
Porfirio
Commentario al
«Parmenide»
di Platone

Saggio introduttivo, testo con apparati critici
e note di commento

a cura di

Pierre Hadot

Presentazione
di Giovanni Reale



VITA E PENSIERO

I frammenti del commentario al *Parmenide* di Platone, che presentiamo in edizione bilingue, erano pervenuti anonimi in un palinsesto della Biblioteca di Torino, andato distrutto all'inizio del secolo.

Pierre Hadot, curandone l'edizione, attribuisce questo commentario a Porfirio: il contenuto filosofico è estremamente denso e significativo, poichè l'autore, interpretando le prime due ipotesi del *Parmenide* platonico, identifica in ultima analisi l'Uno (il Principio, nella tradizione platonica) e l'Essere (il Principio, nella tradizione aristotelica): in questo modo Porfirio diviene forse l'unico filosofo greco in cui i due grandi paradigmi della metafisica classica, l'*henologia* e l'*ontologia*, vengono a coincidere.

La prima ipostasi (l'Uno puramente Uno) viene definita come Essere anteriore all'Ente, come puro Agire e come Idea dell'Ente; invece la seconda ipostasi (l'Uno che è, o Intelligenza) viene definita come Ente che partecipa dell'Essere, come prima Forma e come Intelligenza che pensa se stessa in un movimento di processione e di conversione.

Questa dottrina porfiriana, rielaborata da Mario Vittorino e da Agostino, è importantissima anche per comprendere come i materiali della filosofia greca siano stati utilizzati dai Padri per una prima formulazione teologica del dogma della Trinità: i Principi descritti da Porfirio verranno infatti identificati con le persone della Trinità.

Quest'opera, quindi, insieme alla monografia di P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, che viene pubblicata parallelamente a questa, è destinata a rivalutare Porfirio sia sotto il profilo strettamente filosofico, nella sua autonomia e originalità rispetto al maestro Plotino, sia per quel che riguarda gli influssi della sua dottrina nella Patristica.

CENTRO DI RICERCHE DI METAFISICA
dell'Università Cattolica del Sacro Cuore
Largo A. Gemelli, 1 - I-20123 Milano

Comitato scientifico: Adriano Bausola
Carla Gallicet Calvetti
Alessandro Ghisalberti
Virgilio Melchiorre
Angelo Pupi
Giovanni Reale

Direttori: Adriano Bausola
Giovanni Reale

Collana: «Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi»
diretta da Giovanni Reale
segretario Roberto Radice

Porfirio
Commentario al
«Parmenide»
di Platone

Saggio introduttivo, testo con apparati critici
e note di commento

a cura di

Pierre Hadot



Presentazione
di Giovanni Reale

Traduzione e bibliografia
di Giuseppe Girgenti



VITA E PENSIERO

Questo volume è tratto dal vol. II di Pierre Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, 1968.

Nel *Saggio introduttivo* Hadot utilizza i seguenti suoi due studi precedenti:

— *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, «Revue des Études Grecques», 74 (1961), pp. 410-468.

— *L'être et l'étant dans le néoplatonisme*, «Revue de Théologie et de Philosophie» (1973), pp. 101-115 (anche in: AA.VV., *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel 1973, pp. 27-41).

Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo, cioè che l'Uno che è al-di-sopra della sostanza e dell'ente, non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia Lui stesso l'agire puro; di conseguenza Lui stesso sarebbe l'Essere che è prima dell'Ente; partecipando di questo Essere dunque, il Secondo Uno possiede un Essere derivato, e questo è il «partecipare dell'ente». Ne consegue che l'Essere è duplice: il primo preesiste all'Ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là dell'Ente; e l'Uno è in assoluto esso stesso l'Essere, in qualche modo è l'Idea dell'Ente.

Porfirio, *Commentario al Parmenide*, XII, 22-33.

Sommario

Presentazione <i>di Giovanni Reale</i>	9
Saggio introduttivo <i>di Pierre Hadot</i>	17
Porfirio, Commentario al Parmenide di Platone	57
Apparato critico	99
Note di commento	119
Indice dei termini greci	131
Bibliografia selezionata ragionata	149
Indice dei nomi	155
Indice analitico della materia trattata	159

Presentazione di Giovanni Reale

Il contributo più significativo pubblicato negli ultimi decenni su Porfirio è, a mio giudizio, il libro di Pierre Hadot, *Porfirio e Vittorino*¹. Nella composizione del quarto volume della mia *Storia della filosofia antica*², questo libro è stato per me un punto di riferimento che mi ha più di altri aiutato nell'orientarmi su Porfirio e nell'uscire da quello schema stereotipo in funzione del quale per troppo tempo questo autore è stato presentato, e non pochi continuano ancora, in certa misura, a presentarlo. In particolare, poi, in seguito agli approfondimenti che ho fatto del pensiero di Proclo, e a quelli che attualmente ho incominciato a fare su Agostino, ho capito meglio ancora l'importanza del libro di Hadot, e per questo ho deciso di farlo tradurre e promuoverne la pubblicazione nelle collane del «Centro di Ricerche di Metafisica», perché si impone davvero come uno di quei lavori che deve leggere chiunque si occupi della storia del Platonismo, e, in modo particolare, della storia del pensiero cristiano tardo-antico.

In appendice a questa sua opera, Hadot nell'edizione francese presentava, oltre ad alcuni testi di Mario Vittorino in cui si rispecchia il pensiero di Porfirio, anche i frammenti di un *Commentario al Parmenide di Platone*, pervenutici in un palinsesto che era conservato in una Biblioteca di Torino (andato distrutto nell'originale all'inizio del XX secolo), già pubblicato da W. Kroll³. Il nome dell'autore di questo commentario è andato perduto. R. Beutler pensava che si potesse trattare del neopla-

¹ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, tr. it. di G. Girgenti, intr. di G. Reale, Milano 1993.

² G. Reale, *Storia della filosofia antica. IV. Le scuole dell'età imperiale*, Milano 1978 (più volte riedita).

³ W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, «Rheinisches Museum» 47 (1892), pp. 599-627.

tonico Plutarco di Atene⁴; ma Hadot ha dimostrato che non può trattarsi di questo autore, e che tutto lascia credere che si tratti, invece, proprio di Porfirio, per le ragioni che subito sotto richiamerò⁵.

Questa identificazione di Porfirio come autore del *Commentario al Parmenide di Platone* comporta una importanza essenziale che il pensiero dell'autore viene ad avere nella storia del Neoplatonismo, non tanto pagano, ma soprattutto cristiano.

Collocato in appendice al volume *Porfirio e Vittorino*, non fa ben vedere la sua importanza, che, invece, è assai cospicua. Per questo motivo, ho pregato Hadot di permettermi di pubblicare questo lavoro a parte dal suo volume *Porfirio e Vittorino*, proprio al fine di dargli quel rilievo che esso merita. Anzi, ho ritenuto opportuno pubblicare questo *Commentario* nella collana «Temi metafisici e problemi del pensiero antico», e il volume *Porfirio e Vittorino* nella collana «Platonismo e filosofia patristica», in modo da dare loro quel posto e quella rilevanza che loro conviene.

Nel curare la pubblicazione di questa edizione italiana del *Commentario al Parmenide di Platone*, ho inoltre seguito alcuni speciali criteri, che il complesso testo richiedeva per essere fruito nel modo migliore, che ora metto in rilievo.

Ho chiesto ad Hadot un *Saggio introduttivo*, che egli ha volentieri preparato, utilizzando due suoi precedenti studi, presentati in modo nuovo nella forma, che contengono le sue idee di fondo sull'argomento.

Fa seguito il testo greco con a fronte la traduzione.

Nell'edizione originale la traduzione è, ovviamente, di Hadot stesso; in questa edizione è di Giuseppe Girgenti, mio allievo, che, però, non riproduce semplicemente quella francese di Hadot, ma, pur tenendola ben presente come modello, procede secondo una sua linea, in parte autonoma.

Segue l'apparato critico, che il lettore può agevolmente

⁴ R. Beutler, voce *Plutarchos von Athen*, in Pauly-Wissowa, RE, 21, 1951, col. 974-975.

⁵ Cfr. *infra*, pp. 12-14.

consultare senza alcuna difficoltà, in quanto segue esattamente l'ordine dei fogli e delle righe del testo, con ordine preciso.

Subito appresso vengono le note di commento al testo, ordinate con successione progressiva senza interruzione, in modo che il lettore dal numero indicato in apice nel corso della traduzione può ritrovare immediatamente la corrispondente nota di riferimento.

Come primo degli indici il lettore troverà, poi, l'*Indice dei vocaboli dei frammenti del «Commentario al Parmenide di Platone»* opera dello stesso Hadot, oltre agli altri curati da Girgenti.

Infine, il lettore troverà anche una bibliografia selezionata ragionata, che, su mia richiesta, Girgenti ha preparato.

Quest'opera non costituisce solo un piccolo gioiello per l'erudito, una sorta di prelibato manicaretto per l'"addetto ai lavori", ma viene ad imporsi come uno di quei punti di riferimento assai importanti per chiunque voglia capire la storia del pensiero metafisico tardo antico e patristico, come ho già sopra detto, almeno in parte.

Da quest'opera, in effetti, risulta con tutta chiarezza un tentativo di fusione fatto da Porfirio dei due paradigmi della metafisica greca, quello ontologico, di genesi aristotelica, e quello henologico platonico-neoplatonico. Vittorino e Agostino partiranno proprio di qui. La loro concezione dell'Uno come principio primo si coniugherà con quella dell'Essere supremo, e proprio in questa ottica essi leggeranno il celebre testo biblico in cui Dio rivela se stesso a Mosé dicendo: «Io sono Colui che è», con tutta una serie di conseguenze che da questo deriva.

Anche la teoria dell'Intelligenza di Porfirio sintetizza la concezione aristotelica della *Noesis noeseos* con quella plotiniana dell'Uno trascendente. L'Uno supremo è l'Essere (si noti l'infinito che lo esprime nel senso di attività e attualità dinamica), ed è anteriore all'Ente che ne deriva. L'Uno-Essere che è anteriore e al di sopra dell'Ente, pura attività e Idea o paradigma dell'Ente, è conoscenza assoluta in quiete, mentre l'Uno-Ente è Intelligenza in movimento verso la comprensione di se medesima, che si articola secondo le scansioni metafisico-dialettiche della manenza-processione-conversione, che corrispondono ad essere-vita-pensiero.

È appena il caso di richiamare qui l'importanza di questi concetti nella interpretazione filosofica della Trinità in Vittorino, e anche della distinzione che Severino Boezio farà fra l'Essere e l'Ente.

Non pochi studiosi hanno accolto come del tutto convincente l'identificazione dell'autore del *Commentario al Parmenide di Platone* con Porfirio. Ma la *communis opinio* stenta a assimilare questa acquisizione. Anzi, qualche studioso continua a nutrire dubbi, anche se si limita ad esprimerli in discussioni orali e non si azzarda a metterli per iscritto.

Ma siccome io sono convinto dell'esattezza dell'identificazione fatta da Hadot, voglio per anticipo richiamare alcune sue conclusioni, e richiamare l'attenzione su alcune conferme di Saffrey⁶, che, a mio giudizio, dovrebbero fugare tutti i ragionevoli dubbi.

Nel *Commentario al Parmenide di Platone* sono presenti dottrine che hanno precisi riferimenti ad analoghe dottrine che si trovano nelle *Sentenze sugli intelligibili*⁷ e anche nell'*Isagoge*⁸ di Porfirio.

Si riscontrano alcuni tratti che si possono chiamare pre-plotiniani, che ricordano Numenio di Apamea, e alcuni tratti plotiniani o postplotiniani.

Significativo è poi l'atteggiamento dell'autore nei confronti degli *Oracoli Caldaici*, che corrisponde esattamente a quello proprio di Porfirio: tali *Oracoli* sono considerati in modo assai moderato, mentre da Giamblico in poi diventano di importanza enorme.

⁶ Cfr. H. D. Saffrey, *Connaissance et inconnnaissance de Dieu: Porphyre et la Théosophie de Tübingen*, in AA. VV., *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies. Presented to Leendert G. Westerink at 75*, Arethusa, Buffalo, New York, 1988, pp. 1-20.

⁷ Cfr. Porfirio, *Sentenze*, 25, Lamberz: Περὶ τοῦ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ κατὰ μὲν νόησιν πολλὰ λέγεται, θεωρεῖται δὲ ἀνοησίᾳ κρείττονι νοήσεως («Molto si dice in termini di pensiero riguardo a ciò che è al di là del pensiero, ma lo si conosce meglio con una non-conoscenza superiore alla conoscenza»); cfr. la sinossi della pagina successiva..

⁸ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, p. 8, 20, Busse e *Commentario al Parmenide*, XI, 11-15: l'esempio dell'uomo «animale razionale», per indicare l'unità di Uno ed Essere è identico.

La corrispondenza con testi di Vittorino è una irrefutabile prova di conferma.

Ma proprio contro chi continuasse a nutrire dubbi, seguendo criteri ipercritici o iperpositivistici, valgono le riconferme addotte da Saffrey.

In primo luogo, nella cosiddetta *Teosofia* di Tubinga⁹ ricorre un passo in cui si cita espressamente Porfirio come sostenitore della tesi che la conoscenza di Dio è non-conoscenza, con parole che corrispondono quasi alla lettera a quelle del *Commentario al Parmenide di Platone*, come la seguente sinossi dimostra in modo, a mio giudizio, incontestabile.

Porfirio, *Commentario al Parmenide*,

IX, 20-26:

Λείπει οὖν ἡμᾶς δύναμις εἰς ἐπιβολὴν τοῦ θεοῦ, (...) ἐκεῖνου ὑπὲρ πάντα λόγον καὶ πᾶσαν νόησιν ἐν τῇ αὐτοῦ περὶ ἡμᾶς ἀγνωσία καταμένοντος.

X, 25-28:

Οὐκ ἔχει δὲ κριτήριον εἰς τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, ἀλλὰ αὐταρκες αὐτῇ τὸ τῆς ἀγνωσίας αὐτοῦ εἰκόνησιν...¹⁰

Teosofia di Tubinga, § 65:

“Ὅτι Πορφύριος ὁ Φοῖνιξ, ὁ Ἀμελίου μὲν συμφοιτητής, μαθητής δε Πλωτίνου, φησὶν οὕτως· «περὶ τοῦ πρώτου αἰτλου οὐδὲν ἴσμεν· οὔτε γὰρ ἀπ τὸν οὔτε γνωστὸν, ἀλλ’ ἔστιν αὐτοῦ γνῶσις ἢ ἀγνωσία»¹¹

⁹ *Fragmente griechischer Theosophien*, a cura di H. Erbse, Hamburg 1941.

¹⁰ Noi siamo privi dell'intuizione diretta di Dio (...) nella nostra ignoranza di Lui che è al-di-sopra di ogni discorso e di ogni concetto.

L'anima non possiede alcun criterio che si possa applicare alla conoscenza di Dio e si deve accontentare di questa sua immagine che è non-conoscenza di Dio...

¹¹ Porfirio il Fenicio, condiscipolo di Amelio, allievo di Plotino, dice questo «Riguardo all' causa prima nulla sappiamo; non è infatti oggetto né di conoscenza sensibile né di conoscenza intellettuale, ma la sua conoscenza è non-conoscenza».

Lo stesso Proclo, inoltre, conferma che Porfirio ammetteva due Intelligenze anteriori all'Intelligenza dell'anima, di cui si può vedere un parallelo concettuale sempre nel *Commentario al Parmenide di Platone*, meno eclatante del precedente, ma molto significativo.

La sinossi che segue mostra assai bene la tangenza concettuale fra quanto ci riferisce Proclo su Porfirio e quanto leggiamo nel *Commentario al Parmenide*.

Porfirio, *Commentario al Parmenide*, IX, 1-6:

Οἱ δὲ ἀρπάσαι ἑαυτὸν ἐκ πάντων τῶν ἑαυτοῦ εἰπόντες δύναμιν τε αὐτῷ διδῶσαι καὶ νοῦν ἐν τῇ ἀπλότητι αὐτοῦ συντηῶσθαι καὶ ἄλλον πάλιν νοῦν καὶ τῆς τριάδος αὐτὸν οὐκ ἐξελόντες...¹²

Proclo, *In Tim.*, p. 154, 4-9, Diehl:

Οἱ δὲ ἀνωτέρω χωροῦντες δύο νόσας πρὸ αὐτῆς θέντες, τὸν μὲν τῶν ὄλων τὰς ιδέας ἔχοντα, τὸν δὲ τῶν μερικῶν, τούτων εἶναι φασὶ μέσην, ὡς ἀπ' ἀμφοῖν ὑφισταμένην· οὕτω γὰρ ὁ Ἄσιναῖος λέγει Θεόδωρος, εὐρῶν παρὰ τῷ Πορφυρίῳ τὴν δόξαν ὡς ἐκ Περσίδος ἤκουσαν· ταῦτα γοῦν Ἄντωνῖνον ἱστορήσαι τὸν Ἀμμωνίου μαθητὴν.¹³

¹² D'altra parte, quelli che sostengono che Lui stesso è separato da tutte le cose che vengono da Lui e che tuttavia concedono che la sua Potenza e il suo Intelletto sono co-unificati nella sua semplicità, accanto anche ad un altro Intelletto, e che non lo separano dunque dalla Triade...

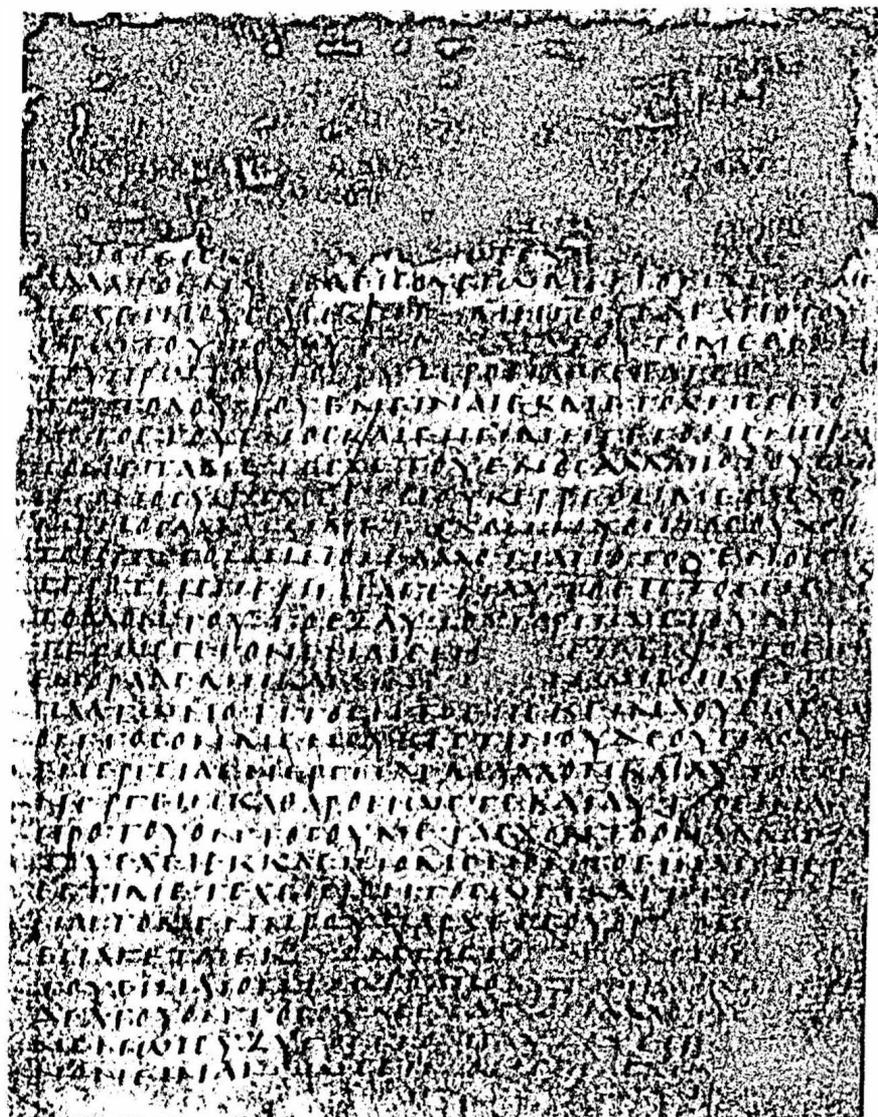
¹³ Altri, risalendo verso l'alto, pongono due Intelletti prima dell'Anima, uno che contiene le Idee degli esseri universali, l'altro che contiene le Idee degli esseri particolari, e dicono che l'anima è intermedia tra essi, nel senso che da essi trae la sua esistenza. Così parla Teodoro d'Asine, avendo trovato questa opinione in Porfirio come proveniente dalla Persia: questo riferisce Antonino, il discepolo di Ammonio.

Per concludere, nella storia della metafisica questi frammenti del *Commentario al Parmenide di Platone* e il loro autore Porfirio si impongono come un punto-chiave per capire come mai i Padri della Chiesa, Vittorino e Agostino in modo particolare, hanno mediato sinteticamente i due grandi paradigmi metafisici, quello ontologico e quello henologico, e tutte le implicanze teoretiche della loro interpretazione uni-trinitaria a livello di *logos* del dogma centrale del Cristianesimo.

E questa edizione di Hadot offre il miglior strumento di lavoro nel leggere e studiare questo testo.

Giovanni Reale

Saggio introduttivo



Palinsesto di Torino (F. VI, I), folio 93^v (= XII). Cfr. *Codici Bobbiesi della Biblioteca Nazionale di Torino*, con illustrazioni di C. Cipolla, Milano, Hoepli 1907, 2 vol., Ristampa anastatica, 1963. È la sola immagine rimasta del manoscritto che è andato distrutto nel 1904.

1. Storia del testo

Nel 1873 B. Peyron¹ aveva pubblicato alcuni palinsesti ritrovati in un evangelionario di Bobbio, conservato a Torino (sotto la segnatura F VI 1), risalenti probabilmente al VI secolo. Basandosi sul vocabolario di questo testo, pensava di essere in presenza di un testo greco della scuola di Alessandria.

Nel 1878 W. Studemund conclude la decifrazione dei fogli lasciati da parte da Peyron e, come ha raccontato W. Kroll nel suo articolo su questo palinsesto², ne prepara poi l'edizione dietro consiglio di Krüger, Kern, Schanz, Zeller e Baeumker. Il manoscritto di questi lavori fu consultato da W. Kroll nella biblioteca di Breslau.

Nel 1892 W. Kroll, basandosi su questo insieme di ricerche, pubblica nel *Rheinisches Museum* un'edizione critica di questi palinsesti (esattamente i fogli 64.67.90.94 dell'evangelionario).

Questa pubblicazione fu tanto più felice in quanto il prezioso manoscritto è andato distrutto nell'incendio che ha devastato la biblioteca di Torino nel 1904³.

¹ B. Peyron, *Notizia d'un antico evangelionario bobbiese che in alcuni fogli palinsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia*, in «Rivista di filologia», t. 1, (1873), pp. 53-71. Questa prima edizione di B. Peyron è importante, perché è più «ingenua» di quella di Kroll. Secondo Peyron e Kroll la scrittura greca sembra databile intorno al V secolo.

² W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, «Rheinisches Museum» 47 (1892), pp. 599-627.

³ E. Stampini, *Inventario dei Codici superstiti... della Biblioteca di Torino*, «Rivista di filologia e di istruzione classica» 32 (1904), p. 436.

2. *Contenuto dei frammenti*

Queste quattordici pagine sono estremamente interessanti. Come ha ben mostrato W. Kroll, ci conservano preziosi frammenti di un commentario al *Parmenide*.

Il primo frammento⁴ si riferisce probabilmente al discorso di *Parmenide* 136a-137c, in cui Platone si propone di studiare le varie ipotesi possibili per quel che riguarda l'Uno. Il nostro frammento espone a tal proposito le ragioni e i limiti di questa denominazione di Uno applicata a Dio. Se si dice che Dio è l'Uno, questo non significa che Dio sia una sorta di *minimum* di piccolezza. Questa denominazione serve ad allontanare dalla nozione di Dio ogni molteplicità, e a far capire che è la causa di tutto e che la sua potenza è infinita. Infatti, se si eliminasse l'Uno, sarebbe anche annientata la molteplicità degli esseri. Ma occorre nondimeno sapere superare questa denominazione di Uno, perché Dio è al di sopra dell'Uno e della monade. Pensando a Dio, senza pensare nulla di determinato, forse si giungerà a concepire che permane in quiete nel pensiero indicibile dell'Indicibile.

Il secondo frammento⁵ sembra riferirsi alla prima ipotesi del *Parmenide* e, più in particolare alle righe in cui Platone mostra che l'Uno puramente Uno non è né identico né diverso, né simile né dissimile (*Parm.*, 139b-140b). Il commentatore avanza questa obiezione: «Dio non è allora dissimile in rapporto all'Intelligenza (cioè alla seconda ipostasi, nella tradizione neoplatonica) e non è diverso da essa?». E risponde a questa obiezione mostrando che siamo noi che pensiamo a torto che le nostre relazioni con Dio siano reciproche. Non è l'alterità che distingue Dio dagli esseri, ma sono essi che si distinguono da lui. Dio è assolutamente privo di relazioni con ogni altra cosa. Allo stesso modo il sole non sorge né tramonta: siamo noi che entriamo nell'oscurità. Così ancora coloro che, dalla barca, vedono la terra che si allontana: sono essi che sono in movimento, ed immaginano che sia invece quella a muoversi⁶.

⁴ I-II.

⁵ III-IV-V-VI.

⁶ III, 30: καθάπερ καὶ οἱ παρὰ γῆν πλείοντες αὐτοὶ κεινούμενοι αὐτὴν κεινέσθαι οἴονται. La stessa immagine in R. M. Rilke, *Das Stundenbuch*, in Ge-

Noi ci immaginiamo che Dio sia nulla in rapporto a noi, ma invece siamo noi stessi che siamo nulla in rapporto a lui. Dio non ha quindi nessuna relazione con gli esseri che vengono dopo di lui. Dunque non li conosce? La sua conoscenza non è quella di un soggetto conoscente, ma è conoscenza assoluta, anteriore ad ogni distinzione tra soggetto e oggetto, è conoscenza che è puramente conoscenza, libera dalla necessità di riferirsi ad un oggetto. Ma, alla fine, quando si parla di Dio, bisogna accontentarsi di dire che è separato da tutte le cose, assolutamente trascendente, e che tutte le cose sono niente in confronto a lui.

Il terzo frammento⁷ contiene una pagina dello stesso *Parmenide* (141a-d) tratta anch'essa dalla prima ipotesi, e accompagnata da un breve commentario. Si tratta del rapporto tra il tempo e l'Uno puramente Uno.

Il quarto frammento⁸ si riferisce alle ultime righe della prima ipotesi (141d-142a). Platone vi affermava che l'Uno è indicibile e inconoscibile. Il commentatore inizia ad enumerare varie dottrine che pretendono di affermare «qualcosa» a proposito dell'Uno. Cita in particolare un oracolo caldaico⁹. Ma fa notare poi che questa teologia positiva è in fondo inutile: come offrire a un cieco la definizione del colore. Tanto vale attenersi alla teologia negativa, poiché in ogni caso bisognerà negare gli attributi positivi. L'anima non possiede quindi nessun mezzo per conoscere Dio, se non la sua stessa ignoranza.

Il quinto frammento¹⁰ commenta in modo molto preciso l'inizio della seconda ipotesi (*Parm.*, 142b): «Se l'Uno è, è possibile che sia e non partecipi dell'*ousia*?» Il commentatore tenta di spiegare questa formula, paradossale, perché lascerebbe supporre che l'*ousia* preesista all'Uno che è, se questo parteci-

sammelte Werke, t. II, Leipzig, 1927, p. 152: «Du bist der Dinge tiefer Inbegriff der... sich den andern immer anders zieht: dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff».

⁷ VII-VIII.

⁸ IX-X.

⁹ Su questo oracolo, cfr. W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslauer philologische Abhandlungen VII, 1, Breslau, 1894, p. 12. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, «Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire», XIII, Le Caire (1956), p. 78, n. 45; p. 79, n. 47; p. 81, n. 54; p. 112, n. 181.

¹⁰ XI-XII.

pa di essa. Tenta una prima spiegazione. Questa formula servirebbe a spiegare la «sostanzializzazione» dell'Uno. Nella totalità Uno-Essere, è l'Uno che è, e non l'Essere che è Uno. Platone è stato quindi costretto ad affermare che l'Uno partecipa dell'*ousia*, per spiegare che l'Uno si «sostanzializza», cioè che forma con l'ὄν un'unità che imita la semplicità dell'Uno puramente Uno. Il commentatore propone poi un'altra spiegazione. L'*ousia* in questione designa forse in modo enigmatico il primo Uno, l'Uno puramente Uno. Se infatti il secondo Uno è ὄν, cioè «l'Ente», bisogna ipotizzare che il primo Uno sia in rapporto a questo *soggetto che è* una sorta di Essere puro, un'attività di essere, perfettamente semplice¹¹, che non è né l'attività di qualcuno né qualcosa. Partecipando di questo Essere puro e infinitamente semplice, il secondo Uno è contemporaneamente «l'Ente».

Il sesto frammento¹² si riferisce a questa frase della seconda ipotesi (*Parm.*, 143a): «Ebbene? L'Uno in sé, che noi diciamo partecipare dell'Essere, se con il pensiero riusciamo a considerarlo in sé, senza questo di cui diciamo che partecipa, allora ci apparirà almeno in questo caso soltanto Uno? O sarà questa volta anche molteplice, in se stesso? - Uno, almeno a mio avviso»¹³. Platone cerca qui di isolare, con il pensiero, l'«Uno» nell'Uno-che-è. Per un commentatore neoplatonico questa considerazione pone un difficile problema: cosa può rappresentare questo Uno puramente Uno preso a parte all'interno dell'Uno-che-è? Per capire come il nostro sesto frammento risponde a questa domanda, occorre leggerlo cominciando, per così dire, dalla fine.

Alla fine del sesto frammento infatti appare la nozione che spiega tutto il discorso: τὸ αὐτὸ τοῦτο¹⁴. Con questa espressione Platone designa l'Uno che vorrebbe considerare a parte nell'Uno che è : lo si potrebbe tradurre «l'Egli-stesso». Questo

¹¹ XII, 25: ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον (soggetto: τὸ ἓν) καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθάρων, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος.

¹² XIII-XIV.

¹³ *Parm.*, 143a: αὐτὸ τὸ ἓν, ὃ δὴ φαμεν οὐσίας μετέχειν, εἰάν αὐτὸ τῆ διανοίᾳ μόνον καὶ αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου οὐ φαμεν μετέχειν, ἀρὰ γε ἓν μόνον φανήσεται, ἢ καὶ πολλὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο; - Ἐν, οἴμαι ἐγώγωγε.

¹⁴ XIV, 5-12.

«Egli-stesso», ci dice Porfirio¹⁵, è diverso da se stesso. Da un certo punto di vista, è uno e semplice, ma da un altro, non è più né uno né semplice. E' uno e semplice secondo la sua prima forma, cioè preso in sé, come «Egli-stesso». Ma non è più né uno né semplice quando diviene esistenza, vita e pensiero. Si riconosce qui la risposta alla domanda che Platone poneva: questo Uno in sé, preso a parte nell'Uno che è, è uno o molteplice? Sarà necessariamente uno nella misura in cui è preso a parte, e molteplice nella misura in cui partecipa dell'essere. Ma per Porfirio l'«Uno che è» è identico all'Intelligenza. L'Uno preso a parte nell'«Uno che è» dovrà quindi essere uno stato dell'Intelligenza, e l'Uno che partecipa dell'essere un altro stato dell'Intelligenza. Si tratta effettivamente di due stati dell'Intelligenza che Porfirio¹⁶ distingue. Nel suo primo stato l'Intelligenza avrà gli stessi predicati del primo Uno; non sarà né in quiete né in movimento, né identica né diversa, né in sé né in altro. Nel suo secondo stato avrà i predicati della seconda ipostasi: sarà in quiete ed in movimento, in sé ed in altro, identica e diversa, tutto e avente parti. Porfirio contrappone questi due stati dell'Intelligenza come il primo ed il secondo Uno. Bisogna dedurre che nel suo primo stato l'Intelligenza si identifica puramente e semplicemente con l'Uno? Si può dire che coincide con lui. Infatti Porfirio distingue l'Intelligenza «che non può tornare in sé»¹⁷ - corrisponde al primo stato - e l'Intelligenza che ritorna in sé - corrisponde al secondo stato. Quest'ultima è dotata di un movimento triadico¹⁸. In un primo momento, il pensante ed il pensato sono confusi in un'identità che è pura esistenza. In un secondo momento, il pensante si esteriorizza per vedersi: in questo momento diviene vita ed infinito. In un terzo momento, il pensante ritorna in sé: è il momento dell'intellezione. Nel suo primo stato l'Intelligenza non può tornare in sé, perché è perfettamente semplice, «superiore alla distinzione tra intellesione ed intellegibile e al di là di en-

¹⁵ XIV, 5-16.

¹⁶ XIV, 26-34.

¹⁷ XIII, 35.

¹⁸ XIV, 16-26.

trambi per maestà e potenza»¹⁹. Essa è quindi designata con i predicati propri del primo Uno.

La prima parte del nostro frammento²⁰ è precisamente destinata a far capire cosa può essere questa Intelligenza che non può tornare in sé. Porfirio utilizza a tal scopo l'esempio del «senso comune». Ogni senso particolare percepisce solo il suo sensibile proprio e non può percepire l'accordo tra i diversi sensi e i loro oggetti. E' quindi necessario supporre una potenza che trascende le opposizioni tra i sensi e i loro oggetti, che percepisce le loro armonie come anche le loro differenze, senza essere legata ad un oggetto particolare. Questo atto indivisibile fonda la possibilità della percezione. L'Intelligenza che non può tornare in sé è anche l'atto indivisibile che fonda la possibilità del movimento con cui l'Intelligenza, nel suo secondo stato, si coglie come Intelligenza e Intelligibile.

Così il nostro sesto frammento ci propone un'interpretazione di questo passo del *Parmenide*, ove Platone si chiede se l'Uno preso a parte nell'«Uno che è» sia Uno o Molti. Per Porfirio la distinzione introdotta da Platone corrisponde a due stati dell'Intelligenza. Nel suo stato originario, nel suo «Uno», l'Intelligenza è assolutamente semplice: in questo stato di indivisibilità e di unità originarie essa coincide in qualche modo con il primo Uno. Nel suo secondo stato l'Intelligenza si attualizza, si sviluppa in un movimento di uscita e ritorno, nell'atto della vita e del pensiero.

3. Una dottrina porfiriana

Ci si è evidentemente chiesti chi potesse essere l'autore di questo commentario al *Parmenide*, o perlomeno in quale epoca sia stato composto. W. Kroll²¹ poneva la sua data di composizione tra Giamblico e Siriano, cioè tra l'inizio e la fine del IV secolo. Infatti, secondo W. Kroll, Giamblico sarebbe stato il primo neoplatonico che ha ipostatizzato la triade essere-vita-

¹⁹ XIV, 1-4.

²⁰ XIII, 1 - XIV, 4.

²¹ W. Kroll, *Parmenidescommentar*, p. 624.

intelligenza, di cui troviamo la traccia nel nostro ultimo frammento. D'altra parte, una certa inconsistenza nella terminologia, la sobrietà delle distinzioni tra i diversi piani del mondo intellegibile, lasciano supporre che l'opera sia stata composta prima di Siriano e di Proclo. Su quest'ultimo punto W. Kroll ha perfettamente ragione. Ma la ragione che adduce per collocare dopo Giamblico la redazione del commentario è insufficiente. Come nota lui stesso²², un testo di Proclo²³ lascia intendere che la triade essere-vita-intelligenza avesse già una particolare consistenza in Porfirio²⁴. Si noterà d'altra parte che nell'ultimo frammento del nostro commentario, essere, vita e intelligenza non appaiono veramente come ipostasi distinte; sono momenti del movimento di uscita e di ritorno in sé, propri all'Intelligenza²⁵. Il *terminus a quo* resta quindi indeterminato.

Nel 1951, R. Beutler²⁶ ha proposto di attribuire il nostro commentario del *Parmenide* a Plutarco di Atene (nato verso la metà del IV secolo e morto nel 431 o 432). Questo Plutarco era stato il maestro di Siriano, di cui Proclo sarà allievo. L'opera sarebbe stata scritta quindi nella seconda metà del IV secolo. R. Beutler nota innanzitutto che la sobrietà del metodo esegetico che caratterizza i nostri frammenti rientra assai bene nello stile di Plutarco di Atene, per l'idea che ci possiamo fare dei suoi commentari a Platone e Aristotele. Plutarco di Atene aveva commentato il *Parmenide*, e Proclo ci ha conservato preziose indicazioni sulla novità della sua esegesi²⁷. Per Plutarco le prime cinque ipotesi del *Parmenide* erano le sole che giungevano a conclusioni vere. Le ultime quattro avevano soltanto il valore di prove negative. Ognuna delle prime cinque ipotesi corrispondeva ad un'ipostasi diversa: Dio, l'Intelligenza, l'Anima, la forma materiale, la materia²⁸. Soprattutto, a proposito

²² *Ibid.*, p. 624, n. 2.

²³ Proclo, *In Tim.*, III, p. 64, 8, Diehl.

²⁴ Su questo punto, cfr. H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, pp. 455-456.

²⁵ Cfr. E. R. Dodds, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford, 1933, p. 221.

²⁶ R. Beutler, voce *Plutarchos von Athen*, in Pauly-Wissowa, *RE*, 21, 1951, col. 974-975.

²⁷ Proclo, *In Parmen.*, p. 638, 14ss, Cousin (1864).

²⁸ Questa interpretazione delle prime cinque ipotesi era del resto conforme alla tradizione neoplatonica. La novità dell'esegesi di Plutarco consisteva nel rinunciare

della seconda ipotesi, Plutarco affermava che con questa famosa formula dell' *ἐν ὄν*, dell'«Uno che è», Platone «metteva in luce tutto il piano intellegibile, in cui l'essere è veramente essere e in cui l'Uno partecipa completamente dell'essere»²⁹. R. Beutler³⁰ confronta questa affermazione di Plutarco con le righe del nostro anonimo in cui viene detto che l'Uno che è partecipa dell'Essere trascendente l'Ente³¹.

Mi sembra che questo accostamento non sia giustificato. Plutarco non dice, come il nostro autore, che «l'Uno che è» partecipa dell'Essere che sarebbe l'Uno puramente Uno, ma si accontenta di parafrasare Platone, che affermava anche lui che l'«Uno che è» partecipa dell'*ousia*³². Essere prende semplicemente qui il posto di *ousia*. Ma la dottrina così particolare del nostro autore, che identifica Uno puramente Uno ed Essere anteriore all'Ente, non si ritrova in Plutarco. Quindi questa identificazione non è necessaria.

Infatti, se si esamina attentamente la dottrina del nostro anonimo, si scorgono alcuni tratti che, in rapporto al neoplatonismo postoplotiniano, sembrano arcaici. Prima di Plotino la tradizione platonica insisteva soprattutto sull'opposizione tra

a far corrispondere «oggetti» alle ultime quattro ipotesi. R. Beutler, *op. cit.*, p. 975, 22, pensa che il nostro anonimo impieghi lo stesso metodo di esegesi, perché, nel primo frammento, afferma che, se l'Uno venisse soppresso, la coesione delle cose sarebbe distrutta. Tale affermazione corrisponderebbe giustamente alla nona ipotesi del *Parmenide*, 165e: ὥστε οὐδ' ἂν πολλὰ εἴη (cfr. il nostro anonimo, I, 13: οὐκ ἂν οὐδὲ πλῆθος ὄντα εἶναι). L'anonimo afferma esattamente questo: 1) Di per sé stesse le cose sono disperse e non formano affatto una moltitudine; 2) L'Uno non è quindi separato dalle cose, dato che senza esso sarebbero indefinite e inesistenti; 3) L'Uno non è neanche confuso con le cose, senza esso le cose non potrebbero neanche esistere. Abbiamo qui una parafrasi dei principi plotiniani: «Grazie all'Uno tutti gli «enti» sono «enti» (*Enn.*, VI, 9, 1, 1). «L'Uno è tutte le cose e non è nessuna delle cose» (V, 2, 1, 1). Detto in altri termini, la nona ipotesi del *Parmenide* vuol solamente dire che l'Uno è il principio dei «Molti». Ma non possiamo concludere niente di certo per quel che concerne il modo in cui il nostro anonimo interpretava le ultime quattro ipotesi.

²⁹ Proclo, *In Parm.*, p. 638, 27: πάντα τὸν νοητὸν εἰς φῶς ἀνάγειν διάκωσμον, ἐν ᾧ καὶ τὸ εἶναι ὡς ἀληθῶς ἐστὶ, καὶ τὸ ἐν αὐτοτελεῶς μετέχον τοῦ εἶναι.

³⁰ *Op. cit.*, p. 974, 41.

³¹ XII, 27: οὐ (sc. τοῦ εἶναι) μετασχὼν τὸ ἐν (correzione di W. Kroll, il palinsesto porta τὸ ὄν che, a rigore, darebbe un senso soddisfacente) ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος.

³² *Parm.*, 142b: ἐν εἰ ἔστιν, ἀρα οἷον τε αὐτὸ εἶναι μὲν, οὐσίας δὲ μὴ μετέχειν;

l'intelligibile e il sensibile. L'intelligibile corrispondeva alla pienezza dell'essere, il sensibile al mondo imperfetto del divenire. Plotino è il primo a distinguere un al di là dell'intelligibile e dell'essere, un principio talmente semplice che non conosce e «non è». In questo consiste la novità della sua dottrina in rapporto a quella di Numenio, che era accusato di plagiare³³. Numenio distingue bene tre divinità o «principi», ma non esita a chiamare il primo Dio «l'Ente in sé»³⁴, o a dire che questo primo Dio, il Bene in sé, è della stessa natura³⁵ dell'*ousia*, cioè dell'intelligibile. Per Numenio il primo Dio è intelligenza; è un'intelligenza presa nello stato di quiete, identica all'intelligibile; il secondo Dio è anche intelligenza, ma intelligenza «che pensa che pensa»³⁶. Se i primi trattati di Plotino lasciano apparire una certa fedeltà a questa dottrina delle due Intelligenze, i trattati della maturità sono al contrario estremamente fermi su questo punto: l'Uno non conosce, non è affatto un'intelligenza, e neanche un intelligibile, e c'è soltanto un'intelligenza³⁷, quella che procede dall'Uno. Il neoplatonismo, a partire da Giamblico, avrà la tendenza ad esagerare ancora l'abisso che separa l'Uno dall'Essere e dall'Intelligenza³⁸.

Ora il nostro anonimo non esita a identificare l'Uno puramente Uno con l'Essere, definito come agire anteriore all'Ente³⁹. Tale identificazione era inammissibile per Plotino: l'atto d'essere per lui poteva solo procedere dall'Uno. Plotino si sarebbe anche rifiutato di ammettere che l'Uno è, in rapporto a noi, in qualche modo il solo «veramente esistente». Ciò nonostante il nostro anonimo opera questo capovolgimento

³³ Cfr. Porfirio, *Vita Plotini*, 17. Amelio, ci racconta Porfirio, aveva scritto un trattato *Sulla differenza delle dottrine di Plotino e di Numenio*, contro coloro che pretendevano che le dottrine di Plotino si rifacessero a quelle di Numenio.

³⁴ Numenio, fr. 26, Leemans: αὐτόον.

³⁵ Numenio, fr. 25, Leemans: σύμφυτον τῆ οὐσίᾳ.

³⁶ Cfr. su questo punto E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, in *Sources de Plotin*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», t. V, Fondation Hardt, Genève, 1957, pp. 12-14 e 19-20, che cita Numenio, fr. 24 e Plotino, *Enn.*, III, 9, 1.

³⁷ Plotino, *Enn.*, II, 9, 1, 25 ss.

³⁸ Giamblico distinguerà un «principio indicibile» al di là dell'Uno, poi l'Uno, poi il «Sempre-Ente», vertice della sostanza intelligibile, poi l'insieme della sostanza intelligibile, cfr. Damascio, *Dubit. et Solut.*, 43, I, p. 86, 3, Ruelle e Proclo, *In Tim.*, I, p. 230, 5, Diehl.

³⁹ Cfr. *supra*, nota 11.

molto caratteristico: «Non è lui che è non-ente e incomprendibile per tutti quelli che lo vogliono conoscere, ma siamo noi e tutti gli enti che siamo nulla in confronto a lui... Dunque nulla noi siamo in confronto a Dio, dato che Lui è il solo veramente Ente (τὸ μόνον ὄντως ὄν), se lo si intende come ho detto, in rapporto a tutte le cose che sono dopo di Lui»⁴⁰. Queste formule ricordano molto di più il medioplatonismo che il neoplatonismo. Plutarco, per esempio, contrappone, come il nostro anonimo, «noi» e «Dio»: «Noi non partecipiamo in modo autentico dell'essere... Ma Dio, essendo uno, riempie il sempre in un solo «ora» e ciò che è in questo modo è il solo veramente Ente (μόνον... ὄντως ὄν)»⁴¹. Per Plotino, come per Giamblico o Proclo, non è lodare l'Uno l'affermare che è il solo veramente Ente, anche se, come il nostro anonimo, si impiega questo termine solo in opposizione al nulla che noi siamo. Nessuno dei neoplatonici infatti tenta di rappresentarsi l'Uno come una pienezza d'essere; bastano loro le nozioni di trascendenza e di semplicità. Su questo punto preciso quindi il nostro anonimo rimane molto vicino a Numenio.

Si noterà anche una formula del nostro commentario che ricorda il vocabolario di Numenio. L'autore anonimo afferma che l'Essere puro, cioè la prima ipostasi, è l'Idea dell'Ente, cioè è l'idea della seconda ipostasi⁴². Ora Numenio aveva detto che il primo Dio era l'Idea del Bene⁴³, essendo quindi il Bene il secondo Dio, quindi una seconda ipostasi. Plotino si sarebbe rifiutato di accettare questo rapporto tra l'Uno e l'Intelligenza⁴⁴.

La teoria delle due intelligenze, nel nostro anonimo, ricorda anche Numenio. Distingue infatti l'Intelligenza, presa nella

⁴⁰ IV, 19-22, cfr. *infra*, n. 85.

⁴¹ Plutarco, *de E ap. Delph.* 17-18, 391f-393b, citato da Eusebio, *Praep. evang.*, XI, 11, 1; II, p. 29, 10 e p. 31, 13-14, Mras.

⁴² XII, 32: ὡςπερ ἰδέα τοῦ ὄντος.

⁴³ Numenio, fr. 29, Leemans: εἴπερ ἐστὶ μετουσίᾳ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ ἀγαθός (cfr. l'anonimo XII, 27 e 33: οὐ (sc. τοῦ εἶναι) μετασχόν), <ἀγαθοῦ> ἰδέα δὲ εἶη ὁ πρώτος νοῦς, ὡν αὐτοάγαθον (cfr. Eusebio, *Praep. evang.*, XI, 23, 10; II, p. 51, 8-9, Mras).

⁴⁴ Per Plotino infatti «l'Uno non potrebbe avere nulla di comune con le cose che vengono dopo di lui, senza che questi elemento comune fosse prima di lui» (*Enn.*, V, 5, 4, 14). Ora ogni partecipazione a un'idea presuppone un elemento comune con essa.

sua semplicità originaria come identica all'Uno, talmente semplice che non può operare alcuna conversione verso di sé, e l'Intelligenza che cerca di vedersi, in un movimento di uscita e di ritorno, di vita e di pensiero⁴⁵. D'altra parte, non esita ad affermare che l'Uno stesso è conoscenza assoluta, «che non ignora né il passato né il futuro»⁴⁶, che conosce ogni cosa, per il fatto stesso di essere conoscenza pura⁴⁷ e senza oggetto che la limiti. Ora, come abbiamo visto⁴⁸, Numenio definiva il primo Dio come un'intelligenza che non effettua alcun atto di pensiero⁴⁹, presa nello stato di quiete⁵⁰, identica all'intelligibile, e il secondo Dio come un'intelligenza in atto, che cerca di pensare che pensa. Questa dottrina, inizialmente ammessa da Plotino, fu poi da lui vigorosamente rifiutata.

Accanto a questi tratti preplotiniani, distinguiamo nondimeno nel nostro anonimo altri aspetti dottrinali che sono nettamente postplotiniani. Il principio stesso che guida la sua esegesi del *Parmenide* è conforme all'insegnamento di Plotino: alla prima ipotesi corrisponde l'Uno puramente Uno, alla seconda ipotesi l'Uno che è, cioè l'Intelligenza, denominata da Plotino l'Uno-Molteplice e dal nostro anonimo l'Uno-Tutto⁵¹. Come Plotino, il nostro anonimo afferma che la nozione di Uno applicata a Dio serve ad esprimere la sua semplicità e il suo carattere di principio, ma che deve anche essere superata⁵².

In più l'anonimo commentatore dà alla triade esistenza-vi-

⁴⁵ XIV, 10-35.

⁴⁶ IV, 32: μόνον ὅτι μηδ' ἐν ἀγνοίᾳ μένει ποτὲ τῶν ἐσομένων, γιγνόμενα δὲ ἐγνώρισεν ὁ μηδέποτε ἐν ἀγνοίᾳ γενόμενος.

⁴⁷ VI, 8: γῶσις ἀπόλυτος.

⁴⁸ Note 36 e 37.

⁴⁹ Numenio, test. 25, Leemans: il primo Dio pensa solo «utilizzando» (ἐν προσχρήσει) il secondo, la cui funzione propria è il pensare.

⁵⁰ Numenio, fr. 24, Leemans: ἔσται ἔστως.

⁵¹ *Enn.*, V, 1, 8, 24: τὸ πρῶτον ἓν, ὃ κυριώτερον ἓν, καὶ δεύτερον ἓν πολλὰ λέγων, e il nostro anonimo XII, 3-5: αὐτίκα ἐκεῖνο ἓν μόνον, τοῦτο δὲ ἓν πάντα (cfr. *Enn.*, V, 3, 15, 23).

⁵² Confrontare I, 20 e *Enn.*, VI, 9, 6, 4: l'Uno non è un minimum; I, 25 e *Enn.*, VI, 9, 6, 10-11: la nozione di Uno esprime l'infinità della potenza del Primo. Confrontare anche I, 6-10 e *Enn.*, V, 5, 6, 26-34: la nozione di Uno contiene solo la negazione del molteplice e designa il maximum di semplicità: I, 29 o II, 13 e *Enn.*, V, 5, 6, 32: bisogna rinunciare alla fine anche alla nozione di Uno.

ta-intelligenza un ruolo che preannuncia l'evoluzione del neoplatonismo posteriore. Probabilmente essere, vita e pensiero sono raggruppati in modo quasi tecnico in Plotino e costituiscono per lui la definizione stessa dell'essere pieno, cioè dell'Intelligenza⁵³. Ma nel nostro anonimo questi tre termini divengono tre momenti di un unico movimento con cui l'Intelligenza esce dalla sua quiete originaria per vedere se stessa⁵⁴. Questi tre momenti non sono quindi in lui ipostatizzati come probabilmente già lo saranno in Giamblico⁵⁵. Si vede qui un pensiero ancora molto vicino a Plotino.

Siamo quindi in presenza di un autore che resta in parte fedele agli insegnamenti di Numenio, che ha anche subito l'influenza di Plotino, pur conservando alcune tradizioni dottrinali anteriori a Plotino. Un solo autore corrisponde a questi dati, ed è Porfirio. Discepolo di Plotino, impiega un vocabolario plotiniano e sistematizza l'insegnamento del suo maestro. Ma i neoplatonici posteriori noteranno la sua fedeltà a Numenio⁵⁶. E alcuni storici recenti, come H. Lewy⁵⁷ e H. Dörrie⁵⁸, sono concordi nel riconoscere che, anche dopo aver ascoltato Plotino, Porfirio ha continuato a subire l'influenza del suo primo maestro, Longino, che apparteneva ancora al medioplatonismo.

Una gran parte dell'opera di Porfirio è perduta, in particolare il commentario al *Parmenide*, a cui Damascio sembra alludere una volta⁵⁹. La maggior parte delle opere pervenute ri-

⁵³ Cfr. P. Hadot, *Être, vie et pensée chez Plotin et avant Plotin*, in *Sources de Plotin* (cfr. *supra*, n. 36), pp. 105-157.

⁵⁴ XIV, 17-21: τὸ δὲ νοοῦν ἦν ὁ νοῦς μετεξήληθη ἀπὸ τῆς ὑπάρξεως εἰς τὸ νοοῦν, ἵνα ἐπανέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἴδῃ, ἔστιν ζωή· διὸ ἀόρυστος <ὁ> κατὰ τὴν ζωήν.

⁵⁵ Cfr. Proclo, *In Tim.*, III, p. 45, 5, Diehl. Per Porfirio, cfr. *supra*, nn. 23 e 24.

⁵⁶ Numenio, test. 18, Leemans (Proclo, *In Tim.*, I, p. 77, Diehl): Πορφύριος... ὄν καὶ θαυμάσειεν ἂν τις εἰ ἕτερα λέγοι τῆς Νουμηνηίου παραδόσεως.

⁵⁷ H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 315.

⁵⁸ H. Dörrie, *Porphyrios Symmiktá Zetemata*, in *Zetemata*, 20, München, 1959, p. VIII.

⁵⁹ Damascio, *Dubit. et Solut.*, 238, t. II, p. 112, 14, Ruelle: ἔνατον, τί «τὸ ἐν γε τι» σημαίνει, καὶ τὸ τί προσκείμενον; ἄρα ὅτι ἀντίκειται τῷ οὐδὲν το τὶ ὡς Πορφύριος, ἢ ὅτι τὸ τί δηλοῖ τὸ μεθεκτὸν ἐν. Si tratta di spiegare *Parm.*, 144c: ἐν γε τι: ogni parte dell'«Uno che è», se «è», è necessariamente «qualcuno». Troviamo in questo passo di Damascio un esempio della differenza che c'è, in materia di esegesi, tra Porfirio e Giamblico. Porfirio cerca il senso ovvio:

guardano la psicologia o la morale e non affrontano per lo più gli argomenti trattati nel nostro commentario. E' quindi difficile fare un confronto dottrinale molto fondato tra la dottrina dell'anonimo e quella di Porfirio. Possediamo tuttavia alcuni elementi di giudizio.

Il modo in cui il nostro anonimo commenta la frase del *Parmenide* (142b): «Se l'Uno è, è possibile che sia e non partecipi dell'*ousia*?», evoca in tutto il metodo e la dottrina di Porfirio. In questa unità: l'Uno che è, il rapporto tra l'Uno e l'Ente (l'ἕν e l'ὄν) era difficile da definire per un neoplatonico. Platone⁶⁰ stesso aveva precisato che l'Uno e l'Ente erano parti di questa totalità: l'Uno che è, e che ognuna di queste parti era essa stessa questa totalità. Il nostro anonimo tenta di definire l'unità dell'Uno che è, prendendo come schema guida la classificazione stoica⁶¹ dei composti: σύγχυσις, κρᾶσις, μίξις, παράθεσις. Contrappone infatti la σύγχυσις, che non nomina, ma che si può riconoscere grazie al vocabolario impiegato⁶², e la παράθεσις, che nomina esplicitamente⁶³. Nella σύγχυσις, infatti, i componenti si modificano a vicenda e formano un'unità nuova e indissolubile; nella παράθεσις invece, i componenti, semplicemente giustapposti, non vengono modificati e non formano un'unità indissolubile. Il nostro anonimo passa dalla fisica alla logica. Per lui l'Uno e l'Ente formano, nell'Uno che è, un'unità indissolubile, una σύγχυσις, come «animale» e «razionale» formano questa unità che è l'uomo⁶⁴. L'Uno e l'Ente stanno quindi insieme come le parti della definizione o dell'essenza. Non possono essere separati senza che venga distrutta la stessa essenza. Non formano una παράθεσις, il che succederebbe se l'Uno fosse soggetto e «ente» fosse soltanto un accidente⁶⁵. Uno ed Ente sono allora le parti di questa essenza che è l'Uno che è.

«qualcuno» si oppone a «nessuno». I neoplatonici posteriori a Porfirio, che Damascio cita nel seguito del passo, Giamblico e Siriano, cercano di far corrispondere alla formula platonica un'ipostasi particolare: l'Uno «determinato» o «partecipato».

⁶⁰ *Parm.*, 142d.

⁶¹ Su questa dottrina stoica, cfr. H. Dörrie, *Porphyrios Symmikta Zetemata*, pp. 24-33.

⁶² Cfr. *infra*, n. 68.

⁶³ XI, 17: καὶ οὐκ ἔστιν παράθεσις ἑνὸς καὶ ὄντος.

⁶⁴ XI, 10-17.

⁶⁵ XI, 18-19.

Riconosciamo qui il metodo di Porfirio, così come è stato recentemente analizzato da H. Dörrie nel suo studio sui *Symmikta Zetemata*. L'originalità di Porfirio, in rapporto a Plotino, è stata essenzialmente il legare strettamente la fisica stoica e la metafisica neoplatonica⁶⁶. Quest'ultima appare così come una meta-fisica, cioè come una trasposizione nel mondo intellegibile delle leggi proprie della fisica. Cosicché i *Symmikta Zetemata* utilizzano lo schema stoico dei composti per rendere conto del rapporto dell'anima e del corpo⁶⁷. Enumerano in successione la σύγχυσις, in cui i componenti si modificano a vicenda (συνηλλοιῶσθαι, cfr. il nostro anonimo: συνηλλοιωται)⁶⁸, la κρᾶσις, la μίξις, la παράθεσις, per concludere che l'unione dell'anima e del corpo avviene secondo un modo che riunisce in sé le proprietà contraddittorie dei diversi composti corporei: unione perfetta, come nella σύγχυσις, ove i componenti scompaiono, e tuttavia unione senza confusione, come nella παράθεσις, ove i componenti restano distinti e senza alterazione. Questo tipo paradossale di composto è proprio alla relazione degli intellegibili con le cose sensibili⁶⁹. Non ci si meraviglierà quindi se nel nostro commentario al *Parmenide* non si parli di questo modo di composto trascendente. L'unità dell'Uno che è non è quella di una realtà intellegibile e di una realtà sensibile. Sul piano puramente intellegibile, una σύγχυσις perfetta è possibile, come è possibile la σύγχυσις perfetta delle parti dell'essenza.

Ritroviamo infatti nel nostro commentario anche l'autore dell'*Isagoge*. Abbiamo visto che il nostro anonimo opponeva la σύγχυσις delle parti dell'essenza alla παράθεσις che unisce soggetto e accidente. Questo confronto chiarisce alcune espressioni di Porfirio nell'*Isagoge*. Se l'accidente può scomparire senza implicare la distruzione del soggetto in cui si trova⁷⁰,

⁶⁶ H. Dörrie, *Porphyrios Symmikta Zetemata*, p. 160.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 24-35 e 36-73.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 45: ἀνάγκη γὰρ ἢ ἡνωσθαι τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα καὶ συνηλλοιῶσθαι καὶ συνεφθάρθαι ἀμφοτέρω... ἢ μὴ ἡνωσθαι... παρακεῖσθαι δέ. Cfr. il nostro anonimo, XI, 16-17: οὕτως γὰρ καὶ ἐπὶ τούτου τὸ τε ἐν τῇ οὐσίᾳ συνηλλοιῶται ἢ τε οὐσία τῶ ἐνί, καὶ οὐκ ἔστιν παράθεσις ἑνὸς καὶ διττοῦ.

⁶⁹ H. Dörrie, p. 54; cfr. anche Porfirio, πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα (che da ora in poi citerò con il titolo *De animat.*, p. 47, 20, Kalbfleisch).

⁷⁰ *Isagoge*, p. 12, 25, Busse: συμβεβηκὸς δέ ἐστιν ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς.

vuol dire che costituisce con il soggetto una semplice παράθεσις. Se al contrario la sparizione di «animale» o di «razionale» implica la sparizione di questa unità che è l'uomo⁷¹, vuol dire che c'è nell'essenza dell'uomo una σύγχυσις del genere e della differenza.

Ci si potrebbe chiedere se Porfirio, discepolo di Plotino, potesse, come il nostro anonimo, identificare l'Uno puramente Uno con l'Essere anteriore all'Ente. Ma risulta giustamente che Proclo e Damascio⁷² rimproverarono a Porfirio l'identificazione dell'Uno con questa entità che gli *Oracoli caldaici* denominano il Padre o l'ὑπαρξις⁷³. Ora l'ὑπαρξις, o l'esistenza, in una tradizione che si può considerare porfiriana e che è attestata da Mario Vittorino e Damascio, viene definita come l'essere puro, senza forma, anteriore ad ogni determinazione, e quindi all'ente⁷⁴. E giustamente, nel suo studio su Porfirio e Agostino, W. Theiler⁷⁵ ha mostrato che Porfirio concepisce gli enti come determinati da una forma e posti grazie ad essa in un determinato livello della gerarchia universale. Ritroviamo

⁷¹ *In Categ.*, p. 95, 22, Busse: οὐσιώδεις εἰσιν ποιότητες αἱ συμπληρωτικαὶ τῶν οὐσιῶν. Συμπληρωτικὰ δὲ εἰσιν ἐκεῖνα ἄτινα ἀπογινόμενα φθείρει τὰ ὑποκειμένα... Τὸ γὰρ λογικὸν ἐὰν ἀρθῆ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, φθίρεται. Così il soggetto e la sua differenza sostanziale sono συνεφθαρμένα, formano una σύγχυσις. L'esempio del rapporto tra «animale» e «razionale» è giustamente citato dal nostro anonimo, XI, 10-15.

⁷² Damascio, *Dubit. et Solut.*, 43, t. I, p. 86, 9: κατὰ τὸν Πορφύριον ἐροῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς τριάδος: Proclo, *In Parm.*, p. 1070, 15, Cousin. Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle, 1942, pp. 7-8. Per Proclo, il «Padre» è solo il primo termine di una triade che è posteriore all'Uno.

⁷³ Cfr. Damascio, *Dubit. et Solut.*, 44, t. I, p. 87, 10, ove i tre termini della triade intellegibile, secondo i Caldei, non sono più πατήρ, δύναμις, νοῦς, ma ὑπαρξις, δύναμις, νοῦς. Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 18.

⁷⁴ Damascio, *Dubit. et Solut.*, 120, t. I, p. 312, 11 ss: ταύτη ἄρα διοίσει τῆς οὐσίας ἢ ὑπαρξις, ἣ τὸ εἶναι μόνον καθ' αὐτὸ τοῦ ἅμα τοῖς ἄλλοις ὁρωμένου e 121, p. 312, 26: ὑπαρξις ἄρα τῆς οὐσίας ἀπάσης τὸ ἐν καὶ ἡ πρώτη ὑπόθεσις. Damascio riproduce qui probabilmente una teoria porfiriana, perché identifica poi ἐν, ὑπαρξις e πατήρ, *ibid.*, p. 312, 28-29 (cfr. *supra*, note 72 e 73). Mario Vittorino e il suo corrispondente ariano, Candido, professano la stessa dottrina. Fanno corrispondere *existentia* a ὑπαρξις, e definiscono l'*existentia* come un *esse solum* (Candido, *Epistola ad Marium Victorinum*, I, 2, 19 e Vittorino, *Adversus Arium*, I, 30, 21, citate secondo i capitoli e le righe dell'edizione Henry-Hadot, *Sources chrétiennes*, 68, Paris 1960).

⁷⁵ W. Theiler, *Porphyrus und Augustin*, Halle, 1933, p. 11. Vedere anche R. Beutler, voce *Porphyrus*, in Pauly-Wissowa, *RE*, 43, p. 305, 19.

un legame molto stretto tra queste nozioni di ordine e di forma nel nostro anonimo: «Ognuno degli altri atti (si tratta dell'atto di pensare e dell'atto di essere pensato) è fissato a qualcosa ed è *ordinato* del tutto a questa cosa, secondo la sua *forma* e secondo il suo nome. Ma l'atto di cui parliamo (si tratta dell'atto puro e assoluto che è l'Intelligenza nella sua semplicità originaria) non è l'atto di niente, perché non ha né *forma* né nome né *sostanza*»⁷⁶. In questa prospettiva la trascendenza divina consiste infatti nell'essere libera da ogni forma, da ogni ordine, da ogni finalità particolare. Al di là dell'ente si può concepire un Essere assoluto, come al di là della conoscenza ordinata ad un intellegibile, una conoscenza assoluta⁷⁷, libera dalla necessità di corrispondere ad un oggetto.

Il nostro anonimo espone, come abbiamo visto, una dottrina molto particolare sui due stati dell'Intelligenza. Sembra che proprio Porfirio abbia distinto due stati dell'Intelligenza. Proclo⁷⁸ ci dice infatti che, nel suo trattato *Sui principi*, Porfirio avrebbe sostenuto che l'Intelligenza, pur rimanendo essa stessa «eterna» possiede in sé il «Preeterno». Secondo Porfirio questo Preeterno avrebbe unito l'Intelligenza all'Uno. Cosicché l'Intelligenza avrebbe in sé qualcosa di superiore all'eterno, cioè a se stessa. A dire il vero, certe espressioni di Plotino⁷⁹ sull'intimità dell'Intelligenza, su ciò che in lei è «primo», potrebbero essere all'origine di questa dottrina.

⁷⁶ XIII, 13: ἐκάστη μὲν οὖν τῶν ἄλλων πρὸς τι πέπηγε καὶ κατὰ τὸ εἶδος πάντως αὐτῶ καὶ κατὰ τὸ ὄνομα τέτακται, αὕτη δὲ οὐδενός ἐστι, διὸ οὐδὲ εἶδος οὐδὲ ὄνομα ἔχει οὐδὲ οὐσίαν.

⁷⁷ Cfr. *infra*, n. 111.

⁷⁸ Proclo, *Theol. plat.*, I, 11, p. 27, 33 m. Portus: Πορφύριος δὲ αὐτὸ μετὰ τοῦτον (sc. Plotino) ἐν τῇ περὶ ἀρχῶν πραγματείᾳ τὸν νοῦν εἶναι μὲν αἰώνιον ἐν πολλοῖς καὶ καλοῖς ἀποδεικνυσι λόγοις, ἔχειν δὲ ὅμως ἐν ἑαυτῶ καὶ προαιώνιον, <καὶ τὸ μὲν προαιώνιον> (Westerink) τὸν νοῦν (scribit Saffrey, τοῦ νοῦ codd.) τῶ ἐνὶ συνάπτειν... ὁ νοῦς ἔχει τι κρεῖττον ἐν ἑαυτῶ τοῦ αἰωνίου. Devo complementi e correzioni ad un'amabile comunicazione di H. D. Saffrey, il futuro editore della *Teologia platonica* di Proclo. Notare l'impiego di προαιώνιον in Porfirio, *Hist. philos.*, p. 15, 1, Nauck.

⁷⁹ *Enn.*, VI, 9, 3, 27: τοῦ νοῦ τῶ πρώτῳ. V, 5, 8, 22: τῶ ἑαυτοῦ μὴ νῶ. V, 3, 14, 15: ὁ ἔνδον νοῦς. Confrontare con la conoscenza dell'intellegibile, νόου ἀνθεῖ, negli *Oracoli caldaici* (Kroll, 11; H. Lewy, P. 165, n. 373 e 168, n. 383). In tutte queste espressioni si ritrova l'idea di una coincidenza tra il «vertice» o il «fiore» dell'intelligenza e l'Uno stesso.

Abbiamo visto che Porfirio, e il nostro anonimo, non esitano ad applicare agli oggetti trascendenti un modo di considerazione - per esempio, la dottrina dei composti - sin allora riservato agli esseri fisici. Il nostro anonimo⁸⁰, utilizzando la dottrina aristotelica del «senso comune» per descrivere lo stato originario dell'Intelligenza, adotta lo stesso procedimento intellettuale. Trasporta uno schema valido per il mondo sensibile nel mondo intellegibile. Anche Porfirio, nelle sue *Sententiae*⁸¹, insiste sull'analogia dei rapporti che esistono da una parte tra la sensazione e il suo oggetto, d'altra parte tra l'intelligenza e l'intellegibile. Se quindi, seguendo Aristotele⁸², ammetteva che le sensazioni presuppongono un atto indivisibile che le trascende e che fonda la possibilità della percezione, poteva essere ugualmente condotto ad ammettere, come il nostro anonimo, che anche la conoscenza intellettuale presuppone un atto indivisibile, che trascende l'opposizione tra soggetto e oggetto, e che fonda la possibilità della conoscenza⁸³. Sembra d'altronde che la teoria del senso comune sia stata un elemento importante della psicologia porfiriana⁸⁴.

Si noteranno altri rapporti tra il nostro anonimo e le *Sententiae* di Porfirio. Nel nostro commentario al *Parmenide* viene detto che Dio ci appare come un niente perché siamo noi stessi niente in rapporto a lui. Nelle *Sententiae* si ritrova lo stesso capovolgimento di prospettiva, ma operato stavolta a proposito dei rapporti tra l'intellegibile e il sensibile: «Infatti, così come per il corpo è inafferrabile ciò che non ha massa, ed

⁸⁰ XIII, 27 ss.

⁸¹ Porfirio, *Sentent.* XLIV, p. 43, 15, Mommert.

⁸² Aristotele, *De anima*, III, 2, 426 b 8; *De sensu*, VII, 449a 3 ss.; *De somno*, II, 455a 15 ss.

⁸³ Questo uso metafisico della dottrina aristotelica del senso comune inizia con Plotino, *Enn.*, IV, 7, 6, 11 ss (cfr. P. Henry, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, in *Sources de Plotin*, pp. 429-449) e si ritrova in Proclo, *De decem dubitat.*, 79, 35 ss. (così come occorre un *indicatorium* indivisibile delle forme sensibili, così anche occorre un soggetto anteriore alle idee e dotato di una conoscenza indivisibile).

⁸⁴ Porfirio identificava, come sembra, il senso comune aristotelico con lo *pneuma* immaginativo che per lui era il primo corpo dell'anima; questo si può dedurre da un passo di Sinesio, *De insomniis*, V, p. 152, 19-153, 18, Terzaghi, influenzato da Porfirio secondo W. Lang, *Das Traumbuch des Synesios*, Tübingen, 1926, p. 40 e 57.

è per esso un niente, analogamente, per l'incorporeo, ciò che ha massa non è un ostacolo, ed è ugualmente un niente»⁸⁵. Non bisogna stupirsi di vedere gli stessi principi applicati al nostro rapporto con Dio nell'anonimo, e ai rapporti tra intelligibile e sensibile in Porfirio. Questa confusione, che è un eredità del medioplatonismo, si ritroverà ancora.

Alcuni particolari della teoria porfiriana della conoscenza di Dio sembrano comparire anche nel nostro anonimo: per entrambi si può parlare molto di Dio⁸⁶, ma lo si conosce veramente solo nell'ignoranza⁸⁷. Per entrambi bisogna cercare di rendersi degni di Dio per conoscerlo⁸⁸, ed è meglio tacere piuttosto che cercare di parlare di Lui⁸⁹. Entrambi ammettono che Dio ci conosce⁹⁰ e conosce ogni cosa, dottrina apparentemente eretica nella buona tradizione neoplatonica.

Altro dettaglio che ricorda Porfirio: l'atteggiamento del nostro commentatore nei confronti degli *Oracoli caldaici*. Si sa che i neoplatonici, dopo Giamblico, consideravano questi *Oracoli* come autentiche Scritture ispirate⁹¹. Ora leggiamo nel nostro frammento (IX, 8-10), nel momento stesso in cui l'autore cita uno di questi *Oracoli*, la seguente formula: «In qualche modo, queste cose sono dette con esattezza e verità, se è vero che sono state rivelate dagli Déi, come dicono quelli che tramandano queste tradizioni». Il nostro anonimo prende le distanze dagli

⁸⁵ In *Parm.*, IV, 19

οὐ γὰρ αὐτὸς τὸ μὴ ὄν και ἀκατάληπτον τοῖς τοῦτο γινῶναι βουλομένοις, ἀλλ' ἡμεῖς και πάντα τὰ ὄντα τὸ μηδὲν ἔσμεν πρὸς αὐτόν.

Sententiae, XXVII, p. 11, 17, Mommeri

ὡς γὰρ τῷ σώματι τὸ ἄογκον ἀληπτον και οὐδὲν πρὸς αὐτὸ, οὕτω τῷ ἀσωμάτῳ τὸ ἔνογκον και ἀνεπιπρόσθητον και μὴ ὄν κείται.

⁸⁶ IX, 26 ss. e *Sententiae*, XXV, p. 11, 3.

⁸⁷ X, 27: ἀγνωσίας e *Sentent.* XXV, p. 11, 4: ἀνοησία.

⁸⁸ II, 31: (να)... αὐτὸ χωρῆσαι τὸ ἀγνωστον ἀξιοι γενοίμεθα e *Ad Marcellam*, 15, p. 284, 20, Nauck: ἀξίαν σε ποιήσει θεοῦ τὸ μηδὲν ἀνάξιον θεοῦ μήτε λέγειν μήτε πράττειν μήτε πάντως εἰδέναι ἀξιοῦν.

⁸⁹ II, 21: διὰ σιγῆς e *Ad Marcellam*, 15, p. 284, 19; 16, P. 285, 12; *Antr. Nymph.*, p. 74, 22; *De abstin.*, II, 34, p. 163, 21, Nauck, che cita Apollonio di Tiana. Il tema è tradizionale, ma sembra particolarmente caro a Porfirio.

⁹⁰ IV, 32 ss.: Dio conosce passato e futuro; V, 30: egli conosce tutto. *Ad Marcellam*, 13, p. 283, 10: Dio conosce il saggio.

⁹¹ Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, pp. 1-2; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, pp. 443-447. Giamblico, *De myst.*, III, 31, p. 178, 16, Parthey.

Oracoli, come ha notato W. Kroll⁹². Questo atteggiamento non si trova nei neoplatonici posteriori, come Giamblico, Proclo e Damascio. Si potrebbe pensare che il nostro commentatore citi uno dei suoi predecessori⁹³, che avrebbe riportato l'oracolo in questione precisando che si trattava di una rivelazione divina. Il nostro anonimo, ignorando gli *Oracoli caldaici*, avrebbe esitato ad ammettere che questo fosse assolutamente sicuro. A partire da Porfirio, che li commenta per la prima volta, gli *Oracoli caldaici* sono conosciuti da tutti i neoplatonici. Anche se il nostro commentatore riportasse l'opinione di un altro, avrebbe certamente riconosciuto il testo degli *Oracoli*. Le sue reticenze, anche in questo caso, porterebbero agli *Oracoli* stessi. Ma è più probabile che il nostro autore citi puramente e semplicemente la raccolta degli *Oracoli*, riassumendola. Questa raccolta era stata composta al tempo di Marco Aurelio da Giuliano il Teurgo o il Caldeo⁹⁴. «Coloro che riportano questa tradizione» sono quindi i due (o uno) Giuliani⁹⁵. E il solo neoplatonico capace di avere questo atteggiamento un po' reticente e di fare questa distinzione tra «Giuliano» e i suoi «Oracoli»⁹⁶ è Porfirio. Aveva giustamente scritto un commento degli *Oracoli* intitolato: «Sugli scritti di Giuliano il Caldeo»⁹⁷. Soprattutto i frammenti del *De regressu animae*, che ci sono stati conservati da sant'Agostino, lasciano intravedere un atteggiamento critico nei confronti degli *Oracoli*. H. Lewy⁹⁸

⁹² W. Kroll, *Parmenidescommentar*, p. 625: «etwas fern lag».

⁹³ W. Kroll, *ibid.*, p. 625, pensa che questo predecessore avrebbe professato l'opinione attribuita da Damascio e Proclo (cfr. *supra*, n. 72) a Porfirio, cioè avrebbe identificato il Padre con il principio primo. Ma, nella nostra ipotesi, è proprio Porfirio che esporrebbe la dottrina degli *Oracoli*, che interpreta così: il principio primo è il Padre, e, nella sua semplicità sono «co-unificati» la potenza e l'intelligenza. Porfirio non rifiuterebbe questa dottrina, ma, come mostra il seguito del testo, la considera inferiore alla teologia negativa.

⁹⁴ Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 1; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, pp. 3-7.

⁹⁵ Cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 2, che cita il nostro anonimo, per mostrare che Giuliano riportava questi oracoli come «divini».

⁹⁶ I neoplatonici posteriori faranno questa distinzione solo a riguardo delle opere di «Giuliano» diverse dagli *Oracoli caldaici*, cfr. H. Lewy, *op. cit.*, p. 444 g e 446 o.

⁹⁷ Εἰς τὰ Ἰουλιανοῦ τοῦ Χαλδαίου, citato dalla Suda, p. 178, 23, Adler; cfr. W. Theiler, *op. cit.*, p. 2 e n. 4; H. Lewy, *op. cit.*, p. 8 e 451.

⁹⁸ *Op. cit.*, pp. 452-453.

ha insistito molto su questo punto. Per Porfirio la purificazione apportata dai misteri caldaici non può rimpiazzare la purificazione che offre la contemplazione filosofica. Essa ha valore solo per i non-filosofi. Allo stesso modo, il nostro anonimo non rifiuta la rivelazione che gli *Oracoli*, compilati da Giuliano, potevano fornire su Dio. Ma si tratta di formule che non possiamo comprendere, anche se sono comunicate da divinità. Del resto, queste stesse divinità sono solo riflessi di Dio⁹⁹. Anche queste rivelazioni sono inferiori alla teologia negativa che preferisce rimanere nell'ignoranza totale¹⁰⁰. Sono in qualche modo inutili¹⁰¹, perché alla fine è necessario rinunciarvi. C'è una sorprendente analogia con il *De regressu*: come il sacramento caldaico è alla fine inutile al filosofo, che deve purificare la sua anima intellettuale e non la sua anima inferiore, così la rivelazione caldaica è inutile al filosofo che vuole rimanere «nel pensiero indicibile dell'Indicibile»¹⁰². Al «caldaismo», Porfirio, e il nostro anonimo, preferiscono la tradizione platonica.

Così, nella storia delle dottrine, il nostro anonimo si situa esattamente nello stesso punto di Porfirio: stessa giustapposizione di elementi plotiniani e preplotiniani, stesso insegnamento, quasi «eretico» nella scuola neoplatonica¹⁰³, sull'Essere puro e sulle due Intelligenze, stesso atteggiamento nei confronti degli *Oracoli caldaici*.

Siamo informati male sulle fonti greche del teologo latino Mario Vittorino, che scrive intorno al 360. Ma tutto lascia ipotizzare che abbia subito più l'influenza di Porfirio che quella di Giamblico¹⁰⁴. Ora si ritrova in lui una distinzione molto netta tra l'Essere puro, senza forma e assolutamente originario, e l'Ente, definito, conoscibile e determinato¹⁰⁵. Egli identi-

⁹⁹ IX, 21: οὐ ὁπωσοῦν αὐτὸν ἐνεικονιζόμενοι.

¹⁰⁰ IX, 26 ss.

¹⁰¹ X, 4: τελευτᾶ... προσεῖναι; X, 6: περιττόν τι.

¹⁰² II, 25.

¹⁰³ Porfirio è spesso criticato dai neoplatonici, a partire da Giamblico, cfr. K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in *Genethliakon C. Roberts*, Berlin 1910, p. 128, n. 1; e cfr. *supra*, n. 72. Cfr. anche Damascio, *Dubit. et Solut.*, 113, p. 292, 10.

¹⁰⁴ Non si ritrova infatti in Vittorino nessuna traccia dei tratti più importanti del sistema di Giamblico.

¹⁰⁵ *Adv. Ar.*, IV, 19, 4: «Ante ὄν et ante λόγον, vis et potentia existendi illa est

fica, così chiaramente come il nostro autore, l'Essere puro con la prima ipostasi, cioè con l'Uno puramente Uno, e l'Ente con la seconda ipostasi, cioè con l'Uno che è o Intelligenza. Anche per Vittorino ci sono due stati dell'Intelligenza. L'Intelligenza è originariamente conoscenza pura, «che non rientra in sé venendo dall'esterno»¹⁰⁶, che si accontenta di essere conoscenza senza oggetto e che è confusa con l'Uno. Poi questa Intelligenza tenta di vedersi¹⁰⁷: si mette in movimento, esce dall'essere, e diviene perciò vita¹⁰⁸, e vita infinita¹⁰⁹, finché, ritornando verso la sua fonte e diventando allora Intelligenza in senso proprio, ritorna in se stessa¹¹⁰, pensando che pensa. E' esattamente la dottrina del nostro anonimo¹¹¹. La testimonianza di Vittorino sarebbe stata da sola sufficiente a far sospettare che il nostro commentario avesse per autore Porfirio¹¹².

quae significatur hoc verbo quod est esse, graece quod est τὸ εἶναι». Il seguito del testo applica all'*esse* tutte le negazioni abitualmente applicate all'Uno, e lo contrappone all'*ὄν*, IV, 19, 20: «Unde nec ὄν. Certum enim etiam quiddam est ὄν, intelligibile, cognoscibile». Appare dal contesto che l'*esse* corrisponde alla prima ipostasi, l'*ὄν* alla seconda.

¹⁰⁶ *Adv. Ar.*, IV, 24, 14: «Cum enim ipsa cognoscentia lateat atque apud se sit nec forinsecus in se intrans (cfr. *In Parm.*, XIII, 35: ὁ νοῦς μὴ δυνάμενος εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτὸν), sed naturaliter mersa in eo in quo ei esse est manens...».

¹⁰⁷ *Adv. Ar.*, IV, 24, 17: «Cum excita cognoscentia velut egressa se circuminspicens, cognoscentiam se fecerit, cognoscendo se, fit cognoscibile, cognoscibile suum facta». I, 57, 10: «Volentis videre semet ipsam». I, 57, 19: «Egrediens in inspicendum ipsum quod erat». Cfr. il nostro anonimo, XIV, 20: ἴνα... ἑαυτὸν ἴδῃ.

¹⁰⁸ La vita è collegata al movimento verso l'esterno, *Adv. Ar.*, I, 57, 33; I, 51, 14. Cfr. il nostro anonimo, XIV, 25: κατὰ δὲ τὴν ζωὴν ἐκ τῆς ὑπάρξεως ἐκνεύσασα ἐνέργεια.

¹⁰⁹ *Adv. Ar.*, I, 51, 14: «Vita quae sit infinita». I, 56, 36: «Ipsa autem per semet ipsam infinita fuit». Cfr. il nostro anonimo, XIV, 21: διὸ ἀόριστος <δ> κατὰ τὴν ζωὴν.

¹¹⁰ *Adv. Ar.*, I, 51, 35: «Rursus in semet ipsam conversa». I, 57, 20: «Alteritas nata cito in identitatem revenit». Il nostro anonimo, XIV, 19: ἴνα ἐπανέλθῃ εἰς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἴδῃ e XIV, 24: κατὰ δὲ τὴν νόησιν εἰς αὐτὴν στραφέισα ἐνέργεια.

¹¹¹ Vittorino stesso riassume la sua dottrina, *Adv. Ar.*, IV, 29, 1: «Duae intelligentiae, una intus existens, quod est illi esse, alia existens, quod est illi intellegendum esse». Si potrebbe dire che la prima è puramente νόησις, mentre la seconda è νόησις νοήσεως. Identificando la νόησις pura con l'Uno, Vittorino e il nostro anonimo insistono su uno degli aspetti dell'insegnamento di Plotino. Questi infatti ha sempre considerato l'Uno come una νόησις senza oggetto, cfr. *Enn.*, VI, 9, 6, 53: νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αὐτὰ τοῦ νοεῖν ἄλλω. V, 6, 6, 9: ζῆλτα οὐδ' ἄν οὔσα νόησις νοοῖ, ὡσπερ οὐδὲ κίνησις κινῶτο ἄν.

¹¹² Cfr. a questo proposito l'ipotesi di lavoro di W. Theiler, *Porphyrios und Au-*

Quindi niente ci obbliga a datare questi frammenti alla fine del IV secolo, come vorrebbero Kroll e Beutler. Né la dottrina che espongono né il vocabolario che impiegano portano a questa datazione. La parentela della loro dottrina e del loro vocabolario con la dottrina e il vocabolario di Vittorino, che scrive verso il 360, ci invita a pensare che essi si debbano datare *almeno* nella prima metà del IV secolo. Possono quindi essere stati scritti da Porfirio, Giamblico o Teodoro di Asine¹¹³. Ma in questi frammenti non si riconosce nessuno degli aspetti dottrinali propri a questi ultimi due. Il loro metodo e la loro dottrina sono identici a quelli di Porfirio: fedeltà a Numenio, aspetti plotiniani, impiego della fisica stoica nella metafisica platonica, reticenza nei confronti degli *Oracoli caldaici*. Questa conclusione getta una nuova luce su ciò che sappiamo dell'insieme della dottrina porfiriana.

4. *L'essere e l'ente nel neoplatonismo*

Nella prospettiva della filosofia di Heidegger, Jean Beaufret ha scritto le righe seguenti a proposito della nozione di essere: «Il participio è... grammaticalmente portatore di una notevole ambiguità... Da un lato, come participio nominale, si spinge sino a mettere in libertà una sorta di sostantivo. Ma dall'altro, come participio verbale, ritorna dal sostantivo al significato proprio del verbo e indica meno il carattere dell'agente che la modalità dell'azione. Cosicché *vivente*, per esempio, dice sia colui che vive sia il fatto che vive, il *vivere*. Questa singolare ambiguità del participio di tutti i verbi la ritroviamo in modo del tutto particolare nel verbo dei verbi, quello il cui dire è la semplice affermazione di essere. In un senso, τὸ εἶναι è il singo-

gustin, p. 4: ogni dottrina che non è evidentemente plotiniana, e che si ritrova sia in Agostino sia in un neoplatonico postplotiniano, è porfiriana. H. Dörrie, *Symmikta Zetemata*, p. 33, la applica all'incontro Calcidio-Prisciano. Noi possiamo applicarla anche tra il nostro anonimo e Vittorino. Ma possiamo dire non soltanto che il nostro anonimo presenta una dottrina porfiriana, ma che alcuni particolari precisi nelle sue dottrine e il suo vocabolario permettono di identificarlo con Porfirio.

¹¹³ Su Teodoro di Asine, cfr. Proclo, *In Tim.*, II, p. 274, 10 ss., Diehl. Teodoro, come Giamblico, pone al vertice delle cose un principio indicibile, e immediatamente al di sotto la triade intellegibile che chiama Uno.

lare di τὰ ἔόντα. Ma in un senso più fondamentale ἔόν non dice più solamente questo ente singolare (ens quoddam, un ente, a being, ein Seiendes), ma la singolarità stessa dell'εἶναι (esse, essere, to be, sein) di cui *partecipano* tutti gli ἔόντα in senso proprio, senza che si esaurisca in nessuno di loro. La problematica introdotta dalla riflessione sul participio ἔόν è quindi una problematica duplice, in modo tale che la domanda che porrà più tardi la *Metafisica* di Aristotele, τὸ ὄν, ha un doppio senso. Si tratta infatti di identificare l'ente che merita di essere chiamato così in modo particolare e che quindi sarà l'Ente supremo? O al contrario si tratta di indicare la qualità in virtù della quale tutti gli Enti, ivi compreso l'Ente supremo, possono essere considerati tali?»¹¹⁴.

Di fatto quasi tutta la filosofia greca ha cercato di identificare soprattutto «l'ente che merita di essere chiamato così in modo particolare e che quindi sarà l'Ente supremo». Questo studio vorrebbe tuttavia descrivere il momento storico in cui, nella storia del pensiero occidentale, l'essere-infinito è stato chiaramente distinto dall'essere-participio, nella forma di una distinzione tra εἶναι e ὄν (trasformata poi in una distinzione tra ὑπαρξις e οὐσία). Si tratta dell'ontologia neoplatonica. La duplice problematica di cui parla Jean Beaufret non è forse soppressa, ma assume un senso nuovo.

Questo momento storico risulta, lo devo sottolineare, da un insieme di contingenze storiche: non voglio negare che ci sia una logica più profonda sotto queste contingenze, ma mi sembra impossibile comprendere questa apparizione dell'essere-infinito senza collocarla storicamente.

Prima contingenza: la formula impiegata da Platone all'inizio della seconda ipotesi del *Parmenide*:

«Vuoi dunque che ricominciamo ad esaminare da capo l'ipotesi, per vedere se ci appaiano risultati diversi a un nuovo esame?». «Lo voglio certamente». «Dunque, se l'Uno è, diciamo che dobbiamo accettare le conseguenze che ne risultano per l'Uno, quali che siano. Non è così?». «Sì». «Guarda allora da capo. Se l'Uno è, è possibile che sia non partecipando dell'Essere (οὐσία)?». «Non è possibile». «Quindi, l'Essere

¹¹⁴ J. Beaufret, *Le poème de Parménide*, Paris 1955, pp. 34-35.

dell'Uno sarà, anche se non sarà identico all'Uno. In caso contrario infatti, il primo non sarebbe essere dell'Uno e l'altro, cioè l'Uno, non parteciperebbe del primo, ma sarebbe la stessa cosa cosa dire "l'Uno è" e che "l'Uno è Uno". Ora invece la nostra ipotesi non è: "se l'Uno è Uno, che cosa ne consegue", ma: "se l'Uno è". Non è così?». «Senza dubbio». «Dunque, l'Essere indica qualcosa di diverso da Uno». «Necessariamente». «Allora, quando si dice sinteticamente: "Uno è", non si afferma altro se non che l'Uno partecipa dell'Essere?». «Senza dubbio»¹¹⁵.

Nel poema di Parmenide, la nozione di Uno aveva fatto la sua comparsa come predicato dell'Ente. Nelle argomentazioni di altri Eleati, come Melisso e Zenone, si trovano formule del tipo: se l'Uno è – ci sarà questa conseguenza; se i Molti sono – ci sarà questa conseguenza¹¹⁶. Sembra che, nel *Parmenide*, Platone voglia mostrare che il semplice uso del linguaggio, in particolare di frasi come «se l'Uno è» basti a rifiutare la concezione che gli Eleati si facevano dell'unità assoluta delle cose. Non tener conto dell'«è» nell'affermazione che l'Uno «è» Uno (questa è la prima ipotesi del *Parmenide*) significa essere portati all'impossibilità di parlare. L'Uno non sarà più neanche Uno¹¹⁷. La seconda ipotesi del *Parmenide*, quella che ci interessa, prende in considerazione il fatto della predicazione, il fatto che il discorso leghi insieme almeno due nozioni, qui l'Uno e l'Essere. Platone cerca di esprimere questo paradosso del discorso dicendo che, se è vero che l'Uno «è», è vero che partecipa dell'*ousia*¹¹⁸. Questo significa, come mostra il seguito del testo, che ogni parte dell'Uno è sia uno sia essere, e ogni parte dell'Essere è sia essere sia uno¹¹⁹. Parlare di un contenuto di pensiero significa introdurre una molteplicità, significa generare il numero. Il genere di partecipazione di cui si parla qui è analogo a quello che si trova nel *Sofista*¹²⁰, in cui movimento e quiete partecipano dell'ente, perché questo è mesco-

¹¹⁵ Platone, *Parmenide*, 142b-c, trad. di M. Migliori (Milano, 1991).

¹¹⁶ Parmenide, fr. 8, 6; Melisso, fr. 8; Zenone, fr. 3.

¹¹⁷ Platone, *Parm.*, 141e.

¹¹⁸ Platone, *Parm.*, 142b.

¹¹⁹ Platone, *Parm.*, 142c-e.

¹²⁰ Platone, *Soph.*, 251-252.

lato ad essi. Si tratta della comunanza dei generi supremi tra loro. Notiamo anche che il termine *ousia* riflette in questo passo l'ambiguità del verbo ἔστω, sia copula sia esistenza¹²¹.

Seconda contingenza storica: l'esegesi neoplatonica del *Parmenide*. La prima testimonianza chiara che possediamo su questo tipo di esegesi è quella di Plotino¹²². Plotino fa corrispondere ad ogni ipotesi un'ipostasi, un tipo di unità. La prima ipotesi (l'Uno è l'Uno) corrisponde all'unità assoluta, cioè alla prima ipostasi, l'Uno. Se questa prima ipotesi giunge alla conclusione che è impossibile parlare dell'Uno, questo avviene perché in effetti è impossibile parlare dell'Assoluto. Tutta la teologia negativa si ritrova così nella prima ipotesi. La seconda ipotesi del *Parmenide* (l'Uno è) corrisponde ad un'Unità in cui comincia a manifestarsi la Molteplicità, cioè l'Uno-Ente, per riprendere la terminologia di Plotino¹²³. Questa seconda ipostasi è per Plotino un secondo Uno, l'Uno-Molteplice, cioè il primo numero, la prima *ousia*, l'Idea di Essenza, principio di tutte le essenze, la prima Intelligenza, il primo Intellegibile. L'*ousia* compare quindi solo al secondo grado della realtà, al livello della seconda ipostasi, e si fonda sulla prima ipostasi. Riprendendo le riflessioni aristoteliche¹²⁴, Plotino afferma¹²⁵ che l'unità fonda sempre preliminarmente l'ente. Che cosa quindi potrebbe essere se non fosse uno, sia che si tratti di un mucchio come il coro, l'esercito, o di oggetti fabbricati come la nave, di grandezze continue, di corpi viventi e delle loro qualità o infine dell'anima e della prima Essenza stessa? Seguendo la prospettiva platonica, se ogni ente è tale grazie alla sua unità, occorre supporre un'Unità in sé che non sia molteplice, ma che sia trascendente. L'Unità in sé, che corrisponde alla prima ipotesi, fonda l'Essenza in sé, che corrisponde alla seconda ipotesi. Questa Essenza in sé, questa prima Essenza, è pienezza di realtà: è vivente e pensante¹²⁶, concezione che può

¹²¹ Sull'ambiguità del termine in Platone, cfr. M. Frede, *Prädikation und Existenzaussage*, Göttingen (Hypomnemata, 18), 1967.

¹²² Plotino, *Enn.*, V, 1, 8, 24.

¹²³ Plotino, *Enn.*, VI, 6, 3, 1 ss.

¹²⁴ Aristotele, *Metaphys.*, 1054a 10-20.

¹²⁵ Plotino, *Enn.*, VI, 9, 1, 1 ss.

¹²⁶ Plotino, *Enn.*, VI, 9, 2, 25.

essere confrontata con l'idea moderna di soggetto e di persona. Si misura così la portata dell'evoluzione che va da Platone a Plotino. Alle due ipotesi dialettiche, che si riferivano ad un genere, cioè a un principio di classificazione delle Idee, si sono sostituite due «cose in sé»: l'Intelletto divino o Essenza prima e l'Assoluto che rende possibile l'unità di questa Essenza con se stessa.

Terza contingenza: gli scrupoli del nostro commentatore neoplatonico del *Parmenide*. Nel frammento 5 dell'«Anonimo di Torino» che ho attribuito a Porfirio, vediamo che il commentatore neoplatonico si applica all'esegesi del passo del *Parmenide* che abbiamo citato prima¹²⁷: «Se l'Uno è, è possibile che sia e non partecipi dell'*ousia*?»¹²⁸. Nella prospettiva dell'esegesi plotiniana del *Parmenide*, la seconda ipotesi corrisponde alla seconda ipostasi, cioè all'Essenza in sé o all'Ente in sé. Normalmente l'Uno di cui si parla al livello della seconda ipotesi non dovrebbe partecipare dell'*ousia*, perché lui stesso è l'*ousia* in sé, la prima *ousia*. Come è possibile allora, si chiede il commentatore, che si affermi che l'Uno della seconda ipotesi «partecipa dell'*ousia*?» Per spiegare questo paradosso, il commentatore fa una prima notazione: Platone non ha posto come soggetto della frase il termine «Ente», ma il termine «Uno». Detto in altri termini, ha definito l'Ente come «l'Uno che partecipa dell'*ousia*»¹²⁹. Allora quale può essere il senso di questa formula? Il termine «partecipare» può avere due sensi. Innanzitutto può avere il senso che gli dà lo stesso Platone, nel passo del *Parmenide* di cui parliamo in questo momento. Partecipare significa allora «essere parte con», «formare un tutto mescolandosi con». Può anche avere il senso datogli abitualmente dai neoplatonici: partecipare significherà allora «ricevere una forma» che è il riflesso di una Forma trascendente». In entrambi i casi, «essere partecipato» equivale ad «essere attribuito»¹³⁰. Ma nel primo caso la predicazione è concepita come il composto di due forme che si trovano in qualche modo sullo

¹²⁷ Cfr. *supra*, n. 115.

¹²⁸ *Parm.*, 142b.

¹²⁹ XII, 9-10.

¹³⁰ Sull'equivalenza tra «essere attribuito» ed «essere partecipato», cfr. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, traduzione di G. Girgenti, Milano 1993, p. 363, n. 461.

stesso livello ontologico; nel secondo caso la predicazione è concepita come la partecipazione di un soggetto ad una Forma trascendente.

Vediamo quindi il primo senso possibile: la partecipazione è il composto di due forme. Platone ha detto: l'Uno partecipa dell'*ousia*. Questo significherà quindi che la proprietà dell'Uno si compone con la proprietà dell'*ousia*, come «animale» si unisce a «razionale» nella definizione dell'uomo. L'ente in sé, nella realtà concreta, è quindi il Tutto che risulta dal composto dell'unità e dell'essenzialità¹³¹.

Comunque il commentatore non è soddisfatto di questa spiegazione. Essa infatti non rende conto dell'origine di questa proprietà dell'essenzialità che viene ad aggiungersi all'Uno. Se l'essenzialità compare al livello della seconda ipostasi, bisogna ammettere che, in un certo modo, è già presente nell'origine assoluta che è la prima ipostasi. Il commentatore presenta allora una seconda esegesi che si basa stavolta sull'altro senso del termine «partecipare», con le necessarie correzioni, poiché si tratta di realtà intellegibili, e non di soggetti del mondo sensibile. Il secondo Uno, che partecipa dell'*ousia*, non è evidentemente un soggetto passivo e materiale che riceverebbe una forma particolare. Ma in un certo modo esso riceve l'*ousia* da un'*ousia* trascendente. Come è possibile questo, dato che, ancora una volta, non c'è nessuna *ousia* prima del secondo Uno? È ben noto infatti che nel pensiero neoplatonico il primo Uno, che è identico al Bene di Platone, non è né Ente, né *ousia*, né *energeia*¹³². L'Uno non può quindi essere *ousia* in senso stretto, ma in un senso «enigmatico», afferma il nostro commentatore. Può essere *ousia* solo secondo il suo modo proprio, e il suo modo proprio è l'essere puro agire. Secondo questo modo l'*ousia* sarà ridotta alla pura attività di essere. Cosicché vediamo comparire per la prima volta nella storia del pensiero occidentale la nozione di un essere-infinito, distinto dall'essere-partecipio o dai sostantivi che designano la sostanza o l'essenzialità. Queste righe meritano di essere citate interamente:

«Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere que-

¹³¹ XI, 5.

¹³² XII, 23.

sto, cioè che l'Uno che è al-di-sopra della sostanza (οὐσίας) e dell'ente (ὄντος), non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia Lui stesso l'agire puro; di conseguenza Lui stesso sarebbe l'Essere (τὸ εἶναι) che è prima dell'Ente; partecipando di questo Essere dunque, il Secondo Uno possiede un Essere derivato, e questo è il «partecipare dell'ente»¹³³. Ne consegue che l'Essere (τὸ εἶναι) è duplice: il primo preesiste all'Ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là dell'Ente; e l'Uno è in assoluto esso stesso l'Essere, in qualche modo è l'Idea dell'Ente. Dunque il Secondo Uno è stato generato partecipando di questo Essere, e ad esso è abbinato l'essere [secondo] derivante dall'Essere [primo]»¹³⁴.

Abbiamo quindi il seguente schema:

L'«è» o «essere» puro	=	Il primo Uno
L'Uno che «è»	=	Il secondo Uno

L'«è» dell'Uno che «è» è derivato dall'essere puro. Quest'ultimo è senza soggetto, senza attributo, è assoluto. L'«è» dell'Uno che «è» invece è abbinato ad un soggetto, al secondo Uno, che riceve questo «è» derivato dall'«essere» puro.

E' interessante constatare che in Platone e nel suo commentatore il termine *ousia* designa la terza persona dell'indicativo presente del verbo «essere». Platone diceva: se l'Uno «è», partecipa dell'*ousia*. Il suo commentatore capovolge in qualche modo la proposizione: se l'Uno partecipa dell'*ousia*, vuol dire che il verbo «è» si aggiunge al soggetto «Uno». Il nostro commentatore, al contrario, immagina un «è» assoluto e incoordinato per fondare l'attribuzione di «è» a «Uno». Rendiamo

¹³³ XII, 29: μετέχειν ὄντος. Ci si aspetterebbe di leggere, conformemente alla lettera del *Parmenide*, 142b, μετέχειν οὐσίας.

¹³⁴ XII, 22-35: "Ὅρα δὲ μὴ καὶ αἰνισσομένῳ ἔοικεν ὁ Πλάτων, ὅτι τὸ ἐν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ὄντος ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος· οὐ μετασχὼν τὸ ἐν ἄλλο ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστὶ μετέχειν ὄντος." Ὡστε διττὸν τὸ εἶναι, τὸ μὲν προϋπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὃ ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἐνὸς τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὡσπερ ἰδέα τοῦ ὄντος, οὐ μετασχὼν ἄλλο τι ἐν γέγονεν, ᾧ σύζυγον τὸ ἀπ' αὐτοῦ ἐπιφερόμενον εἶναι.

esplicito tutto il suo pensiero: se Platone dice che l'Uno partecipa dell'*ousia*, vuol dire che il verbo «è» si aggiunge al soggetto «Uno», e se il verbo «è» si aggiunge al soggetto «Uno», vuol dire che questo verbo «è» è capace di abbinarsi all'Uno, ed è derivato da un «è» assoluto, puro e incoordinato, che non è altro che l'Uno stesso.

Due precisazioni del commentatore possono attirare la nostra attenzione. Innanzitutto l'essere assoluto viene presentato come «agire». Questo è estremamente importante. In Platone, il verbo «essere», sia che sia semplice copula o affermazione di esistenza¹³⁵, non implicava l'idea di un agire. Nel nostro commentatore invece «essere» significa esercitare un'attività di essere, o meglio, sembra che il vertice dell'agire sia l'attività di essere, che l'agire più intenso sia l'essere. E tuttavia, seconda precisazione, questo essere, che è l'agire più puro, è nello stesso tempo l'Idea dell'Ente. L'Essere è l'Idea dell'Ente, cioè dell'Uno-che-è, perchè, come mostra lo schema che abbiamo presentato sopra, è la Forma trascendente che fonda l'attribuzione di «è» a «Uno». C'è qui un'affermazione che Plotino non avrebbe ammesso¹³⁶. Risulta infatti che il primo Uno sia l'Idea del secondo Uno. Plotino si rifiutava di concepire il rapporto del primo e del secondo Uno secondo il modello del rapporto che c'è tra l'Idea e la forma partecipata che ne deriva. In ogni caso, il nostro commentatore, sebbene non lo faccia esplicitamente, avrebbe potuto rispondere a questa obiezione che l'Idea dell'Ente non può essere un'Idea come le altre, dato che è anteriore ad ogni contenuto intellegibile, poiché proprio la prima Forma, il primo contenuto intellegibile, non può che essere l'Ente stesso, cioè il secondo Uno. L'Idea dell'Ente è solo un «verbo» puro, un agire puro. «Idea» significa, in questo contesto, fondamento ontologico.

Ci si chiedereà evidentemente come sia potuta comparire una dottrina così nuova, così paradossale? E' possibile che questa identificazione tra «essere», «agire» e «uno» sia stata preparata dal trattato di Plotino «Sulla libertà e la volontà dell'Uno». In questo trattato¹³⁷ viene detto che l'Intelletto,

¹³⁵ Cfr. *supra*, n. 121.

¹³⁶ Cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 7, 17, 41.

¹³⁷ Plotino, *Enn.*, VI, 8, 4, 28.

cioè il secondo Uno, è libero perché in lui l'essere e l'agire coincidono. Questa coincidenza, che va nel senso di una concezione dell'essere stesso come agire puro, si ritrova al livello dell'Uno: «Poiché ciò che si potrebbe denominare la sua sostanza (ὕποστασις) è identico a ciò che si potrebbe denominare la sua attività (ἐνέργεια) – infatti non sono diverse, poiché non lo sono neanche nell'Intelletto –, ne deriva che affermare che la sua attività è determinata dal suo essere non è meglio che affermare che il suo essere è determinato dal suo atto»¹³⁸. Meglio ancora, c'è una sorta di anteriorità ideale dell'atto sull'*ousia*: «Non bisogna temere di porre un atto primo senza sostanza, ma bisogna considerare che è in qualche modo il suo proprio soggetto»¹³⁹. E Plotino parla anche di «produzione assoluta» (ἀπόλυτον τὴν ποίησιν)¹⁴⁰. Plotino si sarebbe forse rifiutato con forza di affermare che l'Uno è «l'agire puro che è l'essere puro», ma lui stesso ha inaugurato una direzione di pensiero secondo la quale l'essere viene a coincidere con l'agire, in modo tale che l'agire sia soggetto per se stesso¹⁴¹.

Ci si chiederà anche come sia stato possibile chiamare Idea questo agire puro che è l'Essere. Ma questo si può capire in una prospettiva neoplatonica. Nella proposizione «l'Ente (l'Uno) è», il verbo «è» definisce da solo l'essenza dell'Ente. Se si prende il verbo «è» in se stesso, si ha allora in qualche modo l'Idea dell'Ente, l'essenza in sé di cui l'Ente partecipa. Ma questa essenza in sé non può, a questo livello, essere un'essenza intellegibile, essa non è altro che il verbo «essere» preso assolutamente, quindi una pura attività. Il massimo dell'astrazione, cioè dell'indeterminazione, coincide con il massimo dell'attività. Indeterminazione, dato che l'Essere non indica né soggetto né oggetto, mentre l'Ente rappresenta la prima determinazione. Attività, dato che l'Essere è ridotto ad un agire puro, che non limita alcuna formalità, né per quanto riguarda il soggetto, né per quanto riguarda il predicato.

¹³⁸ Plotino, *Enn.*, VI, 8, 7, 47.

¹³⁹ Plotino, *Enn.*, VI, 8, 20, 9.

¹⁴⁰ Plotino, *Enn.*, VI, 8, 20, 6.

¹⁴¹ Riguardo al ruolo giocato da Plotino in questa trasformazione delle concezioni ontologiche, cfr. P. Aubenque, *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, in *Le Néoplatonisme*, Paris, CNRS, 1971, pp. 101-109.

In questa dottrina non c'è opposizione tra l'essenza e l'esistenza, l'Essere puro non è un esistere puro¹⁴², l'Ente non è ridotto all'ordine dell'essenza. L'opposizione tra l'Essere e l'Ente si colloca nell'ordine della determinazione: l'Essere è assolutamente indeterminato, quindi agire assoluto, l'Ente è la prima determinazione, quindi la prima limitazione dell'agire.

Si comprende così in una certa misura come l'Uno assoluto abbia potuto essere concepito come Essere puro. L'Essere puro è infatti semplicità assoluta. Il suo concetto, come quello dell'Uno, non ammette alcuna distinzione interna, alcun contenuto distinto. Da qui questa conseguenza fondamentale: identificato al primo Uno del *Parmenide*, l'essere diviene inconoscibile. Mentre l'Ente era tradizionalmente l'oggetto proprio dell'intelletto¹⁴³, l'Essere sfugge per la sua semplicità assoluta alle prese dell'Intelletto. C'è del resto un'evoluzione comprensibile. Aristotele aveva già detto che il verbo «essere» non ha contenuto intellegibile¹⁴⁴. Allo stesso modo Dexippo¹⁴⁵, commentatore delle *Categorie* di Aristotele, afferma che il termine «è» non aggiunge nulla al contenuto delle nozioni a cui viene attribuito, se non l'idea della loro esistenza. A maggior ragione quindi, questa nozione di essere doveva svuotarsi di ogni contenuto intellegibile, se la si portava al livello supremo dell'origine radicale, al livello dell'indeterminazione assoluta. Cosicché vediamo comparire una teologia negativa dell'essere.

Abbiamo collocato storicamente l'apparizione di questa teologia negativa dell'essere, legata ad una concezione dell'essere come pura attività. Essa presuppone innanzitutto la formulazione impiegata da Platone all'inizio della seconda ipotesi del *Parmenide*, poi l'esegesi plotiniana del *Parmenide*, infine le esitazioni di un commentatore neoplatonico del *Parmenide*,

¹⁴² Su questo punto, devo correggere le mie affermazioni del 1961, nella mia comunicazione «La distinction de l'être et de l'étant dans le De hebdomadibus de Boèce» al Congresso di Colonia, pubblicato in *Miscellanea Mediaevalia*, t. II, 1963, pp. 147-153.

¹⁴³ G. Huber, nel suo capolavoro *Das Sein und das Absolute*, Bâle, 1955, ha ben mostrato tutto il significato storico di questa apparizione di una teologia negativa dell'Essere, in modo particolare in Agostino.

¹⁴⁴ Aristotele, *De interpret.*, 16b 22ss.

¹⁴⁵ Dexippo, *In Categ.*, p. 35, 16-22, Busse.

che è molto probabilmente Porfirio, che cerca di spiegare perché Platone avesse detto che il secondo Uno partecipa dell'*ousia*.

La distinzione, così acquisita, tra l'essere-infinito e l'essere-participio troverà poca eco nel neoplatonismo posteriore, cioè in Proclo e in Damascio. La si ritrova in modo indiscutibile solo in Mario Vittorino, teologo cristiano del IV secolo, e in Boezio. Per Mario Vittorino, il primo Uno, il «Padre» della teologia cristiana, è agire puro ed essere puro (*esse purum*) non determinato e non partecipato, quindi inconoscibile¹⁴⁶. Il secondo Uno, il «Figlio» della teologia cristiana, è l'Ente, la prima essenza che riceve l'essere dal Padre¹⁴⁷. Quanto a Boezio, come ho tentato di mostrare altrove¹⁴⁸, sembrava che l'opposizione da lui introdotta nel *De hebdomabibus*, tra l'*esse* e il *quod est*, corrisponde esattamente all'opposizione tra l'essere e l'ente di cui parliamo. L'opera di Boezio è stata letta e abbondantemente commentata nel Medioevo. Grazie a lui, la distinzione tra l'essere e l'ente, interpretata d'altronde in modi molto diversi¹⁴⁹, ha fatto il suo ingresso definitivo nel pensiero filosofico occidentale.

A dire il vero il neoplatonismo posteriore, rappresentato innanzitutto da Proclo e Damascio, ha conosciuto una distinzione ontologica assai vicina a quella di cui abbiamo parlato, ma sotto la forma di una opposizione tra ὑπαρξις e οὐσία. Questa opposizione proviene molto probabilmente dalla stessa fonte della distinzione tra l'essere e l'ente. La si trova infatti, in maniera ancora oscura, abbozzata nel nostro commentario al *Parmenide*¹⁵⁰. Soprattutto la si trova formulata molto chiaramente in Vittorino, che dà le seguenti definizioni di *existentia* e di *substantia* (*existentia* corrisponde a ὑπαρξις e *substantia* a οὐσία):

¹⁴⁶ Mario Vittorino, *Adv. Ar.*, IV, 19, 10: «Esse primum ita inparticipatum est, ut nec unum dici possit, nec solum... infinitum, interminatum».

¹⁴⁷ Mario Vittorino, *Ad Cand.*, 14, 22 ss.

¹⁴⁸ Cfr. l'articolo citato alla nota 142, e il mio articolo «*Forma essendi*. Interpretation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce», in *Les Etudes classiques*, t. 38, 1970, pp. 143-148.

¹⁴⁹ Cfr. il mio articolo «*Forma essendi*», pp. 143-148.

¹⁵⁰ XIV, 15.

«L'esistenza differisce dalla sostanza, poiché l'esistenza è l'essere in sé, l'essere senza addizioni, l'essere che non è né in altro né soggetto di altro, ma l'essere in sé, uno e solo, mentre la sostanza non ha solo l'essere senza addizione, ma ha anche l'essere qualcosa di qualificato. Infatti essa è sostrato delle qualità che sono in lei, e perciò è chiamata soggetto»¹⁵¹.

«I filosofi definiscono l'esistenza e l'esistenzialità come il fondamento originario che preesiste alla cosa, senza i suoi accidenti, in modo che inizialmente esistono, in modo puro e solo, soltanto le realtà che costituiscono il suo essere puro, senza addizione, in quanto sono chiamate poi a sussistere; definiscono invece la sostanza come il soggetto preso con tutti gli accidenti che ineriscono inseparabilmente alla sostanza»¹⁵².

Se si confronta l'opposizione tra ὑπαρξις e οὐσία, con l'opposizione tra l'essere e l'ente prima ricordata, appare che l'opposizione tra ὑπαρξις e οὐσία riproduce in qualche modo, in tutti i gradi della realtà, l'opposizione tra l'essere e l'ente che si collocava al vertice e all'origine delle cose. L'Essere puro e assoluto, senza soggetto e senza attributo, è il fondamento trascendente dell'Ente, al cui livello avviene la prima composizione tra il soggetto e l'essere. In modo analogo esiste in ogni cosa prima un «fondamento originario che preesiste alla cosa», fondamento che è «essere puro», «che non è né in altro né soggetto di altro», che è solo essere puro, senza addizione. Quando questo essere puro e preesistente viene concretizzato e determinato dalle qualità e dagli accidenti inseparabili, la cosa si costituisce nella sua sostanza, c'è composizione tra il soggetto e l'essere. Questa opposizione ricorda evidentemente l'opposizione tra l'essere ideale della cosa e la cosa stessa¹⁵³.

¹⁵¹ Mario Vittorino, *Candidi Epist.*, I, 2, 18: «Multo autem magis existentia a substantia differt, quoniam existentia ipsum esse et solum esse et non in alio esse aut subiectum alterius, sed unum et solum ipsum esse, substantia autem non esse solum habet, sed et quale aliquid esse. Subiacet enim in se positus qualitatibus et idcirco dicitur subiectum».

¹⁵² Mario Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 30, 20: «Et dant differentiam existentiae et substantiae; existentiam quidem et existentialitatem praeesistentem subsistentiam sine accidentibus, puris et solis ipsas quae sunt in eo quod est solum esse quod subsistent, substantiam autem subiectum cum his omnibus quae sunt accidentia in ipsa inseparabiliter existentibus».

¹⁵³ Aristotele, *Metaphys.*, VIII, 3, 1043b 2. Cfr. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, traduzione di G. Girgenti, Milano 1993, pp. 317-318 e 432-433.

Ma le nozioni aristoteliche sono qui profondamente trasformate. L'essere ideale della cosa diviene un momento dell'autoposizione attraverso cui la realtà, a partire dall'essere puro, si concretizza, si qualifica e si sostanzializza. In Vittorino, come più tardi in Damascio, questo processo di autoposizione è uscito da sé nel movimento della vita e ritorna in sé nel momento dell'intelligenza. Senza entrare nella descrizione di questo processo, che ci porterebbe molto al di là del nostro argomento, segnaliamo lo stretto parallelismo che esiste tra i testi di Vittorino e quelli di Damascio, quando si tratta di formulare l'opposizione tra *hyparxis* e *ousia*. Damascio scrive in particolare:

«*L'hyparxis* si distingue dall'*ousia*, come l'essere preso isolatamente in se stesso si distingue dall'essere considerato in composizione con altre cose... *L'hyparxis*... rappresenta il primo principio di ogni realtà; è per così dire una sorta di fondamento, di strutturazione posta alla base della costruzione nella sua interezza e in ogni sua parte... *L'hyparxis* è la semplicità anteriore ad ogni cosa, a cui si sovrappone ogni composizione. Essa è l'Uno stesso che preesiste al di là di tutte le cose; è causa di ogni *ousia*, senza essere *ousia*»¹⁵⁴.

Traducendo Vittorino, abbiamo ricalcato sul termine *existentia*, il termine «esistenza». Di fatto questa traduzione presenta alcune difficoltà: nasconde il problema posto dalla definizione del senso esatto del termine *hyparxis*. Damascio, nel testo che abbiamo citato, gioca sull'etimologia *hyp-archein*, definendo *l'hyparxis* come «cominciamento» o «principio» posto «sotto» la costruzione. Il miglior termine equivalente sarebbe allora «preesistenza», che avrebbe il merito di suggerire che *l'hyparxis* è l'essere anteriore alla cosa-che-è. Si sarà certamente notato che Damascio, in questo testo, identifica *l'hyparxis* con l'essere puro e con l'Uno. Questo ci riporta ai concetti in-

¹⁵⁴ Damascio, *Dub. et Sol.*, 120-121, t. I, p. 312, 11, Ruelle: Ταύτη ἄρα διοίσει τῆς οὐσίας ἡ ὑπαρξίς ἢ τὸ εἶναι μόνον καθ' αὐτὸ τοῦ ἅμα τοῖς ἄλλοις ὁραμένου... ἡ ὑπαρξίς, ὡς δηλοῖ τὸ ὄνομα, τὴν πρώτην ἀρχὴν δηλοῖ τῆς ὑποστάσεως ἐκάστης, ὡς τινὰ θεμέλιον ἢ ὄιον ἔδαφος προϋποτιθέμενον τῆς ὄλης καὶ τῆς πάσης ἐποικοδομήσεως... αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ πρὸ πάντων ἀπλότης, ἢ πᾶσα προσηλγνεται σύνθεσις· αὕτη δὲ ἐστὶν αὐτὸ δῆπου τὸ πάντων ἐπέκεινα προὔποκειμενον ἔν, ὅπερ αἰτιον μὲν πάσης οὐσίας, οὕτω δὲ οὐσία.

contrati a proposito della distinzione dell'essere e dell'ente. Ma questa identificazione di *hyparxis* e *Uno* non ci deve ingannare. Nel complesso sistema di Damascio, l'Uno di cui si parla qui non è posto all'origine assoluta delle cose, ma al livello dell'intelligibile ed ha il suo analogo in ogni piano della realtà¹⁵⁵. Tenendo conto di questa correzione, possiamo ciò nondimeno prendere da questo testo il fatto che Damascio concepisce l'*hyparxis* come essere puro, preesistente alla concretizzazione della sostanza.

L'opposizione tra *hyparxis* e *ousia* si trova anche in Proclo, ma senza essere mai definita esplicitamente. *Hyparxis* è impiegato molto spesso per designare le realtà trascendenti e il carattere trascendente di queste realtà. Così avviene nella proposizione 23 degli *Elementi di Teologia*: «Ogni impartecipato produce a partire da se stesso le realtà partecipate e tutte le sostanze partecipate sono riconducibili a *hyparxeis* impartecipate»¹⁵⁶. Queste *hyparxeis* altro non sono che ciò che Proclo chiama le *enadi*, per quanto si evince da certi testi di Proclo¹⁵⁷. Queste enadi sono una sorta di modalizzazione dell'Uno primo, anteriori ad ogni determinazione ontologica. Si rimane quindi sempre alla rappresentazione di una semplicità trascendente che fonda la molteplicità inerente ad ogni concretizzazione. Questa opposizione tra *hyparxis* trascendente e *ousia* concretizzata si ritrova al livello di ogni anima: «Bisogna svegliare questa *hyparxis* suprema dell'anima, per la quale noi siamo Uno»¹⁵⁸. L'*hyparxis* corrisponde qui alla parte trascendente dell'anima, che permane sempre nel mondo intelligibile. Si tratta dell'essere ideale dell'anima, fonte trascendente e preesistente, a partire da cui si sviluppa la realtà concreta e complessa dell'anima. Questo vertice dell'anima, questo «fiore» dell'intelletto¹⁵⁹, sarà per i mistici del Medioevo il luogo dell'unione mistica.

¹⁵⁵ Cfr. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, cit., p. 235.

¹⁵⁶ Cfr. E. R. Dodds, *Proclus' Elements of Theology*, 2 ed., Oxford 1963, p. 26.

¹⁵⁷ Proclo, *Plat. Theol.*, III, 21, p. 163, 36, Portus.

¹⁵⁸ Proclo, *In Plat. Alcib.*, p. 114, Westerink.

¹⁵⁹ Su questo tema in Proclo, cfr. J. M. Rist, *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism*, «Hermes» 92 (1964), pp. 213-226, che ne mostra tutto il retroterra ontologico.

L'opposizione tra *hyparxis* e *ousia* corrisponde quindi, in parte, all'opposizione tra l'essere puro e l'ente. Da entrambe le parti si ritrova una struttura analoga: la composizione soggetto-predicato, che caratterizza l'ente e l'*ousia*, si fonda nella semplicità trascendente dell'essere puro. Ma nell'opposizione *hyparxis-ousia*, la nozione di essere come attività pura resta nell'ombra. Viene valorizzato soprattutto il carattere ideale e trascendente dell'*hyparxis*. Dinamismo e attività si manifestano piuttosto nel passaggio dall'*hyparxis* all'*ousia*, passaggio che è concepito come un movimento di autoposizione.

Se torniamo adesso a questa duplice problematica dell'ente, dell'essere partecipato di cui parlava Jean Beaufret nel testo citato all'inizio del paragrafo, potremmo fare le seguenti notazioni. Se è vero che la filosofia greca, nel suo insieme, si è dedicata alla ricerca dell'Ente supremo, non è meno vero che il neoplatonismo si è sforzato di superare questa ricerca dell'Ente supremo, svelando nell'Ente una composizione interna che gli impediva di essere la semplicità prima¹⁶⁰. Il commentatore neoplatonico del *Parmenide*, che, come abbiamo visto, distingue l'essere dall'ente, è giunto sino a concepire questa semplicità prima come una pura attività di essere, senza soggetto. Indiscutibilmente ha riconosciuto in se stessa questa «qualità in virtù della quale tutti gli Enti, ivi compreso l'Ente supremo, possono essere considerati tali»¹⁶¹. Si tratta di un momento storico decisivo: scoprendo la pura attività di essere in quanto tale, la filosofia era sul punto di intraprendere nuove vie. Ma quasi subito questa attività di essere senza soggetto è stata ipotizzata, ed è stata concepita come un'Idea¹⁶² e alla fine, oscuramente, come un Ente *sui generis*. In ogni caso, il neoplatonismo ha segnato in modo definitivo la problematica della filosofia. Da una parte, l'essere puro è stato presentato da alcuni neoplatonici come un agire anteriore ad ogni contenuto intellegibile, in qualche modo un movimento puro, dall'altra parte questo essere puro è stato presentato nel neoplatonismo come la preesistenza ideale che fonda la realtà concreta. L'essere è

¹⁶⁰ Cfr. la comunicazione di P. Aubenque, citata prima, n. 141.

¹⁶¹ Cfr. il testo di J. Beaufret, citato p. 41.

¹⁶² Cfr. il testo citato, n. 134.

idea o movimento? Bisogna concepire l'idealità come un agire o al contrario ridurre l'agire puro alla semplicità immobile dell'idealità? Le filosofie moderne, in particolare quelle di Hegel e di Bergson, si sforzeranno di rispondere a questa problematica.

Il professor G. Reale mi ha fatto un enorme piacere proponendomi di pubblicare la traduzione italiana di questa opera. Gli sono riconoscente con tutto il cuore. A G. Girgenti, che ha proposto una traduzione originale del testo greco e che ha realizzato questa versione italiana, esprimo tutti i miei auguri e la mia riconoscenza.

Pierre Hadot

(ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ)
ΕΙΣ ΤΟΝ ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΠΑΡΜΗΝΙΔΗΝ

PORFIRIO
COMMENTARIO AL PARMENIDE
DI PLATONE

1. ἀπὸ ταύτης οὖν ὀρμώμενον οὕτω τοὺς λό-
 Fol. 91^v. γους προσάγειν. Ὁ δὲ ταῦτα καθυπονοῶν γνώ-
 μης τῆς ὀρθῆς ἀμαρτάνει. Ἀρρήτου γὰρ καὶ ἀκα-
 τονομάστου διὰ πολλὰ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ὄντος
 5 θεοῦ ὅμως οὐ διὰ παρέλλειψιν τῆς φύσ[εως] αὐ-
 τοῦ τυγχάνει ὡς ἡ τοῦ ἑνὸς ἔννοια· ἰκανῶς
 γὰρ ἀφίστησιν ἀπ' αὐτοῦ πᾶν πλῆθος καὶ σύνθε-
 σιν καὶ ποικιλίαν καὶ τὸ ἀπλοῦν ἔννοεῖν δίδω-
 σι καὶ τὸ μηδὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ τὸ ἀρχὴν εἶναι
 10 τῶν ἄλλων τὸ ἓν πως. Εἰ διασπασθέντα γοῦν
 ἀφ' ἑαυτῶν καὶ διαρτηθέντα καὶ πολλὰ καὶ πλη-
 θος ἐξ ἑνὸς γενόμενα καὶ τὸ εἶναι ὅπερ τέως ἦν
 ἀποβέβληκεν, οὐκ ἂν οὐδὲ † πλῆθος ὄντα εἶναι·
 τοῦτο γοῦν αὐτὸ ὑπὲρ τινος ὅρου (ὄν εἰ ἀπει-)
 15 λημμένον ἀπ' αὐτῶν ἐτύγχανεν, εἴη ἂν ἄ-
 πειρα καὶ ἀόριστα, οὐδαμῶς ὄντα· ταῦτα δ' ε(ι) ἔ-
 στιν, οὐκ ἂν ἦν ὄντα. Οἰκεία οὖν αὕτη πα-
 σῶν τῶν ἄλλων προσηγοριῶν τῶ ἐπὶ πᾶ-
 σι θεῶ καὶ τ.. περι αὐτοῦ σύμ-
 20 φυλος, εἰ μὴ τ(ις) διὰ σμικρότητα ὡσπερ Σπεύ-
 σιππος καὶ † Τιμάλιος ἀνοντ .. ἀν .. ἀς δι-
 ἀ τὸ πάνυ σμικρὸν καὶ μὴ δι[αιρετὸν εἶ]ναι
 καταφέροιο ἐπὶ πρᾶγμα ἀλλοτριώτατον τοῦ
 θεοῦ ἀκούσας τὸ ἔ[ν]. Τοῦ γὰρ ἐ[νὸς ...]α[...
 25 ἐκ[εῖν]ω [τὴν ἐ]π[ί]ν[ο]ι[αν] διανοηθέ[ντες τὴν] ἄ-
 πειρον δύναμιν καὶ πάντων τῶν ὄντων
 αἰτίαν καὶ [ἀ]ρ[χὴν] τῶν μετ' αὐ[τὸν] πάν-

1. La Nozione di Uno applicata a Dio (Parm., 137 a-b)

La denominazione di Uno non significa che Dio sia conosciuto come minimo, ma che egli è causa di tutto.

... partendo¹ da questa denominazione, egli presenta i suoi argomenti. Colui che immagina queste cose, non raggiunge la conoscenza esatta. Infatti Dio è per lo più indicibile ed innominabile, essendo al-di-sopra di tutto², e pertanto si applica a lui la nozione di Uno non per un difetto della sua natura; giustamente questa nozione elimina in lui ogni molteplicità, ogni composizione, ogni varietà, e dà a pensare che egli è semplice, che non c'è niente prima di lui e che l'Uno è in qualche modo il principio delle altre cose³.

Se dunque le cose fossero separate⁴ le une dalle altre, disperse⁵, molteplici, ridotte da unità a molteplicità e se quindi perdessero l'essere che avevano prima, esse in definitiva non sarebbero più neanche una moltitudine. Se colui che ha il compito di far da limite si separasse effettivamente da esse, certamente sarebbero senza limite e indefinite, anzi non potrebbero esistere in alcun modo: se così fosse non ci sarebbero enti.

Questa denominazione⁶ dunque mi sembra la più appropriata a Dio che è al-di-sopra di tutto ... e al suo soggetto ... è appropriata, a condizione però di non fare come Speusippo e Timalio⁷ ... che attribuivano all'Uno solo la piccolezza ... e che a motivo di tale piccolezza e indivisibilità, intendevano l'Uno come la cosa più estranea a Dio⁸.

Quando noi applichiamo a lui la nozione di Uno, vogliamo significare la sua potenza infinita⁹, causa di tutti gli esseri, prin-

των διὰ τὸ μηδ' ἀξιοῦν αὐτήν † τινὰς τῶν
 ἐκείνων ἐπὶν .ο α καὶ διὰ τ(ὸ αὐτ)ήν καταλε[ι-
 30 πειν καὶ τὴν τοῦ ἐνὸς ἐπίνοιαν, οὐ διὰ σμι-
 κρότητα διὰ δὲ τὸ ἄγαν ἐξηλ-
 λαγμένον τῆς ἀνεπινοήτου ὑποστάσε-
 ως, ἢ μήτε μετὰ πλήθους μήτε μετ' ἐ-
 νεργείας μήτε μετὰ νοήσεως μήτε με-
 35 τὰ ἀπλότητος μήτε μετ' ἄλλης τῶν ἐπι-

II. γιγνομένων ἐννοιῶν διὰ τὸ ὑπέρτερον
 Fol. 91^v. αὐτῶν εἶναι καὶ πάντων ἐνθυμεῖσθαι· ἢ
 που γε διὰ σμικρότητός τινος διαφευγούσης
 ἡμῶν δι' ὀλιγότητα τὴν ἐπίνοιαν. Πάντα
 5 οὖν αἶρειν δεῖ καὶ μηδὲν προσθεῖναι, πάντα
 δὲ αἶρειν οὐκ ἐν τῷ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μη-
 δαμῆ μηδαμῶς ὄν, ἐν δὲ τῷ ἔχασθαι μὲν καὶ
 νοεῖν πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτόν, ἡγεῖ-
 σθαι (δὲ) ὅτι αἴτιος μὲν αὐτὸς καὶ τοῦ πλήθους καὶ
 10 τοῦ εἶναι αὐτῶν, αὐτὸς δὲ οὔτε ἐν οὔτε πλη-
 θος, ἀλλὰ πάντων ὑπερούσιος τῶν δι' αὐτόν
 ὄντων· ὥστε οὐ πλήθους μόνου ὑπεράνω,
 ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ ἐνὸς ἐπινοίας· δι' αὐτόν γὰρ καὶ
 τὸ ἐν καὶ μονάς. Καὶ οὕτως οὔτε ἐκπίπτειν εἰς
 15 κένωμα ἐνέσται οὔτε τολμᾶν τι ἐκείνω
 προσάπτειν, μένειν δ' ἐν ἀκαταλήπτω κα-
 ταλήψει καὶ μηδὲν ἐννοούση νοήσει· ἀφ' ἧς
 μελέτης συμβήσεται σοὶ ποτε καὶ ἀποστάντι
 τῶν δι' αὐτόν ὑπο(στάν)των τῆς νοήσεως στή-
 20 ναι ἐπὶ τὴν αὐτοῦ ἄρρητον προ[σ]ἐννοιαν
 τὴν ἐνεικονιζομένην αὐτόν διὰ σιγῆς οὐ-
 δὲ ὅτι σιγᾶ γιγνώσκουσιν οὐδὲ ὅτι ἐνεικονί-
 ζεται αὐτόν παρακολουθοῦσαν οὐδὲ τι καθάπαξ
 εἰδῦιαν, ἀλλ' οὔσαν μόνον εἰκόνα ἀρρήτου τὸ
 25 ἄρρητον ἀρρήτως οὔσαν, ἀλλ' οὐχ ὡς γιγνώ-

cipio di tutto ciò che viene dopo di lui, giacché questa potenza ... e lascia derivare essa stessa la nozione di Uno, non a causa della piccolezza ... ma poiché questa ipostasi inconcepibile è assolutamente differente da tutto¹⁰, è priva di molteplicità, priva di attività, priva di conoscenza, priva di semplicità¹¹, priva di tutte le nozioni che vengono dopo di lui poiché egli è ed è conosciuto come superiore a tutte le cose; ovvero la causa di ciò potrebbe essere una certa piccolezza che sfugge¹² alla nostra comprensione, per la nostra imperfezione¹³.

È necessario superare la stessa nozione di Uno

È necessario anzitutto dividere ogni cosa e non aggiungere niente¹⁴, ma questo processo di divisione del tutto non consiste affatto nel precipitare¹⁵ nel nulla assoluto¹⁶, bensì nel considerare¹⁷ tutto ciò che viene da Lui e attraverso Lui, pensando che Lui è la causa¹⁸ della molteplicità e dell'essere di tutte queste cose, essendo Lui stesso né uno né molteplice ma al-di-sopra di ogni sostanza in rapporto a ciò che viene da Lui; cosicché egli non è soltanto al di là del molteplice, ma al di là della stessa nozione di Uno¹⁹; infatti attraverso Lui ci sono l'Uno e la Monade.

Il pensiero indicibile dell'Indicibile

E così non si potrà né cadere nel vuoto né osare attribuire a Lui alcunché, ma resterà solo da comprenderlo senza comprensione e pensarlo senza pensiero; grazie a questo esercizio potrai un giorno, se ti soffermerai sulle cose che attraverso Lui sono costituite²⁰, raggiungere l'indicibile prenozione²¹ che di Lui possiamo avere, che è rappresentata dal silenzio, senza che essa sappia ciò che tace, senza che abbia conoscenza di ciò che riflette, in una parola, senza che essa si renda conto di ciò che sia; essa, che è²² solo un'immagine dell'Indicibile, poiché è l'Indicibile in maniera indicibile e non l'Indicibile in quanto conosciuto,

σκουσαν, εἴ μοι ὡς χωρῶ λέγειν δύναιο καὶ
 φανταστικῶς παρακολουθῆσαι. Ἄλλὰ ἴλε-
 ω μὲν γενοίμεθα αὐτοὶ αὐτοῖς δι' ἐκείνου,
 ἵνα πρὸς τὸν ἐνθουσιασμὸν τραπέντες τοῦ
 30 ἔραννοῦ, ὃ οὐκ ἴσμεν ἀλλὰ γνωσόμεθά ποτε, αὐ-
 τὸ χωρῆσαι τι (τὸ) ἄγνωστον ἄξιοι γενοίμεθα.
 Ὁ δὲ Πλάτων συμπληρώσας ταῦτα ἐπὶ τοὺς τρό-
 πους ἐπάνεισιν οὓς ἐξέθετο τῆς γυμνασί-
 ας· μεμνήμεθα γὰρ ὅτι παρήγγελεν ὑπο-
 35 θέμενος εἶναι τὸ προβληθὲν σκοπεῖσθαι ...

se riesci a comprendere questo, come posso dire, in modo immaginativo.

Ma noi stessi attraverso Lui diveniamo misericordiosi nei nostri confronti, per essere elevati alla passione estatica verso questo oggetto degno d'amore che per ora non conosciamo, ma che conosceremo un giorno, quando saremo degni²³ di concepire in qualche modo l'Inconcepibile.

Platone, avendo terminato la sua esposizione, ritorna ai modi di esercizio²⁴ che aveva proposto; ci sovviene infatti che aveva annunciato che avrebbe esaminato questa o quella ipotesi, supponendo che si realizzasse...

III. Fol. 94^r. οντι. Ἄρ' οὖν ἀνόμοιος ὁ θεὸς τῶ νῶ καὶ ἕτε-
ρος; καὶ εἰ μὴ ἑτερότη(το)ς μετουσίᾳ, ἀλλ' αὐτῶ
γε τῶ μὴ εἶναι ὁ νοῦς. Ἡ ῥητέον ὅτι οὔ-
τε ὁμοιότητος οὔτε ἀνομοιότητος πεῖ-
5 ραν ἔχει τὸ ἓν, ὅτι ὄντων τε καὶ μὴ ὄντων
τῶν ἀπ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν ὑποστάντων
ἀεὶ (ὁ) αὐτὸς τὴν ἀσύμβλητον ἔχων ὑπερο-
χὴν πρὸς πᾶν ὄτιοῦν, καὶ τὸ πᾶν οὔτως ὡς-
ανεὶ μηδὲν ἦν γεγονὸς τῶν μετ' αὐτόν·
10 οὐ(δὲ) διέστησεν αὐτὸν ἑτερότης ἀπ' αὐτῶν
ἀσύγκριτον ὄντα τοῖς μετ' αὐτὸν καὶ
ἀπερίληπτον· ὁ γὰρ οὐκ ἂν περιληφθεῖη,
πῶς ἂν εἴη τοῦτο ἕτερον ἄλλου; ὡσπερ οὖν
εἰ περὶ δύσεων ἡλίου ζητοῖμεν, λέγοι
15 δέ τις μὴ εἶναι ἡλίου δύσιν, εἶπερ ἡ δύ-
σις σκοτισμὸς ἐστὶν φωτὸς καὶ νυκτὸς
ἐπαγωγῆ, ἡλῖος δὲ οὐδέποτε σκοτίζεται·
οὐδὲ νύκτα ὄρᾶ, ἀλλ' οἱ ἐπὶ γῆς ἐμπεσόν-
τες εἰς τὸ σκίασμα, λέγοι ἂν ὀρθῶς πάθη(μα)
20 λέγων τῶν ἐπὶ γῆς τὴν δύσιν· ὡσπερ
οὐδ' ἀνατολὴ λέγοιτ' ἂν ἡλίου· καὶ γὰρ ἡ
ἀνατολὴ φωτισμὸς ἐστὶν τοῦ περιγεῖ-

2. Dio è privo di relazioni

(*Parm.*, 139 b-e)

Dio non è differente dagli enti che sono altri da Lui

È dunque Dio diverso ed estraneo all'Intelligenza? Se non c'è partecipazione all'alterità, non c'è neanche per il fatto di non essere l'Intelligenza; oppure bisogna dire che l'Uno non partecipa né della somiglianza né della dissomiglianza, poiché sia che esistano sia che non esistano le cose che da Lui e per Lui possiedono l'essere, Lui sempre permane identico, avendo una incommensurabile pre-eccellenza in relazione a tutte le cose, quelle che siano; di conseguenza tutte le cose, pur essendo state da Lui generate, sussistono come se Lui in qualche modo non esistesse; non è dunque l'alterità che lo distingue dalle altre cose; Lui infatti non può essere paragonato né circoscritto ad alcuna delle altre cose.

Ma se non lo si può circoscrivere, come può allora essere differenziato dalle altre cose?

Noi proiettiamo in Dio la nostra relazione a Lui

È come se noi ponessimo una questione sul tramonto del sole: se qualcuno sostenesse che in realtà non avviene il tramonto del sole, giacché il tramonto non è altro che un oscuramento della luce con il sopraggiungere della notte; e che giammai il sole si oscura e vede la notte, ma che sono solo quelli della terra che entrano nell'oscurità; ebbene, egli, in questo caso, direbbe il vero, affermando che il tramonto del sole è un'affezione di quelli che sono sulla terra: cosicché similmente non si dovrebbe parlare di sorgere del sole; infatti il sorgere del sole è una illuminazio-

ου άέρος, ούδέν δὲ πρὸς τὸν αἰὶ φῶς ὄντα
 τό ποτε φωτίζεσθαι τὸν περίγειον ἄ-
 25 έρα αὐτοῦ (ἄ)παθοῦς ὄντος τούτων καὶ
 ἀπείρου δύσεως καὶ ἀνατολῆς, καθότι οὔτε
 φωτίζεται οὔτε σκοτίζεται, ἀλλ' ἐκάτε-
 ρον τῶν ἐπὶ γῆς ἐστὶν πάθημα καὶ τὸ
 30 ἀγνοοῦντες τὸ ξυμβαῖνον· καθάπερ καὶ
 οἱ παρὰ γῆν πλείοντες αὐτοὶ κεινούμε-
 νοὶ αὐτὴν κεινεῖσθαι οἴονται, οὔτω καὶ
 ἐπὶ τοῦ θεοῦ πᾶσα μὲν ἑτερότης καὶ ταυ-
 τότης καὶ ὁμοιότης ἐκβέβληται καὶ ἀνο-
 35 μοιότης ἀσχέτου αὐτοῦ ὄντος αἰὶ πρὸς

IV. τὰ μετ' αὐτόν, τὰ δὲ ὑποστάντα αὐτὰ καὶ
 Fol. 94^v. ἀνομοιούμενα καὶ πρὸς [ε] αὐτόν (ἐ)αυτὰ συν-
 αρτᾶν σπεύδοντα τὰς περὶ αὐτὰ σχέσεις
 ἀντιστρέφειν καὶ πρὸς ἐκεῖνον οἶεται.
 5 Οὐδὲν γὰρ ὁ θεὸς ἐπεκτήσατο, ἐπεὶ ἦν πρό-
 τερον ἔλλειπῆς τῇ ἐπικτήσει βλάβας
 τὴν αὐτοῦ τελειότητα, ἀλλ' ὡς ἂν καὶ ἀχώ-
 ριστον ἔχων τὸ εἶναι μόνον καὶ ὑπὲρ τὸ
 πᾶν, πλήρωμα ὧν αὐτὸς αὐτοῦ, διὰ τῆς
 10 αὐτοῦ ἐνάδος καὶ μονώσεως ἔχει καὶ τοῦ-
 το, ἄσχετον διαμένειν πρὸς τὰ μετ' αὐτόν
 καὶ δι' αὐτόν ὑποστάντα. Οὐ γὰρ τὰ μετ' αὐ-
 τὸν οὔτως ἀκούειν χρῆ ὡς ἐν ταύτῳ
 μὲν ὑπαρχόντων ἢ τόπων ἢ οὐσίας
 15 ὑποστάσει τῇ αὐτῇ, τοῦ δὲ τὰ πληρω-
 τικὰ ἔχοντος καὶ τῶν ἄλλων τὰ δεύτε-
 ρα, ἀλλ' οὔτως ἡ ἔννοια (ἦν) τῷ[ν] μετ' αὐτόν
 ὡς ἀποβεβλημένων [ἀπ'] α[ὐ]τ(οῦ) καὶ τὸ
 μηδὲν ὄντων πρὸς [αὐ]τόν· (οὐ) γὰρ αὐτὸς

ne dell'aria che circonda la terra, mentre la luce c'è sempre; e il fatto che l'aria terrestre sia solo temporaneamente illuminata non significa che non ci sia sempre la luce; il sole infatti non conosce né sorgere né tramonto, poiché né si illumina né si oscura: questi due stati invece sono affezioni di quelli della terra, che trasferiscono al sole ciò che è proprio di essi stessi, ignorandone il carattere accidentale; qualcosa di analogo accade a coloro che navigano lungo la costa: sono loro che si muovono, ma credono che sia essa a muoversi; in questo modo sono estranee a Dio stesso ogni alterità, ogni identità, ogni similitudine e ogni dissimilitudine, poiché Egli è sempre privo di relazioni con ciò che viene dopo di Lui, e sono coloro che da Lui sono stati generati che, divenuti da Lui dissimili²⁵, si sforzano²⁶ di ritornare a Lui; e che credono che le relazioni nei suoi confronti siano reciproche, quando si rapportano a Lui²⁷.

Dio non ha relazioni con ciò che viene dopo di Lui

A Dio infatti nulla si è aggiunto, poiché avrebbe l'essere in modo imperfetto, per addizione alla propria perfezione; invece solo Dio possiede l'essere come qualcosa di inseparabile²⁸ da sé e al-di-sopra di tutto²⁹, essendo Lui stesso pieno in sé³⁰; a causa dell'unità³¹ e della solitudine³² che gli sono proprie, permane senza relazioni con le cose che da Lui e per Lui esistono.

Non bisogna infatti intendere «le cose che sono dopo di Lui» nel senso che, da un lato, coesisterebbero con Lui secondo il luogo o secondo uno stesso processo di realizzazione della loro sostanza, e che, dall'altro lato, egli avrebbe la parte di realtà che riempie tutto³³, mentre le cose avrebbero la parte di realtà di secondo ordine; invece bisogna concepire «le cose che sono dopo di Lui» come da Lui³⁴ completamente separate e come nulla al suo confronto.

- 20 τὸ μὴ ὄν καὶ ἀκατάληπτι[ον τοῖς τ]οῦτο γινῶ-
 ναι βουλομένοις, ἀλλ' [ἡμεῖς] καὶ πάντα τὰ
 ὄντα τὸ μη[δέ]ν ἐσμεν πρὸς αὐτόν. Δι' ἦν
 αἰτίαν οὐκ ἔχῳρει τὸ γινῶναι αὐτόν, ὅτι
 μηδὲν ἐστὶν πάντα τὰ ἄλλα πρὸς αὐτόν,
 25 αἱ δὲ γνώσεις τῶ ὁμοίῳ αἰροῦσι τὸ ὁ-
 μοιον. Ἐμεῖς οὖν τὸ οὐδὲν ὡς πρὸς ἐκεῖ-
 νον, (αὐ)τὸς δὲ τὸ μόνον ὄντως ὄν (εἰ ἀκούσεις
 ὡς λέγω) πρὸς πάντα τὰ μετ' αὐτ(όν), οὐδε-
 μίαν ἔχων πρὸς αὐτὰ παραβολὴν ἢ τι-
 30 να σχέσιν οὐδ' ἐκτραπείς ἀπὸ τῆς αὐτοῦ
 μονώσεως εἰς πεῖραν σχέσεως καὶ πλή-
 θους· μόνον ὅτι μηδ' ἐν ἀγνοίᾳ μένει
 ποτὲ τῶν ἐσομένων, γιγνόμενα δὲ ἐ-
 γνώρισεν ὁ μηδέποτε ἐν ἀγνοίᾳ γενό-
 35 μενος. Ἄλλ' ἡμεῖς εἴοικαμεν τὰ ἡμέτερα

- V. πάθη εἰς ἐκεῖνον ἀναπέμπειν τῶ
 Fol. 64^v. ἡμᾶς εἶναι τῶ ὄντι τὸ μηδὲν,
 εἰ μὴ ἀντιλαμβανοίμεθα τῆς σω-
 τηρίου ἀπλότητος αὐτοῦ ἢ(ς) τῶ εἶναι,
 5 ὀπωσοῦν φαμεν ἐπ' αὐτοῦ εἶναι, πάντα
 τὰ ἄλλα (ἔχει) [σω]τηρία[ν] [ὡς] ἐν φω-
 τὶ τοῦ ἡλίου τὰ ἐπίγεια. Ἐὰρ οὖν γινώσκει
 ὁ θεὸς τὸ πᾶν; Καὶ τίς οὕτως γινώσκει
 ὡς ἐκεῖνος; Καὶ πῶς γινώσκει [ἔχων] οὐκ ἔ-
 10 στι πολὺς; Ὅτι φημι εἶναι γινώσκειν ἔξω
 γνώσεω(ς) καὶ ἀγνοίας, ἀφ' ἧς ἡ γινώσις. Καὶ
 πῶς γινώσκων οὐ γινώσκει ἢ πῶς γι-
 γνώσκων οὐκ ἐν ἀγνοίᾳ ἐστίν; Ὅτι οὐ
 γινώσκει οὐχ ὡς ἐν ἀγνοίᾳ [γενόμε]νος
 15 ἀλλ' ὡς πάσης ὑπερέχων γνώσεως· οὐ
 γὰρ ποτ' ἀγνοήσας οὐκ ἐπεγίνω[ωσχε]ν ἀλ-
 λά ν (τ)αυτ(ό)τητι καὶ εἶν δὲ ὡς

Nulla siamo in confronto a Dio

Infatti non è Dio che è non-essere ed incomprendibile per quelli che lo vogliono conoscere, ma siamo noi e tutti gli altri enti ad essere nulla in confronto a Lui. E per questa ragione noi non abbiamo raggiunto la sua conoscenza, dato che ogni cosa è nulla in rapporto a Lui e dato che sempre il simile conosce il simile³⁵.

Dunque nulla noi siamo in confronto a Dio, dato che Lui è il solo veramente Ente (se lo si intende come ho detto), in rapporto a tutte le cose che sono dopo di Lui³⁶, non avendo alcuna relazione né alcun rapporto con queste cose e non lasciando mai la sua solitudine per qualche rapporto o per qualche molteplicità; tuttavia Lui non rimane mai nell'ignoranza del futuro e ha conosciuto le cose passate; mai Lui si trova nell'ignoranza.

Invece, sembra, noi trasferiamo in Lui le nostre affezioni³⁷ giacché noi saremmo veramente nulla se non ricevessimo da Lui la sua semplicità salvatrice³⁸, nell'essere della quale - in qualunque senso noi applichiamo a Lui il termine «essere»³⁹ - tutte le altre cose trovano la loro salvezza, come le cose terrestri nella luce del sole.

Dio, conoscenza libera da ogni oggetto

Conosce allora Dio la totalità? E chi conosce come Lui? E come mai, conoscendo, non è molteplice?

Perché, ho detto, Egli possiede una conoscenza al di fuori della conoscenza e dell'ignoranza a cui segue la conoscenza.

Ma allora come mai, conoscendo, non conosce? E come mai, conoscendo, non è nell'ignoranza?

Perché Egli non conosce essendo stato nell'ignoranza, ma trascendendo ogni tipo di conoscenza.

Infatti non succede che Egli, essendo stato dapprima ignorante, diviene poi sapiente, ma ...

[La traduzione del testo greco in questo punto è difficile

- ἄγνο η γιγν ἔτε-
 ρότητι. Αὕτη ἐστὶν ἡ γνῶσις ἢ [θεο]ῦ οὐχ ἔτε-
 20 ρότητα ἐμφαίνουσα καὶ δῦαδα, ἐπίνοιάν (τε)
 (γ)νώσεως καὶ γιγνωσκομένου [ἀλλ' ὡς ἄ]ν ἄ-
 χώριστον ὄν ἑαυτ(οῦ), καῖ[ν μὴ ἄγνοῶ]ν οὐ
 γιγνώσκει· οὐ μὴν οὐδ[ὲ ἄγνοεῖ] εἰ
 μὴ γιγνώσκει
 25 ἀληθῆς τρόπον τινὰ [καὶ τῆ]ν ἀ[γνοί]αν λαμ-
 βάνη ἐπ' αὐτοῦ μὴ τὴν κατ' ἐν[αντι]ωσιν
 καὶ στέρησ[ιν] ν ὄ-
 θεν εἰ μὴ ἀγ[νο]εῖ γιγνώσκει καὶ [διὰ] τοῦ-
 το γνώσεως καὶ ἀγνοίας εὐρίσκεται [κρεί]τ-
 30 των καὶ πάντα γιγνώσκ ν ..] ὡσ]περ
 τὰ ἄλλα τὰ γνωρίζοντα . υ υπαθυ
 γιγνώσκει αλ η. γνῶ-
 σις ἐστὶν οὐχ ὡς γιγνώσκοντος τὰ γνω-
 στά, ἀλλ' αὐτὸ τοῦ[το γνῶσις ο]ὔσα. Ὡς γὰρ ἔστι
 35 φῶς φωτιζόμενον, οἶον τὸ τοῦ ἀέρος

- VI. φῶς τὸ ἀφ' ἡλίου, καὶ ἔστι φῶς ἀφώτισ-
 Fol. 64^r. τον τὸ μὴ ἐσκοτισμένον ὑπάρχον φῶς,
 ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο μόνον φῶς ὄν οἶον τὸ
 τοῦ ἡλίου τὸ ἐν αὐτῷ, οὕτως ἔστι καὶ γνῶ-
 5 σις γιγνώσκοντος καὶ ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶ-
 σιν ἐλθόντος τοῦ γιγνωσκομένου
 καὶ πάλιν ἄλλη γνῶσις ἀπόλυτος
 οὐ [γιγν]ώ[σκοντ]ος οὔσα καὶ γιγνωσκομέ-
 10 νου, ἀλλὰ τὸ ἐν τοῦτο γνῶσις οὔσα πρὸ παν-
 τὸς γιγ(ν)ωσκομένου καὶ ἀγνοουμένου (καὶ)
 εἰς γνῶσιν ἐρχομένου. Ἄλλ' αἰσθάνομαι
 ἑμαυτοῦ ἐξολισθάνοντος τῆς ἐκείνου
 ἐν ἀπ[λό]τ[η]τι γνώσεως καὶ ἀσχέτου πρὸς
 15 τε γνωστὰ * * * καὶ ἀ[σα]φῆ φθεγγομένου διὰ
 τὴν τῆς ἐρμηνείας ἐν τούτοις ἀσθένειαν.
 Διὸ ἀποστῆναι ἄμεινον ἢ μερίζεσθαι πε-

a causa delle lacune dell'originale palinsesto]

Questa è la conoscenza propria a Dio: non è affetta⁴⁰ da alcuna alterità, né diade, né distinzione⁴¹ concettuale tra conoscenza e oggetto conosciuto; ma Lui, essendo inseparabile⁴² da sé, se non ignora non conosce... infatti né ignora né conosce⁴³.

E' opportuno ammettere in qualche modo in Lui l'ignoranza, ma non secondo la contrarietà e la privazione⁴⁴ ... secondo quella, non conosce se non ignora; di conseguenza si rivela superiore all'opposizione tra conoscenza e ignoranza e quindi conosce tutto ... ma non come gli altri soggetti conoscenti...

[Termina a questo punto la parte lacunosa del testo]

Questa è dunque la conoscenza di Dio, non quella di un soggetto che conosce gli oggetti comuni, ma una conoscenza che coincide con sé stessa⁴⁵.

Come infatti esiste una luce illuminata, come la luce dell'aria che viene dal sole, ed esiste una luce non illuminata, poiché non è una luce che si oscura⁴⁶ ma è luce e basta, come quella del sole in sé, così anche c'è una conoscenza come quella del soggetto conoscente, che passa dall'ignoranza alla conoscenza di un oggetto conosciuto, e c'è un'altra conoscenza, assoluta, che non è propriamente conoscenza di un soggetto conoscente né conoscenza di un oggetto conosciuto: ma questa conoscenza è l'Uno al di là di ogni oggetto conosciuto o ignorato e al di là di ogni soggetto che giunge a conoscenza.

Dio è assolutamente separato da ogni oggetto

Ma sento che mi sfugge⁴⁷ la conoscenza a Lui propria, conoscenza che permane nella semplicità e nella mancanza di relazioni con gli oggetti conosciuti o ignorati, cosicché parlo attraverso formule oscure⁴⁸ perché sono incapace di esprimere queste cose.

Perciò sarebbe meglio rinunciarci, piuttosto che dividere

ρὶ τὸ ἀ[με]ρές. Ἐκεῖνο μὲν[τοι εἰδέναι] χρή,
 ὡς οὐδὲν πρὸς αὐτὸν τὰ δι' αὐτὸν ὑποστάν-
 20 τα διὰ τὸ ἀσύμβλητον (τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως)
 μ(εθ' ἧς) οὐδὲ τὰ (μετ') αὐτὸν γεγο-
 νότα οὐδὲ ἐν αὐτῷ ὄντα ἐν (τ) αὐτῷ ἔστιν
 ὅλως· διὸ οὐδὲ οἶόν τέ ἔστιν τὸν εἰς ἔννοι-
 25 αν αὐτοῦ [ἰ]όντα ἐχόμενον τῶν ἀλλοτρι-
 ων αὐτ[οῦ] ἀντειληφθαι τῆς ἐννοίας αὐ-
 τοῦ· εἰ δέ, ἀποστάντα δεῖ πάντων καὶ ἑαυτοῦ
 πε[λάζειν] αὐτῷ, μηδὲν νοοῦντα ἄρα (ἦ) ὅ-
 σον ἐξηρημένον αὐτὸ ἀπὸ τῶν ἄλλων,
 οὕτως δὲ ἐξηρημένον οὐχ ὡς εἴ τις
 30 (εἰ)ς τὴν ἀπάθειαν ἐξελὼν τι ἀποθεῖτο ἄλλο
 τι. Οὐδέ[έ τι κο]ινὸν ἔχει πρὸς τὰ γιγνώμε-
 να, ἀλλ' ἔστιν τὸ μηδὲν ταῦτα πρὸς αὐτὸν
 πεπληρωκότος αὐτοῦ (αὐτὸν) τῆς αὐτοῦ ἐνάδος
 † ἰδίως καὶ ὡς αὐτὸς οἶδε ὑπὲρ τὸ πᾶν ὡς καὶ
 35 τοῦ παντὸς ὄντος ἐν αὐτῷ μηδὲν εἶναι...

l'indivisibile⁴⁹. In ogni caso è necessario sapere che le cose che hanno origine da Lui nulla sono al suo confronto, a causa del carattere incommensurabile della sua ipostasi⁵⁰, con cui non coesistono né le cose che sono state da Lui⁵¹ generate né quelle che sono in Lui⁵². Ne consegue che è impossibile raggiungere la sua conoscenza⁵³ rimanendo attaccati alle cose che sono a Lui estranee; per riuscirci, è necessario, dopo aver abbandonato ogni cosa e persino se stessi, accostarsi a Lui senza pensare ad alcunché, poiché Lui è separato da tutte le altre cose; ed è separato non come una parte può essere separata dal tutto, mantenendo in esso l'impassibilità e lasciando da un lato una parte.

Ed Egli non ha nulla in comune con ciò che è generato, al contrario anzi, ciò che è generato non è nulla in confronto a Lui, giacché Lui è pieno in sé⁵⁴ della sua stessa Unità⁵⁵ ed è al-di-sopra di tutto⁵⁶; per cui⁵⁷ tutto ciò che è non è nulla in Lui

VII. τοῦτον τὸν τρόπον· ᾿Αρ' οὖν οὐδ' ἐν χρό-
 Fol. 67^o. νῳ τὸ παράπαν δύναιτ' ἄν εἶναι τὸ ἓν, εἰ τοι-
 οῦτον εἶῃ (ἦ) οὐκ ἀνάγκη, ἐάν τι ἦ ἐν χρόνῳ,
 αἰεὶ (αὐ)τὸ αὐτοῦ πρεσβύτερον γίγνεσθαι; ᾿Α-
 5 νάγκη. Οὐκοῦν τό γε πρεσβύτερον αἰεὶ
 νεωτέρου πρεσβύτερον; Τί μῆν; Τὸ
 πρεσβύτερον ἄρα ἑαυτοῦ γενόμενον
 καὶ νεώτερον ἅμα ἑαυτοῦ γίγνεται, εἴ-
 περ μέλλει ἔχειν ὅτου πρεσβύτερόν τι γί-
 10 γνεται. Πῶς λέγεις; ᾿Ωδε· διάφορον ἕτε-
 ρον ἑτέρου οὐδὲν δεῖ γίγνεσθαι ἤδη
 ὄντος διαφόρου, ἀλλὰ τοῦ μὲν ὄντος ἤδη
 εἶναι, τοῦ δὲ γεγονότος γεγονέναι, τοῦ
 δὲ μέλλοντος μέλλειν· τοῦ δὲ γιγνομέ-
 15 νου οὐ(τε) γεγονέναι οὔτε μέλλειν οὔτε
 εἶναι πῶ τὸ διάφορον, ἀλλὰ γίγνεσθαι καὶ
 ἄλλως οὐκ εἶναι. ᾿Ανάγκη γάρ. ᾿Αλλὰ μῆν
 τό γε πρεσβύτερον διαφορότη[το]ς νεω-
 τέρου ἐστὶν καὶ οὐδενὸς ἄλλου. ᾿Ἐστι γάρ.
 20 Τὸ ἄρα πρεσβύτερον αὐτοῦ γιγνόμενον
 ἀνάγκη καὶ νεώτερον ἅμα ἑαυτοῦ γί-
 γνεσθαι. ᾿Ἐοικεν. ᾿Αλλὰ μῆν καὶ μήτε πλεί-
 ω ἑαυτοῦ χρόνον γίγνεσθαι μήτε ἐλάτ-
 τω, ἀλλὰ τὸν ἴσον χρόνον καὶ γίγνεσθαι
 25 ἑαυτῷ καὶ εἶναι καὶ γεγονέναι καὶ μέλ-
 λειν ἔσεσθαι. ᾿Ανάγκη γὰρ οὖν καὶ ταῦτα.

3. Il tempo e l'Uno

(*Parm.*, 141 a 5)

In questo modo:

«Ma allora l'Uno non potrebbe essere assolutamente nel tempo, se così è? E non è necessario che, se qualcosa è nel tempo, divenga sempre più vecchia di prima?

- È necessario.

- Ma non è vero che il più vecchio è sempre più vecchio del più giovane?

- Come dunque?

- Divenuto più vecchio di sé, diviene contemporaneamente più giovane di sé, se in qualche misura diviene più vecchio!

- Cosa rispondi?

- Questo: una cosa non può divenire differente da un'altra che è già differente, ma non può che essere differente da ciò che è già differente; può essere divenuta differente da ciò che è divenuto differente, e divenire in futuro differente da ciò che sarà differente; cosicché è impossibile che da ciò che diviene differente sia divenuto o divenga in futuro o sia adesso differente: ma, semplicemente, esso sta divenendo; non c'è altra possibilità.

- Questo è necessario.

- Ma essere più vecchio è diverso da esser più giovane e niente altro.

- È così.

- Ciò che diviene più vecchio di sé deve diventare allo stesso tempo più giovane di sé.

- Sembra.

- D'altro canto non deve diventare né più né meno di sé, ma è egli stesso che diviene, è, è divenuto, e diventerà.

- Anche questo è necessario.

Ἄνάγκη ἄρα ἐστὶν ὡς ἔοικεν ὅσα γε ἐν χρό-
 νῳ ἐστὶν καὶ μετέχει τοῦ τοιούτου, ἕ-
 καστον αὐτῶν τὴν αὐτὴν τε αὐτὸ αὐτῶ
 30 ἡλικίαν ἔχειν καὶ πρεσβύτερόν τε αὐ-
 τοῦ ἅμα καὶ νεώτερον γίγνεσθαι. Κιν-
 δυνεύει. Ἄλλὰ μὴν τῷ γε ἐνὶ τῶν τοι-
 ούτων πραγμάτων οὐδὲν μετῆν.

Οὐ γὰρ μετῆν. Οὐδὲ ἄρα χρόνου αὐτῷ μέ-
 35 τεστιν οὐδέ ἐστὶν ἐν τινι χρόνῳ. Οὐκ οὖν

VIII. δὴ, ὡς γε ὁ λόγος ἐρεῖ. Ἄκολουθίαν λαμ-
 Fol. 67'. βάνει πρῶτον τοιαύτην· εἰ μῆτε πρεσ-
 βύτερον μῆτε νεώτερον ἢ τὴν αὐτὴν
 ἡλικίαν τὸ ἐν ἔχον εἶη, οὐδ' ἂν ἐν χρόνῳ
 5 τὸ παράπαν δύναιτ' ἂν εἶναι τὸ τοιοῦτον',
 ἴν' ἔχοι ἂν τὴν ἀναφορὰν εἰς τό· εἰ μῆτε
 πρεσβύτερον ἢ νεώτερον ἢ τὴν αὐτὴν
 ἡλικίαν ἔχον (τὸ ἐν· οἷς ἀκολουθεῖ τὸ μηδ' ἂν
 ἐ[ν χ]ρ[ό]ν[ω] τὸ παράπαν αὐτὸ δύνασθαι εἶναι,
 10 καὶ ἀντιστρέφει· ἢ οὐκ ἀνάγκη, εἴαν τι ἦ ἐν
 χρόνῳ, αἰεὶ αὐτὸ αὐτοῦ πρεσβύτερον γίγνε-
 σθαι.' Λαβῶν δὲ [το]ῦ[το ἐπάγει], ὅτι τὸ πρεσβύ-
 τερον αἰεὶ νεωτέρου πρεσβύτερόν ἐστιν.

Ἄλλὰ πρεσβύτερον λέγεται μὲν καὶ ἐπὶ τοῦ
 15 καθ' ἑαυτὸ πρεσβυτέρου καὶ ἀντὶ τοῦ γέροντος·
 λέγεται γὰρ καὶ ὁ γέρον πρεσβύτερος ἀπολύ-
 τως. Ὄταν δὲ πρεσβύτερον λέγωμεν (αὐτῶ) προσση-
 μαίνον[τες τὸ] ὡς πρὸς νεώτερον λεγόμε-
 νον ὡσπερ πλουσιώτερον) ὡς προγενέ-
 20 στερον, ἅμα τῇ νοήσει αὐτοῦ οὖν ὑποβάλλ-
 λετα[ι καὶ ἡ] τοῦ νεωτέρου ἡλικία. Πῶς
 οὖν τὸ πρεσβύτερον αὐτοῦ γιγνόμενον καὶ
 (νεώ)τερον ἑαυτοῦ γίγνεται; πρεσβύ-
 τερον μὲν λέγετα[ι ἐ]αυτοῦ γίγνεσθαι τῷ
 25 τοῦ βίου αὐτοῦ τὸν χρόνον πλείονα γίγνε-
 σθαι· τὸ δὲ αὐτὸ καὶ νεώτερον ἑαυτοῦ γί-
 νεσθαι πᾶσα [ἀδ]υ[ναμία]· οὐ γὰρ δὴ ἔλαττον
 χρόνῳ γίγνεται μὴ ὄν πρότερον, ἵνα

-È necessario, come sembra, che ogni oggetto, finché è nel tempo e partecipa di esso, abbia la stessa età di sé medesimo e contemporaneamente divenga più vecchio e più giovane di sé medesimo.

- Potrebbe essere.

- Ma l'Uno giammai ha a che fare con cose del genere.

- Giammai!

- Egli non partecipa del tempo né è in alcun tempo.

- No di certo, come dimostrerò il ragionamento».

Egli parte da questa necessità⁵⁸:

«Sel'Uno non è né più vecchio né più giovane di sé stesso, un tal Uno non potrà assolutamente essere nel tempo.

Affinché si rapporti a questo antecedente:

«Se l'Uno non è né più vecchio, né più giovane, né della stessa età di sé».

Da qui consegue necessariamente che Egli non può in alcun modo essere nel tempo e quindi capovolge il problema: «non è necessario che, se qualcosa è nel tempo, essa divenga sempre più vecchia di sé?».

Con questa premessa, che cioè il più vecchio è sempre più vecchio di un più giovane.

Ma «più vecchio» significa in questo modo «più vecchio in sé», al posto di «anziano»; infatti l'anziano è denominato assolutamente «vecchio».

Ma quando diciamo «più vecchio» (significando così il rapporto ad un «più giovane», come se dicessimo «più ricco»), nel senso di uno che ha più anni, con questo termine è al contempo sottintesa l'età del più giovane.

Come mai allora chi diviene più vecchio di sé, allo stesso tempo diviene più giovane di sé?

Diventare più vecchio significa che il tempo della vita che è trascorso è più lungo; ma che ciò che diventa più vecchio divenga allo stesso tempo più giovane di sé medesimo è del tutto impossibile.

Del resto non diviene più piccolo a causa del tempo, come se il passato non esistesse, per diventare più giovane; e neanche, per diventare più giovane, questo può avvenire a causa della

νεώτερον γένηται· ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τὴν
30 σωματικὴν οὐσίαν σύστασιν ἐπὶ τὸ
ν[εώτερον λαμβάνει, ἵνα] ν[εώ]τερον γίγνηται.
Πρὸς δὴ ταῦτα ἄλλοι μὲν ἀπήντων ὅτι
σοφιστικὸς ὁ λόγος καὶ γυμναστικὸς· νε-
ώτερος γὰρ ἐκ πρεσβυτέρου οὐ γίγνεται, ἀλ-
35 λ' οἶον ἀπογίγνεται· ὥστε ὅταν ῥηθῆ ὅτι...

sostanza corporea, la quale coincide con il più giovane.

A tutto questo alcuni rispondono che si tratta di un ragionamento sofisticato fatto a modo di esercizio; non si diventa infatti più giovane diventando più vecchio, bensì finisce l'essere; quindi bisogna dire che...

ΙΧ. μὴ οὔσας τίκτει ἐν ἑαυτῷ. Οἱ δὲ ἀρπάσαι
Fol. 92^r. ἑαυτὸν ἐκ πάντων τῶν ἑαυτοῦ εἰπόν-
τες δύνάμιν τε αὐτῷ διδόασι καὶ νοῦν
ἐν τῇ ἀπλότῃ αὐτοῦ συνηνωσθαι καὶ
5 ἄλλον πάλιν (ν)οῦν καὶ τῆς τριάδος αὐτὸν
οὐκ ἐξελόντες ἀναιρεῖν ἀριθμὸν ἀξιοῦ-
σιν, ὡς καὶ τὸ ἐν λέγειν αὐτὸν εἶναι παν-
τελῶς παραιτεῖσθαι. Ταῦτα δὲ πῶς μὲν λέ-
γεται ὀρθῶς τε καὶ ἀληθῶς, εἴ γε θεοὶ ὡς φα-
10 σιν οἱ παραδεδωκότες ταῦτα ἐξήγγειλαν,
φθάνει δὲ πᾶσαν τὴν ἀνθρωπίνην κατὰ-
ληψιν κα[ι] ἔ[οι]κεν ὡς εἴ τις τοῖς ἐκ γενε-
τῆς τυφλοῖς περὶ χρωμάτων διαφορᾶς
ἐλάλει λογικᾶς ὑπονοίας εἰσάγων αὐτῶν
15 τῶν παντὸς λόγου εἰς παράστασιν ὑπερ-
τέρων, ὡς ἔχειν μὲν λόγους ἀληθινοὺς
τοὺς ἀκούσαντας περὶ χρωμάτων, ἀγνο-
εῖν δὲ τί ποτέ ἐστιν τὸ χρῶμα τῷ μὴ ἔχειν
ἐκεῖνο ᾧ πέφυκε καταληπτὸν εἶναι τὸ
20 χρῶμα. Λεῖπει οὖν ἡμᾶς δύνάμεις εἰς
ἐπιβολὴν τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ὅπως οὖν αὐτὸν
ἐνεικονιζόμενοι ἐρμηνεύωσιν ἡμῖν
λόγῳ ὡς δυνατὸν ἀκούειν περὶ αὐτοῦ,
ἐκεῖνου ὑπὲρ πάντα λόγον καὶ πᾶσαν νό-
25 ῃσιν ἐν τῇ αὐτοῦ περὶ ἡμᾶς ἀγνωσίᾳ

4. Dio è inconoscibile

Diverse opinioni sull'essenza di Dio

... le genera in sé, dato che non esistono. D'altra parte, quelli che sostengono che Lui stesso è separato⁵⁹ da tutte le cose che vengono da Lui e che tuttavia concedono che la sua Potenza e il suo Intelletto sono co-unificati⁶⁰ nella sua semplicità⁶¹, accanto anche ad un altro Intelletto⁶², e che non lo separano dunque dalla Triade⁶³, credono che Egli non sia un numero⁶⁴ e quindi rifiutano assolutamente di ammettere che Egli è l'Uno.

Noi non possiamo giudicare

In qualche modo, queste cose sono dette con esattezza e verità, se è vero che sono state rivelate dagli Déi⁶⁵, come dicono quelli che tramandano queste tradizioni; ma esse superano ogni comprensione umana⁶⁶, ed è come se qualcuno spiegasse ai ciechi di nascita⁶⁷ le differenze tra i colori, introducendo dei simboli logici per quelle cose che sfuggono⁶⁸ a qualsiasi definizione⁶⁹ che potrebbe descriverle: di conseguenza, quelli che ne comprendessero il significato, avrebbero delle definizioni veritiere a proposito dei colori, ma ignorerebbero del tutto che cosa sia in realtà, non possedendo la naturale percezione del colore.

Analogamente, noi siamo privi dell'intuizione diretta di Dio, e quando alcuni lo rappresentano in qualche modo, ci rivelano qualcosa di Lui tramite un discorso, per quel che ci è possibile capire, nella nostra ignoranza⁷⁰, di Lui che è al-di-sopra di ogni discorso e di ogni concetto.

καταμένοντος. Εἰ δὴ ταῦθ' οὕτως ἔχει,
 ἀμείνους οἱ τὸ τί οὐκ ἔστι πρεσβεύσαντες
 ἐν τῇ γνώσει αὐτοῦ τῶν τί ἔστι, κἂν λέγη-
 ται ἀληθῶς, μὴ οἶων τε ὄντων ἀκούειν
 30 ὡς λέγεται· ἐπεὶ κἂν ἀκούωμέν τι περὶ αὐ-
 τοῦ τῶν ὡς φασὶ προσόντων καὶ διὰ πα-
 ραδειγμάτων ὧν ἐντεῦθεν λαμβάνου-
 σιν εἷς τιν' ἔννοιαν αὐτοῦ μεταλαβόντες
 καὶ ἄλλως ἐκδεξάμενοι ἀνίωμεν, ἀλλὰ
 35 καὶ αὐτοὶ οὗτοι πάλιν ἀναστρέψαντες ἄ-

X. ξιοῦσιν μὴ προσέχειν τοῖς εἰρημένοις
 Fol. 92. ἔξ εὐθείας, ἀφίστασθαι δὲ καὶ τούτων καὶ
 τῆς κατὰ τὴν τούτων νόησιν συνέσε-
 ως τοῦ θεοῦ· ὥστε τελευτᾶ καὶ τούτων
 5 ἡ διδασκαλία τῶν (γν)ωστῶν προσεῖναι
 παραδιδομένων. "Ἐχοι δ' ἂν οἶμαι περιττόν
 τι εἰς τὴν κάθαρσιν τῆς ἐννοίας ἢ μετὰ τὴν
 ἀκρόασιν τῶν ὡς προσόντων αὐτῶ ἀπό-
 στασις καὶ τούτων τῶ ἐκ τῶν μεγίστων
 10 τὴν ἀπόστασιν γίγνεσθαι καὶ τῶν προσ-
 εχῶς ἂν μετ' αὐτὸν νοηθέντων. Οἱ μὲν
 οὖν ἀπὸ τῆς Στοᾶς οὐκ ἀπογιγνώσκουσιν
 ἐκ λόγου γενέσθαι ἂν τινος κατάληψιν
 πραγμάτων, τὸν ἐπὶ πᾶσι δὲ θεὸν ἀμήχα-
 15 νον εἶναι καταλαβεῖν οὐχ ὅτι ἐκ λόγου ἄλ-
 λ' οὐδὲ διὰ νοήσεως· καὶ γὰρ ἄλλως, φησὶν,
 τῆς ψυχῆς οὐ τὸ ποῖόν ἐστι ζητούσης γινῶ-
 ναι, ἀλλὰ τὸ τί ἐστι, καὶ τῆς φύσεως τῆς
 οὔσης τοῦ εἶναι καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γινῶ-
 20 σιν κτήσασθαι, πᾶσαι αἱ γνωστικαὶ δυνά-
 μεις (αἱ) τοῦ ποῖόν τί ἐστὶν ἀναγγελτικαὶ οὐ-
 χ ὃ ζητοῦμεν κατ' ἔφεσιν, ἀλλ' ὃ μὴ ζητοῦ-
 μεν ἀναγγέλλουσιν· οὐκ ἔστιν δὲ τοιόν-

Superiorità della teologia negativa

Se è così, coloro che nella conoscenza di Dio dicono piuttosto quello che Egli non è, sono migliori di coloro che dicono quello che Egli è, anche se quello che dicono è vero⁷¹, poiché non sono nella condizione di capire quello che dicono; infatti, se di Lui qualcosa riusciamo a comprendere, magari uno dei cosiddetti suoi predicati caratteristici, anche se attraverso metafore e allegorie⁷², e attraverso esempi improntati alle cose di quaggiù, per ottenere una certa nozione di Lui, costoro allora, ritornando indietro sui loro discorsi, affermano che non è possibile prendere per buono ciò che è detto senza enigmi, ma che bisogna rinunciare a queste formule e alla stessa possibilità di comprendere Dio; si conclude anche l'insegnamento dei predicati che prima si diceva che appartenevano a Lui, conformemente alla tradizione.

Infatti questo sarebbe un mezzo eccellente per purificare il nostro pensiero di Dio: cioè che si rinunci, dopo aver appreso questo insegnamento, a ciò che consideriamo come i predicati che lo caratterizzano e che questa rinuncia avvenga a partire proprio dai più elevati tra essi e a partire dalle realtà che sono pensate immediatamente dopo di Lui⁷³.

Noi non possiamo conoscere Dio né con la ragione né con l'intelletto

Gli Stoici non ammettono che la conoscenza delle cose provenga da un ragionamento⁷⁴: ma Dio, che è al-di-sopra di tutto, non si può comprendere né con la ragione né con la pura intellesione; infatti, dice [Platone]⁷⁵, l'anima inutilmente si sforza di conoscere la «quiddità» anziché la «qualità determinata», e cerca di possedere la conoscenza della natura, cioè del suo essere e della sua essenza; tutte le potenze conoscitive⁷⁶ infatti ci rivelano solo le qualità, dunque ci dicono ciò che non cerchiamo e non ciò che ansiosamente cerchiamo.

δε ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ ἔστιν
 25 ἐξήλλαχται αὐτοῦ τὸ προσύσιον· οὐκ ἔ-
 χει δὲ κριτήριον εἰς τὴν γνῶσιν αὐτοῦ,
 ἀλλὰ αὐταρκες αὐτῇ τὸ τῆς ἀγνωσίας αὐ-
 τοῦ εἰκότισμα παραιτούμενον πᾶν εἶδος
 ὃ τῷ γνωρίζοντι ξύν(ε)ισιν. Οὔτε οὖν αὐ-
 30 τὸν δύναται γνῶναι οὔτε τὸν τρόπον
 τῆς τῶν δευτέρων ἀπ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐ-
 τὸν ἢ ὑπ' αὐτοῦ παρόδου. Ἀλλὰ πειρῶν-
 ται μὲν ἐξηγεῖσθαι καὶ τοῦτον, ὅσοι τὰ κα-
 τ' αὐτὸν μηνύειν ὡς ἔστιν ἐτόλμησαν,
 35 πειρῶνται δὲ ἐχόμενοι τῶν περὶ αὐτὸν...

Ora, non solo Dio non possiede alcuna qualità⁷⁷, ma anche, poiché è anteriore all'essenza, è estraneo ad ogni «essere» e ad ogni «è»; l'anima non possiede alcun criterio che si possa applicare alla conoscenza di Dio e si deve accontentare di questa sua immagine⁷⁸, che è non-conoscenza di Dio e che è al di fuori di qualsiasi forma di un soggetto conoscente.

Quindi non si può conoscere né Dio né il modo in cui le seconde realtà procedono da Lui, per Lui o grazie a Lui. Ma essi si sforzano di spiegare questo modo, tutti quelli che hanno osato rivelare qualcosa di ciò che a Lui si rapporta, e si sforzano attaccandosi alle cose che procedono da Lui ...

XI. ... ἐπὶ τοῦ δευτέρου καίπερ μεταβάς ἐπὶ
 Fol. 93 r: τὸ ὄν καὶ οὐ μετέχον τῆς οὐσίας ἄλλον ποι-
 εῖται τὸν λόγον ὡς ἐπὶ μετέχοντος οὐσί-
 ας. (Εἰ) μὲν οὖν τὸ (ὄ)ν ὑποθεῖς μετέχειν αὐτὸ
 5 οὐσίας ἔλεγεν, ἄτοπος ἂν ᾗν ὁ λόγος· ἐπεὶ δὲ
 τὸ ἐν ὑποβαλὼν μετέχειν αὐτὸ οὐσίας
 φησὶν, δεῖ γινώσκειν ὡς, ἐπειδὴ οὐδὲ
 τὸ ἐν ἔστιν τὸ ἀκραιφνές, συνηλλοίωται
 δὲ αὐτῷ ἢ τοῦ εἶναι ἰδιότης, διὰ τοῦτο με-
 10 τέχειν οὐσίας φησὶν· ὡς εἴ τις ἐν τῷ ἐξη-
 γητικῷ τοῦ ἀνθρώπου λόγῳ λαβὼν τὸ
 ζῶον μετέχειν αὐτὸ ἔφασκε λογικοῦ
 καίτοι τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἐνὸς ὄντος ζώ-
 ου λογικοῦ καὶ τοῦ τε ζώου συνηλλοιω-
 15 μένου (τῷ λογικῷ) καὶ τοῦ λογικοῦ τῷ ζῷῳ. Οὕτως
 γὰρ καὶ ἐπὶ τού(του) τό τε ἐν τῇ οὐσίᾳ συνηλ-
 λοίωται ἢ τε οὐσία τῷ ἐνί, καὶ οὐκ ἔστιν
 παράθεσις ἐνὸς καὶ ὄντος, ἢ ὑποκειμένον
 μὲν τὸ ἐν, ὡς συμβεβηκὸς δὲ τὸ εἶναι, ἄλ-
 20 λά τις ἰδιότης ὑποστάσεως ἐνεικονιζομέ-
 νη μὲν τὴν ἀπλότητα τοῦ ἐνός, οὐκ ἴστα-
 μένη δὲ ἐπὶ τῆς ἀκραιφνότητος αὐτοῦ,
 ἀλλ' εἰς τὸ εἶναι συμπεριάγουσα αὐτό. Ἐπεὶ
 γὰρ οὐ τὸ πρῶτον ᾗν ἐν, τὸ δεύτερον οὐ
 25 δι' ἄλλο ἀλλὰ διὰ τὸ πρῶτον, οὔτε μὴν τὸ αὐ-

5. L'Essere e l'Ente

(*Parm.*, 142 b)

... sebbene sia passato al piano dell'ente, e dell'ente che non partecipa della sostanza⁷⁹, [Platone] affronta un altro ragionamento⁸⁰ a proposito del Secondo Uno, come se partecipasse della sostanza⁸¹.

Prima spiegazione: «l'Uno partecipa della sostanza» vuol dire che l'Uno è una unità con la sostanza

In effetti, se, avendo posto l'ente, avesse detto che questo partecipa della sostanza, il ragionamento sarebbe assurdo; ma poiché, avendo posto come soggetto l'Uno, afferma che esso partecipa della sostanza, bisogna riconoscere che, non trattandosi più dell'Uno nella sua purezza ma dell'Uno che, unendosi alla proprietà dell'Essere⁸², diventa altro⁸³, è questo il motivo per cui [Platone] dice che l'Uno partecipa della sostanza; come se qualcuno, nella definizione⁸⁴ dell'uomo⁸⁵, avendo preso «animale» dicesse che esso partecipa di «razionale», mentre l'uomo è «animale razionale» in unità, poiché «animale» diviene «razionale» e «razionale» diviene «animale».

In questo stesso modo, l'Uno diviene sostanza⁸⁶ e la sostanza diviene Uno, ma non si tratta di una giustapposizione dell'Uno e dell'Ente, perché⁸⁷ in questo modo l'Uno sarebbe soggetto e l'Essere sarebbe un accidente: si tratta invece di una certa individualità ipostatica che imita⁸⁸ certamente l'assoluta semplicità dell'Uno che, senza dispersione della sua purezza, si converte verso l'Essere.

Poiché il Secondo Uno non è il Primo, e non sussiste grazie ad un altro ma proprio attraverso il Primo, è chiaro che il

τὸ τῶ πρώτῳ, ἐπεὶ οὐδ' ἄν ἦν ἕτερον
οὐδ' ἀπ' ἐκείνου, οὔτ' ἐκβεβηκὸς ἀπ' ἐκείνου
καὶ ἀπ' ἄλλου τῆς παρόδου τὴν αἰτίαν ἔχον.
'Ἄλλ' ὅτι μὲν ἀπ' ἐκείνου, ἐν δῆπου καὶ αὐ-
30 τό· ὅτι δὲ οὐκ ἐκεῖνο, ἐν ὄν τὸ ὄλον τοῦτο
ἐκείνου ἐν μένοντος· πῶς γὰρ ἄν ἐν με-
ταβάλλοι ἐν, εἰ μὴ τὸ μὲν ἦν ἀκραιφνὲς
(ἐ)ν, τὸ δὲ οὐκ ἀκραιφνές. Διὸ ὁ(μοῦ) ἐκεῖνο
καὶ οὐκ ἐκεῖνο, ὅτι τὸ μετὰ τι καὶ τὸ ἀπό του
35 ἐκεῖνό τε τρόπον τινά ἐστιν, ἀφ' οὗ καὶ μεθ' ὅ

ΧΠ. ἐστὶν καὶ ἄλλο τι, ὃ οὐ μόνον οὐκ ἔστιν ἐκεῖ-
Fol. 93^v. νο ἀφ' οὗ αὐτό ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀντι-
χειμένοις συμβεβηκόσι θεωρούμενον. Αὐ-
τίκα ἐκεῖνο ἐν μόνον, τοῦτο δὲ ἐν πάντα·
5 κάκεῖνο μὲν ἐν ἀνούσιον, τοῦτο δὲ ἐν ἐ-
νούσιον· τὸ δ' ἐνούσιον εἶναι καὶ οὐσιώσθαι
μετέχειν οὐσίας εἴρηκε Πλάτων, οὐ τὸ ὄν
ὑποθεῖς καὶ τὸ ὄν γε μετέχειν οὐσίας εἰπών,
ἀλλὰ τὸ ἐν ὑποθεῖς, οὐσιωμένον δὲ ἐν, με-
10 τέχειν οὐσίας ἔφη. Μήποτε δὲ (ὅτι) ἀπὸ τοῦ
πρώτου τὸ δεύτερον, διὰ τοῦτο μεθέξει
τοῦ πρώτου τὸ δεύτερον λέγεται (ἐν) εἶναι
τοῦ ὄλου τοῦ ἐν εἶναι ἐκ μετοχῆς γεγο-
νότος τοῦ ἐνός· καὶ ἐπεὶ μὴ γέγονεν πρῶ-
15 τον, εἶτα μετέσχε τοῦ ἐνός, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ ἐνός
γεγονὸς ὑφειμένον, οὐκ ἐρρήθη μετασχὸν
ἐνός, ἀλλὰ ἐν μετασχὸν τοῦ ὄντος, οὐχ ὅτι
τὸ πρῶτον ἦν ὄν, ἀλλ' ὅτι ἀπὸ τοῦ ἐνός ἐ-
τερότης περιήγαγεν αὐτὸ εἰς τὸ ἐν εἶναι

Secondo non è identico al Primo; ed è anche chiaro che, dato che altrimenti né sarebbe un Secondo né verrebbe dal Primo Uno⁸⁹, non è separato da Lui, venendo da Lui⁹⁰ e non avendo in altro la causa della processione.

Ma proprio perché viene da Lui, è Lui stesso un Uno; e proprio perché non coincide con Lui, esso costituisce un Uno-Ente, permanendo il primosolamente Uno; come infatti potrebbe l'Uno diventare Uno, se il Primo non fosse assolutamente puro, e il Secondo non più puro. Così si spiega anche perché il Secondo Uno è e non è allo stesso tempo il Primo Uno, poiché ciò che è dopo qualcosa e che viene da questa cosa, in qualche modo coincide con essa, da cui e attraverso cui viene, e, allo stesso tempo, è qualcos'altro che, non solo non coincide con ciò da cui proviene, ma anche è conosciuto⁹¹ con predicati⁹² opposti.

Per esempio, il Primo è un Uno-Solo, il secondo Uno-Tutto⁹³; quello un Uno senza sostanza, questo un Uno-sostanziale⁹⁴; questo essere sostanziale, questa «sostanzializzazione» intendeva esprimere Platone parlando di «partecipare della sostanza»: ma non avendo posto l'Ente come soggetto e avendo detto che esso partecipa della sostanza, ma avendo posto l'Uno, un Uno sostanzializzato⁹⁵ e ha detto che questo Uno partecipa della sostanza.

Seconda spiegazione: «l'Uno partecipa della sostanza» vuol dire che il Secondo Uno partecipa dell'Essere che coincide con il Primo Uno

Ma si potrebbe anche dire che, poiché il Secondo viene dal Primo, per questo motivo il Secondo è detto Uno-Essere, per partecipazione al Primo, il Tutto: Uno-Essere generato per partecipazione all'Uno; e poiché il Secondo non è stato generato in un primo momento per partecipare poi all'Uno, ma è stato generato a partire dall'Uno, perdendo potenza⁹⁶, abbiamo detto non che l'Ente partecipa dell'Uno, ma che l'Uno partecipa dell'Ente; e non perché prima c'era l'Ente, ma perché l'alterità lo ha convertito⁹⁷ dall'Uno verso questo tutto, l'Uno-Essere. Per

20 τὸ ὅλον τοῦτο· ἐξ αὐτοῦ γάρ πως τοῦ δευ-
 τέρως γεγονέναι ἔν προσείληφε τὸ εἶναι
 ἔν. Ὅρα δὲ μὴ καὶ ἀίνισσομένω ἔοικεν ὁ
 Πλάτων, ὅτι τὸ ἔν τὸ ἐπέκεινα οὐσίας καὶ
 ὄντος ὄν μὲν οὐκ ἔστιν οὐδὲ οὐσία οὐδὲ
 25 ἐνέργεια, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον καὶ αὐτὸ τὸ ἐ-
 νεργεῖν καθαρὸν, ὥστε καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ
 πρὸ τοῦ ὄντος· οὐ μετασχὸν τὸ (ἐ)ν ἄλλο ἐξ αὐ-
 τοῦ ἔχει ἐκκλινόμενον τὸ εἶναι, ὅπερ
 ἐστὶ μετέχειν ὄντος. Ὡστε διττὸν τὸ εἶ-
 30 ναι, τὸ μὲν προὑπάρχει τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὁ
 ἐπάγεται ἐκ τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα ἐνός
 τοῦ εἶναι ὄντος τὸ ἀπόλυτον καὶ ὥσπερ ἰ-
 δέα τοῦ ὄντος, οὐ μετασχὸν ἄλλο τι ἔν γέγο-
 νεν, ᾧ σύζυγον τὸ ἀπ' αὐτοῦ ἐπιφερόμε-
 35 νον εἶναι· ὡς εἰ νοήσεως λευκὸν εἶναι...

il fatto quindi di esser stato generato in un secondo momento, l'Uno è diventato l'Essere-Uno.

Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo⁹⁸, cioè che l'Uno che è al-di-sopra della sostanza e dell'ente⁹⁹, non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia Lui stesso l'agire puro; di conseguenza Lui stesso sarebbe l'Essere che è prima dell'Ente; partecipando di questo Essere dunque, il Secondo Uno¹⁰⁰ possiede un Essere derivato¹⁰¹, e questo è il «partecipare dell'ente»¹⁰².

Ne consegue che l'Essere è duplice: il primo preesiste all'Ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è¹⁰³ al di là; e l'Uno è in assoluto esso stesso l'Essere, in qualche modo è l'Idea dell'Ente; dunque il Secondo Uno è stato generato partecipando di questo Essere, e ad esso è abbinato l'essere [secondo] derivante dall'Essere [primo]; come se tu pensassi «essere bianco»¹⁰⁴...

XIII.

μή δυνά-]

Fol. 90^v. μενον εἰς ἑαυτὸν εἰσελθεῖν. Τίτι γὰρ βλέ-
 πει ἑαυτὸν τὸν εἰσελθεῖν μή δυνάμε-
 νον εἰ μή τῷ ἐνί; καὶ τίτι ἑαυτὸν, εἰς ὃν
 εἰσέρχεσθαι ἀδυνατεῖ; τίς ἐστιν οὗτος ὁ ἀμ-
 5 φοτέρων ἐφαπτόμενος κατὰ τὸ αὐτὸ ἐν
 τῷ μεμερισμένῳ; τίς ὁ λέγων ἕτερον
 εἶναι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον; ὁ βλέπων
 πότε ἐνοῦται τὸ νοοῦν τῷ νοουμένῳ
 καὶ τί πότε οὐ δύναται; δῆλον οὖν ὅτι αὔ-
 10 τη ἢ ἐνέργεια παρ' ἐκείνας ἢ ἐπαναβεβη-
 κῦια πάσαις καὶ χρωμένῃ αὐταῖς πάσαις
 ὡς ὄργανοις, ἢ πάντων ἐφαπτομένη
 καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν οὐδενὶ οὔσα. Ἐκά-
 στη μὲν οὖν τῶν ἄλλων πρὸς τι πέπη-
 15 γε καὶ κατὰ τὸ εἶδος πάντως αὐτῷ καὶ
 κατὰ τὸ ὄνομα τέτακται, αὕτη δὲ οὐδε-
 νόσ ἐστι, διὸ οὐδὲ εἶδος οὐδὲ ὄνομα ἔχει
 οὐδὲ οὐσίαν· ἐν οὐδενὶ γὰρ κρατεῖται, ἀλ-
 λ' οὐδὲ μορφοῦται ὑπὸ τινος, ὄντως οὔ-
 20 σα ἀπαθῆς καὶ ὄντως ἀχώριστος ἑαυτῆς
 οὐ νόησις οὔσα, οὐ νοητόν, οὐκ οὐσία, ἀλ-
 λ' ἐπέκεινα πάντων καὶ πάντων αἰτί-
 α (ἀ)σύζυγος. Ὡσπερ μὲν τοίνυν ὄρασις
 μὲν τοῦ ἀκουστοῦ οὐκ ἐφάπτεται (οὐδ' ἀκοή τοῦ ὄρατοῦ)
 25 οὐδ' ἀμφοτέραι τοῦ γευστοῦ οὐδὲ οἶδεν
 ἐκάστη ὅτι ἑτέρα ἐστὶν τῆς ἑτέρας οὐ-
 δ' ὅτι ἀκουστὸν ἕτερον τοῦ ὄρατοῦ, ἄλ-

6. I due stati dell'Intelligenza

(*Parm.*, 143 a)

L'Intelligenza che non può rientrare in sé

... non potendo rientrare in sé¹⁰⁵. A chi infatti si rivolge questa Intelligenza che non può rientrare in sé, se non all'Uno? E a chi si rivolge, dato che essa stesso è ciò in cui non può rientrare? Qual'è questa Intelligenza che è in contatto¹⁰⁶ con entrambi, secondo un modo di identità nel loro stato di divisione¹⁰⁷? Qual'è questa Intelligenza che afferma¹⁰⁸ che una cosa è il pensiero ed un'altra il pensato? E che vede sia quando il pensiero si unisce al pensato sia quando non può farlo?

È chiaro che questo è l'atto che sta al di sopra degli altri, che li trascende tutti, che usa tutti gli altri come strumenti, che è in contatto con essi secondo un modo di identità senza però essere contenuto in alcuno di essi. Infatti ognuno degli altri atti è fissato a qualcosa e ad essa totalmente ordinato, sia secondo la forma sia secondo il nome; ma questo non è l'atto di nulla, poiché non ha forma, né nome, né essenza. E non è tenuto in alcunché, non si forma grazie a qualcos'altro, poiché è per essenza impassibile e per essenza inseparabile¹⁰⁹ da sé; e non è né intellesione né intellegibile né sostanza, ma al-di-sopra di ogni realtà e privo di ogni relazione.

L'esempio del "senso comune"

Così come la vista¹¹⁰ non riguarda ciò che è oggetto dell'udito, né l'udito ciò che è oggetto della vista, né entrambi ciò che è oggetto del gusto, e quindi ognuno non sa che esso differisce dall'altro, che l'oggetto dell'udito è diverso da quello

λη δ' ἐστὶν δύναμις ἐπαναβεβηκυῖ-
 α τούτων, ἢ ταῦτα διακρίνει καὶ τὸ ταῦ-
 30 τὸν αὐτῶν γινώσκει καὶ τὸ ἕτερον
 καὶ τὴν οὐσίαν καὶ πάθος, ἢ καὶ δύναται
 πασῶν ἐφάπτεσθαι, χρῆσθαι δὲ αὐταῖς
 ὡς ὀργάνοις διὰ τὸ κρείττον' εἶναι καὶ ἐπα-
 ναβεβηκέναι αὐτῶν, οὕτως καὶ ἡ δύ-
 35 ναμις καθ' ἣν ὄρα ὁ νοῦς μὴ δυνάμενος

ΧΙΥ. εἰσελθεῖν εἰς ἑαυτὸν ἑτέρα ἂν εἴη, τῆς (τῆς)

Fol. 90 ῑ: νοήσεως καὶ τοῦ νοουμένου ἐπινοία(ς)
 διαφέρουσα καὶ ἐπέκεινα τούτων
 οὔσα πρεσβεία καὶ δυνάμει, καὶ οὕτως
 5 ἐν ὄν καὶ ἀπλοῦν 'τὸ αὐτὸ τοῦτο' (ὄμως)
 ἐνεργεία ἑαυτοῦ διαφέρει καὶ ὑπάρ-
 ξει, καὶ κατὰ ἄλλο ἄρα ἐν ἐστὶν ἀπλοῦν,
 κατ' ἄλλο δὲ αὐτὸ ἑαυτοῦ διαφέρει· τὸ γὰρ
 τοῦ ἐνὸς διαφέρον οὐχ ἐν καὶ τὸ τοῦ ἀ-
 10 πλοῦ ἕτερον οὐχ ἀπλοῦν. "Ἐν μὲν οὖν
 ἐστὶν καὶ ἀπλοῦν κατὰ τὴν πρώτην
 καὶ 'αὐτὸ τοῦτο' αὐτοῦ το(α)ύτου ἰδέαν, δύ-
 ναμις ἢ ὅτι καὶ χρῆ ὀνομάζειν ἐνδεί-
 ξεως (χ)άριν ἄρρητον οὔσαν καὶ ἀνενόη-
 15 τον, οὐχ ἐν δὲ οὐδὲ ἀπλοῦν κατὰ τὴν ὑ-
 παρξιν καὶ ζῶην (καὶ) τὴν νόησιν. Καὶ τὸ νο-
 οῦν καὶ τὸ νοούμενον ὑπάρξει, τὸ δὲ
 νοοῦν, ἣν ὁ νοῦ[ς μετε]ξ[έ]λθη] ἀπὸ τῆς ὑ-
 πάρξεως εἰς τὸ νοοῦν, ἵνα ἐπανεέλθη εἰ-
 20 ς τὸ νοητὸν καὶ ἑαυτὸν ἰδῆ, ἐστὶν ζω-
 ῆ· διὸ ἀόριστος (ὁ) κατὰ τὴν ζῶην. Καὶ
 πασῶν οὐσῶν ἐνεργειῶν καὶ ὡς κατὰ μὲν τὴν
 ὑπαρξιν ἐστῶσα ἂν εἴη ἡ ἐνέργεια, κα-
 τὰ δὲ τὴν νόησιν εἰς αὐτὴν στραφεῖσα ἐ-
 25 νέργεια, κατὰ δὲ τὴν ζῶην ἐκ τῆς ὑπάρ-

della vista, ma c'è una potenza che li supera tutti, che li giudica e che conosce la loro identità e la loro differenza, la sostanza e l'accidente¹¹¹, e che può essere in contatto con ognuno di essi e servirsene come strumenti¹¹², dato che è superiore e che li trascende tutti; allo stesso modo si potrebbe dire che la potenza secondo cui l'Intelligenza che non può rientrare in sé conosce, è differente¹¹³, superiore alla distinzione tra intellesione ed intellegibile, e al-di-sopra di queste realtà per maestà e potenza¹¹⁴.

L'Intelligenza che non può rientrare in sé è l'Uno, separato dall'Uno-Ente

E in tal modo, essendo Uno e Semplice, questo «Lui stesso»¹¹⁵ differisce pertanto da sé, secondo la distinzione tra atto ed esistenza¹¹⁶; da un lato Egli è Uno e Semplice, dall'altro Egli differisce da sé; infatti ciò che è diverso dall'Uno non è più Uno, e ciò che è diverso dal Semplice non è più Semplice. Egli è dunque Uno e Semplice secondo la sua prima forma, cioè secondo la forma di «Lui stesso» preso in se stesso¹¹⁷, Potenza, o, se vuoi, ogni altro nome che è necessario adoperare per indicare che si tratta di una realtà indicibile ed inconcepibile; ma Egli non è né Uno né Semplice secondo la distinzione Esistenza-Vita-Pensiero¹¹⁸.

L'Intelligenza che ritorna in sé (Esistenza-Vita-Pensiero)

Secondo l'Esistenza¹¹⁹ quindi, Pensiero e pensato coincidono; ma quando il Pensiero è fuori dall'Esistenza per diventare solo Pensiero e per volgersi dapprima verso il pensato e poi verso se stesso, diventa allora Vita: e perciò, secondo la Vita, l'Intelligenza è infinita. E così, Esistenza, Vita e Pensiero sono atti; e si potrebbe dire che, considerato secondo l'Esistenza, l'atto è immobile¹²⁰; considerato secondo il Pensiero, l'atto è rivolto verso se stesso; e infine, considerato secondo la Vita, l'atto è fuori dall'Esistenza.

ξεως ἐκνεύσασα ἐνέργεια. Καὶ κατὰ τοῦτο
 ἔστηκεν ἅμα καὶ κεινεῖται καὶ ἐν ἑαυ-
 τῷ ἐστὶν καὶ ἐν ἄλλῳ καὶ ὅλον ἐστὶν καὶ
 μέρη ἔχει καὶ ταυτόν ἐστι καὶ ἕτερον,
 30 κατὰ δὲ φιλὸν αὐτοῦ τὸ ἐν καὶ οἶον πρῶ-
 τον καὶ ὄντως τὸ ἐν οὔτε ἔστηκεν
 οὔτε κεινεῖται οὔτε ταυτόν ἐστὶν οὔ-
 τε ἕτερον οὔτε ἐν ἑαυτῷ ἐστὶν οὔτε
 ἐν ἄλλῳ. Ὅτι δὲ οὔτε νοούμενον οὔτε
 35 ἐνεργοῦν οὔτε εἰς ἑαυτὸ οὔτε εἰς ἄλλο...

Le due Intelligenze e le prime due ipotesi del Parmenide

E da questo punto di vista, l'Intelligenza è nello stesso tempo in quiete ed in movimento, in sé ed in altro, è un tutto ed ha parti, è identica e diversa¹²¹; ma considerata come l'Uno nella sua purezza, come l'Uno autentico ed originario, l'Intelligenza non è né in quiete né in movimento, né identica né diversa, né in sé né in altro¹²². E poiché non è né un oggetto di pensiero, né un soggetto che agisce, né verso se stessa né verso qualcos'altro...

Apparato critico

Avvertenza alla presente edizione

Nel 1892 W. Kroll ha pubblicato nel *Rheinisches Museum* un'edizione critica di questi palinsesti (esattamente i fogli 64.67.90.94 dell'evangeluario)¹.

Per la descrizione delle particolarità della scrittura onciale (che Kroll e Peyron² datano a partire dal V° secolo d. C.) rinvio il lettore all'articolo di Kroll.

La presente edizione riproduce le righe dei fogli del palinsesto, come aveva già fatto Kroll nella sua edizione. Ho stabilito il testo confrontando la descrizione data da Kroll nel suo apparato con la copia pubblicata da Peyron. Quest'ultima, essendo più semplice di quella di Kroll, ha il vantaggio sia di confermare fortemente le letture di Kroll, sia di svelare gli errori di lettura o le omissioni di Kroll (per esempio in IV 35)³. Nel suo apparato Kroll aveva riprodotto gli onciali del palinsesto. Ho rinunciato a questa presentazione, ma mi sono sforzato di offrire al lettore i mezzi per riconoscere la certezza o l'incertezza sulla lettura di questo o quel termine. Nelle unità critiche il primo membro, che riproduce il testo stampato, è accentato (il che non vuol dire evidentemente che gli accenti si trovassero nel palinsesto), il secondo membro, che riproduce le letture di Kroll e di Peyron, non lo è, dato che si accontenta di descrivere lo stato del palinsesto così come lo si può ricostruire dalle descrizioni di Kroll e di Peyron.

Nell'apparato *k* designa la «copia» del palinsesto edito da Kroll, *p* la copia del palinsesto edito da Peyron, *Kroll* le congetture di Kroll.

¹ W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palinsest*, in «Rheinisches Museum», t. XLVII, (1892), pp. 599-627.

² B. Peyron, *Notizia d'un antico evangelario bobbiese che in alcuni fogli palinsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia*, in «Rivista di filologia», t. 1, (1873), pp. 53-71.

³ Le cifre romane nelle citazioni designano i numeri di foglio, le cifre arabe designano i numeri delle righe del foglio, che sono stampate a margine.

In gran parte il testo che presento è identico a quello di Kroll. Tuttavia, 1) ho rinunciato a certe congetture di Kroll (cfr. I, 19 e 24); 2) ne ho formulate altre (I, 29; II, 31; V, 20-22; V, 25; VI, 20-22; VI, 33; X, 29; XIV, 1-2); 3) sono tornato molte volte al testo del palinsesto, eliminando del tutto le congetture (IV, 35; VII, 9-10; VIII, 20-21; XI, 18; XI, 31; XIII, 9) o in parte (II, 20; VIII, 17-18; XIV, 12).

Nella copia del palinsesto fornita da Peyron sembra che il numero delle lettere che è stato possibile decifrare non è sempre indicato esattamente da un numero di punti equivalente. Pertanto, quando un termine manca della copia di Peyron, ho scritto semplicemente *om. p.*, senza segnalare il numero di punti corrispondente, per non sovraccaricare l'apparato con un'indicazione incerta.

k: Taurinensis F VI I ex descriptione Kroll.
p: Taurinensis F VI I ex descriptione Peyron.

Codices Platonis secundum editionem A. Diès

B: Bodleianus 39 (saec. IX).
T: Venetus Append. Class. 4, cod. I (saec. XI).

[$\alpha\beta$]: *includunt litteras vel voces quae pro deletis aut lacuna haustis in textu archetypi coniectura supplendae sunt.*

($\alpha\beta$): *includunt litteras vel voces quae pro deletis aut lacuna haustis in textu archetypi coniectura addendas vel corrigendas quae errore librarii archetypi vel non scriptae vel falso scriptae sunt.*

{ $\alpha\beta$ }: *includunt litteras vel voces in textu archetypi coniectura delendas.*

***: *lacuna in contextu.*

†: *obelo notatur locus corruptus.*

k^{ac}: *ante correctionem ex descriptione Kroll.*

k^{pc}: *post correctionem ex descriptione Kroll.*

*m*²: *manu secunda (scribae vel revisoris?).*

$\chi\alpha\lambda$ ¹: *prima vice in contextu.*

ϵ ¹: *littera prima vice in vocabulo de quo agitur.*

add.: *addidit.*

canc.: *cancellavit.*

coni: *coniecit.*

del.: *delevit.*

dub.: *dubium.*

eras: *erasit, erasum.*

exp.: *expunxit, expunctum.*

leg.: *legit.*

lin: *linea.*

lit.: *littera, litterae.*

mg.: *in margine.*

mut.: *mutavit, mutatum.*

om.: *omisit.*

scr.: *scripsit, scriptum.*

s.: *supra.*

s. v.: *supra versum.*

susp.: *suspiciatur.*

I. Fol. 91 r

1. *Tit.* «Πορφυρίου εἰς τὸν Πλάτωνος Πάρμηνίδην» *supplevi*.
1. ταύτης οὖν *k^{pc}*: ταυ τηνυν *k^{ac}* (σο *ex v*) || ὀρμώμενον *k^{pc}*: ορμημενον *k^{ac}* (η *in ω mut.*).
2. προσάγειν *k*: προσαπ . . . *p* || καθυπονοῶν *k*: καθ υπο *p*.
3. ὀρθῆς *k^{pc}*: ορμης *k^{ac}* (μ *in θ mut.*) || ἀκατονομάστου *Kroll*: ακατωνομαστου *kp*.
4. ἐπὶ πᾶσιν ὄντος *k*: ε α συνοντος *p*.
5. διὰ παρέλλειψιν *k* (ιψιν *valde dub.*): δ αυ ελλη *p* || φύσ[εως] *Kroll*: φυσκ . . *k* φυσ . . . *p*.
8. καὶ ποικιλίαν *k*: γ . . . οικ . . αν *p* || ἐννοεῖν *k*: ε . . . ην *p*.
9. πρὸ *k^{pc}*: προς *k^{ac}* (ς *exp.*) *p*.
10. πως *Kroll*: πως *vel* ηως *k* ηως *p* || εἰ διασπασθέντα *k*: ιδιαι τα *p* || γοῦν *k* (*vel* γου.) του *p*.
11. διαρτηθέντα *k*: διαρτε . . εντα *p* || καὶ πολλὰ καὶ *k*(καὶ² *s.v.*): αλλα *p*.
12. τέως *Kroll*: ζ *vel* τ, *fortasse* ο *supra* ω) τως *p*.
13. πλῆθος *k* (ος *dub.*) *p*: ἀληθές *susp. Kroll* || εἶναι *k*: ειν. *p*.
14. ὄρου *k*: *om. p* || (ὄν εἰ ἀπει)λημμένον *Baeumker*: ενωκατειλημμένον *k* (ενω *valde dub.*, κατ *dub.*) λημμένον *p*.
15. ἐτύγχανεν *k*: ετυγχανεμ *p* || εἴη ἄν *k*: ον *p*.
16. καὶ ἀόριστα *k*: . . νορ. ο τα *p* || δ' ε(ι) *Usener*: δ' έ κ δ ε *p*.
17. ἦν ὄντα. οἰκεία οὖν αὐτηπα- *om. p* || *post* ὄντα *spatium in k*.
18. τῶν ἄλλων *k*: το. ν αλ *p* || προσηγοριῶν *k*: προς ω *p*.
19. τ περι αὐτοῦ σύμφυλος *k* (*post* τ *exp.* ω, *ante* π *fortasse* ι, ε *fortasse ex ι, ρ dub.*, *post* ρ *fortasse* ε *loco ι*): τω . . . η περ εαυτου συμφ *p* τ [ῆ] περι αὐτοῦ [ῶδτιν] *coni. Kroll*.
20. εἰ *k* (*dub.*): ε *p* || μή τ(ις) *Baeumker*: μητε *k* (ε *valde dub.*) μητε *p* || ὡσπερ Σπεύσιππος *k*: ως περι πευσι . . . ος *p*.
21. Τιμάλιος *k* (τ *dub.*, ι *valde dub.*, μ?, α *vel* λ): τι διαλισε *p* || ανοντ . . αν . . ας *k* (αν² *dub.*): ανοντ *p* ἀνοητ- *susp. Studemund*.
22. τὸ πάνυ σμικρὸν *k*: τι υ κε ον *p* || καὶ μὴ δι[ιαιρετὸν] εἶναι *Kroll*: καὶ μηδ ναι *k* (d *vel* α *vel* λ) και μ . . . ειναι *p*.

23. καταφέροιο *k*: και αφεροιο *p* || πρᾶγμα ἄλλοτριώτατον *k*: πραγματα ατριωτα . . . *p* || τοῦ *om. p*.

24. ἀκούσας *Usener*: ακουσαι *kp* || τὸ ἔ [ν] *Kroll*: το ε . . . *k* το ει *p* || τοῦ γὰρ ἐ [νός] *Kroll*: τουγαρε . . . *k* (τ *valde du.*, γ *valde dub.*, ε *dub.*) *om. p* || *post e leg.* . . . α . . . *k* [προς]ἄ [γομεν] *susp. Kroll* || *In fine versus, linea supra versum.*

25. ἐκ[εἰν]ῶ *Kroll*: εκ ω *k* (ω *dub.*) εκ ω *p* || [τὴν ἐ]π[ιν]ο[ι]αν *Baeumker*: . . . π . . . ο. αν *k* (π *dub.*, α *dub.*) . . . π . . . ο. ο. αν *p* || διανοθη[έντες τὴν] *Kroll*: διανοθηε *kp* || ἄπειρον *k*: . πειρον *p*.

26. καὶ πάντων τῶν *k*: και παντων . . . *p* || ὄντων *k*: . τω *p*.

27. [ἀ]ρ[χὴν] τῶν μετ' αὐ [τόν] *Kroll*: . ρ . τ . . τ *k* των. μεταυτων *p* || πάντων *k*: ταυτω. *p*.

28. διὰ τὸ μηδ' ἀξιοῦν *k*: *om. p* || αὐτὴν *k* (ν *dub.*): αυτην *p*.

28-29. τινας τῶν ἐκείνων επιν. ο α *k* (τι *valde dub.*, ς *valde dub.*, ο *valde dub.*, α *leg. Krüger*): των εκεινων επι μ *p* τινα τῶν ἐκείνου ἐπινοεῖν *susp. Kroll* αν τινος τῶν ἐκείνων ἐπινοειῶν *legendum?*

29. διὰ τ(ὸ αὐτ)ὴν *coniecti*: διὰ τὴν τοῦ *kp* διὰ τὸ *susp. Kroll* || καταλε[ί]πειν *Kroll*: καταλε. πειν *k* καταλειπειν *p*.

31. *post* σμικρότητα, σύμφυλα ἦν *k* (μ *valde dub.*, φ *dub.*, υλ *valde dub.*): ουτε λην *p* || διὰ δὲ τὸ ἄγαν ἐξηλλαγμένον *k* (ἄγαν *vel* ἄπαν): ἐξηλλαγμενος *p*.

32. τῆς ἀνεπινοήτου *k*: . . . ης . . . επινοητου *p*.

33. ἦ *Kroll*: ἦν *kp* || μετ' ἐνεργείας *k*: μετα ενεργειας *p*.

35. ἀπλότητος *k*: ατελοτητος *p*.

II. Fol. 91^ν

1. ὑπερέταν *susp. Kroll*.

2. αὐτῶν *Kroll*: αυτον *vel* αυτοις *k* αυτοις *p* || ἐνθυμεῖσθαι *k*: ευθυμεισθαι *p* || ἦ *Kroll*: ἦ *k* ἦ . . *p*.

5. μηδὲν *k*: μη δ . . . εν *p*.

6. ἐκπίπτειν *Kroll*: εκεπιπτειν *k* εκπιπτειν *p*.

6-7. μηδαμῆ μηδαμῶς *Kroll*: μηδαμημηδαμως *k* (ἡμ *fortasse cancell.*) μηδαμημηδαμως *p*.

7. τῶ *Kroll*: τω *kp* || ἔχεσθαι *kp*: ἐπέρχεσθαι *vel* διέρχεσθαι *susp. Kroll*.

9. (δὲ) *Kroll*.

10. ἐν *kp*: ὄν *susp. Kroll sed falso*.

10-11. πληθός *k* (*fortasse* ς *ex i*): πληθος *p*.

11. ὑπερούσιος *k^{pc}*: υπερουσιας *k^{ac}* (α *canc. et o s. v.*) *p* || αὐτὸν *k^{pc}*: αυτων *k^{ac}* (ο *s. v.*) *p*.

12. μόνου *Kroll*: μονους *kp*.
14. τὸ ἐν *k* (ε s.v.) *p*.
16. ἀκαταλήπτω *Kroll*: ακαταληπτω *kp*.
17. ἐννοούση *Kroll*: εννοουση *kp* νοούση *susp. Kroll*.
19. ὑπο(στάν)των *Kroll*: υπο των *kp* || τῆς *k*: *om. p*.
- 19-20. στήναι *Kroll*: στηναι *kp*.
20. αὐτοῦ ἄρρητον προ[σ]ένοιαν *scripsi*: αυτου αρρητον προσεννοιαν *kp* ἄρρητον τοῦ πατρὸς ἐνοιαν *con: Usener*.
21. ἐνεικονιζομένην *Kroll*: ἐνίκονιζομενην *k* ενικονιζομενην *p*.
22. σιγᾶ *Kroll*: σιγα *k om. p* || οὐδὲ ὅτι *k*: ουδ επι *p*.
23. παρακολουθοῦσαν *k^{pc}*: παρακολουσαν *k^{ac}* (ουθ *m² s.v.*) *p* || οὐδέ τι *k*: ουδε οτι *p* || καθάπαξ *k^{pc}* (ξ *m²*) *p*.
24. εἰδυῖαν *Kroll*: ξειδυιαν *k* (fortasse ξ *exp.*) .ειδυιαν *p* || ἀλλ' οὔσαν *k*: αλλους αν *p* ἀλλ' ὡς ἄν *susp. Usener* || εἰκόνα *Kroll*: ικονα *kp*.
- 25-26. γιγνώσκουσαν *Kroll*: γιγνωσκουσαν *kp* .
26. ὡς *Kroll*: ω . ς *k* ως *p* || δύναιο *Kroll*: δουναιο *k.p*.
27. φανταστικῶς *k* (fort. v *in ς mut.*) *p* || παρακολουθῆσαι *Kroll*: παρακολουθησαι *k* (v *dub.*) *p*.
- 27-28. ἴλεω *Kroll*: ιλεω *kp* || δι' ἐκείνου *Kroll*: διοκεινου *k* (ο¹ *dub.*, fortasse ε) *p*.
30. ἐραννοῦ *Kroll*: ερανου *kp*.
31. τι(τὸ) ἄγνωστον *conieci*: τιαγνωστον *kp* τὸ ἄγνωστου *Kroll, errore tyrog.* || ἄξιοι γενοίμεθα *Kroll*: αξιοιγενοιμεθα *k* (ε¹ *fort. ς*) αξιοι γενομεθα *p*.
32. τοῦ *k* (ς s.v.) *p*.
33. ἐπάνεισιν *Kroll*: επανεισεν *kp*.
34. ὅτι *k*: *om. p* || παρήγγελλεν *k* (v *exp.*) *p*.
- 34-35. ὑποθέμενος εἶναι *Kroll*: υποθεμενοεισιναι *k* (ex υποθεμενοεισιναι) υποθεμενος ειναι *p*.

III. Fol. 94^r

1. ὁ *k^{pc}* (*om. k^{ac}*) *p*.
2. ἐτερότη(το)ς *Kroll*: ετεροτης *kp* || μετουσίᾳ *Kroll*: μετουσια *kp* || αὐτῷ *Kroll*: αυτω *kp*.
3. ῥητέον *Kroll*: ρηταιον *kp*.
7. (ὀ) *Kroll*.
8. ὀτιοῦν *k* (ο *supra τ m²?*) *p*.
- 8-9. ὡσανεὶ *k* (ω *lin. 8 et* σανει *lin. 9, sed σ lin. 8 add. et σ lin. 9 exp. fortasse m²*) *p* || αὐτόν *Kroll*: αυτοτ *k* (fortasse αυτητ) αυτ . . *p*.

10. οὐ(δὲ) *Kroll*.
11. ἀσύχριτον *Kroll*: ασυχριττον *k* (συ ex ση *m*²) ασυνχριττον *p*.
12. περιληφθειή *Kroll*: περιλειφθειη *k* (λ s. v. et η ex ει *vel* ει ex η) *p*.
13. εἴη *k* (ει s.v.) *p*.
14. λέγοι *Kroll*: λεγει *kp*.
17. ἐπαγωγή *k* (επαγωγει *k*^{ac} η s.v. *m*²) *p* || ἥλιος *k* (ηλ ex ελ ?) *p* || δὲ *k* (δε s.v.) *p*.
19. ὀρθῶς *k* (ορ s. v. *m*²?) *p* || πάθη(μα) *Kroll*: παθη *kp*.
20. γῆς *k* (γ ex τ) *p*.
21. ἡ *Kroll*: ηι *k* η *p*.
23. ἀέρος *k* (ε s.v. et ο ex α) *p*.
25. (ἀ)παθοῦς *Studemund*: δεπαθους *kp*.
27. ἀλλ' *k* ('*m*²): αλλ *p*.
29. ἑαυτοὺς εἰς *k* (σ¹ et ι s.v. *m*²) *p*: ἑαυτοὺς εἰς *Kroll errore tyrog*.
30. ἀγνοοῦντες *k* (νοου ex νου) *p*.
31. γῆν *k* (γην ex γειν) *p*.
32. οἶονται *k* (οι s. v.) *p*.

IV. Fol. 94^v

1. μετ' αὐτόν *k* (μενταυτον *k*^{ac} v *canc. et exp.*) *p*.
2. [ε]αὐτόν (ἐ)αυτὰ *Kroll*: εαυτον αυτα *kp*.
- 2-3. συναρτᾶν *k* (*lin.* 2 v *scr. et lin.* 3 v *canc. m*²) *p*.
6. ἐλλειπής τῆ *k* (-πησητηι *k*^{ac} η² *exp.*) *p*.
7. τελειότητα *k* (τελεσοτητα *k*^{ac} σ *exp. et i scr. s.v.*) *p* || ἄν *k* (v *dub.*) *p*: ἀεὶ *legebat Krüger*.
- 7-8. ἀχώριστον *kp*: χωριστόν *susp. Kroll*.
8. καὶ *om. p*.
9. πᾶν *k*: .αν *p*.
11. διαμένειν *Kroll*: διαμενει *k* . . ιαμενε. *p* || τὰ *k*: . α *p*. || μετ' *k*: μεν *p*.
12. οὐ γὰρ *k*: ουν *p*.
13. οὕτως *k*: αυτως *p* || ὥς ἐν ταύτῳ *k* (τ¹ *valde dub.* αυτον *scr. k*^{ac} ω *supra* ον *m*²?): ωστενεαυτω *p*.
14. μὲν *k* (μ *dub.*) *p* || ἡ¹ *k* (*dub.*) *p* || τόπων *Kroll*: τοπων *k* το . . . *p* || ἡ οὐσίας *k* (ηο *valde dub.*): . ουσιας *p*.
15. τοῦ δὲ *k*: .ουδε *p*.
16. τῶν ἄλλων *k* (v¹ *dub.*, α *valde dub.*, λλ et v² *dub.*): των ολων *p* || τὰ *k* (ταυ *k*^{ac} υ *del.*) *p*.
17. ἔννοια *k* (ια *valde dub.*): εννω . . *p* || (ῆν) *Kroll* || τῶ [ν] *Kroll*: τω *k* τ *vel* γ) *om p*. || μετ' αὐτόν *k* (ε *valde dub.*) *p*.

18. [ἀπ]’ αὐ(οῦ) *susp.* *Kroll*: [ἀπ]ά[ν]των *Kroll* . . α . των *k* (α *vel* λ, τ *et v dub.*, ω *valde dub.*) ον *p*.

19. μηδὺ ὄντων *k*: . ενονμεν *p* || [αὐ]τόν *Kroll*: . . . τον *k om.* *p* || (οῦ) *Kroll*.

20. μὴ ὄν *k*: μενον *p* || ἀκατάληπτ[ον τοῖς τ]οῦτο *Kroll*: ἀκα-
ταληπτ ουτο *k* (υ *s. v*) ἀκαταληπτονωσσ *legebat Studemund*
αυα τουτο *p*.

21. βουλομένοις *k* (οι *vel η*): βουλομενοτε *p* || ἀλλ’ [ἡμεῖς] *Kroll*: ἀλ-
λε *k* (*valde dub.*) ἀλλοσι . . . *p*.

22. τὸ μη[δὲ]ν *Kroll*: οτι . . ην *p*.

23. αἰτίαν *k*: δ ν *p*.

24. μηδέν *k*: μη ον *p*.

26. ἡμεῖς *k*: . μεις *p*.

27. (αὐ)τός *Kroll*: τοσ *kp* || ὄντως *k* (τ *s.v.*) *p*.

28. λέγω *k*: αεγω *p* || μετ’ αὐ(όν) *susp.* *Kroll*: μεταταυτα *k* (τα¹ *s.v.*)

p.

30. οὐδ’ ἐκτραπείς *Kroll*: ουδεντραπεις *k* ουδεντροπεις *p* || ἀπό *k*: ατο
p.

31. σχέσεως *k* (*inter e et σ rasura*) *p*.

32. μένει *k* (ει *ex η*) *p*.

33. γιγνόμενα *k* (ν¹ *vel η*) *p*.

34. ἀγνοία *Kroll*: αγνοια *kp*.

35. ἡμεῖς *p*: *om.* *Kroll*.

V. Fol. 64^v

1. ἀναπέμπειν *k*: αναπειπτειν *p* || τῷ *Kroll*: τωτη *k* τω *p*.

2-3. μηδέν εἰ *Kroll*: μηδενειμηδενει *k^{ac}* (ειμηδεν *exp.*) μηδεν
ει ει *p*.

4. ἀπλότῆτος *k* (λ *s. v.*): . . π . . τητος *p* || ἦ(ς) *susp.* *Kroll*: ην *k*
(*dub.*) *om.* *p* || τῷ *k* (ωι *dub.*): τω *p*.

5. φαμεν *k*: μεν *p* || εἶναι *k* (*fortasse το s.v.*): *om.* *p* (τὸ) εἶναι *susp.* *Kroll*.

6. (ἔχει) *susp.* *Kroll* || [σω]τηρία[ν] [*susp.* *Kroll*: . ατηρια *k om.* *p* ||
[ὡς] *coni.* *Kroll*: εστιν . . *k^{ac}* (*exp. k*) *p* || ἐν *k*: *om.* *p*.

7. ἐπίγεια *k*: επειγεια *p* || *post* επειγεια *spatium in k*.

8. τίς οὕτως *k*: τοσου *p*.

9. ἐκεῖνος *k*: *om.* *p* || καὶ πῶς *k*: *om.* *p*. || γινῶσιν *p*: γνω . . . *k* (γ
dub.) || [ἔχων] *susp.* *Kroll*: . χ .ν *k* (χ *valde dub.*, ν *valde dub.*) *om.* *p*.

10. ὅτι *k* (ο *vel ε*) *p* || γινῶσιν *k*: γνως *p*.

11. γνώσεω(ς) *susp. Kroll*: γνώσεων *kp* || ἀφ' ἧς *k*: φη . *p* || ἡ . γνώ-
σις *k*: . γνωσις *p* || καὶ *k* (ακαὶ *k^{ac}* α¹ *cancell.*): *om. p.*
12. γιγνώσκων *k*: γιγνώσων *p* || γιγνώσκει ἢ π]ῶς *Kroll Usener*: γ[ι-
γνώσκει εἴ] ὡς *Baeumker* γ[ιγνώσκει ἢ π]ῶς(οὐ) *susp. Kroll* γ *k*
(*dub.*) *om. p.*
13. ἀγνοῖα *Kroll*: ἀγνοια *kp* || ὅτι *om. p* || οὐ *k* (ο *vel* α) *p.*
14. ὡς *k*: *om. p* || ἀγνο[ί]α γενόμ]ενος *Kroll*: ἀγνο ενος
k ενος *p.*
15. πάσης *k*: π . . . ης *p* || γνώσεως *k*: γν *p.*
16. ποτ' ἀγνοήσας *Baeumker*: ποτεκνοησαι *k* (ex *dub.*) ποτενοησαι *p*
|| ἐπεγίγν[ωσκει]ν *Kroll*: ἐπεγίγν ν *kp.*
- 16-17. ἀλλὰ *Kroll*: αλημ *k* (μη *dub.*) ἀλλ. *p* || ν *k*: *om. p.*
17. (τ)αυτ(ό)τητι *susp. Kroll*: . αυτατητι *k* . αυτατη . *p* || και ειν . *k*:
om. p. || δὲ ὡς *k* (ς *m*²) *p.*
18. αγνο *k^{pc}* (σαγνο *k^{ac}* σ *exp.*): εαγν . . . *p.* || η *k* (*dub.*) *p* ||
γιγν *kp.*
19. γνώσις *k*: γνωσιν *p* || ἡ [θεο]ῦ *Usener*: η . . υ *k* (η *valde dub.*, υ
dub.) *p* || οὐχ *k*: ους *p.*
20. καὶ δυάδα *k*: δυ . . . *p* || ἐπίνοιάν(τε) *conieci*: επινοιαν *k* επινοια *p.*
21. (γ)νώσεως *Kroll*: ενωσεως *k* (νωσεως *dub.*) *p* || γιγνώσκομένου *k*:
γιγ *p* || [ἀλλ' ὡς ἄ]ν *conieci*: ν *k* (*dub.*) *om. p.*
22. ἑαυτ(οῦ) *conieci*: ἑαυτῶ *Kroll* εαυτω *k* (ω *dub.*) εαυτ . . . *p* ||
καἶ[ν μη ἀγνοῶ]ν *conieci*: κα . . . ανεν . . . ν *k* (α *valde dub.*, en *dub.*)
κα νεν . . *om p.*
23. οὐ μὴν οὐδ' [ἀγνοεῖ] εἰ *conieci*: ου μην ουδ και ποιεῖ *k* (x
dub., π *valde dub.*) ουμηνο καιποιεῖ *p.*
24. μὴ γιγνώσκει *k* (ει *vel* η): μὴ γιγνώσκη *Kroll om. p* || post γιγνώ-
σκει *leg. δοξα Kroll om. p.*
25. [καὶ τῆ]ν [ἀγνοί]αν *conieci*: ν . . . αν *k* (ν² s. υ.) ἔννοιαν
susp. Kroll om. p.
- 25-26. λαμβάνη *Kroll*: λαμβανη *kp* || κατ' ἐν[αντί] ωσιν *Usener*: κα-
ταν . . . ωσιν *k* (x *dub.*, τ *dub.*, α² *valde dub.*, ω *valde dub.*) *om. p.*
27. στέρησ[ιν] *Kroll*: ετερησ . . *k* (σ *vel* ι) ετερη . . . *p* || ν *k* (*vel* π):
om. p.
- 27-28. ὅθεν *k*: . θεν *p.*
28. ἀγ[νο]εῖ *Kroll*: αγ . . ει *k* ε ει *p* || γιγνώσκει καὶ *k* (χεικαι
valde dub.) *p* || [διὰ] *Kroll.*
29. εὔρισκεται *k*: *om. p.*
- 29-30. [κρεί]ττων *Kroll*: ττων *k* ων *p*
30. πάντα γιγνώσκ ν . . [ὡς] περ *Kroll*: παντωνγνω-
σιν περ *p.*
31. τὰ ἄλλα *k^{pc}* (ωστααλλα *k^{ac}* *exp.* ως): ως τα αλλα *p* || τὰ γνωρί-

ζοντα *k* (γνωρίζ *valde dub.*): τ ντα *p* || υ υπαθυ *k* (π *valde dub.*, α *vel* λ, θ *vel* ο): *om. p.*

32. αλ *k* (*dub.*): *om. p.*

33. ὡς γινώσκοντος *k*: γινωσ . . . τ *p.*

34. αὐτὸ τοῦ[το γινῶσις ο]ῦσα *Kroll*: αυταιου υσα *k* αυ-
ταιισυ *p* || ὡς *om. p.*

35. οἶον *Baeumker*: ομη *k* (*dub.*) *om. p* || τὸ τοῦ ἀέρος *k*: *om. p. VI*
(*tota pagina deest in p.*).

VI. Fol. 64^r

1-2. ἀφώτιστον *Kroll*: αφητιστον *k* (η *vel* ν).

2. μῆ *k*: μηδὲ *susp. Kroll.*

3. μόνον *k* (ονον *dub.*) || ὄν οἶον *Kroll*: ανοιον *k^{pc}* (ανοιων *k^{ac}* ο *vel* σ
ς.ω., ο¹ *et* ν *dub.*).

4. αὐτῶ *Kroll*: αυτω *k.*

6-8. γινωσχομένου καὶ *Kroll*: γινωσχομενουκαιεξαγνοιασεισγνωσι-
νελθοντοςτου γινωσχομενουκαι *k* (*dittogr.*).

9. [γιν]ῶ[σχοντ]ος *Kroll*: ω ος *k* (*ante* ω *fortasse* μ).

10. ἀλλὰ *Kroll*: αλλο *k* (*valde dub.*).

11. γιγ(ν)ωσχομένου *Kroll* || (καὶ) *Usener.*

12. αἰσθάνομαι *Kroll*: αισθαμομοι *k* (θ *vel* ο *vel* ς *vel* ε, αμο *et* ο²
dub.).

14. ἐν ἀπ[λό]τ[η]τι *Baeumker*: εναπαντιτι *k* (εναπ *et* τ² *dub.* αντι *valde*
dub.).

15. [καὶ ἄγνωστα] *susp. Kroll* || ἀ[σα]φῆ *Kroll*: α . . φη *k* (α *vel* δ) ||
φθειγγομένου *Kroll*: φθειτομενους *k* (σ *s. v.*).

16. ἐρμηνείας *Kroll*: ερμηνιας *k* || τούτοις *k^{pc}* (ι *ex* υ) || ἀσθένειαν
Kroll: ασθениα *k.*

18. ἀ[με]ρές *Kroll*: α . . . ρες *k* (α *vel* λ *vel* μ) || μέν[τοι εἰδέναι]χρή
Kroll: μὲν(οῦν ἀπό)χρη *Usener sed brevius.*

20. (τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως) *conieci*: αυτηστοπροστοσω *k.*

21. μ(εθ'ἧς) *conieci*: μαο . ε *k* (ο *valde dub.* ε *dub.*) || οὐδὲ τὰ(μετ')
αὐτὸν *conieci*: ουδεταωσεαυτον *k^{pc}* ουδενεκτωνωσεαυτον *k^{ac}* (νεκ *exp. et* α *s.*
ων *scrib.*, ωσε *dub.*, ε *vel* σ)

22. (τ)αὐτῶ *conieci* || εστῖ (*accentus dub.*) *k.*

24. [l]όντα *Kroll.*

26. καὶ *k^{pc}* (*add. s.v. m²*).

27. πε[λάζειν] *Kroll* || (ῆ) *Kroll.*

28. ἐξηρημένον *Kroll*: εξηρημενον *k* || αὐτὸ *Kroll*: αυτου *k.*

29. οὕτως δὲ ἐξηρημένον *Kroll*: ουτωσδιεξηρημενον *k* (σδι *dub.*) || τις *k^{pc}*: τισε *k^{ac}* (*ε exp.*).

30. (ἐ)ς τὴν ἀπάθειαν *Kroll* ((ε)ς *scripsi*): στιναπαθειαν *k* (θει *dub.*) || ἀποθεῖτο αποθοιτο *k*.

31. οὐδ[έ τι κο]ινὸν *Kroll*: ουα . . . ινον *k* (*α dub.*).

33. αὐτοῦ (αὐτόν) *conieci*: αὐτοῦ *k*.

34. ἰδίως καὶ ὡς αὐτὸς οἶδε *k* (οι *et ε dub.*) . : ἰδίω † καὶ ὡς αὐτὸς οἶδε *Kroll*.

35. μηδὲν εἶναι *susp. Kroll*: μηδενειναι *k* μηδ' ἐνεῖναι *Kroll in textu*.

VII. (*hic denuo p*).

VII. Fol. 67^v

1. τὸν *k* (ο *ex correctione?*) *p* || *ante* ἄρ' *spatium et A maj. litt. in k*.

1-2. χρόνω *Kroll*: χρονω *k* (ω *ex ο*) *p*.

2. *usque ad VIII I in sinistra margine, signum citationis*) *sing. lin. k* || εἶναι *k* (αι *s.v.*) *p*.

3. (ῆ) *Kroll* || ῆ *Kroll*: ῆ *kp* || χρόνω *Kroll*: χρόνω *kp*.

4. (αὐ)τὸ *Kroll* || *post* γίγνεσθαι *invenitur in k signum duorum punctorum hoc modo: idem deinceps ante singulas responsiones*.

5. ἀεὶ *k^{pc}*: ανει *k^{ac}* (*v canc. et exp.*) *p*.

7. πρεσβύτερον *k* (υ *ex ε*) *p* || γενόμενον *k^{pc}* (γενονομεν *k^{ac}* *on exp.*) *p*: γιγνόμενον *Plato*.

8. ἄμα ἑαυτοῦ *kp*: ἑαυτοῦ ἄμα *Plato* || γίγνεται *k^{pc}* (γεγενεται *k^{ac}* *ε¹ canc. et i s. v.*) *p*.

8-9. εἴπερ *k* (*ε² s. v.*) *p*.

9. μέλλει *k* (μ *ex ο?*) *p* || τι *kp*: *om. Kroll in textu et Platonis codices*.

10. διάφορον *p* (*et T*): διαφέρον *k* (*et B*).

11. ἦδη *Kroll p*: ἦδη *k*.

12. ἀλλὰ *k* (λ *s. v.*) *p* || τοῦ *k*: τον *p* || ὄντος *kp*: ἦδη ὄντος *Plato*.

15. οὐ(τε) *Kroll*.

16. τὸ *kp* (*et T*): *om. B*.

17. γάρ *kp* (*et T*): γὰρ ἄν *B*.

18. διαφορότης *Kroll (Plato)*: διαφοροτητος *kp*.

19. ἔστι ² *k*: εστιν *p*.

22-23. πλείω *k*: πλεω *p*.

23. χρόνον γίγνεσθαι *kp* (*et T*): γίγνεσθαι χρόνον *B*.

23-24. ἐλάττω *k*: ελαττων *p*.

25. ἑαυτῶ *k* (ωι *ex ου*) *p*.

27. ἔοικεν *k^{pc}*: ειοικεν *k^{ac}* (*i¹ exp*) εοικε *p*.

29. αὐτῶν *k*^{pc}: αὐτον *k*^{ac} (ο *cancel.* et ω *s. v.*) *p* || αὐτὸ *k* (α *fortasse e correct*) *p*.

33. πραγμάτων *kp*: παθημάτων *Plato*.

34. αὐτῶ *Kroll*: αὐτω *kp*.

VIII. Fol. 67^r

1. ἐρεῖ *kp*: αἰρεῖ *Kroll* (et *Plato*) || *in k post ἐρεῖ spatium et maior littera*.

1-2. λαμβάνει *k*: λαμβατην *p* || πρῶτον *k*: ον *p* || τοιαύτην *k* (α *ex o*): τοσαυτην *p*.

4. χρόνω *p*: χρονω *k*.

5. τὸ παράπαν δύναιτ' ἄν *k*: . . . ταυ ταν *p* || τοιοῦτον *k*: τοσουτον *p*.

6. ἴν' ἔχοι ἄν *k* (ι¹ *dub.*, ν¹ *valde dub.*, ο *et α dub.*): ενεχειαι *p* || τήν *om. p* || ἀναφορὰν *k*: διαφοραν *p*.

7. ἦ τήν *p Kroll*: ἦν τήν *k*.

8. (τὸ) *Kroll* || ἐν οἷς *k* (ε *dub.*, νοις *valde dub.*): *om. p*. || ἀκολουθεῖ τὸ μηδ' ἄν *om. p*.

9. ἐ[ν χ]ρ[ό]ν[ω] *Baeumker*: π (*valde dub.*) . . ρ (*dub.*) . . ν (*valde dub.*) . τ *k* προ . . ον *p* || εἶναι *k*: εἰ . . *p*.

10. καὶ *om. p* || ἀντιστρέφει *k* (ει *s.v.*) *p* || ἐάν *k*: σαν *p* || ἦ *Kroll*: ἦ *kp* || ἐν *k*: ε . . *p*.

11. αἰὶ *Kroll*: δεῖ *k* (ε *valde dub.*) δ . . . *p* || αὐτὸ αὐτοῦ *k*: αὐτου αὐτο *p*. || πρεσβύτερον *k* (ρ¹ *s.v.*): προεσβυτερον *p*.

12. λαβῶν *k*: λακων *p* || δὲ *k* (*valde dub.*): *om. p* || [το]ῦ[το ἐπάγει] *Kroll*: . . . υ *k* . . ου . . . *p*.

12-13. πρεσβύτερον *k*: πρεσβυ . . ρον *p*.

13. αἰὶ *k*: και *p*.

14. καὶ ἐπὶ τοῦ *k*: κα *p*.

15. καθ' ἑαυτὸ *k*: κα *p* || πρεσβυτέρου *Kroll p*: πρεσβυτερον *k* || και *k*: κα. *p* ὡς *Usener* || ἀντὶ τοῦ γέροντος *k*: τοσουτουοντος *p*.

16. λέγεται *k* (ι *s.v.*) *p* || γὰρ *k*: *om. p*.

16-17. ἀπολύτως *k*: απολυτω. *p* || πρεσβύτερον *k* (τε *s. v.*): πρεσβυτερου *p* || λέγωμεν *k*: *om. p*.

17-18. αὐτ(ω) προσσημαίνον[τες τὸ] *scripsi*: αὐτοροσημαινομ . . . *k* (α *dub.*, ο² *vel s vel ε*) μαινομ *p* οὐ προσσημαίνον[τες τὸ] *Kroll*.

19. πλουσιώτερον *k*: εωτερον *p* || προγενέστερον *k*: προσενστερον *p* πρὸς πενέστερον *Baeumker*.

20. ἄμα *k* (*vel* ἀλλα): *om. p* || τῆ νοήσει *Kroll*: τηνοησι *k* (τ *et* ο *dub.*, ην *valde dub.*) *om. p.*

20-21. αὐτοῦ οὖν ὑποβάλλετα[ι] *scripsi*: αυτοουνουποβαλλει.α *k^{ac}* (*exp.* ουνουπο) αυτοουνουπο ἀλλ . . . *p* αὐτοῦ ὑποβάλλετα[ι] *Kroll*.

21. [καὶ ἦ] *coni. Kroll* || τοῦ *k* (*valde dub.*) *p* || ἡλικία *k*: ε.λικια *p* || *ante* πῶς *spatium in k* || πῶς *om. p.*

22. οὖν *k*: ου .*p* || τὸ πρεσβύτερον *Kroll*: τ τερον *k* τερον *p.*

23. (νεώ)τερον *Baeumker*: πρεσβυτερον *kp.*

24. λέγεται[ι] *Kroll*: λεγετα. *k om. p* || [ἐ]αυτοῦ *Kroll*: . αυτος *k* (σ *valde dub.*) .αυτ . . . *p* || τῷ *Kroll*: τω *kp.*

25-26. γίγνεσθαι *k*: γιγνεσται *p.*

26. αὐτὸ *k*: αυτ.*p.*

26-27. γίνεσθαι *k*: γιγνεσται *p* || πᾶσα *k* (πασ *valde dub.*, α *dub.*): *om. p.* || [ἀδ]-υ[ναμία] *Usener*: ἀσυνεσία *susp. Kroll om. p* || οὐ γὰρ δὴ ἔλαττον *Kroll*: ουγαρδηλαττονι *k om. p.*

28. χρόνῳ *k* (*dub.*): . . .ενως *p.*

30. σωματικὴν *k* (σω *et* ιχ *valde dub.*, τ *et* η *dub.*): . . . ματ *p.* || οὐσίαν *k*: . . . αν *p* || σύστασιν *k*: . . . σιν *p* || τὸ *Kroll*: τον *kp.*

31. ν[εώ]τερον λαμβάνει ἴνα] *Kroll*: ν . . . *k* (*dub.*) *om. p* || ν[εώ]τερον *Kroll*: ν . . . τερον *k* (ν *dub.*, τ *valde dub.*) . . . τερον *p* || γίγνηται *k*: γιγνητ . . *p.*

32. πρὸς *k* (π πγ.) *p* || ἄλλοι *k* ἀλλ . . . *p* || μὲν *k*: υεν *p.*

33. σοφιστικὸς *k*: σοφ κος *p.*

33-34. νεώτερος *k*: νεωτερ . . . *p* || γὰρ ἐχ *k*: . . . χ *p* || οὐ *k* (*s. v.*): *om. p.*

34-35. ἀλλ' οἶον *k*: ἀλλο.ον *p* || ῥηθῆ *Kroll*: ρηθη *kp.*

IX. Fol. 92^r

1. οὔσας *k* (α *ex correct.*?) *p* || ἑαυτῶ *Kroll*: εαυτω *kp.*

4. συνηῶσθαι *Kroll*: ευνηωσθαι *k^{pc}* εννηωσθαι *k^{ac}* (υ *s. v.*) *p.*

5. (ν)οῦν *Kroll*.

8. πως *k* (ω *ex* ε?) *p.*

10. παραδεδωκότες *k^{pc}*: παραβεβηχοτες *k^{ac}* (β¹ *et* βη *canc. et s. v. scr. δ et δω m²*) *p* || ἐξήγγειλαν *Kroll*: εξηγπλαν *kp.*

11. πᾶσαν *p* *Kroll*: πασιν *k.*

12. κα[ι] ἔ[οι]κεν *Kroll*: κα . ε . . . κεν *k* (ε¹ *s. v. m²*) καθ . κεν *p.*

14. εἰσάγων *k^{pc}* (εισταγων *k^{ac}* τ *canc.*) *p* || αὐτοῖς *susp. Kroll*.

15. *linea inter* παντὸς *et* λόγου *in k.*

18. τὸ χρῶμα *k^{pc}* (τρωμα *k^{ac}* οχ *s. v.*) *p.*
 19. ᾠ *Kroll*: ω *kp.*
 20. λείπει *Kroll*: λειπειν *kp* || δύναμις *k^{ac}* *p.* δυναμεις *k^{pc}* (ε *ς. ι. scr. m²*).
 22. ἐνικονιζόμενοι *Kroll*: ἐνικονιζομενοι *k* ενικονιζομενοι *p* || ἐρμη-
 νεύωσιν *k*(σ *ex v?*) *p.*
 24. πάντα λόγον *k^{pc}*(αλ *ex ω*) *p.*
 25. τῆ *Kroll*: τη *kp.* || αὐτοῦ *scripsi*: αὐτοῦ *Kroll.*
 26. δὴ *k^{pc}*(η *ex ει*): δει *k^{ac}* *p.*
 27. ἀμείνους *Kroll*: αμινους *kp* || πρεσβεύσαντες *k^{pc}*: περεσβευσαντες *k^{ac}*(ε ¹ *exp.*) *p.*
 28. τῆ γνώσει *Kroll*: τηγνωσι *k* τηγνωσι *p.*
 30. ἐπεὶ ἐπι *kp.*
 31-32. παραδειγμάτων *Kroll*: παραδιγματων *kp.*
 33. εἷς τιν' ἔνοιαν *k*: εις την εννοιαν *p* || ἀξιοῦσιν *k*(ι ² *vel ε*) *p.*

X. Fol. 92^v

2. εὐθείας *Kroll*: ευθιας *kp.*
 4. τελευτᾷ *Kroll*: τελευτα *kp.*
 5. (γν)ωστῶν *Usener*: τεωστων *kp.*
 7. εἰς τὴν *k^{pc}*: εστιν *k^{ac}* (ι *s. v. et η ex ι*) εστην *p.*
 8. αὐτῷ *Kroll*: αυτω *kp.*
 8-9. ἀπόστασις *Kroll*: αποστασεις *kp* || τῷ *Baewmker*: το *kp.*
 12. οὖν *k* (s. ο *† scr.*) *p.*
 15. οὐχ ὅτι *k^{pc}* (χ *s. v., o² ex τ*) *p.*
 18-19. τῆς οὔσης *kp*: ποθούσης *uspr. Kroll.*
 19. καὶ *k* (x *ex τ*) *p.*
 20. κτήσασθαι *k* (σθ *ex μ*) *p* || πᾶσαι *k* (ι *ex σ*) *p.*
 20-21. δυνάμεις *k*: δυναμεις *p.*
 21. (αί) *Kroll* || ἀναγγελτικαὶ *k* (γ ² *ex χ*) *p.*
 23-24. τοιόνδε *k* (ε *ex ι?*) *p* || θεός *k^{pc}* (θεν *k^{ac}* *v. canc. et ος s.v. m²*) *p.*
 25. ἐξήλλαχται *k* (η *ex ε*) *p.*
 26. τὴν *k^{pc}* (τιν *k^{ac}* *i. canc. et η s. v.*) *p.*
 27. αὐτῇ *Kroll*: αυτη *kp.*
 28. εἰκόνημα *k^{pc}* (εχανισμα *k^{ac}* *i¹ s. v., o s. α¹, v ex αι*) *p* || παραιτού-
 μενον *k* (πα *s. v.*) *p.*
 29. τῷ γνωρίζοντι *k* (τωι *ex τως?*) *p*: τὸ γνωρίζον τι *Kroll* || ξύν(ε)ισιν *scripsi*: ξυσιαν *kp* ξυνί(η)σιν *Kroll* || οὖν *k* (ο *vel σ*) *p.*
 32. παρόδου *Kroll*: παροδων *k* (ο *ex α m²*) *p.*

35. πειρῶνται *k* (ω ex ο) *p*.

XI. Fol. 93^r

4. (εἰ) *Kroll* || (δ)ν *Kroll*: εν *kp* || ὑποθεῖς *Kroll*: υποθεσις *kp* || μετέ-
χειν *k* (ε¹ s. v.) *p*.

5. ἔλεγεν *k* (ε¹ s. v.) *p* || ἄτοπος *k* (σ ex ν?) *p* || ἐπει *Kroll*: ἐπι *kp*.

6. ὑποβαλῶν *Kroll*: υποβαλλων *kp*.

8. ἔν *k* (ε ex ο) *p*.

9. αὐτῷ *Kroll*: αὐτω *kp*.

10-11. ἐξηγητικῶ *Kroll*: ἐξηγητικω *kp*.

13-14. ζῶου *Kroll*: ζουω *kp*.

15. (τῷ λογικῷ) *Kem*.

16. τού(του) *Kroll*: του *kp* || τῆ οὐσίᾳ *Kroll*: τηουσια *k* (ν *exp.*) τη οὐ-
σια *p*.

18. ἐνός *k* (ο ex ι?) *p* || ἦ *kp*: εἰ *Kroll*.

20-21. ἐνικονιζομένη *Kroll*: ἐνίκονιζομενη *k* ενικονιζομενη *p*.

21. ἐνός *k* (ε ex ο?) *p*.

22. ἐπὶ τῆς *Kroll*: ἐπιστης *k* (π ex ν *vel e contrario*.) *p*.

23. συμπεριάγουσα *Kroll*: συνπεριαγουσα *kp*.

26. πρώτῳ *Kroll*: πρωτιω *kp*.

27. ἐκβεβηχός *k* (x¹ s. v.) *p*.

31. ἔν μένοντος *p*: ἐμνονοντος *k* ἔν μόνον (δν)τος *Kroll* || ἔν² *p et Use-*
ner: exp. k.

33. (ἔ)ν *Kroll*: ον *kp* || διὸ ὁ(μοῦ) ἐκεῖνο *Kroll*: διοουμετεκεينو *k^{pc}* (ο¹
ex α, x ex χ vel e contrario, ο² add. s. v. m²) p.

34. καὶ *k^{pc}* (οκαι *k^{ac}* ο *canc. m²) p* || ἐκεῖνο *k* (ι s. v.) *p*.

XII. Fol. 93^v

1. ἄλλο *k* (α ex χ) *p* || τι ὃ οὐ^{ac} (ο¹ *exp.*): τι ου *k^{pc}* *p*.

2. τοῖς *k* (ις ex ν) *p*.

3. συμβεβηχόσι *k* (ι s. v.) *p*.

5. ἀνούσιον *k^{pc}* (ανουσιαν *k^{ac}* α? *canc. et o s.v. m²) p* || ante τοῦτο *lit-*
tera (α?) *erasa in k.*

10. post ἔφη *spatium duar. litt. in k* || (ὄ)τι *Kroll*.

12. (ἔ)ν *Kroll*: του *kp* || -ν λέγεται τοῦ εἶναι *in rasura k.*

13. τοῦ ὄλου *k^{pc}* (τουτολου *k^{ac}* *exp. τ²) p*.

14. γέγονεν *kp*: γεγονός *susp. Kroll*.

16. ὑφειμένον *Kroll*: ὑφιμενον *k* υφιμενον *p*.
- 16-17. ἐρρήθη μετασχόν ενός *Kroll*: ερρηθημετασχομενος *kp* ἐρρήθη (ὄν)μετασχόν ενός *susp. Kroll*.
22. αἰνισσομένῳ *k^{pc}* (αινισσομενω *k^{ac}* σ *exp. et* σ σ *v.*, σ² *m^{2?}*) *p*.
25. ἐνεργεῖ *Kroll*: ενεργη *kp*.
26. τὸ¹ *k* (τ *s. v.*, ο *ex* σ?) *p*.
27. (ἔ) *v* *Kroll*: ον *kp*.
28. ἐκκλινόμενον *Kroll*: εκκλεινομενον *kp* ἀλλ' ὃ ἐξ αὐτοῦ ἔχει ἐκκλι- νόμενον τὸ εἶναι ὅπερ ἐστί, μετέχει ὄντος *susp. Kroll*.
30. τὸ μὲν (ὄ) *vel* τὸ δὲ (ὄ) *susp. Kroll*.
31. ἐκ τοῦ *k* (τ *s. v.*) *p*.
33. *ante* οὐ ἔ *k* (*m^{2?}*) *om. p*.
35. *ante* ὡς *spatium in k* || εἶναι *k* (*i¹ s.v.*) *p*.

XIII. Fol. 90^v

1. μὴ δυνά] μενον *Kroll* || εἰσελθεῖν *k* (θει *in ras. fortasse ex* ειν) *p* || τί- νι *k*: τιμι *p*.
- 1-2. βλέπει ἑαυτὸν *Kroll*: βλεπεισεαυτον *k* (*fortasse ε³ exp.*) βλεπεισ- σαυτον *p*.
3. ἑαυτὸν *k^{pc}* (εαυτην *k^{ac}* ο *s. η et ε fortasse* σ) σαυτον *p* || εἰς *om. p*.
- 4-5. ἀμφοτέρων *Kroll*: αμφοτεροις *kp* || κατὰ *Kroll*: καθα *kp*.
6. μεμερισμένῳ *p* *Kroll*: μεμερισμενον *k* || τίς ὁ λέγων *k*: γων *p*.
7. ὁ *om. p*.
8. νοουμένῳ *Kroll*: νοουμενω *kp*.
9. τί *kp*: *om. Kroll* || *ante* δῆλον *spatium in k* || δῆλον *om. p*.
10. ἐκείνας *k* (x *ex* χ) *p*.
11. πάσαις¹ *kp*: πασῶν *susp. Kroll*.
12. ὄργάνοις *k*: οργανο . . *p* || ἡ πάντων *k*: . . αντων *p* || ἐφαπτομένη *k*: εφαπτο . . . *p*.
13. καὶ¹ *kp delend. susp. Kroll*.
14. πρὸς τι πέπηγε *Kroll*: προτιπεπηγε *k* προτοπεπηγε *p*.
15. πάντως *k*: πα . . . *p* || αὐτῷ *Kroll*: αυτη *k* ταυτη *p*.
16. τέταχται *k^{pc}* (τ³ *s. v.*): τεταχαι *k^{ac}* *p*.
- 16-17. οὐδενός *p*: ουιδε νος *k*.
17. ἔχει *Kroll*: εχει *k* εχειν *p*.
18. οὐσίαν *k^{pc}* (σ *fortasse ex* τ): ουτιαν *k^{ac}* *p* || οὐδενὶ *k*: ουδεν . . . *p*.
19. ὄντως *Kroll*: οντος *kp*.
20. ὄντως *Kroll*: οντος *k* (*s. ο² fortasse ω m²*) *p*.

22. πάντων ¹ *Kroll*: παντα *k* απαν *p* || και πάντων *k*:
αντων *p*.
23. (ἀ)σύζυγος *Kroll*: συζυγος *kp*.
24. (οὐδ' ἀκοή τοῦ ὄρατοῦ) *Kroll*.
28. ἐπαναβεβηκυῖα *k*: . . αναβεβηκυια *p*.
31. και τὴν *k*: αιτην *p* || πάθος *k* (*pet* σ *dub.*): πα . . . *p* || ἢ και δύο-
ναιται *k*: . . . αιται *p*.
32. αὐταῖς *Kroll*: αυτοις *kp*.
33. κρείττον' *Kroll*: κριττον *kp*.
35. καθ' ἣν *k*: κα *p* || ὄρᾱ *Kroll*: ορα *kp*.

XIV. Fol. 90^r

1. εἰσελθεῖν εἰς *Kroll*: εισελθεινης *k* εισ . . . αμενης *p* || ἂν εἴη τῆς *k*:
αμεν *p* || (τῆς) *conieci*.
2. νοήσεως *k*: νομεν . . *p* || νοουμένου *k* (ο ¹ *s. v.*) *p* || ἐπινοία(ς) *scri-*
psi: επινοια *k om. p* ἐπινοία *Kroll*.
3. *deest in p* || ἐπέκεινα *Kroll*: τηχεινωη (ι *s. v. et* η ² *dub.*) *k*.
4. *in p tres litterae* ουμ *in fine lineae* || πρεσβεία *Kroll*: πρεσβεια *k*.
5. ἀπλοῦν *k*: αυ *p* || τὸ αὐτὸ τοῦτο *om. p* || (ὅμως) *Kroll*:
ανθρωπος *k om. p*.
6. *deest in p* || ἑαυτοῦ *k* (*e valde dub.*).
7. *deest in p*.
8. κατ' ἄλλο *k*: και αλλο *p* || *cetera desunt in p*.
9. διαφέρον *k*: διαφοροντος *p* || οὐχ ἔν *Kroll*: ουδεν *k om. p* || και τὸ
τοῦ ἀπλοῦ *k*: ταου *p*.
10. οὐχ *Kroll*: ουχ *kp*.
11. και *k*: κατ *p* || κατὰ τὴν πρώτην *k*: κατ. *p*.
12. και αὐτὸ *k*: και αυ . . *p* || τοῦτο *k*: *om. p* || αὐτοῦ το[α]ύτου *scri-*
psi: αυτουτοαυτου *k om. p* αὐτοῦ *Kroll* αὐτοῦ τὸ ταῦτόν *susp. Usener* || ἰδέαν
om. p.
- 12-13. δύναμις *k*: δυναμι .*p*.
13. ἢ *om. p* || ἐνδείξεως *k*: ενλι . . . ως *p*.
14. *deest in p* || (χ)άριν *Kroll*.
- 14-15. ἀνευνόητον *k*: τον *p*.
15. *deest in p* || οὐχ *k* (*χ vel δ*).
16. *deest in p* || (και) *Kroll*.
- 16-17. νοοῦν και *k* . . ουν και *p*.
17. *deest in p*.
18. νοοῦν *k*: νοουμ *p* νεῦον *susp. Kroll* || *cetera desunt in p* || νοῦ[ς με-
τε]ξ[ἐλθη] *Usener*: νο . . . ξ . . . *k* (νου *valde dub.*, ξ *vel ζ*).

19. *deest in p* || εις *k* (ι *dub.*, ε et σ *valde dub.*) || επανέλθη *Kroll*: επανελθη *k*.
- 19-20. εις *k*: . . ς *p*.
20. ἴδη ἐστὶν *Kroll*: ἰδη εστιν *k om. p*.
- 20-21. ζωή *Kroll*: ζωη *k . . ηι p*.
21. ἀρίστος *k^{pc}* (ο¹ *s. v.*): ἀριστιος *p* || (ὀ) *Kroll* || τὴν ζωὴν καὶ *k*:
om. p.
22. πασῶν *om. p* || ἐνεργειῶν *k*: ενεργει . . *p* || καὶ ὡς *k* (αιως *dub.*)
om. p || κατὰ μὲν τὴν *om. p*.
23. *deest in p praeter* ἐνέργεια.
- 23-24. κατὰ *kp*.
24. νόησιν *k*: νουν *p* || εις *om. p* || αὐτὴν *Kroll*: αυτην *k* (αυ *s. v.*): *om. p* || στραφεῖσα *k* (ρ *s. v.*, *valde dub.*) *om. p*.
25. κατὰ *k*: και *p* || δὲ τὴν ζωὴν ἐκ τῆς *om. p*.
- 25-26. ὑπάρξεως *k*: . γαρ *p*.
26. *deest in p praeter* αὐτο *fine lineae* || ἐκνεύσασα *Kroll*: ηνευσασα *k*
|| τοῦτο *k*: αὐτο *p*.
27. καὶ κεινῆται καὶ ἐν *om. p*.
- 27-28. ἐαυτῶ *Kroll*: εαυτω *k . αυ . . p*.
28. *deest in p praeter* και³ || τῶ *Kroll*: τω *k* || ἄλλω *Kroll*: αλλω *k*.
29. *deest in p*.
30. φιλὸν *k om. p*. || τὸ ἐν καὶ οἶον *om. p*.
- 30-31. πρῶτον *k*: . . . το . *p*.
31. *deest in p*.
32. κεινῆται *k*: κειν *p* || οὔτε ταῦτόν ἐστιν *om. p*.
33. ἐαυτῶ *k*: εαυτον *p*.
34. *deest in p* || *spatium ante* ὅτι *in k*.
35. *deest in p praeter* αὐτο.

Note di commento

¹ ἀπὸ ταύτης... ὁρμώμενον, formule analoghe in Porfirio, *Sent.*, 32, p. 23, 6, Mommert; *Epist. ad Marcellam*, 10, p. 281, 6; 11, p. 282, 3; 27, p. 291, 14, Nauck; *De abstin.*, IV, 9, p. 241, 8; *De antro nymph.*, 31, p. 77, 15.

² τοῦ ἐπὶ πάσι ὄντος θεοῦ, cfr. I, 18; X, 14 e Porfirio, *De abstin.*, I, 57, p. 131, 23; II, 34, p. 163, 15; II, 49, p. 176, 9 e 19; III, 5, p. 193, 1, Nauck; *Vita Plot.*, 23, 16; Eusebio, *Praep. ev.*, IV, 5, 1, t. I, p. 174, 13, Mras (secondo H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 510, n. 5).

³ Cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XIV, p. 13, 15-20, Nauck. Cfr. P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*, traduzione di G. Girgenti, Milano 1993, p. 95, n. 208.

⁴ διασπασθέντα, cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 5, 9, 46; V, 3, 12, 13 e cfr. p. Notare *Epist. ad Marc.*, 10, p. 281, 2: διασκεδασθέντα.

⁵ διαρτηθέντα, cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 9, 5, 28: διαρτήσας.

⁶ προσηγοριῶν, cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 15, Nauck: μάλλον τὴν τοῦ ἐνὸς προσηγοριᾶν... τακτέον ἐπὶ αὐτοῦ.

⁷ Kroll cercava nella lacuna che segue Σπεύσιππος il nome di un filosofo che, come il precedente, avrebbe concepito l'Uno come un minimum. Ma non è sicuro che queste poche lettere corrispondano a un nome proprio. Cfr. Damascio, *Dub. et Sol.*, § 1, t. I, p. 3, 1, Ruelle.

⁸ πρᾶγμα ἄλλοτριώτατον, cfr. *Sent.*, 32, p. 23, 4: ἐν ἄλλωτρίῳ πράγματι.

⁹ Cfr. Proclo, *In Parm.*, p. 1118, 19, Cousin: οἱ δὲ ὡς ἀπειροδύναμον καὶ ὡς πάντων γεννητικόν, sc. ἀπειρον προσειρησθαι τὸ ἐν.

¹⁰ τὸ ἀγαν ἐξηλλαγμένον τῆς ἀνεπινοήτου ὑποστάσεως, formule analoghe, *Sent.*, 14, p. 4, 11: ἐν τῷ ἀπλῶ τῆς ὑποστάσεως e 33, p. 27, 9: κατ' ἰδιότητα ὑποστάσεως; *Phil. Hist.*, fr. XVIII, p. 15, 14: ἐν ταυτότητι... τῆς ἑαυτοῦ αἰωνίας ὑποστάσεως.

¹¹ Enumerazione analoga in Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 18-22, ove si trova anche ἐνεργειῶν.

¹² διὰ σμικρότητός τινος διαφευγούσης, cfr. Porfirio, *In Harm. Ptolem.*, p. 17, 20, Düiring: ἔτι ἰδίως νοητὸν λέγεται τὸ πρὸς μόνην τὴν τοῦ νοῦ γνώσιν ὑφεστηκός, τὴν δ' αἰσθησιν διαφεύγον, ὡς τὰ ὑπὸ σμικρότητος ἐκφεύγοντα τὴν αἰσθησιν, νοητὰ μὲν φάμεν εἶναι, αἰσθητὰ δ' οὐ.

¹³ δι' ὀλιγότητα, cfr. Platone, *Timéo*, 75 a; Aristotele, *De part. an.*, III, 5, 668 b 8, ma anche Porfirio, *De abstin.*, I, 49, p. 124, 3, Nauck.

¹⁴ Cfr. Plotino, *Enn.*, V, 5, 13, 9-20, in particolare πάντα θρα ἀφελῶν e μηδὲν... προστιθῶμεν. III, 8, 11, 11; VI, 7, 41, 16; V, 3, 17, 37; III, 9, 9, 23.

¹⁵ ἐκπίπτειν e δορο, 14-15: ἐκπίπτειν εἰς κένωμα; cfr. Porfirio, *Sent.*, 32, p. 19, 1-2, Mommert: μὴ φοβεῖσθαι, ἀφισταμένην τοῦ σώματος ὡς εἰς κενόν τι καὶ μὴ ὄν (l'anima ha bisogno di coraggio per distaccarsi dal corpo, perché ha l'impressione di precipitare nel vuoto e nel nulla - a maggior ragione per passare dall'intelligibile all'Uno).

¹⁶ τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, cfr. Platone, *Soph.*, 237 b: τὸ μηδαμῶς ὄν. La nozione si ritrova in Vittorino, *Ad Cand.*, 4, 2-3: omnino omnimodis ut privatio sit existentis, cfr. *Porfirio e Vittorino*, p. 144.

¹⁷ ἔχεσθαι, cfr. Porfirio, *Sent.*, 26, p. 11, 9: ἐχόμενοι τοῦ ὄντος (attraverso questa considerazione dell'ente si potrà raggiungere il non-ente trascendente). Le congetture di Kroll sono quindi inutili. C'è una difficoltà: ἔχεσθαι regge il genitivo, mentre πάντα è all'accusativo. Ma c'è probabilmente uno zeugma che consiste nella congiunzione dei due verbi ἔχεσθαι e νοεῖν che reggono casi diversi.

¹⁸ αἴτιος, cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 20, Nauck: ἔστι πάντων τούτων αἴτιος.

¹⁹ Cfr. Vittorino, *Adv. Ar.*, IV, 23, 15-18 (= § 78).

²⁰ τῶν δι' αὐτὸν ὑποστάντων, cfr. III, 6; IV, 12; VI, 19.

²¹ προέννοιαν. La correzione di Usener πατρός ἔννοιαν è plausibile: la nozione di pensiero del Padre evocherebbe gli *Oracoli caldaici* (W. Kroll, *De or. chald.*, p. 28 e H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 85, n. 70: πατρικὰς διανοίας; W. Kroll, *De or. chald.*, p. 24 e H. Lewy, p. 91, n. 97: ἔννοια πατρός). Ma la nozione di Padre non sembra qui al suo posto. Si potrebbe tentare di conservare προσέννοιαν. E' un hapax, ma potrebbe adattarsi al contesto. Ciò che προσεννοεῖται è ciò che non è espresso, ma che viene «pensato-con» (Aristotele, *De anima*, III, 6, 430 b 1; Simplicio, *In Categ.*, p. 43, 25, Kalbfleisch). Il pensiero che possiamo avere dell'Uno sarebbe allora un pensiero del tutto implicito, inespresso. Ma in fin dei conti penso che occorra leggere προέννοιαν (ugualmente hapax), confrontandolo con Vittorino, § 70: *praecognitio* e § 71: *praescientia*. Per il senso cfr. anche *infra*, X, 28 e *Porfirio e Vittorino*, pp. 97-98, nn. 226-230.

²² οὖσαν. Kroll cercava di ritrovare qui un participio come δηλοῦσαν ο δεικνύουσαν, ma la nozione di una «immagine che è indicibilmente l'indicibile» può essere concepita alla luce dei testi di Vittorino in cui si vede la forma interiore di Dio essere puramente Dio (§ 73, cfr. p.), infinita, sconosciuta e indistinta come Lui. L'opposizione tra οὖσαν e γιγνώσκουσαν si ritrova del resto al § 89 (cfr.) in cui vengono contrapposte le due intelligenze, quella che si accontenta di essere e quella che è pensando.

²³ ἀξιοί. Cfr. Porfirio, *Epist. ad Marc.*, 15, p. 284, 20, Nauck sul modo di rendersi «degni» di Dio (cfr. Sesto, *Sent.*, 4, Chadwick); *De abstin.*, I, 57, p. 131, 25: μόλις καταξιόσθαι τῆς ἐκεῖνου ἐπαισθήσεως.

²⁴ τρόπους τῆς γυμνασίας. Cfr. Platone, *Parm.*, 135 d. Questo metodo di «ginnastica» era stato definito nei termini che Porfirio riprende da Platone in *Parm.*, 136 a: εἰ ἔστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαινόντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως.

²⁵ Le anime che cercano di ritrovare la somiglianza con Dio, sottinteso attraverso la virtù, si immaginano che la loro relazione con Dio, in particolare la loro somiglianza con Lui, sia reciproca. Si riconosce il tema di Plotino, *Enn.*, I, 2, 2, 4-10 e 7, 28-30. Vedere anche Simplicio, *In Categ.*, p. 201, 24-31, Kalbfleisch.

²⁶ σπεύδοντα, cfr. Porfirio, *De abstin.*, I, 27, p. 104, 23: ποῦ τε σπεύδειν ὀφείλει e I, 30, p. 108, 14: πρὸς τὸ ἀχρώματον καὶ ἀποῖον σπεύδοντας ἐπαυελθεῖν.

²⁷ ἀντιστρέφειν, è il termine tecnico per designare le relazioni reciproche a partire da Aristotele, *Categ.*, 6 b 29 e 39.

²⁸ ἀχώριστον. Kroll, basandosi su alcuni testi di Proclo (*In Parm.*, p. 1184, 18 e soprattutto *Plat. Theol.*, p. 41 m, Portus: ἡ δὲ ἀρχὴ χωριστὸν καὶ ἑαυτῆς μάλλον ἢ τῶν ἄλλων ἔστιν) vorrebbe leggere, al posto di ἀχώριστον, attestato dal ms. e accettato da Usener, χῶριστον. Ma questa nozione di inseparabilità sembra giocare un ruolo particolare nel commentario, cfr. V, 21 e XIII, 20. «Inseparabile da se stesso», Dio è perfettamente uno e non si può comunicare. C'è forse un'eco

degli *Oracoli caldaici* in cui Dio è ἀμιστόλλευτος, cioè indivisibile (Kroll, *De or. chald.*, p. 19 = Proclo, *In Crat.*, p. 59, 2, Pasquali, H. Lewy, p. 81, n. 56). Notare Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 50, 7-8: *spiritus inseparabilis a semet ipso* (= § 41, p.).

²⁹ ἵπ̄ερ τὸ π̄αν, cfr. VI, 34 e III, 8.

³⁰ πλήρωμα. Come propone Kroll, introduco una virgola prima di questa parola: Dio è la sua propria pienezza, riempie se stesso di se stesso. Ci si può chiedere d'altronde, confrontando con VI, 33, se non sia necessario collegare διὰ τῆς αὐτοῦ ἐνάδος a πλήρωμα ὄν: Dio si riempie della sua unità. Porfirio, in *Sent.*, 35, p. 29, 5, applica questa nozione all'intelligibile: πεπλήρωται γὰρ ἑαυτῆς ἡ δύναμις. Con una confusione di cui abbiamo molti altri esempi, Porfirio ha potuto trasferire questa nozione all'Uno. Essa sarà applicata agli déi da Proclo, *Plat. Theol.*, p. 50, Porcius: αὐτοὶ δὲ οἱ θεοὶ δι' ἑαυτῶν καὶ παρ' ἑαυτῶν αὐτάρκεις ἑαυτοὺς πεπληρωκότες, μᾶλλον δὲ πληρώματα τῶν ὄλων ἀγαθῶν ὑπάρχοντες. Su πλήρωμα, cfr. *Corpus Herm.*, XVI, 3 e la nota 12 di A. J. Festugière.

³¹ ἐνάδος designa l'unità dell'Uno. Più tardi in Siriano, *In Metaph.*, p. 183, 24 e in Proclo, e forse anche in Giamblico (cfr. Damascio, *Dub. et Sol.*, § 100, t. I, p. 257, 20, Ruelle), il termine sarà impiegato al plurale per designare l'ordine supremo degli déi «soprasostanziali».

³² μονώσεως, termine caro a Porfirio, cfr. *De abstin.*, IV, 20, p. 262, 16 e 264, 14; in Simplicio, *In Categ.*, p. 154, 17-20, che cita Porfirio (il termine compare tre volte).

³³ πληρωτικά corrisponde probabilmente a συμπληρωτικά (cfr. *Isagoge*, p. 10, 9; 14, 20; *In Categ.*, p. 95, 22; 99, 16; 125, 25, Busse) per designare la parte «essenziale» della realtà, in opposizione a ciò che si aggiunge come accidente.

³⁴ Penso che ἀπ' αὐτοῦ si adatti meglio di ἀπάντων al senso generale.

³⁵ Adagio tradizionale che si ritrova in Porfirio, *Sent.*, 25, p. 11, 5, Mommert: τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκειται ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίως e *Epist. ad Marc.*, 19, p. 287, 2: χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον.

³⁶ μετ' αὐτόν. Kroll difende μετὰ ταῦτα basandosi su Damascio, *Dub. et Sol.*, t. II, p. 96, 4: εὐόκασι γὰρ οἱ μετὰ ταῦτα θεοὶ τῷ νῷ, ma riconosce la verosimiglianza di μετ' αὐτόν, attestato in I, 27; III, 9. 11; IV, 1.11.12.17.28; X, 11; XI, 34. Il copista ha probabilmente commesso un errore scrivendo μεταταυτα, che ha portato alla correzione μεταταυτα.

³⁷ πάθη. Nel mio articolo *Fragments d'un commentaire de Porphyre*, p. 427, ho confrontato questo testo con Porfirio, *Epist. ad Aneb.*, in Eusebio, *Praep. ev.*, t. I, p. 244, 1, Mras (e Giamblico, *De myster.*, VII, 5): διὰ τῶν ἐπιφημιζομένων τῷ θεῷ τῶν περὶ ἡμᾶς γινομένων παθῶν. Ma il senso è diverso. Nel commentario *Al Parmenide*, Porfirio vuol dire che noi trasferiamo in Dio la relazione che noi abbiamo con Lui, pensando per esempio che, se noi lo conosciamo, Lui ci conosca. Nella lettera *Ad Anebo*, Porfirio critica coloro che attribuiscono agli déi passioni analoghe alle nostre.

³⁸ σωτηρίου ἀπλόττητος, cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 23: δι' αὐτῆς (sc. ἰδιότητος) σωζομένων.

³⁹ Per l'impiego di εἶναι a proposito di Dio, cfr. X, 25 e XII, 26. Cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 8, 11, 7.

⁴⁰ ἐμφαλουσα, cfr. Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 49, 11 (§ 36): «Quod nullam imaginem alteritatis habet».

⁴¹ ἐπίνοιαν... γιγνωσκομένου. Cfr. XIV, 2. Si noterà in Porfirio, *Sent.*, 44, p. 44, 9: ἐπίνοιαν οὐδεμίαν ἐν ἑαυτῷ ἀνοησίας ἔχων, testo in cui ἐπίνοια è sino-

nimo di ἐμφασις. Nel nostro commentario si tratta esattamente della «distinzione che si manifesta tra».

⁴² <ἀλλ' ὡς ἄν ἀχώριστον, cfr. IV, 7. Ἀχώριστον riprende in forma negativa l'idea espressa da Plotino, *Enn.*, VI, 9, 6, 49: ἐν δὲ ὄν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ; impiego del neutro come in Plotino, cfr. H. R. Schwyzer, voce *Plotinos*, *Paulys Realencykl.*, t. XXI, col. 514.

⁴³ Le congetture si basano sul parallelismo delle negazioni, cfr. V, 28.

⁴⁴ È il problema classico delle forme negative, cfr. Vittorino, *Adv. Ar.*, IV, 23, 24-25 (§ 78): «Non quidem per στέρησιν... sed per supralationem». Cfr. Simplicio, *In Categ.*, p. 396, 3 ss., Kalbfleisch. L'«ignoranza» divina trascende l'opposizione tra conoscenza e ignoranza.

⁴⁵ Cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 7, 39, 4.

⁴⁶ Si noterà la coerenza tra questa immagine della luce perenne e quella del tramonto del sole, fenomeno relativo alla terra che non cambia il sole in quanto tale, III, 26.

⁴⁷ Porfirio avverte le difficoltà della dottrina che espone: pretende quindi che sia impossibile continuare a descrivere questa conoscenza assoluta, questa conoscenza «nella semplicità e senza rapporto al conosciuto». Non va al di fuori della conoscenza che avrebbe di Dio, ma fuori della nozione che si fa della conoscenza assoluta propria a Dio. Anche in Plotino, *Enn.*, VI, 9, 3, 6, l'anima è presa da vertigine, ἐξολισθάνει, perché l'Uno è per lei un oggetto privo di ogni forma.

⁴⁸ ἀσαφῆ φθεγγομένου, cfr. a proposito del balbettare dell'infante, Porfirio, *Ad Gaurum*, XII, 4, p. 51, 6, Kalbfleisch: ἄσημα... φθέγγεται.

⁴⁹ ἀποστήνη... μερῶσθαι. - Si tratta del metodo di negazione opposto al metodo di divisione. Anziché semplificare l'anima perché possa raggiungere l'indivisibile, il metodo di divisione la rende molteplice.

⁵⁰ <τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως>, cfr. I, 32, in cui si ritrova una costruzione analoga: διὰ τὸ... τῆς...

⁵¹ <μετ'> αὐτόν. Cfr. III, 9.11; IV, 11, e soprattutto IV, 12.

⁵² <τ>αὐτῷ, cfr. IV, 13.

⁵³ Questi due usi di ἔννοια αὐτοῦ (cfr. anche IX, 33) sono forse da confrontare con la nozione di προέννοια (II, 20). Si noterà che Porfirio, a proposito della risalita dell'anima di Plotino verso il «primo Dio» ci dice (*Vita Plotini*, 23, 8) che avviene ταῖς ἐννοιαῖς e secondo le vie prescritte da Platone nel *Simposio*. Se si confronta questo testo con *Epist. ad Marc.*, 10, p. 281, 5, ove Porfirio consiglia a sua moglie di «raccolgere e unificare le sue nozioni innate» (cfr. anche 290, 8 e 291, 4), ci si può chiedere se queste ἐννοιαῖς della *Vita Plotini* non siano le nozioni innate di Dio che sono risvegliate dallo sforzo di risalita verso Dio. Queste nozioni sono dentro di noi, come la προέννοια di II, 20, ma è necessario distaccarsi da tutto per scoprirle.

⁵⁴ Leggo αὐτοῦ <αὐτόν> a causa di IV, 8-9, che mi sembra un testo parallelo.

⁵⁵ Si potrebbe congetturare [κα] ὡς <[δ]>[α]ς ἀ<πλ>ό[τητος], dato che penso che sia necessario cercare qui un parallelo a καὶ μονώσεως di IV, 10 e che la lettura proposta da Kroll sia molto poco soddisfacente.

⁵⁶ ὑπὲρ τὸ πᾶν, cfr. IV, 8.

⁵⁷ ὡς = ὥστε, cfr. IX, 7-8.

⁵⁸ Porfirio inizia con l'analisi della struttura dell'argomentazione di Platone che in effetti è assai sviante. Mostra che Platone pone una conseguenza che poi converte, e questa conversione fa capire il ragionamento iniziale. Infatti Platone, che vuole arrivare alla conclusione: l'Uno non è nel tempo, pone come premessa maggiore: «Se l'Uno non è né più vecchio né più giovane, né della stessa età di se stesso», e conclude: «l'Uno non sarà nel tempo». Ma poi converte il ragionamento, che quin-

di diviene: «Se qualcuno è nel tempo, diverrà più vecchio di sé». Questa prima conclusione sembra innocua, ma Platone mostra poi che, nel caso dell'Uno, implica delle assurdità. Inizia con un'affermazione apparentemente anche innocua: «Ciò che è più vecchio è necessariamente più vecchio di un più giovane». Porfirio la commenta distinguendo due sensi di πρεσβύτερος, un senso assoluto che equivale a vecchio, e un senso relativo per il quale effettivamente, nella nozione di «più vecchio», è implicitamente presente la nozione di «più giovane». Arriva quindi alla svolta decisiva dell'argomentazione di Platone: «Ciò che è più vecchio di sé sarà allora più giovane di sé». Mostra l'assurdità apparente di questa formula: il tempo più lungo della vita del vecchio non diviene il tempo più breve della vita di un giovane. È anche impossibile se si considera la realtà corporea. Porfirio inizia ad enumerare le opinioni dei commentatori su questo passo di Platone. Alcuni pretendono che si tratti di un ragionamento solistico. Come segnala Kroll, Proclo allude a questa stessa esegesi (*In Parm.*, p. 1225, 37; 1226, 2; 1227, 22) che probabilmente quella di coloro che consideravano il *Parmenide* come un esercizio logico (Proclo, *In Parm.*, p. 630, 37; 634, 6; 1052, 1; 1079, 18 e *Plat. Theol.*, I, 9, p. 17, 29).

⁵⁹ Su questa citazione degli *Oracoli caldaici*, cfr. W. Kroll, *De or. chald.*, p. 12 e H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 78, n. 45. Altra testimonianza, Psello, *Expos. in or. chald.*, P.G., t. CXXII, 1144 a: ὁ πατήρ ἑαυτὸν ἤρπασεν οὐδ' ἐν ἑῇ δυνάμει νοεῖν κλέσας ἰδίου πῦρ, «Il Padre è sfuggito a se stesso e non ha contenuto il suo fuoco nella sua potenza noetica». Questa citazione di Psello chiarisce il nostro testo: Porfirio ha considerato le due proposizioni sinonime: il Padre si è sottratto e non si è comunicato, neanche alla sua propria potenza intelligente; πάντων τῶν ἑαυτοῦ corrisponde probabilmente a δυνάμει νοεῖν: si tratta della potenza intelligente propria al Padre. D'altronde quest'ultima espressione annuncia la «potenza» e l'«intelligenza» di cui Porfirio sta per parlare. Notare Vittorino, *Ad Cand.*, 9, 4 (§ 14): «Intelligibilis et intellectualis cum sit dei potentia». H. Lewy nota gli impieghi di ἀρπάσαι in Proclo (*In Parm.*, p. 628, 11; 1067, 3; 1070, 14, Cousin; *Plat. Theol.*, p. 270, 8, Portus; *exc. Vat.*, p. 194, 29, Pitra; *In Crat.*, p. 58, 8, Pasquali).

⁶⁰ δύναιμι... συνηώσθαι, cfr. Kroll, *De or. chald.*, p. 12 e H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 79, n. 47. Altra testimonianza, Proclo, *Plat. Theol.*, p. 365, 3: ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ (sc. τῷ πατρὶ), νοῦς δ' ἀπ' ἐκείνου, κατὰ τὸ λόγιον. Da questo verso i neoplatonici, Porfirio per primo, traevano la loro triade πατήρ, δύναμις, νοῦς. Il nostro commentario è il solo che attesta la nozione di «co-unificazione» nella semplicità, che si ritrova testualmente in Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 50, 10 (§ 41): «Simplicitate unus qui sit tres potentias cōiunens (= ἐν τῇ ἀπλότητι... συνηώσθαι)».

⁶¹ L'espressione è propria al nostro commentario, cfr. V, 4, VI, 14, probabilmente VI, 34, XI, 21.

⁶² καὶ... νοῦν, cfr. Kroll, *de or. chald.*, p. 12; H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 112, n. 181. Altra testimonianza sul secondo Intelletto, Psello, *Expos. in or. chald.*, P.G., t. CXXII, 1140: πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε δευτέρῳ. Come nota W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, p. 7, n. 3, il testo del nostro ms. presenta una difficoltà: non si vede bene il posto grammaticale di ἄλλον... νοῦν.

⁶³ καὶ τῆς τριάδος... ἐξελόντες, cfr. W. Kroll, *De or. chald.*, p. 11 e H. Lewy, *Chaldaean Oracles*, p. 106, n. 164. Porfirio allude probabilmente a questo verso (Kroll, p. 18) attestato da Damascio, *Dub. et Sol.*, t. I, p. 87, 3, Ruelle: παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς ἧς μονὰς ἀρχεῖ. Porfirio identifica μονὰς e πατήρ e siamo quindi in presenza dell'interpretazione tipicamente porfiriana degli *Oracoli*: il Padre è il primo termine della triade intellegibile. Cfr. *Porfirio e Vittorino*, p. 80 e 225.

⁶⁴ ἀναιρεῖν... παραιτεῖσθαι, cfr. Kroll, *De or. chald.*, p. 12 e H. Lewy, *Chald. Oracl.*, p. 106, n. 164 e p. 81, n. 54. Il Padre, pur essendo il primo termine della triade suprema, non fa numero con essa, non c'è dunque συναρλόμησις perché questa triade trascende il numero. Negli *Oracoli* si può intuire una nozione analoga, dato che abbiamo un verso che, parlando di una seconda triade che è «misurata», lascia intendere che è preceduta dalla nostra prima triade, che non è quindi «misurata», cfr. Kroll, *De or. chald.*, p. 15 e H. Lewy, *Chald. oracl.*, p. 107, n. 170 (= Damascio, *Dub. et Sol.*, t. II, p. 63, 21: ἐξ ἀμφοῖν δὴ τῶνδε βέει τριάδος δέμα πρώτης, οὐσης οὐ πρώτης, ἀλλ' οὐ τὰ νοητὰ μετρεῖται). Gli *Oracoli*, secondo il nostro commentatore, non accettano neanche la denominazione di Uno, per designare il Padre, perché implica ancora l'idea di numero. Questa affermazione sembra contraddire altre testimonianze, cfr. H. Lewy, *Chald. Oracl.*, p. 81, n. 54, per esempio Psello, *Brevis expos. in or. chald.*, P.G., t. CXXII, 1149 c: μίαν ἀρχὴν τῶν πάντων δοξάζουσιν καὶ ἐν αὐτῇ καὶ ἀγαθὸν ἀνυμνοῦσιν. Come lo stesso Porfirio (cfr. I, 6 e II, 10-14) gli *Oracoli* giustapponevano forse l'affermazione e la negazione della nozione di Uno.

⁶⁵ θεολ... παραδεδωκότες, sono termini tecnici per designare gli *Oracoli* e le loro dottrine, cfr. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel*, pp. 1-2, e H. Lewy, *Chaldaean Oracl.*, p. 445 (*h* e *ni*), ma, come nota Theiler, p. 2, il nostro testo distingue coloro che riportano la tradizione degli *Oracoli* (παραδεδωκότες) e gli *Oracoli* stessi (θεολ). Distingue così Giuliano, il padre o il figlio, compilatore degli *Oracoli*, e gli Déi che parlano negli *Oracoli*. Questo non significa che la dottrina riportata sia quella dell'uno o dell'altro «Giuliano», ma solamente che costoro pretendono di trasmettere una rivelazione divina.

⁶⁶ τὴν ἀνθρωπίνην κατάληψιν, cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 12: μηδε γυνῶσι ἀνθρωπίνην αὐτὸν καταλαβεῖν.

⁶⁷ τοῖς ἐκ γενετῆς τυφλοῖς, cfr. Damascio, *Dub. et Sol.*, t. I, p. 9, 24, Ruelle: ὡς ἐκ γενετῆς ὦν τυφλός. Damascio immagina che un cieco di nascita affermi che il colore non è caldo; egli sa cos'è il calore, ma ignora cosa sia il colore; non comprende quindi il senso della sua negazione.

⁶⁸ ὑπερτέρων: la sensazione sfugge ad ogni definizione e ad ogni spiegazione, e presuppone un senso proprio che percepisce, cfr. Origene, *Contra Celsum*, VI, 65.

⁶⁹ παράστασιν, cfr. Porfirio, *Sent.*, 19, p. 7, 16; Mommert: κατὰ γὰρ ἀπόφασιν, ὦν οὐκ ἔστιν, οὐ κατὰ παράστασιν, ὦν ἔστι, προσηγόρευται. In *Categ.*, p. 55, 11 e 130, 13, Busse.

⁷⁰ ἐν τῇ... ἀγνωσίᾳ. Dato il contesto, mi sembra che occorra leggere αὐτοῦ (e non αὐτοῦ con Kroll). Si tratta qui dell'ignoranza in cui ci troviamo in rapporto a Dio, cfr. X, 27: ἀγνωσίας αὐτοῦ. Περὶ ἡμᾶς significa qui «in noi», come in IV, 3, περὶ αὐτὰ significa «negli enti», o come in Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XV, p. 13, 17, Nauck: τὴν περὶ αὐτὸν ἀπλότητα: la semplicità che è in lui. Come nota Damascio, § 6, t. I, p. 10, 10, Ruelle, risiede in noi la non-conoscenza di ciò che non conosciamo.

⁷¹ κἂν λέγεται ἀληθῶς. Cfr. Sesto, *Sent.*, 352, Chadwick: περὶ θεοῦ καὶ τάληθῃ λέγειν κίνδυνος οὐ μικρός e Porfirio, *Epist. ad Marc.*, p. 284, 10: καὶ γὰρ καὶ τάληθῃ λέγειν ἐπὶ τούτων περὶ θεοῦ καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον ἴσον φέρει (dire il vero o il falso a proposito di Dio a spiriti corrotti da false dottrine è ugualmente pericoloso).

⁷² Cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 7, 36, 6-10; Damascio, § 5, t. I, p. 8, 17-22; Diogene Laerzio, VII, 52 ss.

⁷³ Si tratta dell'Intelligenza che viene immediatamente dopo l'Uno.

⁷⁴ Cfr. Diogene Laerzio, VII, 52: ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν... λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὡπερ τὸ θεοὺς εἶναι. Per Porfirio gli Stoici confondono λόγος e νόησις (*Sent.*, 43, p. 43, 1, Mommert).

⁷⁵ Cfr. Platone, *Epist.*, VII, 343 b: δυοῖν ὄντων, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ποιοῦ τινος, οὐ τὸ ποιόν τι, τὸ δὲ τί ζητούσης εἰδέναι τῆς ψυχῆς, τὸ μὴ ζητούμενον... ἀπορίας τε καὶ ἀσαφείας ἐμπλήρησι... πάντ' ἄνδρα.

⁷⁶ γνωστικά δυνάμεις, cfr. Porfirio, *Sent.*, 43, p. 41, 16, Mommert: γνωστικά δὲ δυνάμεις ἐν ἡμῖν ἀθρόον' αἰσθησις, φαντασία, νοῦς.

⁷⁷ Probabile reminiscenza della lettera II di Platone, 313 a, che è un'imitazione della lettera VII, 343 b (citata a proposito delle righe 16-23): τοῦ δὴ βασιλέως πέρι καὶ ὧν εἶπον οὐδὲν ἔστιν τοιοῦτον (cioè nulla di ciò che l'anima ricerca).

⁷⁸ εἰκόνημα, cfr. II, 21: ἐνεικονιζομένην; la πρόβηνοια (II, 20) rappresentava Dio nel silenzio, senza sapere ciò rappresentava, senza avere coscienza del suo silenzio; era quindi «ignoranza». Questa «ignoranza» rifiuta qui ogni forma, il che vuol dire che l'intelligenza vuole restare vuota, cfr. II, 16-17.

⁷⁹ οὐ μετέχον τῆς οὐσίας, cfr. 4-5 e XII, 7-8. 17.

⁸⁰ ποιεῖται τὸν λόγον, formula di commentatore, cfr. Porfirio, *In Categ.*, p. 58, 33; 61, 13; 88, 4; 90, 29, Busse.

⁸¹ ὡς ἐπὶ μετέχοντος οὐσίας, cfr. *Parm.*, 142 b.

⁸² ἡ τοῦ εἶναι ἰδιότης, nonostante la forma grammaticale apparentemente identica ha un senso diverso di XI, 20: τις ἰδιότης ὑποστάσεως, ma i sensi delle due espressioni si chiariscono a vicenda. In termini generali, la forma ἰδιότης con il genitivo di un sostantivo come ὑπόστασις ο οὐσία (o un'espressione equivalente) è frequente in Porfirio, cfr. *Sent.*, 33, p. 27, 9, Mommert; *In Harm. Ptol.*, p. 8, 9, Düring; Porfirio, in Simplicio, *In Categ.*, p. 30, 15, Kalbfleisch. Il testo di Simplicio, *In Categ.*, p. 55, 4: τῶ δὲ ἀριθμῷ διέστηκεν ὅσα συνδρομῆ συμβεβηκότων τὴν ἰδιότητα τῆς οικείας ὑποστάσεως ἀφωρίσαστο proviene anch'esso probabilmente dal commentario perduto di Porfirio alle Categorie e, in ogni modo, chiarisce il senso di XI, 20: ἰδιότης ὑποστάσεως. Sembra che questa espressione si possa tradurre con «individualità ipostatica» e si deve intendere come designante «la proprietà individuale che si realizza nella concretezza». Il contesto del passo di Simplicio è infatti porfiriano. Si tratta della definizione delle «cinque voci» secondo l'*Isagoge* di Porfirio e l'espressione συνδρομῆ συμβεβηκότων che troviamo nella frase citata è tipicamente porfiriana. In effetti la si trova esplicitamente in Porfirio, *In Categ.*, p. 129, 8, Busse: ἀριθμῷ δὲ ἀλλήλων διενήνοχεν... ἰδιότητι... συνδρομῆς ποιότητων, frase del tutto parallela a quella di Simplicio. D'altra parte, Dexippo allude probabilmente a Porfirio quando critica (*In Categ.*, p. 30, 24-26, Busse) una dottrina per cui la differenza numerica si realizza συνδρομῆ ποιότητων, cioè attraverso un concorso di qualità, e quando lascia intendere che questa dottrina riprende quella dell'ἰδίως ποῖόν stoico. Si può infatti riconoscere in questo testo di Dexippo la dottrina dell'individuazione esposta nell'*Isagoge*, p. 7, 21, Busse: ἄτομα οὖν λέγεται τὰ τοιαῦτα ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου ποτὲ τὸ αὐτὸ γένοιτο. La proprietà dell'ipostasi, cioè la sua individualità, la particolarità unica che si realizza nella sua concretezza, l'ἰδιότης ὑποστάσεως di XI, 20 è quindi il risultato di un concorso (συνδρομῆ, ἄθροισμα) di proprietà o di qualità. Ritorniamo qui all'ἰδιότης τοῦ εἶναι di XI, 9. In effetti, bisogna intendere questa espressione come significante la proprietà che è l'essere: questa proprietà dell'essere e la proprietà dell'Uno concorrono insieme per costituire l'ἰδιότης ὑποστάσεως di XI, 20. Secondo Porfirio, il secon-

do Uno del *Parmenide* possiede la *proprietà* dell'unità come una «qualità propria», e questa qualità propria viene ad unirsi alla qualità propria dell'essere, cioè all'*ousia* di cui, secondo Platone, il secondo Uno «partecipa». Il composto della proprietà dell'essere e della proprietà dell'Uno costituisce l'individualità ipostatica propria al secondo Uno. Τοῦ εἶναι è quindi in ἰδιότης τοῦ εἶναι un genitivo di definizione: questa espressione significa «la proprietà che è l'essere», mentre in XI, 20, ἰποστάσεως è un genitivo di appartenenza: e l'espressione significa allora «l'individualità propria all'ipostasi».

⁸¹ συνηλωῖται, cfr. Porfirio, *Symmi. Zetem.*, p. 45, Dörrie: ἡνωῖσθαι... συνηλωῖσθαι.

⁸⁴ ἐξηγητικῶ... λόγῳ, cfr. Porfirio, *In Categ.*, p. 63, 8; 72, 34; 73, 20; 76, 14, Busse.

⁸⁵ Sul composto delle parti dell'essenza, cfr. Porfirio, *Isagoge*, p. 8, 20 e *In Categ.*, p. 95, 22; vedere *Porfirio e Vittorino*, p. 90 e 110.

⁸⁶ συνηλωῖται... παράθεσις, cfr. Porfirio, *Symmi. Zetem.*, p. 45, Dörrie: συνηλωῖσθαι... παρακεῖσθαι.

⁸⁷ La correzione di Kroll εἰ per ἦ, attestato nel palinsesto, è inutile e sbagliata. Qui ἦ ha il senso di «o allora, altrimenti»; ci sarebbe giustapposizione e non combinazione tra l'essere e l'Uno. Infatti se l'accidente può sparire senza distruggere il soggetto (*Isagoge*, p. 12, 24), vuol dire che c'è solo giustapposizione tra accidente e soggetto; cfr. p. Per la forma ὡς συμβεβηκός, cfr. Porfirio, *In Categ.*, p. 94, 32, Busse, e Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 48, 10 (§ 35).

⁸⁸ ἐνεκονιζομένη, cfr. II, 21, IX, 22, X, 28. L'individualità, che è un composto totale di qualità, imita l'unità e la semplicità dell'Uno.

⁸⁹ Cfr. Plotino, *Enn.*, V, 3, 12, 45.

⁹⁰ ἐκβεβηκός, cfr. Porfirio, *Sent.*, p. 27, 9. 10. 14; 28, 2. 11, Mommert.

⁹¹ θεωρούμενον (ἐν), formula cara a Porfirio, cfr. *Sent.*, p. 9, 11; 10, 2; 18, 7; 19, 5; 28, 13; 31, 3; 35, 2, Mommert; *In Categ.*, p. 71, 13; p. 103, 30, Busse, e sotto la forma θεωρεῖσθαι ἐπὶ, *Sent.*, p. 6, 10; p. 27, 10; *In Categ.*, p. 125, 3. 5 e 64, 8; *Isagoge*, p. 18, 19 e 21, 22.

⁹² συμβεβηκός. è qui un sinonimo di κατηγορούμενα (su questo termine, cfr. *Sent.*, 39, p. 34, 19). In questo senso il termine si contrappone al «soggetto» e non alle altre voci, il genere, la differenza, la specie e il proprio (cfr. Porfirio, *In Categ.*, p. 71, 28). Kroll credeva di vedere qui un'allusione ai predicati riferiti al primo e al secondo Uno dalla prima e dalla seconda ipotesi del *Parmenide* e offre come esempio XIV, 26. Ma qui in XII, 3-6, gli esempi dati non corrispondono a questi predicati platonici; questi esempi esprimono soltanto l'opposizione radicale tra i due Uni. Porfirio è molto sensibile a questo genere di antitesi (cfr. *Sent.*, 39, p. 34, 19-35, 10; 18, p. 6, 3 ss.; 19, p. 7, 7) che contrappongono due serie di predicati propri a due ordini di realtà.

⁹³ ἐν μόνον... ἐν πάντα, cfr. Plotino, *Enn.*, V, 3, 15, 23; Vittorino, *Ad Cand.*, 22, 5-7 (= § 18): *unum et solum... esse omnia*. Kroll cita Damascio, *Dub. et Sol.*, § 42, t. I, p. 85, 15-28; § 44, p. 87, 8; § 46, p. 92, 13; § 190, t. II, p. 65, 28; § 206, p. 89, 2 (meno sicuro).

⁹⁴ ἐν ἀνούσιον... ἐν ἐνούσιον, questi due termini, che non sono attestati nel resto dell'opera di Porfirio, si trovano in Vittorino (cfr. *Adv. Ar.*, II, 1, 24-35) e sono riconoscibili attraverso il latino, *Adv. Ar.*, I, 50, 24-25 (= § 42): *existentialiter* (ἐνουσίως) *unum... inexistentialiter* (ἀνουσίως) *unum*.

⁹⁵ οἰσιῶσθαι... οἰσιωμένον, il termine era raramente utilizzato in forma passiva prima di Porfirio, cfr. *Sent.*, 39, p. 35, 5; 41, p. 39, 14-19, Mommert; *In Categ.*, p. 99, 7, Busse (Nicostrato segnala il termine come insolito in Simplicio, *In Categ.*, p.

369, 11, Kalbfleisch); *In Hamn. Ptol.*, p. 11, 33 - 12, 1, Düring; *περὶ τοῦ γνῶθι σαυτὸν*, in Stobeo, *Anthol.*, III, 21, 28, p. 582, 15, Hense; *Adv. Borth.*, fr. 1, in Eusebio, *Praep. ev.*, XI, 28, 1, t. II, p. 63, 3, Mras.

⁹⁶ La nozione di ὑφεσις (abbassamento; rilassamento della tensione) diventa tecnica a partire da Porfirio, *Sent.*, 11, p. 3, 5, cfr. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin*, p. 12.

⁹⁷ περιήγαγεν, cfr. XI, 23.

⁹⁸ αινισσομένῳ, cfr. Porfirio, *Phil. Hist.*, fr. XVII, p. 14, 12, Nauck: διὸ ἐν ἀπορρήτοις περὶ τούτων αινιττόμενος φησὶ (sc. Πλάτων).

⁹⁹ Cfr. X, 24-25, e Platone, *Rep.*, VI, 509 b (cfr. XIV, 4).

¹⁰⁰ ἔν, correzione di Kroll, giustificata da XI, 4-6, e XII, 7-10. Si noterà la confusione frequente di ἐν e δι' οὖν nel ms., cfr. XI, 4, 8, 33.

¹⁰¹ ἐκκλινόμενον si può spiegare con XI, 23: συμπεριάγουσα e XII, 19: περιήγαγεν, l'essere del secondo Uno è il risultato di una «conversione» verso l'esterno, di un rivolgimento in rapporto al primo Uno.

¹⁰² μετέχειν ὄντος, cfr. XII, 17.

¹⁰³ In queste due righe ὄντος ha un senso puramente copulativo. In particolare la formula τοῦ ὄντος τοῦ ἐπέκεινα è analoga a XIV, 3-4: ἐπέκεινα... οὐσα, ma qui l'Uno è ὁ ἐπέκεινα, espressione che è una sorta di nome proprio, com'è in Porfirio, *Sent.*, 10, p. 3, 2-3, Mommert: ἐν... τῷ ἐπέκεινα e 12, p. 3, 11 ἄλλη (ἡ ζῶη) τοῦ ἐπέκεινα.

¹⁰⁴ λευκὸν εἶναι, cfr. Plotino, *Enn.*, VI, 3, 6, 10-32, ove si discute Aristotele, *Metaphys.*, V, 7, 1017 a 8-18.

¹⁰⁵ Cfr. XIII, 35; XIV, 1 e XIII, 2. Per la nozione di ritorno in sé, cfr. Porfirio, *Sent.*, 40, p. 38, 7, Mommert: τοῖς μὲν γὰρ δυναμένοις χωρεῖν εἰς τὴν αὐτῶν οὐσίαν νοερώς. Per Plotino la realtà assolutamente semplice non si può volgere verso se stessa (*Enn.*, V, 3, 1, 3).

¹⁰⁶ ἐφαπτόμενος, cfr. 12, 24, 32. È sottintesa l'immagine del senso comune, punto indivisibile che è in contatto con tutti i raggi della circonferenza, cfr. Plotino, *Enn.*, IV, 7, 6, 12.

¹⁰⁷ μεμερισμένῳ, cfr. Aristotele, *De anima*, III, 2, 427 a 11: διαιρετῆ e Plotino, *Enn.*, IV, 7, 6, 15: διεσπῶς; cfr. anche *Parm.*, 144 d.

¹⁰⁸ λέγων, cfr. Aristotele, *De anima*, III, 2, 426 b 20; Alessandro, *De anima*, p. 61, 3 e 61, 14, Bruns; Plotino, *Enn.*, IV, 7, 6, 10 (cfr. P. Henry, *Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin*, in *Sources de Plotin*, p. 434).

¹⁰⁹ ἀχώριστος, cfr. IV, 7 e V, 21. Ma anche Aristotele, *De anima*, III, 2 426 b 29.

¹¹⁰ Cfr. Aristotele, *De anima*, III, 2, 426 b 8 e ss.

¹¹¹ πάθος sinonimo di συμβεβηκός, come in Aristotele, *De anima*, I, 1, 402 a 9 e soprattutto *Metaphys.*, XIV, 1, 1088 a 17.

¹¹² Cfr. Platone, *Teteto*, 184d 4.

¹¹³ τῆς <τῆς>... διαφέρουσα. Ho proposto questa correzione: 1 perché l'espressione ἐπίνοια τῆς νοήσεως καὶ τοῦ νοουμένου è tecnica; l'abbiamo già incontrata in V, 20: ἐπίνοιαν <τε> γνώσεως καὶ γνωσκόμενου, ove precisamente la conoscenza assoluta propria a Dio veniva presentata come anteriore alla «distinzione tra conoscenza e conosciuto». Qui è lo stesso: διαφέρουσα significa «che supera», «eccellente al di sopra». Si noterà che ἐπίνοια significa chiaramente «distinzione» in Plotino, *Enn.*, II, 9, 1, 42. 53. e 2, 1. 2 È impossibile dare un senso soddisfacente se si ammette la lettura di Kroll. In quest'ultimo caso infatti si deve tradurre o in questo modo: «Questa potenza sarebbe diversa dall'intellezione e dall'intelligibile, diversa per una distinzione concettuale e al di là di questi per maestà e

potenza» (ma in questa traduzione non si capisce bene l'apparizione della nozione di «distinzione concettuale»), o in quest'altro: «Questa potenza sarebbe diversa dall'intellezione e differirebbe concettualmente dall'intelligibile» (traduzione che è difficilmente conciliabile con il contesto). Si noterà del resto che in XIV, 6, la distinzione tra «questa potenza» e l'Intelligenza sottomessa all'opposizione intellezio-intelligibile non è soltanto concettuale, bensì ἐνεργεῖα καὶ ὑπάρξει. L'espressione ἑτέρα δὲ εἴη corrisponde a XIII, 10: παρ' ἐκείνας.

¹¹⁴ Cfr. Platone, *Rep.*, VI, 509 b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶτα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

¹¹⁵ Τὸ αὐτὸ τοῦτο, cfr. *Parm.*, 143 a, e più avanti, XIV, 12.

¹¹⁶ ἐνεργεῖα... καὶ ὑπάρξει, i due termini si contrappongono, dato che l'esistenza è un primo stato, un atto immobile da cui nasce l'atto propriamente detto, cfr. XIV, 23 e 25. Su questa opposizione, cfr. Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 50, 23 (§ 42): *existentia-motus*; *Ad Cand.*, 21, 2 ss. (§ 38): *esse-operari* e Porfirio, *Sent.*, 36, p. 31, 1-14, specialmente 31, 8: ἡ δὲ ἑτερότης ἐκ τοῦ ἐνεργητικῆν εἶναι τὴν ἐνότητα γέγονε. Qui l'Uno, preso nella sua pura esistenza, permanece in uno stato di semplicità; ma preso nella sua attività, diviene molteplice nel movimento che lo fa uscire dalla pura esistenza per tornare in sé.

¹¹⁷ αὐτὸ τοῦτο αὐτοῦ το(α)ύτου. Penso che l'*α* sia stata introdotta erroneamente a causa delle lettere τοαυτου che vengono prima: c'è stata una sorta di dittografia. L'*αὐτὸ τοῦτο* è il «Lui stesso» di cui parla *Parm.*, 143 a (cfr. XIV, 5). Questo «Lui stesso» è la forma prima ed originaria dell'Uno-Ente, cioè in fin dei conti la sua idea, la sua preesistenza, come in XII, 32. Penso che αὐτὸ τοῦτο sia qui un accusativo di relazione.

¹¹⁸ ὑπαρξιν... νόησιν precisa l'opposizione di XIV, 6 tra ὑπαρξιν ed ἐνέργεια. Anche in Vittorino l'opposizione tra l'esistenza e l'atto si precisa poi come opposizione tra l'esistenza, la vita e il pensiero, cfr. *Adv. Ar.*, III, 2, 12-36 (§ 28).

¹¹⁹ Per il rapporto stretto con Vittorino, cfr. *Porfirio e Vittorino*, p. 120.

¹²⁰ ἐστῶσα... ἐνέργεια, cfr. Vittorino, *Adv. Ar.*, III, 2, 36 (§ 28): «*Cessans motus*» e *Adv. Ar.*, IV, 8, 26 (§ 29): «*Esse enim primus motus est qui cessans dicitur motus... cum enim se ut existat operatur recte et intus motus et cessans motus est nominatus*».

¹²¹ Cfr. *Parm.*, 145 b - 146 a; 145 b - 145 c; 146 a - 147 b.

¹²² Cfr. *Parm.*, 138 b - 139 b; 139 b-c; 137 d - 138 a.

Indice dei termini greci
del «Commentario» al Parmenide

N.B. - Le cifre romane rinviano ai fogli le cifre arabe alla riga del foglio. L'indice non contiene i termini del passo del *Parmenide* riportato al foglio VII e all'inizio del foglio VIII. L'asterisco designa gli *hapax legomena*.

βαγαν, I, 31.

ἀγνοεῖν, III, 30; V, 16, 22, 23, 28; VI, 11; IX 17.

ἄγνοια, IV, 32; V, 11, 13, 14, 25, 29; VI, 5.

ἀγνωσία, IX, 25; X, 27.

ἄγνωστος, II, 31.

ἀδυναμία, VIII, 27.

ἀδυνατεῖν, XIII, 4.

ἀεί, III, 7, 8, 23, 35; VIII, 13.

ἀήρ, III, 23, 24; V, 35.

αἰνίσσεσθαι, XII, 22.

αἶρειν, II, 5, 6.

αἰρεῖν, IV, 25.

αἰσθάνεσθαι, VI, 12.

αἵτια, I, 27; IV, 23; XI, 28; XIII, 21.

αἵτιος, II, 9.

ἀκατάληπτος, II, 16; IV, 20.

ἀκατονόμαστος, I, 3.

ἀκοή, XIII, 24.

ἀκολουθεῖν, VIII, 8.

ἀκολουθία, VIII, 1.

ἀκούειν, I, 24; IV, 13, 27; IX, 17, 23, 29, 30.

ἀκουστός, XIII, 24, 27.

ἀκραιφνής, XI, 8, 32, 33.

* ἀκραιφνότης, XI, 22.

ἀκρόασις, X, 8.

ἀληθής, V, 25; ἀληθῶς, 9, 29.

ἀληθινός, IX, 16.

ἀλλά, II, 11, 13, 24, 25, 27, 30; III, 2, 18, 27; IV, 7, 17, 21, 35; V, 15, 16, 21, 34; VI, 3, 10, 12, 32; VIII, 14, 29, 34; IX, 34; X, 15, 18, 22, 24, 27, 32; XI, 19, 23, 25, 29; XII, 2, 9, 15, 18; XIII, 18, 21.

ἄλλος, I, 10, 18, 35; III, 13; IV, 16, 24; V, 6, 31; VI, 8, 28, 30; VIII, 32; IX, 5; XI, 2, 25, 28; XII, I, 27, 33; XIII, 14, 27; XIV, 7, 8, 28, 34, 35; ἄλλως, IX, 34; X, 16.

- ἀλλότριος, I, 23; -ώτατος, VI, 24.
 ἄμα, VIII, 20; XIV, 27.
 ἁμαρτάνειν, I, 3.
 ἀμείνων, VI, 17; IX, 27.
 ἀμερής, VI, 18.
 ἀμήχανος, X, 14.
 ἀμφοτέρως, XIII, 4, 24.
 ἄν, I, 13, 15, 16; III, 12, 13, 19, 21; IV, 7; V, 21; VIII, 6, 8; X, 6, 11, 13; XI, 5,
 26, 31; XIV, 1, 23.
 ἀναγγέλλειν, X, 23.
 * ἀναγγελτικός, X, 31.
 ἀναιρεῖν, IX, 6.
 ἀναπέμτειν, V, 1.
 ἀναστρέφειν, IX, 35.
 ἀνατολή, III, 21, 22, 26.
 ἀναφορά, VIII, 6.
 ἀνεπινόητος, XIV, 14.
 ἀνεπινόητος, I, 32.
 ἀνθρώπινος, IX, 11.
 ἄνθρωπος, X, 11, 13.
 ἀνιέναι, IX, 34.
 ἀνόμοιος, III, 1, 33.
 ἀνομοιότης, III, 4, 34.
 ἀνομοιοῦσθαι, IV, 2.
 ἀνούσιος, XII, 5.
 ἀντί, VIII, 15.
 ἀντικείμενος, XII, 2.
 ἀντιλαμβάνεσθαι, V, 3; VI, 25.
 ἀντιστρέφειν, IV, 4; VIII, 10.
 ἄξιος, II, 31.
 ἀξιούν, I, 28; IX, 6, 35.
 ἀόριστος, I, 16; XIV, 21.
 ἀπάθεια, VI, 30.
 ἀπαθής, III, 25; XIII, 20.
 ἀπαντᾶν, VIII, 32.
 ἄπειρος, I, 15, 25; III, 26.
 ἀπερίλητος, III, 12.
 ὀπλότης, I, 35; V, 4; VI, 14; IX, 4; XI, 21.
 ἀπλοῦς, I, 8; XIV, 5, 7, 9, 10, 15.
 ἀπό, I, 1, 7, 11, 15; II, 17; III, 6, 10; IV, 18, 30; V, 11; VI, 1, 28; X, 12, 31; XI, 27
bis, 28, 29, 34, 35; XII, 2, 10, 15, 18, 34; XIII, 18.
 ἀποβάλλειν, I, 13; IV, 18.
 ἀπολγνεσθαι, VIII, 35.
 ἀπογιγνώσκειν, X, 12.
 ἀπολαμβάνειν, I, 14.
 ἀπόλυτος, VI, 8; XII, 32; -ως, VIII, 16.
 ἀπόστασις, X, 8, 10.
 ἀποτίθεσθαι, VI, 30.

ἄρα, III, 1; V, 7; VI, 27; XIV, 7.

ἀριθμός, IX, 6.

ἀρπάζειν, IX, 1.

ἄρρητος, I, 3; II, 20, 24, 25; XIV, 4; -ως II, 25.

ἀρχή, I, 9, 27.

ἄσαφής, VI, 15.

ἀσθένεια, VI, 16.

ἀσύγκριτος, III, 11.

ἀσύζυγος, XIII, 23.

ἀσύμβλητος, VI, 20.

ἄσχετος, III, 35; IV, 11; VI, 14.

ἄτοπος, XI, 5.

αυτάρκης, X, 27.

αὐτίκα, XII, 3.

αὐτός, I, 2, 15, 16, 28, 29; II, 2, 10, 28, 32; III, 10, 25, 31, 32; IV, 1, 29; VI, 4; VIII, 17, 20, 25, 26, 32; IX, 8, 10, 14, 26, 35; X, 27; XI, 12, 25; XII, 26; XIII, 11, 15, 30, 32, 34; XIV, 29, 32; III, 2; IV, 15; per designare la prima o la seconda ipostasi, I, 5, 7, 9, 14; II, 8, 9, 10, 11, 13, 19, 20, 21, 23, 30; III, 6 *bis*, 7, 10, 11, 35; IV, 1, 2, 9, 10, 11, 12 *bis*, 17, 18, 19 *bis*, 22, 23, 24, 27, 28; V, 4, 5, 26; VI, 19 *bis*, 20, 21, 22, 24, 25 *bis*, 27, 28, 32, 33, 35; VIII, 9; IX, 3, 4, 5, 7, 21, 23, 25, 28, 30, 33; X, 8, 11, 19, 25, 26, 27, 29, 31 *bis*, 32, 34, 35; XI, 6, 9, 22, 23, 29; XII, 2, 19, 20, 27, 34; XIV, 8, 30; ταῦτὸν αὐτῶν, XIII, 29; κατὰ τὸ αὐτό, XIII, 5, 13; τὸ αὐτὸ τοῦτο, XIV, 5, 12 *bis*; V, 34; VI, 3; ἄν ταυτῶ, IV, 13; VI, 22.

ἀφιστάναι, I, 7; II, 18; VI, 17, 26.

ἀφίστασθαι, X, 2.

ἀφώτιστος, VI, 1.

ἀχώριστος, IV, 7; V, 21; XIII, 20.

βίος, VIII, 25.

βλάπτειν, IV, 6.

βλέπειν, XIII, 2, 7.

βλύεσθαι, IV, 21.

γάρ, I, 3, 7; II, 13, 34; III, 12, 21; IV, 5, 12, 19; V, 16, 34; VIII, 16, 27, 34; X, 16; XIII, 1, 18; XIV, 8.

γέ, II, 3; III, 3; IX, 9; XII, 8.

γενετή, IX, 12.

γέρων, VIII, 15, 16.

γευστός, XIII, 25.

γῆ, III, 18, 20, 28, 31.

γίγνεσθαι, I, 12; II, 28, 31; III, 9; IV, 33, 34; V, 14, 21; VI, 31; VIII, 22, 23-26, 28, 29, 31, 34; X, 10, 13.

γίγνώσκειν, II, 22, 25, 30; IV, 20, 23; V, 7, 8, 12 *ter*, 14, 21, 23, 24, 28, 30, 32, 33; VI, 5, 6, 9 *bis*, 11, 15; X, 17, 30; XI, 7; XIII, 30.

γνώμη, I, 2.

γυωρίζειν, IV, 33; V, 31; X, 29.

γνώσις, IV, 25; V, 9, 10, 11 *bis*, 15, 19, 21, 29, 32, 34; VI, 4, 5, 8, 10, 12, 14; IX, 28; X, 19, 26.

γνωστικός, X, 20.

γνωστός, V, 33; VI, 15; X, 5.

γοῦν, I, 10, 14.

γυμναστικός, VIII, 33.

δέ, I, 2, 16, 31; II, 6, 7, 9, 10, 16; III, 15, 17, 23; IV, 1, 15, 27, 33; V, 17; VI, 26, 29; VIII, 12, 17; IX, 1, 8, 11, 18; X, 2, 6, 14, 23, 26, 35; XI, 5, 9, 22, 30, 33; XII, 4, 5, 6, 9, 10, 22, 25, 30; XIII, 16, 32; XIV, 8, 15, 17, 25, 30, 34.

δεῖν, II, 5; VI, 26; XI, 7.

δεύτερος, in opposizione alla prima ipostasi, XI, 1, 24; XII, 11, 12; plurale, IV, 16; X, 31; -ως XII, 20.

δή, VIII, 27, 32; IX, 26.

δῆλον, XIII, 9.

δήπου, XI, 29.

διά, (gén.) II, 3, 21, 28; IV, 9; IX, 31; X, 16; (acc.) I, 4, 5, 20, 29, 30, 31; II, 4; IV, 22; V, 28; VI, 15, 20; XI, 9, 25 *bis*; XII, 11; (διὰ τὸ et infin.) I, 21, 28, 29; II, 1; XIII, 33; in particolare a proposito della causalità divina, II, 8, 11, 13, 19; III, 6; IV, 12; VI, 19.

διαιρετό, I, 22.

διακρίνειν, XIII, 29.

διαμένειν, IV, 11.

διανοεῖσθαι, I, 25.

διαρτᾶσθαι, I, 11.

διασπᾶσθαι, I, 10.

διαφέρειν, XIV, 3, 6, 8, 9.

διαφεύγειν, II, 3.

διαφορά, IX, 13.

διδασκαλία, X, 5.

διδόναι, I, 8; IX, 3.

διστάναι, III, 10.

διό, VI, 17, 23; XI, 33; XIII, 17; XIV, 21.

διττός, XII, 29.

δύας, V, 20.

δύναμις, I, 26; IX, 3, 20; X, 20; XIII, 28, 34; XIV, 4, 12.

δύνασθαι, II, 26; VII, 9; IX, 23; X, 30; XIII, 1, 2, 9, 31, 35.

δύσις, III, 14, 15 *bis*, 20, 26.

ἐαυτοῦ, I, 11; II, 28; III, 29; IV, 2, 3, 7, 9, 28; V, 22; VI, 26, 33; VIII, 15, 22, 23, 24, 26; IX, 1, 2 *bis*; XIII, 1, 2, 3, 20; XIV, 1, 6, 8, 19 *bis*, 20, 27, 33, 35.

ἐγώ, II, 26.

εἰ, I, 10, 14, 16, 20; II, 26; III, 2, 14; IV, 27; V, 3, 23, 28; VI, 26, 29; IX, 9, 12, 26; XI, 10, 32; XII, 35; XIII, 3.

εἰδέναι, II, 24, 30; VI, 18; XIII, 25.

εἶδος, X, 28; XIII, 15-17.

εἰκόνημα, X, 28.

εἰκῶν, II, 24.

εἶναι, τὸ εἶναι, I, 12; II, 10; IV, 8; V, 4, 5; X, 19, 24; XI, 9, 19, 23; XII, 26, 28, 29, 32, 35; τὸ ἔστιν, X, 24; τὸ ὄν, XI, 2, 18, 30; XII, 7, 8, 17, 18, 24 *bis*, 27, 29, 30, 31, 32, 33; τὸ ὄντως ὄν, IV, 27; τὸ μὴ ὄν, II, 7; IV, 20; τὰ ὄντα, I, 26; IV, 22; τῶ ὄντι, V, 2; copula, I, 4, 12, 13 *bis*, 14, 15, 16, 17 *bis*, 22; II, 2, 24, 25, 35; III, 3, 9, 11, 13, 16, 22, 23, 25, 28, 35; IV, 5, 9, 17, 19, 22, 24; V, 2, 9, 13, 19, 22, 33, 34; VI, 3, 9, 10, 22, 23, 35 *bis*; VIII, 9, 13; IX, 7, 18, 19, 27, 28, 29; X, 15, 17, 18, 19, 21, 23, 34; XI, 5, 8, 13, 24, 32, 35; XII, 1 *bis*, 2, 6, 12, 13, 18, 19, 21, 24, 29, 32, 35; XIII, 4, 7, 13, 17, 19, 21, 26, 33; XIV, 1, 3, 5, 7, 11, 20, 22, 23, 28 *bis*, 32; = esistere, I, 16; II, 12; III, 5 *bis*; V, 10, 34; VI, 1, 4, 22, 32; VIII, 28; IX, 1; XI, 17; XIII, 28.

εἶπεῖν, IX, 2; XII, 8.

εἵπερ, III, 15.

εἶπεν, III, 3; VIII, 35; X, 1; XII, 7, 16.

εἷς, II, 6, 14; III, 19, 29, 31; V, 1; VI, 5, 12, 23, 30; VIII, 6; IX, 15, 20, 33; X, 7, 26; XI, 23; XII, 19; XIII, 1, 3; XIV, 1, 35 *bis*.

εἰσάγειν, IX, 14.

εἰσέρχεσθαι, XIII, 2, 3, 4; XIV, 1.

εἶτα, XII, 15.

ἕκ, I, 12; VI, 5; VIII, 34; IX, 2; X, 2, 9, 13, 15; XII, 13, 20, 27, 31; XIV, 25.

ἕκαστος, XIII, 13, 26.

ἑκάτερος, III, 27.

ἐκβαίνειν, XI, 27.

ἐκβάλλειν, III, 34.

ἐκδέχεσθαι, IX, 34.

ἐκεῖνος, per designare l'Uno, I, 25; II, 15, 28 *bis*; V, 1, 9; VI, 13, 18; IX, 24; XI, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 35; XII, 1, 4, 5; — I, 29; IX, 19.

ἐκκλίνειν, XII, 28.

ἐκνεύειν, XIV, 26.

ἐκπίπτειν, II, 6, 14.

ἐκτίθεσθαι, II, 33.

ἐκτρέπειν, IV, 30.

ἐλάττων, VIII, 27.

ἐλλιπής, IV, 6.

ἐμαυτοῦ, VI, 13.

ἐμπίπτειν, III, 18.

ἐμφαίνειν, V, 20.

ἐν, II, 6, 7, 16; IV, 13, 32, 34; V, 6, 13, 14; VI, 4, 14, 16, 22, 35, 35; VIII, 9; IX, 1, 4, 25, 28; XI, 10; XII, 2; XIII, 5, 13, 18; XIV, 27, 28, 33, 24.

ἐν (τὸ), I, 6, 10, 12, 24 *bis*, 30; II, 10, 13, 14; III, 5; VI, 10; IX, 6, 8, 16, 17, 18, 19, 21, 24, 29, 30, 31 *bis*, 3, 33; XII, 4 *bis*, / *bis*, 9 *bis*, 12, 13, 14, 15 *bis*, 16 *bis*, 17, 18, 19, 20, 23, 27, 31, 33; XIII, 3; XIV, 5, 7, 9, 10, 15, 30, 31; — XI, 13.

ἀναντίωσις, V, 26.

ένάς, IV, 10; VI, 33.

ἔνδειξις, XIV, 13.

ἐνεικονίζειν, II, 21, 22; IX, 22; XI, 20.

ἐνεῖναι, II, 15.

ἐνέργεια, I, 33; XII, 25; XIII, 10; XIV, 6, 22, 23, 24, 26.

- ενεργεῖν, XII, 25 *bis*; XIV, 35.
 ἐνθουσιασμός, II, 29.
 ἐνθυμεῖσθαι, II, 2.
 ἐννοεῖν, I, 8; II, 17.
 ἔννοια, I, 6; IV, 23, 25; IX, 33; X, 7; (plur.) II, 1.
 ἐνοῦσθαι, XIII, 8.
 ἐνούσιος, XII, 5, 6.
 ἐντεῦθεν, IX, 32.
 ἐξαγγέλλειν, IX, 10.
 ἐξαιρεῖν, VI, 28, 29, 30; IX, 6.
 ἐξαλλάττειν, I, 31; X, 25.
 ἐξηγεῖσθαι, X, 33.
 ἐξηγητικός, XI, 10.
 ἐξολισθαίνειν, VI, 13.
 ἔξω, V, 10.
 εἰοικέναι, IV, 35; IX, 12; XII, 22.
 ἐπάγειν, VIII, 12; XII, 31.
 ἐπαγωγή, III, 17.
 ἐπαναβαίνειν, XIII, 10, 28, 33.
 ἐπανέρχεσθαι, XIV, 19.
 ἐπανιέναι, II, 33.
 ἐπεί, IV, 5; IX, 30; XI, 5, 23, 26; XII, 14.
 ἐπειδή, XI, 7.
 ἐπέκεινα, XII, 23, 31; XIII, 21; XIV, 3.
 ἐπί, (gén.) III, 18, 20, 28, 33; V, 5, 26; VIII, 14; XI, 1, 3, 16, 22; (dat.) I, 4, 18; X, 14; (accus.) I, 23; II, 20, 32; VIII, 30, XI, 1.
 ἐπιβολή, IX, 21.
 ἐπίγειος, V, 7.
 ἐπιγίγνεσθαι, I, 35.
 ἐπιγιγνώσκειν, V, 16.
 ἐπικτᾶσθαι, IV, 5.
 ἐπίκτησις, IV, 6.
 ἐπίνοια, I, 25, 29 (?), 30; II, 4, 13; V, 20; XIV, 2.
 ἐπιφέρεσθαι, XII, 34.
 ἐραννός, II, 30.
 ἐρμηνεία, VI, 16.
 ἐρμηνεύειν, IX, 22.
 ἔρχεσθαι, VI, 6, 12.
 ἕτερος, III, 1, 13; XI, 26; XIII, 6, 26 *bis*, 27, 30; XIV, 1, 10, 29, 33.
 ἑτερότης, III, 2, 10, 33; V, 18, 19; XII, 18.
 εὐθεῖα, X, 2.
 εὕρισκειν, V, 29.
 ἐφάπτεσθαι, XIII, 5, 12, 24, 32.
 ἔφεις, X, 22.
 ἔχειν, III, 5, 7; IV, 8, 10, 16, 29; V, 6, 9; VI, 31; VIII, 6; IX, 16, 18, 26; X, 6, 25; XI, 28; XII, 27; XIII, 17; XIV, 29.
 ἔχεσθαι, II, 7; VI, 24; X, 25.

ζητεῖν, III, 14; X, 17, 22 *bis*.

ζωή, XIV, 16, 20, 21, 25.

ζῶων, XI, 12, 13, 14, 15.

ἦ, II, 2; III, 3; — III, 14 *bis*; IV, 29; VI, 12, 17, 27; X, 32; XI, 18.

ἠγεῖσθαι, II, 8.

ἠλικία, VIII, 21.

ἦλιος, III, 14, 15, 17, 21; V, 7; VI, 1, 4.

ἡμεῖς, II, 4; IV, 21, 26, 35; V, 2; IX, 20, 22, 25.

ἡμέτερος, IV, 35.

ἦν (= ἑάν), XIV, 18.

θεός, I, 5, 19, 24; III, 1, 33; IV, 5; V, 8, 19; IX, 21; X, 4, 14, 24; (plur.) IX, 9.

θεωρεῖσθαι, XII, 3.

ιδέα, XII, 32; XIV, 12.

ιδιότης, XI, 9, 20.

ίεναι, VI, 24.

ιχανῶς, I, 6; XII, 6.

ἴλεως, II, 27.

ἴνα, II, 29; VIII, 6, 28, 31; XIV, 9.

ιστάναι, II, 19; XIV, 23, 27, 31.

ἴστασθαι, XI, 21.

καθάπαξ, II, 23.

καθάπερ, III, 30.

καθαρός, XII, 26.

κάθαρσις, X, 7.

καθυπονοεῖν, I, 2.

καί, I, 3, 7 *bis*, 8 *bis*, 9 *bis*, 11 *ter*, 12, 16, 19, 21, 22, 26, 27, 29, 30; II, 1, 5, 7, 8, 9 *bis*, 13 *bis*, 14, 17, 18; III, 1, 2, 5, 6, 8, 11, 16, 21, 25, 26, 28, 30, 32, 33, 34; IV, 1, 2, 4, 7, 8, 10 *bis*, 12, 16, 18, 20, 21, 31; V, 11, 17, 20, 21, 25, 26, 28-30; VI, 1, 4, 5, 8, 9, 11 *bis*, 14, 15, 26, 34; VIII, 9, 14, 15, 16, 20, 22, 26, 33; IX, 3, 4, 5, 7, 9, 12, 24, 31, 34, 35; X, 2 *bis*, 4, 9, 10, 16, 18, 19, 24 *bis*, 31, 32; XI, 2, 14, 15, 16-18, 28, 29, 34 *bis*; XII, 1, 2, 5, 6, 8, 14, 25, 26, 32; XIII, 3, 7, 9, 11, 13 *bis*, 15 *bis*, 20, 22, 29, 30, 31 *bis*, 33, 34; XIV, 2-7, 9, 11, 12-14, 16 *ter*, 17, 20-22, 26, 27 *bis*, 28 *ter*, 29 *bis*, 30, 31.

καίπερ, XI, 1.

καίτοι, XI, 13.

καῖν, II, 26; V, 22; IX, 21, 28, 30.

κατά, (accus.) V, 26; VIII, 15-29; X, 3, 22, 33; XIII, 5, 13, 15, 16, 35; XIV, 7, 8, 11, 15, 21, 22, 23, 25, 26, 30.

καταλαμβάνειν, X, 15.

καταλείπειν, I, 29.

καταληπτός, IX, 19.

κατάληψις, II, 16; IX, 11; X, 13.

καταμένειν, IX, 26.
καταφέρειν, I, 23.
κένωμα, II, 15.
κινεῖσθαι, III, 31, 32; XIV, 27, 32.
κοινός, VI, 31.
κρατεῖσθαι, XIII, 18.
κρείττων, V, 29; XIII, 33.
κριτήριον, X, 26.
κτᾶσθαι, X, 20.

λαλεῖν, IX, 14.
λαμβάνειν, V, 25; VIII, 1, 12, 31; IX, 32; XI, 11.
λέγειν, II, 26; III, 14, 19, 20, 21; IV, 28; VIII, 14, 16, 17, 18, 24; IX, 7, 8, 28, 30;
XI, 5; XII, 12; XIII, 6.
λείπειν, IX, 20.
λευκός, XII, 35.
λογικός, IX, 14; IX, 12, 14, 15 *bis*.
λόγος, I, 1; VIII, 33; IX, 15, 16, 23, 24; X, 13, 15; XI, 3, 5, 11.

μᾶλλον, XII, 25.
μέγιστος, X, 9.
μέθεξις, XII, 11.
μελέτη, II, 18.
μεμνησθαι, II, 34.
μέν, II, 7, 9, 28; IV, 14; VIII, 14, 24, 32; IX, 8, 16; X, 11, 32; XI, 19, 21, 29, 32;
XII, 5, 24, 30; XIII, 14, 23, 24; XIV, 10, 27.
μένειν, II, 16; IV, 32, XI, 31.
μέντοι, VI, 18.
μερίζεσθαι, VI, 17; XIII, 6.
μέρος, XIV, 29.
μετά (gen.), I, 33 *bis*, 34 *bis*, 35; VI, 21; (acc.) III, 9, 11; IV, 1, 11, 12, 17, 28;
VI, 21; X, 7, 11; XI, 34, 35.
μεταβαίνειν, XI, 1.
μεταβάλλειν, XI, 31.
μεταλαμβάνειν, IX, 33.
μεταφέρειν, III, 29.
μετεξέρχεσθαι, XIV, 18.
μετέχειν, XI, 2, 3, 4, 6, 12; XII, 7, 8, 9, 15, 16, 17, 27, 29, 33.
μετουσία, III, 2.
μετεχή, XII, 13.
μή, I, 20, 22; III, 2, 3, 5, 15; IV, 20; V, 2, 22, 24, 26, 28; VI, 2; VIII, 28; IX, 1,
18, 29; X, 1, 22; XI, 32; XII, 14, 22; XIII, 1, 2, 3, 35.
μηδαμῆ μηδαμῶς, II, 6-7.
μηδέ, I, 28; IV, 32; VIII, 8.
μηδέις, I, 9; II, 5, 17; III, 9; IV, 19, 22, 24; V, 2; VI, 27, 32, 35.
μηδέποτε, IV, 34.
μήν, V, 23; XI, 25.

μηγύειν, X, 34.
 μήποτε, XII, 10.
 μήτε, I, 33, 34, 35.
 μονάς, II, 14.
 μόνος, II, 12; XII, 4; μόνον, II, 24; IV, 8, 27, 32; VI, 3; XII, 1.
 μόνωσις, IV, 10, 31.
 μορφοῦσθαι, XIII, 19.

νεώτερος, VIII, 13, 18, 20, 22, 26, 29, 31 *bis*, 33.
 νοεῖν, II, 8; VI, 27; X, 11; XII, 35; XIII, 7, 8; XIV, 2, 16-19, 34.
 νόησις, I, 34; II, 17, 19; VIII, 20; IX, 24; X, 3, 16; XIII, 21; XIV, 12, 16, 24.
 νοητόν, XIII, 21; XIV, 20.
 νοῦς, III, 1, 3; IX, 3, 5; XIII, 35; XIV, 18.
 νύξ, 16, 18.

ξυμ- vedere συμ-

ἄθεν, V, 27.
 οἶεσθαι, III, 32; IV, 4; X, 6.
 οἰκεῖος, I, 17.
 οἶος, VI, 23; IX, 29; οἶον, V, 35; VI, 3; VIII, 35; XIV, 30.
 ὀλιγότης, II, 4.
 ὄλος, XI, 30; XII, 13, 20; XIV, 28; ὄλως, VI, 23.
 ὄμοιος, IV, 25 *bis*.
 ὀμοιότης, III, 4, 34.
 ὀμοῦ, XI, 33.
 ὄμως, I, 5; XII, 5.
 ὄνομα, XIII, 16, 17.
 ὀνομάζειν, XIV, 13.
 ὄντως, XIII, 19, 20; XIV, 31; IV, 27.
 ὀπωσοῦν, V, 5; 19, 21.
 ὀρᾶν, III, 18; XII, 22; XIII, 35; XIV, 20.
 ὄρασις, XIII, 23.
 ὄρατός, XIII, 24, 27.
 ὄργανον, XIII, 12, 32.
 ὄρθός, I, 3; -ῶς, III, 19; IX, 9.
 ὀρμᾶσθαι, I, 1.
 ὄρος, II, 14.
 ὄς, I, 33; II, 17, 30, 33; III, 12; IV, 22; V, 4, 11; VI, 21; VIII, 8; IX, 19, 32; X, 22
bis, 29; XI, 35 *bis*; XII, 1, 2, 27, 30, 33, 34; XIII, 3, 29, 31, 35; XIV, 3.
 ὄσος, VI, 27; X, 33.
 ὄπερ, I, 12; XII, 27.
 ὄταν, VIII, 17, 35.
 ὄσσι, II, 9, 22 *bis*, 34; III, 3, 5; IV, 23, 32; V, 10, 13; VIII, 12, 32, 35; XI, 15, 29,
 30, 34; XII, 10, 17, 18, 23; XIII, 9, 26, 27; XIV, 13, 34.
 ὄτιοῦν, III, 8.

οὐ, I, 5, 13, 17, 17, 30; II, 6, 12, 25, 30; III, 12; IV, 12, 19, 33; V, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 22, 23, 33; VI, 8, 29; VIII, 27, 34; IX, 6; X, 12, 15, 17, 21, 23, 25; XI, 2, 17, 21, 24 *bis*, 30, 33, 34; XII, 1 *bis*, 7, 16, 18, 24; XIII, 9, 20 *ter*, 24; XIV, 9, 10, 15.

οὐδαμῶς, I, 16.

οὐδέ, I, 13; II, 21, 22, 23; III, 10, 18, 21; IV, 30; V, 23; VI, 21, 22, 23, 31; VIII, 29; X, 16; XI, 26, 27; XII, 24 *bis*; XIII, 17, 18, 19, 24 *bis*, 25, 26; XIV, 15.

οὐδέεις, III, 23; IV, 5, 26, 28; VI, 19; XIII, 13, 16, 18.

οὐδέποτε, III, 17.

οὐν, I, 1, 17; II, 5; III, 1, 13; IV, 26; V, 7; VIII, 20, 22; IX, 20; X, 12, 29; XIII, 9, 14; XIV, 10.

οὐσία, IV, 14; VIII, 30; X, 19; XI, 2, 3, 5, 6, 10, 16, 17; XII, 7, 8, 10, 23, 24; XIII, 18, 21, 31.

οὐσιουῖσθαι, XII, 6, 9.

οὔτε, II, 10 *bis*, 14, 15; III, 3, 4, 26, 27; X, 29, 30; XI, 25, 27; XIV, 31, 32 *ter*, 33 *bis*, 34 *bis*, 35 *bis*.

οὔτος, I, 14, 17; III, 13, 25; IV, 10, 20; V, 19, 28, 34; VI, 3, 10, 16; VIII, 12; IX, 35; X, 2 *bis*, 4, 33; XI, 9, 16, 30; XII, 4, 5, 11, 20; XIII, 4, 9, 16, 29; XIV, 3, 5, 12 *bis*, 26.

οὔτω, I, 1; III, 32; οὔτως, II, 14; III, 8; IV, 13, 17; V, 8; VI, 4, 29; IX, 26; XI, 5; XIII, 34, XIV, 4.

πάθημα, III, 19, 28.

πάθος, V, 1; XIII, 31.

πάλιν, VI, 8; IX, 5, 35.

παντελῶς, IX, 7.

πάντως, XIII, 15.

πάνυ, I, 22.

παρά (γέν.) II, 8; (accus.) XIII, 10.

παραβολή, IV, 29.

παραγγέλλειν, II, 34.

παράδειγμα, IX, 31.

παραδιδόναι, IX, 10; X, 6.

παράθεσις, XI, 18.

παρατεῖσθαι, IX, 8; X, 28.

παρακολουθεῖν, II, 23, 27.

παράπαν, VIII, 9.

παράστασις, IX, 15.

παρέλλειψις, I, 5.

πάροδος, X, 32; XI, 28.

πᾶς, I, 7, 17, 26, 27; II, 2; III, 31; V, 15; VIII, 27; IX, 11, 15, 24 *bis*; X, 20, 28; XIII, 11 *bis*, 12, 32; XIV, 22; πάντα, II, 4, 5, 8, 11; IV, 21, 24, 28; V, 5, 30; IX, 2; XIII, 22 *bis*; ἐπὶ πᾶσιν, I, 4, 18; X, 14; ἐν πάντα, XII, 4; τὸ πᾶν, III, 8; IV, 9; V, 8; VI, 10, 34, 35.

πεῖρα, III, 4; IV, 31.

πειρᾶσθαι, X, 32, 35.

πελάζειν, VI, 27.

- περί, (gén.) I, 19; III, 14; IX, 13, 17, 23, 30; (accus.) III, 29; IV, 3; VI, 17; IX, 25; X, 35.
- περίγειος, III, 22, 24.
- περιλαμβάνεσθαι, III, 12.
- περιττόν, X, 6.
- πηγνύναι, XIII, 4.
- πλεῖν, III, 31.
- πλείων, VIII, 25.
- πλήθος, I, 7, 11, 13, 33; II, 9, 10; IV, 31.
- πληροῦν, VI, 33.
- πλήρωμα, IV, 9.
- πληρωτικός, IV, 15.
- πλούσιος, VIII, 19.
- ποιεῖσθαι, XI, 2.
- ποικιλία, I, 8.
- ποῖος, X, 17, 21.
- πολύς, I, 4, 11; V, 10.
- ποτέ, II, 18, 30; III, 24; IV, 33; V, 16; IX, 18.
- πότε, XIII, 8, 9.
- πού, II, 3.
- πρᾶγμα, I, 23; X, 14.
- πρεσβεία, XIV, 4.
- πρεσβεύειν, IX, 27.
- πρεσβύτερος, VIII, 12-17, 22, 23, 34.
- πρό, I, 9; VI, 10; XII, 27.
- προβάλλειν, II, 35.
- προγενέστερος, VIII, 19.
- * προέννοια, II, 20.
- προούσιος, X, 25.
- πρός, (accus.) II, 29; III, 8, 23, 35; IV, 2, 11, 19, 22, 24, 26, 28, 29; VI, 14, 19, 31, 32; VIII, 18, 32; XIII, 14.
- προσάγειν, I, 2.
- προσάπτειν, II, 16.
- προσεῖναι, X, 5; τὰ προσόντα, IX, 31; X, 8.
- προσέχειν, X, 1.
- προσεχῶς, X, 10.
- προσηγορία, I, 18.
- προσλαμβάνειν, XII, 21.
- προσσημαίνειν VIII, 17.
- προστιθέναι, II, 5.
- πρότερον, IV, 5; VIII, 28.
- προὔπαρχειν, XII, 30.
- πρῶτος, XI, 24, 25, 26; XII, 11, 12, 18; XIV, 11; προῶτον, (av.v.) VIII, 2; XII, 11, 12, 18; XIV, 11; πρῶτον, (av.v.) VIII, 2; XII, 14; XIV, 30.
- πῶς, I, 10; IX, 8; XII, 20.
- πῶς, III, 13; V, 9, 12 *bis*; VIII, 21; XI, 31.

σιγᾶν, II, 22.

σιγή, II, 21.

- σκίασμα, III, 19.
 σκοπεῖσθαι, II, 35.
 σκοτιζέσθαι, III, 17, 27; VI, 2.
 σκοτισμός, III, 16.
 σμικρός, I, 22.
 σμικρότης, I, 20, 30; II, 3.
 σοφιστικός, VIII, 33.
 σπεύδειν, IV, 3.
 στέρησις, V, 27.
 στέφειν, XIV, 24.
 σύ, II, 18.
 σύζυγος, XII, 34.
 συμβαίνειν, II, 18; III, 30; τὸ συμβεβηκός, XI 19; XII, 3.
 συμπεριάγειν, XI, 23.
 συμπληροῦν, II, 32.
 σύμφυλος, I, 19.
 συναλλοιοῦσθαι, XI, 8, 14, 16.
 συναρτᾶν, V, 2.
 συνενοῦσθαι, IX, 4.
 σύνεσις, X, 3.
 σύνθεσις, I, 7.
 συνιέναι, X, 29.
 σύστασις, VIII, 30.
 σχέσις, IV, 3, 30, 31.
 σωματιλός, VIII, 30.
 σωτηρία, V, 6.
 σωτήριος, V, 3.

 τάττεσθαι, XIII, 16.
 ταυτότης, III, 3; V, 7.
 τέ, III, 5; V, 20; VI, 15, 23; IX, 3, 9, 29; XI, 14, 16, 17, 35.
 τελειότης, IV, 7.
 τελευτᾶν, X, 4.
 τέως, I, 12.
 τίκτειν, IX, 1.
 τίς, I, 14, 20, 28; II, 3; III, 15; IV, 29; V, 8, 25, 29; IX, 12, 33; X, 13; XI, 10, 35;
 XII, 33; (accus.) II, 15, 23, 31; VI, 30, 31; IX, 30; X, 7; XI, 34; XII, 11; XIII,
 14, 19.
 τίς, IX, 8, 27, 28; X, 18, 21; XIII, 1, 3, 4, 6, 9.
 τοίνυν, XIII, 23.
 τοιόσδε, X, 23.
 τοιοῦτος, VIII, 2.
 τολμᾶν, II, 15; X, 34.
 τόπος, IVB, 14.
 τρεπείν, II, 29.
 τριάς, IX, 5.

τρόπος, II, 31; V, 25; X, 30; XI, 35.

τυγχάνειν, I, 6, 15.

τυφλός, IX, 13.

ὑπαρξίς, XIV, 6, 15, 17, 18, 23, 25.

ὑπάρχειν, IV, 14; VI, 2.

ἄπέρ, (γέν.) I, 14; (accus.) IV, 8; VI, 34; IX, 24.

ὑπεράνω, II, 12.

ὑπερέχειν, V, 15.

ὑπερούσιος, II, 11.

ὑπέρτερος, II, 1; IX, 15.

ὑπό, (γέν.) X, 32; XIII, 19.

ὑποβάλλειν, VIII, 20; XI, 6.

ὑποκειμένον, XI, 18.

ὑπόνοια, IX, 14.

ὑπόστασις, I, 32; IV, 15; VI, 20; XI, 20.

ὑποτιθέναι, II, 34; XI, 4; XII, 8, 9.

ὑφίστασθαι, XII, 16.

ὑφιστάσθαι, τὰ δι' αὐτὸν ὑποστάντα, II, 19; III, 6; IV, 1, 12; VI, 19.

φάναι, V, 5, 10; IX, 9, 31; X, 16; XI, 7, 10, 12; XII, 10.

φανταστικῶς, II, 27.

φθάνειν, IX, 11.

φθέγγεσθαι, VI, 15.

φύειν, IX, 19.

φύσις, I, 5; X, 18.

φῶς, III, 16, 23; V, 6, 35; VI, 1 bis, 2, 3.

φωτίζεσθαι, III, 24, 27; V, 35.

φωτισμός, III, 22.

χάριν, XIV, 4.

χρῆναι, IV, 13; VI, 18; XIV, 13.

χρησθαι, XIII, 11, 32.

χρόνος, VIII, 9, 25, 28.

χρῶμα, IX, 13, 17, 18, 20.

χωρεῖν, II, 26, 31; IV, 23.

ψιλός, XIV, 30.

ψυχή, X, 17.

ὧς, (av.v.) I, 6; II, 25; IV, 13, 18, 26; V, 6, 9, 14, 15, 17, 21, 33, 34; VI, 19; VIII, 18, 19; IX, 9, 12, 23, 30, 31; X, 8, 34; XI, 3, 10, 13, 19, 35; XIII, 12, 33; XIV, 22; (cong.) VI, 34; IX, 7; XI, 7.

ὧσανεί, III, 8.

ὧσπερ, I, 20; III, 13, 20; V, 30; VIII, 23; XII, 32.

ὥστε, II, 12; VIII, 35; X, 4; XII, 26, 29.

Πλάτων, II, 32; XII, 7, 23.

Σπεύσιππος, I, 21.

Στοά, X, 12.

Bibliografia e indici

Bibliografia selezionata ragionata sul Commentario al *Parmenide* a cura di Giuseppe Girgenti

A. Opere pubblicate in volume o in saggi e articoli su riviste

- B. Peyron, *Notizia d'un antico evangelario bobbiese che in alcuni fogli palimpsesti contiene frammenti d'un greco trattato di filosofia*, «Rivista di filologia», 1 (1873), pp. 53-71.

Questa è la prima edizione dei frammenti dell' anonimo *Commentario al Parmenide* di Platone, e anche la prima segnalazione della loro esistenza.

- W. Kroll, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest*, «Rheinisches Museum», 47 (1892), pp. 599-627.

Si tratta della prima edizione critica del Commentario al Parmenide.

- R. Beutler, voce *Plutarchos von Athen*, in Pauly-Wissowa, *RE*, 21, 1951, col. 974-975.

Curando la voce Plutarco di Atene, l'autore attribuisce a questo neoplatonico la paternità del Commentario; Hadot critica questa tesi nel saggio introduttivo.

- P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968 (*Porfirio e Vittorino*, tr. di G. Girgenti, intr. di G. Reale, Milano 1993).

Nell'edizione originale del 1968, il Commentario al Parmenide di Porfirio era pubblicato nel secondo tomo di quest'opera, accanto ad alcuni testi tratti dalle opere teologiche di Mario Vittorino. P. Hadot dimostra che Porfirio è la fonte greca di questi brani filosofici di Vittorino e che la dottrina è la stessa di quella contenuta nel Commentario al Parmenide: la distinzione dei modi degli enti e dei non-enti e lo statuto di Dio come «Non-Ente al di sopra dell'Ente»; la Triade intellegibile articolata secondo i tre momenti di essere-vita-pensiero; l'identificazione di Uno ed Essere (o Agire) puro; la processione e la conversione del secondo Uno o Intelligenza; la distinzione di Agire (vivere) e di Forma (vita). Mario Vittorino usa quindi le categorie concettuali porfiriane per una prima formulazione filosofica del dogma della Trinità, mirante a dimostrare la consistenza del Padre e del Figlio contro le teorie degli Ariani. Nel capitolo II («Porfirio fonte dei brani neoplatonici») Hadot prende in esame la verosimiglianza storica del rapporto tra Porfirio e Vittorino, le ragioni dottrinali, ed analizza in dettaglio il Commentario al Parmenide: conferma l'attribuzione a Porfirio, fondata sull'identità di dottrina, di metodo (in particolare la trasposizione nella metafisica pla-

tonica degli schemi stoici dei composti), e di atteggiamento nei confronti degli Oracoli caldaici; analizza poi in dettaglio il contenuto dei sei frammenti del Commentario al Parmenide.

- W. Theiler, *Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin*, «Revue internationale de Philosophie», 24, Année 92, Fasc. 2 (1970), pp. 290-297.

Theiler accetta la tesi di Hadot, scrive espressamente: «Ich nehme meine Bedenken (...), daß es sich um ein Werk des Porphyrios selbst handelt, zurück» (p. 291); analizza poi la citazione degli Oracoli caldaici presente nel Commentario al Parmenide, che si conclude con una netta presa di posizione da parte di Porfirio a favore della teologia negativa, contro le «rivelazioni positive» degli Oracoli; esse, anche se ci dicono qualcosa di vero, sono alla fine incomprensibili.

- R. T. Wallis, *Neoplatonism*, London 1972, pp. 114-118.

Commenta brevemente la dottrina contenuta nel Commentario e la sua posizione all'interno del Neoplatonismo. Sostiene che l'attribuzione a Porfirio è molto probabile e che in ogni caso, se l'autore non fosse Porfirio, si dovrebbe cercare sempre nell'ambito dei suoi diretti discepoli.

- W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980 (*Identità e Differenza*, traduzione di S. Saini, Introduzione di A. Bausola, Milano 1989, in particolare pp. 91-110).

Analizza la trasformazione cristiana del nesso di identità e differenza che Mario Vittorino opera sulla base dei testi porfiriani: Il *Commentario al Parmenide* può essere accettato come fonte filosofica di Vittorino; la struttura teoretica di fondo è costituita dal concetto di Uno-Essere e dal suo nesso con la triade «essere-vivere-pensare».

- H. G. Gadamer, *Der platonische Parmenides und seine Nachwirkung*, (*Il Parmenide platonico e la sua influenza*, in *Studi platonici* 2, a cura di G. Moretto, Casale Monferrato 1984, pp. 265-278).

Analizzando l'influenza del Parmenide di Platone, Gadamer tiene conto del nostro Commentario e ritiene molto probabile la tesi di Hadot che dimostra che l'autore è Porfirio.

- A. Smith, *Porphyrian Studies since 1913*, in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von W. Haase, Teil II: *Principat*, Band 36: *Philosophie, Wissenschaften, Technik*, 2. Teilband: *Philosophie (Fortsetzung); Aristotelismus*, Berlin-New York, 1987, pp. 727-729, 738-741.

Ritiene plausibile, ma non certa, la tesi di Hadot sull'attribuzione del Commentario a Porfirio; preferisce sospendere il giudizio, notando che Proclo e Giamblico attestano l'esistenza di seguaci di Porfirio (ὁ περὶ Πορφύριον); il commentario potrebbe quindi essere stato scritto da un discepolo diretto di Porfirio.

- K. Corrigan, *Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and One. A Reappraisal*, in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von W. Haase, Teil II: *Principat*, Band 36: *Philosophie, Wissenschaften, Technik*, 2. Teilband: *Philosophie (Fortsetzung); Aristotelismus*, Berlin-New York, 1987, pp. 984-986.

Accetta l'attribuzione a Porfirio e analizza la dottrina sull'Uno-Essere e sull'Intelligenza, evidenziando le affinità e le divergenze a riguardo nei confronti di Plotino e di Amelio. Nota in conclusione che la dottrina porfiriana sull'Essere e sull'Ente è giunta sino a Tommaso d'Aquino, tramite la mediazione di Boezio.

- H. D. Saffrey, *Connaissance et inconnaissance de Dieu: Porphyre et la Théosophie de l'übingen*, in AA. VV., *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies. Presented to Leendert G. Westerink at 75*, Arethusa, Buffalo, New York, 1988, pp. 1-20.

Saffrey analizza vari passi del Commentario al Parmenide, soffermandosi in particolare su quelli che parlano dell'impossibilità di conoscere Dio: la vera conoscenza di Dio è in realtà «non-conoscenza»; accetta la tesi di Hadot e in più adduce ulteriori prove della paternità porfiriana: una testimonianza tratta dalla Teosofia di Tubinga, che riporta una frase di Porfirio tratta proprio dal Commentario al Parmenide, e una testimonianza di Proclo, che afferma che Porfirio poneva due Intelligenze prima dell'Anima (dottrina che è presente nel Commentario).

- W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985 (*Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, tr. di M. L. Gatti, intr. di G. Reale, Milano 1991, pp. 177-179).

Beierwaltes accetta la tesi di Hadot e analizza teoreticamente la dottrina porfiriana presente nel Commentario al Parmenide: l'unione di Uno ed Essere, la successiva distinzione di Essere originario e di Ente derivato e le due forme di Pensiero o Intelligenza; nota che questa interpretazione di Porfirio deriva dal suo intento di unire ciò che è platonico con ciò che è aristotelico, tendenza che ritorna nella teologia filosofica del Rinascimento.

- A. Linguisti, *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Firenze 1990, pp 39-43.

Analizza alcuni passi del Commentario che fanno riferimento alla conoscenza di Dio che è una non-conoscenza anteriore alla conoscenza. L'unione con il Principio si può raggiungere solo con una «prenozione», data la sproporzione esistente tra l'anima e Dio. L'autore ipotizza un influsso diretto di questo testo sul pensiero di Damascio e rileva la compresenza di teologia negativa e teologia affermativa.

- J. Dillon, *Porphyry's Metaphysic of the One*, in *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗ-ΤΟΡΕΣ, Chercheurs de sagesse, Hommage à Jean Pépin*, Paris 1992, pp. 356-366 (in part. p. 357, n. 6).

Afferma che non c'è nessuna seria ragione per immaginare un discepolo sconosciuto di Porfirio come autore del Commentario, per spiegare il rapporto tra l'Anonimo e Vittorino.

B. Recensioni al libro di P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*:

N.B.: Le recensioni sotto indicate, analizzando il contenuto del libro di Hadot, sono favorevoli alla sua tesi sull'identificazione dell'autore del *Commentario* con Porfirio; riporteremo alcuni dei passi più significativi delle medesime.

- J. Trouillard, «Études Grecques» 82 (1969), pp. 242-244.

«Bisogna ammirare l'acribia e la fermezza con cui Pierre Hadot analizza l'originalità delle dottrine sotto i diversi sincretismi che tendono a confondere sia alcune tendenze irriducibili del neoplatonismo, sia neoplatonismo e cristianesimo. L'accuratezza delle sue analisi non gli fa mai perdere di vista l'integrità specifica di ogni significato» (p. 244).

- A. H. Armstrong, «The Journal of Theological Studies» 20 (1969), pp. 637-639.

«La ricostruzione che Hadot fa di Porfirio, sebbene a volte sembra essere più precisa di quanto l'evidenza possa permettere, non lasciando però spazio per possibili inconsistenze, è nel complesso molto convincente» (p. 638).

- W. Beierwaltes, «Erasmus» 21 (1969), pp. 621-626.

«Che i frammenti di un commentario neoplatonico al Parmenide di un palinsesto torinese, di cui Kroll ha già curato la prima edizione critica nel 1892, abbiano come autore Porfirio, Hadot l'aveva già dimostrato (...) con argomenti più che convincenti» (p. 623)

- F. Brunner, «Revue de Théologie et de Philosophie» 5 (1970), pp. 346-347.

«Hadot conclude riassumendo i risultati a cui è giunto: Porfirio, concepito generalmente come un semplice volgarizzatore di Plotino,

appare come un filosofo originale da cui dipende in gran parte il neoplatonismo posteriore, e che ha inaugurato una problematica che si ritrova nella filosofia moderna sino ai nostri giorni» (p. 347).

P. Th. Camelot, «Revue d'Histoire ecclésiastique» 65 (1970), pp. 126-131.

«Abbiamo insistito su questa prima parte dell'opera perché ci offre un esempio particolarmente felice di un metodo di ricerca delle fonti che si rivela fecondo» (p. 127). «Attraverso l'uso di Vittorino ci ha restituito un'immagine nuova di Porfirio e, attraverso alcuni tratti, mostra la sua originalità» (pp. 130-131).

M. T. Clark, «International Philosophical Quarterly» 10 (1970), pp. 322-324.

«Sembra che grazie a Vittorino abbiamo scoperto che Porfirio ha professato una dottrina ontologia molto originale, che ha influenzato non soltanto la scolastica medievale, ma anche la filosofia moderna» (p. 324).

A. C. Lloyd, «Journal of the History of Philosophy» 8 (1970), pp. 340-341.

«Questo è un importante e originale contributo per la comprensione del Neoplatonismo e del suo sviluppo dopo Plotino (...) che mostra che Porfirio è l'autore del Commentario al Parmenide conosciuto in frammenti dal palinsesto torinese» (p. 340).

A. Orbe, «Gregorianum» 51 (1970), pp. 752-754.

«Una volta provata la paternità porfiriana del commentario al Parmenide, di Torino; e dimostrata l'identità di dottrina tra i discorsi filosofici di Vittorino e il commentario, la conclusione è ovvia: Vittorino si ispirava a Porfirio» (p. 752).

J. Reta Oroz, «Augustinus» 15 (1970), pp. 216-217.

«Per ragioni dottrinali che corrispondono alla verosimiglianza storica, Hadot propende per Porfirio. Uno degli argomenti è per lui la relazione stretta che c'è tra la dottrina contenuta in questi testi e quella dei frammenti del commentario al Parmenide, che lo stesso Hadot ha attribuito a Porfirio» (p. 216).

A. Solignac, «Archives de Philosophie» 33 (1970), pp. 645-650.

«Proponendo motivi molto seri per attribuire a Porfirio il Commentario al Parmenide, pubblicando, traducendo e commentando questo testo, P. Hadot fornisce già un contributo capitale alla storia del Neoplatonismo» (p. 650).

J. M. Rist, «The Journal of Hellenic Studies» 90 (1970), p. 242.

«L'opera di Hadot è una miniera di informazioni sul tardo Neoplatonismo. La sua attribuzione dei frammenti del palinsesto a Porfirio è probabilmente corretta (...). Il lavoro di Hadot è adesso fondamentale per lo studioso del tardo Neoplatonismo e lo rimarrà a lungo» (p. 242).

- J. C. M. van Winden, «Vigiliae Christianae» 24 (1970), pp. 71-75.

«L'autore ha gettato una viva luce su un'epoca della storia della filosofia che è estremamente complicata, e in particolare sul filosofo Porfirio, il cui contributo alla filosofia era rimasto a lungo oscuro. La presente opera è un passo decisivo verso un abbozzo della filosofia di Porfirio. E' un lavoro magistrale, scritto con la prudenza e la pazienza di un maestro che vede tutte le difficoltà. Merita un posto tra i capolavori di storia della filosofia» (p. 74).

- R. Hissette, «Bulletin de Theologie ancienne et médiévale» 11 (1971), pp. 207-208.

«Un'analisi minuziosa dei testi "porfiriani" presenti nell'opera di quest'ultimo permette all'eminente filologo di svelare gli aspetti insospettati della dottrina del filosofo greco» (p. 207).

- R. Hissette, «Revue Philosophique de Louvain» 70 (1972), pp. 428-430.

«La verosimiglianza storica e soprattutto la stretta analogia dottrinale tra questi testi e i frammenti di un commentario al Parmenide recentemente identificati da Hadot come opera di Porfirio, attestano che il discepolo di Plotino è stato la fonte di Vittorino» (p. 429).

Indice dei nomi

- Adler: 37
Agostino: 9, 11, 15, 33, 37,
40, 49, 129
Alessandro di Afrodisia: 35,
129
Amelio: 13, 27, 150, 151
Ammonio: 14
Ammonio Sacca: 27
Antonino: 14
Apollonio di Tiana: 36
Aristotele: 11, 25, 35, 40,
43, 49, 51, 121, 122, 129
Armstrog A.H.: 152
Aubenque P.: 48, 54
- Baeumker: 19, 104, 109,
112, 113, 114
Bausola A.: 150
Beaufret J.: 40, 41, 54
Beierwaltes W.: 150, 151,
152
Bergson H.: 55
Beutler R.: 9, 10, 25, 26, 33,
40, 149
Boezio Severino: 12, 49, 50,
151
Brunner F.: 152
Bruns: 129
Busse A.: 12, 32, 33, 49,
123, 126, 127, 128
- Calcidio: 40
Candido ariano: 33
Camelot P. Th.: 153
Celso: 126
Chadwick H.: 122, 126
Clark M. T.: 153
Corrigan K.: 151
Cousin V.: 33, 121, 125
- Damascio: 27, 30, 31, 33, 37,
38, 50, 52, 53, 121, 123,
125, 126, 128, 152
Dexippo: 49, 127
Diehl: 25, 27, 30, 40
Dillon J.: 152
Diogene Laerzio: 126, 127
Dodds E.R.: 25, 27, 53
Dörrie H.: 30, 31, 32, 40, 128
Düring: 121, 127, 129
- Erbse H.: 13
Eusebio di Cesarea: 28, 121,
123, 129
- Festugière A. J.: 123
Frede M.: 43
- Gadamer H. G.: 150
Gatti M. L.: 151
Giamblico: 12, 24, 27, 28, 30,
31, 36, 37, 38, 40, 123, 151
Girgenti G.: 9, 10, 11, 44, 51,
55, 121, 149
Giuliano il Caldeo: 37, 38,
126
Giuliano il Teurgo: 37, 126
- Hadot P.: 9, 10, 11, 12, 15,
30, 33, 44, 51, 53, 55, 121,
149, 150, 151, 152, 153,
154
Hegel G. W. F.: 55
Heidegger M.: 40
Henry P.: 33, 35, 129
Hense: 129
Hissette R.: 154
Huber G.: 49

Kalbfleisch: 32, 122, 124,
 127, 129
 Kern: 19
 Kroll W.: 9, 19, 20, 21,
 24, 25, 26, 34, 37, 40,
 101, 102, 103, 104-
 118, 121, 122, 123,
 125, 126, 128, 129,
 149, 152
 Krüger: 19, 105

 Lamberz: 12
 Lang W.: 35
 Lewy H.: 21, 25, 30, 34,
 36, 37, 121, 122, 125,
 126
 Linguiti A.: 151
 Lloyd A. C.: 153
 Longino: 30

 Marco Aurelio: 37
 Mario Vittorino: 9, 10,
 11, 12, 13, 15, 33, 38,
 39, 40, 50, 51, 52, 53,
 121, 122, 123, 124,
 125, 128, 130, 149,
 150, 151, 152, 153,
 154
 Melisso: 42
 Migliori M.: 42
 Mommert: 35, 36, 121,
 123, 126, 127, 128,
 129
 Moretto G.: 150
 Mras K.: 28, 121, 123,
 129

 Nauck A.: 34, 36, 121,
 122, 126, 129
 Nicostrato: 128
 Numenio di Apamea: 12,
 27, 28, 29, 30, 40

Orbe A.: 153
 Origene: 126

Parmenide: 42
 Parthey: 36
 Pasquali: 123, 125
 Peyron: 19, 101, 102, 149
 Platone: 9, 10, 11, 12, 13,
 14, 15, 20, 21, 22, 23, 24,
 25, 26, 31, 41, 42, 43, 44,
 45, 46, 47, 49, 50, 62, 63,
 83, 87, 88, 89, 90, 91,
 104, 111, 112, 121, 122,
 124, 125, 127, 129, 130,
 149
 Plotino: 11, 13, 26, 27, 28,
 29, 30, 32, 33, 34, 35, 39,
 43, 44, 47, 48, 121, 123,
 124, 125, 127, 129, 130,
 149
 Plutarco di Atene: 10, 25,
 26, 149
 Plutarco di Cheronea: 28
 Porfirio: 9, 10, 11, 12, 13,
 14, 15, 23, 24, 25, 27, 30,
 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37,
 38, 39, 40, 44, 50, 51, 53,
 104, 121, 122, 123, 124,
 125, 126, 127, 128, 129,
 130, 149, 150, 151, 152,
 153, 154
 Portus: 34, 53, 122, 125
 Praechter K.: 38
 Prisciano: 40
 Proclo: 9, 14, 25, 26, 28, 30,
 33, 34, 35, 37, 40, 50, 53,
 121, 122, 123, 125, 150,
 151,
 Psello M.: 125

 Reale G.: 9, 15, 55, 149, 151

- Reta Oroz J.: 153
 Rilke R.M.: 20
 Rist J. M.: 53, 153
 Ruelle: 27, 30, 52, 121,
 123, 125, 126

 Saffrey H. D.: 12, 13, 34,
 151
 Saini S.: 150
 Schanz: 19
 Schwyzer H. R.: 124
 Sesto: 126
 Simplicio: 122, 124, 127,
 128
 Sinesio: 33, 35
 Siriano: 24, 25, 31, 123
 Smith A.: 150
 Solignac A.: 153
 Speusippo: 58, 59, 104,
 121

 Stampini E.: 19
 Stobeo: 129
 Studemund: 19, 107

 Teodoro di Asine: 14, 40
 Terzaghi: 35
 Theiler W.: 33, 36, 37, 39,
 125, 126, 129, 150
 Timalio: 58, 59, 104
 Tommaso d'Aquino: 151
 Trouillard J.: 152

 Usener: 104-118, 122

 Wallis R.T.: 150
 Westerink: 53
 Winden J. C. M. van: 154

 Zeller E.: 19
 Zenone: 42

Indice analitico della materia trattata

Presentazione di Giovanni Reale	9
Saggio introduttivo di Pierre Hadot	17
1. Storia del testo	19
2. Contenuto dei frammenti	20
3. Una dottrina porfiriana	24
4. L'essere e l'ente nel neoplatonismo	40
Porfirio, Commentario al Parmenide di Platone	57
1. La nozione di Uno applicata a Dio,	59
<i>La denominazione di Uno non significa che Dio sia conosciuto come mini-</i> <i>mo, ma che egli è causa di tutto, 59</i>	
<i>È necessario superare la stessa nozione di Uno, 61</i>	
<i>Il pensiero indicibile dell'indicibile, 61</i>	
2. Dio è privo di relazioni	65
<i>Dio non è differente dagli enti che sono altri da Lui, 65</i>	
<i>Noi proiettiamo in Dio la nostra relazione a Lui, 65</i>	
<i>Dio non ha relazioni con ciò che viene dopo di Lui, 67</i>	
<i>Nulla siamo in confronto a Dio, 69</i>	
<i>Dio, conoscenza libera da ogni oggetto, 69</i>	
<i>Dio è assolutamente separato da ogni oggetto, 71</i>	
3. Il tempo e l'Uno	75
4. Dio è inconoscibile	81
<i>Diverse opinioni sull'essenza di Dio, 81</i>	

Noi non possiamo giudicare, 81

Superiorità della teologia negativa, 83

Noi non possiamo conoscere Dio né con la ragione né con l'intelletto, 83

5. L'Essere e l'Ente 87

Prima spiegazione: «l'Uno partecipa della sostanza» vuol dire che l'Uno è una unità con la sostanza, 87

Seconda spiegazione: «l'Uno partecipa della sostanza» vuol dire che il Secondo Uno partecipa dell'Essere che coincide con il primo Uno, 89

6. I due stati dell'Intelligenza 93

L'Intelligenza che non può rientrare in sé, 93

L'esempio del "senso comune", 93

L'Intelligenza che non può rientrare in sé è l'Uno, separato dall'Uno-Ente, 95

L'Intelligenza che ritorna in sé (Esistenza-Vita-Pensiero), 95

Le due Intelligenze e le prime due ipotesi del Parmenide, 97

Apparato critico 99

Avvertenza alla presente edizione	101
I. Fol.	104
II. Fol.	105
III. Fol.	106
IV. Fol.	107
V. Fol.	108
VI. Fol.	110
VII. Fol.	111
VIII. Fol.	112
IX. Fol.	113
X. Fol.	114
XI. Fol.	115
XII. Fol.	115
XIII. Fol.	116
XIV. Fol.	117

Note di commento 119

Indice dei termini greci	131
Bibliografia e indici, a cura di Giuseppe Girgenti	147
Bibliografia selezionata ragionata	149
Indice dei nomi	155
Indice analitico della materia trattata	159