowe zagadnienie ani w dialogu Platona, ani w tekście komentarza, to jednak i ono w tym ostatnim dziele podporządkowane jest typowej egzegezie neoplatońskiej. Olimpiodoros całkowicie nie dostrzega jednak możliwości, iż przyjemność może mieć wymiar duchowy i sprowadza jej rolę wyłącznie do sfery zmysłowej, a nawet w niej jej rola powinna zostać zminimalizowana i w tej minimalnej formie poddana mierze i opanowana. Nie dostrzega również tego, iż rachunek hedonistyczny, mimo, iż niezwiązany z działaniem cnotliwym, może odgrywać pewne znaczenie w życiu filozofa. Gdy ten zaspokaja przyjemności naturalne i konieczne, na przykład w postaci jedzenia, może brać pod uwagę relatywne odniesienie do przyjemności płynącej z tej czynności (większą przyjemność sprawi mu zjedzenie naleśników z serem niż z dżemem).

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Genethliakon. Carl Robert zum 8. März 1910*, Berlin.
- ABBENES, J.G.J., SLINGS, S.R., SLUITER, I. (eds.), *Greek Literary Theory After Aristotle. A Collection of in Honour of D.M. Schenkeveld*, Amsterdam.
- ADAM, J., 1969, *The Republic of Plato*, vol. II, Cambirdge.
- ANONYMOUS, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, L.G. Westerink (texte), J. Trouillard (trad.), Paris 1990.
- ANTON J.P., PREUS A. (ed.), 1983, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. II, Albany.
- BONAZZI, M., TRABATTONI, F. (cur.), 2003, *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano.
- BOYANCÉ, P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris.
- CARPENTER, A.D., 2011, „Pleasure as Genesis in Plato’s *Philebus*”, *Ancient Philosophy* 31, s. 73–94.
- CHROUST, A.-H., 1966a, „Eudemus or On the Soul. A Lost Dialogue of Aristotle on the Immortality of Soul”, *Mnemosyne* 19, s. 17–30.
- CHROUST, A.-H., 1966b, „The Psychology in Aristotle’s Lost Dialogue Eudemus or On the Soul”, *Acta Classica* 9, s. 49–62.
- CROMBIE, I.M., 1962, *An Examination of Plato’s Doctrine*, vol. I: *Plato on Man and Society*, London and New York.
- DILLON, J., 1983, „*Metriopatheia* and *apatheia*: Some Refelctions on a Controversy in Later Greek Ethics”, [w:] Anton, Preus (1983), s. 508–517.
- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, T. Dorandi (ed.), Cambridge 2013.
- DUMOULIN, B., 1981, *Recherches sur le premier Aristote (Eudème, De la Philosophie, Protreptique)*, Paris.
- FREDE, D., 2009, *Lust*, w: Horn, Müller, Söder (2009), s. 305–309.
- GERSH, S., 1986, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. I, Notre Dame.
- GERTZ, S.R.P., 2011, *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato’s Phaedo*, Leiden.
- GRITTI, E., 2012, *Il vero nel mito. Teoria esegetica nel commento di Olimpiodoro Alessandrino al Gorgia*, Roma.
- HACKFORTH, R., 1955, *Plato’s Phaedo. Translated with Introduction and Commentary by*, Cambridge.
- HARRISON, S.J., 2000, *Apuleius. A Latin Sophist*, Oxford.
- HORN, C., MÜLLER, J., SÖDER, J. (Hrsg.), 2009, *Platon Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart.
- JACKSON, R., 1995, „Late Platonist Poetics: Olympiodorus and the Myth of Plato’s *Gorgias*”, w: Abbenes, Slings, Sluiter (1995), s. 275–299.
- JAEGER, W., 1923, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin.
- LENK, C., 2004, *Anamnesis und Identität in einigen platonischen Dialogen*, w: Lotz, Wolf, Zimmerli (2004), s. 41–58.
- LOTZ, C., WOLF, T.R., ZIMMERLI, W.C. (Hrsg.), 2004, *Erinnerung. Philosophische Positionen und Perspektiven*, München.
- LLOYD, A.C., 1998, *Anatomy of Neoplatonism*, Oxford.
- LUTOSŁAWSKI, W., 1897, *The Origin and Growth of Plato’s Logic*, New York and Bombay.
- LYCOS, K., 1994, „Olympiodorus on Pleasure and the Good in Plato’s *Gorgias*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 12, s. 183–205.
- MUNTEANU, D.L., 2011, *Tragic Pathos. Pity and Fear in Greek Philosophy and Tragedy*, Cambridge.
- NAILS, D., 2002, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis and Cambridge.
- O’KEEFE, T., 2010, *Epicureanism*, Durham.
- OLYMPIODORUS, 1998, *Commentary on Plato’s Gorgias*, R. Jackson, K. Lycos, H. Tarrant (transl. and comm.), Leiden and Boston and Köln.

- PLATON, 1926, *Oeuvres complètes*, t. IV 1, L. Robin (dir.), Paris.
- PLATON, 1995, *Fedon*, R. Legutko (tłum.), Kraków.
- PLATON, 2004, *Phaidon*, T. Ebert (Übers. und Komm.), Göttingen.
- PLATONE, 1970, *Dialogi filosofici di Platone*, vol. I, G. Cambiano (cur.), Torino.
- PLATONE, 1974, *Opere*, G. Giannantoni (cur.), vol. I, Roma e Bari.
- PRAECHTER, K., 1910, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, w: AA.VV. (1910), s. 104–156.
- REMES, P., 2008, *Neoplatonism*, Stocksfield.
- RIST, J.M., 1972, *Epicurus. An Introduction*, Cambridge.
- TARRANT, H., 1993, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca and London.
- TARRANT, H., 1998, „Introduction”, w: Olympiodorus (1998), s. 1–52.
- TRABATTONI, F., 2003, *Il dialogo come “portavoce” dell’opinione di Platone. Il caso del Parmenide*, w: Bonazzi, Trabattoni (2003), s. 151–178.
- URMSON, J.O., *The Greek Philosophical Vocabulary*, London 1990.
- WATTS, E.J., 2006, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley and Los Angeles and London.
- WESTERINK, L.G., 1976, *Introduction*, w: Westerink (1976a), s. 7–32.
- WESTERINK L.G., 1976a, *The Greek Commentaries on Plato’s Phaedo*, vol. I: Olympiodorus, Amsterdam and Oxford and New York.
- WILDBERG, C., 2008, *Olympiodorus*, w: Zalta (2008), <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/olympiiodorus> [dostęp: 14.11.2014].
- ZALTA, E.N. (ed.), 2008, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/> [dostęp: 14.11.2014].
- ZANATTA, M., 2008, *Introduzione*, w: Aristotele, *I dialoghi*, M. Zanatta (cur.), Milano.

ARTUR PACEWICZ

/ Wrocław /

Hedonistic Motif in Plato’s Phaedo – Olympiodorus’ Simplification

While the aim of the present paper is to analyze Olympiodorus’ commentary to Plato’s *Phaedo*, particular attention will be paid here to the role of *hēdonē*. The first part of the text presents the four conceptions of the pleasure that can be found in Plato’s dialogue. Although pleasure does not play the most prominent role either in the Plato’s dialogue or in the Neoplatonic commentary, Olympiodorus’ attitude to this issue reveals an important change and difference between the philosophical views of Plato and those of Olympiodorus. The latter does not seem to discern the possibility that pleasure can have its spiritual dimension (which Plato regards as possible). Thus, the experience of *hēdonē* is reduced solely to the sphere of the senses and even in this area its role needs to be minimized: in this form it has to be carefully measured and controlled. Furthermore, Olympiodorus does not see that so-called hedonistic calculus: whilst it is not strictly speaking connected with virtuous actions, it still can have some significance for the philosopher’s life.

KEY WORDS

Neoplatonism, Plato, Olympiodorus, hedonism, *Phaedo*.

«Apocryphal nightmares». Osservazioni sul riferimento a Damascio nel racconto *The Nameless City* di Howard Phillips Lovecraft*

VALERIO NAPOLI / *Agrigento* /

In ricordo del Prof. Alessandro Musco

1. Introduzione

Come è noto ai lettori di Howard Phillips Lovecraft (1890-1937), nel racconto *The Nameless City*¹ si riscontra un singolare riferimento a Damascio («Damascius»).

* Sono molto grato alla Dr. Alison Bundy (John Hay Library, Brown University, Providence RI) per avermi gentilmente fornito le fotocopie del testo di *The Nameless City* contenuto nella rivista "The Wolverine" n. 11, November 1921; ringrazio anche la Dr. Flavia Buzzetta (LabEx HASTEC, Parigi / Officina di Studi Medievali, Palermo) e il Dr. Steve Davenport (Library of Congress, Washington DC) per avermi cordialmente fornito alcune informazioni bibliografiche, per me molto utili, su H.P. Lovecraft.

¹ Il racconto fu pubblicato per la prima volta nella rivista "The Wolverine" n. 11, Nov. 1921, alle pp. 3-15, e in seguito fu rimaneggiato da Lovecraft in alcune parti – con modifiche che, come vedremo, riguardano anche

Scritto e pubblicato per la prima volta nel 1921 e modificato negli anni successivi, *The Nameless City* si impone, nell'ambito della produzione letteraria di Lovecraft, come il racconto che inaugura l'elaborazione del tema narrativo oggi noto come il Mito di Cthulhu². In questo racconto, insieme all'idea di una mostruosa civiltà pre-umana che dominava la terra in un tempo immemorabile e che torna a minacciare l'umanità, compare per la prima volta la figura immaginaria del poeta arabo folle Abdul Alhazred, inquietante personaggio che Lovecraft, nella sua successiva produzione letteraria, avrà cura di mettere a fuoco, presentandolo come il depositario e la vittima dell'orrenda sapienza di entità più antiche dell'umanità, autore del famigerato *Al Azif* – opera più nota con il titolo di *Necronomicon* – e adoratore di Yog-Sothoth e Cthulhu³. In *The Nameless City* lo scrittore di Providence, ricorrendo a una tecnica narrativa adottata anche in altri scritti, inserisce nella trama fantastica del racconto alcuni riferimenti, oltre che a personaggi inventati, anche a figure realmente esistite e alle loro opere, in una contaminazione letteraria tra la finzione e la realtà. Nel racconto troviamo anche un riferimento a Damascio, filosofo neoplatonico tardoantico, di cui sono menzionati gli «apocryphal nightmares», gli «incubi apocrifi».

In queste pagine spenderò alcune considerazioni sulla genesi e sul senso del riferimento lovecraftiano a Damascio, guardando al dato bibliografico che vi è sotteso e alle dinamiche della sua trasfigurazione letteraria nella trama del racconto fantastico dello scrittore americano.

2. *The Nameless City*

Anzitutto è opportuno ricordare la trama del racconto, nelle cui pieghe visionarie trova posto il nome di Damascio.

The Nameless City, racconto strutturato secondo i canoni narrativi della torizzazione lovecraftiana dell'«orrore soprannaturale», narra di un uomo – l'io narrante – che in una sperduta località del deserto d'Arabia si avventura tra le rovine di una misteriosa «città senza nome», la cui origine si perde nella notte dei tempi e la cui storia precede

il caso di Damascio – in vista della sua ripubblicazione. Per la storia editoriale di *The Nameless City*, cf. Joshi (1981: 72, n. 37); Joshi, Schultz (2001: 181, s.v. «Nameless City, The»). Per il racconto *The Nameless City* utilizzo il testo edito da S.T. Joshi, contenuto nella sesta ristampa corretta della raccolta di scritti lovecraftiani *Dagon and Other Macabre Tales*, Sauk City 1987, alle pp. 98-110 (cf. *infra*, Bibliografia). Segnalo anche tre traduzioni italiane del racconto, che ho tenuto presenti nella stesura di queste pagine: la prima a cura di Carrer (1989: 299-309, *La città senza nome*, pubblicata per la prima volta nel 1973), la seconda a cura di Lippi (1989: 179-193, *La città senza nome*, con presentazione del curatore alle pp. 179-180), la terza a cura di Pilo (2010: 25-36, *La Città senza nome*, con una nota redazionale di presentazione a p. 25). Per vari scritti di Lovecraft ho anche utilizzato i testi disponibili *on line* in «The H.P. Lovecraft Archive», <www.hplovecraft.com> (ultimo accesso: 6 febbraio 2013).

² Sul cosiddetto «Mito di Cthulhu» («Cthulhu Mythos», espressione coniata da August Derleth), cf. Joshi, Schultz (2001: 50-55, s.v. «Cthulhu Mythos»). Sui tratti peculiari e sugli sviluppi letterari della «mitologia» lovecraftiana, si veda anche la più estesa trattazione in Joshi (2008).

³ Così nel celebre racconto *History of the Necronomicon* [1927].

ogni umana memoria. Ben più antica dell'umanità, la città giace remota nel cuore del deserto, semisepolta ma non totalmente sopraffatta dalle sabbie, temuta ed evitata dalle popolazioni delle regioni circostanti. Per l'oscurità delle sue origini e per la sua sinistra fama, come anche per il suo aspetto inquietante e per l'indecifrabilità delle sue bizzarre strutture architettoniche dalle proporzioni e dimensioni anomale, la città in rovina non promette nulla di buono. Il protagonista, nell'avvicinarsi a essa, capisce che è maledetta. Ciò, tuttavia, non lo dissuade dal cimentarsi in una temeraria esplorazione delle vestigia di quel sito arcano che nessun uomo vivo ha mai veduto.

Animato da un'irresistibile attrazione per i luoghi remoti, antichi e proibiti, il protagonista si addentra in due grotte, le quali si rivelano templi dalle geometrie insolite, luoghi, in un tempo lontanissimo, di terribili riti. Attirato da un vortice di sabbia provocato dallo spirare del vento, egli penetra in un altro antro, in cui riconosce un tempio più grande. Egli è impaurito dall'atmosfera spettrale che sembra manifestare tra quelle rovine un'incombente e terrificante "presenza" da cui sarebbe bene tenersi lontani, ma la paura non basta a estinguere la sua sete di meraviglie⁴. Addentratosi nel tempio, il protagonista vi scopre altari e tracce di affreschi, nonché un portale che permette di accedere ai più remoti recessi del luogo attraverso un angusto e lunghissimo cunicolo che sprofonda nelle viscere tenebrose della terra. Egli, così, intraprende un'allucinante catabasi, in preda a una suggestione che fa balenare in modo ossessivo nella sua mente vari frammenti del suo "sapere demoniaco" («daemonic lore»). In fondo al tunnel, in una cripta rischiarata da una misteriosa luminescenza, trova dei sarcofaghi che custodiscono i raccapriccianti corpi degli antichissimi abitanti non umani del luogo: grotteschi esseri di piccola taglia, dai tratti vagamente umanoidi, che l'incauto esploratore tenta di descrivere confusamente, per similitudini, in termini teriomorfi⁵. Affrescati alle pareti egli scorge gli annali di quella ignota civiltà di "rettili striscianti" («crawling reptiles») e, ancora ignaro di ciò con cui è entrato in contatto, prova a elaborarne una decifrazione in termini allegorici, in un tentativo di spiegazione razionale che si rivelerà errata rispetto a una realtà che condurrà il protagonista alla follia. Egli scopre che la città senza nome per milioni di anni era stata una fiorente metropoli che aveva dominato il mondo prima che il continente africano emergesse dalle acque; in seguito, con il passare di innumerevoli ere geologiche,

⁴ L'immagine che Lovecraft delinea del protagonista è quella di un uomo animato da una temeraria *curiositas* rivolta al misterioso, invasato da una *hybris* alimentata da una malsana passione per una sapienza "demoniaca", dominato dall'irresistibile richiamo della dimensione terrificante e affascinante dell'ignoto, in uno stato psicologico in cui la meraviglia prevale sul terrore.

⁵ Si riscontra qui, come anche in altri passaggi del racconto, il tema lovecraftiano dell'indescrivibilità, inominabilità, incomprendibilità di entità orrende che provengono da un ignoto *Altrove* e che, nella loro radicale alterità rispetto alla dimensione umana, si manifestano come totalmente estranee e ostili all'uomo. Aspetto, questo, che concorre alla configurazione dei caratteri peculiari dell'"orrore cosmico". Nell'ambito del racconto, un altro elemento saliente che appare riconducibile ai tratti dell'"orrore cosmico" è dato dall'idea di una minaccia che proviene dagli ignoti abissi del tempo (il passato immemorabile e la lunghissima parabola evolutiva della civiltà preumana della città senza nome) e dello spazio (il luogo deserto in cui giace la città e la straordinaria profondità della galleria sotterranea), i quali concorrono a rivelare la marginalità e l'impotenza dell'uomo nello sterminato orizzonte spazio-temporale del cosmo.

fu progressivamente sopraffatta dal deserto. Allora i suoi abitanti, scavando nella roccia, si rifugiarono in un mondo sotterraneo, andando incontro a una graduale decadenza e maturando una profonda avversione per il mondo esterno ormai perduto. Il protagonista nota una sorta di reticenza di quegli esseri nei confronti della morte naturale e la associa a un loro illusorio ideale di immortalità. Inoltre egli è colpito da dipinti raffiguranti una sorta di luminoso luogo paradisiaco contrapposto alle rovine della città, e scopre in una scena terribile l'ostilità di quella stirpe mostruosa nei confronti dei primi uomini.

Giunto all'estremità opposta della cripta, egli scopre una porta semiaperta, al di là della quale scorge un etereo abisso fosforescente in cui intravedere una nuova fuga di scalini, nascosta da vapori splendidi. La meraviglia, ancora una volta, ha la meglio sul terrore e l'uomo, animato dalla sua febbrile sete di mistero, intende oltrepassare quella soglia. Subito ode un suono terribile ed è trascinato da un turbine di vento verso quel mondo sconosciuto; riesce però a guadagnare l'uscita e si accinge a tornare in superficie. L'audace esperienza del protagonista, però, ha un epilogo tremendo. Il racconto, costruito sul filo di un crescendo di *suspense*⁶, nelle sue battute finali lascia infatti intravedere uno scenario da incubo: l'incauto esploratore, nel risalire dall'abisso luminoso, prima ode e poi vede alle sue spalle «una teoria d'incubo di diavoli in corsa» («a nightmare horde of rushing devils»), i «rettili striscianti della città senza nome» («the crawling reptiles of the nameless city»)⁷, e sembra accorgersi, da quanto si può evincere dalla narrazione, di aver aperto loro un ingresso al mondo degli uomini. Il racconto, infatti, si conclude con il rumore assordante della grande porta che si chiude *dietro* l'ultima di quelle creature («behind the last of the creatures»). Con riferimento a un possibile senso del criptico distico «That is not dead which can eternal lie, / And with strange aeons even death may die»⁸, sognato dall'arabo folle Adbul Alhazred e farfugliato ossessivamente dal protagonista in preda a un ottenebramento della ragione, sembra così trovare fine l'«attesa eterna di ciò che non è morto»⁹.

⁶ In una lettera del 26 gennaio 1921 inviata a Frank Belknap Long insieme al racconto *The Nameless City* appena ultimato e battuto a macchina, Lovecraft, riguardo alla strutturazione di quest'ultimo scritto, dichiara di mirare a una successione cumulativa di orrori (cf. Lovecraft, *Lettere*, p. 38; per la data di questa lettera, cf. la notazione di Lippi, 1989: 103, n. 46).

⁷ Queste due espressioni che sopra riporto tra virgolette sono tratte dalla traduzione italiana di Lippi (1989: 193).

⁸ Lovecraft, *The Nameless City*, pp. 99 e 109. Cf. la traduzione italiana di Lippi (1989: 181 e 193): «Non è morto ciò che in eterno può attendere / E col passar di strani eoni anche la morte può morire». Lovecraft ripropone questo distico nel racconto *The Call of Cthulhu* [1926].

⁹ In questa direzione, infatti, con riferimento all'immaginario lovecraftiano, a mio avviso si potrebbe provare a intendere il distico come un'allusione all'incipiente ritorno tra gli uomini delle orrifiche entità «soprannaturali» che sono chiamate in causa in vari racconti (in questo caso i «rettili striscianti»), immerse da tempo immemorabile in una sorta di stato onirico, in attesa del risveglio. Ciò nella prospettiva di una sorta di angosciante escatologia rovesciata in cui, al culmine di un susseguirsi di eventi che si snodano in una tenebrosa atmosfera di minaccia incombente, torna a farsi presente una tremenda realtà che riemerge dalle dimensioni di un passato lontanissimo e di un luogo remoto. La dimensione *altra* dell'orrore, evocata dagli abissi «cosmici» del tempo e dello spazio, si risveglia all'improvviso e, devastante e irrefrenabile, irrompe nel «mondo degli uomini». Sull'immaginario «cosmico» di Lovecraft, cf. per es. Mariconda (2011).

3. Il riferimento a Damascio

Vediamo adesso il segmento del racconto in cui si registra il riferimento a Damascio.

Nella discesa verso la cripta sotterranea che custodisce i corpi e gli annali degli antichissimi abitanti della città senza nome, si affastellano nella mente del protagonista, quali inquietanti segni premonitori della incipiente scoperta, alcuni “frammenti” del suo “amato tesoro di sapienza demoniaca”:

In the darkness there flashed before my mind fragments of my cherished treasury of daemonic lore; sentences from Alhazred the mad Arab, paragraphs from the apocryphal nightmares of Damascius, and infamous lines from the delirious *Image du Monde* of Gauthier de Metz. I repeated queer extracts, and muttered of Afrasiab and the daemons that floated with him down the Oxus; later chanting over and over again a phrase from one of Lord Dunsany's tales – “the unreverberate blackness of the abyss”. Once when the descent grew amazingly steep I recited something in sing-song from Thomas Moore until I feared to recite more [...]¹⁰.

I contenuti dei frammenti della sapienza demoniaca del protagonista sono delineati da Lovecraft sulla base di suggestioni legate a letture e ricordi, di citazioni dotte e fantasie personali, con un sapiente accostamento di varie figure e opere reali e immaginarie¹¹ che egli trae da diverse fonti e adatta allo scenario del suo racconto in un processo creativo di libera rielaborazione e trasposizione letteraria¹², collegandole tutte alla dimensione del “demoniaco”. Abbiamo, così, nell'ordine: (1) il personaggio fantastico dell'arabo folle Abdul Alhazred, partorito dalla fervida immaginazione dello scrittore in età infantile, con riferimento a un criptico distico poetico, anch'esso d'invenzione lovecraftiana; (2) Damascio, di cui sono menzionati dei “paragrafi” o “brani” («paragraphs») tratti dai suoi “incubi apocrifi”; (3) il poeta francese del XIII secolo Gauthier di Metz, di cui si ricorda il trattato enciclopedico *L'Image du monde*; (4) il leggendario sovrano turanico Afrasiab, eroe dell'epica persiana, di cui qui si menziona la navigazione del fiume Oxus in compagnia di un'orda di demoni, sulle orme delle battute finali del racconto *The Premature Burial* (1844) di Edgar Allan Poe (1809-1849); (5) lo scrittore Edward J. M. D. Plunkett, diciottesimo Barone Dunsany, *alias* Lord Dunsany (1878-1957), di cui è ricordata una frase – «the unreverberate blackness of the abyss» – tratta dal racconto intitolato *Proba-*

¹⁰ Lovecraft, *The Nameless City*, p. 103. Riporto di seguito la traduzione italiana del brano a cura di Pilo (2010: 30): «Nel buio mi passarono rapidamente nella mente frammenti della mia adorata raccolta di sapere demoniaco; frasi di Alhazred, l'arabo pazzo, brani degli incubi apocrifi di Damascius, e versi infami della delirante *Image du Monde* di Gauthier de Metz. Ripetei bizzarre frasi, e mormorai di Afrasiab e dei demoni che vagano con lui nell'Oxus. Poi pronunciai mille volte, monotonomamente, una frase di uno dei racconti di Lord Dunsany: “*Le irriverberate tenebre dell'abisso*”. Quando infine la discesa divenne incredibilmente ripida, recitai cantilenando dei versi di Thomas Moore, finché ebbi paura di recitarli ancora [...]».

¹¹ Sull'espedito narrativo della mescolanza di realtà e finzione in Lovecraft, cf. per es. Harms (2003: 7-8).

¹² Per un elenco delle opere (reali o immaginarie) e dei personaggi citati da Lovecraft nei propri scritti, cf. Molina Foix (2009).

ble Adventure of the Three Literary Men, contenuto nel volume *The Book of Wonder* (1912); (6) il poeta Thomas Moore (1779-1852), con riferimento ad alcuni versi del suo componimento *Alciphron. A Poem* (1840), tratti dalla sezione *Letter IV. From the Same to the Same*.

A questo riguardo, bisogna segnalare un importante rilievo testuale. Nella prima versione del racconto, pubblicata nella rivista "The Wolverine" n. 11, Nov. 1921, nella parte del testo sopra citata si riscontrano alcune differenze relativamente alla lista degli autori citati¹³. In particolare, non vi compare ancora il nome di Damascio, che Lovecraft avrebbe inserito soltanto in seguito, nell'ambito di un rimaneggiamento del racconto. Vi si legge infatti (pp. 7-8):

In the darkness there flashed before my mind fragments of my cherished bijouterie¹⁴ of daemonic lore; sentences from Alhazred the mad Arab, paragraphs from Poe and Beaudelaire [*sic*], and thoughts from the venerable Ambrose Bierce. I repeated queer extracts, and muttered of Afrasiab and the daemons that floated with him down the Oxus; later chanting over and over again a phrase from one of Lord Dunsany's tales – "the unreverberate blackness of the abyss." Once when the descent grew amazingly steep I recited something in sing-song from Thomas Moore until I feared to recite more [...].

Come si nota, in questa prima redazione del testo, nell'ambito della «bijouterie» (termine poi sostituito con «treasury») della sapienza demoniaca del protagonista, insieme alle figure di Alhazred e di Afrasiab e agli scrittori Lord Dunsany e Thomas Moore, figurano Edgar Allan Poe, il poeta francese Charles Baudelaire (1821-1867) e lo scrittore statunitense Ambrose Gwinnett Bierce (1842-1914)¹⁵; tre autori che Lovecraft stima profondamente e che in seguito, nella revisione del suo racconto, avrebbe comunque deciso di sostituire con Damascio e Gauthier de Metz, sulla base dell'acquisizione di nuove conoscenze.

Soffermiamoci ora sul riferimento a Damascio.

4. La figura storica di Damascio

Il «Damascius» che Lovecraft chiama in causa e trasfigura nello spazio letterario di *The Nameless City* è, senza ombra di dubbio, il filosofo pagano Damascio – in greco Δαμάσκιος – (V-VI sec. d.C.), uno degli ultimi esponenti del neoplatonismo greco tardo-antico. Secondo quanto è possibile ricostruire dalle fonti a nostra disposizione e dalle opere in qualche modo pervenuteci, Damascio si impone come una figura di prima gran-

¹³ Questo rilievo è anche segnalato da Schultz (1994: 122).

¹⁴ Termine sottolineato nel testo con una linea tratteggiata, evidentemente perché non inglese.

¹⁵ Nella scelta di questi nomi, Lovecraft doveva avere in mente i racconti di Poe, la raccolta di poesie *Les Fleurs du mal* di Baudelaire, i racconti fantastici e macabri di Bierce.

dezza nel panorama filosofico della tarda antichità¹⁶. Nato in Siria, a Damasco, intorno al 460, egli si trasferì molto giovane ad Alessandria d’Egitto per assicurarsi una formazione culturale di alto profilo. Qui entrò in contatto con i circoli intellettuali pagani e studiò soprattutto la retorica, disciplina che in seguito insegnò per nove anni, forse tra Alessandria e Atene. Sotto la guida del suo maestro di dialettica Isidoro, i suoi interessi finirono però per rivolgersi alla filosofia, fino a indurlo a consacrarsi esclusivamente a quest’ultima. Nella formazione filosofica di Damascio, decisivo fu il suo trasferimento ad Atene, per frequentare la prestigiosa scuola neoplatonica locale. Questa all’epoca era un bastione del pensiero pagano e, prosperata sotto la guida di Proclo (412-485 d.C.), dopo il decesso di quest’ultimo sembrava accusare, secondo la testimonianza di Damascio, una fase di flessione e decadenza. Sembra certo che Damascio ad Atene non ebbe modo di essere discepolo diretto di Proclo; in ogni caso, è con costante riferimento alle opere di quest’ultimo che Damascio elaborò il proprio pensiero filosofico, all’insegna di un ripensamento critico e teoretico di varie tesi procliane e di assunti della frastagliata tradizione neoplatonica antecedente. Damascio, infine, divenne diadoco della scuola ateniese e si impegnò a rilanciare il tradizionale *cursus studiorum* nei suoi vari gradi e articolazioni. Secondo una testimonianza che si legge nelle *Storie* (B 30, 3-31, 4, pp. 80-81) di Agazia lo Scolastico (VI sec. d.C.), ripresa poi nel *Lessico* di Suida (XI sec. ca d.C.), Damascio e altri filosofi decisero di lasciare l’impero dei “Romani”, il quale era ormai ampiamente cristianizzato e ostile nei confronti dei pagani, per recarsi in terra straniera, nella Persia sassanide. Il sovrano Cosroe I Anushirvān, salito al trono nel 531, aveva infatti fama di re-filosofo e manifestava una notevole apertura per il pensiero greco. Questo evento va inquadrato nel contesto della politica persecutoria antipagana promossa da Giustiniano, autore di vari provvedimenti giuridici votati a soffocare le credenze religiose e la cultura degli “Elleni”. Più in particolare, nell’ambito degli studi critici, l’esodo e il soggiorno persiano dei filosofi pagani sono stati associati a un’ordinanza imperiale emanata nel 529 d.C., con la quale, secondo una testimonianza della *Cronografia* (18, 47, p. 379) attribuita a Giovanni Malalas (VI sec. d.C.), veniva anche proibito l’insegnamento della filosofia ad Atene. Questo decreto rappresenta un evento probabilmente decisivo per la chiusura – che sembra essere stata definitiva – della scuola neoplatonica che sorgeva in questa città. Secondo Agazia, il soggiorno dei filosofi nel regno barbaro fu breve e deludente, ma comunque proficuo, perché permise agli intellettuali pagani di ritornare in patria con

¹⁶ La ricostruzione critico-storiografica della biografia di Damascio si basa su varie fonti: i frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* dello stesso Damascio, pervenuti per il tramite di Fozio (presentazione ed epitome nei codd. 181 e 242 della *Biblioteca*, su cui tornerò *infra*) e del *Lessico* di Suida, il quale contiene anche una breve notizia su Damascio; taluni rilievi contenuti nella *Storie* di Agazia lo Scolastico; qualche altro dato significativo desumibile da Simplicio, dalla tradizione manoscritta delle opere damasciane, dall’*Antologia Palatina* e da una rilevante testimonianza archeologica. Sulla vita e le opere di Damascio, cf. Ruelle (1861); Trabattoni (1985); Combès (1986: IX-XXVI e XXXIII-LXXII); Linguiti (1990: 9-13); Hoffmann (1994), con ampia bibliografia; Athanassiadi (1999: 19-57); Brisson (2001: in part. 269-274); Napoli (2008: 65-123); Metry-Tresson (2012: 7-15). Si veda anche Di Branco (2006: 157-179), in cui lo studioso si sofferma sui personaggi e sulle vicende della scuola neoplatonica di Atene sulla base delle notizie desumibili dai frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* di Damascio, da cui è possibile trarre anche numerosi elementi relativi a quest’ultimo.

la garanzia del riconoscimento giuridico della libertà di pensiero, in virtù di una clausola del trattato di pace stipulato nel 532 d.C. tra Cosroe – quale garante del gruppo dei filosofi pagani – e Giustiniano. Il nesso tra una testimonianza epigrafica e una tradizione manoscritta spinge a prospettare l'ipotesi che Damascio, al ritorno dalla Persia, si sia infine stabilito nella sua terra natale, in Siria, e vi abbia passato gli ultimi anni di vita¹⁷.

Damascio è autore di numerose opere¹⁸, alcune delle quali giunte in vari modi e almeno in parte fino a noi, altre, invece, andate completamente perdute e note soltanto sulla base di autoriferimenti rintracciabili nei suoi scritti o di altre testimonianze. Tra le opere andate perdute si annovera anche quella cui ritengo sia riconducibile in modo indiretto l'allusione di Lovecraft a Damascio nella revisione del testo di *The Nameless City*. Per questo rilievo bisogna fare riferimento a un'altra occorrenza del nome di Damascio in Lovecraft.

5. La presenza di Damascio nel *Commonplace Book* di Lovecraft

A spiegare, in un modo che considero dirimente, il dato sotteso al riferimento a Damascio in *The Nameless City* è una nota dello stesso Lovecraft, registrata nel suo famoso taccuino di appunti, il cosiddetto *Commonplace Book*¹⁹, il quaderno da lavoro in cui egli andava annotando idee, citazioni e quanto riteneva degno di attenzione per una possibile fruizione narrativa futura²⁰. Nella nota in questione, contrassegnata in sede di ricostruzione critica con il num. 121, si legge quanto segue:

Photius tells of a (lost) writer named Damascius, who wrote
 “Incredible Fictions”
 “Tales of Daemons”
 “Marvellous Stories of Appearances from the Dead”²¹.

¹⁷ Si tratta di un epigramma funerario inciso in una stele del 538 d.C. d'ignota provenienza (una qualche località della Siria), conservata a Hims (l'antica Emesa); tale epigramma è anche contenuto, con una piccola variante, nell'*Antologia Palatina*, in cui è attribuito al “filosofo Damascio”; cf. Hoffmann (1994: 590-591).

¹⁸ Sulle opere di Damascio, cf. in part. Combès (1986: xxxiii-lxxii) e Hoffmann (1994: 564-593).

¹⁹ In queste pagine utilizzo il testo del *Commonplace Book* contenuto nel *Volume 5* dei *Collected Essays* di Lovecraft, a cura di S.T. Joshi (cf. *infra*, Bibliografia).

²⁰ Così Lovecraft presenta il suo taccuino: «This book consists of ideas, images, & quotations hastily jotted down for possible future use in weird fiction. Very few are actually developed plots – for the most part they are merely suggestions or random impressions designed to set the memory or imagination working. Their sources are various – dreams, things read, casual incidents, idle conceptions, & so on» (Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 219). Sulla storia del taccuino e sulle vicende della sua pubblicazione, cf. Schultz (1994: 11-31).

²¹ Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 226 (nota 121). Riporto di seguito la traduzione italiana di questa nota, a cura di Claudio De Nardi, in Schultz (1994: 50):

«Fozio parla di uno scrittore (perduto) di nome Damascio che scrisse:
 “Racconti Straordinari”
 “Storie di Dèmoni”
 “Storie Meravigliose di Apparizioni di Defunti”».

Per quanto concerne la fonte da cui Lovecraft attinse questa informazione, Jason Colavito ha mostrato con perizia filologica che la suddetta annotazione del *Commonplace Book* è tratta in modo letterale dalla voce “Romance” contenuta nella 9ª edizione dell’*Encyclopaedia Britannica*²², un’opera da cui lo scrittore di Providence ricavò anche altri dati²³. In questa voce, infatti, nell’ambito della sezione *I. Greek and Latin Romance. (a) Classical and Post-Classical Prose Fictions*, si legge quanto segue:

Photius (cod. 130) also preserves the titles of some works by a certain Damascius, such as *Incredible Fictions, Tales of Demons, Marvellous Stories of Appearances from the Dead, &c.*²⁴.

Siamo dunque al cospetto di un appunto tratto da un riferimento generico di una voce enciclopedica ai contenuti di una sezione della cosiddetta *Biblioteca* dell’erudito ecclesiastico bizantino Fozio (820 ca-891 ca d.C.)²⁵, Patriarca di Costantinopoli, precisamente il “codice” 130, in cui questi offre una brevissima recensione di un’opera di Damascio oggi perduta e non altrimenti nota. I titoli che nella voce sopra citata sono presentati dai due collaboratori dell’*Encyclopaedia Britannica* come relativi ad alcune opere («some works») di Damascio, nell’ambito degli attuali studi critici sono invece considerati come i titoli di tre dei quattro libri²⁶ in cui era articolato uno scritto unitario di cui Fozio omette di registrare il titolo generale e che oggi è generalmente indicato con la denominazione convenzionale di *Paradoxa*²⁷.

A mia conoscenza, questa nota del *Commonplace Book* e il brano citato di *The Nameless City* sono i due soli luoghi in cui negli scritti di Lovecraft ricorre il nome di Damascio, e già questo rilievo induce a pensare a una loro stretta interconnessione. David E. Schultz,

²² Cf. Colavito (2012): «In his *Commonplace Book* (entry 121), Lovecraft recorded suggestive titles given by Photius for the lost writer Damascius (“Incredible Fictions,” “Tales of Daemons,” and “Marvellous Stories of Appearances from the Dead”). S.T. Joshi confessed his ignorance of the list’s origin (see *Rise and Fall of the Cthulhu Mythos*) until I was able to discover that the *Commonplace Book* entry appears verbatim in the 9th ed. *Britannica* entry for “Romance” (personal correspondence, June 10, 2009)».

²³ Cf. Schultz (1994: 79 rel. alla nota 22, 94-96 rel. alle note 47 e 48, 134 rel. alla nota 139).

²⁴ Tedder, Kerney (1886: 636).

²⁵ Per una presentazione generale di quest’opera, nota con i titoli tradizionali di *Bibliotheca* e *Myriobiblion*, cf. Impellizzeri (2002: 345-346): «[...] la *Biblioteca* è una lunga serie di capitoli indipendenti, contenenti notizie ed estratti di opere lette dall’autore, messi insieme senza nessun apparente ordine prestabilito: una specie di catalogo di codici o di notiziario bibliografico ragionato. I capitoli, che raggiungono il numero di 279 e vengono tradizionalmente chiamati “codices”, sono ciascuno a sé stante e riguardano opere religiose e profane appartenenti a tutti i generi in prosa dall’età di Erodoto (cod. 60) a quella di Niceforo, patriarca di Costantinopoli dall’806 all’815 (cod. 66)».

²⁶ Per i titoli dei quattro libri, cf. *infra*. Si noti che i due autori della voce “Romance” non riportano il quarto titolo, limitandosi a fare seguire al terzo un generico «etc.» che Lovecraft omette nel suo taccuino.

²⁷ Su quest’opera perduta di Damascio (talvolta indicata anche con il titolo di *Paradoxoi logoi*), di cui abbiamo notizia solamente dal cod. 130 della *Biblioteca* di Fozio, cf. Ruelle (1861: 72-73 [= *Revue Archéologique* n.s. 2, III, 1861: 160-161]); Chaignet (1898: vi-vii); Kroll (1901: 2040-2041); Asmus (1909: 424-480 e 1910: 265-284); Strömberg (1946: 187-189); Westerink (1977: 13); Combès (1986: xxxv); Galpérine (1987: 16-17); Hoffmann (1994: 564-566); Stramaglia (1999: 67-70); Johnson (2006: 401); Watts (2006: 127-128); Ibáñez Chacón (2008).

nel suo commento della nota 121, non manca di rinviare puntualmente all'accenno di Lovecraft a Damascio in *The Nameless City*, ma senza istituire tra i due passi un più preciso ed esplicito collegamento diretto²⁸. Personalmente, nel cogliere una stretta relazione tra le due occorrenze lovecraftiane del nome di Damascio, ritengo che la nota 121 del *Commonplace Book* sia alla base del riferimento al filosofo neoplatonico contenuto in *The Nameless City*: nella parziale rielaborazione di questo racconto, Lovecraft avrebbe messo a profitto la notizia su Damascio che egli aveva appuntato nel proprio taccuino qualche tempo prima e che, per il suo contenuto, doveva apparirgli come particolarmente adatta alla trama e all'atmosfera della storia. La suddetta nota su Damascio contenuta nel taccuino di Lovecraft è classificata da Schultz come risalente al 1924²⁹. Sulla base di questo dato, possiamo rilevare che nel 1921, nel corso della prima stesura di *The Nameless City*, Lovecraft non aveva ancora acquisito l'informazione sul filosofo. A questo riguardo, si può anche notare che nella nota successiva a quella relativa a Damascio, anch'essa risalente secondo Schultz al 1924, troviamo un riferimento alla *Image du Monde* di Gauthier de Metz – «122. Horrible things whispered in the lines of Gauthier de Metz (13th cen.) "Image du Monde"»³⁰ –, che Lovecraft avrebbe inserito, come abbiamo visto, in *The Nameless City*. La rielaborazione di questo racconto, dunque, appare debitrice delle note 121 e 122 del *Commonplace Book*, i cui contenuti dovevano aver colpito in modo significativo l'immaginazione di Lovecraft.

Questi si era già servito del suo taccuino d'appunti nella prima stesura del racconto, per quanto concerne l'ideazione delle sue linee di fondo e l'elaborazione di alcuni spunti narrativi, con riferimento a talune annotazioni risalenti, secondo Schultz, al 1919. In questa direzione va anzitutto registrata la nota 47, la quale consiste in alcuni appunti, tratti testualmente dall'*Encyclopaedia Britannica*, concernenti Irem, la Città delle Colonne³¹, anch'essa citata da Lovecraft per la prima volta in *The Nameless City*³². A questa va aggiunta, a mio avviso, la nota 43, in cui Lovecraft appunta l'idea di «Monsters born

²⁸ Cf. Schultz (1994: 122): «In "The Nameless City" Lovecraft accenna, di passaggio, a "brani degli incubi apocritici di Damascio" [...] ma non elenca nessuno dei suoi lavori».

²⁹ Cf. Schultz (1994: 49-50) in cui sono classificate come risalenti al 1924 le note dalla 118 alla 128. Questa stessa datazione è puntualmente indicata nell'edizione del taccuino a cura di Joshi [cf. Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 226] e nella traduzione svedese del taccuino a cura di Ellerström, Fyhr [2009: 30-31]. Va rilevato che la datazione delle varie note del *Commonplace Book* non risale a Lovecraft, bensì è stata stabilita da Schultz nell'ambito di un lavoro critico-filologico di ricostruzione del testo del taccuino sulla base dei materiali manoscritti e dattiloscritti, i quali presentano una configurazione problematica e una storia intricata. Sulla genesi e le vicende editoriali del taccuino d'appunti di Lovecraft, cf. Schultz (1994: 11-31).

³⁰ Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 226.

³¹ Cf. Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 222. La citazione in questione è tratta da Palgrave (1878: 254-255); cf. Schultz (1994: 94-95).

³² Come rileva Schultz (1994: 95), Lovecraft menziona Irem, oltre che in *The Nameless City* [1821], in *The Call of Cthulhu* [1926], in *History of the Necronomicon* [1927], in *The Last Test* [1927, con Adolphe De Castro alias Gustav Adolf Danziger] e in *Through the Gates of the Silver Key* [1932-1933, con E. Hoffmann Price], come anche in una sua lettera.

living – burrow underground and multiply, forming race of unsuspected daemons»³³. Schultz ritiene certo che Lovecraft abbia utilizzato quest'ultimo appunto nella stesura del racconto *The Lurking Fear* (1922), ma chiama anche in causa passi di *Pickman's Model* (1926) e di *The Shadow over Innsmouth* (1931) che in qualche modo appaiono riconducibili ai contenuti di questa nota³⁴. Vorrei aggiungere che l'idea in questione mi sembra particolarmente corrispondente, oltre che ai contenuti di *The Lurking Fear*, anche a quelli di *The Nameless City*³⁵, con riferimento agli esseri mostruosi – assimilati a demoni – rifugiati nelle viscere della terra. Si potrebbero poi aggiungere la nota 30, «Strange visit to a place at night – moonlight – castle of great magnificence etc. Daylight shews either abandonment or unrecognisable ruins – perhaps of vast antiquity»³⁶ (con la variante castello/città), e la nota 59, «Man in strange subterranean chamber – seeks to force door of bronze – overwhelmed by influx of waters»³⁷ (con la variante flusso d'acqua/corrente d'aria), anch'esse datate da Schultz nel 1919, le quali, per certi aspetti, presentano significative affinità con elementi narrativi di *The Nameless City*³⁸. Ritengo possibile, inoltre, che sia stata utilizzata nell'elaborazione di questo racconto anche la generica nota 14, «Hideous sounds in the dark»³⁹, classificata cronologicamente come anteriore al 1919, la quale potrebbe essere messa in relazione con il terribile suono («sound») emesso dai rettili striscianti e udito dal protagonista di *The Nameless City* nei sotterranei della città, in prossimità dell'abisso fosforescente⁴⁰. Mi sembra, insomma, più che verosimile che le note 14, 30, 43, 47, 59 siano state tutte utilizzate in qualche modo nell'ambito della prima stesura di *The Nameless City*, mentre le successive note 121 e 122, collocabili cronologicamente nel 1924, siano state utilizzate nella revisione del racconto – al quale Lovecraft era molto legato⁴¹ – e rappresentino l'antefatto e la base dei riferimenti a Damascio e a Gauthier de Metz che vi leggiamo. Per quanto concerne la nota 121, mi sembra che i rilievi relativi al cod. 130 di Fozio, anche se noti a Lovecraft in modo indiretto attraverso il solo brevissimo riferimento dell'*Encyclopaedia Britannica*, si possano essere prestati

³³ Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 222.

³⁴ Cf. Schultz (1994: 93).

³⁵ Va rilevato che Lovecraft talvolta mostra di utilizzare una medesima nota del suo taccuino per l'elaborazione di più di un racconto. Un caso esemplare è la già menzionata nota sulla città di Irem, che lo scrittore utilizzò in vari suoi racconti.

³⁶ Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 221.

³⁷ Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 222.

³⁸ Nel caso della nota 59, cf. anche Schultz (1994: 98-99), in cui lo studioso, oltre a sostenere che l'appunto è una reminiscenza del racconto lovecraftiano giovanile *The Secret Cave* [1898], propone un rimando a *The Nameless City*.

³⁹ Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 220.

⁴⁰ Cf. Lovecraft, *The Nameless City*, pp. 108-110. Riguardo alla nota 14 del *Commonplace Book*, cf. anche Schultz (1994: 14), in cui lo studioso ne sottolinea la vaghezza e rimanda, a titolo esemplificativo, a passi di *The Rats in the Walls* [1923] e *The Shadow out of Time* [1934-1935].

⁴¹ Al riguardo cf. Joshi (2001: 140), in cui lo studioso mette in evidenza la passione («fondness») di Lovecraft per *The Nameless City*.

molto bene a suggerire allo scrittore del Rhode Island l'immagine dei paragrafi tratti dagli "incubi apocrifi di Damascio".

Ma vediamo più da vicino, al di là di quanto lesse e conobbe Lovecraft, la testimonianza del Patriarca sui *Paradoxa*.

6. La testimonianza di Fozio sui *Paradoxa* di Damascio (Bibl. cod. 130)

Riporto di seguito il testo integrale del cod. 130 della *Biblioteca*, il quale si presenta come una sorta di scheda di lettura e di breve recensione critica in cui l'ecclesiastico bizantino ci parla di questo scritto, oggi perduto, di Damascio:

Ἀνεγνώσθη Δαμασκίου λόγοι δ΄, ὧν ὁ μὲν πρῶτος ἐπιγραφὴν ἔχει περὶ παραδόξων ποιημάτων κεφάλαια τνβ΄, ὁ δὲ δεύτερος παραδόξων περὶ δαιμονίων διηγημάτων κεφάλαια νβ΄, ὁ δὲ τρίτος περὶ τῶν μετὰ θάνατον ἐπιφανομένων ψυχῶν παραδόξων διηγημάτων κεφάλαια ξγ΄, ὁ δὲ τέταρτος καὶ παραδόξων φύσεων κεφάλαια ρε΄.

Ἐν οἷς ἅπασιν ἀδύνατά τε καὶ ἀπίθανα καὶ κακόπλαστα τερατολογήματα καὶ μωρὰ καὶ ὡς ἀληθῶς ἄξια τῆς ἀθεότητος καὶ δυσσεβείας Δαμασκίου, ὅς καὶ τοῦ φωτὸς τῆς εὐσεβείας τὸν κόσμον πληρώσαντος, αὐτὸς ὑπὸ βαθεῖ σκότῳ τῆς εἰδωλολατρείας ἐκάθειυδε.

Κεφαλαιώδης δὲ αὐτῶν ἐν τούτοις ὁ λόγος, καὶ οὔτε ἄκομπος οὔτε τὸ σαφὲς ὑπερορῶν, ὡς ἐν διηγήμασι τοιούτοις⁴².

Questa concisa recensione, che rappresenta l'unica testimonianza in nostro possesso dei *Paradoxa* di Damascio⁴³, presenta una struttura tripartita. Fozio anzitutto riporta i titoli delle singole parti dell'opera, di cui invece omette il titolo generale⁴⁴; esprime poi

⁴² Phot. *Bibl. cod.* 130, t. II, 96 b 36-97 a 8, p. 104. Propongo un abbozzo di traduzione italiana del brano: «Ho letto quattro libri di Damascio, il primo dei quali si intitola "352 capitoli su ποιήματα [?] straordinari"; il secondo, "52 capitoli di narrazioni straordinarie intorno a demoni"; il terzo, "63 capitoli di narrazioni straordinarie concernenti le anime apparse dopo la morte"; e il quarto, "105 capitoli su fenomeni naturali straordinari". In tutti questi [libri o capitoli] vi sono racconti prodigiosi impossibili, privi di credibilità, mal congegnati, insensati e veramente degni dell'ateismo e dell'empietà di Damascio, il quale, allorché la luce della vera religione aveva riempito il mondo, egli stesso rimase a dormire sotto la tenebra profonda dell'idolatria. Il suo discorso, in questi [libri o capitoli], è conciso e non è privo di eleganza né carente di chiarezza, come in narrazioni di questo genere».

⁴³ Nel mondo bizantino, dunque, quest'opera damasciana, oggi perduta, era ancora in circolazione nel IX secolo. Per altre possibili tracce della circolazione dei *Paradoxa* nel mondo bizantino, cf. Marković (1954: 132-133 e 135), in cui lo studioso ritiene probabile che Teofilatto Simocatta (VII sec. d.C.) abbia utilizzato anche quest'opera come fonte delle sue *Questioni naturali*, uno scritto riconducibile alla letteratura paradossografica, in cui è citato il nome di Damascio. Su ciò cf. anche Kopp (1826: xv e n. 11).

⁴⁴ Un elemento testuale che nella testimonianza foziana depone a favore dell'unità di fondo dell'opera può essere individuato nella precisa numerazione con cui sono presentati i quattro λόγοι – "discorsi", quali parti omogenee da intendere come "libri" – (ὁ μὲν πρῶτος; ὁ δὲ δεύτερος; ὁ δὲ τρίτος; ὁ δὲ τέταρτος), quale rilievo

una valutazione critica, drasticamente negativa, dei contenuti dei libri; conclude il suo resoconto con un'osservazione sulla forma e un giudizio sullo stile dello scritto.

Per quanto concerne i contenuti, Fozio ci presenta un'opera in quattro libri, collegata, a suo modo, alla paradossografia greca, un genere letterario diffusosi a partire dal periodo ellenistico e ancora attestato nella tarda antichità e oltre, consistente nella raccolta di notizie e narrazioni relative a fenomeni o fatti straordinari⁴⁵, inconsueti e meravigliosi, bizzarri e prodigiosi, estratti da una varietà di fonti storiografiche, geografiche, etnografiche, folkloriche, scientifico-naturalistiche, filosofiche, letterarie, mitologiche, religiose⁴⁶. L'identificazione del Damascio autore dei *Paradoxa* con il Damascio filosofo neoplatonico (di cui Fozio si occupa anche in altre parti della *Biblioteca*) appare oggi fuori discussione, così come appare pacificamente acquisita l'effettiva paternità damasciana di tale scritto, la quale in passato ha suscitato qualche perplessità ed è stata negata⁴⁷. Nell'ambito

che sembra attestare un loro preciso ordine di successione e una loro integrazione nella struttura generale di un testo concepito come unitario pur nella sua varietà tematica.

⁴⁵ Un παράδοξον è, appunto, qualcosa di insolito, che si discosta dalla comune opinione (δόξα) e genera stupore, sorpresa, meraviglia.

⁴⁶ Per le raccolte dei testi paradossografici greci, cf. Westermann (1839); Keller (1877); Giannini (1965). Tra gli studi critici d'impostazione generale sulla letteratura paradossografica nei suoi vari aspetti, autori e caratteri, cf. Ziegler (1949); Giannini (1963 e 1964); Sassi (1993); Guidorizzi (1995); Schepens, Delcroix (1996); Vanotti (2007: in part. 20-32); Gómez Espelosín (2008: 7-38). Per l'inquadramento dei *Paradoxa* di Damascio nell'orizzonte della paradossografia greca, cf. per es. Westermann (1839: xxix); Schmid, Stählin (1981: 1044); Ziegler (1949: 1159); Hammerstaedt (1997: 310); Ibáñez Chacón (2008). Si veda, di contro, Giannini (1964: 132, n. 206, 140) e Giannini (1965: 395-396), in cui lo studioso inserisce Damascio (con riferimento ai *Paradoxa*) tra gli *pseudoparadossografi*, ovvero tra gli *Auctores seriores* (cf. 1965: 395), insieme ad altri nomi che egli, più in particolare, non ritiene paradossografici, «vuoi perché ormai troppo tardi, quindi fuori completamente dalla genuina greicità, vuoi perché con interessi quanto mai eterogenei, quindi fuori della letteratura di genere» (1964: 132, n. 206). In questa direzione, cf. anche Gómez Espelosín (2008: 349); la traduzione dei testi paradossografici elaborata dallo studioso si basa, salvo che in un caso, sull'edizione di Giannini (1965), di cui segue l'ordine e la classificazione degli autori). Sulla questione si vedano anche le osservazioni di Pajón Leyra (2011: 160), la quale vede nei *Paradoxa* di Damascio una linea parallela di sviluppo della letteratura paradossografica; o, ancora, Stramaglia (1999: 107), il quale, più in generale, parla di «prossimità» di certi prodotti del (neo)platonismo a paradossografia e narrativa fantastica. Sull'interesse dei filosofi del tardo neoplatonismo per la letteratura paradossografica, cf. Stramaglia (2011: xvi-xviii con rif. ai *Paradoxa*).

⁴⁷ Cf. Kopp (1826: 15, n. 11), in cui lo studioso, riguardo ai quattro libri descritti nel cod. 130, afferma: «Photius hos παραδόξους λόγους eidem Damascio tribuit, quem etiam Codd. 181 et 242 sæpius τῆς ἀθεότητος καὶ ἀσεβείας arguit, ut non sit, cur hic illepidarum narrationum liber Nostro abjudicetur». Si può anche rimandare a Fabricius (1726: 811), in cui lo studioso, con riferimento al nome di Damascio elencato da Fozio insieme a quelli di altri romanzieri greci nel cod. 166 della *Biblioteca* (cf. Phot. *Bibl.* cod. 166, t. II, 111 b 32-35, p. 148), collega tale rilievo foziano ai *Paradoxa* presentati nel cod. 130 e afferma: «Incertum an idem hic sit Damascius Damascenus de quo infra inter Philosophos»; va però anche notato che Fabricius (1737: 416), nella sezione dedicata al cod. 130 della *Biblioteca* foziana, identifica senza esitazioni il Damascio autore dei *Paradoxa* (cod. 130) con il Damascio filosofo pagano (*ethnicus philosophus*) di cui Fozio parla nei codd. 181 e 242. In quest'ultima direzione, si vedano le osservazioni di Combès (1986: xv) sulla piena compatibilità, riscontrabile in Damascio, in linea con una tendenza generale del pensiero neoplatonico della sua epoca, tra il "gusto per il meraviglioso e il fantastico", attestato nella *Vita del filosofo Isidoro* e nei *Paradoxa*, e il suo pensiero teoretico, d'impostazione critico-dialettica, esposto nelle sue principali opere filosofiche. Al riguardo, nell'ambito dei più recenti studi critici – cf. per es. Hoffmann (1994: 566); Stramaglia (1999: 70) – non viene accolta la distinzione proposta nella *Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie* tra il Damascio scrittore di romanzi («Romanschriftsteller»), citato da Fozio nel cod. 166 della *Biblioteca* (al fianco di vari autori dediti alla letteratura "fantastica") e il Damascio filosofo neoplatonico; cf. rispettivamente Schmid 1901 e Kroll 1901. L'inclusione di Damascio nella lista degli scrittori del cod. 166 è infatti messa in relazione con i suoi *Paradoxa*. Sulla presenza di Damascio nel suddetto cod. 166,

degli studi critici, infatti, è stato da più parti notato come la presenza di παράδοξα sia ampiamente attestata anche in un'altra opera di Damascio, la *Vita del filosofo Isidoro*⁴⁸, denominata anche *Storia filosofica*, di cui oggi abbiamo una cospicua raccolta di frammenti trasmessi dalla *Biblioteca* di Fozio e dal *Lessico* di Suida⁴⁹.

L'opera di Damascio di cui ci parla Fozio, nello specifico, consisteva in una vasta collezione di παράδοξα di vario genere, raggruppati con ordine, sulla base di una loro classificazione tipologica, in quattro sezioni dal contenuto tematico omogeneo. Ciascuno dei quattro λόγοι – libri o parti – dell'opera era costituito da una collezione di κεφάλαια, cioè “capitoli”, consistenti in singole unità testuali autonome, generalmente brevi, che offrivano al lettore resoconti di fatti e fenomeni straordinari, tratti da una varietà di fonti.

I titoli dei quattro λόγοι riportati da Fozio, non privi di aspetti problematici⁵⁰, permettono di farsi un'idea dei contenuti dell'opera.

Il primo λόγος consisteva in una raccolta di 352 κεφάλαια su ποιήματα straordinari. Nell'ambito degli studi critici i ποιήματα in questione, secondo le possibili valenze semantiche del termine, sono stati intesi in vari modi, ora come “finzioni”⁵¹, ora come “azioni”⁵², ora come “eventi” o “fatti”⁵³, ma anche come “prodotti” artificiali, con riferimento a opere straordinarie fabbricate dagli uomini⁵⁴, o come “opere” (secondo

cf. per es. Morgan (2013: 319, n. 62). Sull'identità tra il Damascio autore dei *Paradoxa* e il Damascio filosofo neoplatonico e sull'autenticità damasciana dell'opera, cf. anche Ruelle (1861: 73).

⁴⁸ Più correntemente indicata, negli studi critici, con il titolo semplificato di *Vita di Isidoro*.

⁴⁹ Fozio si sofferma su quest'opera nel cod. 181, in cui fornisce una presentazione generale dell'opera e del suo autore, con un giudizio sullo stile, e nel cod. 242, in cui offre una cospicua selezione di estratti (cf. Phot. *Bibl.* cod. 181, t. II, 125 b 30-127 a 14, pp. 189-192; cod. 242, t. VI, 1-312, 335 a 20-353 a 20, pp. 8-56), mentre Suida la utilizza per l'elaborazione di varie voci del *Lessico*. Per la raccolta di tutti i frammenti della *Vita del filosofo Isidoro*, si vedano Zintzen (1967) e Athanassiadi (1999), in cui la studiosa opta per il titolo di *Storia filosofica*, ma anche Asmus (1911), in cui lo studioso offre una ricostruzione congetturale del piano dell'opera, con una presentazione dei frammenti superstiti in un'importante traduzione tedesca con note e apparati critici; si segnala, inoltre, la traduzione francese contenuta in Chaignet (1903: 241-371; con introduzione, note e indice), relativa ai frammenti dell'epitome foziana. Sulla presenza di παράδοξα di vario genere nei frammenti pervenuti di quest'opera, si veda l'elenco dei passi registrati sotto la voce *Paradoxographisches* in Asmus (1911: 211-212), nonché i rimandi ivi contenuti alle voci *Mantik* (209) e *Mensch* (210). Il legame tra gli elementi “meravigliosi” presenti nella *Vita del filosofo Isidoro* e i contenuti dei *Paradoxa* è stato ampiamente rilevato nell'ambito degli studi critici; cf. già Brucker (1742: 350-351), come anche Asmus (1909: 430-432); Zeller (1990: 902 e n. 1); Westerink (1977: 13); Combès (1986: xxxv); Galpérine (1987: 17); Hoffmann (1994: 565); Athanassiadi (1999: 59-60); Stamaglia (1999: 68-69); Watts (2006: 127); Aliquot (2010: 315).

⁵⁰ Cf. Stramaglia (1999: 67-68 e n. 207).

⁵¹ Cf. Schott (1611: 311): «de incredibilibus fictionibus»; Compagnoni (1836: vol. II, 293): «*finzioni incredibili*»; Liebrecht (1851: 464, n. 83): «unglaublichen Erdichtungen»; Henry (1960: 104): «fictions incroyables»; Galpérine (1987: 16-17): «fictions incroyables»; Hoffmann (1994: 565): «fictions extraordinaires»; Zamora (2003: 182): «ficciones extraordinarias»; Johnson (2006: 401): «fictional stories».

⁵² Cf. Westerink (1977: 13): «miraculous actions» (si vedano le osservazioni dello studioso al riguardo *ibid.*, n. 16); Combès (1986: xxxv): «actions extraordinaires»; Watts (2006: 127): «extraordinary actions».

⁵³ Freese (1920: 216): «*Incredible Events*»; Martone (2006: 637): «*fatti meravigliosi*».

⁵⁴ In questa direzione, cf. Ruelle (1861: 72): «*Les travaux singuliers*»; Chaignet (1898: v1): «Merveilleux considéré [...] dans les œuvres de l'art des hommes» e Chaignet (1903: 259): «des productions merveilleuses»; Mazzucchi (2006: 323): «*Costruzioni meravigliose*». Secondo tale linea di lettura, questa sezione dell'opera era

la ricchezza semantica del termine latino *opus*)⁵⁵, o anche, ancor più genericamente, come “cose”⁵⁶. Secondo un’altra chiave interpretativa, Álvaro Ibáñez Chacón pensa che questa sezione contenesse una raccolta di παράδοξα estratti da “poemi” in versi e traduce περί παραδόξων ποιημάτων κεφάλαια con “extractos de poemas sobre maravillas”⁵⁷. Johann Rudolf Asmus, invece, nella sua ricostruzione congetturale del titolo originale di questo λόγος, emenda il trådito ποιημάτων – che egli, nel riportare il dettato foziano, contrassegna con un punto interrogativo – in διηγημάτων (“racconti”) e ritiene che questi fossero relativi agli dèi, restituendo il *Sondertitel* del primo λόγος in tal modo: παραδόξων περί <θεῶν> διηγημάτων κεφάλαια τυβ⁵⁸.

Il secondo λόγος era costituito da 52 κεφάλαια di storie straordinarie di δαιμόνια. I δαιμόνια di queste narrazioni, in un autore neoplatonico-pagano come Damascio, vanno identificati con i δαίμονες, concepiti sulla scia del pensiero platonico come esseri intermedi e mediatori tra gli dèi e gli uomini⁵⁹, nell’ambito di una visione filosofica che considera la realtà come articolata in una scala gerarchica di diversi ordini concatenati

dunque relativa a *mirabilia artificialia*, a differenza della quarta sezione che invece offriva una selezione di *mirabilia naturalia*.

⁵⁵ Juan de Mariana (1536-1624), nella sua epitome latina della *Biblioteca* di Fozio, rende qui ποιήματα con «paradoxa opera» (cf. Juan de Mariana 2004: 83), e Johann Albert Fabricius rende in latino il titolo della sezione con «de admirandis operibus capita CCCLIII» (cf. Fabricius 1737: 416).

⁵⁶ Cf. Lardner (1767: 299): «strange and wonderfull things» (lo studioso, *ibid.*, traduce con il generico «things» anche le φύσεις straordinarie oggetto della quarta parte dell’opera). Segnalo anche Hartmann (2002: 134), in cui il contenuto del primo λόγος è reso con «Geschichten über Wunderdinge».

⁵⁷ Cf. Ibáñez Chacón (2008: 323 e 325). Sulla stessa linea interpretativa, cf. la traduzione proposta in Pajón Leyra (2011: 159): «*poemas sobre cosas extraordinarias*».

⁵⁸ Cf. Asmus (1909: 430). Va segnalato che questo rilievo di Asmus si delinea nell’ambito di una sua congetturale ricostruzione generale del titolo originario dell’opera e dei titoli delle sue quattro sezioni: l’opera, per lo studioso, si sarebbe intitolata παραδόξων διηγημάτων λόγοι δ’, e i titoli delle varie sezioni sarebbero stati, rispettivamente, 1. παραδόξων περί <θεῶν> διηγημάτων κεφάλαια τυβ; 2. παραδόξων περί δαιμόνων διηγημάτων κεφάλαια νβ; 3. παραδόξων περί τῶν μετὰ θάνατον ἐπιφανομένων ψυχῶν διηγημάτων κεφάλαια ξγ; 4. παραδόξων <περί> φύσεων <διηγημάτων> κεφάλαια ρε’ (*ibid.*). La ricostruzione proposta da Asmus è accolta come probante, almeno nelle sue linee portanti, da Stramaglia (1999: 67-68 e n. 207), il quale rileva anche come da tale riconfigurazione emerga una «[...] strutturazione palesamente neoplatonica: ciascuna sezione raccoglie παράδοξα da una delle istanze del cosmo, scendendo dagli dèi ai demoni all’uomo alla natura» (ivi, 68).

⁵⁹ Si veda fondamentalmente il discorso di Diotima su Eros come gran demone (δαίμων μέγας) in Pl. *Symp.* 201 d 1 ss., incentrato sull’assunto di fondo secondo cui tutto ciò che è demonico è intermedio tra il divino e il mortale (πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ, *Symp.*, 202 d 13-e 1). Questa tesi, in seguito, è ripresa e sviluppata nella frastagliata tradizione platonica, nel quadro di fondo dell’elaborazione filosofica, secondo diverse linee di sviluppo, di temi demonologici, in stretto legame con dottrine cosmologiche, teologiche, psicologiche, magico-teurgiche, etc. Per l’attestazione in Damascio della dottrina della posizione intermedia dei demoni tra realtà eterne e realtà generate (divenienti e temporali), tra dèi e uomini, cf. Dam. *In Phaed.* I 477, 1-3, pp. 243-245: “Ὅτι τὸ δαιμόνιον γένος τὴν μεσότητά συμπληροῖ τῶν θείων ἀειζῶνων ὄντων καὶ τῶν ποτὲ γιγνομένων· ὃ γὰρ ἡμεῖς ποτὲ γιγνώμεθα, τοῦτο αὐτοὶ αἰεὶ· διόπερ ἐξαίρετως αὐτοὶ ὁπαδοὶ λέγονται τῶν θεῶν; Dam. *In Phaed.* II 94, 1-5, p. 339: “Ὅτι ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ τῶν ἄλλοτε ἄλλως ἐχόντων καὶ τῶν ταῖς ὑπερουσίαις ἐνάσι συνημμένων, δεῖ καὶ μέσον τι γένος εἶναι, τὸ οὔτε θεοῦ ἐξημμένον ἐν συναρτήματι οὔτε ἄλλοτε ἄλλως ἔχον κατὰ τὸ χεῖρον καὶ τὸ κρείττον, ἀλλὰ τέλειον αἰεὶ καὶ τῆς οἰκείας ἀρετῆς οὐκ ἀφιστάμενον, ἀμετάβλητον μὲν, οὐ συνημμένον δὲ τῷ ὑπερουσίῳ· τοῦτο δὲ ὅλον τὸ γένος δαιμόνιον. L’*In Phaed.* di Damascio consiste in due raccolte di note redatte da due suoi allievi sulla base di due corsi di lezioni del filosofo sul *Fedone*; la prima serie di note comprende anche un saggio di Damascio sull’argomento dei contrari relativo alla questione dell’immortalità dell’anima, prospettata nel dialogo platonico; cf. Westerink (1977: 15-17); Combès (1986: XLVIII).

tra loro tramite termini intermedi. Nel mondo greco-romano tardoantico, il tema dei “demoni”, in linea con la sua significativa presenza nella galassia delle diverse tradizioni religiose e delle pratiche magiche dell’epoca, nonché con le istanze di diverse correnti filosofiche e sapienziali, continuava a godere di una grande attenzione anche nell’ambito della frastagliata tradizione del platonismo tardoantico, in autori medioplatonici e neoplatonici, in cui si riscontrano varie ed eterogenee linee di sviluppo di dottrine demonologiche⁶⁰. Sul piano degli studi critici, ritengo che l’identificazione dei δαίμονια del cod. 130 con i δαίμονες intesi quali specifiche entità distinte dagli dèi e subordinate a questi ultimi, sia sostenuta in modo implicito ma chiaro dalla maggior parte degli studiosi che si sono occupati del passo in questione e che traducono il termine greco, in diverse lingue, con “demoni”⁶¹, come si riscontra anche nella voce dell’*Encyclopaedia Britannica* («*Tales of Demons*») da cui Lovecraft attinse la notizia⁶². Va però segnalato che alcuni studiosi intendono i δαίμονια di queste narrazioni straordinarie non come “demoni” (nel senso sopra delineato), bensì come “dèi” o “divinità”⁶³. Questa oscillazione si spiega con riferimento alla complessità delle valenze semantiche dell’aggettivo neutro sostantivato τὸ δαίμόνιον, il quale nella tradizione religiosa greca pagana può indicare, con rimando a vari conte-

⁶⁰ In generale, sui vari aspetti della figura del δαίμων nel mondo greco antico, nell’ambito dell’ampia letteratura critica sull’argomento, cf. Waser (1901); Andres (1918); Owen (1931); Détienne (1978); Brenk (1986); Bianchi (1990); Riley (1999); Balaudé (2004); Luck (2006: 205-281); Timotin (2012), nonché i saggi di vari autori su diversi aspetti della demonologia nel mondo antico e tardoantico greco-romano e giudaico-cristiano, raccolti in Corsini, Costa (1990), in part. nella *Parte Prima* e nella *Seconda*, e in Pricoco (1995). Più in particolare, sulle varie linee di sviluppo della demonologia nell’ambito del medioplatonismo e del neoplatonismo greco, cf. per es. Andres (1918: 311-322); Dodds (1963: 294-296); Moreschini (1995); Rodríguez Moreno (1998); Turcan (2003); Sorabji (2005: 403-408); De Vita (2011); Innocenzi (2011); Muscolino (2010 e 2011: *passim*); Timotin (2012, in part. i capp. IV-VI); Margagliotta (2012). Si veda anche Lewy (2011: in part. 259-279 e 304-309), in cui lo studioso si sofferma sulla demonologia “caldaica”, assimilata e rielaborata nell’ambito del neoplatonismo.

⁶¹ Cf. Juan de Mariana (2004: 83): «paradoxae daemonum narrationes»; Schott (1611: 311): «Incredibilem de daemoniis narrationem»; Fabricius (1737: 416): «*admirandarum narrationum de daemonibus capita LII*»; Lardner (1767: 299): «Wonderfull stories concerning demons»; Creuzer (1845: 91): «dämonischen Geschichten»; Liebrecht (1851: 464, n. 83): «Erzählungen von Dämonen»; Compagnoni (1836: vol. II, 293): «*narrazioni incredibili intorno ai demonj*»; Ruelle (1861: 72): «*Récits singuliers sur les démons*»; Chaignet (1898: VI): «Merveilleux considéré [...] dans les récits touchant les démons» e Chaignet (1903: 259): «des récits merveilleux concernant les démons»; Kroll (1901: 2040): «über Daemonen»; Asmus (1909: 430), in cui lo studioso propone di correggere δαίμόνιον (che egli contrassegna con un punto interrogativo) in δαίμόνων, con chiaro riferimento ai demoni quali entità distinte dagli dèi; Freese (1920: 216): «*On Incredible Stories of Demons*»; Zeller (1990: 902, n. 3): «[...] zwei mit Dämonen-Geistererscheinungen beschäftigten» (lo studioso si riferisce chiaramente al secondo e al terzo libro dell’opera); Strömberg (1946: 187 e 189): «spirits and demons»; Westering (1977: 13): «stories of the demonic»; Combès (1986: xxxv): «récits se rapportant aux démons»; Galpérine (1987: 17): «histoires extraordinaires de démons»; Hoffmann (1994: 565): «histoires extraordinaires de démons»; Stramaglia (1999: 68): «παράδοξα relativi ai demoni» e Stramaglia (2011: xvii): «de daemonibus»; Hartmann (2002: 134): «Geschichten über [...] Dämonen»; Zamora (2003: 182): «historias extraordinarias de démones»; Mazzucchi (2006: 323): «*Racconti sui demoni*»; Pajón Leyra (2011: 159): «relatos sobre démones extraordinarios»; van Riel (2010: 669), in cui lo studioso indica alcuni contenuti dei *Paradoxa* (con implicito ma chiaro riferimento al secondo libro) con il rilievo «on *daimones*». Cf. anche Athanassiadi (1993: 8 e 1999: 48), in cui la studiosa, in modo tanto libero quanto suggestivo, presenta i δαίμονια dell’opera damasciana in questione come «jinnns».

⁶² Cf. Tedder, Kerney (1886: 636).

⁶³ Cf. Henry (1960: 104): «histoires extraordinaires de dieux»; Johnson (2006: 401): «histories of gods»; Martone (2006: 637): «*storie straordinarie sulle divinità*»; Watts (2006: 127): «*marvels relating to the gods*».

sti sviluppatasi nel corso dei secoli, sia una “forza divina” non meglio specificata e non puntualmente individualizzata, sia un essere semidivino (comunque sia inteso), come anche, in particolare in autori cristiani, uno spirito malvagio. In modo analogo, l’interconnesso sostantivo δαίμων può significare sia un “essere divino” più o meno indistinto e legato al destino degli uomini, sia un qualche “dio” o una qualche “dea”, sia un’entità semidivina, inferiore agli dèi⁶⁴. Al riguardo, ritengo che vada accolta come decisamente più rigorosa e probante l’identificazione dei δαυμόνια delle suddette storie straordinarie raccolte nei *Paradoxa* con i “demoni” (δαίμονες) specificamente intesi quali esseri distinti dagli dèi e subordinati a essi⁶⁵. Nelle opere di Damascio⁶⁶, infatti, in linea con il contesto storico-culturale della filosofia neoplatonica in cui egli va inquadrato, il termine δαυμόνιον, sia come sostantivo sia nella forma aggettivale, è di regola impiegato con riferimento ai δαίμονες, concepiti come esseri inferiori agli dèi e intermedi tra questi e gli uomini⁶⁷. Ritengo comunque probabile che varie storie di demoni raccolte nel secondo

⁶⁴ Cf. per es. Liddell, Scott, Jones (1940: 365-366), in cui gli studiosi, riguardo al termine δαυμόνιον, registrano i significati di «*divine Power, Divinity*», di «*inferior divine being*» e di «*evil spirit*»; e riguardo al termine δαίμων, in particolare, i significati di «*god, goddess (of individual gods or goddesses)*», di «*the Divine power*» e di «*spiritual or semi-divine being inferior to the Gods*». Per la letteratura greca cristiana antica, si vedano i termini δαυμόνιον e δαίμων in Lampe (1961: rispettivamente 327-328 e 328-331), in cui si registra che negli autori cristiani, sulla scia delle fonti bibliche, si impone il significato peggiorativo di «*evil spirit*», in una visione in cui i demoni sono assunti come spiriti diabolici identificati con gli angeli caduti e votati al male. Si veda anche il termine δαίμων, con quelli a esso connessi, in Chantraine (1968: 246-247), in cui lo studioso, guardando fondamentalmente all’epoca arcaica e a quella classica, ne indica i significati di «*puissance divine*», «*dieu, destin*» e, riguardo al rapporto tra questo termine e il suo derivato δαυμόνιον, di genere neutro, afferma (247): «*δαυμόνιον n. exprime de façon plus vague la même idée de δαίμων “pouvoir divin, démon”*». Sulla distinzione sfuggente tra *theos* e *daimōn* nella cultura greca classica, cf. per es. Luck (2006: 207). Relativamente alla seconda parte dell’opera damasciana, si vedano le considerazioni di Ibáñez Chacón (2008: 323 e 325-326), in cui lo studioso, comunque, traduce il titolo del secondo λόγος con «*Cincuenta y dos extractos de narraciones maravillosas sobre démones*» (323).

⁶⁵ Ovviamente va escluso che i demoni (δαυμόνια) delle storie inserite dal pagano Damascio nel secondo λόγος dei *Paradoxa* fossero intesi nell’accezione cristiana di spiriti maligni, cioè come angeli caduti e sottomessi a Satana, in una prospettiva che, invece, era quella dei lettori cristiani di tali storie, come Fozio.

⁶⁶ O, comunque, negli scritti che ci restituiscono il pensiero di Damascio, come per esempio le già menzionate raccolte di note sul *Fedone*, redatte dagli allievi del diadoco *apo phōnēs*.

⁶⁷ Riguardo allo stretto legame tra δαίμων e δαυμόνιον quali termini intercambiabili, nel caso di Damascio possono essere letti i seguenti passi: Dam. *In Phaed.* I 60, 3, p. 53; I 123, 4, p. 77; I 359, 1, p. 195; I 468, 1 e 3, p. 241; I 477, 1, p. 243; I 550, 5, p. 283; II 94, 5, p. 339; II 95, 2, p. 339; II 97, 5, p. 341; II 148, 7, p. 367. Cf. anche Dam. *Vita Isid.* 56 (*apud* Fozio), p. 82, 2, 5 Zintzen (= 46 B, 1, p. 134 Athanassiadi; cf. Phot. *Bibl.* cod. 242, t. VI, 56, 339 a 8, 13, p. 18), in cui Damascio parla di un esorcismo e usa il termine τὸ δαυμόνιον per riferirsi alla medesima entità che poco dopo è anche indicata con il termine ὁ δαίμων; Dam. *Vita Isid.* 203 (*apud* Fozio), p. 278, 2-6 Zintzen (= 138, 31-37, p. 310 Athanassiadi; cf. Phot. *Bibl.* cod. 242, t. VI, 203, 348 b 22-29, p. 44) in cui si legge che Damascio considera come θεϊότερον il prodigioso betilo osservato presso Eusebio, mettendo ciascun betilo in relazione con una divinità (Krono, Zeus, Helios, etc.), mentre Isidoro lo considerava, piuttosto, δαυμόνιον, in quanto mosso da qualche demone; Dam. *In Prm.* IV, pp. 3, 13-4, 5, in cui, nell’ambito di una questione relativa alla determinazione dello σκοπός della terza ipotesi del *Parmenide*, l’espressione τὰ δαυμόνια συμπεράσματα (“le conclusioni relative ai demoni”) si distingue dall’espressione τὰ θεία συμπεράσματα (“le conclusioni relative agli dèi”) e si riferisce alla classe dei demoni intesi come entità inferiori alle classi divine. Va ricordato che il diadoco offre anche delle classificazioni sistematiche delle vari ordini gerarchici di demoni (δαίμονες), riprendendo teorie demonologiche elaborate nell’ambito della plurisecolare costellazione filosofica neoplatonica; cf. principalmente Dam. *In Phaed.* I 478, 3-5, p. 245 e II 95, 1-6, p. 339; I 479, 1-2, p. 245; II 96, 1-5, p. 341. Per alcuni rilievi sulla dottrina dei demoni in Damascio, cf. Rodríguez Moreno (1998: 207-210).

λόγος dei *Paradoxa* – come anche vari *mirabilia* riportati negli altri tre λόγοι – contenessero anche dei riferimenti alle divinità⁶⁸, per via degli stretti legami che, secondo una molteplicità di istanze e prospettive dottrinali, si riconoscevano tra i demoni e gli dèi nell’ambito del platonismo pagano tardoantico⁶⁹.

Per quanto riguarda gli altri due λόγοι di cui si componeva l’opera, il terzo consisteva in una raccolta di 63 κεφάλαια relativi a racconti straordinari di anime apparse dopo la morte, cioè a storie di fantasmi⁷⁰, mentre il quarto era costituito da una collezione di 105 κεφάλαια concernenti fenomeni naturali straordinari⁷¹.

Si prospetta, così, una ricca collezione di unità testuali relative a *mirabilia* di vario genere, tessere – secondo una felice espressione di Joseph Combès – di «une sorte de somme sur le merveilleux»⁷², di un’enciclopedia dello “straordinario” nella quale trovavano spazio numerosi elementi riconducibili alle dimensioni – per usare le *nostre* categorie – del paranormale, dell’occulto, del soprannaturale. Nell’attuale impossibilità di precisi riscontri testuali, appare problematico esprimere giudizi sul senso generale, sulla peculiare funzione e sulla specifica finalità dell’opera. A questo riguardo, comunque, è possibile prospettare delle valide congetture, muovendo sia da un’analisi delle critiche mosse da Fozio ai contenuti dei quattro libri, sia da una lettura dei παράδοξα riscontrabili in taluni frammenti della già menzionata *Vita del filosofo Isidoro*. Si può anzitutto rilevare che Damascio, in linea con la tendenza della produzione letteraria di genere paradossografico, deve aver presentato i dati raccolti nei *Paradoxa* come fatti straordinari e incredibili ma veri, all’insegna di una “serietà” di resoconti dissociati dai canoni narrativi della pura finzione fantastica. Ritengo dunque più che verosimile che l’opera, secondo le funzioni e le finalità perseguite dal suo autore, non si lasciasse affatto inquadrare entro le coordinate di una letteratura disimpegnata di consumo e di puro intrattenimento per un vasto pubblico, bensì si presentasse come uno scritto dalle marcate connotazioni ideologiche e dal rilevante impegno filosofico-religioso, fundamentalmente collegato, in modo funzionale, a taluni aspetti salienti della *Weltanschauung* pagana del tardo neoplatonismo greco. Fozio, infatti, nel suo duro giudizio sui *Paradoxa*, si premura di sottolineare, in modo tanto enfatico quanto sprezzante, l’assoluta falsità dei contenuti di tutte le parti dell’opera, mettendoli in relazione al paganesimo di Damascio. Per un verso, Fozio

⁶⁸ Cf. per es. l’estratto della *Vita del filosofo Isidoro* relativo alla storia dell’esorcismo di un demone tramite un’invocazione rivolta ai raggi di Helios e al Dio degli Ebrei; cf. Dam. *Vita Isid.* 56 (*apud* Fozio), p. 82, 2-6 Zintzen (= 46 B, 1, p. 134 Athanassiasi; cf. Phot. *Bibl.* cod. 242, t. VI, 56, 339 a 8-14, p. 18).

⁶⁹ Nel neoplatonismo, i demoni, quali “generi superiori” agli uomini, sono concepiti come posti al seguito degli dèi e associati a questi secondo vincoli di dipendenza e di collaborazione in posizione ausiliaria.

⁷⁰ Cf. per es. Westerink (1977: 13); Morgan (1985: 488, n. 59); Stramaglia (1999: 68); Johnson (2006: 401), studi in cui i contenuti di questa sezione sono indicati in termini di «ghost stories».

⁷¹ Nel quarto libro potevano trovare posto resoconti di *mirabilia* relativi ad animali, minerali, piante, paesaggi e altri aspetti della natura, come se ne leggono nei frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* e negli scritti greci di genere paradossografico.

⁷² Combès (1986: xxxv). Sulla stessa linea cf. anche Aliquot (2010: 315), in cui la collezione dei *Paradoxa* è presentata in termini di «véritable somme sur le merveilleux».

presenta i contenuti di quest'opera come racconti prodigiosi impossibili, incredibili (privi di credibilità, non degni di fede), male ideati, insensati (folli, sciocchi) (ἀδύνατά τε καὶ ἀπίθανα καὶ κακόπλαστα τερατολογήματα καὶ μωρὰ)⁷³, e in tal modo egli sembra voler screditare come mere finzioni scriteriate i resoconti che Damascio, invece, doveva accreditare come relativi a cose fuori dall'ordinario, ma puntualmente corrispondenti al vero e degni di fede⁷⁴. Per altro verso, l'ecclesiastico bizantino afferma che questi racconti sono degni dell'ateismo e dell'empietà del pagano Damascio (καὶ ὡς ἀληθῶς ἄξια τῆς ἀθεότητος καὶ δυσσεβείας Δαμασκίου), presentato come un autore rimasto a dormire nelle tenebre dell'idolatria in un'epoca in cui la luce della vera religione – cioè il cristianesimo – aveva riempito il mondo (ὅς καὶ τοῦ φωτὸς τῆς εὐσεβείας τὸν κόσμον πληρώσαντος, αὐτὸς ὑπὸ βαθεῖ σκότῳ τῆς εἰδωλολατρίας ἐκάθευδε), e così, da lettore cristiano, riconduce esplicitamente tali racconti straordinari, drasticamente screditati, a una precisa matrice filosofico-religiosa che doveva apparirgli palese. In tal modo egli mostra di attribuire alla falsità dei resoconti damasciani la specifica connotazione, profondamente negativa, di una blasfema e riprovevole empietà. Ritengo, così, che Fozio, fortemente ostile alla tradizione religiosa pagana, si sia trovato al cospetto di παράδοξα che erano presentati come fatti reali e che, almeno in vari casi emblematici, erano collegati in modo palese alle istanze del neoplatonismo pagano, quale contesto culturale in cui la dimensione del “meraviglioso” si integrava e coesisteva in modo coerente e organico con il pensiero speculativo⁷⁵. Da qui la severa “stroncatura” operata dal Patriarca.

In questa direzione si può notare, con Irene Pajón Leyra, come le aspre critiche rivolte da Fozio ai *Paradoxa* di Damascio siano in controtendenza rispetto all'abituale apprezzamento del Patriarca nei confronti degli altri autori paradossografi censiti nella *Biblioteca*⁷⁶, in una prospettiva in cui i loro racconti incredibili non erano percepiti, potremmo dire, come pericolosi e fuorvianti per i lettori. L'elemento discriminante sembra essere dato proprio dal sostrato ideologico pagano che Fozio poteva riscontrare nella raccolta di *mirabilia* di Damascio: «las maravillas de Damascio», scrive Pajón Leyra, «están contaminadas de la religiosidad pagana de los neoplatónicos, rivales del cristianismo, y que Focio rechaza»⁷⁷. Va ricordato che, anche in occasione della presentazione

⁷³ In questo contesto, tutti gli aggettivi sopra citati manifestano una valenza negativa, così come, ritengo, lo stesso termine τερατολόγημα. Per l'attestazione di una valenza peggiorativa di quest'ultimo termine nell'ambito della letteratura cristiana, cf. Lampe (1961: 1388, s.v. τερατολόγημα reso con *absurd story*).

⁷⁴ Una presentazione di παράδοξα come fatti reali e degni di credito, può essere riscontrata in vari racconti meravigliosi riportati da Damascio nella *Vita del filosofo Isidoro*.

⁷⁵ Cf. le osservazioni di Trouillard (1973) sull'incidenza del “meraviglioso” nell'ambito del neoplatonismo (rel. al caso di Proclo); sulla stessa scia, per il caso di Damascio, cf. anche Combès (1986: xv).

⁷⁶ Cf. Pajón Leyra (2011: 160). La studiosa mette in evidenza come Fozio mostri una “chiara preferenza” per gli altri paradossografi, i quali non suscitano in lui una reazione come quella relativa a Damascio. Riguardo all'attrazione di Fozio per gli scritti di genere paradossografico, cf. Wilson (2007: 34-35 e 323, n. 2, e 1996: 100-101).

⁷⁷ Pajón Leyra (2011: 161). In epoca moderna, il legame tra i *Paradoxa* e la cultura pagana di Damascio è stato rilevato, sulla scia delle notazioni di Fozio, nel Settecento, da Fabricius, il quale, formulando un giudizio generale, afferma che se l'*opus* di Damascio si fosse conservato, «non leve fortasse credulitatis superstitionisque ethnicae documentum haberemus» (Fabricius [1737: 416]).

della *Vita del filosofo Isidoro* nel cod. 181, Fozio biasima la “somma empietà” di Damascio (“Ἔστι δὲ τὴν μὲν περὶ τὰ θεῖα δόξαν εἰς ἄκρον δυσσεβείης) e dichiara che questi nella suddetta opera ha riempito il suo pensiero e i suoi discorsi di “favolette inaudite e da vecchierelle” (καινῶν δὲ καὶ γρασπρεπῶν μυθαρῶν αὐτόν τε τὸν νοῦν καὶ τοὺς λόγους πεπληρωμένος)⁷⁸, alcune delle quali sono anche conservate dal Patriarca tra gli estratti dell’opera nel cod. 242, ovverosia di “storie straordinarie” dello stesso genere di quelle che egli poteva leggere, con disapprovazione, nei *Paradoxa*.

Per quanto concerne il paganesimo ravvisabile nel repertorio damasciano di *mirabilia*, Antonio Stramaglia, con riferimento ai *Paradoxa*, presenta Damascio come «colui che tentò l’ultima grande sistemazione del soprannaturale pagano»⁷⁹ e, sulla base della ricostruzione congetturale dei titoli dei quattro λόγοι proposta da Asmus⁸⁰, riscontra nell’ordine della silloge dei *Paradoxa* una strutturazione neoplatonica, con riferimento ai diversi piani gerarchici della realtà, dall’alto verso il basso (I. dèi; II. demoni; III. uomini; IV. natura)⁸¹. Lo studioso, inoltre, focalizzando la sua attenzione sul caso specifico della testimonianza di Fozio relativa alla raccolta di storie di fantasmi («ghost stories») del terzo λόγος dei *Paradoxa*, ritiene che questa collezione – insieme a materiale letterario simile, come per esempio i racconti di Flegonte di Tralle – rivestisse un peculiare interesse scolastico per la filosofia neoplatonica, quale repertorio di *exempla* utilizzabili nell’ambito di disquisizioni filosofiche specialistiche, come quelle sulla natura e sul destino dell’anima. Secondo lo studioso, dunque, simili storie, quali pezzi di narrativa fantastica («fantastic fiction»), sarebbero state estrapolate dal loro originario contesto letterario e utilizzate, secondo nuove modalità di fruizione, con una funzione accessoria nell’ambito della cultura filosofica, e come tali si sarebbero conservate (nel caso dei *Paradoxa*, almeno fino al tempo di Fozio), in quanto confluite in canali di conservazione

⁷⁸ Cf. Phot. *Bibl.* cod. 181, t. II, 126 a 13-16, pp. 189-190. L’aggettivo καινός, che qui manifesta una valenza negativa e che rendo con “inaudito”, può anche essere tradotto con “insolito”, “strano” o anche con “innovativo” (in senso negativo).

⁷⁹ Stramaglia (1999: 107).

⁸⁰ Cf. *supra*, nota 58.

⁸¹ Cf. Stramaglia (1999: 68). Per quanto concerne la terza sezione dei *Paradoxa*, va inoltre ricordato che Stramaglia segnala che in ambiente scolastico le storie di fantasmi erano anche contemplate nell’ambito del tradizionale *curriculum* degli studi di retorica, in cui erano utilizzate come materiale manualistico di lettura per la composizione degli esercizi preparatori (προγυμνάσματα) di “etopea” (ἠθοποιία) della specifica tipologia della εἰδωλοποιία, ovverosia dell’invenzione, da parte dello studente, di un discorso che lo spettro di un defunto (εἰδωλον) – per es. il fantasma di Achille o di Agamennone – avrebbe potuto o potrebbe pronunciare in una particolare situazione, sulla base di una traccia indicata dal maestro. Al riguardo Stramaglia ricorda anche la storia di una battaglia di fantasmi contenuta nella *Vita del filosofo Isidoro* di Damascio (63 [apud Fozio], p. 92, 1-22 Zintzen = 50, 1-26, p. 142, Athanassiadi; cf. Phot. *Bibl.* 242, t. VI, 63, 339 b 12-340 a 4, pp. 20-21), vista come una vera e propria trattazione scolastica del tema; cf. su ciò Stramaglia (1999: 87-91) e, per la *ghost story* di Damascio che è chiamata in causa, pp. 428-435 (testo greco, traduzione italiana e ampio apparato di note di commento). Sulla destinazione didattica delle storie di fantasmi con riferimento agli esercizi di εἰδωλοποιία, cf. anche Stramaglia (1996: in part. pp. 139-140).

e riproduzione di letteratura più elevata⁸². Più in generale, a integrazione di queste condivisibili osservazioni, ritengo verosimile che il sostrato pagano dei *Paradoxa* fosse riscontrabile in tutti e quattro i λόγοι di cui si costituiva l'opera, i cui παράδοξα, nella loro varietà tipologica, potevano presentare diversi elementi di convergenza con le prospettive filosofico-teologiche, mitico-religiose e magico-teurgiche del neoplatonismo greco. Basti qui notare che, se per un verso le storie di demoni manifestano immediatamente la loro matrice pagana, per altro verso le storie di fantasmi potevano essere anche legate alle idee relative al destino *post mortem* delle anime. Ritengo pure legittimo ipotizzare che almeno alcuni παράδοξα della natura (quarto λόγος) presentassero manifesti collegamenti con i miti, le credenze e le tradizioni religiose del paganesimo dell'epoca⁸³, come anche con le basi dottrinali, gli strumenti operativi e le pratiche rituali della teurgia, saldamente radicata nel tardo neoplatonismo⁸⁴. Altri παράδοξα, inoltre, potevano essere legati alla redazione delle biografie filosofiche encomiastico-aretologiche dei grandi maestri neoplatonici (tra le quali si annovera anche la *Vita del filosofo Isidoro* dello stesso Damascio), ricche di elementi prodigiosi e taumaturgico-miracolistici che concorrevano alla delineazione della figura emblematica dell'“uomo divino” (θεῖος ἀνὴρ), vero “santo pagano” del neoplatonismo greco⁸⁵. Vorrei anche aggiungere che, come ho già accennato, ritengo decisamente verosimile che molti παράδοξα raccolti nelle quattro sezioni dell'o-

⁸² Cf. Stramaglia (2006: in part. 303-305). Sulle dinamiche della conservazione delle storie di fantasmi, quali reliquie della narrativa fantastica antica, cf. anche Stramaglia (1999: in part. 91-108); sul caso degli scritti di Flegonte di Tralle conservati in una raccolta di scritti filosofici riconducibile al tardo neoplatonismo greco, cf. anche Stramaglia (2011: xvi-xviii). Anche Pajón Leyra (2011: 160), sulla base di un parallelismo con la peculiare lettura procliana del mito di Er della *Repubblica* di Platone, ipotizza che la raccolta dei *Paradoxa* sia servita da repertorio di materiali da utilizzare per l'elaborazione di commenti alle opere platoniche.

⁸³ In questa direzione, si può rimandare al caso esemplare dei fenomeni prodigiosi legati a un meraviglioso luogo naturale descritto da Damascio nella *Vita del filosofo Isidoro*, di cui parlerò *infra*, nel § 8. Va anche ricordato che alcuni studiosi prospettano una possibile connessione tra i *Paradoxa* e talune spiegazioni mitico-religiose (nei termini, vorrei dire, di una concezione realistica del mito), di matrice neoplatonico-pagana, avanzate da Damascio in qualche opera perduta – forse un commento ai *Meteorologici* di Aristotele – relativamente ad alcuni fenomeni astrali (tra cui la natura della Via Lattea), di cui abbiamo una testimonianza da parte del filosofo cristiano Giovanni Filopono (prima metà del VI sec. d.C.), che le critica e le rigetta. Su ciò si vedano, tra i vari studi, Combès (1986: xxxix-xli, in part. p. xxxix) e Stramaglia (1999: 69, n. 212). Sulla questione si veda anche Évrard (1953: 354-355), in cui lo studioso ipotizza che le critiche di Giovanni Filopono alle spiegazioni astrologiche di Damascio avessero motivazioni religiose, nell'ottica di una polemica contro le credenze pagane.

⁸⁴ Si pensi, per es., alle proprietà che Proclo, nella sua teorizzazione dell'arte ieratica, attribuisce ad animali, piante e minerali (cf. gli estratti procliani trasmessi con il titolo di *Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης*, editi da Bidez), con riferimento alla teoria della simpatia universale e della trama di corrispondenze che legano tra loro in modo organico i vari piani del reale; cf. al riguardo Sheppard (1982: 220); Di Pasquale Barbanti (1993: 179-180). Si veda anche Faraggiana di Sarzana (1990), sulla testimonianza dell'erudito bizantino Simeone Seth relativa a un'impresicata “strana proprietà” che Proclo, nel suo trattato sulla filosofia caldaica, avrebbe attribuito a un tipo di pesce). Per un collegamento generico dei *Paradoxa* con le istanze magico-teurgiche del neoplatonismo, cf. Herdick (2001: 21); cf. anche Combès (1988: 91), sull'accostamento tra la pratica della teurgia e il “gusto del meraviglioso” che Damascio, autore dei *Paradoxa*, condivideva con Isidoro.

⁸⁵ Utilizzo l'espressione “santo pagano” sulla scia del *Pagan Holy Man* di Fowden (1982); si potrebbe anche ricorrere all'espressione “santo neoplatonico”, sulla scia dei *Neoplatonic Saints* del titolo di Edwards (2000). Sugli elementi meravigliosi e miracolistici delle biografie filosofiche neoplatoniche, cf. Masullo (1994: 234-235) e, con riferimento al caso specifico della *Vita di Isidoro*, Masullo (1991-1992: 228-229).

pera potessero contenere vari riferimenti agli dèi e alle loro azioni, come anche – proprio come nel caso di alcuni frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* – elementi riconducibili a credenze e a pratiche cultuali e divinatorie del paganesimo⁸⁶. Ritengo, insomma, che i *Paradoxa* costituissero una sorta di repertorio “polivalente” di fatti straordinari accreditati come veri, utilizzabile in vari modi con riferimento a diversi assunti e temi dell’*Hellenismos* neoplatonico. Ciò in una prospettiva in cui il “prodigioso”, strettamente legato alla meraviglia, era visto, in varie sue forme, come un termine privilegiato di manifestazione del divino.

Per quanto invece concerne gli aspetti stilistico-letterari dei *Paradoxa*, l’opera permetteva di apprezzare la notevole preparazione retorica di Damascio. Fozio, infatti, oltre a rilevare la strutturale concisione del discorso (Κεφαλαιώδης δὲ αὐτῷ ἐν τούτοις ὁ λόγος)⁸⁷, dichiara che esso non è privo di ordine né di chiarezza, in linea con quanto egli riscontra nelle narrazioni del medesimo genere.

Ora, con riferimento alla già menzionata indicazione di Colavito, possiamo affermare che la nota 121 del *Commonplace Book* dipende, con tutta evidenza, dai soli rilievi contenuti nella voce “Romance” dell’*Encyclopaedia Britannica*. Ciò, in assenza di altri dati, lascia supporre che Lovecraft abbia avuto soltanto una conoscenza indiretta della suddetta testimonianza foziana, con esclusivo riferimento al brevissimo rimando a quest’ultima contenuto nella voce enciclopedica in questione⁸⁸. In ogni caso, la breve notizia tratta dall’*Encyclopaedia Britannica*, con il suo riferimento alla dimensione dell’incredibile, ai demoni e alle apparizioni dei defunti, si rivela, a mio avviso, pienamente sufficiente a spiegare la ragione dell’inserimento di Damascio in *The Nameless City*. Vediamo perché.

⁸⁶ Per esempio, un *paradoxon* riportato nella *Vita del filosofo Isidoro* riguarda una minuscola testa umana parlante (cf. Dam. *Vita Isid.* 88 [apud Fozio], p. 122, 8-16 Zintzen [= 63 B, 1-20, p. 172 Athanassiadi; cf. Phot. *Bibl.* cod. 242, t. VI, 88, 342 a 16-27, pp. 26-27]), la quale, secondo una certa prospettiva di lettura, potrebbe essere messa in qualche modo in rapporto con le teste oracolari o magiche che sono attestate nell’ambito delle pratiche religiose dei Sabei di Harran e che potevano non essere ignote ai filosofi neoplatonici. Su ciò cf. Braccini (2012). Va notato che Fozio, nel riportare questo resoconto sulla testa, lo mette in relazione con l’empietà di Damascio.

⁸⁷ Il “discorso” (λόγος) è qui inteso con riferimento alla strutturazione compositiva e stilistico-letteraria del testo. Il suddetto giudizio espresso da Fozio va letto con riferimento all’articolazione dei quattro libri dei *Paradoxa* in concisi κεφάλαια. Riguardo a tali κεφάλαια, si può rinviare a Morgan (1985: 488, n. 59), in cui lo studioso spiega l’esclusione di Damascio (presentato come un «writer of paradoxa and ghost stories», con rif. al cod. 130 di Fozio) da un gruppo di «non-erotic fiction writers» citati da Fozio (cod. 166), con la probabile motivazione che, a differenza di questi, «Damaskios wrote not a continuous narrative but a series of anecdotes, and so was felt to be fundamentally different in his generic form».

⁸⁸ A una prima lettura del segmento relativo agli «apocryphal nightmares of Damascius», sono stato tentato di intravedere nei “paragraphs” un possibile riferimento ai κεφάλαια in cui, secondo la notizia della *Biblioteca*, erano articolati i vari libri dei *Paradoxa* e di cui però non si fa parola nella voce dell’*Encyclopaedia Britannica*. Tale collegamento avrebbe imposto di pensare a un qualche altro e più specifico accesso di Lovecraft alla testimonianza foziana, al di là di quanto appuntato nel suo *Commonplace Book*. Si tratta però di una semplice suggestione infondata, dato che il termine «paragraphs», come abbiamo visto, era già presente nella prima stesura del racconto, con riferimento agli scritti di Poe e di Baudelaire; quando Lovecraft modificò il passo, decise di lasciare questo termine anche nel riferimento a Damascio, pensando verosimilmente, sulla scia della propria fonte, a “paragrafi” o “brani” dei “racconti” (*Tales*) o “storie” (*Stories*) di quest’ultimo autore. Quanto leggiamo in *The Nameless City*, insomma, non ci dice nulla di una conoscenza di Damascio, da parte di Lovecraft, che vada oltre la brevissima notizia appresa dalla voce “Romance” dell’*Encyclopaedia Britannica* e appuntata nel suo taccuino.

7. La fruizione letteraria di Damascio, dal *Commonplace Book* a *The Nameless City*

Guardando alla nota del *Commonplace Book* relativa al cod. 130 di Fozio, si può ben comprendere come Lovecraft, nella cornice narrativa di *The Nameless City*, riguardo alla delineazione delle varie tessere del tesoro di “sapere demoniaco” del protagonista della storia, abbia potuto ritenere perfettamente congruo un riferimento a un antico e oscuro «lost writer» di *Tales of Daemons*, oltre che di *Incredibile Fictions* e di *Marvellous Stories of Appearances from the Dead*, componimenti che, nell’ottica dello scrittore americano, si prestavano a essere presentati come «nightmares». In generale, si può rilevare che tutti e tre i titoli damasciani annotati sul taccuino, letti in una peculiare chiave *horror/weird*, per il loro carattere “incredibile” e “meraviglioso” potevano essere considerati da Lovecraft, nel loro complesso, come ben corrispondenti alla trama e all’atmosfera del racconto; e si potrebbe anche ipotizzare, più in particolare, che proprio il rilievo dei “racconti di demoni” (*Tales of Daemons*) abbia potuto spingere lo scrittore a inserire Damascio, in sostituzione di altri nomi precedentemente scelti, nella lista degli autori presentati come depositari del “sapere demoniaco”.

La “sapienza demoniaca” dell’io narrante, ricondotta in parte a Damascio, appare come un caso saliente del ricorso lovecraftiano alla peculiare categoria del “demoniaco”, la quale, sul piano linguistico-lessicale e concettuale, è ricorrente nelle storie dello scrittore di Providence ed è ben attestata in *The Nameless City*. Si potrebbe dire che in Lovecraft il “demoniaco” trova espressione nel tema narrativo della presenza di oscure forze malefiche che, in atmosfere angosciose e inquietanti, interagiscono in vari modi con gli uomini – i vari protagonisti dei racconti – coinvolgendoli in storie da incubo, dagli esiti sconvolgenti. Ciò in una prospettiva in cui il “demoniaco”, collegato alla dimensione ignota di un’“alterità” tremenda e soprannaturale, si configura come un orrore che, insieme, atterrisce e affascina, in una dialettica psicologica di repulsione e attrazione, terrore e meraviglia. I moduli espressivi di tale orrore rimandano spesso al linguaggio e alle istanze della demonologia, al tradizionale paradigma cristiano dei “demoni” concepiti come esseri diabolici e infernali, malvagi e sommamente ostili all’uomo, modelli esemplari delle oscure e perverse forze del male. Su questo registro, nella produzione letteraria di Lovecraft, i tradizionali demoni sono trasfigurati in una molteplicità di figure mostruose e tremende, plasmate dalla fantasia dello scrittore e presentate, appunto, con ampio ricorso alla cultura demonologica. Inoltre, si può notare che Lovecraft presenta con tinte e opzioni lessicali “demoniache” vari scenari, personaggi, vicende e altri elementi narrativi dei suoi racconti.

In *The Nameless City*, sono presentati in termini demoniaci i mostri confinati nei sotterranei della città maledetta, i malvagi “rettili striscianti”, animati da una rabbiosa avversione nei confronti degli uomini. Inoltre, anche altri elementi sono delineati nei medesimi termini. Rientrano nell’orizzonte del demoniaco/diabolico, infatti, l’orda da incubo di diavoli («devils») in corsa, i diavoli («devils») della razza dei rettili striscianti, e le maledizioni di demoni («fiends») dalla lingua incomprensibile, ma anche i frammenti

del tesoro di sapienza demoniaca («daemonic lore») che ossessionano il protagonista, nonché il pensiero di quest'ultimo rivolto ai demoni («daemons») che discendono l'Oxus insieme ad Afrasiab, la furia infernale («infernal») e cacodemoniaca⁸⁹ («cacodaemoniacal») della corrente d'aria che travolge il protagonista, e il diabolico ghermire («fiendish clawing») di questo flusso in cui egli avverte una rabbia vendicativa⁹⁰. Ugualmente, ritengo che in tale prospettiva possano essere inquadrati taluni elementi narrativi di contorno, come il rimando al biblico Abaddon⁹¹, nonché i «tetri e incumbenti dèi nel deserto» («the grim brooding desert gods»)⁹², figure queste ultime che, come gli stessi «rettili striscianti», sembrano già manifestare i tratti di entità aliene e tenebrose, quali saranno, nella visionaria mitologia artificiale di lovecraftiana invenzione⁹³, «i Grandi Antichi» («the Great Old Ones») e «gli altri Dèi» («the Other Gods»)⁹⁴. Tutte figure che, insieme ad altri esseri terrificanti che si riscontrano nei racconti di Lovecraft⁹⁵, potremmo considerare come altrettante variazioni del tema del «demoniaco». Più in generale, l'intera trama di *The Nameless City* può essere descritta a ragione, sulle orme di Giuseppe Lippi, come la storia di un *descensus ad inferos*⁹⁶.

Riguardo alla qualificazione di «apocryphal» con cui Lovecraft presenta i «nightmares» di Damascio, ritengo legittimo ipotizzare che lo scrittore americano abbia assunto

⁸⁹ Il termine, di origine greca, rimanda ai «cacodemoni», da intendersi come «demoni malvagi»; cf. la voce *κακοδαίμων* in Liddell, Scott, Jones (1940: 861), in cui è anche indicato il significato – più raro ma già attestato nella cultura antica – di «*evil genius*» (II).

⁹⁰ Cf. rispettivamente Lovecraft, *The Nameless City*: p. 110: «[...] a nightmare horde of rushing devils; hate-distorted, grotesquely panoplied, half-transparent; devils of a race no man might mistake – the crawling reptiles of the nameless city»; *ibid.*: «[...] I heard the ghastly cursing and snarling of strange-tongued fiends»; ivi, p. 103: «In the darkness there flashed before my mind fragments of my cherished treasury of daemonic lore [...]. I repeated queer extracts, and muttered of Afrasiab and the daemons that floated with him down the Oxus»; ivi, p. 110: «I have said that the fury of the rushing blast was infernal – cacodaemoniacal – and that its voices were hideous with the pent-up viciousness of desolate eternities»; ivi, p. 109: «[...] for in the fiendish clawing of the swirling currents there seemed to abide a vindictive rage all the stronger because it was largely impotent».

⁹¹ Lovecraft, *The Nameless City*, p. 109: «[...] what indescribable struggles and scrambles in the dark I endured or what Abaddon guided me back to life [...]». Sulla figura di Abaddon, cf. Hutter (1999). In *Apocalisse* 9, 11 «Abaddon» è il nome ebraico (traducibile con «Distruzione», «Perdizione») dell'«angelo dell'abisso» (ἄγγελος τῆς ἄβυσσος), il cui nome in greco è Ἀπολλύων («Distruuttore»), re degli esseri simili a cavallette che, al suono della tromba del quinto angelo, escono dal «pozzo dell'abisso» e per cinque mesi infliggono sofferenza agli uomini privi del sigillo di Dio (cf. *Ap.* 9, 1-12).

⁹² Lovecraft, *The Nameless City*, p. 109: «Only the grim brooding desert gods know what really took place».

⁹³ Per alcune osservazioni sugli aspetti salienti della «mitologia artificiale» di Lovecraft, cf. Price (2011).

⁹⁴ Le figure lovecraftiane dei «Great Old Ones» e degli «Other Gods» (o «Gods of the outer») sembrano convergere tra loro, quali variazioni di un medesimo tema.

⁹⁵ Si pensi anche, per esempio, ai «Magri notturni» («Night-Gaunts»), figure immaginarie che popolavano gli incubi di Lovecraft in età infantile e che compaiono anche nella sua produzione letteraria (cf. il racconto onirico *The Dream-Quest of Unknown Kadath*, [1926-1927]); in una lettera lo scrittore afferma che forse l'idea di questi esseri con code lunghe e ali di pipistrello, gli nacque da un'edizione del *Paradise Lost* di John Milton con illustrazioni di Gustave Doré (cf. Lovecraft, *Lettere*, pp. 16-17). Si noti come la descrizione dei «Magri notturni» rimandi a una tradizionale rappresentazione iconografica cristiana dei diavoli/demoni.

⁹⁶ Cf. Lippi (1989: xx): «[...] *The Nameless City* ha tutta la compostità di una discesa agli inferi».

tale aggettivo guardando al suo possibile significato di «fictitious»⁹⁷, come sinonimo di «fictional» e di «fictive», forse con un riferimento di assonanza alle *Incredible Fictions* annoverate tra le opere («works») di Damascio nella voce “Romance” dell’*Encyclopaedia Britannica*⁹⁸.

8. Osservazioni su una lettura alternativa

Secondo la lettura che ho prospettato, la fonte che avrebbe ispirato a Lovecraft il riferimento a Damascio che leggiamo in *The Nameless City* va individuata nella breve notizia sul cod. 130 di Fozio che egli lesse nell’*Encyclopaedia Britannica*. Dagli scritti di Lovecraft non sembra emergere una conoscenza del cod. 130 che vada oltre quanto appreso da questa notizia di seconda mano, né in essi sono ravvisabili elementi che possano provare altre letture lovecraftiane di Damascio o su Damascio.

Ritengo però doveroso segnalare anche una diversa spiegazione, molto suggestiva, della fonte lovecraftiana dei «paragraphs from the apocryphal nightmares of Damascius» in *The Nameless City*, prospettata da Thomas Bauzou, in un saggio in cui egli offre un’articolata lettura del volume *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d’Isidore à Simplicius* di Michel Tardieu⁹⁹. In una nota di questo interessante saggio, Bauzou collega in modo diretto il riferimento a Damascio contenuto in *The Nameless City* a un frammento della già ricordata *Vita del filosofo Isidoro*, riportato nel cod. 242 della *Biblioteca* di Fozio e studiato in modo approfondito da Tardieu¹⁰⁰. Secondo Bauzou, il frammento in questione, che nell’ordine dell’edizione di Zintzen è num. 199 dell’*Epitoma Photiana*, avrebbe ispirato a Lovecraft l’intero racconto suddetto. Si tratta di un brano che offre la descrizione di un maestoso paesaggio naturale dai tratti sacrali che Damascio avrebbe visitato in occasione di un viaggio compiuto in compagnia di Isidoro in Siria, il quale assume i contorni di un pellegrinaggio devozionale in taluni “luoghi santi” dell’antica tradizione pagana. Il frammento, infatti, ci offre il resoconto di un’escursione che Damascio avrebbe compiuto, nelle vicinanze dell’antica città di Dia (Dione), presso una cascata situata in un’imponente voragine circolare a strapiombo, in cui, con richiamo alle tradizioni locali, il filosofo individua le acque del fiume infero Stige. In questo paesaggio egli

⁹⁷ Cf. le valenze semantiche dell’aggettivo «apocryphal» indicate in “Word Reference”, English-Italian Dictionary, <www.wordreference.com/enit/apocryphal> (ultimo accesso: 8 febbraio 2013).

⁹⁸ A mio avviso, però, non si può escludere che lo scrittore abbia usato l’aggettivo «apocryphal» guardando anche alla possibile carica evocativa della sua pregnanza semantica, con l’intenzione di qualificare i «nightmares» damasciani sia come “nascosti”, “occulti”, sia come “non canonici”, con possibili associazioni di idee che rimandano ai caratteri dell’“oscuro” e dell’“interdetto”, quali connotazioni che si rivelano idonee a qualificare i contenuti di un “sapere demoniaco”, quali sono presentati tali «nightmares».

⁹⁹ Cf. Bauzou (1994), con riferimento a Tardieu (1990).

¹⁰⁰ Cf. Tardieu (1990: 45-69, nonché 173, Fig. 1).

contestualizza anche alcune credenze e pratiche religiose pagane, legate ad antichi retaggi mitologici e riti culturali.

Riporto di seguito il frammento, citandolo dall'edizione critica del testo a cura di Clemens Zintzen:

λέγεται δὲ καὶ τοῦτο τὸ ὕδωρ εἶναι Στύγιον. τὸ δὲ χωρίον, ἐν ᾧ ἐστὶ, πεδίον τῆς Ἀραβίας, ἀνηπλωμένον ἀπὸ τῆς ἕω μέχρι Δίας τῆς ἐρήμου πόλεως. εἴτα ἐξαίφνης ἀναρρήγνυται χάσμα εἰς ἄβυτον πέτραις πανταχόθεν συνηρεφὲς καὶ τισιν ἀγρίοις φυτοῖς τῶν πετρῶν ἀποφουμένοις· κάθοδος ἐξ ἀριστερᾶς κατιόντι στενὴ καὶ τραχεῖα (πρὸς γὰρ τῷ πετρώδει καὶ φυτοῖς ἀνημέροις καὶ ἀτάκτοις δασύνεται), μακρὰ δὲ ὅσον ἐπὶ σταδίου πεντεκαίδεκα· πλὴν καταβαίνουσιν αὐτὴν οὐ μόνον ἄνδρες, ἀλλὰ καὶ γυναικῶν αἰ εὐζωνότεραι. κατελθόντι δὲ κῆποι καὶ γεωργίαί πολλαί εἰσιν ἐν τῷ διαδεχομένῳ αὐλῶνι. τὸ δ' οὖν ἄκρον αὐτοῦ καὶ στενώτατον ὑποδοχὴν ἔχει τῶν καταλειβομένων ἐν κύκλῳ Στυγίων ὑδάτων, καὶ διὰ τὴν ἀπὸ πολλοῦ ὕψους φορὰν εἰς ἀέρα σκεδαννυμένον, εἴτα αὖ πάλιν εἰς τὸ κάτω συμπηγνυμένων. θέαμα τοῦτο καὶ φύσεως ἔργον σεμνὸν καὶ φρικῶδες· οὐκ ἔστιν οὐδεὶς ἀνήρ ὃς ἰδὼν οὐκ ἂν πληρωθεῖ σεβασμίου φόβου. τῶν δὲ ῥιπτουμένων τῷ ὕδατι ἀναθημάτων τὰ μὲν καταδύεται εἰς ἄβυτον, κἂν ἐλαφρὰ ᾦ, οἷς εὐμενῶς ἔχει τὸ θεῖον· οἷς δὲ μὴ, ταῦτα δὲ ἄρα, κἂν βαρύτερα ᾦ, ἐπιπολάζει καὶ εἰς τὸ ἐκτὸς ἀποπτύεται θαυμαστόν τινα τρόπον. τὸ δὲ ὄρκιον τοῦ τε χωρίου καὶ τῶν ὑδάτων πεφρίκασι διὰ πείρας οἱ ἐπιχώριοι, διὸ καὶ ἦκιστα ὀμνύουσιν. εἰ δὲ ποτὲ τις ἐπιorkήσει, εἴσω ἐνιαυτοῦ ἀπόλλυται, φασί, φυσηθεὶς ὑδέρῳ τὸ σῶμα, καὶ οὐδεὶς τὴν δίκην διέφυγεν¹⁰¹.

Secondo la lettura proposta da Tardieu, Damascio in questo frammento descrive un paesaggio reale (situato nella provincia romana d'Arabia, nelle regioni meridionali della Siria, nell'area dell'alta vallata del fiume Yarmūk, vicino all'antica città di Dia, che va identificata con l'attuale Tall al-Aš 'arī), ma sul fondo e con la sovrimpressionazione di un paesaggio immaginario, forgiato sulla base di un duplice retaggio di tradizioni mitologico-letterarie e filosofiche riconducibili in particolare a Omero e a Platone. In tale trasfigurazione mitolo-

¹⁰¹ Dam. *Vita Isid.* 199 (apud Fozio), pp. 272, 3-273, 3 Zintzen (= 135 B, 1-22, p. 302 Athanassiadi; cf. Phot. *Bibl. cod.* 242, t. VI, 199, 347 b 28-348 a 13, pp. 41-42). Riporto di seguito la traduzione italiana di questo passo a cura di Cristiano Castelletti (2006: 327-329): «Si dice che anche questa acqua è quella di Stige. Il luogo in cui si trova è la pianura dell'Arabia che si estende da oriente fino alla città deserta di Dia. Poi, subitaneamente, si apre una voragine a strapiombo, ricoperta su ogni lato da rocce e da alcune piante selvatiche cresciute in mezzo alle pietre. Il sentiero verso il basso, a sinistra per colui che scende, è stretto e difficile (infatti oltre all'aspetto roccioso, è coperto da una vegetazione spontanea irregolare) ed è lungo all'incirca quindici stadi. Tuttavia, lo discendendo non solo uomini, ma anche quelle donne che sono particolarmente agili. Chi è sceso, trova giardini e molte coltivazioni in fondo alla valle. La parte più alta e più stretta di quest'ultima, possiede un serbatoio delle acque dello Stige che cadono goccia a goccia, in circolo. A causa della portata delle acque da un'altezza così elevata, queste si disperdono nell'aria, e si riuniscono poi di nuovo sul fondo. Questo spettacolo è un'opera della natura, maestosa e spaventosa. Non esiste nessun uomo che, avendolo visto, non sia stato pervaso da timore religioso. Tra le offerte che si gettano nell'acqua, alcune vanno a fondo, anche se sono leggere; la divinità è loro propizia. Se non lo è, queste offerte, anche se sono molto pesanti, restano in superficie e vengono sputate fuori in modo mirabile. Del giuramento, sul luogo e sulle acque, gli indigeni, per esperienza fatta, hanno un timore sacro; perciò giurano il meno possibile. Semmai qualcuno spergiuri, muore entro l'anno, dicono, col corpo gonfiato dall'idropisia, e nessuno è scampato al castigo».

gico-filosofica, il filosofo neoplatonico presenta il paesaggio visitato come un santuario religioso conservato nella natura e, insieme, offre una rilettura in paesaggio reale dei miti greci di discesa agli inferi¹⁰², in una stretta compenetrazione di realtà e mito. Riguardo alla questione della localizzazione geografica di tali acque, Tardieu individua alcuni siti di cascate nel paesaggio dell'alto Yarmūk che potrebbero corrispondere alla descrizione offerta da Damascio, sostenendo però che quest'ultima va considerata non tanto come topografica in senso stretto, bensì come una "costruzione letteraria" che riunisce in un unico punto paesaggistico molteplici immagini e ricordi legati alla configurazione generale del territorio visitato, secondo una peculiare rilettura in cui una descrizione del paesaggio diviene un "testo filosofico"¹⁰³. L'elemento centrale del resoconto di Damascio va individuato nella presentazione del sito come un luogo di prodigiosa manifestazione del divino, dalle rilevanti connotazioni culturali¹⁰⁴. Il paesaggio, infatti, è presentato come un mirabile spettacolo (θέαμα) naturale che suscita venerazione e timore religioso, ovverosia – potremmo dire con riferimento al titolo del quarto λόγος dei *Paradoxa* – come un παράδοξον naturale dai forti tratti sacrali¹⁰⁵, un luogo straordinario in cui, in corrispondenza di antichi riti e credenze pagane, si attestano fenomeni altrettanto straordinari legati alla portentosa presenza del divino, relativamente alle offerte gettate nell'acqua e agli effetti dei giuramenti su questa.

Con riferimento a questo frammento, Bauzou scrive:

Si ce fragment n'avait pas vraiment jusqu'ici retenu l'attention du monde savant, on peut tout de même apporter une précision en disant qu'il n'est pas resté sans postérité littéraire. À l'évidence, en effet, c'est ce passage de la *Vie d'Isidore* qui a inspiré à l'écrivain fantastique américain H.P. Lovecraft sa nouvelle *The Nameless City* [...]. Dans cette nouvelle, le narrateur explore une ville déserte en Arabie, et y découvre un gouffre qui lui remet en mémoire, parmi d'autres références érudites ou pseudo-érudites dont le fameux Abdul Alhazred, les "cauchemars apocryphes de Damascius"! J'ignore si Lovecraft, qui savait le grec, a lu ce fragment ou l'a connu de manière indirecte¹⁰⁶.

Lo studioso, dunque, individua due corrispondenze di fondo tra i contenuti del suddetto frammento della *Vita del filosofo Isidoro* e la trama di *Nameless City*: la città deserta nella pianura d'Arabia¹⁰⁷ in Damascio e le rovine della città senza nome nel deser-

¹⁰² Cf. Tardieu (1990: 47).

¹⁰³ Sulla questione della localizzazione del sito, cf. Tardieu (1990: 49-56).

¹⁰⁴ Cf. Tardieu (1990: 65).

¹⁰⁵ Cf. al riguardo Hoffmann (1994: 565), in cui lo studioso, riprendendo l'idea del legame tra i *Paradoxa* e vari frammenti della *Vita del filosofo Isidoro* concernenti fatti meravigliosi, considera il frammento 199 Zintzen, relativo alle acque dello Stige, come una «illustration frappante» del contenuto dei *Paradoxa*.

¹⁰⁶ Bauzou (1994: 220, n. 4).

¹⁰⁷ Come spiega Tardieu (1990: 50-51), Damascio presenta Dia come una città "deserta" non perché a quel tempo era disabitata e in rovina, ma perché era abitata da cristiani – percepiti dal filosofo come nemici – e non vi erano più cittadini pagani.

to d'Arabia in Lovecraft; il baratro a picco in Damascio e il tenebroso tunnel sotterraneo con la lunghissima rampa di gradini in discesa in Lovecraft. Non mi sembra, però, che queste corrispondenze siano sufficienti a stabilire che il racconto di Lovecraft e il riferimento a Damascio che vi si legge dipendano in modo manifesto dal frammento in questione della *Vita del filosofo Isidoro*, quale fonte della loro ispirazione. Sembra trattarsi, piuttosto, di corrispondenze suggestive ma puramente casuali, non legate a una presunta lettura, da parte di Lovecraft, del frammento damasciano sopra menzionato o di una qualche fonte che vi facesse riferimento. Per quanto concerne gli elementi cui sarebbe legata l'ispirazione generale del racconto, infatti, nella lettera del 26 gennaio 1921 a Frank Belknap Long che ho già avuto modo di ricordare, lo stesso Lovecraft afferma che la storia di *The Nameless City* è basata su un sogno provocatogli probabilmente da una frase letta in Lord Dunsany, «The unreverberated blackness of the abyss»¹⁰⁸, citata nel racconto¹⁰⁹. Per quanto concerne l'ambientazione della storia nel deserto d'Arabia, essa sembra essere direttamente collegata alla figura fantastica del poeta arabo pazzo Abdul Alhazred («the mad Arab Alhazred»), che risale all'infanzia dello scrittore e compare per la prima volta nei suoi racconti, quale personaggio letterario, proprio in *The Nameless City*, in cui ricopre una posizione di rilievo¹¹⁰. Riguardo all'origine dell'invenzione di questo esotico personaggio, va ricordato che lo scrittore di Providence dichiara che “Abdul Alhazred” è uno pseudonimo che egli aveva adottato quando aveva all'incirca cinque anni ed era un appassionato lettore delle *Mille e una notte*¹¹¹. Con riferimento a quest'ultimo rilievo, potremmo allora rilevare che lo sfondo arabo di *The Nameless City* manifesta la sua genesi più lontana nelle prime entusiastiche letture e nelle fervide fantasie del bambino Lovecraft. Inoltre, ad aver giocato un ruolo importante nell'elaborazione del racconto credo siano state anche le informazioni appuntate della nota 47 del *Commonplace Book*, tratte dalla voce “Arabia” dell'*Encyclopaedia Britannica*, relative a Irem – citata nel racconto – quale città dai tratti magici che sopravvive intatta alla distruzione dei suoi abitanti e che, invisibile agli uomini, si lascia ammirare talvolta da qualche viaggiatore¹¹². Si può anche notare come la creazione di inquietanti città immaginarie – talvolta secondo una trasfigurazione letteraria di città o località reali – sia un motivo ricorrente negli scritti

¹⁰⁸ Cf. Lovecraft, *Lettere*, p. 38.

¹⁰⁹ Più in generale, sull'influenza di Lord Dunsany su Lovecraft, cf. Joshi (1996: 70-84); Schweitzer (2001). Si ricordi, al riguardo, l'entusiastico saggio *Lord Dunsany and His Work*, scritto da Lovecraft nel 1922.

¹¹⁰ Vi è citato tre volte, due delle quali con riferimento al famoso distico, il quale si impone come un elemento chiave nell'economia generale del racconto.

¹¹¹ Cf. Lovecraft, *Lettere*, p. 38.

¹¹² Nella nota 47, subito prima del rimando alla città di Irem, si fa anche riferimento alle tribù preistoriche («Prehistoric fabulous tribes») che avrebbero abitato varie parti della penisola arabica (cf. Lovecraft, *Commonplace Book*, p. 222). È possibile che Lovecraft abbia anche tenuto conto di questa notizia per la figura dell'uomo dall'aspetto primitivo, forse pioniere di Irem, che l'io narrante, in un dipinto della cripta, vede fatto a pezzi dai mostruosi abitanti della città senza nome (cf. Lovecraft, *The Nameless City*, pp. 106 e 108).

di Lovecraft¹¹³, e lo stesso può dirsi anche del tema dei sotterranei, presentati come luoghi misteriosi che celano realtà terribili¹¹⁴.

Inoltre, al di là delle sopra indicate testimonianze autobiografiche dell'autore, già di per se stesse eloquenti, e delle altre mie considerazioni, a scoraggiare decisamente l'idea che l'ispirazione di *The Nameless City* possa risalire in qualche modo a scritti o riferimenti (quali che siano) a Damascio, è anche il fatto – a mio avviso dirimente – che il nome di quest'ultimo filosofo non compare nella prima stesura della storia, pubblicata nel 1921. Il riferimento agli «incubi apocrifi di Damascio» fu aggiunto soltanto successivamente, quale elemento significativo, ma pur sempre marginale, di una storia già ben definita¹¹⁵.

Per quanto invece concerne la questione della fonte che sta alla base dell'occorrenza del nome di Damascio nel racconto, l'unico dato di fatto certo è che Lovecraft ebbe una conoscenza indiretta e superficiale – nei termini che abbiamo visto – del cod. 130 di Fozio relativo ai *Paradoxa*, mentre nulla sappiamo di una qualche sua conoscenza diretta di parti della *Biblioteca* foziana relative a Damascio. Se, per un verso, non vi sono tracce di una lettura diretta, da parte di Lovecraft, del cod. 130 (nell'originale greco o in una qualche traduzione all'epoca disponibile), per altro verso non sembrano neppure esservi indizi di una sua conoscenza diretta o indiretta, anche parziale, del cod. 242 relativo alla *Vita del filosofo Isidoro*. Una tale conoscenza, per quanto in linea di principio non possa essere del tutto esclusa, mi sembra in ogni caso decisamente improbabile e, comunque, priva di effettivi riscontri negli scritti di Lovecraft. Sulla base di quanto si può riscontrare in tali scritti, insomma, ritengo che Lovecraft di o su Damascio abbia letto soltanto l'accenno contenuto nella voce «Romance» dell'*Encyclopaedia Britannica*¹¹⁶.

Sulla base di queste considerazioni, rispetto alla suggestiva tesi prospettata da Bauzou, ritengo che gli elementi testuali lovecraftiani a nostra disposizione inducano a ritenere più solida e probante la tesi che Lovecraft, nel rivedere il suo racconto sulla città senza nome, abbia deciso di inserirvi il riferimento a Damascio sulla scia del conciso ma affascinante rimando alla notizia del cod. 130 di Fozio, che, come ha mostrato Colavito, egli aveva letto nella voce «Romance» dell'*Encyclopaedia Britannica* e che aveva annotato nel suo taccuino per una sua possibile fruizione nella produzione di «Weird Fiction».

¹¹³ Si possono ricordare le città di R'lyeh, Dunwich, Arkham, Innsmouth, Kingsport. Per la presenza di fantasiose città in rovina nei racconti di Lovecraft, cf. anche i riferimenti di Schultz (1994: 95 e 125-126).

¹¹⁴ Al riguardo cf. Waugh (2011: 233-234), sul tema del «subterranean landscape» in vari racconti lovecraftiani; Wetzel (2001: 58-59), sul «dreadful subterranean» nei racconti del cosiddetto Mito di Cthulhu, quale idea ricorrente che lo studioso presenta in termini di «Chthonic horror».

¹¹⁵ Mi sembra decisamente improbabile e inverosimile che Lovecraft, al momento della prima stesura del racconto, si sia ispirato a un frammento di Damascio, senza riportare questo nome.

¹¹⁶ Va anche rilevato, in questa direzione, che Lovecraft nella nota 121 del suo *Commonplace Book* (cf. p. 226) presenta Damascio come «uno scrittore (perduto)», «a (lost) writer», e non si preoccupa di annotare il riferimento al «cod. 130» – segnalato da Tedder e Kerney nella voce «Romance» –, che avrebbe permesso un possibile supplemento di indagine quale punto di partenza per una ricerca bibliografica sull'opera in cui Fozio riporta la sua testimonianza su Damascio.

BIBLIOGRAFIA

TESTI DI RIFERIMENTO

- AGATHIAE MYRINAEI, *Historiarum libri quinque*, R. Keydell (rec.), Berlin 1967.
- DAMASCIUS, *Commentaire du Parménide de Platon*, tome IV, L.G. Westerink (texte), J. Combès (intr., trad. et annot.), A.-Ph. Segonds et C. Luna (coll.), Paris 2003 [= *In Prm.*].
- DAMASCIUS, *Vitae Isidori reliquiae*, C. Zintzen (ed.), Hildesheim 1967 [= *Vita Isid.*].
- DAMASCIUS, *The Philosophical History*, P. Athanassiadi (texte with transl. and notes), Athens 1999 [= *Vita Isid.*].
- The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, *Damascius*, L.G. Westerink (ed.), Amsterdam and Oxford and New York, 1977 (Westbury 2009) [= *In Phaed.*].
- The H.P. Lovecraft Archive*, <www.hplovecraft.com> (ultimo accesso: 6 febbraio 2013).
- LOVECRAFT, H.P., *Collected Essays. Volume 5: Philosophy; Autobiography and Miscellany*, S.T. Joshi (ed.), New York 2006 [contiene il testo del *Commonplace Book*, pp. 219-235 (con note di commento alle pp. 235-237), che utilizzo in questo mio contributo].
- LOVECRAFT, H.P., *Dagon and Other Macabre Tales*, S.T. Joshi (ed.), Sauk City 1987 [contiene il racconto *The Nameless City*, pp. 98-110].
- LOVECRAFT, H.P., *Lettere dall'Altrove. Epistolario 1915-1937*, G. Lippi (cur.), Milano 1993 [antologia di lettere in traduzione italiana (= *Lettere*) tratte da H. P. Lovecraft, *Selected Letters*, 5 voll., Sauk City 1965-1976].
- LOVECRAFT H.P., *The Nameless City, The Wolverine*, 11, Nov. 1921, pp. 3-15.
- IOANNIS MALALAE, *Chronographia*, I. Thurn (rec.), Berlin and New York 2000.
- PHOTIUS, *Bibliothèque*, t. II (« *Codices* » 84-185), R. Henry (ed.), Paris 1960 [= *Bibl.*].
- PLATO, *Opera*, J. Burnet (rec.), t. II, Oxford 1901 [contiene il *Simposio* = *Symp.*].
- PROCLUS, *Περὶ τῆς καθ' Ἑλληνας ἱερατικῆς τέχνης*, in: *Catalogue des Manuscrits alchimiques grecs*, VI, *Épître sur la Chrysope. Opuscules et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie*, J. Bidez (ed.), Bruxelles 1928 [en appendice *Proclus, Sur l'art hiératique. Psellus, Choix de dissertations inédites*, pp. 137-151].

STUDI

- ALIQUOT, J., 2010, "Au pays des bétyles : l'excursion du philosophe Damascius à Émèse et à Héliopolis du Liban", *Cahiers Glotz* 21, pp. 305-328.
- ANDRES, F., 1918, *s.v.* "Daimon", in: Pauly, Wissowa (1918), coll. 267-322.
- ASMUS, J.R., 1909, "Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus", *Byzantinische Zeitschrift* 18, pp. 424-480.
- ASMUS, J.R., 1910, "Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus", *Byzantinische Zeitschrift* 19, pp. 265-284 [continuazione di Asmus (1909)].
- ASMUS, R. (hrsg.), 1911, *Damaskios aus Damaskos, Das Leben des Philosophen Isidoros*, Leipzig.
- ATHANASSIADI, P. (ed.), 1999, *Damascius, The Philosophical History*, Athens.
- BALAUDÉ, J.-F., 2004, *s.v.* "Daimôn", in: Cassin (2004), pp. 279-281.
- BAUZOU, T., 1994, "Sur les pas d'un pèlerin païen à travers la Syrie chrétienne. A propos du livre de Michel Tardieu", *Syria* 71, pp. 217-226.

- BIANCHI, U., 1990, "Sulla demonologia nel medio- e neoplatonismo", in: Corsini, Costa (1990), pp. 51-62.
- BRACCINI, T., 2012, "Orfeo, Publio e l'*erebinthos* di Damascio: ancora sulla fortuna delle «teste profetiche»", *Studi Italiani di Filologia Classica* 10, pp. 191-210.
- BRENK, F.E., 1986, "In the Light of the Moon: Demonology in Early Imperial Period", in: Haase (1986), pp. 2068-2145.
- BRISSON, L., 2001, "Le dernier anneau de la Chaîne d'or", *Revue des Études grecques* 114, pp. 269-282 [recensione di Athanassiadi (1999)].
- BRONCANO, F., HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. (eds.), 2009, *Cuadernos del abismo. Homenaje a H. P. Lovecraft*, Madrid.
- BRUCKER, J.J., 1742, *Historia critica philosophiae ab initiis Monarchiae Romanae, ad repurgatas usque literas. Periodi secundae pars prima*, t. II, Lipsiae.
- CAMBIANO, G., CANFORA, L., LANZA, D. (dir.), 1993, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, Roma.
- CAMBIANO, G., CANFORA, L., LANZA, D. (dir.), 1995, *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. II, Roma.
- CARRER, A., 1989, H.P. Lovecraft, *Opere complete*, Milano (1973¹), pp. 299-309, *La città senza nome*, trad. di A. Carrer [il volume riproduce senza variazioni la traduzione del racconto contenuta nella prima edizione].
- CASSIN, B. (dir.), 2004, *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris.
- CASTELLETTI, C. (cur.), 2006, Porfirio, *Sullo stige*, Milano.
- CHAIGNET, A.-E. (trad.), 1898, Damascius le Diadoque, *Problèmes et solutions touchant les premiers Principes*, t.I, Paris (Bruxelles 1964).
- CHAIGNET, A.-E. (trad.), 1903, Proclus le Philosophe, *Commentaire sur le Parménide*, t. III, Paris (Frankfurt am Main 1962).
- CHANTRAINE, P., 1968, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, t. I, Paris.
- COLAVITO, J., 2012, "Exploring Lovecraft's "Gorgo, Momo" Quotation in "Red Hook"", contributo con data 03/02/2012, disponibile nel Blog dell'autore, <www.jasoncolavito.com/1/post/2012/03/exploring-lovecrafts-gorgo-momo-quotation-in-red-hook.html> (ultimo accesso: 24 dicembre 2012).
- COMBÈS, J. (trad.), 1986, Damascius, *Traité des Premiers Principes*, vol. I, Paris (2002).
- COMBÈS, J., 1988, "Damascius, ou la pensée de l'origine", in: Duffy, Peradotto (1988), pp. 85-102.
- COMPAGNONI, G. (trad.), 1836, *Biblioteca di Fozio*, voll., Milano.
- CORSINI, E., COSTA, E. (cur.), 1990, *L'autunno del Diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon": convegno di Torino 17/21 ottobre 1988*, vol. I, Milano.
- CREUZER, F., 1845, "Art. II. [1] *Παράδοξόγραφοι*, ed. Westermann; 2) Alexandri M. Historiarum Scriptores aetate suppare, cur. Geier]", *Jahrbuecher der Literatur* 109, pp. 83-135.
- DÉTIENNE, M., 1978, s.v. 'Demoni', in: Romano (1978), pp. 559-571.
- DE VITA, M.C., 2011, "Sul demone di Socrate: l'esegesi neoplatonica", in: Palumbo (2011), pp. 841-863.
- DI BRANCO, M., 2006, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano. Con un'appendice su 'Atene immaginaria' nella letteratura bizantina*, Firenze.
- DI PASQUALE BARBANTI, M., 1993, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Acireale (1983¹).
- DODDS, E.R. (ed.), 1963, Proclus, *The Elements of Theology*, Oxford (rist. 2004).
- DUFFY, J., PERADOTTO J. (eds.), 1988, *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to Leendert G.Westerink at 75*, Buffalo.
- EDWARDS, M. (transl.), 2000, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool.
- ELLERSTRÖM, J., FYHR, M. (transl.), 2009, H.P. Lovecraft, *Anteckningsbok*, Lund.

- ÉVRARD, É., 1953, "Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux «Météorologiques»", *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique* 39, pp. 299-357.
- FABRICIUS, J.A., 1726, *Bibliothecæ Græcæ Libri V. Pars altera, sive Volumen Sextum*, Hamburgi.
- FABRICIUS, J.A., 1737, *Bibliothecæ Græcæ Volumen Nonum, sive Libri V. Pars V. et ultima*, Hamburgi.
- FARAGGIANA DI SARZANA, C., 1990, "Una testimonianza bizantina finora ignorata sulla *Filosofia caldaica* di Proclo", *Prometheus* 16, 3, pp. 279-283.
- FOWDEN, G., 1982, "The Pagan Holy Man in Late Antique Society", *The Journal of Hellenic Studies* 102, pp. 33-59.
- FREESE, J.H., 1920, *The Library of Photius*, vol. I, London and New York.
- GALPÉRINE, M.-C. (trad.), 1987, Damascius, *Des premiers principes. Apories et résolutions*, Lagrasse.
- GERSON, L.P. (ed.), 2010, *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. II, Cambridge.
- GIANNINI, A., 1963, "Studi sulla paradossografia greca. I. Da Omero a Callimaco: motivi e forme del meraviglio", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 97, pp. 247-266.
- GIANNINI, A., 1964, "Studi sulla paradossografia greca. II. Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica", *Acme. Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università Statale di Milano* 17, pp. 99-140.
- GIANNINI, A. (rec.), 1965, *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, Milano.
- GÓMEZ ESPELOSÍN, F.J., 2008, *Paradoxógrafos griegos. Rarezas y maravillas*, Madrid.
- GOULET, R. (dir.), 1994, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, Paris.
- GUIDORIZZI, G., 1995, "La letteratura dell'irrazionale", in: Cambiano, Canfora, Lanza (1995), pp. 591-627.
- HAASE, W. (hrsg.), 1986, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 16, 3, Berlin und New York.
- HAMMERSTAEDT, J., 1997, "(IV Griechische Literatur) 4 Spätantike", in: Nesselrath (1997), pp. 294-315.
- HARMS, D., 2003, "H. P. Lovecraft and the *Necronomicon*", in: Harms, Gonce III (2003), pp. 3-28.
- HARMS, D., GONCE III, J.W., 2003, *The Necronomicon Files. The Truth Behind the Legend*, Boston.
- HARTMANN, U., 2002, "Geist im Exil. Römische Philosophen am Hof der Sasaniden", in: Schuol, Hartmann, Luther (2002), pp. 123-160.
- HERDICK, M., 2001, "Mit Eisen gegen die Angst. Überlegungen zur Interpretation Vor- und Frühgeschichtlicher Mineralien-Amulette und Bemerkungen zu einer Gruppe Merowingerzeitlicher Kugelhänger", *Concilium medii aevi* 4, pp. 1-47.
- HODKINSON, O., ROSENMEYER, P.A., BRACKE E. (eds.), 2013, *Epistolary Narratives in Ancient Greek Literature*, Leiden and Boston.
- HOFFMANN, P., 1994, s.v. "Damascius", in: Goulet (1994), pp. 541-593.
- HÖMKE, N., BAUMBACH M. (Hrsg.), 2006, *Fremde Wirklichkeiten. Literarische Phantastik und antike Literatur*, Heidelberg.
- HUTTER, M., 1999, s.v. "Abaddon", in: van der Toorn, Becking, van der Horst (1999), p. 1.
- IBÁÑEZ CHACÓN, A., 2008, "La obra paradoxográfica de Damascio (*apud* Phot. *Bibl. cod.* 130)", *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 18, pp. 319-334.
- IMPELLIZZERI, S., 2002, *La letteratura bizantina. Da Costantino a Fozio*, Milano (1975¹).
- INNOCENZI, F., 2011, *Il daimon in Giamblico e la demonologia greco-romana*, Macerata.
- JOHNSON, S., 2006, "Classical Sources for Early Christian Miracle Collections: The Case of the Fifth-Century *Life and Miracles of Thecla*", *Studia Patristica* 39, pp. 399-407.
- JOSHI, S.T., 1981, *H. P. Lovecraft and Lovecraft Criticism. An Annotated Bibliography*, Holicong.
- JOSHI, S.T., 1996, *A Subtler Magick. The Writings and Philosophy of H. P. Lovecraft*, Gilette.
- JOSHI, S.T., 2001, *A Dreamer and a Visionary: H. P. Lovecraft in his Time*, Liverpool.

- JOSHI, S.T., 2008, *The Rise and Fall of the Cthulhu Mythos*, Poplar Bluff.
- JOSHI, S.T., SCHULTZ, D.E., 2001, *An H.P. Lovecraft Encyclopedia*, Westport.
- KELLER, O., 1877, *Rerum naturalium Scriptores Graeci minores*, vol. I, Lipsiae.
- KOPP, J., 1826, *Damascii Philosophi Platonici Quaestiones de Primis Principiis*, Francofurti ad Moenum.
- KROLL, W., 1901, s.v. "Damaskios (2)", in: Pauly, Wissowa (1901), coll. 2039-2042.
- LAMPE, G.W.H. (ed.), 1961, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford.
- LARDNER, N., 1767, *A Large Collection of Ancient Jewish and Heathen Testimonies to the Truth of the Christian Religion, with Notes and Observations*, vol. IV, *Containing the Testimonies of Heathen Writers of the fourth, fifth, and sixth Centuries. To which is added The State of Gentilism under Christian Emperours*, London.
- LEWY, H., 2011, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in Later Roman Empire*, Paris (Le Caire 1956¹, Paris 1978²).
- LIDDELL, H.G., SCOTT, R., JONES, H.S. (eds.), 1940, *A Greek-English Lexicon*, Oxford [utilizzo la versione telematica, *LSJ The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, disponibile sul sito web <stephanus.tlg.uci.edu/ljsj> (ultimo accesso: 2 gennaio 2013)].
- LIEBRECHT, F., 1851, J. Dunlop's *Geschichte der Prosadichtungen, oder Geschichte der Romane, Novellen, Märchen u. s. w.*, aus dem Englischen übertragen und berichtet so wie mit einleitender Vorrede, ausführlichen Unmerkungen und einem Register versehen von F. Liebrecht, Berlin.
- LINGUITI, A., 1990, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze.
- LIPPI, G. (cur.), 1989, *H.P. Lovecraft, Tutti i racconti 1897-1922*, Milano.
- LUCK, G., 2006, *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts*, Baltimore.
- MARKOVIĆ, M., 1954, "O izvorima Quaestiones physicae Teofilakta Simokate", *Živa Antika (Antiquité Vivante)* 4, pp. 120-135.
- MARGAGLIOTTA, G.M.A., 2012, *Il Demone di Socrate nelle interpretazioni di Plutarco e Apuleio*, Nordhausen.
- MARICONDA, S.J., 2011, "Lovecraft's Cosmic Imagery", in: Schultz, Joshi (2011), pp. 196-207.
- MARTONE, L.I., 2006, "Il neoplatonismo pagano nella *Bibliotheca* di Fozio", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 98, pp. 619-649.
- MASULLO, R., 1991-1992, "Retorica e realtà nella *Vita Isidori* di Damascio", *Rendiconti della Accademia di Archeologia. Lettere e Belle Arti (Napoli)* 63, pp. 215-230.
- MASULLO, R., 1994, "La biografia filosofica nel Tardoantico", *Vichiana* 5, pp. 225-237.
- MAZZUCCHI, C.M., 2006, "Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum*, e il dialogo *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*", *Aevum* 80, pp. 299-334 [saggio contenuto anche in: Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, trad. P. Scazzoso, Milano 2009, pp. 707-762].
- METRY-TRESSON, C., 2012, *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Leiden et Boston.
- MOLINA FOIX, J.A., 2009, "Libros y personajes emblemáticos citados por Lovecraft", in: Broncano, Hernández de la Fuente (2009), pp. 37-74.
- MORGAN, J.R., 1985, "Lucian's *True Histories* and the *Wonders beyond Thule* of Antonius Diogenes", *Classical Quarterly* 35, pp. 475-490.
- MORGAN, J.R., 2013, "Love from Beyond the Grave: The Epistolary Ghost-Story in Phlegon of Tralles", in: Hodkinson, Rosenmeyer, Bracke (2013), pp. 293-321.
- MORESCHINI, C., 1995, "Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale", in: Pricoco (1995), pp. 75-110.

- MUSCOLINO, G., 2010, "La demonologia di Porfirio e il culto di Mitra", *Mediaeval Sophia* 7, pp. 103-123 (www.mediaevalsophia.net).
- MUSCOLINO, G., 2011, "Saggio interpretativo. Magia, stregoneria, teosofia e teurgia. La trasformazione del Neoplatonismo", in: Porfirio, *La filosofia rivelata dagli oracoli*, G. Girgenti, G. Muscolino (cur.), Milano, pp. CXVII-CCXI.
- NAPOLI, V., 2008, *Ἐπέκεινα τοῦ ἐνόου. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio*, Catania e Palermo.
- NESSLRATH H.-G. (hrsg.), 1997, *Einleitung in die griechische Philologie*, Stuttgart und Leipzig.
- OWEN, E.C.E., 1931, "Δαίμων and Cognate Words", *The Journal of Theological Studies* 32, pp. 133-153.
- PAJÓN LEYRA, I., 2011, *Entre ciencia y maravilla. El género literario de la paradoxografía griega*, Zaragoza.
- PALGRAVE, W.G., 1878, s.v. "Arabia", in: *The Encyclopædia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, and General Literature*, vol. II, New York, pp. 235-265.
- PALUMBO, L. (cur.), 2011, *Λόγος διδόναι. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli.
- PAULY A., WISSOWA G. (hrsg.), 1901, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. IV, Stuttgart.
- PAULY A., WISSOWA G. (hrsg.), 1918, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Suppl. III, Stuttgart.
- PAULY A., WISSOWA G. (hrsg.), 1949, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 18, 3, Stuttgart und Waldsee.
- PECERE, O., STRAMAGLIA, A. (cur.), 1996, *La letteratura di consumo nel mondo Greco-latino. Atti del Convegno Internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994*, Cassino.
- PILO, G., 2010, H.P. Lovecraft, *I racconti del «Necronomicon»*, G. Pilo (cur.), Roma (1993¹).
- PRICE, R.M., 2011, "Lovecraft's "Artificial Mythology"", in: Schultz, Joshi (2011), pp. 259-268.
- PRICOCO, S. (cur.), 1995, *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Soveria Mannelli e Messina.
- RILEY, G.J., 1999, s.v. "Demon, Δαίμων, Δαίμόνιον", in: Toorn, Becking, van der Horst (1999), pp. 235-240.
- RODRÍGUEZ MORENO, I., 1998, *Ángeles, démones y héroes en el neoplatonismo griego*, Amsterdam.
- ROMANO R. (cur.), 1978, *Enciclopedia [Einaudi]*, vol. IV, Torino.
- RUELLE, C.É., 1861, *Le philosophe Damascius. Étude sur sa vie et ses ouvrages suivie de neuf morceaux inédits extraits du Traité des premiers principes et traduits en latin*, Paris (Charleston 2009) [studio precedentemente pubblicato a puntate in *Revue Archéologique*, 1860-1861].
- SASSI, M.M., "Mirabilia", 1993, in: Cambiano, Canfora, Lanza (1993), pp. 449-468.
- SCHEPENS, G., DELCROIX, K., 1996, "Ancient Paradoxography: Origin, Evolution, Production and Reception", in: Pecere, Stramaglia (1996), pp. 373-460.
- SCHULTZ, D.E. (ed.), 1994, H.P. Lovecraft, *Diario di un incubo. Taccuini 1919-1935*, edizione italiana a cura di C. De Nardi, Milano (tit. or. H. P. Lovecraft, *Commonplace Book*, D.E. Schultz (ed.), vol. I-II, West Warwick 1987).
- SCHULTZ, D.E., JOSHI, S.T. (eds.), 2011, *An Epicure in the Terrible. A Centennial Anthology of Essays in Honor of H. P. Lovecraft*, New York.
- SCHMID, W., 1901, s.v. "Damaskios (1)", in: Pauly, Wissowa (1901), col. 2039.
- SCHMID, W., STÄHLIN, O., 1981, *Geschichte der griechischen Literatur*, II. *Die nachklassische Periode der griechischen Literatur*, 2. Bd., *Von 100 bis 530 n. Chr.*, München.
- SCHOTT, A., 1611, *Photii Myriobiblion, sive Bibliotheca librorum quos Photius Patriarcha Constantinopolitanus*

- legit et censuit*, D. Hoescheli Augustanus (ed.), Latine vero reddidit et scholijs auxit A. Schottus Antverpianus, Augusta.
- SCHWEITZER, D., 2001, "Lovecraft and Lord Dunsany", in: D. Schweitzer (2001a), pp. 72-87.
- SCHWEITZER, D. (ed.), 2001a, *Discovering H.P. Lovecraft*, Holicong.
- SCHUOL, M., HARTMANN, U., LUTHER A. (hrsg.), 2002, *Grenzüberschreitungen. Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*, Stuttgart.
- SHEPPARD, A., 1982, "Proclus' Attitude to Theurgy", *Classical Quarterly* 32, pp. 212-224.
- SORABJI, R., 2005, *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Sourcebook*, vol. 1, Ithaca.
- STRAMAGLIA, A., 1996, "Fra 'consumo' e 'impegno': usi didattici della narrativa nel mondo antico", in: Pecere, Stramaglia (1996), pp. 97-166.
- STRAMAGLIA, A., 1999, *Res inaudita, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari.
- STRAMAGLIA, A., 2006, "The Textual Transmission of Ancient Fantastic Fiction: Some Case Studies", in: Hömke, Baumbach (2006), pp. 289-310.
- STRAMAGLIA, A. (ed.), 2011, Phlegon Trallianus, *Opuscula de rebus mirabilibus et de longaevis*, Berlin et New York.
- STRÖMBERG, R., 1946, "Damascius. His personality and significance", *Eranos* 44, pp. 175-192.
- TARDIEU, M., 1990, *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain et Paris.
- TEDDER, H.R., KERNEY, M., 1886, s.v. "Romance", in: *The Encyclopædia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, and General Literature*, vol. XX, New York, pp. 632-661.
- TIMOTIN, A., 2012, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden et Boston.
- TRABATTONI, F., 1985, "Per una biografia di Damascio", *Rivista di Storia della filosofia* 40, pp. 179-201.
- TROUILLARD, J., 1973, "Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclus", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* 163, pp. 439-452.
- TURCAN, R., 2003, "Les demons et la crise du paganisme gréco-romain", *Revue de Philosophie ancienne* 21, pp. 33-54.
- VAN DER TOORN, K., BECKING, B., VAN DER HORST P.W. (eds.), 1999, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible - DDD*, Leiden and Boston and Köln.
- VANOTTI, G. (cur.), 2007, *Aristotele, Racconti meravigliosi*, Milano.
- VAN RIEL, G., 2010, "Damascius", in: Gerson (2010), pp. 667-696.
- WASER, 1901, s.v. "Daimon (δαίμων)", in: Pauly, Wissowa (1901), coll. 2010-2012.
- WATTS, E.J., 2006, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley and Los Angeles and London.
- WAUGH, R.H., 2011, "Landscapes, Selves, and Others in Lovecraft", in: Schultz, Joshi (2011), pp. 230-255.
- WESTERINK, L.G. (ed.), 1977, *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II, *Damascius*, Amsterdam and Oxford and New York (2nd revised edition, Westbury 2009).
- WESTERMANN, A. (ed.), 1839, *Παραδοξογράφοι. Scriptores rerum mirabilium Graeci*, Brunsvigae et Londini (Amsterdam 1963).
- WETZEL, G., 2001, "Genesis of the Cthulhu Mythos", in: Schweitzer (2001a), pp. 54-62.
- WILSON, N.G., 1996, *Scholars of Byzantium*, London.
- WILSON, N.G. (cur.), 2007, Fozio, *Biblioteca*, trad. dal greco di C. Bevegini, Milano (1992¹).
- ZAMORA, J.M., 2003, "Damascio y el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas", *Revista Española d Filosofia Medieval* 10, pp. 173-187.

ZELLER, E., 1990, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Bd. III 2, Hildesheim und Zürich und New York (rist. della 5ª ed., Leipzig 1923).

ZIEGLER, K., 1949, s.v. "Paradoxographoi (Παραδοξογραφοί)", in: Pauly, Wissowa (1949), coll. 1137-1166.

ZINTZEN, C. (ed.), 1967, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim.

VALERIO NAPOLI

/ Agrigento/

«Apocryphal Nightmares». Observations on the Reference to Damascius in *The Nameless City* by Howard Phillips Lovecraft

In his tale entitled *The Nameless City*, Howard Phillips Lovecraft includes unspecified «paragraphs from the apocryphal nightmares of Damascius» among the «fragments» of the «cherished treasury of daemonic lore» of the protagonist. In the present essay, I suggest that there is a connection between this unusual reference and a note in the writer's *Commonplace Book*, which refers to the notice by Photius (*Bibl. cod.* 130) on a lost work by Damascius that nowadays is generally referred to as *Paradoxa* and assumed to consist of a variegated collection of extraordinary stories and facts. I, therefore, delineate a general presentation of the testimony by the Byzantine Patriarch (very probably only indirectly known to Lovecraft), upon which I attempt to bring into focus the motivations that led the Providence to make the writer insert the name of Damascius in the fantastic plot of his story.

KEY WORDS

H. P. Lovecraft, Damascius, *Paradoxa*, Photius, Neoplatonism.

La moralité politique grecque antique et byzantine

MICHAIL MANTZANAS / *Athènes* /

Si les principes fondamentaux qui doivent caractériser, selon Nussbaum, Morisson et Christiano, (Nussbaum 1990:153-187; Morrison 1999: 143-165; Christiano 1996), une société bien administrée et régie par des bonnes lois, ce sont la promptitude et la communauté, on perçoit, selon Schmidt, Christiano et Mulgan, (Schmidt 2004: 18-57; Christiano 2004: 266-290; Mulgan 1990: 195-215) que celles-là sont les principes de la démocratie grecque antique. Dans cet article, nous allons examiner le sens des notions de la moralité et de la démocratie concernant la philosophie politique grecque antique et sa relation avec la moralité politique byzantine. En plus, on essayera d'enquêter à propos de l'opinion de Buchanan and Tullock, Dahl et Ober (Buchanan and Tullock 1965; Dahl 1959: 66-89; Ober 1991), c'est-à-dire que la philosophie politique de la Grèce antique, et précisément la démocratie grecque antique contribue à la fondation des valeurs politiques et moraux et qu'elle constitue un axe de création sociale et politique. Par la suite, on va examiner la position de Rawls, Singer et Politis (Rawls 1996, Singer 1973: 64-93, Politis 2012: 95-112, 142-198, 245-297) que la moralité politique grecque antique conduit même au choix poli-

tique de désobéissance. Politis, dans son œuvre *To dikaioma tis politikis anypakois* [= *Le droit à la désobéissance civile*], s'interroge si la désobéissance peut être excusée au sein de période de crise. La réponse sans fards, selon l'auteur, est que l'impunité qui profite aux représentants délégués par le peuple qui à cause de dépravation conduisent la société en stagnation, c'est une raison suffisante pour l'excuser. Ainsi, il pose la question: est-ce que la désobéissance, par conséquent, la résolution propice pour les citoyens? Ici, la réponse de Politis est plus complexe. La désobéissance est un droit moral et social ; ce n'est pas un devoir prescrit ou imposé par l'Histoire. La violation consciente des lois est une décision grave qui comporte des risques. Si, donc, c'est plus avantageux ou non pour les citoyens de choisir le chemin de la désobéissance, ce sont ceux les seuls juges. Alors qu'ils décident, le droit moral se trouve à leurs côtés. Il est évident de l'étude y relative que tant Platon qu'Aristote (Evangeliou 2006; Anagnostopoulos 1994; Vasilopoulos 2010:19-36), consolident leur philosophie politique au sens du discours et, particulièrement, du discours politique et de la notion de la justice régie de morale ; ainsi, ils identifient la politique et la morale (Irwin 1985: 150-168; Adkins 1991: 75-93; Depew 2009: 399-418). Si Platon exige du philosophe politique du discours-connaissance et de la science (Nicolaidou-Kyrianiidou 1992: 195-218), le tenant de rationaliste, Aristote va fonder la vérité politique sur les *endoxa*, c'est-à-dire sur les perceptions communes et de la croyance (Aristote, *Top.* 101 a 34, 163 b 1-15).

Le sens des concepts de la ancienne philosophie politique est accentué par des philosophes plus modernes ; un d'entre eux, Popper (*Popper 1966*), comme penseur de la « société ouverte », réfléchit sur l'institution de la cité, en focalisant particulièrement sur la philosophie politique de Platon qui, à travers sa théorie politique, essaie de définir et déterminer le but de la cité droite (Plato, *Epistula Z'* 330 e, *Republica* 449 a, 544). Selon Platon, le but de la cité régie par des bonnes lois est la prospérité (Plato, *Rep.* 420 b, 421 a-c, 458 d, 473 e, 519 e-520 a) pour les citoyens. Despotopoulos (Despotopoulos 1980: 59), se réfère à l'importance déterminante de la valeur personnelle naturelle ou à la succession hérité d'une personne dans une position politique, souligne : l'exaltation de l'élément de la nature pour l'office politique d'une personne, dénonce rationnellement l'aristocratie sociale et elle introduit l'aristocratie personnelle; il s'agit alors d'une autorité démocratique, car elle est reconnue comme valeur individuelle de l'homme sans tenir compte de ses origines et à la seule condition d'être doué de par sa nature. La transmutation, donc, de l'élément naturel à un critère principal pour relever la valeur socio-politique de chacun est véritablement démocratique; elle est aussi démocratique qu'elle aboutit comme véritablement aristocratique. Selon Politis, beaucoup de dilemmes moraux en ressortent concernant la nature et l'acte humains dans la philosophie politique platonique, qui peuvent constituer un certain cadre herméneutique pour la résolution des problèmes de la philosophie politique contemporaine et en ce qui concerne le libéralisme moral et politique (Politis 2010: 240-258).

Popper dans son ouvrage *The Open Society* essaie d'enquêter sur le rôle du sens de la loi naturelle dans la tradition politique. Il s'oppose à la « prédominance de la substance » et il présente la grandeur dynamique de la connaissance qui doit être toujours

ouverte à la révision et à la réforme sociale. Dans son analyse de la philosophie politique de Platon, il souligne que la philosophie politique platonique n'a pas des fondements politiques et il faut être rejetée, car Platon propose une société enfermée, tournée vers elle-même, qui n'est pas donc ouverte et qui aboutit autoritaire, parce qu'elle considère le bien et le mal comme définis moralement et politiquement au sein de la cité (Pellegrin 1996: 347-359, 1987: 129-159).

Platon se tourne souvent contre la démocratie et la caractérise comme un régime problématique, qui conduit à l'anarchie et à la polarisation civile ; tout cela car elle dépasse l'unité en faveur de la multiplicité et du pluralisme (Coleman 2000: 215-268). La cité idéale pour Platon, selon Manzin (Manzin 2009: 1-10), est une cité aristocratique, mais son aristocratie n'est pas fondé sur des origines, mais sur l'esprit et sa corruption a des raisons basses. Des princes à courte-vue qui ont des arrières pensées sont responsables pour le manque d'instruction qui prédomine dans la politique, selon Lefebvre, parce qu'ils posent ses intérêts personnels devant tout et ils s'opposent à tout changement (Lefebvre 2009: 11-26). Pour cette raison, il n'y a pas au sein de la cité platonique de révision, de contrôle ou démenti, car l'expérience et le changement des choses, voire le changement des conditions et des situations, ne sont pas pris en considération. Pour tout cela, Popper soutient qu'il s'agit d'une société fermée et autoritaire, car tout y est stabilisé et détermine par d'autres. En plus, dans cette politique et ce régime il n'y a pas de la révision et de la rénovation. D'autre part, Popper se penche sur Aristote, selon Depew et Kullman (Depew 1995: 156-176; Kullmann 1991: 94-117), où il voit que la cité que ce philosophe suggère, est une cité aussi enfermée, parce qu'il considère qu'il y a une ville excellente, qu'il nomme la cité, voire le meilleur régime.

La vision positive de la démocratie pour Aristote, selon Couloubaritsis, est celle qui fait état du régime droit, ce régime qui ne dévie pas du profit commun et qui conduit au bonheur des tous les citoyens, pour lesquels la cité constitue la fin, le droit politique et le but social de leur existence politique (Couloubaritsis 1996: 49-71). Le bonheur politique des personnes-citoyens constitue, selon Arabatzis (Arabatzis 1998: 189-192), la fin suprême, rencontrée aussi dans la philosophie politique byzantine, selon laquelle, le monde terrestre doit être la cité de Dieu, ce qui signifie la prépondérance et la suprématie des valeurs de la justice. Pour revenir à Aristote, la société aristotélicienne ne remplit pas les critères de Popper, selon lesquels, la science représente elle-même un modèle d'une société ouverte et critique quant aux conditions politiques. Ainsi, il n'y a pas dans cette société non plus de la rénovation et de la révision, car elle est régie par un absolutisme politique et une mentalité fermée. Le sommet de cette mentalité fermée de la cité d'Aristote selon Roberts (Roberts 2000: 344-365) concerne la notion de l'autonomie, qui signifie la tendance de la cité à être maintenue par ses forces au niveau politique. Selon Aristote, une ville est autonome et offre le sentiment d'autonomie à ses citoyens, quand des nouvelles nécessités ne sont pas engendrées, alors qu'il n'y a nul besoin pour le citoyen de s'adresser ailleurs qu'à la cité, pour les accomplir. Selon Naussbaum et Miller (Nussbaum 1990: 153-187; Miller 1996: 873-907), seule la cité peut offrir le bien le plus importante, le «bien-vivre», c'est-à-dire le bonheur, qui constitue le bien le plus importante que les

gens poursuivent avec leurs actes. Comme on a déjà vu, selon Aristote, le bonheur ne constitue pas une situation stable, mais mouvement et énergie de l'âme selon les règles de la vertu, et comme on va voir en plus, le sens aristotélique du mouvement (Aristote, *EN*, 1095 a 14-20; Kraut 1996: 755-774, Long 1996: 775-802) est reconnu à Byzance comme mystique (Arabatzis 1998: 172-176) par Maxime Le Confesseur (Arabatzis 1998: 177-187) et puis par la moralité politique byzantine qui en suit.

La moralité politique byzantine se distingue clairement de l'antique qui est régie par les principes de l'autonomie, de l'indépendance et de l'impératif de ne pas faire justice soi-même (Castoriadis 1999: 31-32) et est différente mutatis mutandis autant de la morale politique de Platon que celle d'Aristote (Kymlicka 2014: 11, 14, 34, 40, 90, 413-417).

La question suivante se pose ainsi : existe-t-elle, la théorie politique d'une cité ouverte comme celle de Popper dans la moralité politique byzantine? Si la réponse concernant la morale politique ancienne incarnée dans la démocratie grecque (Schmidt 2004: 18-57) ayant les principes de l'autonomie politique (Castoriadis 1991) est affirmative et celle-ci s'incarne dans la démocratie athénienne de l'*Epitaphios* de Thucydide, concernant la morale politique byzantine on verra qu'il existe d'autres principes.

La caractéristique principale de la démocratie directe, propre à la démocratie grecque ancienne, est que le peuple pratique directement ses droits administratifs dans l'Agora et, ainsi, il existe une forme de démocratie délibérative-représentative (Barley 2007: 201-215). Alors, se pose la question, si la démocratie existait vraiment pour ce qui est de la moralité politique byzantine ou s'il y avait, selon Coleman (Coleman 2000), une situation d'équilibre entre monarchie et démocratie ? Saint Basile se tourne contre les principes, les valeurs et les idées de la démocratie grecque ancienne et, par conséquent, contre la moralité politique ancienne (Schinas 2006: 263-279). Il ne se tourne pas, quand même, contre l'autorité politique, qu'il considère, au contraire, comme partenaire de l'autorité divine (*Ethika PG* 31, 860A). Pareille est la conception négative d'Enée de Gaza (*Theophrastos*, PG 85, 945C), savant chrétien du V^e siècle après Jésus-Christ, concernant les idées de la démocratie grecque ancienne. Les intellectuels chrétiens-byzantins, selon Coleman, identifient le pluralisme démocratique avec le polythéisme et la monarchie avec le monothéisme. Cela ne signifie pas que la moralité politique byzantine est régie par l'absolutisme et le despotisme. Comme il est décrit par Bertrand Lançon (Lançon 2007: 75-132), la politique adaptée par Constantin le Grand n'était nullement absolutiste, mais elle pourrait être caractérisée comme rénovatrice et conciliatrice pour que la brèche entre les gouverneurs et les gouvernés soit fermée ou diminuée. Constantin a fait des lois contre la corruption et l'exploitation des impuissants et il a essayé d'éviter l'aggravation des crises financières et sociales chroniques, qui auraient comme résultat l'éclatement social, la révolution et le renversement du régime. Le type d'administration byzantin avait comme but le refus de la surimposition de taxes, la réduction même des impôts, des confiscations, des liquidations, évitant la confrontation de l'autorité politique avec le peuple et l'impasse politique. Par cette tactique, Constantin a évité la marginalisation politique d'une certaine partie des citoyens qui révolterait sous le poids d'une administration absolutiste et, ainsi, il a limité les tendances révolutionnaires des contestataires

et a homogénéisé la synthèse difficile entre les riches et les pauvres au sein de la société byzantine.

L'état byzantin constitue la suite de l'état romain, concernant l'organisation de l'administration politique et militaire et la pratique politique, législative et exécutive, selon Hélène Ahrweiler (1978: 14). L'Empereur byzantin est, donc, une loi vivante (*lex animata*) comme on voit dans les *Nouvelles* de Justinien (*Nouvelle* 105, 2.4) ; malgré tout, le système politique byzantin est régi par l'idée impériale qui n'a pas pourtant de dimension ni absolue ni absolutiste. Saint Basile soutient que l'existence des lois délimite les soupçons d'arbitraire de la part des gouverneurs-empereurs et qu'il faudrait assurer la protection et la justice sociale. En conséquence, leur promulgation est nécessaire pour éviter l'effondrement accéléré et la faillite du système politique (*Homélie au psaume XXXII, PG* 29, 345A).

Ahrweiler dans son ouvrage *Pourquoi Byzance?* (Ahrweiler 2009), se réfère au problème de la continuité historique des Grecs et, particulièrement, face aux étrangers (surtout les Européens et les Américains) qui choisissent la connaissance sélective du passé grec, sans nulle relation avec les réalités historiques particulières, ayant comme seul souci la justification d'une approche formée par la politique contemporaine des profits et des intérêts, bien différents de l'histoire proprement dit et de son objet, qui abrite aussi le problème de la moralité politique byzantine. Ahrweiler, en essayant d'éclairer Byzance à travers Byzance, fait plusieurs références à des textes-clés (d'Eusèbe, de Cosmas Indicopleustès, de Léon VI, etc.) qui, à son avis, expriment brièvement les caractéristiques de l'état phycologique byzantine et marquent d'une façon descriptive les parties et les contours de l'histoire de Byzance, aboutit à certaines conclusions intéressantes concernant le problème de la moralité politique byzantine. Dans un premier temps, Byzance est révélé comme le premier empire européenne, non pas seulement pour sa grandeur culturelle, qui est encore insuffisamment connue, mais plutôt pour sa longévité inhabituelle pour une force internationale. En plus, elle démontre l'impact grec ancien à la monarchie byzantine dans la pratique politique hégémonique des Byzantins et réfute la théorie considérant la Grèce Ancienne et Byzance comme deux mondes opposés. La moralité politique byzantine constitue un phénomène de longue durée qui ne peut qu'expliquer le « pourquoi » de la grandeur politique byzantine, d'où est tiré le titre même du livre de Ahrweiler, *Pourquoi Byzance*. D'une manière judicieuse, Ahrweiler analyse les relations de l'état avec l'église (empereur et patriarche), du centre avec la périphérie (Constantinople et campagne), de Byzance avec ses voisins, amis, alliances ou ennemis. La réduction du territoire, les querelles dogmatiques, les rivalités militaires et politiques, les dégradations sociales qui secouaient l'ordre établi, expliquent la difficulté de la société et de la politique byzantine de faire face aux diverses exigences. La chute de l'empire premièrement due aux Croisades (1204) et finalement aux Ottomans (1453), démontre quand même l'importance de la longue expérience byzantine, religieuse, idéologique, vivante. La relation équivoque des Grecs contemporaines avec l'Occident et l'Orient, mais aussi

le problème de l'identité néo-hellénique peuvent être considérés comme retentissements de Byzance.

De ce qui est dit, la dimension pluraliste (Schinas 2008: 91-93) de la moralité politique byzantine est tracée ; mais était toujours centrale la tendance de sauvegarder et défendre ses corollaires au niveau social, politique et religieux, surtout pendant l'iconoclasme où la polyphonie philosophique était mise en doute pour avoir mis en jeu l'existence de la foi (Hunger 1987: 41-107). Selon Ahrweiler, dans son œuvre *L'idéologie politique de l'empire byzantine*, (Ahrweiler 2013), Byzance était, en même temps, une cité et une empire. La sorte merveilleuse d'une ville autrefois modeste a créé rapidement une légende : Byzance-Constantinople, destiné à devenir le siège du premier empire chrétien et considéré dès le début comme un signe d'inspiration divine et une fondation choisi par Dieu même. L'historiographie chrétienne a créé la légende de la ville sacrée de Constantinople comme une réponse, on peut dire, à la légende idolâtrique concernant la fondation de Rome. Selon Ahrweiler, avec Constantinople, un véritable nouveau monde entre dans l'Histoire.

Remarque conclusive

La moralité politique byzantine ne se retranche et ne se disperse pas dans l'influence exclusive de l'idée de la politique ancienne. Elle ne s'éloigne d'elle non plus et est déterminée profondément par la moralité politique antique qui constitue sa fondation, tandis que la moralité politique byzantine en constitue la suite légitime.

BIBLIOGRAPHIE

- ADKINS, A.W.H., 1991, "The Connection between Aristotle's *Ethics* and *Politics*", in: Keyt, Miller, Jr. (1991), pp. 75-93.
- AHRWEILER, H., 1978, "Geniki Eisagogi – Hellenismos kai Byzantio", *Historia tou Hellinikou Ethnous*, vol. VII, Athènes.
- AHRWEILER, H., 2009, *Pourquoi Byzance*, trad. grecque Giati to Byzantio, Athènes.
- AHRWEILER, H., 2013, *I politiki ideologia tis Byzantinis autokratias*, T. Drakopoulou (trad.), Athènes.
- AMBLER, W., 1985, "Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City", *Review of Politics* 47, pp. 163-185.
- ANAGNOSTOPOULOS, G., 1994, *Aristotle on the Goals and Exactness of Ethics*, Berkeley.
- ANAGNOSTOPOULOS, G. (ed.), 2009, *A Companion to Aristotle*, Oxford.
- ANNAS, J., 1996, "Aristotle on Human Nature and Political Virtue", *The Review of Metaphysics* 49, pp. 731-754.
- ARABATZIS, G., 1998, *Éthique du bonheur et orthodoxie à Byzance (IVE XIIe siècles)*, Paris.
- BALOT, R.K. (ed.), 2009, *A Companion to Greek and Roman Political Thought*, Oxford.
- BROOKS, R.O., MURPHY, J.B. (eds.), 2003, *Aristotle and Modern Law*, Aldershot.
- BUCHANAN, J., TULLOCK, G., 1965, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor.
- CACTORIADIS, C., 1991, *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, New York.
- CACTORIADIS, C., 1999, *H arhaia elliniki dimokratia kai i simasia tis gia emas simera*, Athènes.
- CHRISTIANO, T., 1996, *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder.
- CHRISTIANO, T., 2004, "The Authority of Democracy", *Journal of Political Philosophy* 12, pp. 266-290.
- COLEMAN, J., 2000, *A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity*, Oxford and London.
- COULOUBARITSIS, L., 1996, "La philosophie pratique d' Aristote a-t-elle un sens aujourd'hui?", in: Koutras (1996), pp. 49-71.
- DAHL, R., 1959, *A Preface to Democratic Theory*, Chicago.
- DEPEW, D.J., 1995, "Humans and Other Political Animals in Aristotle's *Historia Animalium*", *Phronesis* 40, pp. 156-176.
- DEPEW, D.J., 2009, "The Ethics of Aristotle's *Politics*", in: Balot (2009), pp. 399-418.
- DESPOTOPOULOS, K., 1980, *Politiki philosophia tou Platonos*, Athènes.
- EVANGELIOU, C., 2006, *Hellenic Philosophy: Origin and Character*, Cornwall.
- IRWIN, T.H., 1985, "Moral Science and Political Theory in Aristotle", *History of Political Thought* 6, pp. 150-168.
- HUNGER, H., 1987, *Byzantini Logotehnia*, vol. I, L. Benakis, I. Anastasiou, G. Makris (transl.), Athènes.
- KEYT, D., MILLER JR., F.D. (eds.), 1991, *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford.
- KOUTRAS, D. (éd.), 1996, *H aristoteliki ethiki kai oi epidraseis tis (The Aristotelian ethics and its influence)*, Athènes.
- KRAUT, R., 1996, "Are There Natural Rights in Aristotle?" *The Review of Metaphysics* 49, pp. 755-774.
- KULLMANN, W., 1991, "Man as a Political Animal in Aristotle", in: Keyt, Miller, Jr. (1991), pp. 94-117.
- KYMLICKA, W., 2014, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford [gr. *I politiki philosophia tis epohis mas. Mia Eisagogi*, trad. G. Molyvas, Athènes].
- LANÇON, B., 2007, *Megas Konstantinos*, trad. M. Missa, Athènes.
- LEFEBVRE, R., 2009, "Le statut de l'individu dans la cité antique", in: Moutsopoulos, Protopapas-Marneli (2009), pp. 11-26.
- LONG, R.T., 2003, "Aristotle's Conception of Freedom", in: Brooks, Murphy (2003), pp. 384-410 [repr. from *The Review of Metaphysics* 49 (1996), pp. 775-802].

- MANZIN, M., 2009, "La naissance de la ville et l'urbanisation du paysage philosophique", in: Moutsopoulos, Protopapas-Marneli (2009), pp. 1-10.
- MILLER, F.D., Jr., 1996, "Aristotle and the Origins of Natural Rights", *The Review of Metaphysics* 49, pp. 873-907.
- MORRISON, D., 1999, "Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions", *History of Philosophy Quarterly* 16, pp. 143-165.
- MOUTSOPOULOS, E., PROTOPAPAS-MARNELI, M. (éd.), 2009, *The Notion of Citizenship in Ancient Greek Philosophy*, Athènes.
- MULGAN, R.G., 1990, "Aristotle and the Value of Political Participation", *Political Theory* 18, pp. 195-215.
- NICOLAIDOU-KYRIANIDOU, E., 1992, *Les fondements métaphysiques de la politique de Platon. Des premiers dialogues jusqu'à la République*, Doctorat de 3ème Cycle, Université de Paris IV-Sorbonne - Université Nationale et Capodistriaque d'Athènes. Faculté de Philosophie, Bibliothèque Sophie N. Saripolos, Athènes.
- NUSSBAUM, M.C., 1990, "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", in: Patzig (1990), pp. 153-187.
- OBER, J., 1991, "Aristotle's Political Sociology: Class, Status, and Order in the *Politics*", in: C. Lord, D. O'Connor (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, pp. 112-135.
- PATZIG, G. (hrsg.), 1990, *Aristoteles' 'Politik'. Akten des XI. Symposium Aristotelicum Fredrichshafen/Bodensee 25.8-3.9.1987*, Göttingen.
- PELLEGRIN, P., 1996, "On the 'Platonic' Part of Aristotle's *Politics*", in: Wians (1996), pp. 347-359.
- PELLEGRIN, P., 1987, "La *Politique d'Aristote*: unité et fractures. Eloge de la lecture sommaire", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 177, pp. 129-159.
- POLITIS, G., 2010, *Eleutheria kai exousia*, Athènes.
- POLITIS, G., 2012, *To dikaioma tis politikis anypakois. I nomimi amyna stin authaireti exousia*, Athènes.
- POPPER, K.R., 1966, *The Open Society and Its Enemies*, vol. I-II, Princeton.
- RAWLS, J., 1996, *Political Liberalism*, New York.
- REEVE, C.D.C., 2009, "The Naturalness of the Polis in Aristotle", in: Anagnostopoulos (2009), pp. 512-525.
- ROBERTS, J., 2000, "Justice and the Polis", in: Rowe, Schofield (2000), pp. 344-365.
- ROWE, C.J., SCHOFIELD, M. (eds.), 2000, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge.
- SCHINAS, F., 2006, "Oi politikēs antilipseis tou Megalou Basileiou", *Helliniki Filofofiki Epitheorisi*, vol. 69, Athènes, pp. 263-279.
- SCHINAS, F., 2008, *Byzantini autokratōria. Oloklīrotiko kratōs i kratōs dikaiou? Politiki ideologia tou byzantinou kratous*, Athènes.
- SCHMIDT, M., 2004, *Demokratietheorien: Eine Einführung, (Theories Dimokratias)*, Athènes.
- SEN, A., 1999, *Development as Freedom*, New York.
- SINGER, P., 1973, *Democracy and Disobedience*, Oxford.
- VASILLOPULOS, C., 2010, "The Natural Rights Basis of Aristotelian Education", *Studies in Philosophy and Education* 30, pp. 19-36.
- WIANS W. (ed.), 1996, *Aristotle's Philosophical Development*, Lanham

MICHAÏL MANTZANAS

/ Athènes /

Ancient Greek and Byzantine Political Ethics

The political morality that Plato and Aristotle supported was governed by various anthropological and social determinants, which means that they focused on man understood as a citizen and interpreted through the dialectic as well as through the prospects of the city's happiness, since for both of them man was a social animal. The political ethics of Plato and Aristotle does not endanger the political community with political bankruptcy. This political morality does not start from intransigent principles to reach a compromise that has already been surpassed by the previous negative dynamics. The Byzantine political morality oscillates between the individual and the totality. It is not governed by individualism but rather by communitarianism, which entails that it confirms the dynamics of unity within the city. The Byzantine political morals is imbued with an anticipation of the political crisis, it seeks to identify any negative developments and strives to avoid the political marginalization of the citizens who are likely to rebel against any autocratic government. The Byzantine political morality is, thus, not an idle and selfish political introversion, concerned merely with political crises, conflict scenarios and conspiracy theories, as it strives to come up with various solutions that should guarantee political balance.

KEY WORDS

Greek politics, morality, democracy, Plato, Aristotle, Byzantium, Saint Basil.

Das byzantinische Kulturmodell des 12. Jahrhunderts in der Sicht von Hugo Etherianus (ca. 1110/20–1182)

GEORGI KAPRIEV / *Sofia* /

Die Frage nach der Ansicht von Hugo Etherianus (Eteriano) wird hier in einen breiteren Kontext gestellt¹. Es geht um die Prozesse der Umprägung und Neuprägung von Formen des byzantinischen Kulturmodells, die meines Erachtens zwischen den 20ern Jahren des 11. und Ende des 12. Jahrhunderts ihre Vervollständigung erfahren haben. Daraus bildete sich eine Kulturgestalt, die den sog. byzantinischen Klassizismus fort und ersetzte. Sie bestimmte, so meine These, auch die Kultursituation nach dem Fall von Konstantinopel im Jahre 1204 und blieb bis zum Ende der eigentlich byzantinischen Zeit gültig.

Als Kernbaustein des Modells ist die Art und Weise des Verhältnisses zum Westen zu bestimmen. Byzanz sagte sich nie von dem römischen Ideal eines Weltimperiums los,

¹ Dieser Text entstand während meiner Arbeit als Fellow des Internationalen Kollegs Morphomata der Universität zu Köln. Er wurde am 17. Juni 2013 im Rahmen der Morphomata Lectures Cologne vorgetragen. Für die Sprachkorrektur bin ich Herrn Thomas Barton verpflichtet.

das als christlich fundiert konzipiert wurde. Der Zerfall der Ökumene, d.h. der Einheit von imperialer Macht und orthodoxem Christentum, war spätestens am Ende des 11. Jahrhunderts evident. Dennoch hatte das Bewusstsein des Ostens von der universellen christlichen Kulturwelt immerwährend Bestand. Man betrachtete die Lateiner als außerhalb der Ökumene stehend (die „Wir-Ihr“-Gegenüberstellung war offenkundig), schrieb ihnen aber einen anderen Status als den „Barbaren“ zu. Die Konfrontation mit den Lateinern wurde im Rahmen einer Zivilisationsgemeinschaft gesucht, indem die westliche Dimension als notwendiger Bestandteil der christlichen Kultur konzipiert wurde².

1. Die Ost-West-Verhältnisse im 12. Jahrhundert

Es gilt nun als ein *commonplace*, dass das 12. Jahrhundert entscheidend für die Geschichte der Verhältnisse zwischen den Abendländern und den Byzantinern war³. Vorwiegend geschah dies durch die Kreuzzüge, den steigenden Handelsverkehr und die neuen Phänomene auf dem Gebiet der Philosophie und Theologie des Westens.

Seit 1166 suchte die byzantinische Diplomatie besonders aktiv eine politische Annäherung an Rom. Kaiser Manuel Komnenos (1143–1180) strebte, die Einheit des Reiches nach dem Muster Justinians wiederherzustellen, der auch die kirchliche Einheit implizierte. Das Interesse Manuels am Westen ging soweit, dass ihm sogar, wie auch dem Patriarchen Lukas Chrysoberges (1156–1169), nachgesagt wurde, sie seien Lateinfreunde⁴. Bei seinem Streben versuchte der Kaiser das abendländische Schisma (1159–1177) auszunutzen. Er unterstützte den Papst Alexander III. und rivalisierte damit gegen Friedrich I. Barbarossa. Dieser war seinerseits der dritte westliche Herrscher, der die Universalität des Kaisertums einforderte und aggressiv gegen Manuel und das Reich befandete⁵. Der Grund seines Appetites war die Tatsache, dass der Westen seit knapp 100 Jahren auf keine Weise von Byzanz mehr bedroht oder abhängig war. Von 1071 befand sich Byzanz im Vergleich mit dem Westen in der schwächeren Position⁷. Gerade dieser Umstand bestimmte den politischen Kontext und nicht etwa das sog. große Schisma von 1054, das weder groß noch ein Schisma war⁸.

² Siehe Kapriev (2012a: 10–11).

³ Classen (1955: 339); Kolbaba (2006: 15).

⁴ Siehe Dondaine (1952: 67, 78–79, 86).

⁵ Nach Karl dem Großen und Otto I.

⁶ Für diesen Zweck agierte er 1176 bei Myriokephalon als Verbündeter der Seldschuken gegen die Byzantiner. 1189/90 zog er nach der Besetzung von Philippopolis und Adrianopolis einen Sturm auf Konstantinopel in Erwägung.

⁷ 1071 mußten die Byzantiner ihren letzten Stützpunkt in Unteritalien räumen und gleichzeitig den Einfall der Seldschuken in Kleinasien hinnehmen.

⁸ 1054 ging es um eine Streiterei zwischen dem päpstlichen Legaten Kardinal Humbert von Silva Candida und dem Patriarchen Michael I. Kerullarios, die keiner der Zeitgenossen ernst nahm. Bereits im Jahre 1055

Die alltäglichen Verhältnisse waren ebenfalls nicht ungetrübt. Seit dem ersten Kreuzzug trafen mehr Byzantiner mit Lateinern zusammen als zuvor. Dabei betrachteten die Byzantiner die Lateiner jedoch eher als Feinde⁹ und es wuchs eine gegenseitige Erbitterung empor¹⁰. Parallel dazu stieg die Bewusstwerdung von den religiösen Unterschieden zwischen Rhomäern und Lateinern an¹¹. 1166 berichtet Hugo Etherianus, dass die Lateiner durch die Stadt ungeliebt und verhasst zogen¹², indem er die wirtschaftlich-politischen Verdrängungen und die Angriffe gegen die lateinische Kirche mit ihrer Glaubensart als zwei Gestalten ein und desselben Phänomens betrachtet¹³.

Nichtsdestoweniger war die Anziehungskraft von Byzanz bei den Abendländern nie lebendiger als in dieser Epoche. Denn es ging nun nicht mehr um bloße Handels- und Kriegsbeziehungen. Das 12. Jahrhundert war das Moment einer neuen kulturellen Kontaktaufnahme zwischen der lateinischen und der byzantinischen Welt. In den in Konstantinopel entstandenen Vierteln der Pisaner und dann der Genueser und der Venezianer lebten und arbeiteten mehrere lateinische Intellektuelle¹⁴. Auch die politischen Gesandtschaftsreisen erleichterten den Verkehr der Gelehrten¹⁵. Das 12. Jahrhundert war die Zeit eines intensiven, wenn nicht des intensivsten theologischen und philosophischen ost-westlichen Dialogs im Mittelalter (abgesehen von dem regen aber oft plakativen Dialogismus des 15. Jahrhunderts).

Dieser Dialog verlief aber vor dem Hintergrund einer wachsenden Zurückhaltung der Byzantiner, die sich als Antwort zweier lateinischer Entwicklungen herausbildete. Es geht um den Aufstieg des reformierten Papsttums (samt den Ansprüchen an *plenitudo potestatis*) und das intellektuelle Ferment dessen, das „Renaissance des 12. Jahrhunderts“ genannt wird¹⁶.

wurden die Verhandlungen zwischen dem Papsttum und Byzanz mit dem Ziel einer Allianz gegen die Normanen wieder aufgenommen. Cf. e.g. Pratsch (2012: 24–25).

⁹ Kolbaba (2010: 126).

¹⁰ Die Geschichte der Errichtung der Handelsprivilegien und Vorrechte der Lateiner (zunächst der Pisaner im Jahre 1111) und ihrer zeitweisen (außen- und innenpolitisch motivierten) Aufhebungen nach 1161, die mit Verfolgungen und selbst Massakern (mit dem Höhepunkt im Jahre 1182) begleitet waren, legt ein klares Zeugnis dafür ab.

¹¹ Das betrifft selbstverständlich nicht alle Gruppen der Bevölkerung. Tia Kolbaba bemerkt mit guten Gründen, dass von Süditalien bis zu dem heiligen Land Griechen (i.e. Rhomäer) und Lateiner, inkl. ihre Priester, zusammenlebten, indem sie ihre Riten gegenseitig respektierten. Sicher war eine erhebliche Menge dieser Leute den theologischen und ekklesiologischen Unterschieden gegenüber gleichgültig. Andere und vor allem die Kleriker (hier muß man noch die Philosophen und die Theologen mitrechnen) vertieften sich in den Ritualformen und den Doktrinen ihrer Kirchen und pflegten, über die Unterschiede zu diskutieren. Die Kaiser wätselten ihre Meinung. Wechselseitig wurden die Kontroversen gehemmt und vorangetrieben. Cf. Kolbaba (2010: 125).

¹² Hugo Etherianus, *Brief an Petrus von Wien aus dem Jahre 1166*, in: Dondaine (1958: 481).

¹³ Hugo Etherianus, *De sancto et immortalis Deo (= De deo)*, III, 15, in: PL 202, 370A.

¹⁴ Unter denen die großen Übersetzer Moses von Bergamo, Jakobus von Venedig, Burgundio von Pisa.

¹⁵ Classen (1955: 363).

¹⁶ Siehe Kolbaba (2010: 126); Kolbaba (2006: 16).

Es ist uns eine erhebliche Menge an theologisch-philosophischen Debatten zwischen lateinischen und römischen Denkern im Laufe des 12. Jahrhunderts in Byzanz bezeugt. Es ist etwa der Streit zu betonen, den der Erzbischof Petrus Grossolano 1112 mit sieben byzantinischen Theologien unter denen Eustratios von Nizäa über das Filioque in Konstantinopel führte. Er ist im Allgemeinen von Petrus und Eustratios, wie auch durch andere byzantinische Autoren wiedergegeben¹⁷. Viel ausführlicher sind je in ihrer Form zwei andere Auseinandersetzungen dokumentiert. Damit ist die Diskussion Anselms von Havelberg mit Niketas von Nikomedien im Jahre 1136 gemeint, von Anselm selbst in seinen 15 Jahre später verfassten *Dialogi* dargestellt, wie auch die knapp zwei Dekaden andauernde polemische Praxis Hugos, die mein hiesiger Gegenstand ist. Es wird um die Morphome des Wissens und der Macht gehen, indem sowohl die staats- und kirchenpolitische wie auch die Wissensmacht gemeint wird.

2. Wer war Hugo Etherianus?

Über sein Leben ist nicht viel bekannt. Er wurde in der zweiten Dekade des 12. Jahrhunderts in Pisa geboren. In den 40er Jahren war er in Paris Schüler Alberic's von Mont Ste Genviève, der als Lehrer für die *logica vetus*¹⁸ und Gegner des Abaelard bekannt war¹⁹. Hugo von Honau berichtet²⁰, dass Etherianus auch Theologie, aber bei solchen Lehrern studiert habe, die weit von „unseren Methoden“ (*a studiis nostris*) entfernt waren. Mit diesen *studia* ist die Lehre Gilberts de la Porrée gemeint. Etherianus stand (nach einer Ablehnung seiner früheren Ansichten) dieser so nahe, dass er als der Geschichte des Porretanismus zugehörig betrachtet wird²¹. Die Motive, die ihn und seinen jüngeren Bruder Leo Tuscus nach Osten gebracht haben, sind unbekannt. Unklar ist auch, wo und wann er Griechisch gelernt hat. Hugo kam Ende der 50er oder Anfang der 60er nach Konstantinopel²². Es sind Behauptungen, dass er mit dem großen Theologen und Philosophen Nikolaos, Bischof von Methone (gestorben 1164/65), debattiert hat. Man vermutete, dass dadurch die Aufmerksamkeit des Kaisers auf Hugo herangezogen wurde. Diese Behauptungen sind aber argumentiert in Frage gestellt. Es sind keine Quellenangaben, dass eine persönliche Debatte Hugos mit Nikolaos stattgefunden hat. Hugo debatierte gegen Nikolaos in seinen Schriften und gerade diese Tatsache (nicht aber eine persönli-

¹⁷ Siehe Gemeinhardt (2002: 512–518).

¹⁸ D.h. die aristotelische Logik aufgrund der Übersetzungen und Kommentare des Boethius.

¹⁹ Er unterrichtete in den 30ern und 40ern in Paris und siedelte 1146 nach Bologna um.

²⁰ In seinem *Liber de diversitate naturae et personae*.

²¹ Dass er nach Byzanz ausschließlich um Material zu suchen gekommen ist, damit er sein Urteil über die Orthodoxie Gilberts bildet, bleibt aber eine Mutmaßung.

²² Vielleicht seinem Bruder folgend.

che Auseinandersetzung) wird in den vorliegenden Dokumenten vermittelt²³. Während Leo mehrere Jahre als Übersetzer des Kaisers tätig war, bleibt es unklar, womit sich Hugo beruflich befasste²⁴. Er galt als lateinischer Berater des Kaisers im Bereich der Theologie. Nach dem Tod Manuels im September 1180 zog Hugo nach Italien zurück. 1182 wurde er von seinem engen Freunden Hubald von Ostia, seit 1181 Papst Lucius III., zum Kleriker geweiht und zum Kardinaldiakon kreiert. Am 7. Dezember 1182 schrieb der Papst an Leo, dass Hugo gestorben ist. Er starb wahrscheinlich im August desselben Jahres²⁵.

Hugo war der beste lateinische Kenner der hellenischen und der byzantinischen Philosophie und Theologie im 12. Jahrhundert und der sachkundige Informant (l'informateur qualifié) der lateinischen Theologen, insbesondere, derjenigen die sich von dem traditionellen Wortgebrauch in ihrem trinitarischen und christologischen Vokabular zurückhielten²⁶. Dieser Umstand wird durch mehrere superlative Zeugnisse seiner Zeitgenossen²⁷ bekräftigt. Aimerikus, der lateinische Patriarch von Antiochien, äußert seine Freude, dass „wir einen solchen Mediator haben, der weder vor dem geschulten Griechenland Halt macht, noch durch die Einwände der Hersteller von geschickt gefertigten Sophismen bestürzt werden kann“²⁸. Hugo schrieb auf Latein und Griechisch, indem einige seiner Schriften zweisprachig verfasst wurden.

Er ist Autor eines Buches namens *De regressu animarum ab inferis*²⁹, das nach der schriftlichen Bitte des pisaner Klerus an den Laien Hugo 1171 verfasst wurde. 1176/77 wurde sein Hauptwerk *De sancto et immortalis Deo* in den beiden Sprachen veröffentlicht³⁰. Er schickte es an Alexander III., an den lateinischen Patriarchen von Antiochien und an den Kaiser. Das Buch stieß auf eine Reaktion in Byzanz, indem Johannes Kama-teros³¹ als Autor zweier Gegenschriften gilt. 1179 brachte Hugo von Honau eine Kopie des Buches wie auch des 1179 verfassten *Liber de differentia naturae et personae* nach Westen mit. Es ist eine Antwort auf die Bitten Hugos von Honau und Petrus von Wien. Sie wollten die Meinung der griechischen Autoritäten über die Begriffe „Natur“ und „Person“ in der Hoffnung wissen, die Lehre Gilberts durch die griechische Tradition zu bestätigen. Hugo von Honau benutzte das Buch als Unterlage seines gleichnamigen Werkes. Zu

²³ Siehe Rigo (2006: 663–664).

²⁴ Die Vermutung Dondaines, dass er den Beinamen wegen seiner Teilnahme an der *hetairia* (eine durch Ausländer formierte kaiserliche Militäreinheit) erhielt, bleibt eine Hypothese.

²⁵ Siehe Dondaine (1952: 67, 73–77, 80–81); Hamilton (2004: 109–111); Häring (1962: 9–10); Haskins (1924: 210).

²⁶ Dondaine (1958: 476).

²⁷ Inklusive durch die Briefe Hugos von Honau und Petrus von Wien an ihn.

²⁸ *Rescriptum Aimerici ad Hugonem*, in: PL 202, 231B.

²⁹ *Liber de anima corpore iam exuta sive de regressu animarum ab inferis, ad clerum Pisanum*.

³⁰ Die griechische Fassung ist zwar verlorengegangen.

³¹ Patriarch von Konstantinopel (1198–1206).

dieser Zeit verfasste Etherianus die Schrift *Adversus Patherenos*, worin er die religiöse Praxis der Bogomilen und Katharen brandmarkte³².

Hugo wurde doch durch ein früheres Werk, schlagartig populär. Das Buch resultierte aus seiner Teilnahme an einem merkwürdigen Ereignis. Tia Colbaba glaubt z.B., dass aufgrund dieser Debatte treffend zu zeigen sei, was für eine wichtige Rolle die theologischen Unterschiede bei der Bildung von Stereotypen beiderseits gespielt haben³³.

3. Die Synode von 1166

Die Geschichte beginnt mit einem romanhaften Charakter. Hugo erzählt³⁴, dass er Anfang 1166, und zwar in der Nacht, vom Kaiser in den Palast eingeladen war, damit er die Lehre der römischen Kirche über ein kontroverses theologisches Thema äußert. Er soll den Herrscher überzeugt haben, der eine ähnliche Meinung deklariert hat³⁵. Offenbar wurde Hugo beauftragt, die These mit Väterzitate zu untermauern. Daraus ist kurz danach sein Buch *De minoritate ac aequalitate Filii hominis ad Deum Patrem* entstanden.

Auf diese Weise wurde Hugo in der Vorbereitung auf die Synode involviert, die im Frühjahr 1166 in Konstantinopel stattfand. Es ging um die Lösung einer Frage, die das Kirchenleben seit sechs Jahren in Verlegenheit brachte und die Deutung der Worte Christi „mein Vater ist größer als ich“ (Joh. 14, 28) zum Grund hatte. Die uns überlieferte Geschichte berichtet³⁶, dass der Urheber ein gewisser Demetrios von Lampe war, der nach einer Gesandtschaftsreise in Deutschland behauptet habe, jene Völkerschaften hätten eine häretische Meinung: Christus sei sowohl geringer als auch ebenso groß wie der Gottvater. Im Gespräch mit ihm habe der Kaiser die „lateinische“ These gerechtfertigt. Immerhin verfasste Demetrios ein Pamphlet und propagierte seine Thesen, indem er unter dem Klerus Erfolg hatte. Nur der Patriarch und sechs Diakone der Hagia Sophia (unter 72) widerstanden ihm³⁷.

³² Darüber hinaus übersetzte er für Kardinal Arduin von Luca um Ende der 70er *De haeresibus quas in Latinos Graeci devolvunt*, d.h. die Liste mit den von den Byzantinern den Lateinern zugemessenen Häresien und Abweichungen, die Photius zugeschrieben war, aber de facto später verfasst und mehrfach ergänzt wurde.

³³ Kolbaba (2006: 15).

³⁴ In seinem Brief an Petrus von Wien, vermutlich 1167 geschrieben.

³⁵ Hugo Etherianus, *Brief an Petrus von Wien*, in: Dondaine (1958: 481).

³⁶ In den Geschichtswerken von Niketas Choniates und Johannes Kinnamos, wie auch teilweise durch die Zeugnisse Hugos und Leo Tuscus.

³⁷ Siehe Classen (1955: 356). Die Fragestellung war nicht eng theologisch. Insoweit der Kaiser dadurch bekannt wurde, dass er eine Annäherung an die Lateiner erstrebte, war jeder Angriff gegen ihre Theologie gleichzeitig gegen ihn und den Patriarchen gerichtet.

Die erste Sitzung der Synode war am 2. März und, nach Leo und Hugo selbst, Hugo spielte eine Rolle dabei. Die Sitzung dauerte bis Mitternacht³⁸. Hugo wurde vom Kaiser nach den Dogmen der römischen Kirche befragt. Der Prinzeps und die Zuschauer, die mit feinem Geschmack beurteilten, haben seine *sententia* akzeptiert³⁹. Mehrere unter den älteren und den jüngeren Teilnehmern, die Hugo als „neidisch“ qualifizierte, leisteten aber eine starke Opposition. Besonders aggressiv sollen drei „Philosophen“ mit ihren „Paralogismen“ gewesen sein, die versuchten, Hugo zu widerlegen. Er argumentierte kraft subtiler Begrifflichkeit und logischer Schlüsse, indem er besonders auf den folgenden Syllogismus stolz war: Alles, was der Natur nach Gott eigen ist, hat keinen Ursprung; das Fleisch Christi hat aber einen Ursprung; das Fleisch Christi gehört also Gott nicht der Natur nach, sondern nur durch Einigung⁴⁰. An der nächsten Sitzung, am 6. März, sollen Kaiser, Patriarch und einige Bischöfe mit denen, die die „falsche Meinung“ vertreten haben, heftig gestritten haben⁴¹. Am 4. April wurde das kaiserliche Edikt durchgelesen und von allen Anwesenden unterschrieben. Es wurde angeordnet, das Edikt auf Stein zu meißeln. Es ist bezeugt, dass diese Inschrift bis zum 16. Jahrhundert in der Hagia Sofia zugegen war⁴².

Der Beschluss war des angeblich lateinischen Satzes zugunsten. Hugo war aber durchaus unzufrieden. Fast wütend spricht er im Brief an Petrus von einer *semiviva correctio* (halblebendige Berichtigung) der Streitfrage und in der Zusammenfassung seines Buches qualifiziert er die Synode als *supervacuum scandalum atque inutile* (ein überflüssiger und nutzloser Skandal)⁴³. Was soll den Zorn des angeblichen Siegers erregt haben? Es ist einerseits die ihm gemäß falsch eingesetzte Bemerkung, dass auch der menschlichen Natur Christi der göttliche Ruhm zukommt. Das Schlimmste in seinen Augen war aber, dass die Synode sich mit ganz allgemein formulierten, sich auf Väter und Schrift stützenden, Kanones zufriedengab. Für ihn waren sie undeutlich und von der genuinen Wahrheit entfernt.

Die Akten der Synode vermerken die Beteiligung Hugos nicht. Der Kaiser und die Synode prägten die Beschlüsse nach den Normen der offiziellen kirchen-theologischen Tradition. Insbesondere im Bereich der Triadologie, d.h. der Theologie schlechthin, standen die im Westen gerade entwickelten dinstinktiven theologischen Methoden in totalem Verdacht. Die theologischen Debatten führte man auf die biblische und patristische Exegese zurück. Man machte von der Geschichte der Tradition Gebrauch, wodurch man die

³⁸ *Ad tertiam circa vigiliam.*

³⁹ Weil in den guten Männern eine große Einstimmigkeit des Geistes und eine hohe Gemütsart inne wohnen, bemerkt Hugo.

⁴⁰ „Omne quo natura Deus est principio caret; caro autem Christi non caret principio: caro igitur Christi natura Deus non est, sed tantum unione.“

⁴¹ Hugo Etherianus, *Brief an Petrus von Wien*, in: Dondaine (1958: 481).

⁴² Siehe Hamilton (2004: 116–117); Dondaine (1958: 481).

⁴³ Classen (1955: 364).

Einflüsse der neuen abendländischen Dialektik vermied⁴⁴. Zu der Zeit hatten die Vorbehalte gegenüber der Syllogistik eine regulative Kraft, die der Anfang des 12. Jahrhunderts verstorbene Theophylakt von Achrida autoritativ prägte. Er lehrte, dass die Torheit des Kreuzes auch gegen die „Psychiker“ der Gegenwart proklamiert worden ist, die nichts akzeptieren wollten, das nicht durch natürliche Argumentationsmittel demonstriert werden konnte. Ihm gemäß kann eine Erklärung der Schrift durch Schlussfolgerungen und äußerliche Weisheit nur die oberflächliche Torheit, nicht aber die tatsächliche Weisheit Gottes erschließen, so dass das Verständnis der Schrift faktisch behindert werde. Die logische Beweisführung in diesem Bereich ist imstande, lediglich den schwachen Verstand zu erschüttern und ihn zu verwirren⁴⁵.

Hugo war seinerseits von dem Verzicht der Griechen frustriert, von der Logik in der Theologie Gebrauch zu machen. Die Schlinge der Pest peinigt auch die gelehrtesten Griechen, schreibt er an Petrus, und sie verursacht Wunden, daraus seit langer Zeit Erbitterungen hervorgehen. Obschon Griechenland in den Wissenschaften sehr belehrt ist, versucht die Schlange Leviatan, die Schaffe Gottes abzulenken, insofern sie diese nicht berauben kann. Es ist zu bemerken, dass dieser Brief aus dem Jahre 1167 stammt. Später wird Hugo mit den „Griechen“ nicht so milde verfahren. Schon hier trifft man doch die frühen Etappen des abendländischen „Orientalismus“. Es werden die Grundlagen der westlichen Stereotype von dem orientalischen Obskurantismus, bzw. von dem mystischen, in seinem Kern alogischen Osten gelegt⁴⁶.

Unser Sujet endet dennoch nicht hier. Seine Roman-Struktur entfaltet sich, und zwar nach Westen. 1167 schickte Hugo an etliche Korrespondenten eine Zusammenfassung seines Buches samt den Meinungen der drei östlichen Patriarchen und den Kanons der Synode⁴⁷. Eine Kopie ist in ganz besondere Hände gelangt: in die Hände Gerhochs von Reichersberg. Er persönlich (oder aber sein Bruder und Streitgenosse Arno) ergänzte sie mit einer merkwürdigen Vorbemerkung. Für Gerhoch und seinen Kreis ist ausgerechnet Demetrios *catholice fidei defensor*, ein Verteidiger des katholischen Glaubens. Hugo habe der menschlichen Philosophie und den Elementen der Welt nach (*secundum humanam philosophiam et secundum elementa mundi*) gegen die Lehre von der Verherrlichung des Menschensohnes gesprochen⁴⁸. Das Interesse Gerhochs und seine Äußerung kommen nicht von ungefähr. Schon seit 40 Jahren verlief im deutschen Südosten ein heftiger Streit um den Ruhm Christi und die Deutung des Minderseins, der gerade durch Gerhoch provoziert war. Seit 1126 attackierte er methodisch die Christologie Abaelards und der fröhscholastischen Magister, insbesondere die „Partei“ von Gilbert de la Porrée. 1154/56 streitete er mit dem Gilbertschüler Petrus, der mit Petrus von Wien identifiziert wird.

⁴⁴ Siehe auch Kolbaba (2006: 16).

⁴⁵ In Ep. I Cor, 1, 17; 3, 15, in: PG 124 577A; 596B. Siehe Gemeinhardt (2002: 498).

⁴⁶ Kolbaba (2006: 16).

⁴⁷ Häring (1962: 11).

⁴⁸ Classen (1955: 364).

Die Gilbertiner hatten ihrerseits die Unterstützung der Kapläne Barbarossas. Gerhoch stand für Christus in seiner historischen Erscheinung und kultischen Vergegenwärtigung und gegen die abstrakte konzeptuelle Deutung der hypostatischen Union. Der Streit blieb unentschieden, weil Alexander III., selbst ein Schüler Abaelards, aus politischen Gründen eine eindeutige Lösung weigerte. Man vermutet, dass Demetrios gerade im Kreise Gerhochs seine Überzeugung gewann und der Brief Hugos sagt vor, dass Petrus auch ihn kannte. Nichtsdestoweniger betrachtet Hugo seine Stellungnahme als total antilateinisch.

Es webte sich hiermit ein Netz persönlicher und mentaler Beziehungen, dessen Knoten die französischen Schulen, Pisa, Rom, Konstantinopel, Wien, Reichersberg etc. bildeten⁴⁹. Die eine abendländische Seite hatte aber keine direkte Verbindung mit Byzanz. Etherianus selbst vertrat nicht die westlichen Intellektuellen schlechthin, sondern nur eine Partei. Man sollte in Klammern bemerken, dass der byzantinischen Kultur das Missgeschick passierte, im 12. Jahrhundert ausschließlich Vertreter der neuen philosophischen und theologischen Dialektik zu begegnen, ohne von der Vielfalt der Entwicklungen im Westen eine Kenntnis zu haben. Das beschleunigte die Entfremdungsprozesse. Die Forcierung ist selbst durch die Kontroversen Hugos in den 70ern festzustellen, die im *De sancto et immortalis Deo* gipfelten.

4. Die radikale Streitposition Hugos

Oberflächlich gesehen, erweckt das Benehmen Hugos den Eindruck, dass er der byzantinischen Tradition gegenüber Langmut übt. Noch in *De regressu animarum* erwähnt er z.B. nicht einmal das Purgatorium, das von den östlich-orthodoxen Kirchen (bis heute) nicht akzeptiert wird. In *Adversus Patherenos* befasst er sich mit einer Häresie, die angeblich ein Problem der byzantinischen Kirche sein sollte. Faktisch waren aber die großen Prozesse gegen die Bogomilen in Byzanz Anfang des Jahrhunderts vorbei, während die ersten Versuche im Abendlande, die Katharer-Frage zu lösen, gerade kraft 1179 von Alexander III. und 1184 von Lucius III. verabschiedeter Dokumente, Anfang hatten. Immerhin pflegt Hugo gerade hier von der „heiligen Kirche der Lateiner und Griechen“ in Singular zu sprechen⁵⁰, oder aber in Plural, wobei er doch in Singular die gemeinsame Tradition erwähnt⁵¹. Man muss wohl bemerken, dass hierin die gemeinsame Tradition durch das Erfinden eines gemeinsamen Nenners festgelegt wird, der eine ziemlich weitestehende Grenze umreißt, nämlich die bogomilisch-katharische Häresie.

⁴⁹ Siehe Classen (1955: 346–347, 357, 363); Dondaine (1952: 124 und 1958: 477).

⁵⁰ „Ecclesia sanctorum omnis Graecorum et Latinorum“ (c. 2, Hamilton, p. 160); „deus ipse ac sancta dei ecclesia Latinorum et Graecorum“ (c. 4, p. 162); „sancta dei ecclesia Latinorum et Graecorum“ (c. 12, p. 175).

⁵¹ C. 5, p. 165: „sanctarum ecclesiarum dei Latine et Grece traditionem abiecit“.

In den nächsten Jahrhunderten wird es die Türkengefahr sein, d.h. doch ein externes und nicht immanentes Element.

In allen seinen Büchern sucht Hugo nach einer *similitudo* der griechischen und der lateinischen Autoritäten und würdigt ihre *Deo amabilis societates*. Schon im ersten Kapitel von *Adversus Patherenos* formuliert er mit aller Schärfe ein besonderes Kriterium für die Teilnahme an dieser Gemeinschaft: Wir nehmen das Unsrige an und wir verstoßen das Fremde⁵². Er sagt an dieser Stelle noch: Wenn ein Richter das Rechte ankündigt, kehrt seine eigene Bosheit das Urteil nicht um. Es bleibt heilig und gerecht⁵³. Dadurch wird eine generelle Regel in Hinsicht auf die „Griechen“ geprägt, die nicht nur für Hugo galt. Es läßt sich nun fragen, was das Unsrige und was das Fremde sein soll.

Im *Liber de differentia naturae et personae* sagt er eindeutig, dass selbst aus dem mannigfachen Unheil der Häretiker manches zu exzerpieren ist, während die Ansichten der Heiligen fromm zu behalten sind⁵⁴. Es ist nicht zu bezweifeln, dass die „Häretiker“ seine byzantinischen Zeitgenossen sind. In *De immortalis deo* erklärt er ihnen offen den Krieg. In seinem Widmungsbrief an Alexander III. spricht er von Drohung und Kämpfen, von Feinden und den lateinischen Riten gegenüber feindseligen *viri belatores* (Guerillakämpfer), die ihn umgeben und mit denen er ringt⁵⁵.

Das Buch selbst zeigt in Allem, bis zum kleinsten Detail, dass es durchaus kein Konsens, sondern alleine die imperative Durchsetzung des eigenen Standpunkts gesucht wird. Das ist die feste Position Hugos. Sein Bruder bezeugt seine offene Erklärung, falls man in Byzanz nach einer Versöhnung mit der römischen Kirche strebt, dann soll die griechische Kirche zunächst die Ketten ihres Aberglaubens und ihre den Lateinern widerlichen Riten beseitigen⁵⁶. Eine herrliche Grundlage eines Dialogs, wie man vielleicht bemerken darf. Sie wird von Hugo in aller Kraft befestigt, indem er sein Thema entfaltet: die Kontroverse über den Hervorgang des Heiligen Geistes⁵⁷. Obschon er mehrmals wiederholt, dass es keine *disciplina*, *demonstratio* oder *definitio* für das *divinum* besteht⁵⁸, pflegt er fast ausnahmslos seine Thesen durch Syllogismen zu beweisen, indem er erst seine Schlüsse mit ausgezeichneten Väterstellen begleiten lässt. Er ist fest überzeugt, dass die lateinische Position ganz und gar durch syllogistische Argumentation durchzusetzen ist⁵⁹. Als würde er der Regel des Thomas von Aquin folgen, setzt sein Vorgehen voraus, dass man sich ausschließlich auf der Vernunft stützen soll, falls keine

⁵² „Accipamus quod nostrum est et dimittamus quod est alienum” – c. 1, Hamilton, p. 158.

⁵³ „Cum vadis ad iudicem si quod rectum est dixerit malicia eius iudicium non pervertit. Sanctum et iustum est quod iudicavit” – c. 1, Hamilton, p. 158.

⁵⁴ Hugo Etherianus, *De diff.*, 3, (Häring 1962: 22).

⁵⁵ PL 202, 227.

⁵⁶ Im letzten Kapitel von *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*, in: Dondaine (1952: 14–21).

⁵⁷ Hugo Etherianus, *De deo*, praef., in: PL 202, 233B–234A.

⁵⁸ Hugo Etherianus, III, 1, 336A; III, 2, 336B sq.

⁵⁹ Hugo Etherianus, praef., 231C; 234B; I, 4, 237B.

gemeinsamen Autoritäten heranzuziehen sind. Solche gibt es in seinem Fall schon, aber diese werden auf der griechischen Seite irreführend gedeutet, wie er meint. Aus diesem Anlass soll die Syllogistik die wirklich zuverlässige Basis sein⁶⁰.

Den Byzantinern zum Trotz, die den Gebrauch der hellenischen Philosophie im Bereich der Theologie vermieden, beginnt das erste Buch mit Zitaten von Platon, Plotinus und Aristoteles. Es ist zu bemerken, dass Hugo ein breites Spektrum von antiken Autoren und zwar in eigener Übersetzung heranzieht⁶¹. Dasselbe gilt für die frühen griechischsprachigen christlichen Autoritäten⁶². Er benutzt reichlich auch Werke der abendländischen Väter, die wohl den griechischen Klerikern kaum bekannt waren⁶³.

Viel symptomatischer ist aber die Liste der Autoren, denen Hugo widerstreitet. Als Polemiker und Irrlehrer sind Niketas von Byzantion (als „novus philosophus“ gekennzeichnet⁶⁴), Nikolaos von Methon, Theophilakt von Achrida und vor allem Photios von Konstantinopel genannt. Er differenziert sie nicht, obschon Photios und Niketas von Byzantion im 9. Jahrhundert lebten und Theophilakt nach 1107 gestorben ist. Diese „gegenwärtige“ Abweicher und Schismatiker bringt Hugo in einen unüberwindbaren Konflikt mit den alten Autoritäten, die ihrerseits in einer *similitudo* mit den lateinischen treten⁶⁵. Es ist nicht schwer, hierin den Anbruch des Begriffs „griechische Patristik“ zu erkennen. Die Opponenten werden ausnahmslos als schamlose und arrogante Sophisten, Gotteslästerer und als Häretiker gebrandmarkt⁶⁶, völlig davon abgesehen, dass Photios im 10. Jahrhundert in Byzanz heiliggesprochen war, und es bei den anderen um hochverehrte Kirchenwürdenträger ging. Hugo bemerkt die Unerschiede zwischen den Lehren der kritisierten byzantinischen Autoritäten nicht. Er übersieht auch die Bereitschaft eines Theophilakts z.B., die kirchenspaltende Potenz der Unterschiede zwar unter der Bedingung zu dämpfen, dass die Lateiner nicht beanspruchen wollen, den Rhomäern ihre Riten vorzuschreiben und die dogmatischen Dokumente, etwa das Credo, zu ändern⁶⁷.

⁶⁰ Das ist besonders massiv in *De deo*, II, 10, 300A demonstriert.

⁶¹ Plato, Plotinus, Aristoteles, Alexander von Aphrodisias, Parmenides, Protagoras, Socrates, Ptolemeus, Euripides. Aristoteles wird durch die *Kategorien*, die *Analytiken*, die *Physik*, *De anima*, *De caelo et mundo* und die *Metaphysik* zitiert.

⁶² Er zitiert Gregorios den Theologen, Johannes Chrysostomus, Athanasius von Alexandrien, Dionysius Pseudo-Areopagita, Basilius den Großen, Gregorius von Nyssa, Gregorius den Wundertäter, Johannes Damascenus, Kyrill von Alexandrien, Theodoret von Kyros, Epiphanius von Zypern, wie auch Justinian. In *De differentia* führt er einige weitere dem Westen unbekanntem Autoren wie etwa Leontios von Byzanz und Theodor Abuqurrah, indem seine Hauptautorität da das den Lateinern vorher unbekannte Werk *Viae Dux* des Anastasius von Sinai (gestorben um 700) ist.

⁶³ Besonders massiv zitiert er Hieronymus, Augustinus, Hilarius, Ambrosius, Gregorius den Großen.

⁶⁴ Hugo Etherianus, *De deo*, I, 15, 259C.

⁶⁵ E.g. Hugo Etherianus, II, 15, 317A: die Autorität Kyrills von Alexandrien gegen die Autorität des Photios und in II, 19, 328C: Athanasius, Basilius und Kyrill negativ mit Photios verglichen, indem es dem Photios tadelnd gesagt wird: Non bonum meritum reddis patribus tuis, quos in falsitatis testes appareant proscribis.

⁶⁶ E.g. Hugo Etherianus, *De deo*, II, 1, 277BC; II, 15, 317A; II, 15, 318A.

⁶⁷ Siehe Gemeinhardt (2002: 503–503).

Die undifferenzierte Deutung der alten Autoritäten ist für Hugo auch kein Problem gerade deshalb, weil seine Begrifflichkeit wie auch seine Argumentation schlicht die lateinischen sind, wobei er vermutet, dass die Rhomäer ihre klassischen Quellen schlechter als er kennen sollten. Bei ihm sind diese Quellen auch ohnehin schwer wieder zu erkennen. Man bemerkt, dass in seinen Schriften der Vergleich der Väterzitate nicht leicht ist, weil Hugo des öfteren Präzision bei der Zitation und den Quellenangaben vermissen lässt⁶⁸. Er übersetzt die griechischen Begriffe vor dem Hintergrund der lateinischen Theologie, wobei es sehr oft kompliziert und sogar unmöglich ist, zwischen der Übersetzung und Hugos eigenen Bemerkungen und Deutungen zu unterscheiden. Es gilt, dass für die Leser, die keinen Zugang zum griechischen Original hatten, diese Kompliziertheit unüberwindbar war⁶⁹.

Die effiziente Wirkung der Regel „Accipamus quod nostrum est et dimittamus quod est alienum“ ist durch einen schwerwiegenden Mangel zu identifizieren. Eine der erstrangigen griechischen Autoritäten, auch im Westen seit dem 9. Jahrhundert bekannt, fehlt magistral in allen Schriften Hugos. Es geht um Maximus Confessor⁷⁰. Im Fall der Filioque-Problematik ist die Absicht evident. Es war gerade Maximus, der nicht nur als erster die neu eintretende Praxis der lateinischen Kirche, den Hervorgang des Hl. Geistes auch aus dem Sohn zu behaupten, kommentierte, sondern er prägte auch die Formel, welche die byzantinische Stellungnahme für mehrere Jahrhunderte bestimmte. An zwei Stellen⁷¹ erklärt er, dass der Heilige Geist aus dem Vater durch den Sohn hervorgeht, und entwirft die entsprechende Deutung. Er betont, dass der Sohn in keinem Sinn Ursache für den Hervorgang des Heiligen Geistes ist. Die eine und einzige wesenhafte Ursache für die Geburt des Sohnes und für den Hervorgang des Heiligen Geistes ist der Vater. Der Heilige Geist schreitet fort oder verläuft durch den Sohn. Maximus zieht auch den Unterschied zwischen *hyparchein* und *estin*, d.h. zwischen der erworbenen Existenz und dem Verweilen im Dasein⁷². Man behauptet zu Recht, dass diese Unterscheidung noch bei den Kappadokiern und Kyrill von Alexandrien im Fluß war und durch Johannes von Damaskus diese Differenzierung in den Grundbestand der byzantinischen Theologie eingegangen ist⁷³. „Wir nehmen das Unrige an und wir verstoßen das Fremde“ lautet jedoch die Regel und da ist nichts zu machen.

Hugo zeigt in seinem Werk kein Interesse, die theologische und philosophische Basis des byzantinischen Gottesdenkens zu verstehen. Er ignoriert ganz und gar die Begriff-

⁶⁸ Riebe (2005: 297).

⁶⁹ Häring (1962: 3).

⁷⁰ Es ist wohl unmöglich, knapp zwei Dekaden theologisch aktiv in Byzanz gewesen zu sein und nicht einmal den Namen des Maximus Confessor gehört zu haben.

⁷¹ *Opuscula Theologica et Polemica*, 10, in: PG 91, 136AB; *Quaestiones ad Thalassium*, 63, in: PG 90, 672C.

⁷² Im ersten Fall, in dem er auf der Einzigkeit der Ursache besteht, die der Vater ist, denkt Maximus an die innertrinitarische Kausalität, die nur eine Quelle hat. Im zweiten Fall sind die innertrinitarische Ordnung und die ewigen und unveränderlichen Beziehungen zwischen den wesensgleichen Hypostasen gemeint.

⁷³ Siehe Kapriev (2005: 60–61); Gemeinhardt (2002: 80, Anm. 22).

lichkeit und die Argumentationsweise der „Griechen“ samt der ganzen theologischen Tradition. Er identifiziert die Präpositionen *ek/aus* und *dia/durch* genau so problemlos wie *ekporeusis/hervorgehen* und *proienai/fortschreiten*. Es ist ihm gleich, ob es etwa um *einai/Sein* oder um *hyparxis/Existenz* in den Väternzitate geht, noch mehr, dass er selbst diesen Unterschied rein philosophisch überhaupt nicht zieht⁷⁴. Es bereitet ihm keine Schwierigkeiten, die Differenz zwischen den Präpositionen durch einen Bezug auf die Besonderheiten der lateinischen Grammatik zu vermeiden: weil *per* auf Latein einen Genetivus fordert, ist es nicht zu gebrauchen, weil es ein Medium oder ein Instrument suggeriert⁷⁵. Und so weiter.

Die tieferen Gründe seiner hermeneutischen Selbstgefälligkeit sind durch einen besonderen Umstand zu demonstrieren. Es ist doch einer unter den „modernen“ byzantinischen Autoren, mit dem sich Hugo an einigen Stellen solidarisiert. Er bezieht sich positiv auf Niketas von Maroneia, den 1145 verstorbenen Bischof von Thessalonike⁷⁶. In seinen sechs fiktiven Dialogen zwischen dem Graikos und dem Latinos ist Niketas filioquefreundlich, indem er sich auf Eustratios von Nizäa beruft, und die Argumente, die er seinem Lateiner in den Mund legt, keineswegs primär lateinisch, sondern griechisch-byzantinisch sind⁷⁷. Das stört Hugo nicht und er benutzt einige davon auf seine Art. Im dritten Buch von *De immortalis deo* macht aber Hugo gegen eine Position des Niketas Front. Er tadelt ihn zunächst wegen seiner Äußerung gegen die Deutung von Vater und Sohn als zwei Prinzipien und schlägt ihm eine Korrektur vor, dadurch er „unser Freund und Gleichgesinnter“ wird⁷⁸. Viel schärfer bekämpft er aber seinen Mut/*fiducia*, sich gegen die Ergänzung des Credo zu erklären⁷⁹. Hugo hat seine Argumente, dass das Filioque eine legitime Stellung innerhalb des Credo hat. Ihre Infragestellung ist eine arrogante Position, weil man diese Stellung durch Syllogismen nicht widerlegen kann, weil sie durch die Sanktion keiner Majorität verweigert wird, weil sie mit keinem Dekret in Dissonanz steht⁸⁰.

⁷⁴ Siehe z.B. Hugo Etherianus, *De deo*, I, 17, 266A; III, 11, 358D–359A; III, 20, 396AB; III, 22, 395D, aber auch *De diff.*, 9–10; 15 (Häring 1962: 24, 25).

⁷⁵ Hugo Etherianus, *De deo*, III, 20, 390D–391A.

⁷⁶ Siehe z.B. Hugo Etherianus, III, 18, 388AB; III, 20, 390B, wo Niketas auch namentlich erwähnt ist.

⁷⁷ Siehe Riebe (2005: 235–243).

⁷⁸ Hugo Etherianus, *De deo*, III, 19: 388BC: „nobis eritis amici et consentientes“.

⁷⁹ Hugo Etherianus, III, 19, 388CD.

⁸⁰ Hugo Etherianus, III, 19, 388D–389A.

Hugo ist nicht der erste Lateiner, der die Christen im Osten wegen Abschaffung des Filioque aus dem Credo beschuldigt. Noch in den 90ern Jahren des 8. Jahrhunderts hat die frankische Kirche⁸¹ Patriarch Tarasios dafür getadelt, dass er beim Vortrag seines Glaubens irrig lehrt, dass der Heilige Geist nicht aus dem Vater und dem Sohn – gemäß dem Nizäanischen Symbol des Glaubens! – sondern aus dem Vater durch den Sohn (*ex Patre per Filium*) hervorgeht. Gleichzeitig versucht diese Kirche⁸², eine Legitimation des Primats des Petrus auszuarbeiten⁸³. Mitte des 11. Jahrhunderts, und zwar wieder vor dem Hintergrund der Idee vom päpstlichen Primat, beschuldigt Humbert von Silva Candida die „Griechen“ aufgrund des Wegstreichens des Filioque im Credo. Für ihn war Rom die Mutter Kirche und die Burg der Orthodoxie, während Konstantinopel die Tochter war, die oft vor Häresien und zwar nur durch die römische Interpretation bewahrt werden sollte⁸⁴. Hugo ist ein (zwar etwa vorsichtiger) Glied in dieser Kette.

Jedenfalls stützt er sich auch auf der lateinischen Rezension des nikäianischen Symbolon, die den in Konstantinopel 381 ausgefallenen Nebensatz im zweiten Artikel „aus der Essenz des Vaters [geboren]“ einschließt, und auf dem sog. Athanasianum⁸⁵, das die „Griechen“ – wie Hugo mit tiefem Erstaunen feststellt – als „falsch und fiktiv“ qualifizierten⁸⁶. Die große Prämisse auch bei ihm bildet die Überzeugung, dass es Pflicht und Vorrecht ausschließlich des Nachfolgers Petri, also des Papstes ist, die Dogmen und die Kanones der Kirche zu bestimmen und die unerschütterliche Wahrheit zu verkünden⁸⁷.

Es ist merkwürdig, dass Hugo in seinem Plan für die Regelung der theologischen Bestimmungen und des Kirchenwesens sich direkt auf der Pentarchie-Regel stützt, indem er sich offensichtlich auch auf Kanones beruft, die von Rom immer noch nicht akzeptiert waren⁸⁸. Dadurch wird ein Denken im Rahmen der einheitlichen Kirche demonstriert. Was aber von einem Denken! Hugo zieht direkt aus der Pentarchienordnung den Schluss, dass der Papst als Nachfolger Petri und also Christi die absolute disziplinäre Macht über alle christlichen Diözesen und Bischöfe uneingeschränkt ausüben muss⁸⁹. Aus diesem Grund soll dieser, der gegen den ersten Stuhl Widerstand leistet, für

⁸¹ In *Capitulare adversus synodum*.

⁸² In *Opus Caroli regis*.

⁸³ Siehe Gemeinhardt (2002: 108).

⁸⁴ Siehe Kapriev (2005: 217); Kolbaba (2010: 117).

⁸⁵ Siehe Gemeinhardt (2002: 66).

⁸⁶ „...beati Athanasii catholicae fidei confessionem Graecia pro ficto et falso reputat“ – im *Brief an Petrus von Wien*, in: Dondaine (1958: 482). Die Byzantiner akzeptieren diesen im Westen im 6. oder im 7. Jahrhundert und zwar auf Latein entstandenen Text selbstverständlich nicht. Das stört Hugo nicht, sowohl im *Libellus de minoritate* als auch in *De sancto et immortalis Deo* das Dokument als höchste Autorität zu zitieren. Darin ist sowohl das „*ex Patre et Filio procedit*“, wie auch das „*aequalis secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem*“ zu lesen.

⁸⁷ Siehe Hugo Etherianus, *De deo*, III, 16, 375B; III, 20, 396D.

⁸⁸ Es geht um den Kanon 3 des Konzils von Konstantinopel 381 und den Kanon 28 des Konzils von Chalcedon 451, danach die Kirche von Konstantinopel die zweite Stelle nach Rom in der Ordnung der Pentarchie besitzt, die Rom erst durch die Entscheidungen des vierten Laterankonzils (1215) akzeptiert hat.

⁸⁹ Hugo Etherianus, *De deo*, III, 17, 377C–378A.

seinen Eigensinn bestraft werden⁹⁰. Es geht um einen offenen Machtanspruch, wodurch sich Hugo alle Türen zu einem Dialog verschließt. Er hat aber auch keine Absicht daran zu klopfen. Es ist zuzugeben, dass Hugo einen Platz in der Geschichte des Widerstands gegen die östliche Kirche oder vielmehr in den Prozessen ihrer totalen Diskreditierung einnimmt.

5. Der Bezug des Westens auf Byzanz im 12. Jahrhundert und die byzantinische Entgegnung

Das Benehmen Hugos ist vielmehr als typisch für seine abendländischen Zeitgenossen zu qualifizieren. Spätestens seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts ging das Abendland seine eigenen Wege, die mit dem Osten in keinem notwendigen Zusammenhang standen. Das politische und intellektuelle Leben des Westens war bereits selbstgenügsam und durch seine eigene Integrität motiviert. Das Interesse an den eigenen Entwicklungen in Byzanz war so gering wie die Kenntnisse davon. Selbst die lateinischen Übersetzer, die in Konstantinopel in einer Kooperation mit den byzantinischen Kommentatoren arbeiteten, überlieferten die gegenwärtigen byzantinischen Interpretationsperspektiven nicht. Es ging um eine „Pilgerfahrt“ nach einem wissensreichen, aber durchaus fremden Land⁹¹. Der berühmte Übersetzer Moses von Bergamo bekennt, er habe das Griechische vornehmlich zum Zweck erlernt, damit er daraus, „in unsere lateinische Sprache“ übersetzen könne, wenn er „etwas Nützliches fände, das den Unsern zuvor fehlte“⁹². Dasselbe Motiv klingt ganz offen im Brief Hugos von Honau an Etherianus. Seine Fragen erweisen eine totale Ignoranz in Bezug auf die byzantinischen Autoren und ihre Konzepte. Er will seine Kenntnislosigkeit auch nicht überwinden und zeigt ein Interesse nur an den griechischen Autoritäten, die in ihren Äußerungen „dasselbe wie die Unsern“ ausgesagt haben⁹³. Petrus von Wien ist seinerseits an den „Griechen“ interessiert, nur wenn sie dasselbe wie die lateinischen Theologen gesprochen haben⁹⁴. Es ist parallel damit die Hochachtung vor „Griechenland“ als Ursprung aller Weisheit⁹⁵ zu registrieren. Die Stilisierung und Antiquisierung von „Graecia“ war noch im 12. Jahrhundert begonen. Wir

⁹⁰ Hugo Etherianus, III, 16, 376D.

⁹¹ So lobt Hugo von Honau in seinem Brief an ihn die Anwesenheit des Etherianus in Konstantinopel – in: Dondaine (1952: 129).

⁹² „Si quid utile reperirem, quod nobis minus ante fuisset“. Zitiert nach: Berschin (2012: 39).

⁹³ „...qui de hiis expressius quam nostri locuti sunt“, in: Dondaine (1952: 130, 57–58). Siehe die Fragen Hugos von Honau in: Dondaine (1952: 129–130).

⁹⁴ „Cum igitur in his expressius locuti sint Graecorum quam Latinorum theologi...“, in: Dondaine (1952: 132, 45–46).

⁹⁵ „...a Graecis sapientiae totius fons emanavit“ schreibt Hugo von Honau, in: Dondaine (1952: 130, 7).

sind am Anfang der Prozesse, dadurch die „hellenische Weisheit“ für Zwecke des neuen westlichen Kulturparadigmas sterilisiert, selektiert und instrumentalisiert wurde.

Es ist nur scheinbar eine Geschichtsironie, dass die Mittlerschaftsbemühungen Hugos letztlich scheiterten. Er, der beste Kenner der griechischen Literatur seiner Zeit, lieferte den Lateinern Sätze völlig unbekannter griechischer Autoren⁹⁶, wie auch unbekannte Thesen von sonst mehr oder weniger bekannten Namen. Trotz der flüchtigen Rezeption schafft er aber sie nicht als autoritativ durchzusetzen⁹⁷. Noch weniger gelang es ihm, die Autoren des 9.–12. Jahrhunderts, mit denen er streitete, als aktuelle Opponenten seiner lateinischen Zeitgenossen zu stilisieren. Sie wurden von der lateinischen Tradition eben deswegen nicht rezipiert, weil sie gar kein Interesse an den aktuellen Kultur- und Denkprozessen im byzantinischen Kulturraum hatte. Je mehr griechische Gedanken und Methoden die lateinische Wissenschaft aufnimmt und verarbeitet, um schließlich im 13. Jh. die großen Systeme der Hochscholastik aufzubauen, bemerkt Peter Classen, desto unabhängiger und selbständiger kann das Abendland neben dem Hort der griechischen Überlieferung in Byzanz stehen⁹⁸. Kein Wunder, dass für die späteren westlichen Autoren (etwa die Kreuzzugsideologen im 13. und 14. Jahrhundert) die *graeci* oder allgemeiner die *christiani orientales* nicht nur *schismatici* waren, die in ihren *errores* gefestigt und korrumpiert sind, sondern auch „schlimmer als die Sarazenen“⁹⁹.

Es soll vor diesem Hintergrund, daran sich noch die Ereignisse von 1204 anschließen, die byzantinische Entgegnung nicht überraschen. Selbst der als extrem latinophron geschätzte Patriarch Johannes XI. Bekkos (1274–1282) war weit von der Idee entfernt, eine Rückkehr in die römische Obödienz, wie sie von den Päpsten anvisiert wurde, zu akzeptieren. In seinen Unionsverhandlungen betont er, dass er sich mit seiner Kirche von Rom unterscheiden möchte. Auch ihm geht es nicht mehr um die Vereinigung zweier Kirchen zu einer einzigen¹⁰⁰. Als total extrem ist die Position des Patriarchen Philotheos Kokkinos, der in seinem synodalen Schreiben aus dem Jahre 1368 die lateinische Tradition nicht als eine fremde oder etwa häretische, sondern als eine schlechthin nicht existierende behandelt¹⁰¹. Gerade die Evidenz des Auseinanderfalls des Ostens und Westens stiftete auch bei den Anhängern der Kircheneinheit die Idee einer „ökonomischen Kirchenunion“, die im 14. und 15. Jahrhundert zu einer *opinio communis* wurde.

⁹⁶ Wie etwa Leontios von Byzanz (*De diff.*, 26; Häring, 29) und Theodor Abu Qurra (*De diff.*, 19; Häring, 27).

⁹⁷ Hugo von Honau z.B. kopiert vom *Liber de differentia naturae et personae* lediglich einige Stellen von Anastasius Sinaiticus, Basilius dem Großen (oder vielmehr was er als Basilius-Zitate vermutete) und Gregorius von Nyssa, samt dem bei Etherianus falsch notierten Titel einer seiner Schriften (*Ad Aulalium* statt *Ad Ablabium*) – siehe Häring (1962: 5).

⁹⁸ Classen (1955: 364).

⁹⁹ Siehe Nikolov (2006: 397–488).

¹⁰⁰ Siehe Riebe (2005: 306–316).

¹⁰¹ Indem er sie bei der Verurteilung des lauten Thomisten Prochoros Kydones sie mit keinem einzigen Wort erwähnt – siehe Kapriev (2012b: 179–194).

6. Schluss

Unsere Erzählung ist eine traurige, muss man zum Schluss sagen. Es ist zuzugeben, dass im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts die intellektuellen Traditionen der Byzantiner und der Lateiner sich auf eine gravierende Weise voneinander entfernten¹⁰². In der gegenwärtigen Forschung behauptet man, und ich habe bis vor Kurzem keine Ausnahme gemacht¹⁰³, dass das 12. Jahrhundert sich als die Zeit des intensivsten, tolerantesten und produktivsten Dialogs zwischen Intellektuellen des Westens und des Ostens zeigte, dem 1204 schlagartig einen dramatischen und traumatischen Schluss machte. Es ist nun vielmehr darauf zu bestehen, dass das sich durchsetzende Modell in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts seine Vollständigkeit bereits erreicht hatte, indem diese Vollständigkeit auch die „antilateinische Dimension“ innehatte. Der Umstandswechsel variierte die Phänomene des Kulturmodells und der Entfremdungslinien. Dadurch erfuhr aber das Modell selbst keine prinzipielle Innovation. Die hektische Überproduktion von alternativen Formen oder vielmehr Präformationsversuchen, die letztendlich ausnahmslos scheiterten, ist ein klares Indiz für das Drama der byzantinischen Kultur, das wir noch als Renaissance zu würdigen pflegen.

¹⁰² Kolbaba (2010: 127).

¹⁰³ Siehe Kapriev (2012a: 7 sq).

BIBLIOGRAPHIE

QUELLEN

- HUGO ETHERIANUS, *De sancto et immortalis Deo*, in: Migne, *Patrologia Latina* 202.
- HUGO ETHERIANUS, *Liber de anima corpore iam exuta sive de regressu animarum ab inferis, ad clerum Pisanum*, in: Migne, *Patrologia Latina* 202.
- HUGO ETHERIANUS, *Contra Patarenos*, J. Hamilton (ed.), Leiden 2004.
- HUGO ETHERIANUS, *Liber de differentia naturae et personae*, in: Haring (1962).
- HUGO ETHERIANUS, *De haeresibus et praevaticationibus Graecorum*, in: Dondaine (1952).
- MAXIMUS CONFESSOR, *Quaestiones ad Thalassium*, in: Migne, *Patrologia Graeca* 90.
- MAXIMUS CONFESSOR, *Opuscula Theologica et Polemica*, in: Migne, *Patrologia Graeca* 91.

SEKUNDÄRE LITERATUR

- BERSCHIN, W., 2012, „Anselm von Havelberg († 1158), die Griechen und die Anfänge einer Geschichtstheologie des hohen Mittelalters“, in: Kolovou (2012), S. 27–40.
- CLASSEN, P., 1955, „Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner“, *Byzantinische Zeitschrift* 48, S. 339–368.
- DONDAINE, A., 1952, „Hugues Éthérien et Léon Toscan“, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 57, S. 67–134.
- DONDAINE, A., 1958, „Hugues Ethérien et le concile de Constantinople de 1166“, *Historisches Jahrbuch* 77, S. 473–483.
- GEMEINHARDT, P., 2002, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin und New York.
- HAMILTON, J., 2004, „Hugh Eteriano: Life and Writings“, in: Hugh Eteriano, *Contra Patarenos*, J. Hamilton (ed.), Leiden, S. 109–153.
- HÄRING, N.M., 1962, „The Liber de Differentia naturae et personae by Hugh Etherian and the letters addressed to him by Peter of Vienna and Hugh of Honau“, *Medieval Studies* 24, S. 1–34.
- HASKINS, C.H., 1924, *Studies in the History of Medieval Sciences*, Cambridge.
- JEFFREYS, E., HAARER, F.K. (eds.), 2006, *Proceedings of the 21st. International Congress of Byzantine Studies*, Vol. II, London.
- KAPRIEV, G., 2005, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg.
- KAPRIEV, G., 2012a, „Vier Arten und Weisen, den Westen zu bewältigen“, in: Speer, Steinkrüger (2012), S. 3–32.
- KAPRIEV, G., 2012b, „Die Verurteilung von Konstantinopel 1368 – Universalansprüche und Provinzialisierung“, in: Musco, Gambino, Pepi, Spallino, Vasallo (2012), S. 179–194.
- KOLBABA, T., 2006, „Ambiguity and Ambivalence in Byzantine Responses to Latin Theology“, in: Jeffreys, Haarer (2006), S. 15–16.
- KOLBABA, T., 2010, „The Virtues and Faults of the Latin Christians“, in: Stephenson (2010), S. 114–130.
- KOLOVOU, F. (ed.), 2012, *Byzanzrezeption in Europa*, Berlin und Boston.

- MUSCO, A., GAMBINO, R., PEPI, L., SPALLINO, P., VASALLO, M. (eds.), 2012, *Universalità della ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo*, vol. 1, Palermo.
- NIKOLOV, A., 2006, *Glaube oder ich töte dich! Die „Orientalen“ in der Kreuzzugspropaganda 1270–1370*, Sofia. (Bulgarian)
- PRATSCH, T., 2012, „Stationen einer Entfremdung. Papsttum und Byzanz am Vorabend der Kreuzzüge“, in: Kolovou (2012), S. 15–26.
- RIEBE, A., 2005, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion in Lyon (1274)*, Wiesbaden.
- RIGO, A., 2006, „Hugh Eteriano. Contra Patarenos“, *Byzantinische Zeitschrift* 99, S. 662–668.
- SPEER, A., STEINKRÜGER, P. (hrsg.), 2012, *Knotenpunkt Byzanz. Wissensformen und Kulturelle Wechselbeziehungen*, Berlin und Boston.
- STEPHENSON, P. (ed.), 2010, *The Byzantine World*, London.

GEORGI KAPRIEV

/ Sofia /

The Byzantine Culture Model of the 12th Century in Hugo Etherianus' view

The question concerning the view of Hugo Etherianus (Eteriano) is placed here in a broader context of the processes that shaped and reshaped the Byzantine culture model between the 11th and the 12th century. The newly formed culture determined the cultural situation after the fall of Constantinople in 1204 and remained valid until the end of the Byzantine period. Characterizing the Byzantines relation to the West was the key component of this model. During various theological and philosophical debates between Latin and Romaic thinkers in the 12th century in Byzantium, the nearly 20-year career of Hugo Etherianus occupied a prominent position in Constantinople. Hugo was the best Latin expert on Hellenic and Byzantine philosophy and theology in the 12th century, particularly associated with the new dialecticians. His writings and letters as well as his debates with various Byzantine philosophers and theologians are an important testimony on the parting of the Byzantine and the Latin intellectual traditions during the last quarter of the 12th century.

KEY WORDS

Hugo Etherianus, Byzantine thought, medieval philosophy, theology and logic, the 12th century dialogue between the intellectual East-West

John Italos Seen by Anna Komnene

MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN / Gorzów /

This paper examines the figure of John Italos (Ἰωάννης Ἰταλός) as he is shown in the *Alexiad* (*Ἀλεξιάς*) by Anna Komnene (Ἄννα Κομνηνή).¹ It is an indisputable fact that the historical opus of Komnene is one of the main sources which provides crucial information about this eminent Byzantine thinker.² However, it is worth emphasizing that the image of the “leading philosopher” (ἕπτατος τῶν φιλοσόφων) presented by princess Komnene is of a very specific nature. Indeed, although a proper picture of John Italos (as a very controversial person and thinker) is shown from a variety of different perspectives, his character is consistently portrayed in a negative way. Thus, the aim of this paper is to

¹ The primary monographs on John Italos are: Stephanou (1949); Joannou (1956) and Clucas (1981). Particular attention should also be given to Niarchos (1978) and Macdonald (1982), albeit these are unavailable to a wider audience.

² Apart from the surviving documents on Italos' trial (edited by Успенский in 1897), The *Alexiad* of Komnene is clearly one of the main sources on this subject, see Gouillard (1967: 188) and Clucas (1981: 178–179).

unravel those elements hidden in the *Alexiad* which caused Anna Komnene to express such an opinion about this Byzantine thinker.

Princess and her opus

Anna Komnene was born in 1083 in the so-called Purple Chamber. She was the eldest child of the Emperor Alexios Komnenos I and his wife Irene Doukaina. Carrying out the will of her father, she was betrothed to Constantine Doukas (previously adopted by Alexios I) and, as a result, for some time she hoped it would be her to take over the power. In 1087 with the birth of John, the son of the imperial couple, Anna Komnene irretrievably lost the opportunity to become an empress and it seems that she never came to terms with her fate. After the death of her spouse (about 1095), she returned from his family home to the imperial palace. It was then that she began to deepen her knowledge and develop her academic skills. Apart from broadly defined literature, among Anna's main interests there were mathematics, rhetoric, theology, astrology and last but not least philosophy and medicine. One passage from the preface of the *Alexiad* confirms her exceptional erudition.

I, Anna, the daughter of two royal personages, Alexius and Irene, born and bred in the purple. I was not ignorant of letters, for I carried my study of Greek to the highest pitch, and was also not unpractised in rhetoric; I perused the works of Aristotle and the dialogues of Plato carefully, and enriched my mind by the "quaternion" of learning. (I must let this out and it is not bragging to state what nature and my zeal for learning have given me, and the gifts which God apportioned to me at birth and time has contributed).³

When she was fourteen years old, she got married to her father's loyal subject – Nikephoros Bryennios. Urged by her mother, Anna continually tried to persuade her husband to become the successor and take the power instead of John, if only the emperor agreed. However, Bryennios did not want to participate in his wife's intrigues and finally – in 1118 – the throne was taken over by John. Due to the fact that Anna and her mother did not cease to plot against the new emperor, they were closed by him in Kecharitomene monastery, where in 1127 Irene Doukaina died. After the death of her mother and Nikephoros Bryennios, namely around 1137, Anna began working on the *Alexiad* which she ultimately finished before her death.

Considering the times, Anna Komnene was certainly a woman of exceptional and extraordinary erudition. She became famous primarily as the author of the *Alexiad* which

³ *Alexiad* (Preface, 1, 2). All quotations from Anna Komnene's the *Alexiad* appear in the translation by E.A.S. Dawes.

can be considered the most outstanding work written by a woman in Byzantium.⁴ Historical in its essence, the *Alexiad* is not only a result of many years of work, but also an exciting story of the reign of Anna's father Alexios Komnenos. Importantly, the work of Anna Komnene, provides information about Emperor Alexios' activity, while, at the same time, showing other contemporary events in the political and cultural life in the Byzantine Empire. Therefore, it is not surprising that it also takes John Italos – the controversial philosopher of the eleventh century – into account.

Selected facts of Italos' life

Anna Komnene devotes several pages of her *Alexiad* to Italos. The character of John Italos is invoked by her at the end of the fifth volume of this historical work, and more specifically in the eighth and ninth chapters. A reference to John Italos appears also in the first chapter of the tenth volume of the *Alexiad*.⁵ It should be emphasized that a portrait of John Italos sketched by Komnene is very detailed. In fact, the author of the *Alexiad* not only presents the philosopher from the perspective of his activities and achievements in the capital of Byzantium, but also in the context of his origin and educational background. It cannot be forgotten that the account of Anna Komnene in a direct way refers also to the appearance and character traits of the thinker, which makes him more vivid and authentic.

This Italos (for it is necessary to give his history from the beginning) was a native of Italy and had spent a considerable time in Sicily; this is an island situated near Italy. For the Sicilians had rebelled against the Roman rule and were preparing for war against them and invited the Italians to join them; amongst those who came was the father of Italos who brought his son with him, although he was not of military age, and the boy accompanied and tripped along with him and received a military education, as is the custom of the Italians. That is how Italos spent the early years of his life, and that was the first foundation of his education (*Alexiad* V 8, 1).

With these words the actual fragment about the thinker begins. The *Alexiad* clearly shows that John Italos came from the southern areas of Italy and spent the first years of

⁴ On Anna Komnene and her *Alexiad*, see: Komnena (2005: v–xlvi); Jurewicz (1984: 228–233); Herrin (2007: 232–242); Smythe (2006: 125–141). Cf. also Komnene Anna in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. by A.P. Kazhdan, vol. 2, 1991: 1142.

⁵ At the beginning of the first chapter of the tenth volume, the character of John Italos was recalled by Komnene in the context of her statement about Nilus, a monk from Calabria, who shared the fate of Italos (*Alexiad* X 1, 1). As a self-appointed teacher, Nilus, similarly to John Italos, gathered around him many disciples and was accused of the proclamation of the content inconsistent with the doctrine of the Church. He was eventually condemned five years after Italos' conviction, i.e., around 1087. On Nilus, see *Alexiad* X 1, 1–5 and Meyendorff (1979: 40).

his life with his father in Sicily.⁶ In addition, Komnene links the basics of the philosopher's education with the activities of his father, who was a Norman mercenary. In other words, the military activity of his father is supposed to determine the direction of the early education of John Italos.⁷ According to the *Alexiad*:

When the famous George Maniaces during the reign of Monomachus mastered and subdued Sicily, the father of Italos with his child only escaped with difficulty and betook themselves in their flight to Lombardy which was still under the Romans. From there (I do not know how) this Italos came to Constantinople, which was not ill supplied with teachers of every subject and of the art of language (*Alexiad* V 8, 2).⁸

Anna Komnene indicates that Italos and his father after the outbreak of the rebellion by George Maniakes in 1043 got through to Lombardy and then in unknown circumstances eventually reached the capital of the empire. It is worth noting that the arrival of Italos in Constantinople coincided with the reign of Constantine IX Monomachos – a period of intellectual and cultural revival, whose ultimate advocate and guardian of tradition was for Komnene always her father – Emperor Alexios I (*Alexiad* V 8, 2). Then the princess' tale proceeds directly to the description of the initial activity of the thinker in the capital, according to which John Italos “consorted with the scholars, gloomy men of uncouth habits (for such were to be found in the capital even then) and after he had gained an education in letters from them he later associated with the renowned Michael Psellus (*Alexiad* V 8, 3)”. Anna Komnene mentioning the education obtained by Italos in Constantinople thereby links the philosopher with unknown scholars and, above all, with the figure of Michael Psellos.⁹ It is known that Italos gained knowledge of literature from some scholars and then as a pupil of Psellos, he obtained extraordinary expertise of dialectics.

After pointing out the educators of John Italos, the *Alexiad's* author returns again to the themes of biographical nature. She evokes the figure of the contemporary Emperor Michael VII Dukas and his brothers, thanks to which she clearly emphasizes the friendly nature of the relationship between the imperial family and the thinker (*Alexiad* V 8, 4).¹⁰

⁶ It is an indisputable fact that John Italos was born in the southern part of Italy. On the origin of the philosopher, see Stephanou (1949: 15); Joannou (1956: 11–12); Arabatzis (2002: 403); Tatakis (1959: 210); Jurewicz (1987: 207); Angold (1995: 50); Romano (1998: 131); Rigo (2002: 63); Ierodiakonou (2011: 623); Jaworska-Woloszyn (2010: 388).

⁷ It is worth noting lack of reliable information on early education of John Italos during his stay in Italy, i.e., before his arrival to the capital of Byzantium.

⁸ Owing to the fact that the author of the *Alexiad* connects the childhood of Italos with the activities of Maniakes, we gain the ability to determine the probable date of birth of the philosopher. It can be assumed that he was born around the year 1025, and came to the capital of Byzantine Empire at the age of nearly 30 years.

⁹ In light of modern research, other educators owing to whom John Italos broadened his knowledge, remain anonymous, apart from the philosophy lecturer and rector of the Imperial School of Constantinople – Psellos.

¹⁰ According to various scholars, the thinker's intimate relations with the royal Dukas family must have had an impact on his trial at the time of Alexios I. On the political determinants of Italos' trial, see Joannou (1956: 27–28); Angold (1995: 50); Kečakmadze (1969: 176); Browning (1975: 12–13) and Hoyle (2011: 191).

In the princess' text, Michael VII Dukas and his family's trust and appreciation towards Italos were reflected in the imperial decision to appoint him (at the time of the Normans expansion in Italy) as the emperor's messenger.

The Emperor of that time sent Italos to Epidamnus on the supposition that he was his friend and an honest man, and understood Italian affairs. Then, to cut my story short, he was detected in treachery to us and an official was sent to expel him, and Italos getting wind of this, escaped to Rome. Later, as was his nature, he repented and sent imploring letters to the Emperor who ordered him back to Constantinople and gave him as dwelling – place the monastery called Pege, and the church of the Forty Saints (*Alexiad* V 8, 5).

Komnene's account clearly shows that as a result of a wrong decision taken by the Emperor Michael VII Dukas, Italos was sent to Epidamnus (Dyrrachium). Indeed, between 1073 and 1074 the philosopher held talks there with the Patriarch of Grado, that is Dominic Marango and then as a result of a betrayal hastily made his way to Rome.¹¹ Finally, after a short time spent in Rome he returned again to the land of Byzantium – straight to Constantinople. After the act of repentance to the Emperor, John Italos completing the imperial will, settled in a monastery, as mentioned by the princess.

Later when Psellus left Byzantium after taking the tonsure, Italos became the foremost teacher of all philosophy and was styled the highest 'Hypatus of philosophers' and he gave lectures explaining (ἐξηγεῖσθαι ἐσπούδαξε) the books of Aristotle and Plato (*Alexiad* V 8, 5).

Continuing her story about John Italos, Komnene mentions that he was appointed to the position of the 'Consul of the Philosophers', previously occupied by his master Michael Psellos. Komnene suggests that this took place about the year 1055, and more precisely – when Psellos entered the monastery.¹² According to Anna Komnene:

Italos was generally supposed to be very learned (πολυμαθέστατος) and he undoubtedly was far cleverer (δεινὸς δὲ μᾶλλον) than all others in expounding that most wonderful philosophic system, the Peripatetic, and especially the dialectics of it. But for other branches of literature he had not a very good head, for he stumbled over grammar and had never tasted the nectar of rhetoric. Consequently his language was not adaptable nor at all polished (*Alexiad* V 8, 6).

¹¹ It is worth noting that Dominic Marango was sent to the lands of Byzantine Empire by Pope Gregory VII in 1073. The purpose of the patriarch's trip was to hold disputes that could overcome the split between the churches. Apart from that, the further fate of Marango remains unknown. He probably died between July 1073 and the second half of 1074. See Canzian (2007).

¹² In all probability, Italos took the position after his master at the Imperial School of Constantinople at a later time, i.e., during the reign of Michael VII, or after the death of Psellos in 1078. See Browning (1975: 12); Rigo (2002: 64) and Jaworska-Woloszyn (2010: 389).

The *Alexiad* clearly shows that even though John Italos appeared as an outstanding expert in dialectics, the beauty of rhetoric art was unknown to him. Confirmation of that fact is consistent with his personal style of expression not only deprived of flowery but also lacking subtlety and sophistication. Moreover, Italos' heavy language, full of Aristotelian syllogisms, was intended to embarrass people engaged in the dialogue with him because it disturbed their peace of mind and made it impossible to provide proper answers to the previously posed questions (*Alexiad* V 8, 6). Further critical and hostile comments of Anna Komnene refer to the philosopher's pronunciation, which clearly revealed his provincial origins. As Komnene noted "his studies too had contracted his brows and he literally exhaled harshness (*Alexiad* V 8, 6)". Inevitably the imperfection of Italos' language determined the presence of numerous structural and grammar mistakes in his writings.

As a lecturer of philosophy John Italos had above all familiarized his students with the philosophical thought of Plato and Aristotle. It is known that besides the Platonic and Aristotelian concepts, he also lectured about the teachings of Neoplatonists, namely Proclus, Porphyry and Iamblichus (*Alexiad* V 9, 1). Italos also gathered around himself many listeners (people from the commonly recognized Byzantine families related to the political and spiritual sphere of Byzantium life), and his lectures received great acclaim.¹³ Anna Komnene mentions that among them there were: "Solomon John, and an Iasitas and Serblias and others devoted to learning maybe" (*Alexiad* V 9, 2), "who because of their master's keenness did not benefit from him and who used to visit the imperial palace" (*Alexiad* V 9, 1–2). It should be emphasized that according to Komnene:

They knew no literary subject accurately, but would pose as dialecticians, making ungainly movements and mad contortions of their limbs, they understood nothing sound but put forth ideas, even those about metempsychosis, in a shadowy way and other similar equally monstrous notions (*Alexiad* V 9, 2).

Referring to the pupils of Italos (who was highly respected at that time), the author of the *Alexiad* points out that due to the passage of time she cannot recall their names, but amongst them there were certainly people hostile to the Emperor (*Alexiad* V 9, 4). From the *Alexiad* we also learn that even before the rule of Alexios I, Italos used to show complete contempt for other people and raised his own disciples as rebels. Following the negative judgment of the philosopher's educational activities, Anna Komnene proceeds directly to the description of the most important and decisive moment in his life. She reports that when the Emperor:

¹³ Among Italos' pupils, there was Eustratius of Nicaea, Michael Matzos, Michael Doxopatres, John of Gangra and Abasgos (Ioane Petritsi). His teaching also influenced the Emperor Michael VII Dukas and his brother Andronikos.

found Italos throwing everything into confusion and leading many astray, so he deputed the Sebastocrator Isaac to examine him, as he was very literary and accustomed to undertaking important duties. When Isaac found that Italos was as report said, he openly censured him in a public meeting and then passed him on to the ecclesiastical tribunal by order of the Emperor, his brother (*Alexiad* V 9, 5).¹⁴

The Emperor Alexios I, thus, instructed his brother Isaac to re-examine the content of Italos' doctrines for the presence of any heretical topics in it.¹⁵ As a result, around March 1082 his teachings were initially verified by the court, upon which the results of the investigation were submitted to the Patriarch Eustriatos Garidas to be finally assessed by the synod. The Patriarch was greatly influenced by Italos and his teaching.¹⁶ Though he had to contribute to the improvement of the philosopher, he almost began to share his dishonest opinions due to his fatal charm (*Alexiad* V 9, 5).

According to Komnene, the barbarian thinker even after receiving public reprimand from the Sebastokrator Isaac did not behave appropriately in the Great Church in the face of ecclesiastical dignitaries gathered there. Moreover, there was no end of his antics.

What was the consequence? The whole population of Constantinople surged into the church, shouting for Italos. Probably he would have been thrown down from the top into the middle of the church, had he not escaped to the roof of the sacred edifice and hidden himself in some hole he found (*Alexiad* V 9, 6).

Afterwards, Anna reports that the imperial intervention was indispensable in the case of John Italos, because his false doctrines, besides the Patriarch, seized the minds of too many courtiers. Consequently, Italos' teachings were considered to be contrary to the doctrine of the Church and were phrased in 11 anathemas, and the philosopher himself was forced by the Emperor to their public condemnation from the ambo of St. Sophia. Then, after saying each of the curses by the philosopher, the gathered crowd was to utter the words – “cursed” (*Alexiad* V 9, 4).¹⁷ Anna Komnene's account also shows that Italos

¹⁴ In contrast to Anna Komnene's account, the trial shows something opposite, i.e. John Italos' own claims for vindication by the synod. See Clucas (1981: 17).

¹⁵ For the first time, John Italos was accused of proclaiming heretical views during the reign of the Emperor Michael VII and Kosmas' Patriarchate. As a result of this, he was condemned by the Patriarch's synod of 1076–1077. His wrong doctrines were summarized in 10 anathemas. Importantly, however, John Italos was not named as their author due to the favor of the Emperor. It is worth noting that that preserved text of the trial does not mention anything about the fact that the Emperor Alexios I ordered that his brother Isaac should investigate the case of the philosopher. See Clucas (1981: 15).

¹⁶ It is very likely that the notoriety which Italos enjoyed and the ability to convince others to himself as well as his teachings, were the cause of imperial intervention directed against the thinker.

¹⁷ Clucas notes that Komnene, evoking Italos' image and denouncing loudly 11 anathemas from the St. Sophia pulpit, at the same time confirms the report of the Third Synod. The anathemas read on the Sunday of Orthodoxy are those that were formulated by the synod in the years 1076–1077 and then assigned to the thinker in Synodikon. The one condemning Italos' views was added to them (at the time of Alexios I). On the other

did not cease to proclaim his ideas, which led to the anathema being imposed on him (*Alexiad* V 9, 7). Later, when the thinker repented again, the curse cast on him was mitigated. Komnene reports that from that time:

his doctrines are still recited and cursed, his name is only mentioned indirectly, as it were, and secretly, and the anathema pronounced on him by the church is not pronounced in a voice audible to the congregation (*Alexiad* V 9, 7).

At the end of the narrative about John Italos, the princess recalls the figure of the philosopher who abandoned the theory of metempsychosis, questioning the importance of the holy icons and

he also remodeled his teaching about “ideas” so as to make it conform to orthodoxy, and it was quite evident that he condemned himself for having formerly strayed from the straight path (*Alexiad* V 9, 7).¹⁸

The appraisal of Anna Komnene remains closely connected with the life, competences and pedagogical activities of John Italos, but it never become positive. Suffice it to recall the origin of the philosopher, which made very unfavorable impression on the princess and the people from her circle. For Komnene, the thinker, originating from Italy, spoke his language incorrectly, displayed lack of grammar and rhetorical knowledge and diverged from the pronunciation of educated people keen on rhetoric art, to whom she herself belonged. Furthermore, the fact that Italos’ statements referred to the simplicity of classical language determined the peculiar approach to the language as such. In contrast to Anna Komnene, he did not subordinate the content to the form, but rather valued more the thought, for which language is to serve only as a vehicle of expression. Certainly, Italos’ beliefs (e.g., metempsychosis mentioned by the princess, the theory of ideas or denial of „holy icons”) contributed to the fully negative judgment of his person. Although the *Alexiad* shows that no one could equal the philosopher in terms of proficiency in the dialectics, at the same time, this knowledge reveals his contemptuous attitude towards the people with whom he was in touch. One should not ignore the fact that, according to Anna Komnene, John Italos did not respect his teachers (*Alexiad* V 8, 4), nor did his teaching carry any tangible benefits for his pupils (*Alexiad* V 9, 1). As a result, Komnene shows the thinker as a man seemingly comprehensive and well-educated, but predominantly a rebel and a traitor.

hand, this indicates that Anna Komnene wrongly connects the events from 1076 and 1077 with the subsequent events of the year 1082. As a result, she wrongly assumes that the 11 anathemas were formulated in 1082. See Clucas (1981: 215–216) and Gouillard (1967: 191).

¹⁸ John Italos after admitting his own errors settled in the monastery. His further fate remains unknown. It is also important that the punishments of the Emperor Alexios affected the thinker’ disciples. Under the threat of penalty, he was forbidden to provide them with a shelter.

The *Alexiad*'s author incorporated some short digressions about her mother and father into the story about the philosopher that perfectly emphasize the ideological gap between him and the imperial family. Moreover, the imperial couple passionately exploring the mysteries of Holy Scripture appears to be an antithesis to Italos. Anna evokes the image of her mother repeatedly studying the books of the Holy Fathers and the works of St. Maximus the Confessor at breakfast, since her main interest was not in the natural science, but in the dogmas that are the source of true wisdom (*Alexiad* V 9, 3). The princess, overwhelmed by the works that the Empress studied, does not hide her admiration. Komnene also recalls that one day she asked her mother "How can you spontaneously rise to such sublime heights?" (*Alexiad* V 9, 3) and that the mother's response really hurt her. In fact, the Empress told her that if she really desired to be able to benefit from these works and enjoy them, she should start from reading the less demanding ones. Komnene also evokes a figure of her father – the Emperor deploring the poor condition of literature and cultural life in Byzantium after coming to power and suggesting that people devoted to science should undertake the study of the sacred rather than pagan books (*Alexiad* V 9, 4). It appears that the presence of these incidental references is not without significance in Komnene's narrative. Undoubtedly, the Emperor Alexios' apologetic attitude towards the true faith cast a shadow on the life and activity of convicted of heresy and therefore an admirer of Hellenic wisdom – John Italos.

The appearance and personality of John Italos

In some passages of the *Alexiad*, the author evokes Italos' personality seen from the angle of his character traits or his appearance. According to Anna Komnene

his head was large, his brow very prominent, his face open, his nostrils wide and of free exhalation, his beard rounded, his chest broad and his limbs well-knit together, in stature shorter than the very tall (*Alexiad* V 8, 8).

Thus, Italos for Komnene certainly did not stand out among others. She also suggests that he did not dazzle with beauty, nor did any charm accompany his person. In physical terms, John Italos can be described as an average person. However, further appraisal of the princess shatters that sense of neutrality in her account and also implies a different way of perceiving the thinker. According to Komnene, Italos personified a man whose

pronunciation was such as you would expect of a Latin who had come to our country as a young man and learnt Greek thoroughly but was not quite clear in his articulation, for he mutilated his syllables here and there. This want of clearness in his utterance and his dropping the last letters did not escape even ordinary people and made rhetoricians call him 'rustic' in his speech (*Alexiad* V 8, 8).

Consequently, Italos' pronunciation not only reveals his ignorance in matters of rhetoric, but above all contributes to the perception of him as a stranger speaking a rustic dialect. Ultimately, the philosopher completely deprives the Greek language beloved by Komnene of all its beauty, because apart from imputed blameworthy language of a Latin, his writings also leave much to be desired. An unremarkable appearance is not able to bring John Italos to the Byzantine ideal, but on the contrary – confronted with others – he is seen as its negation. Compared with people of appropriate manners and impeccable education (Anna Komnene recalls, e.g., Autokrator Alexios I, his wife Irene or Sebastokrator Isaac), the philosopher does not prove to belong to the group of representatives of the traditional values of the Byzantine society and therefore they are out of his league. Moreover, for the Princess Italos poses a threat to the existing order and becomes someone who questions it. Similarly, his knowledge is only apparent and does not constitute real wisdom, which was the subject of interest and study of Anna's mother. Probably the unflattering opinion about Italos was also determined by the fact that he did not have a caring and devoted mother nearby, whereas his master Psellos managed to ascend to the heights owing to his mother's help.¹⁹ Recalling the figure of Michael Psellos, the *Alexiad's* author points out that the famous teacher of John Italos

through his natural cleverness and quick intelligence and further by the help of God (which he had obtained by his mother's ardent supplications, for she often spent whole nights in the church of God weeping and making invocations to the holy picture of the Virgin on her son's behalf) he had reached the summit of all knowledge (*Alexiad* V 8, 3).

Taking into account lack of any maternal care and concern in case of Italos, it should be emphasized that he is unable to match not only people from the circle of the imperial family, but even Psellos himself. Naturally, this striking dissonance in the presentation of two admirers of wisdom is deeply rooted in the excellent rhetorical preparation (so important for Komnene) of the master, which his student lacked.

In the historical work of Anna Komnene, special attention must be paid to those parts which are directly related to the character of John Italos, because getting to know the Byzantine thinker's lifestyle and behaviour leads to the knowledge of his real nature. Thus, Komnene stressed that

he was most unrefined, and subject to violent temper; and this fierce temper annulled and obliterated the credit he gained from his learning. For in arguments this man used fists as well as words and he did not allow his interlocutor simply to lose himself in embarrassment nor was he satisfied with sewing up his opponent's mouth and condemning him to silence, but forthwith his hand flew out to tear his beard and hair, and insult quickly followed insult, in fact the man could not be restrained in the use of his hands and tongue. The only unphiloso-

¹⁹ On the mother's role as an intermediary between children and God, see Arabatzis (2002: 207).

phic trait he had was that after the blow his anger left him, tears and evident remorse followed (*Alexiad* V 8, 7).

This passage clearly depicts a person dependent on his own unrestrained emotions and devoid of good manners. Hence, this lack of control, so typical of John Italos, caused his conduct to deviate from the accepted patterns and his behaviour to be reprehensible. For Komnene, the uncouth nature and anger, under whose influence the thinker remained, deprived him of the ability to function properly in the field of science, and as a result he did not benefit at all from it. Moreover, Italos' negative traits influenced his relationships with other people. Talking to his interlocutors, he resorted to expressive gestures and even unacceptable physical contact. Although the philosopher was able to express his remorse, his constant crossing the lines when dealing with other people, gained him the opinion of a barbarian. This can be confirmed by passages in Anna Komnene's book in which she depicts John Italos' relationships with his teachers, Psellos, his pupils and even his attitude towards his accusers. Although he constantly accompanied Michael Psellos – his spiritual guide

he was never able to plumb the depths of philosophy for he was of such a boorish and barbarous disposition that he could not endure teachers even when learning from them. He was full of daring and barbarous rebelliousness and even before learning a thing, imagined he surpassed everybody else (*Alexiad* V 8, 3).

According to Komnene, apart from his barbarous disposition, Italos was characterized by extraordinary courage and audacity towards his teachers. Indeed, according to the *Alexiad* the philosopher's relations with his teachers were neither peaceful nor successful; on the contrary – he fervently hated their critical comments. He had similar relationships with his pupils and as a result of his impetuosity and fickleness, they could not benefit from his teaching (*Alexiad* V 9, 1). It should be also stressed that the princess questions John Italos' behaviour even in the face of the synod. According to her account, the philosopher treated everyone with contempt and even “in the midst of the ecclesiastical dignitaries did not cease from acting like a buffoon, and doing other things of a boorish and uncultured nature” (*Alexiad* V 9, 5).

All this shows that the portrait of John Italos sketched by Anna Komnene is far from flattering. Regardless of the diverse range of perspectives and multiple representations of the philosopher, it is difficult to find in the *Alexiad* comments or opinions of positive nature. For Komnene, even an indisputable fact that he had no equals in the field of dialectics and seemed to be an unrivalled expert in Platonic and Aristotelian thought does not have much significance. Moreover, this competence, while undeniably confirming the uniqueness of the thinker, was underrated by the author of the *Alexiad*. This was certainly done intentionally, because Komnene's historical work is a story about the rule and achievements of her father. The emergence of controversial and disobedient Italos violated the order, and above all meant teaching innovative and bold concepts. As a result

his passion for ancient wisdom, he was used by Anna Komnene to strengthen the image of Alexios I as an emperor and guardian of the true faith, fully devoted to orthodoxy. Even though Komnene depicted the great Consul of the Philosophers in a highly negative way, it is worth noting that this is not the only critical presentation of John Italos.

John Italos in the satire *Timarion* (Τιμαρίων)

It seems that the historical presentation of John Italos in Anna Komnene's *Alexiad* bears resemblance to his satirical portrait presented in the anonymous *Timarion*²⁰ written in the early twelfth century.²¹ Indeed, in both cases, the thinker is shown in an unfavorable way, and the elements that constitute the critical purport of his descriptions are of identical nature.

Even though John Italos was an expert on Aristotle, Plato and the art of dialectics, neither in the *Timarion* nor in the *Alexiad* was this fact appreciated. In the satire narrative, there are no positive references to the philosophical knowledge of Italos. In fact he is rejected by the representatives of philosophy, both rhetoric and sophistry. The philosopher summons his master Aristotle to help, but to no avail (*Timarion* 44). On the other hand, although some positive comments appear in the work of Anna Komnene, they lose their importance in the overall context of her very critical evaluation of the thinker.

In both works, we can find more analogous images and converging opinions about John Italos. One can recall him being attacked by rhetors and sophists in the *Timarion* to gain a conviction that they did so because he lacked knowledge of grammar and because his works were irrelevant. This image of Italos is confirmed by Anna Komnene, for whom the thinker clearly showed ignorance of not only grammar and different fields of literature, but especially rhetoric (*Alexiad* V 8, 6). In the *Alexiad*, we can find criticism of his writings in which numerous shortcomings of grammatical and compositional nature appeared (*Alexiad* V 8, 8).

It seems that when referring to Italos' character and his particular mode of action, the author of the *Timarion* follows the path paved by Anna Komnene. In the satire, the philosopher is seen as a person with incisive and acerbic tongue that intentionally deceives people (*Timarion* 43). For Komnene, a peaceful and constructive dialogue with the thinker was impossible, because not only did he wreak havoc in the souls of his interlocutors, but also repeatedly drove them to the point of no return (*Alexiad* V 8, 6).

²⁰ The anonymous satire *Timarion* has been translated and edited several times. The most important of its recent publications and translations are: Βλαχάκος (2002); Baldwin (1984); Полякова and Феленковская (1953) and Romano (1974). It should be also noted that the reprint of Romano translation's is to be found in *La satira bizantina dei secoli XIV–XV* (1999).

²¹ Though the general date of the *Timarion* does not currently leave any doubts, the question of its authorship is still discussed by the scholars. On this subject, see Pseudo-Luciano (1974: 13); Beaton (2008: 333–335) and *Timarion* (1984: 28–32).

The narrative of Anna Komnene also shows that Italos was extremely insolent, insulting and deprived of appropriate manners, a person who sometimes even got into physical contact with other people (*Alexiad* V 8, 7). One of the scenes of *Timarion* vividly and perfectly captures his reprehensible behavior and lack of control, as mentioned by the author of the *Alexiad*. Therefore, it is not surprising that in the satire Italos gets into a fight with Diogenes, bites him and carries out the discourse barking like a dog. According to Komnene, lack of restraint and indomitable audacity, that were characteristic of John Italos contributed to the fact that the thinker could not “explore philosophy” in the right way or use his knowledge adequately (*Alexiad* V 8, 3). In the *Timarion* this eminent dialectician, unexpectedly falls into the trap of Diogenes, takes his methods and in fact has nothing to say. Naturally, in this case, his knowledge is not the source of any benefit for him.

Undoubtedly, then, John Italos was not presented positively either in the satire by an anonymous author or in the historical work by Komnene. Indeed, whilst the satire introduces that eminent thinker from a perspective of parody with the aim of ridiculing him, in the *Alexiad* there is a noticeable distortion of analogous nature. The difference is that the basis of this deformity in the *Timarion* should be seen in terms of an overall critical attitude of the author towards cultural and intellectual life in the Byzantine Empire, whereas in the *Alexiad* it serves as an overt defense of this life. This does not change the fact that in both cases the final opinion about the famous “Consul Philosophorum” was formed only in unflattering and hostile statements. Italos was not recognized as an outstanding figure, but rather as a controversial thinker that hardly deserved any recognition.

BIBLIOGRAPHY

EDITIONS AND TRANSLATIONS

- Византийская сатира «Тимарион»**, 1953, С.В. Поляковой, И.В. Феленковской (transl.), *Византийский Временник* 6, pp. 357–386.
- ΒΛΑΧΑΚΟΣ Π.Κ.**, 2002, *Τιμαρίων ή Περί των κατ' αυτόν παθημάτων*, Θεσσαλονίκη.
- COMNÈNE, A.**, 2006, *L'Alexiad*, Paris.
- ИОАНН ИТАЛ, Апорин**, 2013, А.Е. Карначёва (transl.), СПб.: «Свое издательство», Seria Byzantina.
- Kečakmadze N.N.**, 1966, *Ioannis Itali Opera*, Tbilisi.
- Komnena, A.**, 1928, *The Alexiad*, E.A.S. Dawes (transl.), London.
- Komnena, A.**, 1969–1977, *Aleksjada*, vol. I–II, O. Jurewicz (transl.), Wrocław.
- Pseudo-Luciano**, 1974, *Timarione. Testo critico, introduzione, traduzione commentario e lessico*, R. Romano (ed.), Napoli.
- Timarion**, 1984, Translated with Introduction and Commentary by Barry Baldwin, Detroit.

STUDIES

- ALEXIOU, M.**, 2002, *After Antiquity: Greek Language, Myth and Metaphor*, New York.
- ANGELOV, D., SAXBY, M.** (eds.), 2013, *Power and Subversion in Byzantium* Surrey and Burlington.
- ANGOLD, M.**, 1995, *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081–1261*, Cambridge.
- ARABATZIS, G.**, 2002, “Blâme du philosophe, éloge de la vraie philosophie et figures rhétoriques: le récit d'Anne Comnène sur Jean Italos revisité”, *Byzantinische Zeitschrift* 95, pp. 403–416.
- BEATON, R.**, 2008, *From Byzantium to Modern Greece. Medieval Texts and their Modern Reception*, Aldershot.
- BROWNING, R.**, 1975, “Enlightenment and repression in Byzantium”, *Past and Present* 69, pp. 3–23.
- CANZIAN, D.**, 2007, „Marango Domenico”, in: *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 69, http://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-marango_%28Dizionario_Biografico%29/ (08.06.2014).
- CLUCAS, L.**, 1981, *The Trial of John Italos and the Crisis of Intellectual Values in Byzantium in the Eleventh Century*, München.
- CYRAN, G., SKORUPSKA-RACZYŃSKA, E.** (red.), *Język doświadczenia religijnego*, t. III, Szczecin.
- DUJČEV, I.**, 1939, “L'umanesimo di Giovanni Italo”, *Studi Bizantini e Neoellenici* 5, pp. 432–435.
- GARCIA BRAVO, A.**, 2003, *Pselo a Pletón: La filosofía bizantina entre tradición y originalidad*, *Ciencia y Cultura en la Edad Media*, Canarias.
- GARLAND, L.** (ed.), 2006, *Byzantine Women. Varieties of Experience ad 800–1200*, Aldershot and Burlington.
- GOULLARD, J.**, 1985, “Le procès officiel de Jean l' Italien. Les actes et leurs sous-entendus”, *Travaux et Mémoires* 9, pp. 133–169.
- GOULLARD, J.**, 1967, *Commentaire: Le Synodikon sous les Comnènes*, Paris.
- GOUMA-PETERSON, T.**, 2000, (ed.), *Anna Komnene and Her Times*, New York and London.

- HERRIN J., 2007, *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire*, London.
- HOMANN, E., KRÜGER, A. (hrsg.), (2007), *De usu rationis. Vernunft und Offenbarung im Mittelalter*, Würzburg.
- HOYLE, M., 2011, "The Apostolic Emperor: Anna Komnene's Conceptualization of Alexios I" *Chrestomathy* 10, pp.189–203
- HUSSEY, J.M., 1990, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford.
- IERODIAKONOU, K., 2007, *Rationality and Revelation in Eleventh and Twelfth Century Byzantium*, in: Homann, Krüger (2007), pp. 19–31.
- IERODIAKONOU, K., 2011, "John Italos", in: Lagerlund (2011), p. 623.
- JAWORSKA-WOŁOSZYN, M., 2010, „Jan Italos: kontrowersyjny ‘konsul filozofów’”, in: Cyran, Skorupska-Raczyńska (2010), pp. 385–394.
- JAWORSKA-WOŁOSZYN, M., 2012, „Poza granicami wiary. Anatemy na Jana Italosa”, *Filo-sofija* 16, pp. 83–95.
- JUREWICZ, O., 2007, *Historia literatury bizantyjskiej*, Wrocław.
- КЕЧАКМАДЗЕ, Н., 1969, *Из истории общественной мысли Византии в XI в.*, Византийский временник, т. XXIX, Москва, ss. 170–176.
- KRALLIS, D., 2013, "Harmless satire, stinging critique: Notes and suggestions for reading the Timarion", in: Angelov, Saxby (2013), pp. 221–245.
- LAGERLUND, H. (2011), *Encyklopedia of Medieval Philosophy* Heidelberg.
- ЛУРЬЕ, В.М., 2006, *История Византийской философии. Формативный период*, СПб.
- MACDONALD, J.L., 1982, *The condemnation of John Italos*, New York.
- MEYENDORFF, J., 1979, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York.
- NIARCHOS C., 1978, *God, the Universe, and Man in the Philosophy of John Italos*, Oxford.
- RIGO, A., 2002, "Giovanni Italo", *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 56, http://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-italo_%28Dizionario-Biografico%29/ (23.11.2014).
- SMYTHE, D. C., 2006, *Middle Byzantine Family Values and Anna Komnene's Alexiad*, in: Garland (2006), pp. 125–139.
- ТАТАКИС, В., 1959, *La philosophie byzantine*, Paris.
- УСПЕНСКИЙ, Ф., 1897, „Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси”, *Известия Русского Археологического Института в Константинополе*, vol. II, pp. 1–66.

MAGDALENA JAWORSKA - **John Italos Seen by Anna Komnene**
- WOŁOSZYN

/ Gorzów /

The historical work of Anna Komnene is one of the main sources which provides crucial information about John Italos. It is worth noting though that princess Komnene sketches in the *Alexiad* a portrait of this eminent Byzantine thinker that is anything but flattering. Despite the wide range of perspectives and diverse representations of the philosopher, it is actually quite difficult to find in her opus any comments or opinions of decisively positive nature. As a matter of fact, the final opinion regarding the famous "Consul Philosophorum" is formed solely on the basis of downright hostile statements. John Italos is not regarded as an outstand-

ing figure, but rather as a controversial thinker that hardly deserves any recognition. While the present paper investigates the figure of Italos as shown in the *Alexiad* by Anna Komnene, its aim is to unravel those elements in the work that caused Komnene to express such an opinion about the philosopher.

KEYWORDS

John Italos, *Consul Philosophorum*, The *Alexiad* of Anna Komnene, *Timarion*, satire.

Teodor Metochites o ironii filozofów

MIKOŁAJ DOMARADZKI / *Poznań* /

... cum etiam uita uniuersa ironiam habere uideatur,
qualis est uisa Socratis (nam ideo dictus εἴρων,
agens imperitum et admiratorem aliorum
tamquam sapientium) ...
Quint. *Inst.* IX 2 46.

Teodor Metochites (Θεόδωρος Μετοχίτης) należy do najwybitniejszych przedstawicieli filozofii bizantyjskiej epoki Paleologów¹. Ten żyjący w latach 1270–1332 myśliciel był politykiem, pisarzem, filozofem i erudytą, który pozostawił po sobie szereg wybitnych dzieł, w większości wciąż czekających na krytyczne opracowanie. Za najważniejsze i najorygi-

¹ Z ważniejszych opracowań wymienić warto: Beck (1952); Ševčenko (1962); de Vries-Van der Velden (1987) i Bydén (2003 oraz 2011). Natomiast na gruncie polskiej literatury przedmiotu na szczególną uwagę zasługują: Tatakis (2012: 202–208); Wesoły (2006: 126–127) i Viglas (2010: 128–129).

nalniejsze dzieło Metochitesa uznaje się powszechnie *Ἐπιτομῆματα καὶ σημειώσεις γνωμικαί* [Komentarze i zapiski gnomiczne], funkcjonujące na ogół pod łacińskim tytułem: *Miscellanea philosophica et historica*. Z tego encyklopedycznego zbioru pochodzi esej, którego tłumaczenie i omówienie przedstawiamy poniżej. Niniejszy tekst opiera się na wzorcowej edycji krytycznej pod redakcją Agapitosa, Hulta i Smitha (1996).

Esej 8, zatytułowany *O tym, że wszyscy mędrzy zwykli sięgać po ironię i dowcip, a Platon i Sokrates przede wszystkim*, poświęcony został ironii. Kwestie takie jak to, czym jest ironia, jak i dlaczego należy się nią posługiwać, były żywo dyskutowane w starożytności. Przykładowo Kwintyliian w *Institutio Oratoria* (IX 2 44) stwierdza, że „ironię” (εἰρωνεία) zwie się także „udawaniem” (*dissimulatio*), podkreślając zarazem, że niezależnie od tego, czy uznamy ją za figurę, czy też za trop, charakterystyczną cechą ironii jest to, iż „to, co się mówi, trzeba rozumieć przeciwnie do tego [co zostało powiedziane]” (*contrarium ei quod dicitur intellegendum est*). Współcześnie uznalibyśmy tę definicję za cenny i wartościowy punkt wyjścia. Echa tej propozycji odnaleźć można na przykład w słynnym ujęciu ironii jako implikatury, tj. wnioskowania pragmatycznego opierającego się na „sprzeczności” między tym, co mówi się *explicite*, a tym, co mówi *implicite*². Jednakże obok aspektu czysto „komunikacyjnego”, ironia posiada także swój aspekt — *sit venia verbo* — „egzystencjalny”. Stosownie do tego Kwintyliian zaznacza (*Inst. Or.* IX 2 46), że całe życie człowieka może przybrać postać ironii, jak to było w przypadku Sokratesa, którego nazywano εἰρων (tj. „udającym”) właśnie z tego powodu, iż występował w roli człowieka nieposiadającego wiedzy i patrzącego jakby z podziwem na innych mędrców (por. przytoczone wyżej motto). Esej Metochitesa nawiązuje zatem do kwestii cieszących się zarówno w starożytności jak i dziś ogromnym zainteresowaniem.

Wywód Metochitesa przebiega w następujący sposób. W pierwszym zdaniu sformułowana zostaje teza, iż ironia jest nieodzownym narzędziem wszelkich filozoficznych dociekań. Metochites posuwa się tu nawet do stwierdzenia, iż nie zna żadnego ważniejszego mędrca, który nie sięgałby po ironię. Następnie przeciwstawione sobie zostają dwa typy ironii. Z jednej strony wyróżnia Metochites ironię szyderczą, złośliwą i niezyczliwą, która jedynie „miota strzały maczane w truciźnie głębokiej goryczy”. Warto odnotować fakt, iż Metochites podkreśla, że ludzie uciekający się do takiej ironii „udają w ten sposób wolność”. W tej głębokiej diagnozie można poszukiwać swoistego rodzaju zapowiedzi ironii romantycznej³. Z drugiej natomiast strony podkreśla Metochites, iż istnieje także ironia pogodna, dobroduszna i pozbawiona wszelkiej niechęci. O ile taka ironia bardzo często przynosi pożytek, o tyle właśnie ten typ ironii odnajduje Metochites u Sokratesa i Platona.

² Grice (1980: 107).

³ Por. np. Kierkegaard (1999). Napisana w duchu heglowskim rozprawa Kierkegaarda ujmuje sokratejską ironię jako czystą negatywność, co wyraźnie dochodzi do głosu w tezie VIII, która brzmi: *Ironia, ut infinita et absoluta negativitas, est levissima et maxime exigua subjectivitatis significatio* (cytat wedle Kierkegaard 1962: 63).

W ten sposób przechodzi Metochites do słynnej „kwestii Sokratycznej”, formułując tu niezwykle ciekawą i oryginalną argumentację. Otóż Metochites staje na stanowisku, iż Platon nie stworzył całkowicie fałszywego obrazu swego mistrza, ponieważ 1) był to człowiek niezwykle mu drogi; 2) dialogi przezeń pisane były czytane przez ludzi, którzy bardzo dobrze znali Sokratesa i wreszcie 3) dysponujemy świadectwami, które jednoznacznie potwierdzają, iż Sokrates faktycznie bardzo chętnie posługiwał się ironią w toku toczonych przez siebie dyskusji (w eseju z imienia przywołani zostają Ksenofont i Ajschines). Wypowiedź swą kończy Metochites wielką pochwałą Platona, który sztukę posługiwania się ironią opanował, jak nikt inny.

Kwestie podejmowane przez Metochitesa po dzień dzisiejszy fascynują badaczy myśli antycznej. Ironia przenikająca dialogi Platońskie pozostaje bowiem jedną z największych przeszkód w wydobyciu na światło dzienne autentycznych poglądów Sokratesa i Platona, rozgraniczeniu między koncepcjami tych dwóch wybitnych postaci oraz rozstrzygnięciu, które kwestie traktują oni poważnie, a które kwestie są dla nich jedynie — by przywołać metaforę Metochitesa — wdzięcznym „tańczeniem kordaksa”. Ironia dała Sokratesowi, a za nim Platonowi, unikatową możliwość podważania poglądów uchodzących powszechnie za najwyższą mądrość, obnażania i demaskowania iluzoryczności owej „mądrości” bez jednoczesnego przypisywania sobie wiedzy dostępnej jedynie bogom oraz bez wyjawiania rzeczy, do których dojść można jedynie na drodze żmudnych i samodzielnych badań. W przypadku Sokratesa ironia prowadziła w ten sposób do samopoznania w zakresie najwyższej „doskonałości” czy też „dzielności” moralnej (ἀρετή)⁴, w przypadku Platona natomiast — do dociekań w zakresie rzeczy „najważniejszych” (τὰ μέγιστα) tudzież „co cenniejszych” (τιμιώτερα), których żadną miarą nie wolno powierzyć piśmu⁵. Dla obu filozofów ironia była strategią umożliwiającą wyprowadzenie rozmówcy z jaskini dogmatyzmu. Właśnie dlatego Metochites wyrokuje, iż ironia jest nieodzownym narzędziem filozoficznych dociekań stosowanym przez wszystkich prawdziwych filozofów.

O tym, że wszyscy mędrzy zwykli sięgać po ironię i dowcip, a Platon i Sokrates przede wszystkim

1. Dowcipnych (χαρίεντες) jest większość mędrców dawniejszych i dzisiejszych, wobec swych rozmówców często posługują się oni ironią (εἰρωνεία) i nie znam żadnego, który by nie [był takim]; jednakże niektórzy z największą złośliwością i nieżyczliwością uderzając, językiem miotają ze swego wnętrza strzały maczane w truciznę ich głębokiej goryczy i zbroją się w szyderstwo (τὸ βάσκανον), nawet jeśli bywa, że udają [w ten sposób] wolność; natomiast inni radując się na zewnątrz, jak mógłby ktoś rzec, uprzejmością tak

⁴ Por. np. Vlastos (1991).

⁵ Por. np. Krämer (1959); Gaiser (1963) i Szlezák (2005).

charakteru jak i języka, posługują się [ironią] dobrodusznie i bez jakiegokolwiek niechęci czy prostactwa, ponieważ obce jest im całe to przewrotne widowisko i przedstawienie; i nawet tkwiąca w ich słowach kąśliwość (τὸ δηγματῶδες) w ogóle nie jest nieuczciwa ani, tym samym, szczególnie napastliwa wobec tych, których ośmieszają, lecz prawdopodobnie pożytek jakiś czyni, a niewykluczone, iż coś jeszcze innego w ten sposób przynosi, nie udając jakiegoś określonego celu, lecz jedynie, by tak powiedzieć, gwoli kordaksa⁶.

2. Wszystko to właśnie zobaczyć można u Platona lub u Sokratesa w dialogach Platona, a jeśli wolisz, to zaiste u obu, jak i ja sam raczej mniemam. Nie sądzę bowiem, by Platon fałszywie przypisał Sokratesowi tak wiele i całkowicie obce rysy charakteru oraz życia kłamliwie nadawał człowiekowi [dlań] najdroższemu, tym bardziej, że słów jego używał pośród ludzi, którzy w większości go⁷ znali; i dalej: gdyby Platon sam nie lubował się w tych rzeczach [co Sokrates]⁸, a lubując się był przyzwyczajony do posługiwania się nimi w podobny sposób, jak ten, którego miłował i o którego względy sam zabiegał należycie, całą duszą przejmując owe rzeczy, jeśli te faktycznie były jego⁹; to wówczas Sokrates nie posługiwałby się nieustannie [ironią] w ten sposób we wszystkich [Platońskich] dialogach, które [Platon] układał przecież dla wspólnego dobra wszystkich następných ludzi, starannie opracowując pewne zamysły (προγράμματα), stele i wieści (κηρύγματα) o życiu i mądrości w imieniu swoim i swego przyjaciela Sokratesa. Jednocześnie o obu usłyszeć możemy od tych, co pisali o nich, że mianowicie ich zachowanie (ἦθος) i wypowiedzi wobec rozmówców były zawsze takie¹⁰. Toteż są i tacy, co mówią, że właśnie taki sposób [postępowania] i styl życia był przyczyną tego, iż Platon całkowicie uciekł od polityki i angażowania siebie oraz swej wielkiej mądrości we wspólne sprawy ojczyzny, i to takie [co ważne były] dla kogoś żyjącego w Helladzie i w samych Atenach. Sokrates zaś angażował się tam w działalność polityczną umiarkowanie, sprawiedliwie i ze słusnością, jak nikt inny, by powstrzymać się od złych decyzji (λογισμοί), a w ogóle to, jak powiadam, śmiertelną cykutę zmieszała [dlań] niechęć (ἀηδία) ze strony rozmówców, publicznie i prywatnie uznających jego postępowanie za butę i zuchwałość, a wszystkie jego ironiczne odparcia [stosowane] każdorazowo w dysputach — za nieokielznaną i nieobywatelską złośliwość i niezyczliwość.

3. To jest nam znane z przekazu historycznego, ale i Ksenofont w swych wspomnieniach i Ajschines w swych dialogach napomykają o częstej u Sokratesa ironii [stosowanej przezeń] w jego wywodach i dyskusjach oraz o całej nieuchronnej niechęci (ἀηδία) powstającej stąd wśród jego słuchaczy. Jasne jest przeto i z tych [świadczeń], że nie wszystko z tego, co głosi nam od siebie sam Platon, głoszone było przez Sokratesa, ale że są też u tego męża wypowiedzi jak najbardziej autentyczne (γνήσιοι) i świadczące nader

⁶ Nieprzyzwoity taniec komedii attyckiej. Por. np. Arystofanes, *Chmury*, w. 540.

⁷ Tj. Sokratesa.

⁸ Chodzi przede wszystkim o ironię.

⁹ Tzn. jeśli poglądy przypisywane Sokratesowi są historycznie prawdziwe.

¹⁰ Tj. ironicznie.

prawdziwe o życiu i metodzie (τρόπος) Sokratesa. Jednakże wiele jest w Platonie Sokratesa lub w Sokratesie Platona, więc, jak mówiłem, niechaj obaj mają „wspólnego Hermesa” wedle przysłowia¹¹. Często jest zatem ironia [stosowana przez Sokratesa] wobec każdego z kim rozmawia, czy jest to jakiś szewc, czy budowniczy domów, czy szkutnik, czy garncarz, czy jakikolwiek opiekun dowolnej sztuki; i dalej: czy członek rady i opiekun miasta całkowicie zaangażowany w sprawy publiczne, czy osoba prywatna (ιδιώτης), czy jeszcze starzec, czy młodzieniec czy ktoś wieku średniego; i jeszcze dalej: czy znawca retoryki i sztuki mówienia, czy miłośnik sofistyki czy prawdziwej filozofii, czy poeta epicki, czy innych dzieł deklamator i recytator. Nader mocno uczepia się bowiem ów mąż każdego, nawet jeśli nie każdego tak samo, i nie z przebiegłości, nie z niezyczliwości, lecz z lekkością i z jakąś niewyszukaną głębią i zręcznością¹². Jednakże spośród mędrców to Platon naprawdę najbardziej lubuje się w ironii wobec swych rozmówców [stosując ją] ponad wszelką ostrożność i wszelkie wahanie; niewątpliwie wydaje się on raczej ufać sobie i nie mniej swemu krasomówstwu odpowiedniemu dla tego, czego pragnie, aniżeli doskonałości i prawdziwości swej mądrości i swego charakteru, mąż znakomity tak w jednym, jak i w drugim.

¹¹ Przysłowie to nakazuje podzielić się połową rzeczy znalezionej. Por. np. Arystoteles, *Retoryka*, 1401 a 22.

¹² Jak podkreślają Agapitos, Hult, Smith (1996: 45) możliwa jest także *negatywna* interpretacja powyższego zdania: “He really [fastens himself upon] everybody, albeit not in the same degree, nor out of cunning or ill-will (although at times rather thoughtlessly and without the refinement of some inner depth and talent), but still he enmeshes everybody”.

BIBLIOGRAFIA

- AGAPITOS, P.A., HULT, K., SMITH, O.L. (eds.), 1996, *Theodoros Metochites on Philosophic Irony and Greek History: Miscellanea 8 and 93*, Nicosia and Göteborg.
- BECK, H.-G., 1952, *Theodoros Metochites: Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, München.
- BYDÉN, B., 2003, *Theodore Metochites' Stoicheiosis astronomike and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium*, Göteborg.
- BYDÉN, B., 2011, "Theodore Metochites", w: Lagerlund (2011), s. 1266–1269.
- DE VRIES-VAN DER VELDEN, E., 1987, *Théodore Metochite: Une réévaluation*, Amsterdam.
- GAISER, K., 1963, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart.
- GRICE, H.P., 1980, „Logika a konwersacja”, w: Stanosz (1980), s. 91–114.
- KIERKEGAARD, S., 1962, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, w: *Samlede Værker*, t. I, København.
- KIERKEGAARD, S., 1999, *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Djakowska, Warszawa.
- KRÄMER, H.J., 1959, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg.
- LAGERLUND, H. (ed.), 2011, *The Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Heidelberg.
- ŠEVČENKO, I., 1962, *La vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers Paléologues: Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruxelles.
- STANOSZ, B. (red.), 1980, *Język w świetle nauki*, Warszawa.
- SZLEZÁK, T.A., 2005, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, przeł. P. Domański, Kęty.
- TATAKIS, B., 2012, *Filozofia bizantyńska*, przeł. S. Tokariew i M. Wesoły, Kraków.
- VIGLAS, K., 2010, „Zarys historyczny filozofii bizantyńskiej i jej podstawowe zagadnienia”, *Peitho. Examina Antiqua* 1, s. 121–144.
- VLASTOS, G., 1991, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge.
- WESOŁY, M., 2006, „Metochites”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. VII, Lublin, s. 126–127.

MIKOŁAJ DOMARADZKI

/ Poznań /

Theodore Metochites On Philosophers' Irony

The present article offers the first Polish translation of Theodore Metochites' important essay on the philosophers' use and abuse of irony. The translation is preceded by an introduction which briefly presents the author of the *Miscellanea philosophica et historica*, upon which it reconstructs the argument of essay 8 and provides an assessment of Metochites' account of irony.

KEY WORDS

Theodore Metochites, irony, Socrates, Plato, Byzantine philosophy

Plethona

Zapis praw

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY / *Poznań* /
MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN / *Gorzów* /

My stawiamy na najlepszą w tym naukę podług Zoroastra,
zgodnie z którą powstała filozofia Pitagorasa i Platona, przewyższająca
dokładnością wszystkie inne poglądy i zarazem będąca dla nas ojczystą.
W niej jedynie sądzimy, na ile nam to dane, odnaleźć czystą szczęśliwość.

Plethon, *Prawa* III 43, 256

Kim był Georgios (Jerzy) Gemistos Plethon

Z postacią filozofa, którego pewien fragment tekstu tutaj w naszym przekładzie zamieszczamy, wiążą się nader osobliwe i mało znane historie, poczynwszy od samego jego przydomku, niesamowitej aktywności filozoficznej niosącej wyzwania, fascynującego wpływu na środowisko włoskich humanistów, aż po heretyckie, iście pogańskie dzieło pośmiertne palone i po części tylko ocalałe, a także po rytualne przeniesienie jego

zwłok z Mistry do Rimini. Przez upodobnienie do imienia Platona, Gemistos obrał sobie przydomek Plethon w znaczeniu „Napełniony” (imiesłów od czasowników synonimów γεμίζω ≈ πλήθω = „napełniać”). Niebywale jest też to, że przeżyć miał niemal sto lat, prawie do upadku Konstantynopola (1453), choć o pierwszej połowie jego życia niczego pewnego nie wiemy. Pochodził ze światłej rodziny związanej z patriarchatem, jednak zdobył wykształcenie świeckie wykraczające poza ramy hellenizmu. Z nieznanymi nam powodów w młodości udał się do Adrianopolu, ówczesnej stolicy otomańskiej. Jego późniejszy polemista Scholarios podaje, że Plethon pozostawał tam pod wpływem niejakiego Żyda Elissajosa, rzecznika Zoroastra i arystotelizmu Awerroesa, od którego przejął całą tę orientację ‘barbarzyńską’.

Po powrocie do Konstantynopola nauczał tam od ok. 1390 do 1409 roku. Następnie przez cesarza Manuela II Paleologia wysłany został z misją edukacyjną do Mistry, stolicy despotatu Morei na Peloponezie, gdzie stworzył on słynną szkołę filozoficzną, łącząc tę działalność z projektami reform społecznych i politycznych. Był członkiem senatu Mistry i zajmował wysokie stanowisko sędziowskie. W sprawach obronności oraz gospodarki Peloponezu (między 1414 a 1423 rokiem) kierował praktyczne porady w memoriałach do cesarza Manuela II i do despoty Teodora. Jego uczniami były wybitne później postaci, jak Markos Eugenikos, Kardynał Bessarion, Izydor z Monemwazji.

Dzięki swej sławie i patriotycznemu zaangażowaniu ten świecki filozof wszedł w skład licznej delegacji greckiej na Sobór w Ferrarze i Florencji (1438–1439). Wywarł on wpływ nie tylko na swych rodaków, ale jeszcze bardziej na środowisko włoskich humanistów. Tam wtedy we Florencji podczas Soboru przedłożył Plethon swe wyzywające pismo *O tym, czym różni się Arystoteles od Platona* (*Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*). Wywołało ono, głównie wśród Greków w Konstantynopolu i w Italii długotrwały spór filozoficzno-religijny o prymat Platona lub Arystotelesa w chrześcijaństwie. Po stronie Arystotelesa stanęli oprócz Scholariosa, później już po śmierci Platona, Teodor Gazes i Jerzy z Trapezuntu, natomiast na rzecz Platona wywodzili Michał Apostoles i pojednawczo Kardynał Bessarion.

Tak więc dzięki Plethonowi nastąpiło w Italii niezwykle zaciekawienie nieznanym dotąd Platonem, gdzie przez stulecia dominował autorytet Arystotelesa. Podczas tego soboru Kosma Medyceusz słuchać miał wielokrotnie Plethona, niejako ‘drugiego Platona’, i pod jego wpływem już wtedy nosił się z zamiarem powołania we Florencji owej Akademii Platońskiej (powstałej dwadzieścia lat później). W ogóle to uchodźcy z ginącego Bizancjum odegrali istotną rolę we włoskim i zachodnim renesansie, o czym niestety już dzisiaj się nie pamięta.

Plethon jednak nie był rzecznikiem Unii Florenckiej; powrócił do Mistry i tam do końca życia kontynuował działalność edukacyjną, polemiczną i publiczną. Z jego tekstów filozoficznych na uznanie zasługuje zwięzły i treściwy traktat *O cnotach* (*Περὶ ἀρετῶν*): wykładnia postępowania podług roztropności, prawości, męstwa i umiaru z ich dalszymi rozróżnieniami i dziedzinami odniesień. Pod koniec życia (po roku 1449) wzmocnił swą argumentację na rzecz Platona w piśmie *Przeciw obiekcjom Scholariosa w obronie Arystotelesa* (*Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις*).

Dzieło pośmiertne nie do końca spalone

Najważniejsze jednak dzieło życia Plethona to *Zapis praw* (*Νόμων συγγραφή* — tytuł cytowany zwykle jako *Prawa*) w trzech księgach, rękopis odnaleziony po jego śmierci. Być może pewne partie przedstawiał autor w swoim nauczaniu, lecz chyba do końca nie ujawnił zamiaru i całej treści swego wyzywającego projektu. Rękopis autorski księżniczka Teodora, żona Demetriosa, despoty Morei, wysłała do Scholariosa, podówczas już patriarchy Gennadiosa II, prosząc o paradę, co z tym począć. Ten jednak odesłał tekst zalecając jego spalanie. Potem, gdy Moreę zajął sułtan Mehmed II, a Teodora wraz z mężem znalazła się w Konstantynopolu, przekazała ponownie ten manuskrypt Gennadiosowi, który przez cztery godziny czytał go ze wzrastającym przejęciem i przerażeniem. Patriarcha uznał to za wytwór szalonego człowieka, zgubny dla chrześcijańskiego świata. W efekcie postanowił „na oczach wielu” wrzucić ten rękopis w ogień. Dla uzasadnienia swej decyzji zachował jednak — co niebywałe — dość znaczące jego fragmenty, mniej więcej jedną czwartą część całego *Zapisu praw*. Z ocalałych przed spalaniem sporych partii dzieła możemy ten projekt ogólnie prześledzić.

Ocalały tekst księgi I zamieszczamy poniżej w możliwie dosłownym przekładzie. Na wstępie mamy do dyspozycji zwięzłe określenie dziedzin, jakie ta książka podejmuje (od teologii po fizykę), a także kompletny spis treści, czyli założeń szczegółowych owych trzech ksiąg. Daje to nam obraz wykładni niezbyt ujętej systematycznie, z pewnymi powtórzeniami i brakiem ciągłości. Plethon w szczególny sposób wiąże działy dawnej filozofii greckiej, gdzie etyka zakłada znajomość fizyki, a ta z kolei teologii. Docieka więc w stylu antycznym eudajmonii, czyli sedna ludzkiej szczęśliwości; oparcie dla niej upatruje w poznaniu natury wszechrzeczy z nadrzędną wiedzą o bogach, tych rozpoznanych właściwie przez filozofię helleńską. Mamy tu przegląd różnych stanowisk, polemikę z sofistyką i relatywizmem, i niesamowitą modlitwę do bogów patronów uczonych (1–5). Następnie traktując ogólnie o bogach (6), kreśli autor hierarchiczną strukturę rzeczywistości: bogiem najwyższym jest król Zeus, jeden, przedwieczny i dobro, po nim potomek Posejdon, a poniżej bogowie nadniebiańscy Olimpu i Tartaru, dalej bogowie niebiańscy, czyli planety, gwiazdy i dajmony. Najniżej byty niebiańskie nie będące bogami: rozumna dusza ludzka oraz nierozumne zwierzęta i rośliny.

W ostatnim zachowanym z tej księgi rozdziale (21) mowa o kulcie bogów w związku z obrotami słońca i księżyca podług stosownej astronomicznej rachuby miesięcy i lat. Drobnym uzupełnieniem jest tutaj świadectwo Teodora Gazesasa, od którego dowiadujemy się, że Plethon wyznaczał nawet — co niebywałe — raz w miesiącu świętowanie „naszego własnego badania” (*ἡμῶν αὐτῶν ἐπίσκεψις*).

Dodajmy, że w kolejnej niezachowanej partii tej księgi Plethon przedstawił poziomy rzeczywistości boskiej i ludzkiej od króla Zeusa do powstania natury człowieka (6–13), a dalej kwestie etyczne (14–16), polityczne i religijne (27–31).

Księga druga rozwija wątki teologiczne i kosmogoniczne, traktując też o przeznaczeniu (6 — rozdział zachowany), choć jeszcze nie podejmuje zagadnień prawodawczych. Te ostatecznie występują w księdze III, która nawiązuje wprawdzie do wywodów o przeznacze-

niu, duszy ludzkiej i celu życia w cnotach i należytej edukacji (1–13). Kolejne rozdziały (14–20) traktują o legislacji, nawiązując dalej do teologicznych i kosmologicznych kwestii (21–23), ponownie do etycznych (24–28), ekonomicznych i prawnych (29–31). Następne dziesięć rozdziałów (32–42) powraca już w bardziej praktycznym wymiarze do kultu bogów, stosownych ofiar i modlitw. Szczególnie istotne są w tym dwadzieścia siedem hymnów do bogów autorstwa Plethona (rozdziały zachowane 31–35). Dzieło było zwieńczone w stylu platońskiej *Epinomis*, czyli *Dodatkiem do Praw*, gdzie autor podsumował swą hierarchiczną i uniwersalistyczną wizję bogów, świata i człowieka. Tego też dotyczy krótki tekst końcowy zatytułowany: *Plethona synteza dogmatów zoroastreńskich i platońskich*.

Była to zarazem deterministyczna koncepcja wszechrzeczy z niezwykle powrotem do mocy bogów hellenickich, gdzie wolność człowieka opierała się na jego rozumnej duszy. Platonizm Plethona był osobliwy i jedyny w swoim rodzaju; nie tylko bowiem inspirowany tradycją grecką, Plutarchem, Numeniosem, Plotynem i Proklosem, ale też z nawiązaniem do pierwowzoru prawodawcy i mędrca Zoroastra (Zaratustry), podług którego miała powstać filozofia Pitagorasa i Platona. Do tego dochodzą wyrocznie magiczne czy chaldejskie w tradycji przekazywania niepisanej wiedzy o prawach kosmosu i społeczności ludzkiej. O tym też oddzielnie traktował ten autor.

To nie tylko utopia prawodawcza, jak u Platona, ale też zamaszysta wizja politeizmu, uniwersalizmu i eudajmonizmu. Plethon nawiązywał do tradycji antycznej, upatrując w tym odnowę moralną i polityczną zagrożonej podówczas zewsząd Hellady. Znamienne są jego słowa: „Jesteśmy bowiem Hellenami, jak świadczy o tym nasza mowa i ojczyste wychowanie”. Z takim poczuciem hellenickiej tożsamości wzorował się na najlepszym stroju (*politei*) i prawach Platona. Głosił pogląd, że najlepszy ustrój winien opierać się na tradycji zoroastryzmu i hellenizmu, a nie na chrześcijaństwie.

Nic więc dziwnego, że filozof ten wywołał ogromne kontrowersje. Jeden z jego przeciwników, arystotelik Jerzy z Trapezuntu, stwierdził, co następuje: „Słyszałem ja jego samego, gdy do Florencji przybył z Grekami na Sobór, jak mówił, że jedna i ta sama religia jednym duchem, jedną myślą, jednym wieszczaniem za niewiele lat cały świat opanuje. Gdy spytałem, czy będzie to religia Chrystusa czy Mahometa, odrzekł mi, że żadna z nich, lecz ta nieróżniąca się od pogańskiej. Wstrząśnięty tymi słowami, znienawidziłem go, i lękałem się jakby jadowitej żmii, i ani widzieć ani słyszeć nie mogłem go już więcej. Dowiedziałem się bowiem od pewnych Greków, którzy uciekli z Peloponezu, że ów przed śmiercią, dziś będzie jakie trzy lata temu, stwierdził publicznie, że niedługo po jego śmierci Chrystus i Mahomet pójdą w zapomnienie i na całym świecie zajaśnieje szczerą prawdą”.

Odnotujmy tu jeszcze niesamowity hołd pośmiertny złożony Plethonowi ze strony włoskiej. W 1465 roku wykształcony kondotier Sigismondo Pandolfo Malatesta zabrał jego zwłoki z prostego grobu w Mistrze już pod dominacją niewiernych, i złożył je rytualnie w okazałym sarkofagu w Tempio Malatestiano w Rimini. Tam zamieścił dla upamiętnienia „Księcia filozofów swych czasów” ów łaciński napis: „Philosophor[um] sua temp[estate] principis”. — „Jasne światło Mistry, której był ozdobą, już wówczas

zgasło. Los pozwolił, by jego kości spoczęły w Italii, kraju, któremu przyniósł Odrodzenie” (Runciman 2013: 151).

Notka bibliograficzna

Na koniec krótka informacja o ważniejszych pozycjach książkowych (pomijamy tu oddzielne artykuły). Grecki tekst *Praw* Plethona rozpoznany z rękopisów dopiero w połowie XIX wieku, wydany został wraz z innymi dokumentami i przekładem francuskim w obszernej publikacji: C. Alexandre, *Traité des Lois* (Paris 1859, 1982²; Amsterdam 1966). Ukazała się ona niedawno w wersji włoskiej (Giorgio Gemisto Pletone, *Trattato delle Leggi*, Forlì 2012); szkoda tylko, że przekładu tekstów greckich dokonano tu nie z oryginału, ale z francuskiego.

W naszym opracowaniu korzystamy z nowszej komentowanej edycji oryginału wraz z tłumaczeniem nowogreckim: Γεώργιος Γεμιστός Πλήθων, *Νόμων συγγραφή: ένα όραμα για μια ιδανική πολιτεία*, Μετάφρ. Δ. Κ. Χατζημιχαήλ, Θεσσαλονίκη, Ζήτρος, 2005.

Należy tu odnotować te nieliczne przekłady nowożytne tego bizantyńskiego autora. Jako pierwszy, po francuskim, powstał przekład rosyjski w ważnej książce: И.П. Медведев, *Византийский гуманизм XIV–XV вв.*, Санкт Петербург 1976 (1997²). Następnie ukazał się niezły przekład hiszpański w publikacji: F. Lisi, J. Signes, Pletón (Jorge Gemisto), *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, Salamanca 1995. To dzieło Plethona wraz z jeszcze innymi jego pismami mamy do dyspozycji także w przekładzie niemieckim: W. Blum, W. Seitter, *Georgios Gemistos Plethon (1355–1452). Reformpolitiker, Philosoph, Verehrer der alten Götter*, Zürich 2005.

Nieliczne są też monografie poświęcone Jerzemu Gemistosowi. Z francuskich godna odnotowania jest praca: F. Masai F., *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956 [także niedawno włosku: F. Masai, *Pletone e il platonismo di Mistra*, Forlì, 2010]. Polecamy też nowsze ujęcie: B. Tambrun, *Pléthon, le retour de Platon*, Paris 2006. Na uznanie zasługują dwie monografie po angielsku. O wymownym tytule cenna jest książka C.M. Woodhouse, *Gemistos Plethon, The Last of the Hellenes*, Oxford 1986, a także niedawna rozprawa młodego czeskiego badacza: V. Hladký., *Philosophy of George Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*, Ashgate 2013.

Ponad 12 lat temu z okazji 550-lecia od śmierci Plethona w Grecji i we Włoszech odbyły się rocznicowe konferencje, z których powstały następujące publikacje: A.G. Benakis, *Proceedings of the International Congress of Plethon and His Time, Mystras, 26–29 June 2002*, Athens 2003; AA. VV., *Sul ritorno di Pletone. Un filosofo a Rimini*, Rimini, 2003. Ponadto ciekawe studium: V. Capodiferro, *La città di Giove. Giorgio Gemisto Pletone e il disegno di riforma socialista e neopagana del secolo XV*, Roma 2010.

Jedyna jak dotąd powstała polska monografia: M. Jaworska, *Zapomniany filozof: Georgios Gemistos (Plethon). Zarys życia i twórczości*. Gorzów 2008, w której podano przekład z *Zapisu praw* owych *Hymnów do bogów* (s. 98–107). Ogólnie o Plethonie można dowiedzieć się z polskiej wersji dzieła B. Tatakisa, *Filozofia bizantyńska*, Kraków

2012 (s. 229–236; 293–294). Odsyłamy też do 10 rozdziału pt. *Filozofowie z Mistry w świetnym opracowaniu*: S. Runcimana, *Zapomniana stolica Bizancjum. Historia Mistry i Peloponezu*. Poznań 2013.

PLETHONA ZAPIS PRAW

Przekład spisu treści i resztek księgi pierwszej

Książka ta zawiera:

Teologię podług Zoroastra oraz Platona. Bogom rozpoznanym przez filozofię nadano rodzime imiona helleńskich bogów, przechodząc u wszystkich od filozofii nie całkiem zgodnej, wskutek poetyckich przeinaczeń, do filozofii najbardziej zgodnej.

Etykę podług samych mędrców i jeszcze stoików.

Politeię Lacedemońską, pozbawioną jednak przesadnej surowości, która dla wielu nie jest łatwa do zniesienia, wraz z dołączeniem zwłaszcza dla rządzących filozofii, trwałego wsparcia platońskich reguł politycznych.

Nabożeństwa zwykle, ani nieprzesadne, ani zbyt skromne.

Fizykę podług Arystotelesa w większości.

Książka ta dotyczy też zasad logicznych, helleńskiego antyku, a także diety zdrowotnej.

SPIS TREŚCI KSIĘGI PLETHONA

Założenia Księgi Pierwszej

1. O różnorodności ludzkich poglądów wokół spraw najwyższych.
2. O przewodnikach najlepszych nauk.
3. O dwóch przeciwstawnych naukach: protagorejskiej i pirrońskiej.
4. Do bogów uczonych modlitwa.
5. Ogólne dogmaty o bogach.
6. O Zeusie Królu.
7. O bogach nadniebiańskich.
8. O bogach niebiańskich.
9. O wieczności wszystkich bogów.
10. O pochodzeniu Posejdona i innych bogów nadniebiańskich.
11. O pochodzeniu niebiańskich bogów nieśmiertelnych.

12. O pochodzeniu śmiertelnych.
13. O pochodzeniu człowieka.
14. O przemiennym stanie człowieka, raz ku lepszemu, raz ku gorszemu.
15. O zachowaniu ustanowionych rzeczy.
16. O najlepszym usposobieniu charakteru.
17. O osobistym usposobieniu.
18. O dziedziczeniach.
19. O wzajemnych umowach.
20. O ustroju politei.
21. O czczeniu bóstw.
22. O kapłanach i ich sposobie życia.
23. O oczyszczeniach.
24. O sądach.
25. O pochówku.
26. O czczeniu zmarłych.
27. O dobru, mogącym wynikać z tychże praw.
28. Podział bytu.
29. O rozróżnieniu przyczyn.
30. O konieczności przyczyn.
31. O imionach najstarszych bogów.

Założenia Księgi Drugiej

1. O kryterium rozpatrzenia zamierzonych tu spraw.
2. Wstępne ujęcie ogólnych pojęć.
3. O tym, jak istnieją bogowie.
4. O opatrności bogów.
5. O tym, że bogowie nie są przyczynami zła.
6. O przeznaczeniu.
7. O wielości bogów.
8. O różnicy boskich rodów.
9. O pobożności podług Kuretów.
10. O siedmiu najstarszych bogach i innych nadniebiańskich.
11. O pochodzeniu niebiańskich bogów.
12. Pewien wspólny dowód trzech form duszy.
13. O postaciach gwiazd.
14. O możliwościach siedmiu gwiazd.
15. O właściwych ruchach gwiazd.
16. O wspólnym obrocie gwiazd i całego eteru.
17. O duszy gwiazd.

18. O tym, jak istnieją dajmony.
19. O tym, że demony nie są złe.
20. Odparcia oszczerstw wobec dajmonów.
21. O różnicy między demonami.
22. O nieśmiertelności ludzkiej duszy.
23. O stworzeniu śmiertelnych.
24. O stworzeniu części śmiertelnej w człowieku.
25. O postrzeżeniach i własnościach każdego.
26. O zachowaniach niektórych rozumnych zwierząt.
27. O wieczności wszechświata.

Założenia Księgi Trzeciej

1. Podjęcie wyводу o przeznaczeniu.
2. Podjęcie wyводу o nieśmiertelności duszy ludzkiej.
3. O celu życia.
4. O roztropności i formach roztropności.
5. O wychowaniu dzieci.
6. O formie najlepszego ustroju (*politei*).
7. O męstwie.
8. O tym co w naszej i nie naszej mocy w związku z założeniem dotyczącym męstwa.
9. O postaciach męstwa.
10. O umiarkowaniu.
11. O mierze i współmierności.
12. O formach umiarkowania.
13. O możliwości w związku z założeniem form umiarkowania.
14. O zakazie spółkowania rodziców z potomkami.
15. O rodowodzie bogów w związku z zakazem spółkowania rodziców z potomkami.
16. O współżyciu jednego mężczyzny z wieloma kobietami.
17. O korzystaniu z publicznych kobiet.
18. O mięsnyim pokarmie.
19. O jedynej własności w tym samym domu.
20. O nie utraceniu dobytku po śmierci właściciela.
21. O wzajemnym związku.
22. O Zeusie, że nie ma w nim nawet słownego rozdzielienia.
23. O wszechświecie, że na wielorako jest jeden.
24. O rozróżnieniu dóbr.
25. O sprawiedliwości.
26. O formach sprawiedliwości.

27. Porównanie różnych form cnót.
28. O typach niegodziwości.
29. O stosowności w darowiznach.
30. O składkach do wspólnego skarbu.
31. O sądach.
32. O imionach bogów.
33. O modlitwie.
34. Hymny do bogów.
35. Sposób postępowania w modlitwach i hymnach.
36. Jakim bogom co należy składać w ofierze.
37. Przy jakich okazjach, jakim bogom i jak należy składać ofiary.
38. Jak należy uczestniczyć w składaniu ofiar.
39. O ścisłości spraw dotyczących bogów.
40. Przeciw komu należy modlić się do bogów.
41. O wyroczniach.
42. Dodatek do *Praw (Epinomis)*.

KSIĘGA PIERWSZA

1. O różnorodności ludzkich poglądów wokół spraw najwyższych

Napisane to zostało o prawach i najlepszym ustroju politycznym, o czym ludzie rozważając, co prywatnie i wspólnotowo doświadczają i podejmują, podług możliwości, starając się najpiękniej i najlepiej żyć pośród ludzi, i na ile zdołają, najbardziej szczęśliwie. Z natury bowiem wszyscy ludzie do tego samego najbardziej dążą, do szczęśliwego życia, bo takie jedno i wspólne przypada pragnienie wszystkim ludziom, cel dla każdego w życiu, ze względu na który wszystko inne podejmują i wykonują. Zmierzają jednak do tego wspólnego pragnienia nie wszyscy z nich jednakowo, lecz już na wstępie się różnią.

I tak jedni jak najwięcej żyją dla przyjemności, w ten sposób myślą jak najbardziej zaznawać szczęścia, nie inaczej jak tylko dla całej i wszelkiej uciechy, cokolwiek i skądokolwiek służy do skosztowania, wszystko to uznają za warte podjęcia. Drudzy zaś upatrują szczęście w nabywaniu bogactw, niczym innym w życiu nie zajmując się, jak tylko tym, by wciąż sami stawali się coraz zamożniejsi. Inni zaś dążą do sławy, i temu najbardziej się poświęcają, aby przez większość ludzi uznani byli za poważanych i wysławianych.

Jeszcze inni, na przekór całej reszcie, za cel całego życia obrali cnotę i piękno, jako że jedynie cnota przysposabia ich zaiste do szczęśliwości i błogosławieństwa. Ale i prawa samej cnoty nie są takie same dla wszystkich. Wszak nie wszystkim przypada to samo postrzegać za piękne i szpetne, ani też jednakowo osądzać. Otóż jedni sądzą, że do zdobycia cnoty nie trzeba ani rozumowania ani nauczania; są tacy co zgoła unikają

wszelkiego w tym trudu, uznając to za ujmę i stratę dla siebie, zmyleni przez pewnych czarodziei sofistów. Ale inni te same rzeczy czynią podstawą cnoty, i o to najwięcej się troszczą, by stać się najbardziej roztroprnymi i mądrymi.

Jedni najbardziej zabiegają o składanie wielu ofiar i czynienie innych obrzędów; drudzy w ogóle nie uznają czegoś takiego za uświęcone; jeszcze inni niektóre z tych rzeczy uznają, a inne nie uznają za uświęcone. Każdy co innego, przy czym jedno i to samo jedni uznają za uświęcone, drudzy natomiast za nie uświęcone. Bo jedni samotne życie i miłostek całkiem wyzbyte uznają za najpiękniejsze i boskie, drudzy zaś sądzą, że małżeństwo i rodzenie dzieci piękniejsze jest i bardziej boskie od samotności. Jedni wystrzegają się pokarmów spożywanych przez większość ludzi, sami wszystko oceniając, jednych zakazują, gdyż nie jest uświęcone nawet ich smakowanie, inne zaś dopuszczają. Drudzy zaś pozwalają je wszystkim, i nie czynią w tym wyjątku, gdyż nie jest to święte, jeśli się ich nie spożywa, określając tylko wstrzeźliwość, piękno w umiarze jadła. Ponadto jedni pogrążają się w brudzie i sromocie, drudzy zaś przestrzegają czystości, jako że przywykli do czegoś pięknego. Jedni wychwalają skrajne ubóstwo i brak pieniędzy, drudzy zaś dopuszczają pewien umiar w zdobywaniu bogactw. Jedni nader lubują się w bezwstydzie, drudzy zaś wstyd podług wspólnych u większości ludzi osądów uznają za wartość, przywoitość wszędzie nad nieprzywoitością wybierając. Ponadto są tacy co uznają konieczność ćwiczenia się w cnocie, ale nie dla niej samej, gwoli jakichś zysków czy nagród, jakie bogowie od niej sprawiają, jako że cnota sama w sobie nie stanowi błogosławienia. Drudzy zaś uważają, że nie gwoli jakiejś nagrody należy ćwiczyć cnotę, ale dla niej samej. Jeszcze inni, że gwoli niej samej, a także nagród uzyskiwanych od bogów przez tych, którzy ją uprawiają.

Skoro więc zachodzi taka i jeszcze większa anomalia i zamęt wokół ludzkiego życia, to trzeba koniecznie, jeżeli zamierzamy kiedyś trafnie dokonać wyboru najlepszego sposobu życia i nie pomylić się w tym wspólnym dociekaniu przez wszystkich celu szczęśliwości, nie wybierać pochopnie pierwszego lepszego, ale wpieryw dostatecznie przebadać, czym jest to najlepsze życie i na czym zaiste polega szczęśliwość, by w ten sposób dokonać wyboru. Przedtem wszak należałoby zbadać, czym w istocie jest człowiek, i jaka jest jego natura i możliwość. Dla tych bowiem, co wpieryw tego nie zgłębią, niemożliwe będzie poznanie tego, co najlepiej mamy czynić, ani tego jak mamy korzystać z samych siebie. Rzecz ma się podobnie względem wszelkich innych sprzętów i różnych przedmiotów; ilekroć komuś nie przypadnie poznanie ich natury i możliwości, ten nie zdoła posłużyć się nimi, jak należy. Poznanie zaś wystarczające, czymże jest człowiek, niemożliwe jest dla tych co nie przebadali i nie rozpoznali znacznie wcześniej natury wszechrzeczy, czym jest najstarszy z bytów, jakie są wtóre i trzecie natury, jakie te ostateczne, i jaka możliwość każdym. Albowiem po wcześniejszym ich dociekaniu, także człowieka można w nich słusznie przebadać, z jakimi bytami i co miał wspólnego, z jakich i ilu [pierwiastków] został złożony, czymże jest i jaką uzyskał możliwość. Dla tych, co przebadają i poznają to wystarczająco, będzie stąd wiadomo, czym jest dla człowieka to, jak żyć należy, jak postępować ma najlepiej i najkorzystniej, łatwiej się więc to pozna i nie będzie już trudności przyswojenia tego.

Ale co do natury tych innych bytów, jak się ona ma, nie mała pośród ludzi różnica zdań. Są tacy, którzy sądzą, że bogowie wcale nie istnieją; dla innych zaś istnieją, choć nie troszczą się o sprawy ludzkie, dla jeszcze innych bogowie troszczą się o wszystko, zarówno sprawy ludzkie i wszelkie pozostałe, są tymi samymi sprawcami rzeczy dobrych i złych. Dla jednych żadnego zła, dla drugich bogowie są przyczynami jedynie dóbr. Jedni też sądzą, że bogowie są prześlągalni i przez ludzi do nakłonienia w tym, co oni sami zamierzają dokonać; drudzy zaś uznają ich za całkowicie niezłomnych i niewzruszonych, własną ich myśl zawsze zgodną z wyrokiem przeznaczenia w uskutecznianiu wszystkiego, przez co z ich wewnętrznej woli zachodzić ma to, co najlepsze.

Ponadto są tacy, co wierzą w jednego jedynego Boga, jako że nic innego nie jest tak godne czci i szacunku u ludzi. Inni zaś wyznają wielu bogów, i to podobnych wzajemnie i tożsamyh w boskości. Jeszcze inni jednego wybranego i najwyższego mają za Boga, najstarszego sprawcę wszechrzeczy, a pozostałych jako drugi i trzeci porządek boskości. Jedni przyjmują, że poza jedynym tworcą Bogiem wszystko inne powstało w czasie, jakby podług sprawcy ukształtowane i kiedyś mające zaniknąć. Inni zaś, że zrodzone zostało, pozostanie dalej w czasie na zawsze niezniszczalne. Według innych wszystko po części tworzy się i powstaje, po części rozpada się i ginie, i to tak płynie wciąż przez wieczność. Według jeszcze innych wszechcałość powstała przez sprawcę, w czasie zaś niezrodzona i niezniszczalna, nie do zmienienia przez Boga, który ją stworzył, wciąż tak samo mającego się, nigdy w beczynności i niezłomnego, lecz zawsze kierującego podług tego tym wszystkim.

Podobne różnice przyjmują co do natury ludzkiej. Jedni sądzą, że ludzka natura podobna jest do innej natury śmiertelnej zwierząt, i nie ma w niej od tamtych nic bardziej szacownego ani boskiego. Inni znów w swoich nadziejach podnoszą ją do boskości zgoła czystej. Podług jeszcze innych zajmuje ona teraz i wciąż zajmować będzie pośrednie miejsce między boską i ludzką naturą, uznając śmiertelną duszę człowieka za mieszankę z obydwu.

Wszystkie te poglądy wprowadzają zamęt i pełne są wątpliwości, jeśli się nie rozważy wszystkiego dokładnie i rozstrzygnie zarazem, które z tych wywodów są najlepsze, aby odnaleźć prawdę, jak się rzeczy mają, i uczynić z nich sobie podstawę, gdyż inaczej nie pokieruje się własnym życiem, będzie się mieć wątpliwość, czym ma się każdy sam posłużyć, pochopnie wybierając i podejmując to, co mu się za każdym razem nadarzy, pomyli się żałośnie, jeśli tak przypadnie, zamiast stać się szczęśliwym z ludzi.

2. O przewodnikach najlepszych nauk

Jakim więc sposobem dochodzić do ich zbadania, albo jakimi posłużyć się wywodami? Wypowiadają się bowiem często o nich poeci, sofisci, prawodawcy, filozofowie. Jednak spośród nich poeci i sofisci słusznie nie są uznawani za wartościowych tłumaczy tych spraw; poeci stosują w większości pochlebstwa i zwracają się do ludzi z chęci przypodobania się, wcale się nie troszcząc o prawdę i o to, co najlepsze. Sofisci zaś gwoli czarow-

ania wiele podejmują, zabiegając o własną sławę na wszelki sposób, i jedni z nich cenią ją w bardziej niż przystoi ludziom, o prawdę najmniej się troszczą, lecz często wymyślają sztuczki dla jej zaciemnienia. Wszak obie te grupy zniżają sprawy boskie do poziomu ludzkiego, a sprawy ludzkie podnoszą do boskości, czyli podług ludzkiej miary, wszystko wywracając do góry nogami, i tak wyrządzają największą szkodę tym, którzy z nimi obcują.

Oni więc w większości są takimi. Więcej od prawodawców i filozofów, aniżeli od jakichkolwiek innych ludzi, można dowiedzieć się czegoś zdrowego w tych sprawach. Wszak prawodawcy przyjmując, że prawa stanowione są dla wspólnego dobra, zapewne co do tego nie we wszystkim się myślą. Filozofowie zaś zakładając w bytach prawdę jako sedno szczęśliwości, dociekają jej przed wszelkimi rzeczami zapewne jak najwięcej, jeśli nawet jacyś inni ludzie też jej dostępują. Jednak natura wielu słabsza jest co do poznania i opanowania spraw najwyższych, by tego dokładniej dostąpić, toteż trzeba być tutaj baczny, zarówno wobec tych, którzy wskutek słabości natury stają się niezdolni wykryć we wszystkim prawdę i to co najlepsze, jak i co do tego, by nie dać się sofistom i poetom zmylić, tym strasznym dla wielu i nie umiejącym wielu rzeczy opanować, jako by poważnym prawodawcom czy filozofom.

My zaś za przewodników nauk uznajemy jednego spośród prawodawców i mędrców, tego najstarszego znanego nam z opowieści, Zoroastra, który był najznamienitszym u Medów, Persów i większości dawnych ludów Azji, tłumaczem boskich i większości innych pięknych rzeczy. Po nim zaś i innych uznajemy: Eumolposa, który Ateńczykom ustanowił eleuzyjskie misteria dla nieśmiertelnej naszej duszy, i Minosa byłego prawodawcę Kreteńczyków, i Likurga prawodawcę Lacedemończyków, ponadto Ifitosa i Numę, z których pierwszy ku czci Zeusa największego boga ustanowił wraz z Likurgiem olimpijskie igrzyska, drugi zaś był u Rzymian ustawodawcą wielu praw, zwłaszcza tych dotyczących bogów. Tych więc mamy głównych prawodawców. Co do innych mędrców, to mamy w pamięci z barbarzyńców indyjskich brahmanów i medejskich magów, z Hellenów zaś między innymi najstarszych Kuretów. Oni to wnieśli dalsze podanie o bogach drugiego i trzeciego rzędu, i ogólnie o dziełach Zeusa oraz wieczności jego dzieci i całego tego świata. Podanie to dawniej zatarte zostało u Hellenów przez tak zwanych Gigantów, tych bezbożnych i wojowniczych mężów. Kureci zaś pokonali w walce Gigantom przeciwników uznających, że wszystko prócz jedyne najstarszego twórcy jest śmiertelne.

Po nich uznajemy też innych: kapłanów i dodonejskich wieszczów Zeusa, zwłaszcza wieszczka Poliejdosa, dzięki któremu sam Minos dostąpił mądrości; Tejrezjasza, najśłynniejszego u Hellenów tłumacza wielu pięknych podań co do duszy naszej nieskończonych wzlotów i upadków; Chirona, który stał się wychowawcą wielu dzielnych mężów i nauczycielem wielu pięknych nauk i zajęć; siedmiu mędrców, których rozkwit przypadał zwłaszcza na czasy panowania Anaksandridasa i Aristona u Lacedemończyków; Chilona ze Sparty, Solona z Aten, Biosa z Prieny, Talesa z Miletu, Kleobulosa z Lindos, Pittakosa z Mityleny, Myziona z Chene. Wraz z nimi wszystkimi uznajemy Pitagorasa i Platona, a od nich wielu zacnych filozofów, z których najznakomitsi to Parmenides, Timajos, Plutarch, Plotyn, Porfiriusz, Jamblich.

Tak więc wszyscy oni zgadzając się ze sobą w większości spraw najważniejszych, zdają się przekazać przewodnie poglądy ludziom wciąż najlepiej myślącym. Z nimi i my się zgadzając, sami nie będziemy wprowadzać jakichś nowości w tak ważnych prawach, ani też popierać nowinek niedawno podjętych przez sofistów. Wszak w tym nie mało różnią się mędrzy od sofistów, głosząc poglądy za starszymi od siebie, bo prawda z czasem jest czymś nowszym od błędów wypowiedzianych i głoszonych przez niektórych; sofisci zaś usiłują wprowadzać wiele nowości, ceniąc zwłaszcza nowinki. Te zaś wiedzą ich zgola do czczej sławy, dla której to wszystko czynią. My zaś podejmujemy to, co wždy najlepiej przemyślane, od pradawnych czasów uznawane, ocenimy też rozumowaniem podług naszych kryteriów najsilniejszym i najbardziej boskim, jak to możliwe, ściśle najlepiej wszystko wypróbując. Od poetów bowiem i sofistów, tacy to łgarze, żadnej racji od nich nie ma, żadnego pożytku z tego, co tylko głoszą, zdają się nie podawać; popisują się zaś wieszczaniem danym od bogów, jedni i drudzy usiłują wiedzieć o rzeczonych sprawach. Poeci ubarwiają wypowiedzi polotem słów i rymów, w ten sposób kusząc słuchaczy przekonują niezdolnych ocenić w mowach piękno i brzydotę słów i rymów. Dla nich to nie jest istotne przekonywać, jeno tylko zachwycać słuchaczy, bez względu na to czy mogą ich przekonać czy nie. Ale zdają się oni w niektórych razach osiągnąć więcej niż zamierzali. Z sofistów są zaś tacy, którzy używając paralogizmów zamiast rozumowań poprawnie przeprowadzonych, zwodzą bardziej nieświadomych słuchaczy; inni zaś najwięksi z nich czarodzieje, wymyślając jakieś niezwykle dzieła, i zdając się jakieś wielkie rzeczy mocą boską sprawiać, w istocie niczego z nich nie wymyślają ani rzeczy wymyślnych nie sprawiają, kusząc nimi wpierw ludzi najbardziej nierozumnych, niezdolnych je całkiem pojąć. Potem przez tych, co najwięcej o tym mówią i piszą, i przez innych zwodzicieli, od młodości przywykłych do takich wywodów, deprawowane są największe sprawy w państwach, przekonując do wielu niedorzeczności mających poważne skutki w naszym życiu. Rozumowania zaś trafnie podjęte najdobitniej ukazują prawdę o tych rzeczach, które ktoś może poddać rozpatrzeniu, i proponują chcącemu zawsze je badać i rozpatrywać, by mógł pojąć prawdę nie mniej niż wcześniej przeskoleni, zdobywać własną, a nie cudzą wiedzę, nie jak ci zwodzeni przez sofistów; tamci bowiem wciąż przekonywani są dzięki poprzednikom i po nich następując dalej wspólnie przekonują.

3. O dwóch przeciwstawnych naukach: protagorejskiej i pirrońskiej.

Dwie takie nauki, wzajemnie sobie zgola przeciwstawne, jako też chępliwe i butne, należy odrzucić. Pierwsza z nich głosi, że wszystko jest prawdziwe, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, a to co się zdaje każdemu, to jest rzeczywiste. Druga zaś, że nie ma nic prawdziwego, jako że człowiek nie jest prawomocnym sędzią czegokolwiek, a same rzeczy są zgola niepewne. Obie te nauki można łatwo obalić, i tak samo łatwo uznać. Jeśli bowiem ktoś głosi, że wszystko jest prawdziwe, to i na przeciwstawny temu pogląd, jak to niektórzy z ludzi zakładają, że nie wszystko jest prawdziwe, przypadnie

z konieczności się zgodzić. Jeśli zaś głosi, że nic nie jest prawdziwe, to i to twierdzenie uzna za nieprawdziwe. Bo i okazuje się, że prawie wszyscy ludzie jednych od drugich uznają za mądrzejszych lub za mniej uczonych, i udają się do jednych, aby się czegoś nauczyć, drugich zaś odpierają, jako że nie trafnie wiedzą o czym zdają się wiedzieć. Oni nie zakładają, że prawdziwie sądzą wszyscy albo nikt. Ponadto żaden człowiek nie będzie nazywać sprzecznych ze sobą twierdzeń zarazem prawdziwymi i nieprawdziwymi; nikt też nie będzie sprzeciwiał się tej myśli. W ten sposób dla twierdzenia „wszechświat jest wieczny” przeczeniem jest „wszechświat nie jest wieczny”, toteż nie mogą być oba sądy zarazem prawdziwe ani zarazem nieprawdziwe, ale jeden z nich jest zgoła prawdziwy, drugi zaś fałszywy. W odniesieniu do zdarzeń przyszłych nikt przecież nie będzie twierdził, że wszystkie zajdą tak, jak będą się komuś wydawać, ani też tak, że wszystkie zajdą inaczej, ale jedne będą wbrew ich mniemaniu, drugie zaś podług ich mniemania. Toteż jedne z ich mniemań będą fałszywe, drugie prawdziwe, i oba te zdania wyrażają jednakowo fałsz i nic w nich zdrowego nie ma.

Nie należy przyjmować i tego, co znów głoszą niektórzy, że jeśli brak nam uchwycenia prawdy o czymkolwiek, bo jak przypadnie nam ludziom rozważyć sprawy dotyczące bogów, to nic dla nas jasnego nie będzie o tych rzeczach, które są wyższe od nas, ani też samym bogom to się nie podoba, że zajmujemy się i wtrącamy w ich sprawy. Bogowie bowiem nie na darmo uczynili nas dociekliwymi o nich samych; gdyby zaś nie chcieli, abyśmy ich dociekali, nie raczyliby nadać nam pewnej dyspozycji do ujżenia czegoś jasnego o tych sprawach. Byłoby jednakowo niedorzeczne i to, że nie możemy myśleć o czymkolwiek takim, żyjąc jak zwierzęta i nieme twory, albo przyjmować wszystko pochopnie i niepewnie. Tak bowiem nie sposób osiągnąć pożądane szczęście.

Skoro nawet jakiś boski przypadek wspomógł kogoś w osiągnięciu o tym prawdy bez pomocy rozumu, lecz i wtedy nie ma on pewności, co o tym ma mniemać, ani jak ma się stać doskonale szczęśliwym; ktoś wyzbyty rozumu i wiedzy o sprawach najwyższych, nawet w małym stopniu nie pozna tego, czy dobrze mają dlań rzeczy czy nie. Wszak nie wystarczy mniemać, że się dobrze postępuje, co zresztą zdarza się szaleńcom, jeśli wystarczająco się nie wie, jak i kiedy rzeczy dobrze się mają, czym jest dla człowieka dobro, czym zło. Otóż w boskich sprawach nie ma nic szpetnego, aby bogowie nie chcieli ich poznania, ani bóstwo nie jest zazdrosne, by uznać nas za niegodnych pomimo innych zalet i okazania nam łaski ich poznania. Chociaż bóstwo jest ze wszech miar od nas potężniejsze, to nie będzie przez to niepoznawalne dla nas obdarzonych rozumem i nie w pełni obcym jemu z natury. Dzięki temu właśnie uczyniło nas zdolnymi do dociekania jego własności, abyśmy je badali, a badając poznali cokolwiek z tego, a poznając czerpali stąd największy pożytek. Posługując się bowiem zasadami wspólnymi dla wszystkich ludzi, danymi nam przez bogów myślami i wyroczniami o bóstwie, tymi najlepszymi od ich większości, i sami biorąc je za pewne, a dalej to wszystko pojmując koniecznymi rozumowaniami, którymi mędrcy są kierowani, przy wsparciu bogów możemy osiągnąć o wszystkim najlepszą wiedzę. Bogów więc, patronów nauk, należy wpiertw uprosić, by łaskawie tchnęli duchem ten zapis [praw].

4. Do bogów uczonych modlitwa

Nuże, tak wspomóżcie nas bogowie uczeni, jacy i ilu was jest, mając w opiece nauki i prawdziwe poglądy, i oferujecie je tym, komu zechcecie podług woli wielkiego ojca i króla wszechrzeczy — Zeusa. Albowiem bez was nie byłibyśmy w stanie dokonać tak wielkiego dzieła. Wszak wy prowadzicie nas w tych wywodach i sprawiacie, że pismo to staje się jak najbardziej udane, nabytkiem wciąż przydatnym tym ludziom, którzy pragną we własnym i wspólnym interesie swój żywot kształtując jak najpiękniej i najlepiej go przeżyć.

5. Ogólne dogmaty o bogach

Prawa zaś, które przejęliśmy po najbardziej pobożnych mężach wszechczasów, są takie. Bogowie są we wszystkim potężniejsi i bardziej szczęśliwi od ludzkiej natury; oni to dzięki obfitości własnych dóbr mają ludzi w opiece, nie wyrządzają żadnego zła, sami będąc sprawcami wszelakich dóbr, w nieodwracalnym i niewzruszonym przeznaczeniu, każdemu wciąż dostarczają ze swej strony to, co najlepsze. Jest ich wielu, nie o tym samym porządku boskości. Wszak najwyższy i wyjątkowy jest jeden z nich — król Zeus — wyróżniający się od innych dostojnością i niezwykłą naturą, sam on niestworzony, jako że przez nikogo i nigdy nie zrodzony, sam dla siebie ojcem, jedyny ze wszystkich sam dla siebie, dla wszystkich innych zaś ojcem i najstarszym stwórcą, istotnie istniejący, zaiste jedyny, najbardziej sam w sobie tym, czym jest dobro. Inni bogowie, stoją jako drugorzędni i trzeciorzędni w boskości, jedni dzieci i dzieła samego Zeusa, drudzy dzieci i dzieła jego dzieci, przez nich król Zeus uporządkował wszelkie inne i ludzkie rzeczy, każdego innemu wyznaczył władanie większej lub mniejszej części tego wszechświata, przywódcą wszystkich uczynił wielkiego Posejdona, którego stworzył najstarszym i najpotężniejszym ze swoich potomków, jak przypadło, najpiękniejszym spośród swoich stworzeń i najdoskonalszym. A ci zrodzeni wprost przez ojca Zeusa są bogami nadniebiańskimi, drudzy w swej boskości, wyzbyci całkiem ciał i materii, będący sami w sobie czystymi formami, niezmiennie umysły, wciąż i we wszystkim łącznie każdy z nich działający własną myślą. Każdy z nich włada istotą od samego Zeusa, niepodzielną od niepodzielnego, wszystko w sobie wspólnie i podług jednego zawierając, ilu to tylko wielość każdy z nich jest sprawcą istot niższych. Oni to, z wyjątkiem najstarszego spośród nich Posejdona, jedni przez drugich są stawiani i porządkowani, jako że król i ojciec ustalił wspólnotę dóbr między swoimi dziećmi, co było najlepsze z dóbr jakie stworzył po ich wspólnocie. Posejdon kierowany tylko przez Zeusa, rządzi wszystkimi innymi; wśród innych potężniejszymi są ci rządzeni przez niewielu, sami zaś wiele działając w tym świecie i więksi. Pomniejsi zaś mniej liczni i mniej działający, sami zaś rządzeni przez wielu. Inaczej więc cały ów ród bogów został podzielony, zwłaszcza w największym podziale na dwa rody: jeden to ten rodowity ród bogów, który objawił zrodzony ojciec, jako odwieczny i sam jeszcze płodny; drugi zaś już śmiertelny i nie wiec-

zny, ten bękarci ród Tytanów, związany z pierwszym wspólnym pochodzeniem, znacznie wyzbyty owej mocy i wartości. U nich wszystkich brak zdarzeń w czasie ani nic własnego, gdyż pozostają wciąż całkiem nieporuszeni. Czas bowiem jest miarą ruchu; u nich zaś miarą życia jest wieczność, gdzie nie ma nic przeszłego, ani przyszłego, w ogóle ani wcześniejszego ani późniejszego, ale jest razem i zawsze wszystko.

Oni nie mogą być w wyznaczonym przez położenie miejscu, bo takie miejsce właściwe jest ciałom i odnosi się do ciał; mają zaś istotę bez ciał, a ich własne miejsce zależy od porządku, zgodnie z którym każdy z nich ujęty jest pośrodku poprzedzających i następujących. Stąd cała nadniebiańska przestrzeń została rozdzielona dla każdego z bogów, zwłaszcza zaś podzielona została po połowie, jak i cały ród tych bóstw, a każdemu z rodów dana jest jedna z dwóch części: prawowiernej z nich — Olimp, wyższa i najczystsza tam przestrzeń, a drugiej i bękarcej — Tartar, niżej od niej i podrzędna. Otóż z obydwu rodów — Olimpu i Tartaru — jeden, wielki i święty, myślny i we wszystkim i nadniebiański, królowi Zeusowi utworzony został porządek świata, wiecznie istniejący i pełen wszelakiego piękna, drugorzędni zaś bogowie złączeni w pewien samodzielny szereg, niepotrzebujący czegoś jednego do powstawania, podzielony podług każdego z nich jak najpiękniej w najściślejszym rozdziale, aby każdy był najdoskonalszy i samodzielny w miarę możliwości, złączony zarazem w wspólnocie dóbr z innymi, i przyjazny sam sobie. Tak każdy z nich zarazem i ze wszystkich jeden zechciał się stać, jako pochodzący od jednej zasady i zmierzający do tego samego celu, ich ojca i demiurga wielkiego Zeusa, absolutnie jedyne i wszechmocnego. Jemu to wszyscy inni są posłuszni i mili, i nie ma niczego wrogiego, przeciwstawiającego się, nieprzychylnego; zwłaszcza że wszyscy bogowie słuchają go z uśmiechem, bliscy i przyjaźni między sobą rozmyślają o jednym i tym samym, jedni myśli kierują ku wartości młodszych od nich samych, inni zaś postępując za starszymi. Albowiem wszystko i tam pełne jest wyższej prawowierności i porządku. Tak bowiem z nimi te rzeczy się mają.

Od Posejdona więc, jak i od innych prawowitych bogów, jego braci i olimpijczyków, zrodzone zostały dzieci, drudzy bogowie trzeciorzędni w swej naturze, w obrębie tegoż nieba, istoty rozumne i nieśmiertelne, złożone z nieomylnych dusz, niestarzejących się i nieskazitelnych ciał, i tych całkiem nie zmieszanych ze złem. Z podzielonych ich rodzicami połówek prawowiernym znów został objawiony niebiański ród gwiazd, z duszami najlepszej formy i osiągający wiedzę o wszystkim, z ciałami najpiękniejszymi i najsprawniejszymi, ród bogów ruchliwy już i wędrujący, podług siebie wykonywany równomiernie; drugi zaś bękarci został u nich zrodzony ród ziemskich dajmonów, ani ciałami podobny w swej mocy, ani wytwór dusz, lecz do duszy pośledniejszej formy i nieosiągający wszystkiego swą wiedzą, ale w zakresie mniemania, trafnie wszak zawsze zachodzącego, przyjmując to co należyte następuje za jego samego racjami, dzięki którym wciąż pozostaje nieomylny o wszystkim. Innym bogom usłużny ten ród rozstał zrodzony, i styka się już z ludzkim żywotem i naturą.

Te oto wyróżnione zostały cztery rody bogów, dwa nadniebiańskie: olimpijski i tartarski, dwa zaś wewnątrz nieba: niebiański i ziemski, wszystkie powstałe z przyczyny bycia od innego, w czasie niezrodzone i niezniszczalne, gdyż pochodzą od czynnego

wciąż Zeusa, nie mającego nic beczynnego, ani bezużytecznie pozostającego w swej możliwości ani nie mającego nigdy przeszłości, zawsze w przyszłości, nigdy nie znużonego ani ustalego. Istota bycia tego boga i jego działanie są tożsame i najmniej od siebie się różnią; absolutnie bowiem jest jeden i w żaden sposób różny od siebie. Z rozumem zaś już się mieszało działanie istoty, jemu to przypada zawsze bycie czynnym i w żaden sposób beczynność, toteż od jego dzieła, gdzie żadna przyczyna nie powstaje z żadnej pokrewnej współprzyczyny, jako wieczne te nadal podążą. W duszy znów, podzielonej względem istoty i działania, jakaś część jest aktywna, większa zaś nieaktywna, bez działania, pod pewną zwykłą możliwością. W ciele zaś, mimo tego wszystkiego, istota dzieli się na formę i materię, nie tylko ruchliwą, ale i rozkładalną i podzieloną w nieskończoność. Tym najbardziej różnią się byty między sobą. Nadniebiańscy bogowie nie tylko nie mają początku w czasie, ale i niezrodzeni, gdyż są całkiem bez ruchu i wieczni, nie ma u nich czegoś wcześniejszego, później idącego do powstawania, jak to co z przyczyny zrodzone; mając bowiem od przyczyny istnienie jest wszystko zrodzone, powstające w tym tak, że od czegoś innego istotę swą spełnia, a samo nie jest istotą. Wewnątrz nieba zrodzeni są przez przyczynę, o ile odnosi się to do istoty duszy, a niezrodzeni, przez jej jedyność i stąd wieczność. Te co dotyczą działania i natury ciał, są zrodzone, wraz z poruszaniem nich i zawsze stawaniem się w czasie podług poszczególnych części. Czas bowiem zaczyna się od duszy kierującej niebem, najpierw to co wciąż poruszające przez nią jest mierzaniem działania; przechodzi przez całą duszę i naturę ciał, stając się obrazem wieczności, którego część stale odchodzi i więcej już nie jest, to zaś co nadchodzi i jeszcze nie jest, jest wciąż bez czasu i teraz, co zaś wciąż inne i inne się staje, określa niosący i przyszły czas. Przez miejsce mające już położenie bogowie ci są uchwytني dzięki powstałym u nich ciał; dlatego są oni wewnątrz nieba, inni zaś są nadniebiańscy, bo wyzbyci ciał i wszelkiego takiego miejsca. Godnością przewyższają wszystkich, jakkolwiek zrodzonych, bogowie Olimpu, są oni w liczbie niewielkiej, jak dajmoni, jedni bliżej Zeusa, jedyne, i w liczbie mniejszej, inni zaś dalej licznie więcej, aby ilością jedni byli bliżej jedyne, drudzy dalej. Z bogów Olimpu w tym wszechświecie najwyższy jest Posejdon, i jemu jako drugiemu ojciec Zeus powierzył kierowanie wszystkim, najsilniejszemu i najstarszemu w godności ze swoich dzieci. Jego ojciec Zeus nie uczynił go sobie równym; nic bowiem nie było mu równego, będącego samo w sobie, a już przez coś innego równego, jeszcze do przewyższenia, [lecz zrodził go lepszym od innych].

21. O czczeniu bogów

... Tak oto należy podług natury stosować się do miesięcy i lat, miesięcy zachodzących podług Księżyca, lat podług obrotów Słońca, ich przesileni zimowych, najbardziej od siebie odległych, gdy najbardziej od nas Słońce oddalone zaczyna ponownie bieg ku nam. Stary więc i nowy wprowadzić dzień, w którym ze Słońcem schodzący się Księżyc określa się według astronomicznego doświadczenia. Dalej dzień nowego Księżyca, w którym następują średnie noce po spotkaniu się dwóch bóstw; od niego też należy liczyć wszyst-

kie pozostałe dni miesiąca, jedne pełne i trzydziestki, inne niepełne z brakiem jednego dnia. Bo i wieczór każdej nocy zalicza się do minionego dnia, rano do nadchodzącego, północ zaś uznaje się za granicę obu dni. Odlicza się tak dni każdego miesiąca: po dniu nowego Księżyca drugi dzień nadchodzącego, trzeci i kolejny, rosnąco aż do ósmego; po ósmym nadchodzącego miesiąca, siódmy połowy miesiąca, potem szósty i kolejny, wracając do drugiego, po czym połowa miesiąca; dalej drugi dzień mijającego miesiąca, trzeci i kolejny, aż do ósmego, po nim siódmy dzień mijającego miesiąca, potem szósty, i kolejny, wracając do drugiego dnia, po nim stary, potem stary i nowy pełnego miesiąca, jeżeli jest pełny; jeśli zaś niepełny, to po drugim dniu mijającego, następuje stary i nowy. Za nowy miesiąc roku uznać ten, który następuje od razu po zimowym przesileniu i od którego liczy się pozostałe miesiące, dwanaście dla pełnych lat i trzydzieści dla tych, w których zawsze gdy dwunasty miesiąc nie dochodzi do przesilenia zimowego dodaje się jeszcze jeden. Wyznaczać przesilenia heliotropami, sporządzonymi w miarę możliwości z największą dokładnością ...

[Świadectwa u Teodora Gazesa]

[Plethon] w wywodach *O stanowieniu prawa (peri Nomothestas)* traktując o dniach miesiącach i latach, nie nazywa ich tak jak Attyccy, ...lecz mówi o nich, jak przypadnie, po prostu ten miesiąc nazywa przypadkiem pierwszym, tamten drugim, i inne podobnie, jako że każdy ma się w porządku do pierwszego...

Plethon zdaje się liczyć dni każdego miesiąca dzieląc miesiąc na cztery: wstający, środkowy, zanikający, wzrastający... Dogodniej bowiem, jak sądzę, wyznacza się tak przypadające święta miesiąca komuś kto wprowadza jeszcze jakieś nowe święta...

Miesiąc Plethona ma sześć świąt, co więcej zabiera potrzebnego czasu na prace konieczne w państwie; trzeba bowiem przy tych świętach wypoczywać. Przypada obchodzić łącznie trzy kolejne święta miesiąca, jedno poświęcone Plutonowi, jedno i nowe własnemu badaniu, jedno na początku miesiąca Zeusowi. Jakże zaś mają być święta miesiąca, Plethonowi przypada powiedzieć, że jakieś inne od uznawanych przez nas prawnie... Co zaś tyczy się badania nas samych, ustanowił jedno takie święto dla każdego miesiąca, czyli jeden raz w miesiącu mamy świętować nasze badanie, jak sądzi Plethon, bo nie my to mówimy. Boć każdego dnia to się czyni.

Plethon nazywając 'jednym' dwudziesty dziewiąty dzień miesiąca, 'starym i nowym' trzydziesty dzień, nie mówi nic nam obcego co tyczy się tej sprawy. Ten co my liczymy jako drugi dzień mijający, on nazywa pierwszym, chyba po to, by było to święto poświęcone Plutonowi, stąd o tej szacownej i tragicznej nazwie. Trzeba bowiem i czegoś takiego tym, co zajmują się obrzędami.

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY **Plethon's *Nómōn syngraphḗ***

/ Gorzów /

MAGDALENA JAWORSKA -
-WOŁOSZYN

/ Gorzów /

After a very brief presentation of the most important facts concerning the life and writings of Georgius Gemistus Plethon, we shortly summarize the challenging content of his greatest and posthumously published opus entitled *Nómōn syngraphḗ* (commonly referred to as the *Laws*). While this paper offers the first Polish translation of this amazing work, the purpose of present article is to familiarize and promote Plethon's fascinating treatise.

KEY WORDS

Byzantine Philosophy, Georgius Gemistus Plethon, *Nómōn syngraphḗ*, *Laws*

Sociocultural Byzantine Influence on Thought Formation in Medieval Russia

PAVEL REVKO-LINARDATO / *Taganrog* /

Then we went among the Germans, and saw them performing many ceremonies in their temples; but we beheld no glory there. There we went on to Greece, and the Greeks led us to the edifices where they worship their God, and we knew not whether we were in heaven or on earth. For on earth there is no such splendor or such beauty, and we are at a loss how to describe it. We know only that God dwells there among men, and their service is fairer than the ceremonies of other nations. For we cannot forget that beauty.

The Russian Primary Chronicle

Повесть временныхъ лѣтъ

Specific Character of Byzantine Sociocultural Influence on Eastern Slavs

The Byzantium and Eastern Slavic interrelation was a key factor which in the medieval Russia predetermined specific development of various branches of culture including but

not limited to the Orthodox Church, theology and philosophy. That is why a discrete role in understanding specific character of historical ways of Russian, Ukrainian and Byelorussian (at that time of the Grand Duchy of Lithuania – Вялікае Княства Літоўскае) cultures lies in bringing to light the forms of implementing therein Byzantine philosophic traditions. Herewith it is advisable to contemplate the philosophy within the context of general historical realities as a specific cultural life element. In this regard, the definition of the Byzantine cultural influence on formation of philosophic thought in the medieval Russia seems to be highly relevant.

Expansion onto neighbouring nations of Byzantine cultural influence including elements of scientific and philosophic experience had an active and a purposive character and first of all was induced by the interest to subordinate neighbouring state and pre-state formations to ecclesiastical and political power of the Empire. The Byzantine influence on other nations manifested itself erratically and with a different intensity in various cultural spheres. In some cases it deeply penetrated cultures of different nations and in other cases the influence remained superficial and it only formed a thin layer on the top of existing local traditions. It should be noted that the problem of defining the essence and the specific character of the Byzantine influence on the Eastern Slavs is of a polemical character. It seems to be necessary to avoid both the attitude which idealizes significance of the Byzantine cultural tradition and which proclaims its implicitly favourable influence and the attitude which diminishes subject matter of the Byzantine heritage and even proclaims its negative role. The attention should be focused not so much on the Byzantine influence as such but as on its selective and contradictory nature of its adoption by the Russian, Ukrainian and Byelorussian cultures.

The Eastern Slavic pagan world view which had been formed under the influence of geographic peculiarities of their places of residence was an original basis which the Byzantine influence was superimposed on. By the ninth century the pagan world view which could not interrelate with the world views of monotheistic religions adopted around Russian territories, became a significant obstacle on the way of foreign cultural ties and adoptions including the ones in the sphere of science and industrial arts. Thanks to adoption of Christianity the Old Russian state implemented modernization of the Slavic pagan world view. The most important effect of the introduction of Christianity into Russia became a new world view formation which by its character was neither pagan nor Christian but consisted of their fragments. The Kievan Rus world view was not and could not become a duplicate of the Byzantine world view because the world view change was never implemented as a physical replacement of old symbols with new ones but happens due to interrelation of new ideas and the retained old ones in their mutual transformations. It helps to remember that the Byzantine world view was a result of a peculiar synthesis of antique and Christian aspects; Rus was to get only the Christian aspect built over Slavic pagan world perception.

One of the factors contributing to adoption in Old Russia of Christianity in its eastern, Byzantine version became availability of Slavic written language. Appearance in Russia of a written language as a method of keeping, processing and disseminating knowledge

was the first historical prerequisite of the philosophic thought formation. Development of the means of communication ensured improved ways of accumulating and disseminating practical knowledge which had an empirical and a prescribed nature and contained beginnings of some scientific and philosophic knowledge.

Traditionally invention of the Slavic written language is connected with the activities of brothers Constantine (Cyril after going into convent) and Methodios who descended from Thessaloniki. In the ninth century Thessaloniki was a bilingual city whose local population spoke both Greek and Slavic languages. It is possible that Constantine and Methodios could speak Slavonic language (under assumption their mother was Slavonian). Constantine got his education in Constantinople where his teachers were Leo the Mathematician and Patriarch Photios (he was the first man to mention Russia under this name in his speeches). Constantine and Methodios' practices in Slavic lands were sanctioned by both secular and religious authorities of the Byzantine Empire that was specified by political considerations and strategic benefits of the government and the ecclesia which were in a state of close competition with Western Christianity for the influence over barbarian nations. Thus the Slavic education turned up to be a political put-up job of both the Empire and the clergy. The alphabet worked out by Constantine and Methodius was based on Greek letters with addition of a few new letters and was an adaptation of Greek letters to the Slavic language norms and to an early Slavic alphabet – the Glagolitic script which became a frequent practice among South-Western Slavs in the Western Balkans and Moravia. The Cyrillic alphabet which was rather simple in writing had been widely used in secular and religious literature since the ninth century. They commenced to translate liturgical books from the Greek to the Slavic language. Constantine and Methodios were first to translate a number of religious books. The book translation and the permission to administer church services in the native tongue was an alternative to the Western Latin and the Slavic nations' argument in favour of Constantinople and Rome.

Akypon Christianization which allowed administration of church services in native tongues and availability of the Slavic phonetic alphabet, accessibility of a close and well-developed literary language of the Southern Slavs who had been christened before – all these factors brought to creation in Russia of conditions for advancement of literature in a perfect language which was understandable to people. The sad fact had contradictory sociocultural consequences. On the one hand we had formation of prerequisites for development of original Russian culture and, first of all, its spiritual component. On the other hand an indirect inclusion of Russia to the Byzantine civilization through the Cyril and Methodios alphabet predetermined narrowness in perception of numerous cultural traditions, first of all the ancient ones. Inasmuch as the Christianity came not with Greek reading and writing, Russia turned out to be separated from the ancient culture which used Greek and Latin languages. Besides "...the influence of the ancient culture and philosophy on the Russian idea was not direct but refracted through the prism of a doctrinal theology which was brought from Byzantium and borrowed from the pagan

culture only those things which got along with religion and served its circumstantiation”.¹ Russia got into the situation of detachment from the classical philosophic ancient heritage which predetermined Russian cultural isolation. Christianity in the Byzantine style and the Old Church Slavonic Cyrillic alphabet made ancient philosophic sources inaccessible for Russia while Western countries had the possibility of becoming familiar with them through the Liturgical Latin. As a result the Western Europe experienced a direct appeal to the ancient culture within the Renaissance and the Russian idea remained to be under the orthodox theological pressure.

In his book *The Russian Antiquity: Subject Matter, Role and Destiny of Ancient Heritage in Russian Culture* (2000, in Russian) Knabe highlighted specific peculiarities of understanding ancient traditions within the history of Russian culture. According to him the ancient traditions had never been a standing factor in the history of Russian culture, it had never achieved any axiological and world view apprehension. The ancient heritage was not established on its own as an independent axiological system but through the prism of subsequent interpretations only: the Byzantine and later the Western European ones. The attitude to the primary source of this interpretation inevitably determined appraisal of all ancient heritage as such.²

In Russia the antiquity was first of all identified with paganism and due to this its value was rejected. Anyhow some information about ancient scientists infiltrated to Russia, which is proven with reference to ancient authors in Russian memorial records. In such a way chronicles reported that some Presbyter Thomas reproached Metropolitan Kliment Smolyatich (1147–1154) that in his zeal “to show himself off as a philosopher” he had resorted to Homer, Plato and Aristotle.³ Works of John Damascene (c. 675–749) which had been written under a direct influence Aristotle were translated.

Byzantine monk, Anthony Melissa (in Greek “The Bee”, flourished 11th century), was author of the Collection of teachings and maxims, translated into Slavonic in Kiev in the late twelfth and early thirteenth centuries is of a special interest. The Collection titles *On Wisdom, On Education and Discussion, On Wealth and Meanness, On Sadness and Lack of Sadness, On Compliments, On Envy* etc. tell us that in general the Collection referred to matters of morality, codes of conduct and Christian devotion. Each chapter contains about twenty aphorisms. At the beginning of chapters there are aphorisms from the Holy Script and works of Church Fathers; afterwards follow aphorisms belonging or attributed to Old Greek philosophers and writers. The ‘Bee’ was not only a collection of ethical instructions but also a special encyclopedia of historical knowledge. Historical anecdotes quoted episodes from lives of Philipp the Second Macedonian and Alexander the Great, of Laconian tsars Agesilaos and Leonidas, Athenian statesman Alkibiades, Persian tsars

¹ Galaktionov, Nikandrov (1961: 27).

² Knabe (2000).

³ Galaktionov, Nikandrov (1961: 25)т.

Darius, Cyrus and others. The Bee became the most prominent source of knowledge about ancient authors' ideas of the medieval Russia.⁴

Similarities and conflicts of interests of the Empire and the ruling elite in Old Russia stipulated inconsistency of the Byzantine influence perception: in some cases they noted its unexacting assimilation and in other cases – its upheaval, conversion and even opposition thereto which was reflected in the Sermon on Law and Grace by Hilarion – the first Metropolitan who was not Greek; in creation of the Russian Saints Pantheon; in construction of the Cathedral of St. Sophia and the Golden Gate in Kiev which symbolically competed with the famous structures in Constantinople. “It is highly symptomatic that the Byzantine influence in various spheres of material and spiritual culture of the Old Russia manifested itself with a differential degree of intensity. Sometimes the influence was efficient and amalgamated with local Russian culture, but in other spheres it was more superficial, as if it were like a thin layer over the original Russian culture. As a rule the degree of the Byzantine influence infiltration intensity depended not only on the Byzantine state and church activity but in the first instance on the level of the pre-Christian popular culture in one or another sphere of knowledge by the time the Byzantine influence infiltrated Russia...Moreover some cultural spheres were under temporary domination of Byzantine elements while in other spheres original Russian trends got an obvious advantage”.⁵ On the part of the Byzantine Empire the translation of its cultural traditions to Russia had to a considerable degree a purposive character within the context of its general policy in neighbouring barbarian countries. The Byzantine cultural influence should be treated as an active Empire influence with the purpose of bringing Russia under its political and clerical control. From this point of view we can explain selectivity of the translated cultural experience and specificity of its adoption in Russia.

Russian Perception of Byzantine Cultural Heritage after Christianization

After Christianization the Constantinople and Kiev relations got a special character which allowed Russia to join many spiritual and material achievements in Byzantine culture. At the time Byzantium was the most important cultural and scientific center, so Christianization of Rus promoted adoption of Byzantine handicrafts, arts and philosophy. Anyhow we hardly have any grounds to say that after Christianization Russia started to actively generate new philosophic notions and began an independent development of its philosophy. The Byzantium strategic interests did not include plans of a gratuitous transfer to Russia of its own philosophic, educational and technical experience as well as facilitation of the local philosophy development because it could inevitably lead to strengthening of the Old Russian state and reduction of political and clerical influence

⁴ Peretz (1919).

⁵ Udaltsova (1989: 277).

from the Empire's part. Byzantium showed interest to spreading education in Russia only within the scope which contributed to its joining the Byzantine *oikumene*. That is why translation of the philosophic and educational traditions had a selective and a measured character. It should be taken into account that Russia was also neither materially nor spiritually ready to perceive all the variety of the Byzantine philosophic and technical experience.

We do not have any documentary records stating that the Old Russian state conducted any systematic philosophic research, although it made some independent attempts. When considering the Old Russian philosophic knowledge we cannot but take into account the fact that the available data has a fragmentary character and does not allow compiling a complete picture of it due to the lack of factual evidence.

The Christianization played a key role in introducing Russia to the educational culture. In Old Russian schools they learned grammar and elementary mathematics. Numerous birchbark manuscripts found during archeological excavations in the middle of the twentieth century allow us speaking about a higher proportion of literate people in the Old Russia. Structuring of educational process became one of the first acts of Prince Vladimir after his getting rid of pagan idols. *The Tale of Bygone Years (Повѣсть временныхъ лѣтъ)* read that "He took the children of the best families, and sent them for instruction in book-learning. The mothers of these children wept bitterly over them, for they were not yet strong in faith, but mourned as for the dead".⁶

Nestor the Chronicler wrote about Vladimir's son Yaroslav as follows: "He collected many scribes and they translated from Greek to Slavic. And they wrote many books which were used for teaching spiritual people who enjoyed the divine learning. Like one man turns up the soil, the other man seeds the fields and people harvest and eat the undepleted food. His Father Vladimir turned up the soil and softened it, that is enlightened it with Christianization. This man seeded hearts of spiritual people with learned words and we are harvesting by accepting the bookish learning.

The advantage of the bookish learning is great; books teach us and lead us on the way to pertinence because we get wisdom and chastity from learned words. These are rivers which water the Universe; they are springs of wisdom. The books are full of immeasurable depth; they pour balm into our wounds in days of sorrow; they are the reigns of chastity. Wisdom is great. Glorifying it Solomon used to say, "I (wisdom) have inculcated counsel; I have summoned reason and prudence. The fear of the Lord is the beginning of wisdom. Mine are counsel, wisdom, constancy, and strength. Through me kings rule, and the mighty decree justice. Through me are princes magnified and the oppressors possess the earth. I love them that love me, and they who seek me shall find grace".⁷

To some extent these words can be interpreted as Yaroslav's care about creation of his "own, Russian intelligentsia (in all conventionality of the notion in those times)...It needed

⁶ *The Russian Primary Chronicle* (1953: 117).

⁷ *The Russian Primary Chronicle* (1953: 137).

not only literacy. We had to act so that the Kievan Rus would not need any »importation« of Greek clergy, so that it could have its own scientists, writers and philosophers; so that in case of necessity it could wage ideological fights, particularly against the Byzantine imperial ideology”.⁸

Kinds of textbooks were the so called Collections. These encyclopedic type collections in a popular form treated various spheres of knowledge: theology, issues of Christian ethics, history, philology, natural science and mathematics. The Collections were translations from Greek and were circulated in Bulgaria in the tenth century, in Russia in the eleventh to thirteenth centuries and even in Moscow State of the fifteenth to the seventeenth centuries. Bulgarian books were widely used and copied in Old Russia. Taking into account the fact that in those times the Old Bulgarian and the Old Russian languages were very close, there was no need to translate the books. But it should be admitted that as of the time of their appearance in Russia most of the books had already been fairly outdated.

Monasteries served as educational centers where knowledge was formed and accumulated and where it was connected with practical life. The education played not so much the cognitive and informational task as the morale building activity. The main educational goal was to show people ways and conditions of spiritual and moral purification and perfection. “For Byzantine literature which was known in Russia in those times the moral and instructive topics were characteristic. It was usual to raise issues related to »everyday virtue and exasperation«, »wisdom«, »truth«, »courage and firmness« etc.”.⁹ Such peculiarity was a result of the orthodox perception of theology in compliance with the doctrine of the Church Fathers as the way of an experimental knowledge of the God. But unlike Byzantium education in Russia did not become an end in itself and did not serve the purpose of achieving social success. In Russia education was the means of achieving moral and spiritual socialization which was understood in compliance with church requirements and demands. Primacy of aesthetic principles over the philosophic ones became an important trend in Russian culture and determined peculiarities of scientific and educational development.

The Byzantine cultural and political influence was strengthened with the help of ecclesiastic and administrative dependence of the Russian Orthodox Church. Till 1448 the Russian church was a Constantinople Patriarchy Metropolis and Kievan metropolitans were getting approved in Constantinople. Out of 23 metropolitans whose names were mentioned in the pre-Mongolian chronicles, 17 were Greeks. It is not for nothing that when a war conflict had come up between Constantinople and Kiev, Michael Psellos called it not an “aggression” but a Russian “rebellion”. The said circumstance testifies to the fact that Byzantines did not take Russia as an independent state.¹⁰ Anyhow Russian

⁸ Raushenbach (1989: 198).

⁹ Galaktionov, Nikandrov (1961: 24).

¹⁰ Raushenbach (1989: 199).

affiliation to the Byzantine Christian ecumene as a rightful member was not admitted by Byzantium. In Byzantine political thinking Russia was outside the perfect Christian Universe of romeites. In his *Chronographia* Michael Psellos describes Tavrian Scythians as barbarians, as if Russia had not adopted Christianity and still remained pagan.¹¹ The said fact is partially explained in the research of the dual faith phenomenon which was a system of vision which combined layers of original pagan culture and the ones of the forming Christian and ecclesiastic culture.¹² In fact many Christians remained pagan and maintained ancient superstitions and traditions while exercising formal churching.

The pagan perception of the religious externality was described in the legend about a choice of religion: “Then we went among the Germans, and saw them performing many ceremonies in their temples; but we beheld no glory there. Then we went on to Greece, and the Greeks led us to the edifices where they worship their God, and we knew not whether we were in heaven or on earth. For on earth there is no such splendor or such beauty, and we are at a loss how to describe it. We know only that God dwells there among men, and their service is fairer than the ceremonies of other nations. For we cannot forget that beauty”.¹³

The Kievan Prince Vladimir was choosing religion not by ideology but by the beauty of services – that was his criterion. Christianization ensured that Russia was encultured to Byzantine liturgy, liturgical literature and to the hieratic arts which were relatively easily imposed on the originally mythological world outlook principles of the Slavs. Anyhow translation of spiritual values, philosophy and spiritualistic and ecclesiastic ideology was not noted. The Byzantine Christianity was perceived in the aesthetic and ceremonial form thanks to the beauty of church services and church arts, but the intrinsic meaning of the doctrine remained unobserved.

Priority of moral and artistic conceptualization of genesis over logical analysis which to a considerable degree was characteristic to Byzantium was also connected with the most important role of arts as a way of the World learning. The philosophy was implemented in specific forms which first of all found their ways in icons – the “speculation with paints”. The functions which in other religions were performed by abstract thinking, in Russian culture were undertaken by the religious evocation. Emotional and sensuous experience is primarily manifested in logics in intellect. As a result we could denote not a conation to the learning which demanded personal activity and realization of new learning values but to the understanding for which exposure to a general veracity and its application to a personal life was sufficient. Hence originated the idiocy phenomenon and a high status of spiritual hermits who demonstrated religious and moral philosophy ideals by way of their living. The temple synthesis of arts and the orthodox religion which defined speculations with paints prevented the medieval Russian people from model-

¹¹ Poppe (1989: 238).

¹² Kryanev (1989: 304–314).

¹³ *The Russian Primary Chronicle* (1953: 111).

ing their capabilities for abstract-analytic and logical thinking. The liturgical aesthetics affected individuals in such a way that they suppressed the human left hemisphere and inspired the right hemisphere functions. Under such conditions there is no question of availability of favourable prerequisites for the logical philosophic thinking development.

Byzantine Influence on Formation of Philosophic Notions in Muscovy

The Mongol-Tatar invasion of Russia in the 13th century weakened the ties between Russia and Byzantium, but anyhow the foundation of the Russian cultural singularity had already been laid. Activation of the Byzantine cultural influence took place as far back as in Muscovy after the fall of the Byzantine Empire.

A special role in intellectual revival of the sixteenth century Muscovy played Maximus the Greek (Μάξιμος ὁ Γραικός, Максим Грек, also known as Μιχάλης Τριβώλης, Michael Trivolis, c. 1474–1556). In his youth Michael Trivolis was educated in Italy where he studied ecclesiastic and philosophic literature. Michael was greatly impressed with sermons of Girolamo Savanarolla under whose influence his ecclesiastically ascetic ideals were allegedly formed. After his return from Italy Michael took monastic vows at the Vatopedion Monastery on the Holy Mount of Athos under the name of Maximus. In 1515 the Grand Duke of Moscow Basil the Third asked the Monastery Father Superior to send to Moscow the monk Sabbas to translate church books. But due to Sabbas' anility the monks decided to delegate instead Maximus the Greek. Having arrived in Moscow as a Greek translator he spent the rest of his life in Russia engaged in ecclesiastic and philosophic activities.¹⁴

Contrary to the vast majority of his Russian contemporaries Maximus the Greek got a systematic philosophic, ecclesiastic and philological education which allowed him reading original works of ancient philosophers whereof he most of all relished Plato, Socrates and Aristotle (although he criticized his doctrine as the one which he considered to be a source of the Catholic scholasticism). In the works of the Church Fathers Maximus the Greek mostly preferred works of Saint Augustine and John Damascene.

Maximus the Greek divided philosophy into "exterior" and "interior" ones. The interior philosophy is directly connected with the orthodox theology and leads to the God perception. The "exterior" philosophy represents the antique wisdom and the Catholic scholasticism which is good only for training correct speech and improvement of thinking, i.e. it can be used within certain limits only.

One of the main topics in the works of Maximus the Greek was abidance by veracity of the orthodox doctrine. He was a convinced follower of the Byzantine orthodoxy and repeatedly wrote about the "Latin faith" badness. In his work *On Fortune* (Ο *φортуне*)

¹⁴ Alexandropoulos (1980).

he criticized protestant and humanistic understanding of destiny opposing the ideas of the possibility to “conjecture” one’s destiny and attempts to modify it of one’s own accord.

Maximus the Greek developed Byzantine understanding of secular and ecclesiastic authority relations the basis of which was the idea of social harmony between secular and ecclesiastic authorities. In his messages to Ivan the Fourth Maximus the Greek created an image of the Tsar who established a rightful order in his state and reached harmony of various social strata interests. Full of holy love the Tsar had to rule his subjects with love and with the help of “charitable counselors” without whom he might lapse into the power of passions and evil thoughts. Herewith the role of “charitable counselors” who had to be philosophers was very high in the society. Maximus the Greek wrote, “I think a philosopher but not a fair Tsar to be a creator in this life”.

Being ascetic by conviction and dealing with social injustice in Russian socio-political life which was in direct opposition to his Christian ideals, Maximus the Greek commenced criticizing ecclesiastic and secular authorities which resulted in his being indicted of heresy.¹⁵

Making the Muscovy was attended with industrial production growth, trade development, further accumulation of knowledge about nature and gradual development of rationalistic world view. Translations of works which contributed dissemination of scientific and philosophic knowledge began to appear. The scientific and philosophic information had a utilitarian and an applied value and were of a segmentary and unsystematized character. There were no attempts to build harmonious theoretical systems. Spontaneous development of the pragmatic part of scientific knowledge by the seventeenth century created prerequisites for transfer from the mystic and ecclesiastically-symbolic world perception to a theoretically-rationalistic nature study. In spite of predominance of religious thinking they started to pay specific attention to secular philosophic literature of the West-European Renaissance. The Russian Church tried to suppress introduction of scientific and philosophic knowledge and technologies from western countries which allegedly contributed to spreading heresy and destruction of orthodox traditions. Characteristically the Church initially fought book printing thinking it to be some devilish witchcraft. Only after the Church understood benefits of unification in transferring ecclesiastic texts it approved the book printing about a hundred years after its appearance in the West. Introduction of book printing in Muscovy was not so much technical as a political decision and was under a strict control of the Church.

It was for a good reason that there started a discussion about the stance on Greek and Latin languages, on which language should be taken as a basis for the orthodox school education. In this context Greek and Latin languages represented not only different grammars and lexicons but also different educational systems and world views. The dispute between followers of the “Greek” education and the so called “Latin supporters” (Simeon Polotsky, Симоѳн Полюцкѳй) resulted in the Hellenic supporters’ victo-

¹⁵ Τσιλιγιάννη (2011).

ry. Russia fenced off the “Latin” type of education together with spiritual values of the Renaissance period.

Certain role in this choice played the “Moscow is the Third Rome” ideologeme developed by the Russian Orthodox Church which substantiated the holy mission of the Grand Duke of Moscow (later the Tsar) in defending the orthodox religion. For the first time ever the concept of secular power in Russia (whose supreme mission was preservation of Christianity) was set forth by Philotheus (Филофей, 1465–1542), the Pskov Yeleazarov Monastery starets. The main idea of the “Moscow is the Third Rome” (Москва – Третий Рим) ideologeme lied in the thesis that the Muscovite Russia was the last earthly incarnation of the metaphysical Roman Kingdom:¹⁶ The Philotheus’s theory is represented as a “complete historiosophic concept which introduced us directly to the philosophic sphere”.¹⁷ The idea of a specific messianic purport of Russia turned out to be a leading one through the whole of its further history. Within different historical eras the messianic ideas had been transforming and taking different ideological shapes and colours, but their general trend remained unchanged. The “Moscow is the Third Rome” ideologeme condemned Russia to isolationism, stagnation and authoritarianism.¹⁸

Attachment of Ukrainian lands to Moscow Tsar which took place after the Treaty of Pereyaslav (Переяславская рада) in 1654 was the momentum into development of philosophic ideas, science and education in Muscovy. By that time in Kiev there was an Academy (known as Kyiv-Mohyla Academy, Києво-Могилянська Академія) whose history dated back to the early seventeenth century when the Kiev Metropolia was within the Constantinople Patriarchy jurisdiction. According to its specific nature the Kiev Academy resembled Western European collegiums and many of its teachers got their education in foreign universities.

The Byzantine influence in the Orthodox world “was based exactly on the fact that Byzantium was a cultural center for all orthodox nations of the East wherefrom they all got science, education, the highest and most perfect forms of ecclesiastic and social life, etc. In this respect Moscow looked nothing like the Old Byzantium. It had no idea about sciences and scientific education and even had no schools and persons who got regular scientific education; from the scientific point of view all its educational capital lied in a not very rich and diverse heritage which Russian had got in different times directly or indirectly from Greeks having supplemented it with practically nothing on its part. It is quite natural therefore that the Muscovite priority and superiority in the Orthodox world could be purely superficial and highly conventional”.¹⁹

Trying to assume the Byzantine heir functions Muscovy strived to overpass the ignorance which prevailed in the country so that it could become a source of education for the

¹⁶ Sinitsyna (1998).

¹⁷ Zenkovsky (1948).

¹⁸ Florovsky (1991).

¹⁹ Knabe (2000).

whole of the Orthodox world. Tsar Alexey Mikhailovich's devotion to educational projects and Greek accomplishments was pretty much explained by the Muscovy Tsar's wish to see himself as an heir of Constantinople Emperors. To some extent some Greeks made concessions to such ideas inasmuch as Muscovy which was growing in strength turned out to be the only orthodox nation which managed to retain its political independence. Political unity demanded uniformity of ceremonies so that is why correction of liturgical texts was an important stage in the massive program of extending Muscovy influence over all the Orthodox nations. In order to assume the Byzantine heir functions Muscovy had to reach the Greek and Russian faith identity. Annexation of Ukraine where the ecclesiastic and ceremonial practices were in line with the Greek ones and differed from the Muscovy practices, promoted the said tendency. It is not for nothing that Ukrainian scientists became the main promoters of Nikon the Patriarch's ecclesiastic innovations.

The discovered differences between Russian ceremonial practices and Greek ones were proclaimed to be heretical. It was declared that the Russian ceremonies had been gradually distorted and strayed from old practices while the Greek ceremonies were closer to the original forms of divine services. Anyhow another point of view was also possible, whereby Muscovy which was on the outskirts of the Orthodox world preserved peculiarities of divine services in the form it had learned in the time of Christianization, whilst the Greek ceremonies had been evolving. The ecclesiastic reforms were painful for Great Russians and as a result they experienced scission which affected the progress of Russian education.

With the purpose of promoting growth of education the Greek brothers Ioannicus (secular name John, 1633–1717) and Sophronius (secular name Spyridon, 1652–1730) Likhuds (Λειχούδης), natives of the Isle of Cephalonia, came to Moscow under the invitation of Tsar Fedor Alexeyevich. The brothers had been educated in Venice and graduated from the University of Padova. They took direct part in founding in 1685–1687 the Slavonic-Greek-Latin Academy (Славяно-греко-латинская академия) at the Zaikonospassky Monastery. That was the first higher educational establishment in Russia (apart from the Kiev Academy) – a prototype of the Moscow University and the foundation of the Moscow Ecclesiastical Academy. Rules of the Academy founded by the Likhud Brothers stated that it was arranged for people of all statuses and gave its graduates official ranks. There the Likhuds taught mathematics, physics, logics, grammar and eloquence. Later in Novgorod they founded a Slavonic-Greek-Latin School on the model of the Moscow Academy.

The Kiev Academy and the Moscow Slavonic-Greek-Latin Academy were the only educational establishments in Russia where courses of studies presupposed learning mathematics and natural history. Learning Latin language made Western philosophic literature accessible for their graduates. Scholastic practices in the Slavonic-Greek-Latin Academy employed text-books compiled by the Likhud Brothers themselves.

In teaching logics and physics the Likhuds were guided by works of Aristotle complemented with due regard to the latest philosophic developments. In its entirety education at the Academy was in line with the system adopted at the time in the University

of Padova and other Western European universities. But the Likhuds reevaluated and reconsidered western materials from the point of view of orthodox doctrinal statements. Primarily the Academy popularized ecclesiastic education. The main purpose of education was a correct (i.e. orthodox) understanding and interpretation of the Holy Script. The educational institution which had been purposefully established under the order of the State and the Church was incapable of becoming a stronghold of free philosophic ideas. Offices of the Rector and lecturers could be taken only by Greeks and Russians. Students were not allowed to use services of home teachers of foreign languages, to read and keep West European books home. The Academy strictly observed enforcement of these rules and prosecuted persons accused of spreading ideas which contradicted the official Orthodoxy. Guilty parties were subject to tough sentences. As a result instead of a center for education dissemination they established an “ecclesiastic and police-run” educational establishment. In 1694 the Likhud Brothers were removed from the Academy because they were “dandling with physics and philosophy”.²⁰

Anyhow the Likhuds’ contribution to the development of Russian science, philosophy and education can hardly be overestimated. The Academy managed to form the first generation of Russian scientists and philosophers. The first scientific work in Russian – *The Mirror of Natural Vision* (*Зерцало естествозрительное*) – which was a systematic course of Aristotle’s Natural Philosophy, appeared under the influence of the *Physics* compiled by Ioannicus Likhud. Indoctrination to the ancient heritage and first of all to works of Aristotle contributed to establishment of logical reasoning, accumulation of the intellectual materials which formed a further basis for development of Russian science.

In 2007 in recognition of the role of Greek scientists in Russian education development they installed a gift of Greek Government to Moscow City – the Monument to the founders of Slavonic-Greek-Latin Academy, Greek educators, brothers Ioannicus and Sophronius Likhuds (see below):



²⁰ Galaktionov, Nikandrov (1961: 40)

The Byzantine influence was at the origins of formation and dissemination of philosophic ideas in the medieval Rus and Muscovy. Translation of Byzantine philosophic traditions and their assimilation in Russia specified and determined the original basis of philosophic development in Russia, Ukraine and Byelorussia. Even after weakening and fall of Byzantine Empire the Greek influence continued to be fundamental in the processes of primary formation of philosophic knowledge in Muscovy. A promoter of this influence was the Orthodox Church which specified conditions and specificity of perceiving Byzantine intellectual traditions. The Byzantine influence had a contradictory character and it does not seem possible to univocally assess its manifestations and results. Thanks to Byzantium foundations of Russian philosophy were laid and all its further development cannot be considered without regard to the Byzantine influence. Under the European Renaissance Byzantium had a great secular effect on Western science having laid the foundation of the New Time scientific revolution, but in Russia acquirement of the Byzantine heritage had some other consequences. Specificity of acquiring the Byzantine experience under Russian conditions became a reason of a practical absence of philosophic and natural history investigations and of a long time enmity to development of the forms of logical and analytical thinking. By the end of the seventeenth century the Russian isolationism which was strengthened with the "Moscow is the Third Rome" ideologeme lead to the obvious lagging behind West European countries in scientific and technical spheres.

BIBLIOGRAPHY

- АЛЕКСАНДРОПУЛОС, М., 1980, Сцены из жизни Максима Грека. М. [Alexandropoulos, M., *Scenes from the Life of Maximus the Greek*. М.].
- ГАЛАКТИОНОВ, А.А., Никандров П. Ф., 1961, История русской философии. М. [Galaktionov, A.A., Nikandrov, P.F., *The History of Russian Philosophy*. М.].
- ЗЕНЬКОВСКИЙ, В.В., 1948, История русской философии, т. I, Париж. [Zenkovsky, V.V., *The History of Russian Philosophy*, G.L. Kline (transl.), vol. I, London].
- КАПТЕРЕВ, Н.Ф., 1885, Характер отношений России к православному Востоку. М. [Kapterev, N.F., *Character of Russian Attitude to the Orthodox East*. М.].
- КНАБЕ, Г.С., 2000, Русская античность: Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России. М. [Knabe, G.S., *Russian Antiquity: Subject Matter, Role and Destiny of Antique Heritage in Russian Culture*. М.].
- КРЯНЕВ, Ю.В., ПАВЛОВА, Т.П., 1989, Двоеверие на Руси // Как была крещена Русь. 2-е изд. М. [Kryanev, Y.V., Pavlova, T.P., *Dual Faith in Russia // The Way Russia was Christened*, 2nd edition. М.].
- ПЕРЕТЦ, В.Н., 1919, Сведения об античном мире в Древней Руси XI–XIV вв. // Гермес: Научно-популярный вестник древнего и нового мира. Т. 23. [Peretz, V.N., *Information about Antique World in Old Russia of the XI–XIV centuries // Hermes: Popular Science Bulletin of the Ancient and the New World*, Vol. 23].
- ПОППЭ, А., 1989, Политический фон крещения Руси (русско-византийские отношения в 986–989 годах) // Как была крещена Русь. 2-е изд. М. [Poppe, A., *Political Background of Russian Christianization (Russian-Byzantine Relations in 986–989) // The Way Russia was Christened*, 2nd edition. М.].
- Рассказы русских летописей. Перевод и составление Михельсон Т.Н.М., 1993. [Stories of Russian Chronicles. Translated and Compiled by Michelson T.N.M.].
- РАУШЕНБАХ, Б.В., 1989, Сквозь глубь веков // Как была крещена Русь. 2-е изд. М. [Raushenbach, B.V., *Through the Depth of Centuries // The Way Russia was Christened*. 2nd edition. М.].
- СИНИЦЫНА, Н.В., 1977, Максим Грек в России, М.: Наука.
- СИНИЦЫНА, Н.В., 1998, Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв). М. [Sinitsyna, N.V., *The Third Rome. Beginnings and Evolution of the Medieval Russian Concept (XV–XVI centuries)*. М.].
- ΤΣΙΛΙΓΙΑΝΝΗ, Κ.Η., 2011, Δίκη του Μάξιμου του Γρακκού, Αθήνα. [Tsiliigianni, K., *Trial of Maxim the Greek*. Athens].
- УДАЛЬЦОВА, З.В., 1989, Киев и Константинополь – культурные связи до 13 в. // Как была крещена Русь. 2-е изд. М. [Udaltsova, Z.V., *Kiev and Constantinople – Cultural Relations till the 13-th Century // The Way Russia was Christened*. 2nd edition. М.].
- ФЛОРОВСКИЙ, Г.В., 1991, Пути русского богословия. К. [Florovsky, G.V., *Routes of Russian Theology*. К.].
- CROSS, S.H., SHERBOWITZ-WETZOR, O.P., 1953, *The Russian Primary Chronicle*, Cambridge.
- DVORNIK, F., 1962, *The Slavs in European History and Civilization*, New Brunswick.
- HERRIN, J., 2008, *Byzantium: the Surprising Life of a Medieval Empire*, Princeton.
- KUCZARA, K., 2012, Grecy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585–1621) [Greeks in the Eastern Churches in Rzeczypospolita (1585–1621)], Poznań.
- RUNCIMAN, S., 1968, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge.

PAVEL REVKO-LINARDATO **Sociocultural Byzantine Influence on Thought Formation in Medieval Russia**
/ Taganrog /

The Byzantine influence was at the very origins of the formation of various philosophic ideas in the medieval Russia. A major factor responsible for this influence was the Orthodox Church. Thus, it was owing to Byzantium that the foundations of Russian philosophy were laid and all its subsequent developments cannot be properly understood without considering the Byzantine influence.

KEY WORDS

Byzantine Empire, Medieval Russia, philosophy, education, Orthodox Church.

Le Byzance de Hegel et la question du néoplatonisme hégélien

GEORGES ARABATZIS / Athènes /

Introduction

Dans une série d'articles nous avons essayé de délimiter les grands axes de l'approche philosophico-historique de Byzance par Hegel à partir du chapitre correspondant de son livre posthume sur la *Philosophie de l'histoire* (voir Bibliographie). Le présent article constitue un effort d'expliquer la pensée latente de Hegel sur Byzance selon une terminologie plus proche à sa dialectique de la *Phénoménologie de l'esprit* et, dans un deuxième temps, intégrer la description dans la dimension néoplatonicienne de Hegel, ou plutôt sa dimension proclusienne. Plus précisément, la description de la philosophie d'histoire de Byzance selon la lecture de Hegel est basée sur la différence entre deux personnalités réflexives ou deux formes de conscience: le réaliste naïf et le réaliste maître (tous les deux étant dans l'erreur par rapport à la progression réelle de l'esprit). La différence qui est paradigmatmée dans le chapitre sur Byzance a ses origines dans le chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit* traitant de la dialectique de la domination et de la servitude. Byzance, dans l'ordre des chapitres de la *Philosophie de l'histoire*, s'effondre avant

l'avènement de l'esprit germanique et il est crucial de voir comment la civilisation byzantine s'insère dans le système de savoir hégélien et ses références néo-platoniciennes qui renvoient également à une des sources de l'esprit byzantin.

Hegel semble décrire Byzance dans des termes qui appartiennent à la philosophie des Lumières. Il écrit ainsi: «L'empire byzantin est un grand exemple qui montre comment la religion chrétienne peut rester abstraite chez un peuple cultivé quand toute l'organisation de l'État et des lois n'est pas reconstruite selon son principe. À Byzance, le christianisme se trouvait aux mains de la lie du peuple et d'une populace sans frein. La barbarie populacière d'un côté, la bassesse de la cour de l'autre, se justifient par la religion et la profanent, faisant d'elle une chose horrible. En ce qui concerne la religion, deux intérêts prévalaient qui sont, d'abord la détermination du dogme, puis la nomination aux fonctions ecclésiastiques. La détermination du dogme revenait aux conciles et aux chefs de communautés, mais le principe de la religion chrétienne, c'est la liberté, la raison subjective; c'est pourquoi les litiges étaient aussi aux mains de la foule; de violentes guerres civiles se produisirent et l'on rencontrait partout des scènes de meurtres, des incendies, du pillage, à cause des dogmes chrétiens. (...) L'idée de l'esprit qui est contenu dans le dogme était traitée de cette manière aussi totalement dénuée d'esprit. La nomination aux fonctions de patriarche à Constantinople, Antioche et Alexandrie, de même que la jalousie et l'ambition de ces patriarches les uns par rapport aux autres, causaient aussi beaucoup de guerres civiles» (Hegel 1987: 161). On voit ainsi s'esquisser deux groupes d'individus qui se caractérisent par un esprit de lutte et d'individualisme accru.

Hegel et la philosophie de l'histoire des Lumières

Si on prend cette description hors du contexte hégélien, on aura le sentiment d'avoir à faire avec un texte voltairien. Or, Hegel ne considère pas Voltaire comme un penseur de premier plan même si le philosophe français est comme lui un esprit encyclopédique et a manifesté un intérêt profond pour les études historiques. Chez Voltaire¹ on distingue le déisme de la raison, une attitude politique opposée au féodalisme et la critique de l'Ancien Régime et de ses institutions comme l'Église. Par ailleurs, l'engagement de Voltaire dans des recherches historiques n'est qu'une expression de son empirisme. Dans son livre *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, l'introduction porte le titre «La philosophie de l'histoire» et est une polémique contre Bossuet, c'est-à-dire contre l'histoire sainte ou la connaissance historique à travers la révélation. Pour Voltaire, l'histoire selon Bossuet est une histoire réduit au christianisme et aux peuples de la Bible, donc pas vraiment universelle; ni même les peuples de l'Europe et leurs esprits particulières ne sont pas décrits par Bossuet de manière satisfaisante selon Voltaire, qui se penche longuement sur la question des origines, en récusant le surnaturalisme et la connaissance suprasen-

¹ Pour la comparaison de Hegel avec Voltaire nous sommes inspirés de Kouznetsov (1974).

sible et prônant seule l'étude empirique des faits. Ainsi, l'étude historique devient l'une des parties les plus antithéologiques de la philosophie voltairienne. Pourtant, Voltaire insiste sur l'idée du gouvernement des hommes, régi par des idées humaines; c'est une forme d'idéalisme en contradiction avec son empirisme et sensualisme et l'histoire devient en cela histoire des idées. Il s'agit d'une histoire culturelle, contre le mal de l'histoire fait d' «un ramas de crimes, de folies et de malheurs». Dans le temps historique, les opinions fausses l'emportent sur les idées raisonnables même s'il ne manque pas d'âges d'or. La civilisation est ce qui se lève contre les guerres civiles et le fanatisme religieux et l'histoire est le champ de luttes entre forces progressives et forces régressives. La régression historique est l'affaire des propagandistes de la superstition. L'étude de la lutte médiévale entre l'Église et l'État montre comment la première a manipulé ses croyants et les a conduit vers la rébellion et la violence. Les philosophes modernes, par contre, n'optent pas pour la violence, mais pour l'éclaircissement aussi bien des souverains que des peuples. Malgré la nécessité de la raison historique qui conduit au progrès de la civilisation, celle-ci n'est pas pré-déterminée à la manière de Bossuet. Il y a des discontinuités qui pointent vers le hasard et qui soulignent l'importance des acteurs historiques, progressistes ou fanatiques selon le cas; on voit ainsi chez Voltaire l'idée des héros culturels à la place des grands hommes. La philosophie de l'histoire voltairienne semble basée sur une partie de l'histoire philosophique, voire le *socratisme cognitif*, qui écarte les erreurs à travers la conscience qu'on prend d'elles. La conscience raisonnable contre la folie humaine est la trame typique de la réflexion des Lumières voltairiennes.

Dans sa jeunesse, Hegel était assez proche des Lumières, mais à partir de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) il expose une philosophie de l'histoire distincte. Or, s'il se montre critique envers les Français, c'est aussi à cause des circonstances historiques qui divisent l'Europe. L'idée fondamentale de Hegel est que la Raison gouverne le monde et l'histoire se déroule rationnellement. Il s'agit d'un apriorisme de la raison contre l'empirisme de Voltaire et ce sont les faits historiques selon Hegel qui paradigmatisent cette apriorisme. L'idée, la raison et l'esprit sont très proches de la représentation religieuse de la providence. Il ne s'agit pourtant pas de Dieu de Bossuet; la religion est l'élément essentiel de l'histoire, la religion est le vrai pour le peuple et l'état même est issu de la religion. (Quand Hegel parle de religion, il veut dire les religions révélées, principalement le christianisme, et non pas le déisme qui n'est que la religion vaine des philosophes). La religion est intimement liée à la conscience populaire. Dans l'action des hommes se réalise un surplus historique caractérisé comme ruse de la Raison, contre la volonté ou la conscience des individus; on voit donc sur ce point un clair *anti-socratisme*. L'histoire représente l'aliénation de l'activité consciente des hommes. Les grands hommes ne peuvent pas être jugés sur des critères moraux, ni même sur ceux de la conscience du progrès, et ils sont des agents de l'évolution historique vers l'esprit universel, donc des vrais héros. Ni ceux-ci, pourtant, n'ont pas la conscience claire du chemin que l'histoire va parcourir. Ils sont des victimes de l'histoire, qui se perdent juste après que les objectifs historiques sont réalisés à travers leurs actions; ce sont donc des héros tragiques. Le progrès historique est par conséquent inhumaine. La liberté est aussi paradoxale car

elle se réalise dans l'État. L'État représente l'universel et on est libres quand nous nous y soumettons. Hegel récuse le souci des philosophes français pour les intérêts particuliers et pour la manière que ceux-ci s'harmonisent avec les intérêts universels; ce n'est pas la soif des individus pour la liberté qui fait l'histoire, mais des facteurs innés à la Raison. Il récuse ainsi l'idée même d'une nature humaine permanente.

Hegel distingue trois grandes étapes dans l'histoire: le monde oriental (où on a la liberté de l'un, le despote), le monde gréco-romain (où seuls quelques uns sont libres), le monde germano-chrétien (où tous sont libres); (au sein du monde gréco-romain, Hegel perçoit quand même quatre étapes). Le progrès semi-consciente de l'histoire ne laisse pas de place que pour de la liberté abstraite ou universelle et non pas personnelle ou privée. L'histoire comme réalisation de l'Esprit, c'est-à-dire le savoir par l'Esprit de ce qu'il est en soi, possède une signification qui résume le mouvement philosophique en général.

Quel est le sens de cet exposé sommaire de la philosophie de l'histoire de Hegel en ce qui concerne Byzance? À quelle phase de l'histoire correspondent les «misérables et absurdes passions» de Byzance (Hegel 1987: 262)? Quelle est la positivité de la négativité de l'histoire byzantine? La guerre byzantine des passions comme on l'a décrit plus haut n'est pas la barbarie instinctuelle – ceci n'est pas possible chez Hegel; le monde naturel n'est pas celui du désir du désir, caractéristique du monde humain², mais, simplement, du désir, qui est défini surtout comme consommation (consommation de l'alimentation). La guerre des passions caractérise le monde antique, ce qui corrobore la thèse selon laquelle le monde byzantin est dans la continuité du monde antique. Cela correspond à un aspect de la positivité de Byzance, c'est-à-dire la conservation de l'esprit grec ancien – l'esprit byzantin, donc, est valorisé comme esprit conservateur. Cette positivité peut s'exprimer, selon Hegel, seulement dans quelque chose de différent et hors Byzance, ce qui se passe, en effet, avec le transfert des lettres grecques via Byzance dans l'Italie de la Renaissance. Notons, toutefois, l'insistance de Hegel sur le fait que le monde byzantin représente le déclin de la culture grecque. Il écrit: «tout ce qui était méprisé, est élevé, et tout ce qui autrefois était hautement considéré, est foulé aux pieds dans la poussière» (Hegel 1987: 259). Et plus loin: «l'intérêt pour leurs gladiateurs et leurs combats, pour les partis de couleur bleue ou verte qui amenait aussi les luttes les plus sanglantes [est] le signe de la plus terrible dégradation, parce qu'il est démontré par là qu'on a perdu entièrement le sens de ce qui est important et supérieur» (Hegel 1987: 261). La perte du sens de la sagesse antique rejoint ainsi la non appropriation de ce qui est supérieur et, ceci, à travers un certain mélange des caractéristiques du monde romain avec le monde byzantin.

² Voir la lecture anthropologique de la *Phénoménologie de l'esprit* par Alexandre Kojève (1947).

La philosophie de l'histoire hégélienne de Byzance selon la dialectique de la domination et de la servitude

Il y a deux groupes d'individus dans le texte de Hegel sur Byzance longuement cité: les «philosophes populaires» dogmatiques et les prétendants à des offices ou comme on les a décrit plus haut, les réalistes naïfs et les réalistes maîtres. Pour déterminer le sens des termes ici employés, le réalisme selon Hegel signifie la certitude sans conscience rationnelle. D'autres termes qui seront amplement utilisés ici sont: la médiation, c'est-à-dire le besoin conscient des réalistes maîtres et le besoin vital des réalistes naïfs; les médians qui ne sont que les instances de la médiation et la différence qui signifie la conscience de la différence entre chose et conscience.

La distinction entre ces deux types philosophiques est faite, en plus d'une remarque de Jean Hippolyte qui parle de forme naïve³ de conscience, par renvoi à la fameuse identification du réel avec le logique ou *Doppelsatz* dans la *Philosophie du droit* hégélienne (voir Stern 2006). Les notions qui peuvent faciliter notre compréhension de la dite identité sont la différence et la médiation⁴. Les réalistes naïfs sont dominés et n'ont pas de la conscience essentielle. Même eux, pourtant, ont leur part de vérité: leur différence-singularité actuelle et future; mais cette différence souffre d'une emprise sans conscience essentielle. Ce sont les réalistes naïfs qui font leurs différences toujours actuelles en pensant qu'ils les détiennent par droit (*de jure*) et non pas par le fait (*de facto*) c'est-à-dire par la conscience; ceci va devenir une affaire de dispute. Le réalisme naïf s'accompagne donc d'une singularité accrue, d'un esprit partisan ou incompréhension de l'universel. En étant plus nombreux et très proches les uns aux autres, les réalistes naïfs sont plus antagonistes et le réalisme naïf ne parvient pas à les satisfaire tous. Les réalistes naïfs sont en guerre avec leurs différences et contre leurs différences, sans parvenir à les dominer.

Par contre, la manipulation et le combat pour les différences sont source de jouissance⁵ pour les réalistes maîtres (et non pas pour le réaliste naïf qui insiste sur un dogmatisme populaire). Les réalistes naïfs sont ainsi déçus de manière permanente tandis que les réalistes maîtres jouissent en s'appropriant les différences. Ceci constitue un acte de

³ Voir Hegel (1977: 86, n. 14): «L'intersection des moi singuliers (attraction et répulsion) dans ce domaine de la conscience naturelle est sous une forme naïve la préformation d'une dialectique supérieure». Nous avons rendu par ailleurs le mot «Meinung» (= avis) qui caractérise la conscience sensible naïve comme réalisme car, subjectivement, *il est un réalisme*.

⁴ Voir Hegel (1977: 161, n. 21): «Le maître se rapporte médiatement à la chose, car l'esclave travaille la chose dont il jouit, et médiatement à l'esclave, car ce qui fait l'esclave esclave, c'est sa dépendance à l'égard de la chose, de l'être-là naturel dont il n'a pas pu s'abstraire dans le combat. En d'autres termes, la médiation essentielle à la conscience de soi, comme on l'a vu, est passée à l'extérieur de la conscience de soi, dans une autre conscience, celle de l'esclave»; et Hegel (1977: 161, note 18): «transition essentielle: les deux moments de la conscience de soi vont se séparer; l'un, la tautologie du Moi = Moi, donnera la conscience du maître qui s'est élevé au-dessus de l'être de la vie; l'autre, la conscience de l'esclave, conscience qui est seulement pour un autre. Il y aura trois termes en présence dans la dialectique qui suit : la maître, l'esclave et la chose».

⁵ Voir Hegel (1977: 162): «par cette médiation, le rapport immédiat devient pour le maître la pure négation de cette même chose ou la jouissance».

domination aigu car les réalistes naïfs ont autant besoin de différences que tout autre. Le fait est que la différence ne se soumet pas au réalisme naïf tandis que ce dernier soutient, sans s'en douter, la notion d'une vérité inflationniste (la certitude sensible), car la vérité inflationniste permet la liaison quasi-permanente entre réalisme naïf et différence; tout changement peut altérer ou détruire la liaison et, comme on a dit, le réaliste naïf a besoin vital de sa différence. Donc, le réaliste naïf est un défenseur obstiné d'une certitude simpliste à propos de l'appropriation des différences, a priori et sans activité particulière (travail); la différence et la certitude sensible font la morale. La morale consiste en l'isolement des différences et l'interdiction de leur transposition. C'est la médiation entre réalisme naïf et domination qui constitue la morale. En outre, la différence doit être orientée vers le singulier. La médiation avec le réalisme maître proclame l'équité devant la vérité inflationniste. La médiation et le réalisme naïf surveillent les différences dans une négation quasi-enragée de leur transposition et dans une affirmation inflexible de la continuité de la vérité inflationniste. La seule issue possible est la guerre au sens de la passion antique.

La généalogie de la permanence de la certitude sensible nous permet de voir plus clair en ce qui concerne la relation entre réaliste naïf et différence; le réaliste naïf possède une seule différence, sa singularité. La différence, de sa part, a besoin de singularité (au moins une) dans l'espace et dans le temps. La valeur du réalisme maître consiste en du plus-être par rapport aux différences. Il y a une guerre pour du plus-être que les réalistes naïfs ne peuvent pas s'approprier; ainsi, l'idée de la guerre devient évidente pour eux. Aussi, les réalistes naïfs soutiennent avec *entêtement* la médiation contre la différence. Les réalistes maîtres par contre sont les maîtres des occasions (pour s'approprier les différences). L'occasion consiste en plus de perception et de capacité de s'exprimer (culture savante). La médiation est la seule arme du réaliste naïf; la médiation provient de la peur et de la morale. L'isolement des différences est la conviction commune de la médiation et du réalisme naïf; la médiation, donc, signifie la communauté. La négation de la transposition des différences est un acte presque furieux de leur part. La guerre contre les différences renforce l'isolement subjectif du réaliste naïf. La seule issue, hors la guerre, serait l'opposition transcendante.

L'impasse ou la guerre civile interminable

On devrait voir pourquoi l'état décrit ci-dessus n'a pas pu être évolué vers le qualitativement supérieur. Pour cela, on aura recours à une hypothèse dialectico-hégélienne. Ainsi, les réalistes maîtres se groupent autour de l'un de la conscience politico-théologique sans perdre leur caractéristique commune qui est le réalisme maître; ceci montre leur relative indépendance par rapport à l'un et pour ce qui concerne la domination. C'est l'un qui doit conserver la communauté des maîtres par ses médians (instances de médiation). Le plus-être médian de l'un lui permet de transcender toute opposition. Or, c'est le mouvement ascendant vers l'un qui fait que les médians diminuent. Comme l'un est unique et

sans force propre, c'est le moment pour lui de faire appel à des nouveaux médians. Cette seconde médiation devrait manipuler la domination. L'idée de l'opposition transcendante devient obsolète devant cette médiation seconde.

Tôt ou tard, la nouvelle médiation conduit à la dissolution (en soi)⁶ et, donc, elle et le réalisme maître vont s'affronter entre eux. Les réalistes naïfs sont les victimes de cet affrontement car eux, ils ne peuvent pas assumer l'opposition transcendante à cause de leur naïveté (conscience sensible) – c'est à la médiation d'assumer ce rôle à leur place. Si la deuxième médiation se lie avec l'un pour dénoncer l'ancienne médiation alors cette dernière fait front commun avec le réalisme naïf. La seconde médiation peut promettre l'expansion par dissolution, mais comme celle-ci ne se finalise pas, le réalisme naïf s'y oppose. La rigidité ou la flexibilité de dissolution de la seconde médiation n'assure pas pour la domination rien d'autre que le pouvoir de s'associer à l'un. La seconde médiation et l'un deviennent alors des alliés presque naturels. L'un n'a plus besoin de réalistes maîtres, mais il ne peut pas les éliminer non plus. L'un, au lieu de la médiation, fait appel à un strict symbolisme. Désormais, l'un privé de symbolisme serait isolé sans le soutien ni de réalisme naïf ni de réalisme maître. Ce qui va se produire, tôt ou tard, c'est l'autonomie des tous les réalistes tandis que l'un se perd et prône la transformation, car son symbolisme est irrespectueux de la tradition du réalisme; c'est-à-dire que l'un s'efforce à finir avec l'appropriation de la différence par le réalisme; cela signifie l'opposition radicale entre le réalisme et l'un. La fin de l'appropriation de la différence signifie la fin de la domination de la différence, mais aussi la fin de la différence singulière ou subjectivité du réalisme naïf. L'arrêt de la subjectivité par l'un est ainsi ressenti comme violence. Donc, la médiation retrouve son hégémonie et l'un perd ses médians à cause de l'opposition réaliste. L'un ne s'y reconnaît plus et les appels à l'unité individuelle, différentielle (subjectivité) se multiplient. L'un ne peut pas dominer excessivement les réalistes maîtres, car la transposition et le déplacement des différences va diminuer et cela signifie aussi, bien paradoxalement, la fin du réalisme naïf. La structure originelle, c'est-à-dire la distinction entre réalistes naïfs et réalistes maîtres, revient donc plus fort.

On voit que les diverses expressions du réalisme et de l'anti-réalisme sont l'effet de domination; ce qui est surprenant, c'est la permanence des structures et tout ce qui reste, c'est la subjectivité consciente ou, autrement, l'alliance entre médiation et réalisme naïf. Donc, la médiation dans son rôle médiateur signifie la permanence des structures. L'un doit alors se lier avec les réalistes naïfs par la multiplication et la dissolution des médians de la domination. Les réalistes naïfs accèdent à une conscience plus avertie grâce à la dissolution; cette élévation est décisive. Progressivement, pourtant, c'est la domination des réalistes maîtres qui s'affirme et cette régression est sans recours. La domination des réalistes maîtres ébranle l'élévation des réalistes naïfs qui sont, encore une fois, malheureux et mécontents, dépendants de la domination et déçus par la domination.

⁶ Hegel (1977: 164): «le sentiment de la puissance absolue, réalisé en général et réalisé dans les particularités du service, est seulement la dissolution en soi».

Surtout, les réalistes naïfs qui ont compris la domination deviennent les plus malheureux et les esprits les plus opposants. L'image d'une répartition parfaite entre naïveté et domination les subsume totalement et conduit vers la violence catégorielle. La dissolution s'arrête de manière à contrebalancer l'opposition. Le malheur du réaliste naïf s'augmente et se multiplie. Donc, l'un fait appel à un autre groupe de médians de manière à pourvoir aux naïfs. Le nouvel ensemble de médians est constamment et toujours davantage sollicité. La création de fractions est par là le destin de la conscience des réalistes naïfs. Le fractionnisme s'élève au niveau des idées et les naïfs avertis peuvent s'adresser aux autres naïfs, mais la peur fait obstacle à leur action libre. Le pouvoir de la médiation fait aussi problème car la lutte se limite au sein du cadre de la médiation. Ainsi, les naïfs avertis se retournent contre les valeurs des naïfs et l'éducation dans l'avertissement devient la question centrale; l'émancipation de la différence est aussi de l'ordre du jour. On doit alors éclaircir la relation entre médiation et naïveté; collaborer ou résister devient la seule issue. La réforme en faveur des naïfs semble inévitable; or, les naïfs ne s'associent pas à la réforme. Les naïfs se retournent contre les nouveaux médians et demandent le retour à une origine perçue comme idyllique. Le contre-réforme est nourri de la médiation, aucune communication n'existe plus entre réalistes naïfs et réalistes naïfs avertis et rien ne se retourne contre la pérennité de la médiation. Le naïfs avertis se divisent entre avertis restreints ou expansionnistes, mais la médiation a gagné en termes d'opposition transcendante car les naïfs avertis sont traversés par des contradictions insurmontables.

Byzance et le néoplatonisme hégélien

Si le hégélianisme explique l'histoire, les philosophies par contre, selon Hegel, arrivent toujours trop tard par rapport à l'action historique (Kouznetsov 1974). La philosophie ne dépasse donc pas son temps? Le rôle joué par la philosophie ne serait que celui de la contemplation? Hegel dit par ailleurs que toute philosophie est toujours actuelle. Si l'histoire est de l'Esprit, n'y aurait-il pas un manque du sujet historique et la raison ne serait que divine? Le hégélianisme peut être une philosophie de la réconciliation avec le réel, de soumission au réel ou de prise en compte du réel et le *Doppelsatz* (le logique est le réel et inversement) nous pousse à nous interroger sur ce point. De toute façon, l'interprétation historiciste des thèses hégéliennes est délimitée par le rejet hégélien du subjectivisme. La distinction par certaines approches entre méthode hégélienne et système hégélien semble faire violence à la substance même de l'argumentation hégélienne.

Pour Hegel, la philosophie de l'histoire renvoie à l'histoire de la philosophie et inversement. On peut distinguer deux époques dans la pensée de Hegel en ce qui concerne la perception de l'histoire de la philosophie. Dans un premier temps, toute philosophie historique est comparée à une œuvre d'art et par là, toute théorie philosophique acquiert une validité permanente. Hegel récuse aussi bien les anciens doxographes et les historiens de philosophie (p. ex. Brucker) comme des auteurs de mentalité scolastique qui ignorent la philosophie en tant qu'expression universelle de l'esprit; la philosophie n'est pas une

somme de connaissances ou théories particulières. Deux facteurs prouvent la validité éternelle des écoles philosophiques: (a) la liberté, et (b) la rupture au sein de l'absolu qui advient chaque fois de manière historique et auquel on doit, par ailleurs, la philosophie même. La philosophie prouve l'introduction de l'absolu dans le fini par le mouvement. Le rapprochement de la philosophie à l'art démontre l'unité des diverses écoles philosophiques qui est pareille à l'unité de l'idée du beau. L'opposition entre les écoles philosophiques montre leur unité profonde. La nobilité de la philosophie serait, de cette manière, étrangère et opposée aux foules ignorantes.

C'est l'idée du progrès qui caractérise la deuxième époque de la théorie de l'histoire de la philosophie chez Hegel. Entre la notion que toute philosophie a une valeur propre et l'idée que la philosophie en général progresse organiquement, il y a une certaine contradiction. Hegel s'oppose à la théorie du progrès par opération additive. Dans cette deuxième époque, le paradigme dominant n'est pas l'art, mais l'histoire. Hegel entreprend la synthèse des deux traditions, celle de l'histoire de la philosophie et l'autre de l'histoire de l'esprit humain. Cette prise de position ne va pas sans le déploiement d'une certaine critique de l'histoire. La philosophie hégélienne soutient que c'est la raison qui gouverne le monde, tandis que l'histoire s'y oppose. Le lien entre la raison (philosophie) et les passions (histoire) s'établit grâce à l'État. Dans les limites des états, le mal acquiert une nouvelle positivité. L'esprit est toujours le même dans la force du présent, mais les individualités doivent se réconcilier avec lui grâce à la dialectique. De la même façon se trouvent réconciliées la logique et la chronologie historique. On voit de nouveau chez Hegel l'idée de la philosophie de l'histoire d'un point de vue cosmopolite, mais à la différence de Kant, l'état n'est plus seulement une entité morale, mais acquiert un caractère vraiment objectif. Tout philosophie est la représentation de la vie d'un peuple; mais toute vie de peuple représente quelque chose de supérieur. Hegel finit par éclaircir ainsi la relation entre l'histoire et les données aprioriques de la raison. Il peut récuser la galerie des excentricités (*Galerie der Narrheiten*) qui se produit par la contradiction entre la multiplicité historique et l'unité de la raison grâce à l'identification de la théorie historique avec la théorie organique. La multiplicité historique est intégrée dans le système du savoir (voir Gueroult 1988).

Selon certains, le système de Hegel fut fortement influencé par celui de Proclus. Pour Stanislas Breton, «on ne comprendrait rien à la philosophie hégélienne – on sait tout ce que Hegel doit à Proclus – sans une référence constante à son inspirateur néoplatonicien» (Breton 1969: 143, n. 4). Le néo-platonisme, Proclus en particulier, a influencé la manière de penser de Hegel et donc les structures intimes de sa réflexion. On sait encore, que la *Phénoménologie de l'Esprit* hégélienne est une sorte de roman d'apprentissage (*Bildungsroman*)⁷. Or, au lieu d'un héros qui se découvre lui-même au fur et à mesure qu'il vit ses aventures et ses pensées, dans le cas de Hegel c'est de la vie de l'Esprit lui-même qu'il s'agit; c'est l'Esprit qui se découvre en tant que tel, à travers des

⁷ Le roman-modèle du genre fut *Wilhelm Meister* de Goethe.

étapes successives qui sont racontées dans ce livre de tous les livres que fut justement la *Phénoménologie de l'Esprit*. Si cette vue des choses a quelque part de vérité en ce qui concerne Hegel, qu'en est-il de Proclus?

Selon Pelegrinis, «dans le cadre de la philosophie néoplatonicienne, le principe de la continuité a une double fonction: d'une part, sur la base de ce principe, est comblé l'abîme entre hommes et dieux et, de l'autre, est assuré le caractère transcendant du divin. Plus particulièrement, la continuité entre l'Un, l'absolu ou divin et l'homme est établie par l'introduction d'un troisième terme, le médian psychique. Ainsi, l'insertion de l'âme entre le divin ou absolu et l'homme fini maintient séparés l'élément divin et l'élément humain. Ce schéma trinitaire des philosophes néoplatoniciens – à savoir, deux termes extrêmes et entre eux un troisième reliant les deux autres – assurant la continuité, sans que les êtres perdent en autonomie, ne doit pas être confondu avec le processus dialectique introduit par Hegel. Ce dernier, en reconnaissant l'influence exercée sur sa pensée par la philosophie néoplatonicienne, a également avancé un schéma trinitaire constitué de thèse, antithèse et synthèse; sur la base de ce schéma, il a essayé d'expliquer l'évolution des idées et du monde. Le schéma trinitaire de Hegel peut être compris avec l'aide de l'exemple de la parenté entre père, mère et enfant où le père symbolise la thèse, la mère l'antithèse et l'enfant la synthèse. Il est évident que, dans les limites de la philosophie hégélienne, le plus important de ces trois termes est le troisième, la synthèse, dans la mesure où celui-ci transcende les deux autres. L'enfant, même s'il vient du père et de la mère, est un être plus complet; il n'est pas que l'héritage de chaque parent, il est aussi bien la somme de tous les deux et encore plus. Contrairement au schéma trinitaire de Hegel, les philosophes néoplatoniciens ont, dans leur propre schéma, accordé plus d'importance au terme intermédiaire qui fait la liaison entre les deux autres⁸. Grâce à ce terme intermédiaire est assurée la continuité de l'univers et sans lui, ce dernier perdrait en conséquence logique⁹. D'où l'importance toute particulière que les philosophes néoplatoniciens accordaient à l'âme en tant que moyen de liaison dans le processus de la création et de la cohérence du monde; d'où, également, l'intérêt de ces mêmes philosophes pour le salut de l'âme» (Pelegrinis 2013: 2).

Kojève, auquel on doit l'approche anthropologique qui sous-tend notre interprétation, essaie à «comparer le système éclectique de Proclus avec le Système du Savoir hégélien et de voir le pourquoi de l'échec du Néoplatonisme et la réussite de Hegel» (Kojève 1973: 358). Hegel identifie le Concept avec la spatio-temporalité tandis que Proclus identifie le Concept à l'Éternel. L'éclectisme philosophique total de Proclus est une opération d'addition. Chez Hegel, les contradictions se suppriment dialectiquement dans la temporalité (athée); «c'est là la différence essentielle entre le Système du Savoir hégélien et le Système éclectique de Proclus» (Kojève 1973: 359). Chez Proclus, la négation primordiale renvoie au Silence éternel de l'Éternité transcendante ineffable. Chez Hegel, l'homme se substi-

⁸ Voir Procl., *Théol. plat.*, III 123–124.

⁹ Voir Plot., *Enn.*, V 2, 2, 26–29; Proclus, *De prov.* 20, 163–164.

tue à dieu et la place qu'occupait dieu est prise par la matière. L'identité éternelle (parménidienne) est remplacée par la négativité temporelle. «Le discours uni-total qu'est le Système du Savoir n'est donc pas un Logos éternel ou divin» (Kojève 1973: 361). Le point médian du système hégélien n'est plus la matière identique ou l'identité matérielle mais une négativité discursive qui sup-pose un Cosmos naturel. «La rotation hégélienne (vraiment 'copernicienne') trans-forme la Théandrie judéo-chrétienne en Anthropothéisme». (...) «L'astuce de Proclus consiste à faire appel à un Au-delà ineffable» (Kojève 1973: 361). Le problème pour l'approche kojévienne est qu'il ne s'agit pas d'astuce, du point de vue de l'histoire de la philosophie de Hegel.

La différence entre les systèmes philosophiques, similaires et différents, de Proclus et de Hegel peut nous éclairer sur la perception et l'évaluation de Byzance par ce dernier. La divergence serait due, suivant Kojève, à un déplacement du transcendantalisme de l'ineffable vers l'immanentisme dialectique synthétique. On doit se rappeler que la remarque essentielle de Hegel à propos de Byzance concerne la stagnation des passions (antiques ou primaires, dans le sens de la guerre entre domination et servitude) dans une guerre civile sans issue philosophique. Dans ce sens, le retard de la philosophie à appréhender le réel dans son individualité historique (c'est notamment le cas du néoplatonisme) est dû à l'incompréhension de l'historique par le système. En d'autres termes, Proclus n'accomplit pas, dans son système, le rendre-positif de la négativité. L'écart entre le système proclusien et celui de Hegel n'est pas alors de l'ordre principal comme Kojève le voulait, mais de l'ordre des conséquences historiques. Plus précisément, l'intérêt de Proclus est tourné vers ce qu'on appelle «l'atomisme géométrique» qui a ses origines dans le *Timée* de Platon. L'atomisme géométrique n'est pas moins hylomorphique que le sensationnisme qualitatif d'Aristote, car il concerne bien les quantités formelles (voir Opsomer 2012). La géométrisation apriorique du système proclusien rend problématique la compréhension de l'évolution du réel. En effet, la construction géométrique diminue la possibilité d'appréhender le fait principal de la philosophie de l'histoire, voire la transformation du négatif en positif. Telle serait également la critique de Hegel envers le *mos geometricus* de Spinoza, tout en admettant le principe spinoziste que toute détermination est négation.

Hegel comprend l'atomisme sous une autre lumière. L'atomisme et son complément nécessaire, le vide, ne sont perçus et estimés que comme pure extériorité. Or, le vide ne doit pas être compris que comme simple extériorité. Le vide est la «raison du mouvement» une «idée plus profonde» qui pose que «c'est dans le négatif en général que réside la cause du devenir». (...) «Le vide n'est la raison du mouvement qu'en tant que rapport négatif entre l'Un et son Négatif, c'est-à-dire avec l'Un, avec lui-même, qui est cependant posé comme étant-là (existant)» (Hegel 1969: 172). Ici se trouve l'idée de la répulsion provoquée par l'image de Byzance; le rapport exclusif de l'Un avec soi-même comme négativité est une forme de court-circuit, un non-devenir, car l'un ne se transforme en un que de manière négative, c'est-à-dire répulsive. C'est le cas d'un individualisme général qui conduit vers des passions guerrières entre individus et qui produit une seconde répulsion, celle-ci extérieure, pareille à une image. Les expressions analogues se trouvent plus

qu'une fois dans le chapitre sur Byzance. Ainsi, Hegel parle de «*spectacle* le plus affreux», de Byzance comme n'étant pas «un *tableau* animé par l'esprit», de l'empire qui «présentait dans l'ensemble une répugnante *image*», «des révoltes des généraux, des empereurs renversés par eux ou par des intrigues de courtisanes, l'assassinat ou l'empoisonnement des empereurs par leurs propres épouses et leurs propres fils, des femmes s'adonnant à toutes les débauches et à toutes les infamies, – tels sont les *spectacles* que l'histoire fait passer ici devant nos yeux»; cette dernière expression n'est pas sans rappeler le «ramas de crimes, de folies et de malheurs» de Voltaire. L'individualisme général et combattant ne produit que du vide de sens et «il est démontré par là qu'on a perdu entièrement le sens de ce qui est important et supérieur» (Hegel 1987: 261).

Pour conclure, il y a chez Hegel des négativités productrices et des négativités régressives qui concernent les victimes de la ruse de la raison. Ces deuxièmes négativités sont associées à l'un en soi qui ne s'entoure que d'un vide répulsif. Telle serait la spécification hégélienne des approches philosophico-historiques de type voltairienne. Si Voltaire n'a pas senti la nécessité d'un système, le système proclusien de sa part n'a pas pu faire état de la raison historique dans son être accompli comme Hegel l'a su faire.

BIBLIOGRAPHIE

- ARABATZIS, G., 2000, "Ο Χέγκελ και το Βυζάντιο, κατά τις παραδόσεις του Γερμανού φιλοσόφου, *Μαθήματα φιλοσοφίας της Ιστορίας (Βερολίνο 1830-1831)*" [= *Hegel et Byzance selon les leçons du philosophe allemand sur la philosophie de l'histoire (Berlin, 1830-1831)*], *Κ' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο 28-30 Μαΐου 1999*, Thessalonique, pp. 61-69.
- ARABATZIS, G., 2003, "Hegel and Byzantium (With a Notice on Alexandre Kojève and Scepticism)", *Philosophical Inquiry* 25, pp. 31-39.
- ARABATZIS, G., 2013, "La perception philosophique du sujet byzantin", in: G. Arabatzis (éd.), *Marges de la philosophie byzantine*, Athènes, pp. 75-91.
- ARABATZIS, G., 2013, "Introduction. La philosophie byzantine est une affaire de modernité", *Byzantinische Forschungen* 31, pp. XI-XXVI.
- BRETON S., 1969, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, suivi de *Principes philosophiques de mathématiques*, par N. Hartmann, G. de Peslouan (trad.), Paris.
- D'HONDT, J. (dir.), 1974, *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris.
- GUEROULT, M., 1988, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Vol. II: *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, Paris.
- HEGEL, G.W.F., 1969, *Science de la logique, I. Logique de l'être*, S. Jankélévitch (trad.), Paris.
- HEGEL, G.W.F., 1977, *La phénoménologie de l'esprit, I, J. Hyppolite (trad.)*, Paris.
- HEGEL, G.W.F., 1987, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, J. Gibelin (trad.), Paris.
- HEGEL, G.W.F., 2008, *La phénoménologie de l'esprit*, J.-P. Lefebvre (trad.), Paris.
- KOJÈVE, A., 1973, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne III. La philosophie hellénistique. Les néo-platoniciens*, Paris.
- KOJÈVE, A., 1947, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris.
- KOUZNETSOV, V., 1974, "La philosophie de l'histoire chez Hegel et chez Voltaire", in: D'Hondt (1974), pp. 25-50.
- OPSOMER, J., 2012, "In defence of Geometric Atomism: Explaining Elemental Properties", in: Wilberding, Horn (2012), pp. 147-173.
- PELEGRINIS, T.N., 2013, "Magie et commentaire dans l'orient chrétien", *Byzantinische Forschungen* 31, pp. 1-24.
- STERN, R., 2006, "Hegel's Doppelsatz: A Neutral Reading", *Journal of the History of Philosophy* 44, pp. 235-266.
- WILBERDING, J., HORN, C. (eds.), 2002, *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford.

GEORGES ARABATZIS
/ Athènes /

Hegel on Byzantium and the Question of Hegelian Neoplatonism

The article examines how Hegel's negative view of Byzantium is different from the Enlightenment's critique and especially from Voltaire's criticism of medieval history. In order to account for the Hegelian specificity of interpretation an effort is made to translate the chapter on Byzantium from the *Philosophy of History* in terms of the analysis of the *Phenomenology of the Spirit* and, more precisely, on the basis of the chapters on sensible certitude and on the domination and servitude. Considering that for Hegel every philosophical school possesses an

autonomous value, one has to wonder why the Byzantine moment of the Spirit is destined to stagnation. The question about Hegel's Neoplatonism, especially his affiliation with Proclus's system, shows how the distance separating the Hegelian system from the Proclusian one explains the inadequacy of the latter as to drawing the consequences from the Byzantine spiritual stagnation.

KEYWORDS

Byzantine Philosophy, Hegel, Proclus, Neoplatonism, Philosophy of history, History of Philosophy

DYSKUSJE

Byzantine Philosophy B'

Linos G. Benakis, *Byzantine Philosophy B'*, Athens 2013, pp. 544.

KATELIS S. VIGLAS / Volos /

After the publication of a volume with texts and studies on Byzantine Philosophy in 2002,¹ Prof. Dr. Linos Benakis recently published a second relevant volume. In this edition, the author treasured his experience of twelve years of writing and research from 2002 to 2013. Moreover, he presents (pp. 263–396) the main part of his Ph.D dissertation in German,² which remained unpublished because it presupposed the existence of a critical edition of Michael Psellos' unpublished *Commentary on Aristotle's Physics*, which was edited by the same author – “with very excusable delay” (p. 5) – in 2008.³

Volume B does not contain editions of Byzantine philosophical texts, as does volume A, but extensive Introductions to the first critical edition of two important Byzantine texts in Modern Greek: Michael Psellos' *Commentary on Aristotle's Physics*,⁴ and

¹ Benakis (2002).

² Benakis (1960).

³ Michael Psellos (2008).

⁴ See note above.

Theodore of Smyrna, *Epitome of the Ancients' Discussions on Nature and its Principles* (12thcent.). Of the texts reprinted in L. Benakis' book, special importance is placed on papers and lectures that provide up-to-date information on the current situation and development in the field of Byzantine Philosophy studies.

The book is divided into five sections. The first section (*Overviews*, pp. 11–37) includes three reports of research on Byzantine Philosophy. In the second section (*Byzantium and the West*, pp. 39–58), there are also three studies: a) “Latin literature in Byzantium. The meeting point of two cultures”, b) “On Aristotle in Western Europe. A timely conversation” and c) “The Knowledge of the Sources of Byzantine Philosophy in Western Europe from the Renaissance to K. Krumbacher”. In the third section (*Plato and Aristotle in Byzantium*, pp. 59–110), the author places six texts on the presence and influence of Plato and Aristotle in Byzantium. In the fourth and most extensive of all the sections (*Special Topics*, pp. 111–146), there are eight particular texts (among them the translations in Greek of the Introductions to the major publications of Byzantine philosophical texts which have already been mentioned), a study on the influence of George Gemistos Plethon on the Neo-Hellenic thought and research, a study on the profound researcher of the work of the philosopher of Mystras, Chris Woodhouse, a study on the teaching of philosophy in the Phanar Greek Orthodox College, with emphasis on the cases of Plethon's rival George Scholarius Gennadius II and the Greek Neo-Aristotelian philosopher Theophilos Corydalleus. The attribution of the due price to the initiator of the study of Byzantine Philosophy and teacher of Linos Benakis, Basil Tatakis, is not missing here. The fifth and final section (*Entries in Dictionaries*, pp. 493–503) includes entries in dictionaries on Byzantine philosophers (Michael Psellos, Gemistos Plethon, Basilios Bessarion, Leo the Philosopher, George of Trebizond). The book closes with analytical indexes of names (pp. 505–516), the contents of the first volume of *Byzantine Philosophy* (pp. 517–520) and a detailed bibliography (and complementary bibliography 2002–2013) of the author (pp. 521–534).

The usefulness and the value of this second volume of studies lies, on the one hand, in highlighting the many faces of the field of Byzantine Philosophy, and on the other, in showing that the issues the Byzantines philosophers dealt with, are governed by certain principles and are characterized, despite their diversity, by structural and conceptual unity and cohesion. Benakis' interpretive approaches display careful and respectful handling of the sources. Yet, the bibliographic information for a field of research which the last fifty years has experienced a phenomenal boom, to which the author of this volume has contributed substantially, impresses the reader.

Comparing volume A with volume B, we find that, since volume A is divided into two main sections (a. papers dealing with the systematic side of philosophy, and b. articles on the history of philosophy), it undoubtedly contains more specialized issues, including more Byzantine philosophers and more concepts. However, volume B is supplementary to volume A, because it gives information on new research developments, while also allowing the reader to form a more complete picture of Linos Benakis' long history of engagement in this field. In addition, it strengthens the author's opinion, worded by the

him decades ago, that the time is not yet ripe for writing a new manual of Byzantine Philosophy, since much more has to be done: edition of unpublished Byzantine philosophical texts, monographs, comparative studies, etc. Nevertheless, as he puts it optimistically (p. 26), “we are very close, we are proceeding apace”.

BIBLIOGRAPHY

BENAKIS, L.G., 2002, *Byzantine Philosophy. Texts and Studies*, Athens.

BENAKIS, L.G., 1960, *Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos* (Diss. Köln).

MICHAEL PSELLOS, 2008, *Kommentar zur Physik des Aristoteles*, L.G. Benakis (ed.), Athens.

Pionierska *Philosophie Byzantine* Bazylego Tatakisa w edycji polskiej

Bazyli Tatakis, *Filozofia bizantyńska*, przełożył Sergiusz Tokariew, przekład skorygował i opatrzył posłowiem Marian Andrzej Wesół, Kraków 2012, ss. 334.

MAGDALENA JAWORSKA-WOŁOSZYN / Gorzów /

Mamy do dyspozycji w przekładzie polskim jedną z najwybitniejszych i oryginalnych książek z zakresu historii kultury filozoficznej. *La philosophie byzantine* znakomitego uczonego greckiego Bazylego Tatakisa po raz pierwszy ukazała się w Paryżu w 1949 roku. Dotychczas dokonano ośmiu jej przekładów: na hiszpański (1952), nowogrecki (1977), słoweński (2001), serbski (2002), angielski (2003), polski (2012), rumuński (2013) i rosyjski (w druku). Dzieło to stanowi zaiste pionierskie i dotąd uznawane za podstawowe całościowe opracowanie filozoficznej myśli Wschodniego Cesarstwa Rzymskiego. Istotnie monografia jest efektem ogromnej pracy i erudycji autora, który poświęcił się bada-

niu w większości nieznanych, często też nieopublikowanych tekstów w tym zakresie. Dzieło Tatakisa obejmuje okres od VI do XV wieku, przez co rzuca światło na nieodkryte pole tak ważnego, lecz zaniechanego aspektu niezwykle bizantyjskiej kultury — filozofii. Za główne osiągnięcie autora *Filozofii bizantyjskiej* należy uznać oparte na źródłach przedstawienie dokonań bizantyjskich myślicieli na przestrzeni kilkunastu wieków, a zwłaszcza ich filozoficznych zasług, które wcześniej, rzadko kiedy stanowiły odrębny przedmiot dociekań uczonych. Obszerne studium Tatakisa nie tylko umożliwiło zrozumienie właściwego i odmiennego charakteru filozofii Bizancjum, ale odkrywa ją przed czytelnikiem jako autonomiczną dyscyplinę wiedzy. *Filozofia bizantyjska* Bazylego Tatakisa jest dziełem, które poszukuje stosownego miejsca dla myślicieli Bizancjum w historii filozofii w ogóle. Jej lektura pokazuje bowiem, że bizantyjscy filozofowie nie byli zwykłymi uczonymi i że w kontekście ich spuścizny filozofia bizantyjska stanowi „jedną z form — chrześcijańską — greckiej myśli, rozumu i ducha (*Wstęp*, s. 12)”.

W polskiej publikacji Tatakisa wyróżnione zostały trzy części. Pierwsza z nich obejmuje *Przedmowę Émile’a Bréhiera do wydania francuskiego z 1949 roku* (s. 7–9), *Przedmowę autora do wydania drugiego z 1959 roku* (s. 9) oraz *Wstęp* (11–14). Po przedmowach i wstępie, następuje przekład tekstu *Filozofii bizantyjskiej* B. Tatakisa, autorstwa Sergiusza Tokariewa (s. 15–253). Wydanie dzieła wieńczy zaś obszerne *Posłowie* Mariana Andrzeja Wesołego (s. 255–301), *Bibliografia* (s. 303–323), *Indeks osób* (s. 325–332) i *Spis treści* (s. 333).

Monografię Bazylego Tatakisa tworzy sześć zasadniczych rozdziałów, które z wyjątkiem ostatniego, podzielone są na liczne i często krótkie podrozdziały. Sam układ pracy może mylnie sugerować jej niemalże podręcznikowy charakter. W przypadku pionierskiego opracowania Tatakisa mamy jednak do czynienia z wnikliwą i syntetyczną analizą omawianych zagadnień, przy czym przedstawienie poszczególnych nurtów i reprezentantów myśli filozoficznej uwzględnia porządek chronologiczny. Rozdział pierwszy, zatytułowany *Dziedzictwo wczesnego chrześcijaństwa* (s. 15–31), pełni funkcję wprowadzającą. Jego celem jest przedstawienie: wpływu ignorowanej przez Bizantyjczyków patrystycznej spuścizny na kształtowanie się świadomości filozoficznej; podejścia samego Bizancjum względem osiągnięć wieków minionych; właściwego wschodniej myśli chrześcijańskiej — zaufania do rozumu oraz hellenistycznych źródeł formalizmu bizantyjskiej kultury tj. filozofii, retoryki i attycyzmu.

Rozdział drugi, noszący tytuł *Wiek VI i VII*, dotyczy poszczególnych przedstawicieli myśli filozoficznej wskazanego okresu. Wywód Tatakisa rozpoczyna się od ogólnych uwag, które pokrótce ukazują intelektualne ośrodki Cesarstwa, asymilację i rolę orientalnych wpływów, syntetyczną naturę sztuki bizantyjskiej, społeczne zainteresowania kwestiami religijnymi oraz oddziaływanie herezji na podjęcie nowych działań w obszarze dogmatów, doktryny i uduchowienia wiary. W rozważaniach wstępnych autor wskazuje również na Leoncjusza z Bizancjum jako tego, który zainicjował bizantyjską scholastykę i teologiczną naturę intelektualnego ruchu na przełomie VI i VII wieku.

Następnie Tatakis przechodzi do reprezentantów bizantyjskiej filozofii. Pierwszym przywołanym przez niego myślicielem jest Eneasz z Gazy, który nie tylko uosa-

bia „najznamienitszego przedstawiciela szkoły w Gazie (s. 36)”, ale i daje bodziec dla uzgadniania metafizyki z wiarą; drugim — równie silnie pozostający po wpływie nauk Grzegorza z Nyssy — znawca Platona i Arystotelesa — jego przyjaciel Zachariasz Scholastyk; trzecim — komentator i jednocześnie brat biskupa Mityleny — Prokopiusz z Gazy; czwartym pionier arystotelizmu chrześcijańskiego — Jan Filopon, którego przypuszczalnie „sława przyczyniła się do uzyskania przez arystotelizm dominującej pozycji w myśli wschodniej (s. 47)”; piątym zaś uczeń Filopona — Stefan z Aleksandrii. W dalszej dyskusji wokół monastycznej duchowości Bazylego Tatakisa obnaża jej sedno i znaczenie. Z tym wiąże się przedstawienie ascetycznych autorów m.in. inspirowanego naukami Grzegorza z Nazjanzu i Pseudo-Dionizego — św. Jana Klimaka, którego opracowanie *Drabiny do rajy* uznaje się za „arcydzieło wschodniego ascetyzmu VII wieku (s. 53)”; pierwszego komentatora *Scala Paradisi* — Jana z Raithu; przewyższającego innych pod względem spekulatywności i budzącego ducha platońskiego idealizmu — Eliasza Ekdikosa. Rozdział drugi kończą m.in. prezentacje dokonań dwóch wpływowych myślicieli, czyli działającego na przełomie V i VI wieku erudyty Leoncjusza z Bizancjum, który zgłębiał w swoich badaniach głównie kwestie chrystologiczne; oraz Maksyma Wyznawcy — zwolennika prostego języka, dzięki któremu w chrześcijaństwie pojawiła się neoplatońska doktryna Pseudo-Dionizego.

W rozdziale trzecim został omówiony burzliwy okres od VIII do X wieku, w którym to skutek zewnętrznych i wewnętrznych konfliktów „bizantyjska kultura zyskała swe najbardziej charakterystyczne cechy (s. 85)”. Zmagania z herezjami i ikonoklazmem wymogły konieczność systematycznego ujęcia prawosławnej wiary, dlatego też w detaliczny wręcz sposób zostaje tutaj omówiona nauka Jana Damasceńskiego — obrońcy ikon, znakomitego scholastyka i egzegety, który odegrał istotną rolę w zwycięstwie i umocnieniu się ortodoksji. Co istotne, przedstawieniu postaci myśliciela oraz jego pism towarzyszy objaśnienie sedna i przewagi samej ortodoksji. Dalej Tatakis przywołuje postaci Nikefora i Teodora Studyty podejmujących polemiczne dyskusje z ikonoklazmem, aby w końcowej części rozdziału przejść do przedstawiciela nowego humanizmu, niezwykle światłego uczonego, którego działania w kierunku przybliżenia nauk teologicznych i świeckich, wprost przyczyniły się do odnowy studiów klasycznych. Mowa jest więc o Focjuszu — Bizantyjczyku porównywalnym do Arystotelesa, którego aktywność ostatecznie spowodowała, że „humanizm stał się, podobnie jak wcześniej ortodoksja, konstytutywnym elementem narodowej świadomości Bizantyjczyków (s. 113)”.

W rozdziale IV odnoszącym się do osiągnięć bizantyjskich myślicieli z wieku XI i XII, po ogólnym zarysowaniu ducha obu epok, Tatakis przedstawia kontynuatorów i odnowicieli mistycznej teologii w osobach Symeona Nowego Teologa, Niketasa Stethatosa Studyty oraz Kallistosa Katafygiotesa. Po krótkich uwagach na temat myśli etyczno-politycznej i jej reprezentantów, autor przechodzi do jednego z najbardziej światłych i znamienitych bizantyjskich uczonych XI wieku — Michała Psellosa, któremu zasłużeńie poświęca ponad 30 stron swojej pracy (s. 137–174). Według Tatakisa, Psellos jako wielbiciel Platona odnosił się do neoplatońskich wykładni jego myśli „raczej jako filozof, a nie teolog, co wpłynęło na jego platonizm (s. 137)”. Choć bizantyjski myśliciel niezwy-

kle cenil sobie Pismo Święte, to za pomocą retoryki i filozofii wychowywał młodych Bizantyńczyków w miłości do Hellady. Jako pierwszy konsul filozofów Konstantynopolitańskiej Wszechnicy wdrożył w życie uniwersytecki innowatorski program oparty na studium nauk z zakresu *trivium*, *quadrivium* i filozofii. Ten w najwyższym stopniu światły i wszechstronny myśliciel Bizancjum upatrywał w filozoficznym rozumowaniu środek umożliwiający dochodzenie prawd natury teologicznej. Jego powrót do filozofii świata idealnego sprawił, że stał się „promotorem filozoficznego ruchu w Bizancjum, który trwał od XI do XV wieku i przez Plethona i Bessariona został przeniesiony do renesansowej Italii, a następnie całej zachodniej Europy (s. 157).

Niemąlo uwagi Bazylego Tatakisa poświęca następcy światłego Psellosa oskarżonemu o herezję wybitnemu znawcy dialektyki, który po raz pierwszy w historii myśli Bizancjum „próbował oprzeć teologiczne problemy na filozoficznym gruncie, bo przyszedł dla teologii czas, aby stała się zależna od filozofii, która obecnie była posiadaczką prawdy (s. 178)” — Janowi Italosowi. Na koniec rozdziału autor przywołuje postaci innych kontynuatorów i oponentów Michała Psellosa oraz Italosa, między innymi arystotelika Michała z Efezu, Teodora ze Smyrny, Nilosa, Eustratiosa z Nikei, Leona z Chalcedonu, Michała Italikosa czy rozmilowanego w Platonie — Teodora Prodromosa

Rozdział V, zatytułowany *Trzy ostatnie wieki*, ukazuje ostatni okres bizantyjskiej filozofii, tj. od XIII do XV wieku. Według autora był to czas „intensywnej twórczości w dziedzinie literatury i sztuki oraz intelektualnego renesansu w samym Cesarstwie, które usychało i umierało (s. 185)”, czas, w którym doszukiwano się nowych inspiracji w dziełach starożytnych i w którym odrodzenie w Bizancjum osiągnęło swoje szczyty. Tatakis też zaznacza, że spora część literatury powstała na przełomie ostatnich wieków nie została dotychczas opublikowana, co skutecznie uniemożliwia, by gruntownie wyrazić intelektualnego ducha badanej epoki.

Do grona uczonych, którzy odegrali szczególną rolę na polu nauki i filozofii XIII i XIV wieku, Bazylego Tatakisa zalicza: dążącego do zunifikowania w chrześcijańskiej myśli elementów platońskiej i arystotelesowskiej doktryny — neoplatonika Nikefora Blemmydesa; doskonale uosobienie humanistycznych dążeń — cesarza Nikei Teodora II Laskarysa; Jerzego Pachamyresa — wyraziciela dogmatycznych batalii swoich czasów; pierwszego Bizantyńczyka zgłębiającego łacińską teologię — Maksyma Planudes; twórcę encyklopedii — Józefa Filozofa; Nikefora Chumnosa — cieszącego się dużą sławą czternastowiecznego pisarza; popularyzatora astronomii — Teodora Metochitesa oraz wytrawnego badacza dzieł Ptolemeusza — Nikefora Gregorasa. Dalej, w osobnym podrozdziale, Tatakis przywołuje zwolenników i adwersarzy antyracjonalnego ruchu, jakim był hezychazm, przez co ujawnia znaczenie sporu między palamitami i barlaamitami. Według autora, stronami walczących obozów „nie były Bizancjum i Zachód, ale po prostu religia w swoim szczególnym wyrazie, tj. pragnieniu ducha, by przekroczyć siebie i zjednoczyć się z Bogiem, walczącym z innego rodzaju pragnieniem ludzkiego umysłu, które nazywamy filozofią — pragnieniem rozumowej systematyzacji i spójności (s. 225)”. Podrozdział wieńczy przedstawienie postaci i doktryny, najznamienszego reprezentanta mistycznej teologii, czyli Mikołaja Kabasilasa.

Rozdział V zamyka dyskusja wokół najwybitniejszych myślicieli Bizancjum XV wieku tj. Georgiosa Gemistosa Plethona, kardynała Bessariona i Georgiosa Scholariosa. Została też tutaj wspomniana słynna kontrowersja, która rozbiła bizantyjskich i włoskich myślicieli na dwa obozy — zwolenników Platona i Arystotelesa. Tatakis jednocześnie przywołuje postaci uczonych, którzy zajęli w niej stanowisko. Ostatnie strony *Filozofii bizantyjskiej* jednak, wyraźnie zdominował Georgios Gemistos. Mowa jest o zagorzałym wielbielcu Platona, który będąc ostatnim prawdziwym Hellenem, zdołał rozmiłować Zachód w doktrynie antycznego filozofa.

Pracę Bazylego Tatakisa kończy najkrótszy z jej rozdziałów, czyli *Bizancjum po Bizancjum*. W tym wymownie zatytułowanym, niespełna trzystronicowym rozdziale autor daje wyraz swojemu przekonaniu, że upadek Bizancjum nie jest synonimem jego zguby. To zaś oznacza, że nadal „ma moc kształtowania cywilizacji wielu prawosławnych narodów (s. 251)” i że sama „filozofia lub też duchowość Bizancjum nie powiedziała jeszcze swojego ostatniego słowa (s. 253)”.

Przy okazji polskiego przekładu *Filozofii bizantyjskiej* Bazylego Tatakisa nie sposób pominąć obszernego *Posłowia* autorstwa Mariana Andrzeja Wesołego, w które został on zaopatrzony. Z perspektywy Czytelnika, stanowi ono źródło niezwykle cennych informacji o samym Tatakisie i jego publikacjach, ale również o greckiej filozofii w Bizancjum i jej aktualnego stanu badań. Autor *Posłowia* w szóstym rozdziale poświęconym konferencjom naukowym zaznacza, że „początek trzeciego tysiąclecia daje nam jednak nadzieję na nową świadomość badawczą w zaniedbanej dotąd dziedzinie (s. 273)”. Co istotne, wnikliwa lektura całego *Posłowia* uświadamia, że owa ‘nowa świadomość badawcza’ nie za bardzo znajduje swoje odbicie w pracach polskich uczonych. W pełni też należy zgodzić się z opinią Mariana Wesołego, że „dzięki polskiemu przekładowi uważny Czytelnik ma możliwość nie tylko zapoznania się z pierwszą całościową wykładnią tej nieznanej i niewykładanej u nas filozofii, ale także przy wsparciu innych, nowszych lektur dojścia do własnych przemyśleń i rozszerzenia intelektualnych horyzontów (s. 258)”. Bazylego Tatakisa *Filozofia bizantyńska* jest godna polecenia, tym bardziej, że prostota jej stylu sprawia, iż książka może inspirować każdego miłośnika wiedzy historycznej i filozoficznej. Główna w tym zasługa redakcji językowej ze strony Wydawnictwa WAM (pani mgr Agnieszki Caby).

Dodajmy, że publikacja ta wyróżniona została na targach Wydawców Katolickich (Warszawa, 16 kwietnia 2013 roku) w kategorii autora zagranicznego jako edycja monografii o fundamentalnym znaczeniu dla poznania i zrozumienia tradycji i kultury Cesarstwa Bizantyjskiego.

LISTA RECENZENTÓW

SEWERYN BLANDZI / *Warszawa* /

DANILO FACCA / *Warszawa* /

GABRIELE CORNELLI / *Brasília* /

LIDIA PALUMBO / *Napoli* /

MIRIAM CAMPOLINA PEIXOTO / *Belo Horizonte, Brasil* /

MARIA MICHELA SASSI / *Pisa* /

GERARDO RAMÍREZ VIDAL / *México* /

LIVIO ROSSETTI / *Perugia* /

