

L'imperatore Giuliano e lo "scritto teologico" di Aristotele (*Epistola al filosofo Temistio* 10, 265a)

Alla memoria del Prof. Alessandro Musco,
mio carissimo maestro e amico

1. Nel § 10 dell'*Epistola al filosofo Temistio*, a supporto della tesi che prospetta la superiorità della vita filosofica su quella politica, l'imperatore Flavio Claudio Giuliano chiama in causa l'autorevole figura di Aristotele, con riferimento all'alta considerazione che quest'ultimo, secondo una testimonianza aneddótica, avrebbe avuto del proprio "scritto teologico" (ἡ θεολογική; suggraf h).¹ Di questo scritto lo Stagirita

¹ Per il § 10 dell'*Epistola al filosofo Temistio* cfr. GIULIANO, *Ad Them.* 10, 1-57, 263b-265b, pp. 30-34 (in queste pagine utilizzo il testo greco dell'*Epistola a Temistio* a cura di G. Prato, con la relativa numerazione delle linee dei paragrafi, contenuto in GIULIANO IMPERATORE, *Alla Madre degli dei e altri discorsi*, Introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento di A. Marcone, Milano 1987, alle pp. 10-38). Sui temi salienti dell'*Epistola al filosofo Temistio* (= *Or.* 6), cfr. P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, t. II. *Julien Auguste - Julien et le paganisme - Julien et les chrétiens: la législation*, Paris 1903², pp. 138-148; J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus*, Leipzig 1914, pp. 78-80; G. ROCHEFORT, in L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, t. II, 1^{re} partie, *Discours de Julien Empereur (VI-IX). A Thémistius - Contre Héracléios le Cynique - Sur la Mère des Dieux - Contre les cyniques ignorants*, texte établi et traduit par G. Rochefort, Paris 2003² (1963¹), VI. *A Thémistius. Notice*, pp. 1-11; P. HUART, *Julien et l'hellénisme. Idées morales et politiques*, in R. BRAUN - J. RICHER (eds.), *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris 1978, pp. 99-123, alle pp. 111 ss.; J.-C. FOUSSARD, *Julien philosophe*, in R. BRAUN - J. RICHER (eds.), *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, cit., pp. 189-212, in particolare pp. 208-210; U. CRISCUOLO, *Sull'epistola di Giuliano imperatore al filosofo Temistio*, in «Koinwnia» 7/2 (1983), pp. 89-111; A. FORNARO, *Introduzione* a GIULIANO IMPERATORE, *Epistola a Temistio*, edizione critica, traduzione e commento a cura di C. Prato e A. Fornaro, Lecce 1984, pp. v-xv; J. M. CANDAU MORÓN, *La filosofia politica de Juliano*, in «Habis» 17 (1986), pp. 87-96, in particolare pp. 93 ss.; D. MICALELLA, *La Politica di Aristotele in Giuliano imperatore*, in AA.VV., *Ricerche di Filologia Classica - III. Interpretazioni antiche e moderne di testi greci*, Pisa 1987, pp. 67-81, in particolare pp. 72 ss. ed EAD., *Giuliano e l'Eudaimonia*, in «Rudiae» 10 (1998), *Giuliano Imperatore: le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari. Atti del Convegno internazionale di Studi, Lecce 10-12 dicembre 1998*, Galatina 1998, pp. 161-184, alle pp. 171-173; M. J. HIDALGO DE LA VEGA, *Teología política de Juliano como expresión de la controversia paganismo-cristianismo en el siglo IV*, in «Antigüedad y Cristianismo» 7 (1990), pp. 179-195, in particolare pp. 185-189; P. ATHANASSIADI, *Giuliano. Ultimo degli imperatori pagani*, traduzione a cura di M. Ortelio, Genova 1994 [tit. orig. *Julian. An Intellectual Biography*, London-New York 1981], pp. 88 ss.; J. VANDERSPOEL, *Themistius and the Court. Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, Ann Arbor 1995, in particolare pp. 119-123; L. LUGARESI, *Giuliano*

avrebbe affermato di poter essere fiero non meno del “distuttore della potenza persiana”, ovverosia non meno di quanto Alessandro Magno potesse essere fiero di avere sconfitto l’impero persiano.

Questo rilievo si delinea in un contesto in cui Giuliano, nel voler chiarire a Temistio il motivo delle proprie perplessità nel cimentarsi nell’esercizio del sommo potere politico, al quale comunque non si sarebbe sottratto, si confronta con il suo interlocutore sulla questione del rapporto tra la vita politica, alla quale questi lo spronava, e quella filosofica, per la quale l’imperatore manifestava la sua predilezione. In questo confronto, condotto con rimando al pensiero di Aristotele, Giuliano difende la tesi di fondo della superiorità della vita filosofica e intende mostrare come questa, vista anch’essa come una peculiare forma di “attività”, manifesti una suprema valenza “salvifica” – tanto sul piano puramente individuale quanto su quello relazionale – non riscontrabile nel pur virtuoso e illuminato esercizio del potere politico. Questa posizione, in ogni modo, si staglia sullo sfondo ideologico della tesi di uno stretto legame, di platonica memoria e neoplatonica riformulazione, tra la politica e la filosofia, secondo un nesso che trova la sua espressione ideale nella figura emblematica del re-filosofo

Più in particolare, nell’intento di non assimilare il modo di vivere filosofico a uno stato di pura inattività (*apraxia*), Giuliano propone come modello esemplare della vita filosofica quella di Socrate, la quale, per le sue implicazioni salvifiche, si rivela una prassi ben più degna di onore di quella propria della vita politica, qui rappresentata

imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo, in «Rudiae» 10 (1998), *Giuliano Imperatore*, cit., pp. 293-334, alle pp. 319-322; P. HEATHER - D. MONCUR, *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themistius*, translated with an Introduction, Liverpool 2001, pp. 138-142; D. J. O’MEARA, *Neoplatonic Conceptions of the Philosopher-King*, in J. M. VAN OPHUIJSEN (ed.), *Plato and Platonism*, Washington 1999, pp. 278-291, alle pp. 284 ss. e Id., *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003 (rist. 2007), pp. 206-208; G. SCROFANI, *La religione impura. La riforma di Giuliano Imperatore*, Brescia 2010, pp. 13-22; S. ELM, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*, London 2012, pp. 83-87. Sulla questione dei rapporti tra Giuliano e Temistio, con riferimento anche alle loro divergenti posizioni filosofico-politiche, cfr. anche L. J. DALY, ‘*In a Borderland*’: *Themistius’ Ambivalence Toward Julian*, in «*Bizantinische Zeitschrift*» 73 (1980), pp. 1-11; TH. BRAUCH, *Themistius and the Emperor Julian*, in «*Byzantion*» 63 (1993), pp. 79-115; L. CRACCO RUGGINI, *Sofisti greci nell’Impero romano (a proposito di un libro recente)*, in «*Athenaeum. Studi Periodici di Letteratura e Storia dell’Antichità*» n.s. 49 (1971), pp. 402-425, alle pp. 405-407; C. SANTANIELLO, *Fortuna e potere nell’Epistola a Temistio di Giuliano*, in «*Studi filosofici (Istituto Universitario Orientale)*» 10-11 (1987-1988), pp. 39-64; S. SWAIN, *Themistius, Julian, and Greek Political Theory under Rome. Texts, Translations, and Studies of Four Key Works*, Cambridge-New York 2013, in particolare pp. 22-41 e 53-91; R. CHIARADONNA, *Filosofie e teologie politiche. Neoplatonismo e politica da Plotino a Proclo*, in AA.VV., *Enciclopedia costantiniana sulla figura e l’immagine dell’imperatore del cosiddetto Editto di Milano. 313-2013*, vol. I, Roma 2013, pp. 743-755, alle pp. 749-750; M. SCHRAMM, *Freundschaft im Neuplatonismus. Politisches Denken und Sozialphilosophie von Plotin bis Kaiser Julian*, Berlin-Boston 2013, pp. 306-325; cfr. inoltre J. SCHAMP, *Thémistios, l’étrange préfet de Julien*, in E. AMATO (ed.), *EN ΚΑΛΟΙΣ ΚΟΙΝΟΠΡΑΓΙΑ. Hommages à la mémoire de Pierre-Louis Malosse et Jean Bouffartigue*, avec la collaboration de V. Fauvinet-Ranson et B. Pouderon, «*Revue des Études Tardo-Antiques*» Supplément 3, 2014, pp. 421-474.

dalla figura emblematica di Alessandro.² Secondo Giuliano, a differenza di altri filosofi che raggiunsero la felicità tramite la contemplazione (dia; thn qewriān), Socrate aveva rinunciato alla contemplazione e aveva abbracciato con dedizione la vita pratica (thn qewriān paraithsameno~ kai; ton praktikon agaphsa~ bion), ma senza esercitare alcuna forma di potere politico.³ Egli infatti – argomenta l'imperatore – non fu signore (kurio~) di nessuno, neppure di sua moglie e di suo figlio! Il modo di vita scelto da Socrate, presentato come superiore alla vita politica, si configura come una benefica attività "eterodiretta" di formazione filosofica, quale educazione alla sapienza e alle virtù, proficua tanto per i diretti interlocutori del filosofo quanto per le generazioni future. L'imperatore, infatti, afferma che all'insegnamento di Socrate sono riconducibili la sapienza e le virtù sia dei filosofi che sono stati suoi diretti interlocutori, sia di quelli che sono vissuti dopo di lui. Giuliano, dunque, considera Socrate come un maestro di filosofia, considerata come via di salvezza, sostenendo che nessuno fu salvato dalla "vittoria" di Alessandro e che quanti si salvano grazie alla filosofia, si

² Per il riferimento a Socrate, cfr. GIULIANO, *Ad Them.* 10, 25-46, 264b-d, pp. 32-34. È significativo il fatto che la figura di Socrate – il Socrate-personaggio, assunto quale modello esemplare del "filosofo" – è utilizzata anche da Temistio a supporto del proprio programma filosofico-retorico e della propria attività in ambito politico; cfr. M. C. DE VITA, *Socrate filosofo πολιτικός e maschera letteraria nelle orazioni di Temistio: strategie di appropriazione di un mito*, in G. DE GREGORIO - S. M. MEDAGLIA (a cura di), *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi*, Napoli 2006, pp. 7-41, in cui la studiosa si sofferma anche sul diverso uso del paradigma socratico in Temistio e in Giuliano a sostegno di due tesi contrapposte relativamente alla questione del rapporto tra la vita attiva e la vita contemplativa. De Vita mostra come la figura emblematica di Socrate venga trasformata «in modello ora di un bio~ praktiko~» nel caso di Temistio, «ora di un bio~ qewrhiko~ dalle connotazioni mistico-religiose» nel caso di Giuliano (cfr. *ivi*, pp. 22-23). Sul tema cfr. anche EAD., *Alcune variazioni sul mito di Socrate nella tarda antichità*, in «CWA» 11 (2013), pp. 37-58, in cui la studiosa approfondisce il confronto tra le due diverse interpretazioni di Socrate proposte da Temistio (Socrate come filosofo politico e morale, come filosofo *praktikos* e *politikos*) e da Giuliano (Socrate come filosofo *praktikos* ma non *politikos*, votato alla cura della propria anima come anche alla salvezza delle altrui anime, con una coloritura religiosa-devozionale). Va notato che in Giuliano si prospetta un'"appropriazione" ideologica della figura di Socrate in diretta contrapposizione a quella operata dal suo interlocutore Temistio, secondo una strategia che, a mio avviso, nel § 10 dell'*Epistola al filosofo Temistio* si ripete in modo analogo nel caso del richiamo ad Aristotele, che Giuliano intende utilizzare a sostegno della sua tesi, proprio come, per altro verso, intendeva fare anche Temistio, sulla base di una diversa interpretazione delle posizioni dello Stagirita. Sulla figura di Socrate in Giuliano e in Temistio, cfr. anche A. MARCONE, in GIULIANO IMPERATORE, *Alla Madre degli dei e altri discorsi*, cit., p. 266, nota a 10, 45. Sulla figura di Socrate in Giuliano, cfr. U. CRISCUOLO, *Giuliano, Socrate e la filosofia*, in «Studi Tardoantichi» 4 (1987), *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, vol. IV (Messina 1991), pp. 85-109; M. HELLER, *The Strangest Man that has ever been: Socrates' Influence on Julian and Kierkegaard*, an Independent Study Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements of the College of Wooster, Department of Classical Studies, Advisor Dr. M. McGowan, 2005-2006, disponibile sul web: <http://www.gloriousgeneralist.com/content/Heller_Margaret_Senior_IS.pdf> (ultimo accesso: 13 nov. 2012), *Chapter 2: The Emperor Julian and Socrates*, pp. 39-69.

³ Ciò, nella visione giuliana, non implica che Socrate nella sua peculiare vita pratica non possa essere considerato felice. Cfr. D. MICAELLA, *Giuliano e l'Eudaimonia*, cit., in particolare pp. 172-173.

salvano tramite Socrate.⁴ In questo modo l'imperatore prospetta una vita filosofica di stampo non puramente contemplativo, bensì eminentemente attivo, ma non politico, in quanto consistente in una prassi totalmente sganciata da qualsivoglia attività governativa.⁵ Si profila, così, una vita filosofica per nulla inattiva, la quale, se per un verso si

⁴ Riguardo al modo di vivere socratico, va notato che Giuliano, nello scritto *Contro i cinici ignoranti* (cfr. GIULIANO, *C. Cyn.* 11, 6-13, 190a-b, pp. 22-24), con riferimento alla divisione della filosofia in una parte contemplativa e in una parte pratica (cfr. *ivi*, 11, 1-3, 190a, p. 22), afferma che Socrate e molti altri mostrano di fare largo uso della contemplazione (*qewria*), ma ciò per nient'altro che per la prassi. L'imperatore in questo caso legge l'orientamento pratico della teoresi socratica nella prospettiva etica del perseguimento personale delle virtù e del rifiuto dei vizi, sulla base di un'adeguata conoscenza di quanto spetta all'anima e quanto al corpo, come anche del retto rapporto gerarchico tra queste due componenti umane (la posizione egemonica va riconosciuta all'anima e la posizione subordinata va assegnata al corpo), secondo un sapere acquisito – come vedremo in seguito – sulla scorta del precetto del conoscere se stessi, quale teoria (*qewria*) al servizio della prassi. Nell'*Epistola al filosofo Temistio*, il risvolto etico della prassi filosofica socratica è ugualmente presente, anche se inquadrato nella prospettiva eterodiretta della formazione: Giuliano, infatti, riconduce all'attività di Socrate anche le virtù "pratiche" di taluni personaggi, come le capacità militari di Senofonte e il coraggio di Antistene; cfr. *Id.*, *Ad Them.* 10, 36-37, 264c, p. 32. Al riguardo, P. HUART, *Julien et l'hellénisme. Idées morales et politiques*, cit., pp. 107, scrive: «Julien souligne que Socrate a abandonné la vie contemplative pour la vie "active" (*Praktikon*), exerçant une influence certaine sur beaucoup de ses disciples, qui n'étaient pas tous des philosophes contemplatifs». Va comunque rilevato che nella visione di Giuliano vi è uno stretto legame – per altro assunto come particolarmente vincolante per la figura del sovrano – tra il possesso individuale della virtù e la comunicazione della virtù ad altri con un'attività di formazione basata sull'esempio pratico personale. A questo riguardo, è rilevante che Giuliano nell'*Epistola al filosofo Temistio* prospetta l'idea che la figura esemplare del filosofo non manifesta una prassi che si esplica soltanto a parole, bensì conferma i suoi discorsi con il proprio operato e si mostra tale quale vuole che siano gli altri, offrendo in questo modo, con la sua condotta, un esempio personale con cui, per indurre all'azione, si rivela più convincente ed efficace di coloro che spingono alle belle azioni con il comando, cioè sul piano politico della legislazione (*εξ επιγματο-*); in tal modo, al filosofo non vanno riconosciute la sola funzione di consultazione negli affari pubblici e una piccola parte nella vita sociale (cfr. GIULIANO, *Ad Them.* 11, 24-30, 266b-c, p. 36). Nell'ambito degli studi critici, sull'importanza educativa dell'esempio personale in Giuliano, quale cifra della conformità tra pensiero e azioni e della coerenza tra dottrina e vita vissuta, cfr. C. SORACI, *Il valore del docere exemplo nella vita e nella politica scolastica dell'imperatore Giuliano*, in «Annali della Facoltà di Scienze della Formazione. Università degli Studi di Catania» 9 (2010), pp. 137-151. Sulla visione propagandistica giuliana dell'imperatore inteso quale paradigma di virtù per i sudditi, in una prospettiva in cui l'atteggiamento privato e quello pubblico convergono nell'obiettivo di orientarsi e orientare verso la virtù, cfr. I. LABRIOLA, *Direttive della propaganda dell'imperatore Giuliano*, in I. LANA (ed.), *Il «Giuliano l'Apostata» di Augusto Rostagni. Atti dell'incontro di studio di Muzzano del 18 ottobre 1981* (supplemento al vol. 116 [1982] degli «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche), Torino 1983, pp. 57-73, in particolare alle pp. 64-67 e 72-73. Più in generale, sulla stretta corrispondenza tra la virtù e la filosofia in Giuliano, cfr. P. HUART, *Julien et l'hellénisme. Idées morales et politiques*, cit., pp. 105-106.

⁵ Su questo statuto pratico della vita filosofica, privo di connotazioni politiche, cfr. anche GIULIANO, *Ad Them.* 11, 1-30, 265b-266c, pp. 34-36. L'imperatore, in questo paragrafo, presenta altri esempi di un siffatto modello di vita filosofica (Ario Didimo, Trasillo, Nicolao, Musonio Rufo), chiamando in causa alcune figure che gli erano state ricordate da Temistio e che, pur essendo vissute a contatto con imperatori, non si erano dedicate in alcun modo alla politica (cfr. *ivi*, 11, 1-19, 265c-266a,

distingue da una vita di pura contemplazione che si radica nella *scolhē* per altro verso è anche sostanzialmente diversa dal *modus vivendi* che precedentemente Giuliano ha presentato come proprio dei legislatori, dei filosofi politici e di quanti in generale agiscono con il *nou̇* e il *logō̇*, tutti identificati con gli "architetti delle belle azioni" di aristotelica memoria, i quali, pure, si distinguono dai re e non svolgono una diretta attività di governo.⁶

Alla presentazione della vita di Socrate, come ulteriore rilievo a favore della tesi della superiorità della vita filosofica rispetto a quella politica, Giuliano fa seguire il rimando allo "scritto teologico" dello Stagirita.⁷ Secondo la mia comprensione, con questo rimando e con le relative osservazioni, l'imperatore, pur senza volersi discostare dal peculiare modello socratico della vita filosofica, giunge in ultima istanza a prospettare quest'ultima come una vita contemplativa, incentrata sull'acquisizione di una suprema conoscenza teologica dalle forti connotazioni religiose e spirituali,⁸ capace di condurre l'uomo al conseguimento del suo fine ultimo, consistente nella platonica "assimilazione al dio", tramite la più alta espressione dell'attività conoscitiva dell'intelletto (*nou̇*); un modo di vita che, come vedremo, nei suoi risvolti non implica di necessità la totale assenza di qualsivoglia forma di attività.⁹

pp. 34-36); tra questi esempi è annoverato anche lo stesso Temistio, il quale, secondo il *princeps*, non può essere considerato inattivo (*apraktō̇*) per il fatto che non esercita alcuna attività strettamente politica, perché, formando filosofi, anche se solo tre o quattro, apporta beneficio alla vita degli uomini più di molti re insieme (cfr. *ivi*, 11, 19-24, 266a-b, p. 36). In questo caso si può notare che Giuliano assimila lo stesso Temistio al modello socratico di vita filosofica prospettato nel § 10 dell'*Epistola al filosofo Temistio*.

⁶ Cfr. GIULIANO, *Ad Them.* 10, 10-25, 263c-264b, pp. 30-32, in cui l'imperatore contesta la lettura proposta da Temistio di un passo aristotelico (*Politica* VII, 1325b21 ss.), volta a sostenere la tesi della superiorità della vita attiva rispetto a quella filosofica.

⁷ Cfr. GIULIANO, *Ad Them.* 10, 47-50, 265a, p. 34.

⁸ Sullo stretto legame tra la filosofia e la religione in Giuliano, ampiamente messo in evidenza nell'ambito degli studi critici, cfr. per es. le prospettive di R. SMITH, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian The Apostate*, London-New York 1995. Nell'imperatore questo legame assume una particolare coloritura – che investe anche la stessa concezione della contemplazione – legata al neoplatonismo ieratico-teurgico di matrice giamblichea, che sta alla base della formazione filosofica di Giuliano (cfr. J. BIDEZ, *Vita di Giuliano Imperatore*, trad. di D. Gianandrea, Rimini 2004 [tit. orig. *La vie de l'Empereur Julien*, Paris 1930], pp. 72-83).

⁹ Riguardo al nesso tra le osservazioni sviluppate da Giuliano alla fine del § 10 e il modello socratico di vita delineato poco prima, va notato che, subito dopo il rimando all'aneddoto relativo ad Aristotele, nel successivo § 11 l'imperatore insiste sul modello della vita filosofica attiva ma non politico-governativa (cfr. GIULIANO, *Ad Them.* 11, 1-30, 265b-266c, pp. 34-36), presentato nel paragrafo precedente con riferimento a Socrate. Più in generale si può rilevare che nel § 10 la discussione sui rapporti tra la vita attiva e la vita filosofica (cfr. *ivi*, 10, 4-5, 263c, p. 30) con riferimento alle posizioni aristoteliche, si sviluppa come una riflessione sulla differenza tra la vita politica e la vita contemplativa (cfr. *ivi*, 10, 6-8, 263c, p. 30), secondo una doppia identificazione di vita filosofica e vita contemplativa da un lato, e di vita pratica e vita politica dall'altro (cfr. anche *ivi*, 11, 1-2, 265b, p. 34, in cui si richiama il confronto tra la vita contemplativa e quella attiva), identificazione che successivamente è rimessa in gioco con la prospettazione della peculiare convergenza socratica tra vita filosofica e vita pratica. A mio

In queste pagine, lasciando sullo sfondo la questione dei rapporti tra la vita filosofica e quella politica negli scritti di Giuliano, come anche l'interconnessa questione della concezione giuliana della sovranità e della figura imperiale, mi soffermerò sulle valenze e sulle implicazioni del rilievo del § 10 dell'*Epistola al filosofo Temistio*, in cui l'imperatore si richiama alla *teologia*; suggerisce Aristotele per corroborare, con un rimando all'autorevolezza dello Stagirita, la tesi della superiorità della vita filosofica,¹⁰ indicata subito prima nell'emblematica attività di magistero di Socrate, rispetto all'esercizio del potere politico, incarnato in modo paradigmatico dal grande re Macedone. Al riguardo, intendo riprendere e supportare la tesi secondo cui Giuliano con la denominazione di *teologia*; suggerisce riferisce alla *Metafisica*, assunta probabilmente nel suo insieme. Con questo rilievo, secondo la lettura che propongo, mi prefiggo anche di mostrare come le osservazioni giuliane relative alla fierezza di Aristotele relativa a tale scritto tradiscano una peculiare coloritura aristotelica, in linea con la ridefinizione di istanze peripatetiche nel contesto del platonismo del IV secolo d.C. Esse sembrano riconducibili a una concezione del primato della vita speculativa (*bio~ qewrhtikow~*) intesa come vita secondo l'intelletto, nella quale l'uomo, tramite la conoscenza di se stesso e degli dèi, realizza nei limiti delle proprie possibilità si rende simile a questi ultimi e persegue, nel distacco dalle passioni e dalla dimensione corporea, la più alta virtù, la vera felicità e la salvezza dell'anima.

2. Riporto di seguito una parte saliente del § 10 dell'*Epistola al filosofo Temistio*, con riferimento al testo critico curato da Carlo Prato e con la relativa traduzione italiana di Arnaldo Marcone:

Ti~ nun ešwqh dia; thn 'Alexandrou nikhn; Ti~ poti~ a~meion wfhqh; Ti~ autoũ gegone beltiwn iđiwth~ ajhr; Plousiwtterou~ men gar pollou~ aj eufoi~, sofwtteron de; ouđena kai; swfronesteron ouđe; aut on autoũ, eijmh; kai; mōllon ajazona kai; űperopthn. "Osoi de; swzontai nũn ek filosofia~, dia; ton Swkrath swzontai. Kai; toũto ouk eđw; mono~, 'Aristotele h~ de; proteron

avviso, infatti, il riferimento alla vita filosofica degli "architetti di belle azioni" e a quella di Socrate, implica una riformulazione di tali combinazioni alla luce, potremmo dire, di una distinzione tra la prassi filosofica e la prassi politica, e di una connessione tra la filosofia e la prassi in una gradualità di modelli di vita filosofica. La filosofia si rivela una dimensione più estesa della pura contemplazione, così come la prassi si rivela una dimensione più estesa dell'attività politica. Ciò sullo sfondo dell'istanza di un imprecindibile legame tra la prassi e la filosofia.

¹⁰ Si può notare che Giuliano sembra mostrare una certa cautela nel presentare la sua interpretazione dell'aneddoto in questione nei termini di una prova della superiorità riconosciuta da Aristotele alla vita filosofica rispetto a quella politica: si vedano *ivi*, 10, 47 e 49, 265a, p. 34, i rilievi 'Aristotele h~ [...] epiken epnohsa~ e, su un altro piano, moi dokei touto ekeino~ orqō~ xunnohsai. Ritengo comunque verosimile che qui Giuliano, piuttosto che manifestare una certa cautela per via di una qualche incertezza sulla propria linea di esegesi aristotelica, stia ricorrendo a un espediente retorico o formale per prospettare una sua ferma convinzione.

epiken ejnohsa~ eipein, oti mh; meion autō proshkei fronein epi; tē qeol ogikhē suggrafē toū kaqel onto~ tēn Persōn dunamin, kai; moi dokei toūto ekeino~ ojqō~ xunnohsai nikōn men gar ajdreia~ ejsti; maista kai; tē~ tuch~, keisqw dey eijbouiei, kai; tē~ ejtrecoū~ tauth~ fronhsēw~, ajhqeī~ de; uper toū qeōu doxa~ ajal abein ouk ajretē~ monon tē~ teleia~ ergon ejstin, ajll' episthsēien aj ti~ eikotw~, poteron crh; ton toioūton ajdra hjqeon kal ein~ eijgar ojqō~ epei to; legomenon, oti pefuken ekaston upo; tōn oikeywn gnwrizesqai, tēn qeian oujsian ojgnwrixa~ noū~ <qeio~> ti~ aj eikotw~ nomizoito.

Chi fu salvato dunque grazie alle vittorie di Alessandro? Quale città risultò governata meglio? Quale privato cittadino fu reso migliore? Troverai molti divenuti più ricchi, ma nessuno più saggio, neppure lui di sé stesso, se non lo troverai addirittura più superbo e insolente. Al contrario, quanti oggi si salvano grazie alla filosofia, si salvano attraverso Socrate. E non sono il solo a pensar questo: anche Aristotele, prima di me, sembra averlo pensato, quando dice che del suo trattato teologico gli conveniva esser fiero non meno di chi distrusse la potenza persiana, e a me sembra che avesse ragione a riflettere così; la vittoria, infatti, è dovuta soprattutto al valore e alla fortuna, ammettiamo anche, se vuoi, all'avvedutezza del nostro pensiero; invece, concepire opinioni vere intorno al dio non è solo opera della perfetta virtù, ma ci sarebbe ragione di chiedersi se una persona simile si debba chiamare uomo o essere divino. Se infatti è vero ciò che si dice, che è proprio della natura di ogni cosa essere conosciuta da quanto ha affinità con essa, come verosimilmente si dovrebbe giudicare un intelletto che ha conosciuto l'essenza divina?¹¹

Riguardo all'identità dell'opera aristotelica che in tale contesto Giuliano indica con la denominazione di qeol ogikh; suggraf h; nell'ambito degli studi critici sono state proposte varie congetture, partendo dalla constatazione che, come è noto, un siffatto titolo – o qualcosa di simile – non è attestato in alcun antico catalogo delle opere aristoteliche.¹² Personalmente intendo ricollegarmi alla tesi che ho trovato formulata da Rudolf Asmus, il quale, agli inizi del Novecento, in una nota alla sua traduzione tedesca di questo passo dell'*Epistola al filosofo Temistio*, con una telegrafica concisione che è indice di sicurezza relativa a un dato considerato come pacificamente acquisito, afferma che la «theologische Schrift» aristotelica cui l'imperatore rimanda è la *Metafisica* («die Metaphysik»)¹³. Ritengo che Asmus abbia colto nel segno e che questa identificazione s'imponga sul piano storiografico-filosofico come la soluzione più probante e convincente. Questa lettura, però, non è stata raccolta da vari studiosi, i

¹¹ *Ivi*, 10, 41-57, 264d-265b, pp. 34 (testo greco) e 35 (traduzione). Il testo critico stabilito da Prato è qui lo stesso che si legge in GIULIANO IMPERATORE, *Epistola a Temistio*, cit., con una diversa numerazione delle linee.

¹² Sugli antichi cataloghi delle opere di Aristotele, cfr. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Préface de A. Mansion, Louvain 1951.

¹³ Cfr. R. ASMUS, in KAISER JULIANS *Philosophische Werke*, übersetzt und erklärt von R. Asmus, Leipzig 1908, pp. 38 e 43 (nota a 265 A). Sulla base delle mie attuali conoscenze, non posso escludere che questa tesi sia stata prospettata in precedenza anche da altri studiosi, come anche da altri successivi studiosi oltre a quelli che in questa sede avrò modo di ricordare.

quali hanno preferito orientarsi in altre direzioni.

Nelle pagine che seguono, guardando alle varie letture che sono state avanzate riguardo alla *geologikh suggrafhē* proverò a individuare alcuni elementi utili a suffragare la tesi dell'identificazione di questo scritto con la *Metafisica* e cercherò di delineare alcuni possibili scenari filosofici che con questo riferimento aristotelico si prospettano in Giuliano.

3. Nel passo sopra citato Giuliano presenta una versione di un aneddoto riportato anche da Plutarco di Cheronea in tre opere dei *Moralia*, il *De profectionibus in virtute*, il *De tranquillitate animi* e il *De se ipsum citra invidiam laudando*, secondo cui lo Stagirita avrebbe rivendicato il diritto di essere fiero non soltanto a chi detiene un grande potere politico, come Alessandro Magno, ma anche, e non in misura minore, a chi possiede una retta conoscenza concernente gli dèi.¹⁴ Nelle tre occorrenze plutarchee l'aneddoto è riportato con alcune differenze terminologiche e formali, quali variazioni che comunque non compromettono l'unità di fondo e il senso del messaggio.

In due dei tre casi, Plutarco contestualizza l'asserzione di Aristotele in una lettera che quest'ultimo avrebbe scritto ad Antipatro a proposito di Alessandro.¹⁵

Nel *De profectionibus in virtute* si legge:

Ὅτι δ' Ἀριστοτέλης προῖκ' Ἀντιπάτρου περὶ Ἀλεξάνδρου γραφῶν ἐφ' ἡμῶν μονὸν ἐκείνων/ προσηκεῖν ὅτι πολλῶν κρατεῖ μέγα φρονεῖν, ἀλλ' οὐδὲν ἧττον εἰ τι οἰοῦμαι γιγνώσκει περὶ θεῶν.¹⁶

Aristotele, scrivendo [una lettera] ad Antipatro a proposito di Alessandro, dichiarò che non soltanto a quest'ultimo spettava di sentirsi fiero per il fatto che regnava su molti [uomini], ma non meno a chi abbia una retta conoscenza concernente gli dèi.¹⁷

La medesima contestualizzazione epistolare si trova anche nel *De tranquillitate animi*, in cui però il giudizio di Aristotele, con qualche differenza terminologica rispetto al *De profectionibus in virtute*, è riportato da Plutarco in una più incisiva forma diretta:

Ἀριστοτέλης δὲ προῖκ' Ἀντιπάτρου γραφῶν, «Οὐκ Ἀλεξάνδρῳ μονὸν, ἐφ' ἡμῶν, προσηκεῖ μέγα φρονεῖν, ὅτι κρατεῖ πολλῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' οὐκ ἧττον οἱ ὑπάρχει

¹⁴ Non ho trovato attestazioni di questo aneddoto in altri autori antichi, oltre a quelle in Plutarco e in Giuliano; Rimando al riguardo a V. ROSE, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, collegit V. Rose, Lipsiae 1886, fr. 664, pp. 417-418.

¹⁵ V. Rose (cfr. *ibid.*) raccoglie nel fr. 664 le tre testimonianze suddette di Plutarco e quella di Giuliano, considerandole come riferite a una medesima lettera, nell'ambito dei frammenti relativi alle *Epistole ad Antipatro*.

¹⁶ PLUTARCO, *De prof. in virt.* 6, 78d, p. 170.

¹⁷ In queste pagine, qui come altrove, le traduzioni italiane dei passi di Plutarco sono mie.

peri; qeōn a} dei`doxazein». ¹⁸

Aristotele, scrivendo [una lettera] ad Antipatro, disse: «non soltanto ad Alessandro spetta di sentirsi fiero, per il fatto che regna su molti uomini, ma non meno a coloro in cui si riscontra quanto bisogna opinare sugli dèi».

Nel *De se ipsum citra invidiam laudando*, invece, Plutarco presenta l'affermazione di Aristotele come un'osservazione non più rivolta per lettera ad Antipatro riguardo ad Alessandro, bensì rivolta direttamente a quest'ultimo. Anche in questo caso, inoltre, si riscontrano delle piccole differenze terminologiche:

Outw dh; kai; pro;~ 'Al exandron ol' Aristotei h~ oujmonon ef h toi~ poll ōn kra-
tousin e}xeinai mega f ronein, a} l a; kai; toi~ peri; qeōn doxa~ a} h qei~ e}cousi. ¹⁹

Così anche Aristotele disse ad Alessandro che non soltanto è legittimo di sentirsi fieri a coloro che regnano su molti [uomini], ma anche a coloro che hanno opinioni vere sugli dèi.

Come si può notare, nei tre casi suddetti Plutarco presenta l'aneddoto con alcune piccole varianti che restituiscono un medesimo contenuto di fondo. Nelle tre versioni, con riferimento ai possibili motivi di fierezza, restano saldi i due termini del confronto: da una parte la sovranità, con riferimento specifico alla figura di Alessandro, dall'altra la retta conoscenza concernente gli dèi, con riferimento generico a quanti la conseguono. Questa conoscenza, sul piano di un legittimo sentimento di fierezza, non vale meno della sovranità; il «non meno» che figura in due occasioni, appare, anzi, come un espediente retorico per indicare il «più». Ciò appare chiaro anche in Giuliano, il quale nel § 10 mira a mostrare che Aristotele ha riconosciuto senza incertezze il primato della vita contemplativa, opponendosi in ciò a Temistio, il quale cercava proprio nello Stagirita qualche spunto testuale per sostenere la superiorità della vita politica. ²⁰

La versione dell'aneddoto che leggiamo in Giuliano, pur conservando lo stesso senso che ritroviamo nelle versioni plutarchee, presenta, rispetto a queste, una configurazione per certi aspetti differente. Nella versione di Giuliano, il quale utilizza l'aneddoto per avvalorare la propria tesi in contrapposizione a quanto sostenuto da Temistio, Aristotele in persona si pone apertamente in confronto diretto con il re Macedone, e ciò con riferimento a una sua specifica opera, la *qeol ogikh; suggraf hv*. Questa, sulla base di un parallelismo con le versioni dell'aneddoto che leggiamo nei *Moralia*, si delinea in modo manifesto come lo scritto aristotelico in cui trova esemplare espressione la "retta conoscenza concernente gli dèi" di cui parla Plutarco. ²¹

¹⁸ PLUTARCO, *De tranq. an.* 13, 472e, pp. 116-117.

¹⁹ ID., *De laud. ips.* 16, 545a, p. 78.

²⁰ Cfr. GIULIANO, *Ad Them.* 10, 1-25, 263b-264b, pp. 30-32.

²¹ Non sappiamo se Giuliano abbia avuto accesso a una versione dell'aneddoto in cui si parlava dello "scritto teologico" dello Stagirita, o se invece, come mi sembra più probabile, sia stato

4. Il rimando di Giuliano allo “scritto teologico” di Aristotele ha suscitato varie letture tra gli studiosi che se ne sono occupati.

Nel Seicento non si riscontrano indicazioni relative alla *qeol ogikh; suggraf hv* di Aristotele né nell’edizione delle opere giulianee curata da Denys Pétau (Dionysius Petavius),²² né in quella curata da Ezechiel Spanheim (Ezechiel Spanhemius).²³ Verso la metà del Settecento, l’abate Jean-Philippe-René de la Bletterie, nel chiosare la sua traduzione francese del passo in questione, esprime la sua perplessità riguardo alla *qeol ogikh; suggraf hv* (che egli, come spiega in nota, sulla scorta del prosieguito del brano traduce con «un ouvrage sur la nature de Dieu»), non identificandola con alcuna delle opere aristoteliche note e dichiarando di trovarla citata soltanto in Giuliano: «Je ne sçais – scrive l’abate – ce que c’est que cet ouvrage d’Aristote; & Julien est, si je ne me trompe, le seul qui en ait parlé».²⁴ Questa nota di de la Bletterie è anche accolta e riprodotta nell’ambito della selezione di opere di Giuliano tradotte in inglese da John

lui a riformulare l’aneddoto con il riferimento a questo scritto (ciò qualora la fonte dell’imperatore fosse costituita dai *Moralia* di Plutarco o, comunque, da qualche altro testo che offriva una versione dell’aneddoto conforme a quella plutarchea). In ogni caso, la versione dell’aneddoto che si legge in Giuliano accentua la centralità della figura di Aristotele nell’ambito della questione del rapporto tra la vita filosofica e quella politica: in questa versione, infatti, il filosofo di Stagira, riguardo al valore della “vera conoscenza degli dèi”, piuttosto che parlare in generale, fa specificamente riferimento al proprio “scritto teologico” e si pone in modo esplicito in confronto diretto con Alessandro. Ritengo anche significativo notare che, tanto in Giuliano quanto in Plutarco, l’aneddoto istituisce un confronto tra il potere politico e la filosofia assunta nella sua configurazione “teologica”, ovvero sia – secondo una divisione delle parti della filosofia molto diffusa in quell’epoca – la disciplina filosofica suprema, quale scienza teoretica delle realtà divine.

²² Cfr. D. PETAVIUS, *Ἰουλιανοῦ Ἀυτοκράτορος τὰ σωζόμενα. Iuliani imp. Opera, quæ quidem reperiri potuerunt, omnia*, Ea vero partim antehac edita, partim nunc primum e manuscriptis eruta, et ad horum fidem accuratissime castigata, Græce, Latineque prodeunt, cum Notis, Parisiis 1630. Le note di Pétau al testo dell’*Ad Themistium Philosophum* sono contenute alle pp. 290-291. Il testo greco dell’*Epistola* e la traduzione latina a fronte, poste su due colonne per pagina e corredate da alcune glosse marginali che offrono anche dei rimandi alle fonti citate nell’opera, sono contenuti nella *pars secunda*, interpretibus C. Cantoclaro et P. Martino Morentino (cioè Charles de Chanteclère e Pierre Martini), alle pp. 467-492; l’espressione *qeol ogikh; suggraf hv* è resa con *Theologicum opus* (cfr. *ivi*, p. 488).

²³ Cfr. E. SPANHEMIUS, *Ἰουλιανοῦ Ἀυτοκράτορος τὰ σωζόμενα, καὶ τοῦ ἐν ἀγίοις Κυρίλλου Ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθεοῖς Ἰουλιανοῦ λόγοι δέκα. Iuliani Imp. Opera quæ supersunt omnia, et S. Cyrilli Archiepiscopi Contra impium Iulianum libri decem*. Accedunt Dionysii Petavii in Iulianum Notæ et aliorum in aliquot ejusdem Imperatoris libros Præfationes et Notæ. Ezechiel Spanhemius Græcum Iuliani contextum recensuit, cum Manuscriptis codicibus contulit, plures inde lacunas supplevit, et observationes tam ad Iulianum, quam ad Cyrillum, addidit, cum indicibus necessariis, Lipsiæ 1696. Lo scritto *Ad Themistium Philosophum* è contenuto alle pp. 253-267 (traduzione latina con testo greco a fronte, su due colonne per pagina), accompagnato da alcune brevi notazioni a margine del testo, con riferimenti alle fonti. Riguardo al rimando di Giuliano alla *qeol ogikh; suggraf hv* di Aristotele – tradotta con *theologicum opus* –, non vi è alcuna nota (cfr. *ivi*, p. 265 A).

²⁴ Cfr. J. PH. R. DE LA BLETTERIE, *Histoire de l’empereur Jovien, et traductions de quelques ouvrages de l’empereur Julien*, nouvelle édition, Paris 1776 (la prima edizione dell’opera è del 1748), p. 383 e nota 1.

Ducombe, pubblicata in Inghilterra verso la fine del Settecento.²⁵ In modo analogo, nell'Ottocento, René Tourlet considera questa «ouvrage sur la *divinité*» – come egli traduce $\eta\epsilon\omicron\lambda\ \omicron\gamma\iota\kappa\eta$; $\sigma\upsilon\gamma\gamma\alpha\phi\ \eta\upsilon$ – come un'opera aristotelica non pervenutaci, citata, a sua conoscenza, tra gli autori antichi, soltanto da Giuliano.²⁶ La stessa lettura è data, a distanza di qualche decennio, da Eugène Talbot, il quale, riguardo al «*Traité de théologie*» in questione, si limita ad annotare: «Ouvrage perdu».²⁷ Secondo questa linea esplicativa, quindi, saremmo al cospetto di un'allusione a un'ignota opera perduta di Aristotele, della quale abbiamo testimonianza soltanto in questo passo giuliano.

Sempre nell'Ottocento, Friedrich Karl Gottlob Hertlein, nella sua edizione delle opere giuliane, riguardo al passo in questione dell'*Epistola a Temistio* si limita a rinviare al passo del *De profectibus in virtute* di Plutarco (78d), senza offrire altre indicazioni.²⁸

Secondo un'altra prospettiva di lettura, invece, Giuliano avrebbe frainteso l'aneddoto letto in Plutarco, credendo erroneamente che quest'ultimo, piuttosto che parlare della conoscenza teologica in quanto tale, stesse rinviando a una specifica "opera teologica" di Aristotele. Questa ipotesi è avanzata nel 1913 da Wilmer Cave Wright, il quale, riguardo all'opera in questione cui rinvia l'imperatore, tradotta con «*treatise on the gods*», scrive che «Julian seems to be misquoting Plutarch, *Moralia* 78D»,²⁹ cioè il sopra citato passo del § 6 del *De profectibus in virtute*. Questa idea è ripresa da Augusto Rostagni, il quale nella sua traduzione dell'*Epistola al filosofo Temistio*, in una nota relativa allo «scritto sulla natura divina» rimanda al medesimo passo plutarco appena ricordato (78d) e così chiosa: «Pare che Giuliano abbia qui frainteso Plutarco attribuendo ad Aristotele un vero e proprio scritto – $\eta\lambda\sigma\upsilon\gamma\gamma\alpha\phi\ \eta$; $\eta\epsilon\omicron\lambda\ \omicron\gamma\iota\kappa\eta\upsilon$ – di cui certo noi non abbiamo il menomo indizio».³⁰ Secondo questa linea di lettura,

²⁵ Cfr. J. DUCOMBE, *Select Works of the Emperor Julian and some pieces of the Sophist Libanius*, translated from the Greek with notes from Petau, La Bleterie, Gibbon, etc., to which is added, The History of the Emperor Jovian, from the French of the Abbé De la Bleterie, vol. I, London 1784, p. 24. La nota è presentata in traduzione inglese.

²⁶ Cfr. R. TOURLET, *Oeuvres complètes de l'empereur Julien*, traduites, pour la première fois, du Grec en Français, accompagnées d'argumens et de notes, et précédées d'un abrégé historique et critique de sa vie, t. II, Paris 1821, p. 240, nota 7 relativa alla p. 235: «*Un ouvrage sur la divinité. Cet ouvrage n'est point parvenu jusqu'à nous, et Julien est, je crois, le seul écrivain ancien qui l'ait cité*».

²⁷ Cfr. E. TALBOT, *Oeuvres complètes de l'empereur Julien*, traduction nouvelle, accompagnée de sommaires, notes, éclaircissements, table analytique des matières, index alphabétique, et précédée d'une Étude sur Julien, Paris 1863, p. 228 e nota 3.

²⁸ Cfr. F. C. HERTLEIN, in IULIANI IMPERATORIS *Quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*, recensuit F. C. Hertlein, vol. I, Lipsiae 1875, p. 342, notazione relativa alla l. 21.

²⁹ W. CAVE WRIGHT, in *The Works of the Emperor Julian*, with an English translation by W. Cave Wright, vol. II, London-New York 1913, p. 231, nota 3.

³⁰ A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata. Saggio critico con le operette politiche e satiriche tradotte e commentate*, Torino 1920, p. 137, nota 1 (di questo saggio vi è una ristampa anastatica contenuta in GIULIANO L' APOSTATA, *La restaurazione del paganesimo. Scritti politici e filosofici dell'ultimo grande imperatore pagano*, Genova 1988, volume che include in ristampa anastatica anche il saggio di R. PRATI, *Giuliano imperatore. Degli dèi e degli uomini. Opuscoli filosofici*, Bari 1932) Nella medesima nota

dunque, saremmo al cospetto di una citazione erronea (*misquotation*) o, comunque, di un fraintendimento in cui Giuliano sarebbe incorso nel fruire della fonte plutarchea, il cui rimando alla retta conoscenza sugli dèi (οἱ θεῶν ἡ γῆν ἡσκεῖ περιθεῶν) sarebbe stato scorrettamente inteso come un riferimento a una specifica opera aristotelica “Sugli dèi”, appunto a uno “scritto teologico” in realtà inesistente. Una tesi per certi versi simile è quella prospettata, più recentemente, da Alfonsina Fornaro, la quale, oltre a ricordare le notazioni di Gabriel Rochefort che in seguito esporrò e quelle sopra ricordate del Rostagni, afferma che, rispetto a quanto prospettato da quest’ultimo studioso, «È più probabile però che l’errore sia stato generato dal ricordo impreciso dell’aneddoto riferito da Plutarco, che Giuliano, secondo una sua radicata abitudine, suole citare a memoria».³¹ In questo caso, si profila sostanzialmente l’ipotesi di un errore dovuto a un difetto di memoria, un *lapsus* che l’imperatore avrebbe potuto evitare se avesse avuto cura di controllare il testo plutarcheo. Maldestro fraintendimento di un testo avuto sotto gli occhi o difetto di memoria che sia, il rimando alla *qeol ogikh; suggraf hysi* spiegherebbe, in ogni caso, come un errore di Giuliano nella fruizione della sua fonte plutarchea. Saremmo dunque al cospetto non di un rimando a un qualche scritto ignoto di Aristotele, bensì di un errore che avrebbe portato Giuliano a immaginare l’esistenza di uno scritto aristotelico mai esistito.

Tale linea di lettura, prospettata dai suoi sostenitori in termini congetturali, appare però sostanzialmente insoddisfacente,³² e più recentemente vari studiosi si sono orientati in un’altra direzione, cercando d’individuare nello “scritto teologico” riportato da Giuliano uno specifico riferimento a una qualche opera (o a parte di un’opera o, ancora, a una collazione di parti di opere) di Aristotele a noi nota, andata perduta o pervenutaci.

Gabriel Rochefort, nel ricordare che nessuna opera di Aristotele ci è pervenuta con il titolo di *Teologia*, prospetta l’ipotesi che Giuliano, con la denominazione di *qeol ogikh; suggraf hysi* si riferisca a un’opera aristotelica andata perduta che aveva questo titolo, oppure che alluda a una sezione di uno scritto, alla quale egli dava questo titolo. In quest’ultimo caso, secondo lo studioso si potrebbe supporre che Giuliano alluda al libro III del trattato essoterico perduto *Sulla filosofia*, il quale, da quanto emerge dai frammenti a nostra disposizione, era dedicato alla teologia astrale. Rochefort, inoltre, riporta anche la prospettiva indicatagli con lettera privata da Pierre Thillet, secondo cui l’allusione in questione di Giuliano potrebbe riguardare i libri VII e VIII della *Fisica*, in cui Aristotele dimostra l’esistenza del primo motore immobile, identificato

Rostagni rimanda anche al fr. 664 ed. Rose.

³¹ Cfr. A. FORNARO, in GIULIANO IMPERATORE, *Epistola a Temistio*, cit., pp. 55-56, nota *ad loc.* 26, 21 ss.

³² Riguardo a queste tesi, si può anche notare che, se per un verso appare assodato che Giuliano e Plutarco si riferiscono a un medesimo aneddoto, per altro verso in linea di principio si potrebbe perfino dubitare che la fonte diretta di Giuliano vada individuata necessariamente in Plutarco, come gli studiosi sopra menzionati presuppongono, anche se questa, in ultima istanza, si presenta come l’ipotesi più attendibile.

con il dio del libro XII della *Metafisica*: testi aristotelici, questi, che all'epoca di Giuliano erano considerati come $\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\ \eta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\kappa\omicron\iota\upsilon\varsigma$ ³³ Sulla linea di quest'ultima ipotesi, dunque, lo "scritto teologico" potrebbe rimandare a una raccolta tematica di libri della *Fisica* e/o della *Metafisica*.

L'ipotesi di Rochefort di un'allusione giuliana alla sezione di qualche scritto di argomento "teologico" dello Stagirita, in assenza di testimonianze relative a un'opera aristotelica con questo titolo, è ritenuta legittima da Dina Micaella, la quale però non specifica di quale scritto potesse trattarsi; la studiosa, inoltre, notando che nella suddivisione degli scritti aristotelici in uso presso i neoplatonici compare anche «una sezione intitolata *to theologikon*», afferma che è probabile che tale sezione, o raccolta di parti di diverse opere, al tempo di Giuliano circolasse come uno scritto autonomo con il titolo con cui questi lo cita.³⁴ Vedremo, però, come proprio quest'ultimo rilievo, per l'identificazione dello "scritto teologico" in questione, ci porti su una strada diversa da quella indicata dalla studiosa. Sulle orme di Micaella si pone, a suo modo, Maria Carmen De Vita, la quale, riguardo alla $\eta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\kappa\omicron\iota\upsilon\varsigma$; $\sigma\upsilon\gamma\gamma\omicron\gamma\omicron\phi\omicron\iota\tau\omicron\upsilon\varsigma$ citata da Giuliano, annota che «Alla fine dell'Antichità si riconosceva, nell'opera di Aristotele, una parte "teologica", forse costituita da una raccolta di scritti di metafisica»,³⁵ non facendo però riferimento esplicito e diretto ai libri della *Metafisica*. A quest'opera aristotelica, invece, rimanda in modo esplicito ma parziale Arnaldo Marcone, il quale sostiene che nel passo in questione la $\eta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\kappa\omicron\iota\upsilon\varsigma$; $\sigma\upsilon\gamma\gamma\omicron\gamma\omicron\phi\omicron\iota\tau\omicron\upsilon\varsigma$ indica «probabilmente» il libro XII della *Metafisica*.³⁶ Questo stesso presumibile rimando, più di recente, è prospettato anche da Anna Paiąkowska.³⁷ Con questa lettura siamo dunque vicini alla posizione di Rudolf Asmus, il quale, a differenza di Marcone e Paiąkowska, come abbiamo visto, pensa che Giuliano si riferisca non a un singolo libro della *Metafisica*, bensì all'intera opera (è quanto mi sembra che emerga dalla telegrafica notazione «die Metaphysik»), la quale ai tempi dell'imperatore doveva ormai circolare stabilmente nella

³³ Cfr. G. ROCHEFORT, in L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, cit., p. 176, nota 6 relativa alla p. 26. In questa nota, Rochefort segnala anche che Thillet, riguardo all'opera aristotelica chiamata in causa da Giuliano, precisa che non si può trattare di un riferimento alla cosiddetta *Teologia di Aristotele*, in quanto questo scritto, pervenutoci in arabo, non è aristotelico e consiste in una raccolta di passi delle *Enneadi* di Plotino. Anche Rochefort, nell'apparato delle fonti (cfr. *ivi*, p. 26), per il rimando di Giuliano ad Aristotele, rinvia a Plutarco, *Moralia* 78d.

³⁴ Cfr. D. MICAELLA, *La Politica di Aristotele in Giuliano imperatore*, cit., p. 74, nota 38.

³⁵ M. C. DE VITA, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, Prefazione di F. Ferrari, Milano 2011, p. 127, nota 83. La studiosa rimanda, oltre che alla sopra citata posizione di D. MICAELLA in *La Politica di Aristotele in Giuliano imperatore*, anche a MARINO, V. *Procli* 13, su cui avrò modo di ritornare.

³⁶ A. MARCONE, in GIULIANO IMPERATORE, *Alla Madre degli dei e altri discorsi*, cit., p. 266, nota ad loc. 10, 48-9.

³⁷ Cfr. A. PAIĄKOWSKA, in IMPERATORIS IULIANI *Epistula ad philosophum Themistium* - JULIAN APOSTATA, *List do filozofa Temistiosa*, przekład, wstęp i objaśnienia A. Paiąkowska, Poznań 2011, p. 39, nota 80 (relativa alla p. 29, in cui figura la traduzione del luogo in questione): «Pismo teologiczne ($\eta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\iota\kappa\omicron\iota\upsilon\varsigma$; $\sigma\upsilon\gamma\gamma\omicron\gamma\omicron\phi\omicron\iota\tau\omicron\upsilon\varsigma$) – dotyczy przypuszczalnie słynnej XII księgi *Metafizyki* Arystotelesa, w której autor omawia zasadnicze zagadnienia filozoficzne [...]».

sua attuale configurazione redazionale. Rispetto alla posizione di Asmus, più sfumata appare l'indicazione sulla $\text{qeol ogikh; suggraf hv}$ fornita da Jean Bouffartigue nella suo imponente studio *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, in cui di fatto egli rinvia alla *Metafisica*, con riferimento alla lettura di quest'opera in termini teologici riscontrabile nella tarda antichità: riguardo alla *Théologie* menzionata da Giuliano, lo studioso, con dei rimandi a delle fonti che più avanti avrò modo di chiamare in causa, annota infatti quanto segue: «A la fin de l'Antiquité, on distinguait, dans l'œuvre d'Aristote, une partie "théologique": voir MARINOS, *Vie de Proclos* 13; et le titre de *Théologie* semble avoir été donné à ce qui allait finalement devenir sa *Métaphysique*: voir OLYMPIODORE, *Comm. Alc.* 1, 3 sq. Westerink». ³⁸ In questa notazione, la seconda osservazione prospetta in ogni caso una diretta connessione dello "scritto teologico" di cui parla Giuliano con la *Metafisica*. Da ultimo Simon Swain, nella traduzione dell'*Epistola al filosofo Temistio* inclusa in un suo recente studio, a proposito del riferimento in questione di Giuliano all'aristotelica $\text{qeol ogikh; suggraf hv}$ (tradotta con «work on theology»), annota: «By 'his work on theology' Julian may have in mind the *Physics* and *Metaphysics*, but he is recalling a general remark recorded by Plutarch, *Progress in Virtue* 78d». ³⁹ La *Metafisica*, chiamata esplicitamente in causa, viene dunque associata dallo studioso alla *Fisica*, insieme a un puntuale riferimento al passo plutarco del *De profectibus in virtute*.

Personalmente, in questo variegato scenario di tesi e prospettive storiografiche, ⁴⁰ pur riconoscendo l'ammissibilità della lettura di Marcone e Paiąkowska, in ultima istanza considero preferibile la posizione di Asmus. Ritengo infatti che, anche se appare legittimo ipotizzare che Giuliano possa riferirsi al solo libro L della *Metafisica*, vi siano però degli elementi che inducono piuttosto a pensare che egli si riferisca, più in generale, all'insieme dei libri della *Metafisica*. Vediamo quali.

5. Nella tarda antichità, nell'ambito della frastagliata tradizione del neoplatonismo, la quale costituisce il contesto filosofico-culturale in cui Giuliano va a suo modo inquadrato, ⁴¹ la *Metafisica* di Aristotele – come anche la specifica scienza teoretica

³⁸ J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, p. 65, nota 96.

³⁹ S. SWAIN, *Themistius, Julian, and Greek Political Theory under Rome*, cit., p. 175, nota 14.

⁴⁰ Nelle mie ricerche bibliografiche non ho trovato altri riferimenti critici alla presente questione. Mi scuso con i lettori per l'eventuale incompletezza delle mie informazioni.

⁴¹ Sul legame di Giuliano con il neoplatonismo, ampiamente rilevato nell'ambito degli studi critici, si vedano, tra gli studi più recenti, M. C. DE VITA, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, cit., e K. CORRIGAN, *Religion and Philosophy in the Platonic Tradition*, in K. CORRIGAN, J. D. TURNER, P. WAKEFIELD (eds.), *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions. From Antiquity to the Early Medieval Period*, Sankt Augustin 2012, pp. 19-34. Con riferimento alle attuali classificazioni critico-storiografiche, il pensiero giuliano appare fundamentalmente legato al neoplatonismo di Giamblico e dei suoi seguaci, come anche a istanze porfiriane e plotiniane, ma presenta anche significativi influssi del platonismo preplotiniano dei primi due secoli d.C., cioè di quella magmatica corrente filosofica che oggi è classificata come "medioplatonismo" e che, in vari suoi costrutti teorici, continua a conservarsi

che vi è rintracciata – era correntemente indicata, oltre che con il consolidato nome di *metaphysikav* (nelle forme *h]metaphysika; pragmateia e metaphysika; biblia*), anche con denominazioni di tipo teologico.⁴² Questo rilievo appare evidente in autori neoplatonici del V e VI secolo, attivi ad Alessandria e ad Atene,⁴³ i quali, riguardo alla fruizione degli scritti aristotelici, ereditano e sviluppano modelli teorici ed esegetici elaborati nei secoli precedenti. Quale trattato incentrato sullo studio dell'ente in quanto ente, delle sostanze intelligibili, delle cause e dei principi, cioè delle realtà considerate come degne del massimo onore e presentate come divine, la *Metafisica* era considerata come la specifica opera "teologica" di Aristotele, in una prospettiva in cui la nozione di scienza teologica, già presente in alcune parti della *Metafisica*, è ripensata entro nuove coordinate speculative. La "teologia" (*qeologia*) era vista come la parte culminante della filosofia, come la scienza suprema concernente l'indagine sulle realtà divine, ovverosia sui più elevati ordini della gerarchia del reale, culminanti nel principio unico di tutte le cose.⁴⁴ Questa lettura della *Metafisica*, al di là

anche in autori e contesti "neoplatonici". Su ciò cfr. M. C. DE VITA, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, cit., per es. pp. 214, 224, 319-320, e si tenga anche presente quanto scrive F. FERRARI nella sua *Presentazione* della monografia di De Vita (*ivi*, p. 11): «Dunque la metafisica di Giuliano, pur largamente dipendente dalla svolta impressa al platonismo da Giamblico, non è affatto immune da influssi da parte di autori pre-plotiniani, e questo aspetto rappresenta probabilmente un'ulteriore prova della presenza della tradizione medioplatonica nel platonismo post-plotiniano». Sulla presenza in Giuliano di elementi riconducibili a un orizzonte concettuale medioplatonico, cfr. anche M. C. DE VITA, *Il Bene/Sole nell'esegesi neoplatonica: Giamblico, Giuliano e l'inno A Helios re*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 105/2 (2013), pp. 275-295, in particolare pp. 292-294; EAD., *Giuliano e il medioplatonismo: il caso di Plutarco*, in «Elenchos» 34 (2013), pp. 351-371.

⁴² Su questo tema inquadrato nei suoi vari aspetti, che qui tratto nei §§ 5-7, cfr. V. NAPOLI, *Le denominazioni della Metafisica e della sua scienza nella filosofia tardoantica*, in «Peitho. Examina Antiqua» 1, 3 (2012), pp. 51-82.

⁴³ Va ricordato che, secondo una consolidata prospettiva storiografica, la scuola neoplatonica ateniese e quella alessandrina, pur nelle loro differenze di metodo e di orientamento, e al di là di aspetti di divergenza e di polemica, condividevano, nei loro tessuti frastagliati e policromi, un complesso di basilari istanze teoretiche ed esegetiche, e i loro esponenti di punta avevano tra loro stretti contatti e legami di discepolato; cfr. per es. I. HADOT, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, in particolare p. 12; S. VAN RIET, *A propos de la biographie de Simplicius*, in «Revue philosophique de Louvain» 89 (1991), pp. 506-514, in particolare pp. 506-507; P. ATHANASSIADI, *Persecution and Response in Late Paganism: the Evidence of Damascius*, in «The Journal of Hellenic Studies» 113 (1993), pp. 1-29, alla p. 29. Sulla questione cfr. anche CH. HASNAOUI, *La tradition des commentaires grecs sur le De Interpretatione (PH) d'Aristote jusqu'au VII^e s.*, in R. GOULET (dir.) *Dictionnaire des philosophes antiques, Supplément*, préparé par R. Goulet avec la collaboration de J.-M. Flamand et M. Aouad, Paris 2003, pp. 122-173, alle pp. 163-165. Per una sintetica presentazione della scuola ateniese e di quella alessandrina, come anche dei loro rapporti, cfr. anche E. GRITTI, *Orientamenti e scuole nel neoplatonismo*, in R. CHIARADONNA (a cura di), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, Roma 2012, pp. 67-83, alle pp. 75-83.

⁴⁴ Secondo un assunto particolarmente diffuso nel neoplatonismo ateniese, ma attestato anche in altri ambienti neoplatonici, la teologia, quale sapere concernente le realtà divine, trova espressione anche in modi d'insegnamento diversi da quello scientifico (ovverosia dialettico-apodittico, cioè specificamente filosofico), con riferimento a varie tradizioni religiose e filosofico-sapientziali che circolavano nel mondo

della tradizione neoplatonica, appare ampiamente diffusa nel pensiero filosofico della tarda antichità.⁴⁵

Questa visione è strettamente legata alla tradizionale divisione degli scritti aristotelici contenuta in vari commentari redatti tra la fine del V e il VI secolo d.C. nell'ambito della scuola neoplatonica alessandrina, e rispecchiante equilibri già precedentemente stabiliti, in cui la *Metafisica*, contemplata nei suoi vari libri, era considerata come l'insieme degli scritti "teologici" (τὰ θεολογικά, sott. suggrammata) dello Stagirita. Gli scritti (τὰ suggrammata) di Aristotele erano divisi in scritti "particolari" (τὰ μερικά), scritti "intermedi" (τὰ μεταξυ) e scritti "generali" (τὰ καθόλου). Questi ultimi scritti, incentrati su soggetti di carattere generale, erano divisi in scritti "ipomnematici" (τὰ ὑπομνηματικά), cioè testi ancora grezzi, allo stato di appunti o di bozze che si prestavano a essere utilizzati come materiale per l'elaborazione di opere compiute, e in scritti "sintagmatici" (τὰ συνταγματικά), cioè opere organiche, puntualmente strutturate e rifinite. Gli scritti "ipomnematici" erano divisi in scritti di argomento omogeneo (τὰ μονοειδή), incentrati su un unico tema, e in scritti "di vario argomento" (τὰ ποικίλα), mentre gli scritti "sintagmatici" erano divisi in scritti "dialogici" (τὰ διαλογικά), chiamati anche "essoterici" (ἐξωτερικά), in cui Aristotele ricorre a vari personaggi, e scritti dall'impostazione trattatistica, in cui invece egli parla "di persona" (τὰ αὐτοπροσώπα). Questi ultimi erano anche denominati "acroamati-

greco-romano (per es. il pitagorismo, la mitologia omerica ed esiodea, la tradizione orfica, gli *Oracoli caldaici*). Su questo assunto, particolarmente presente in Proclo, cfr. per es. H. D. SAFFREY, *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme Athénien*, in E. P. BOS - P. A. MEIJER (eds.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1992, pp. 35-50 [contenuto anche in H. D. SAFFREY, *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris 2000, pp. 143-158].

⁴⁵ Su ciò cfr. M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis MN 1987, p. 82: «In late antiquity it will become natural to identify the intelligible with the supra-sensible and to think of the move from the physical writings to the metaphysical treatises as the move from the doctrine of the doctrine of the sensible world to the doctrine of the supra-sensible world. And now the term "metaphysical" is easily understood to refer the doctrine of supra-sensible entities [...]. Given the dominance of Platonism with its two-world view, its identification of the realm of forms with the Divine, and its doctrine of the ascent from the physical to the metaphysical, it became easy to see the *Metaphysics* as a theological treatise». Sulla concezione della "metafisica" come "teologia", quale scienza delle realtà divine, distinta dalla fisica (quale scienza relativa al mondo sensibile) e superiore a essa, cfr. anche G. VERBEKE, *Aristotle's Metaphysics Viewed by the Ancient Greek Commentators*, in D. J. O'MEARA (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington DC 1981, pp. 107-127, in cui lo studioso sviluppa le sue considerazioni con riferimento a talune linee convergenti delle posizioni esegetiche di Teofrasto, Alessandro di Afrodisia, Temistio, Siriano, Asclepio. Queste le conclusioni di Verbeke (*ivi*, pp. 126-127): «Looking at the ancient commentaries as a whole, one may conclude that metaphysics was considered to be a theology, a study of divine substance, clearly distinct from physics, not directly concerned with physical things but only indirectly insofar as the highest substance is the source of all other beings. As a result, the expression being *qua* being refers primarily to the highest or divine substance and secondarily to other beings. As to the unity of metaphysics, it is secured because being is not merely equivocal: all the meanings of being spring from a basic meaning and always refer to it; that basic meaning is found in the divine substance. So it is quite clear that already at that early stage Aristotle's philosophy of being was interpreted in the light of Neoplatonic thought».

ci" (ακροαμαρτικα) o "assiomatici" (αξιωματικα). Nel tardo neoplatonismo il ciclo delle letture aristoteliche del *cursus studiorum* istituzionale riguardava unicamente quest'ultimo raggruppamento di scritti, ai quali era riconosciuto un intrinseco valore filosofico. Gli αὐτοπροσώπα erano divisi in scritti "strumentali" (τα οργανικα) o "logici" (λογικα), scritti "pratici" (τα πρακτικα) e scritti "teoretici" (τα θεωρητικα). Gli scritti "strumentali", relativi al metodo scientifico della dimostrazione, includevano le opere di logica, di retorica e di poetica. Gli scritti "pratici" comprendevano gli scritti "etici" (τα ηθικα), "economici" (τα οικονομικα) e "politici" (τα πολιτικα). Gli scritti "teoretici", infine, erano divisi in scritti fisici (τα φυσικα) e fisiologici (τα φυσιολογικα), "matematici" (τα μαθηματικα), in cui si annoveravano alcune opere pseudepigrafe, e "teologici" (τα θεολογικα).⁴⁶

Gli scritti sintagmatici, dunque, appaiono ordinati in un percorso didattico in cui, secondo l'*ordo cognoscendi*, erano presi progressivamente in esame cinque gradi della filosofia, via via più elevati: la logica, l'etica con l'economia e la politica, la fisica, la matematica, la teologia.⁴⁷ Per i neoplatonici, gli scritti "teologici" dello Stagirita erano costituiti dalla sola *Metafisica*, in una prospettiva in cui l'uso del plurale τα θεολογικα appare riferito ai vari libri che la costituiscono, visti quali trattazioni teoretiche accomunate dall'argomento teologico. Ritroviamo questo rilievo, nell'ambito della divisione degli scritti aristotelici, in autori quali Simplicio (τα μεταφυσικα),⁴⁸ Olimpiodoro il Giovane (θεολογικα δε οια εστ in η μεταφυσικα),⁴⁹ Elia di Alessandria – o forse David l'Invincibile – (θεολογικα δε μεταφυσικα περι αρχη ζητηματα),⁵⁰ Giovanni Filopono, il quale riprende le tesi di Ammonio (και θεολογικα μεταφυσικα ημετερον pragmateian αὐτοτεταγμενα, ἀπεροὐτ μεταφυσικα προσηγορευσε).⁵¹

Va notato, a questo riguardo, che nell'ambito del neoplatonismo la *Metafisica* non era vista come un raggruppamento di libri sostanzialmente eterogenei dalla con-

⁴⁶ Su questa divisione degli scritti di Aristotele, cfr. SIMPLICIO, *In Cat.* pp. 4, 10–5, 2; OLIMPIODORO, *Proll.* pp. 6, 8–8, 28; GIOVANNI FILOPONO, *In Cat.* pp. 3, 8–5, 14; ELIA, *In Cat.* pp. 113, 17–117, 14; AMMONIO, *In Cat.* pp. 3, 21–5, 30. Si vedano al riguardo I. HADOT, *La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote*, in J. WIESNER (hrsg.), *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet*, Bd. 2, *Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Berlin-New York 1987, pp. 249–285; I. & P. HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité. L'enseignement du «Manuel d'Épictète» et son commentaire néoplatonicien*, Paris 2004, pp. 60 e 62–63; P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci. Vol. I. La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, trad. it. Milano 2000 [tit. orig. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia, Bd. 1. Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.*, Berlin-New York 1973], pp. 74–84.

⁴⁷ Cfr. per es. ELIA (o DAVID), *In Cat.* p. 121, 5–7. Sull'attribuzione della paternità di questo *Commentario sulle "Categorie" di Aristotele* (edito nel vol. XVIII/1 della collana dei *Commentaria in Aristotelem Graeca* [CAG]) a Elia o a David l'Invincibile, cfr. I. HADOT, *La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote*, cit., pp. 249–250, nota 1, con le relative indicazioni bibliografiche.

⁴⁸ SIMPLICIO, *In Cat.* p. 4, 23–24.

⁴⁹ OLIMPIODORO, *Proll.* p. 7, 34.

⁵⁰ ELIA (o DAVID), *In Cat.* p. 116, 12–13.

⁵¹ GIOVANNI FILOPONO, *In Cat.* p. 5, 1–2.

trovera storia redazionale e dalla problematica omogeneità teoretica, bensì era letta come un trattato complessivamente omogeneo e unitario dal punto di vista tematico e dottrinale.⁵² Questo trattato, come abbiamo visto, era inserito in una precisa posizione nel *corpus* dei trattati “acroamatici” aristotelici, che era assunto come un complesso organico di scritti in cui si ravvisava una trattazione completa e sistematica dell’intero edificio del sapere filosofico. In questa prospettiva, gli scritti “acroamatici” erano studiati secondo un preciso ordine prestabilito di successione: si iniziava con gli scritti logici, per poi passare a quelli pratici e successivamente ai teoretici, cominciando in quest’ultimo caso dalle opere di fisica e proseguendo con quelle di matematica, per concludere con gli scritti di teologia, costituiti appunto dai libri della *Metafisica*. La posizione culminante riconosciuta alla *Metafisica* corrispondeva alla posizione culminante che, nell’ambito delle discipline filosofiche, era riconosciuta alla teologia in virtù del suo specifico oggetto di studio, costituito dalle realtà divine, quali ordini più elevati nella scala gerarchica del reale. Ciò secondo una corrispondenza simmetrica tra i piani della realtà e la gerarchia delle scienze.

Oltre alla sua denominazione tassonomica generale di τὰ θεολογικά, la *Meta-*

⁵² Ciò non significa che nell’ambito del neoplatonismo nessuno abbia notato che la *Metafisica* di Aristotele non è, come diremmo noi, un’opera organica e omogenea. In particolare, Asclepio di Tralle, nel commentario sulla *Metafisica*, che dipende dalle lezioni scolastiche del suo maestro Ammonio, nota come questo trattato aristotelico abbia una strutturazione diversa da quella degli altri trattati dello Stagirita e sembri privo di un buon ordine e di continuità. Egli giustifica tale stato presentandolo come dovuto a fattori contingenti. Secondo Asclepio, infatti, Aristotele avrebbe inviato l’opera a Eudemo di Rodi in vista della pubblicazione. Eudemo, però, avrebbe deciso di non pubblicarla, ritenendo inopportuno che essa fosse accessibile ai “molti”. Dopo la morte di Aristotele, alcune parti del libro sarebbero andate accidentalmente perdute e, in seguito, sarebbero state reintegrate dai posteri con il ricorso a parti prese da altre opere aristoteliche, per evitare innovazioni; cfr. ASCLEPIO DI TRALLE, *In Metaph.* p. 4, 4-16. Su questo passo cfr. J. BARNES, *Roman Aristotle*, in J. BARNES - M. GRIFFIN (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, pp. 1-69 (per i riferimenti bibliografici si veda la *Bibliography*, pp. 263-286), alle pp. 61-63. Ritengo comunque che vada notato che anche in Asclepio la *Metafisica*, nel suo insieme, è pur sempre concepita come uno scritto sintagmatico e non ipomnemato, ed è vista come un’opera che ha la sua unità tematica di fondo nello σκοπὸς teologico. Mi sembra dunque che Asclepio, nel notare la disorganicità redazionale della *Metafisica*, considerasse comunque quest’ultima non come un assemblaggio (non aristotelico) di libri eterogenei e originariamente autonomi dello Stagirita, bensì come un testo – un unico trattato, tradizionalmente diviso in libri – nato dalla mente e dalla penna di Aristotele come un’opera unitaria e, in seguito, andato incontro a disavventure redazionali che in ogni caso non ne hanno compromesso l’impostazione generale e il valore filosofico di scritto organico di argomento teologico. A questo proposito, non ritengo del tutto condivisibile l’osservazione di Jonathan Barnes (*ivi*, p. 61), il quale, riguardo alla *Metafisica*, afferma che «It was clear to scholars in antiquity that the fourteen-volume *Met.* is a farrago», facendo subito dopo riferimento al passo di Asclepio che ho appena ricordato. Mi sembra, insomma, che anche in Asclepio (e Ammonio) prevalga, in ultima istanza, la tendenza esegetica a leggere la *Metafisica* come un “trattato” complessivamente unitario e omogeneo dal punto di vista tematico e dottrinale, al di là dei suoi limiti nell’ordine e nella continuità redazionale, secondo un atteggiamento “conservatore” nei confronti di un’“opera” che gli autori del tardo neoplatonismo avevano ereditato in una forma ormai consolidata. Si tratta, chiaramente, di una tesi che andrebbe attentamente verificata e su cui, in questa sede, non posso insistere oltre.

fisica è indicata nelle varie opere neoplatoniche con la denominazione al singolare di *qeol ogikh; pragmat eia*, "il trattato teologico" (o "la trattazione teologica"). Ritroviamo questo nome, per esempio, in Siriano,⁵³ diadoco della scuola di Atene, come anche nei maestri alessandrini Ammonio,⁵⁴ Giovanni Filopono⁵⁵ ed Elia (o comunque un autore che si pone sulla scia della tradizione neoplatonica alessandrina).⁵⁶ Similmente, gli anonimi *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, elaborati nell'ambiente del neoplatonismo alessandrino intorno alla prima metà del VI secolo d.C., indicano la *Metafisica* con la denominazione di *qeol ogikh; filosof ia*,⁵⁷ mentre Marino di Neapoli (seconda metà del V secolo d.C.), successore di Proclo come scolarca della scuola ateniese, utilizza l'espressione *qeol ogikh; epist hmh*.⁵⁸ Inoltre, in linea con questa terminologia, Sergio di Resh'ayna, attivo nella prima metà del VI secolo d.C. e strettamente legato al neoplatonismo alessandrino, si riferisce alla *Metafisica*, in lingua siriana, con l'espressione "i libri che sono detti divini".⁵⁹ In alcuni autori è anche attestato il più semplice nome di *qeol ogia*, con riferimento alla scienza di cui si occupa la *Metafisica*.⁶⁰

Si può anche rilevare che, nell'ambito del neoplatonismo, anche la celebre denominazione di *meta; ta; fusikay* attribuita allo stesso Aristotele, era intesa in una chiave teologica. In autori neoplatonici, infatti, ritroviamo due modi complementari, strettamente interconnessi e sovrapponibili, d'intendere l'espressione *meta; ta; fusikay* [1] un modo che potremmo definire *gnoseologico-epistemologico*, come anche *didattico-formativo* e *tassonomico*, relativo all'ordine da seguire nello studio delle opere aristoteliche per intrinseche motivazioni legate ai procedimenti propri della conoscenza umana e al conseguente ordine di successione delle diverse scienze nell'ambito del processo formativo (con specifico riferimento ai rapporti tra la fisica e la teologia); [2] un modo che potremmo definire *ontologico*, relativo all'ordine gerarchico delle realtà studiate, con riferimento alla superiorità e alla trascendenza delle realtà divine rispetto a quelle naturali. Di questi modi di spiegare il senso dell'espressione in questione abbiamo delle testimonianze esemplari, rispettivamente, in Asclepio di

⁵³ Cfr. SIRIANO, *In Metaph.* p. 80, 17.

⁵⁴ Cfr. AMMONIO, *In Int.* p. 27, 32-33.

⁵⁵ Cfr. GIOVANNI FILOPONO, *In de An.* pp. 518, 36-519, 1.

⁵⁶ Cfr. ELIA, *Proll.* p. 20, 21-22.

⁵⁷ Cfr. *Proll. Plat.* § 1, 1-2.

⁵⁸ Cfr. MARINO, *V. Procli* 13, 4.

⁵⁹ Su ciò si veda il brano di Sergio tradotto in H. HUGONNARD-ROCHE, *Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Res'ayna (†536)*, in «Journal Asiatique» 277 (1989), pp. 1-17, alla p. 12: «[...] ces autres [livres] qui sont appelés divins». Il passo è anche chiamato in causa in C. D'ANCONA, *Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo*, in EAD. (a cura di), *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, 2 voll., Torino 2005, vol. I, pp. 180-258, alla p. 188: «altri [libri] che sono detti divini»; cfr. anche J. W. WATT, *Commentary and Translation in Syriac Aristotelian Scholarship: Sergius to Baghdad*, in «Journal for Late Antique Religion and Culture» 4 (2010), pp. 28-42, alla p. 29, il quale, invece, traduce: «[...] those [*scil.* treatises] called theological». Non ho potuto visionare di persona il testo originale siriano in questione.

⁶⁰ Cfr. OLIMPIODORO, *In Alc.* 1, 3-5, p. 1; AMMONIO, *In Cat.* pp. 6, 20 e 35, 28.

Tralle (il quale dipende da Ammonio, che a sua volta, con la sua spiegazione, riprende una posizione già attestata in Alessandro di Afrodisia) e in Simplicio.⁶¹ [1] Per un verso, il nome di *meta; ta; fusika* è spiegato con riferimento al fatto che nell'ordine (*ταξι-*) in cui vanno studiati gli scritti aristotelici e le rispettive scienze che vi sono trattate, in linea con l'ordine naturale della progressione della nostra conoscenza (dalla sensazione all'intellezione), la *Metafisica* è posteriore alle trattazioni di fisica, poiché le realtà divine, studiate appunto in quest'opera, sono anteriori "per natura" ma posteriori "rispetto a noi", all'opposto delle realtà naturali, le quali, invece, sono posteriori "per natura" ma anteriori "rispetto a noi". Questo rapporto tra la teologia e la fisica si basa sulla distinzione aristotelica tra ciò che nell'ordine della conoscenza è anteriore e più conoscibile "rispetto a noi" e ciò che invece è anteriore e più conoscibile "per natura".⁶² Seguendo l'*ordo cognoscendi* (e il connesso *ordo discendi* sotteso *cursus studiorum* relativo alle discipline filosofiche), che si rivela inverso all'*ordo essendi*, sulla base del principio secondo cui nella conoscenza bisogna partire da ciò che "per noi" è più conoscibile, lo studio delle realtà divine, anteriori "per natura" ma non "rispetto a noi", deve venire *dopo* (*meta*) lo studio delle realtà naturali, le quali per la loro natura particolare e sensibile sono anteriori "rispetto a noi" ma non "per natura". [2] Per altro verso, secondo una precisa corrispondenza alla chiave di lettura appena indicata, *meta; ta; fusika* allude al fatto che la teologia, di cui la *Metafisica* è una trattazione tematica, si occupa delle realtà che nell'*ordo essendi* sono al di sopra (*upper*) di quelle fisiche, cioè studia le realtà che sono anteriori "per natura" e posteriori "per noi". Abbiamo così due interpretazioni perfettamente speculari. La teologia, secondo l'*ordo cognoscendi*, va studiata *dopo* la fisica proprio perché si occupa delle realtà che, secondo l'*ordo essendi*, sono *al di sopra* di quelle fisiche.⁶³ La *posteriorità* epistemo-

⁶¹ Cfr. ASCLEPIO DI TRALLE, *In Metaph.* pp. 1, 6-2, 3; p. 3, 21-30; ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.* p. 171, 5-7; SIMPLICIO, *In Ph.* p. 1, 17-21 e p. 257, 20-26. Su queste due spiegazioni della denominazione di *meta; ta; fusika* cfr. P. MORAUX, *Les listes anciennes des Ouvrages d'Aristote*, cit., pp. 314-315; H. REINER, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 8/2 (1954), pp. 210-237, alle pp. 214-219 [studio disponibile anche in trad. inglese: *The Emergence and Original Meaning of the Name 'Metaphysics'*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal» 13/2 (1990), pp. 23-53]; M. UNTERSTEINER, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirollo e M. Venturi Ferriolo, Milano 1980, pp. 11-12; L. BRISSON, *Un si long anonymat*, in J.-M. NARBONNE - L. LANGLOIS (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris-Laval 1999, pp. 37-60, alla p. 45 e note 1-3; G. REALE, *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, testo greco a fronte, Milano 2004 (questo libro ripropone l'edizione in 3 volumi, Milano 1993), pp. xvii-xx; J.-M. NARBONNE, *La reformulation néoplatonicienne de la «Métaphysique» grecque*, in Y. CH. ZARKA - B. PINCHARD (dir.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?*, Paris 2005, pp. 83-97, alla p. 84 e nota 4; V. NAPOLI, *Le denominazioni della Metafisica e della sua scienza nella filosofia tardoantica*, cit., pp. 70-75; R. L. CARDULLO, *Asclepio di Tralle, Commentario al libro Alpha meizon (A) della Metafisica di Aristotele*, Introduzione, testo greco, traduzione e note di commento, Acireale-Roma 2012, pp. 221-222, nota 220.

⁶² Cfr. ARISTOTELE, *An. post.* A 2, 71b33-72a5.

⁶³ Con le due prospettive sopra delineate siamo in presenza di un'unica spiegazione – prospettata ora dal punto di vista gnoseologico-epistemologico [1], ora da quello ontologico [2] – in cui la seconda

logica, nell'*ordo cognoscendi*, della teologia rispetto alla fisica, dunque, è determinata dall'*anteriorità* ontologica, nell'*ordo essendi*, delle realtà di cui si occupa la teologia rispetto a quelle di cui si occupa la fisica. Come tale, la *posteriorità* della teologia rispetto alla fisica è cifra di un ulteriore avanzamento della conoscenza filosofica nella direzione di un'elevazione speculativa a un piano di realtà che si rivelano gerarchicamente superiori a quelle naturali. Riguardo alla scienza teologica, potremmo anche dire che nella denominazione *meta; ta; fysika;* intesa secondo le due direttive sopra delineate, la preposizione *meta;* indica propriamente in ogni caso, con riferimento alla successione delle scienze, la posteriorità epistemologica, nel suo essere fondata sulla superiorità ontologica – indicata con la preposizione *uper* – dell'oggetto studiato dalla teologia rispetto a quello studiato dalla fisica.

Un ulteriore elemento che concorre a suggellare la concezione dell'unità teologica dell'intera *Metafisica* nell'ambito del neoplatonismo è dato dal principio esegetico dell'unicità dello *skopos* di ciascuna opera che veniva studiata.⁶⁴ Secondo i commentatori neoplatonici, ciascuna opera – platonica, aristotelica o di altri *auctores* – è incentrata su un unico tema basilare che costituisce il suo "obiettivo" o "proposito" (*skopos*), inteso come l'unità focale alla luce della quale vanno interpretate e comprese le varie parti del testo. Uno dei "punti capitali" che nella prassi didattica delle scuole neoplatoniche tardoantiche andavano esaminati in via preliminare per la lettura e il commento di ciascuna delle opere contemplate nel *cursus studiorum*,⁶⁵ consisteva nell'individua-

prospettiva, incentrata sull'assunto della superiorità degli enti studiati dalla teologia rispetto a quelli fisici, si rivela basilare e dà ragione della prima prospettiva, relativa alla posteriorità della teologia rispetto alla fisica. Ciò in una visione in cui l'*ordo cognoscendi* (e l'interconnesso *ordo studiorum*) deve configurarsi in corrispondenza dell'*ordo essendi* delle realtà prese in considerazione dalle diverse scienze.

⁶⁴ Sul tema dello *skopos* nell'ambito del neoplatonismo, cfr. per es. *Proll. Plat.* IX, 21-23, pp. 31-36 (relativamente ai dialoghi platonici), in cui è anche indicato, come primo punto, il parametro della sua unicità (cfr. *ivi*, IX, 21, 23-53, pp. 31-32).

⁶⁵ Nell'ambito del *cursus*, lo studio delle opere di Aristotele, condotto sulla base di canoni esegetici prefissati, era introdotto, nel suo insieme, da un complesso strutturato di dieci questioni capitali preliminari, con relative risposte, che servivano a tracciare le linee direttive dell'interpretazione del pensiero aristotelico; con un criterio analogo, ciascuna opera aristotelica, secondo quanto in genere prevedeva il decimo punto capitale, era poi studiata sulla base di uno schema introduttivo articolato in alcune questioni capitali (in genere sei). Le questioni che introducevano allo studio delle opere di Aristotele, che riporto sulla base delle loro presentazione da parte di I. HADOT, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in M. TARDIEU [éd.], *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, pp. 99-122, alle pp. 103 e 105, erano le seguenti: 1. In quante maniere e secondo quali principi le sette filosofiche hanno ricevuto i loro nomi? 2. Qual è la classificazione degli scritti di Aristotele? 3. Da quale opera bisogna cominciare nello studio dei suoi scritti? 4. Qual è il fine della sua filosofia? 5. Quali sono i mezzi che ci conducono a questo fine? 6. Qual è lo stile dei suoi scritti? 7. Perché egli ha coltivato l'oscurità nei suoi scritti filosofici? 8. Quali sono le qualità richieste al suo esegeta? 9. Quali sono le qualità richieste all'uditore delle lezioni relative ad Aristotele? 10. Per ciascuno dei trattati di Aristotele, quanti sono i punti capitali da esaminare preliminarmente, quali sono questi punti e qual è la loro giustificazione? Tali punti capitali da trattare in via preliminare nello studio di ciascuna opera aristotelica erano, in genere, i seguenti: 1. Lo *skopos* del libro; 2. La sua utilità; 3. La sua autenticità; 4. La sua posizione nell'ordine

zione dello *skopos* dell'opera che ci si apprestava a studiare, indicato quale dato essenziale per la sua corretta interpretazione.⁶⁶ Il parametro esegetico dell'unicità dello *skopos* implicava l'assunzione di ciascuna opera come una totalità organica dotata di un'intrinseca unità tematica.⁶⁷ Ora, alla *Metafisica* era riconosciuto uno *skopos* specificamente teologico. Questo dato, che già emerge chiaramente dalle denominazioni con cui era correntemente chiamata l'opera e la sua scienza, è espresso in modo esemplare da Asclepio, il quale, in apertura del suo commento alla *Metafisica* redatto *apud* fwnh sulla base dell'insegnamento di Ammonio, indica come *skopos* di quest'opera aristotelica la trattazione della teologia (*skopos* men ouh epti th paroush pragmatia [scil. della *Metafisica*] to; qeologh'sai qeologei' gar en aut'h' 'Aristotele' h~).⁶⁸

di lettura delle varie opere dell'autore; 5. La ragion d'essere del suo titolo; 6. La sua divisione in parti. Un possibile settimo punto consisteva nello stabilire a quale parte della filosofia di Aristotele apparteneva il singolo trattato preso in esame. Più in generale, i punti suddetti potevano essere applicati al commento di qualsiasi testo da studiare. Su questi schemi introduttivi, cfr. L. G. WESTERINK, J. TROUILLARD, A.-PH. SEGONDS, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, cit., pp. XLIII-LVI; I. & P. HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, cit., pp. 59-64; PH. HOFFMANN, *What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators*, in M. L. GILL - P. PELLEGRIN (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Malden MA-Oxford-Carlton 2006, pp. 597-622, alle pp. 607-613; per un'ampia indagine storica sugli schemi introduttivi allo studio e all'interpretazione di autori e testi nel pensiero antico, cfr. J. MANSFELD, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text*, Leiden-New York-Köln 1994, con ampi riferimenti anche ai prolegomeni allo studio delle opere di Aristotele nel tardo neoplatonismo (cfr. in particolare *ivi*, pp. 10 ss.).

⁶⁶ Sul principio esegetico dell'unicità dello *skopos* di ciascuna opera, cfr. N. NOTOMI, *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge 1999, pp. 10-19; R. LAMBERTON, *The Neoplatonists and their Books*, in M. FINKELBERG - G. G. STROUMSA (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden-Boston 2003, pp. 195-211, alla p. 200; PH. HOFFMANN, *What was Commentary in Late Antiquity?*, cit., p. 611; J.-M. NARBONNE, *Les écrits de Plotin : genre littéraire et développement de l'oeuvre*, in «Laval théologique et philosophique» 64 (2008), pp. 627-640, alla p. 631. Questa regola, che troviamo codificata nei commentari neoplatonici del V e VI secolo, da quanto emerge dalle testimonianze in nostro possesso era già stata adottata da Giamblico di Calcide, attivo all'incirca tra gli ultimi decenni del III e i primi del IV secolo d.C., al quale sembra che se ne debba attribuire la paternità. Al riguardo, una presentazione di questa regola esegetica generale si riscontra in Ermia di Alessandria, il quale, nel caso specifico dell'esegesi del *Fedro* di Platone, riporta contestualmente la posizione di Giamblico; cfr. ERMIA, *In Phaedr.* p. 9, 6-10. Questo passo di Ermia è incluso da J. M. DILLON nei frammenti del commentario di Giamblico al *Fedro*; cfr. *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, edited with translation and commentary by J. M. Dillon, Leiden 1973, p. 92, fr. 1 (a), 1-5. Per la matrice giamblichea della regola in questione, cfr. anche J.-M. NARBONNE, *Les écrits de Plotin: genre littéraire et développement de l'oeuvre*, cit., p. 631 e nota 10, con riferimento alla tesi della provenienza giamblichea delle regole di esegesi platonica fissate negli anonimi *Prolegomeni alla filosofia di Platone*.

⁶⁷ Sulla funzione e sulla valenza speculativa dello *skopos* come elemento che nell'ermeneutica filosofica tardo-neoplatonica rappresenta l'unità fondamentale di senso del testo commentato, cfr. M. ABBATE, *Tra esegesi e teologia. Studi sul Neoplatonismo*, Milano-Udine 2012, pp. 84-85 (con specifico riferimento all'interpretazione dei dialoghi platonici).

⁶⁸ Cfr. ASCLEPIO DI TRALLE, *In Metaph.* p. 1, 7-8. Secondo la mia comprensione, in questo passo, posto in apertura degli scolii trascritti da Asclepio, in una sezione preliminare al commento dei vari segmenti del testo del libro A, la *pragmatia* indica in generale la *Metafisica* vista nella totalità dei

L'intera *Metafisica* è dunque presentata come un trattato di teologia.

6. Nell'ambito del neoplatonismo, dunque, la *Metafisica* è considerata come uno scritto sintagmatico di teologia. Questa interpretazione, ancorché possa essere legata al particolare rilievo dato a talune parti della *Metafisica*, investe comunque l'intera opera. La *Metafisica* era vista come l'opera culminante dell'intero complesso degli scritti aristotelici, nel quale si riscontrava un sistema generale del sapere filosofico che nella sua gradualità era orientato alla teologia. Questo rilievo relativo al *corpus* aristotelico va inquadrato nella più vasta prospettiva neoplatonica secondo cui la scienza teologica costituisce la più elevata tra le discipline filosofiche. Il tradizionale *cursus studiorum* neoplatonico tardoantico,⁶⁹ tanto nella sua globalità, quanto nei singoli cicli in cui era articolato, manifestava un orientamento teologico. Per un verso, infatti, culminavano nello studio della teologia sia il ciclo preliminare, incentrato sullo studio degli scritti aristotelici, che appunto giungeva a compimento con la lettura della *Metafisica*; sia quello successivo, incentrato sullo studio degli scritti platonici, che si concludeva con la lettura del *Parmenide*, inteso come una basilare trattazione teologica.⁷⁰

suoi libri, di cui il commentatore prende in esame lo σκοπος, la taxis~ nel complesso degli scritti aristotelici, relativa al loro ordine di lettura, e il motivo del titolo di Μεταταφυσικα(cfr. *ivi*, pp. 1, 6-2, 3). Per questo brano dello scritto di Asclepio, cfr. la traduzione italiana con ampie note di commento in R. L. CARDULLO, *Asclepio di Tralle, Commentario al libro Alpha meizon (A) della Metafisica di Aristotele*, cit., pp. 216-224, nonché le pp. 107-108 dell'*Introduzione*.

⁶⁹ Sul *cursus studiorum* delle scuole del tardo neoplatonismo, cfr. M.-O. GOULET-CAZÉ, *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in PORPHYRE, *La Vie de Plotin, I. Travaux préliminaires et Index grec complet*, par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien, Préface de J. Pépin, Paris 1982, pp. 229-327, alle pp. 277-280; L. SIORVANES, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven-London 1996, pp. 114-121; PH. HOFFMANN, *What was Commentary in Late Antiquity?*, cit., pp. 605-614; ID., *La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne*, in J.-D. DUBOIS - B. ROUSSEL (dir.), *Entrer en matière. Les prologues*, Paris 1998, pp. 209-245; A. LONGO, *Siriano e i principi della scienza*, Napoli 2005, pp. 50-55; P. ATHANASSIADI, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius*, Paris 2006, pp. 169-174; F. RENAUD, *Perspective pédagogique et exégèse de l'implicite chez les néoplatoniciens tardifs: le cas d'Olympiodore d'Alexandrie*, in M. ACHARD, W. HANKEY, J.-M. NARBONNE (éds.), *Perspectives sur le néoplatonisme. International Society of Neoplatonic Studies, Actes du colloque de 2006*, Laval 2009, pp. 137-152, in particolare pp. 140-142; C. MILITELLO, *I commentari all'Isagoge di Porfirio tra V e VI secolo*, Acireale-Roma 2010, pp. 40-43.

⁷⁰ Va ricordato che in questo *cursus* lo studio del pensiero aristotelico era propedeutico allo studio del pensiero platonico, il quale era considerato come superiore al primo. A questo rapporto gerarchico è sottesa, nell'ambito del neoplatonismo, la tesi della concordia di fondo – concepita dai vari autori neoplatonici in diversi modi e misure – tra il pensiero platonico e quello aristotelico. Su quest'ultimo aspetto, in una prospettiva generale, cfr. F. ROMANO, *Lo «sfruttamento» neoplatonico di Aristotele*, in ID., *Studi e ricerche sul neoplatonismo*, Napoli 1983, pp. 35-47; R. SORABJI (1990), *The ancient commentators on Aristotle*, in ID. (ed.), *Aristotle Transformed. The ancient commentators and their influence*, London 1990, pp. 1-30, alle pp. 3-5; ID., *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD. A Soucerbook*, vol. 3, *Logic and Metaphysics*, New York 2005, pp. 37-40; K. VERRYCKEN, *Philoponus'*

Per altro verso, il ciclo più avanzato, successivo alla lettura delle opere aristoteliche e platoniche, consisteva nello studio delle “teologie greche e barbare”, cioè degli scritti orfici, dei testi di Omero e di Esiodo, degli *Oracoli caldaici*, etc., interpretati sulla base del principio della concordia che lega tra loro, sul piano dei contenuti dottrinali, tutte le antiche tradizioni teologiche.⁷¹

7. La lettura teologica della *Metafisica*, nella tarda antichità, trovava alcuni appigli in questo stesso scritto, con riferimento a testi – ampiamente dibattuti nel corso dei secoli, fino a oggi – che, al di là del loro senso nell’ambito del pensiero aristotelico, si prestavano a essere ripensati entro le coordinate della “teologia” neoplatonica.

La nozione di *qeologikh; episthmh*, “scienza teologica”, e quella equivalente di *qeologikh; filosofia*, “filosofia teologica”, ricorrono in *Metafisica* E 1, 1026a18-19 e K 7, 1064b1-3, nei contesti in cui è prospettata la distinzione, nell’ambito delle scienze teoretiche, tra la fisica, la matematica e un’altra scienza presentata come diversa da entrambe, la quale studia l’ente in quanto ente ed è chiamata, appunto, scienza “teologica”, come anche “scienza prima” (*prwth episthmh*) o “filosofia prima” (*prwth filosofia*). L’oggetto di studio di questa scienza è indicato nelle sostanze separate e immobili, le quali sono presentate con stretto riferimento al divino (*to; qeion*) (*Metaph.* E 1, 1026a15-21; K 7, 1064a33-b1). In questi passi, inoltre, è prospettata la superiorità della scienza teologica rispetto a tutte le altre scienze, in virtù del fatto che essa si occupa delle realtà che, tra tutte, sono le più degne di onore (*Metaph.* E 1, 1026a21-23; K 7, 1064b1-6). Bisogna poi ricordare il particolare rilievo teologico che nell’ambito del platonismo tardoantico è riconosciuto al libro L, con riferimento alla nozione del “dio” (*o; qeo;*) quale sostanza soprasensibile e principio in senso eminente, atto puro, intelletto che pensa se stesso (*Metaph.* L 7, 1072a24 ss.). La stessa concezione neoplatonica dei principi primi intesi come realtà divine può trovare in questo libro un significativo riscontro, nel luogo in cui Aristotele fa un cenno all’antica tradizione mitica che identifica con gli dèi le sostanze prime, immobili ed eterne (*Metaph.* L 8, 1074a38-1074b14). Spunti salienti di una lettura teologica sono dati anche dalle osservazioni del libro A sulla “sapienza” (*sofia*), presentata come la più divina e la più degna di onore tra tutte le scienze. In questo libro, infatti, stabilito che una scienza è qualificabile come divina o perché è posseduta massimamente dal dio, o perché si occupa di cose divine, la “sapienza” è presentata come la sola scienza che

Interpretation of Plato’s Cosmogony, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 8 (1997), pp. 269-318, alle pp. 270-274; L. P. GERSON, *The harmony of Aristotle and Plato according to Neoplatonism*, in H. TARRANT - D. BALZLY (eds.), *Reading Plato in Antiquity*, London 2006, pp. 195-221 (per i riferimenti bibliografici, cfr. pp. 237 ss.). La tesi della superiorità di Platone rispetto ad Aristotele (sulla scorta della loro concordia) è attestata anche in GIULIANO, *In Matr. Deor.* 3, 162c6-d1, pp. 107-108.

⁷¹ Su questa concordia, cfr. D. SAFFREY, *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme Athénien*, cit.

è divina per entrambi i motivi: il dio, infatti, per un verso è una causa e un principio, e per altro verso possiede questa scienza in esclusiva o, comunque, in sommo grado (*Metaph.* A 2, 983a5-10).

Un'interpretazione della *Metafisica* in chiave teologica emerge anche dagli scritti di vari autori tardoantichi anteriori al neoplatonismo.

Clemente Alessandrino, scrittore cristiano legato alle tendenze filosofiche del platonismo dell'epoca, nel delineare una divisione delle varie parti della "filosofia mosaica", dichiara che la sua "parte teologica" (τὸ θεολογικὸν εἶδος), cioè la sua parte più elevata (ἐπιπάσι), che egli indica anche con il termine misterico di ἐποπτεία,⁷² è chiamata da Aristotele μετὰ τὰ φυσικά con chiaro riferimento alla *Metafisica*.⁷³ Quest'opera, così, è vista da Clemente Alessandrino come espressione della disciplina suprema della filosofia, concernente il divino.

Una terminologia misterica riferita ai contenuti della *Metafisica* si riscontra anche in Plutarco di Cheronea, autore inquadrabile nell'ambito del medioplatonismo. Nella parte delle *Vite parallele* dedicata alla vita di Alessandro il Macedone, Plutarco fa riferimento alle dottrine esposte nella *Metafisica* (ἡ μετὰ τὰ φυσικά pragmatεία) a proposito dei contenuti degli insegnamenti "segreti" e "più profondi" di Aristotele, i quali sono propriamente chiamati "acroamatici" (ἀκροαματικά) ed "epoptici" (ἐποπτικά).⁷⁴ Il Cheronese, infatti, scrive che Alessandro, nella sua formazione sotto la guida di Aristotele, a quanto pare non si limitò ad apprendere soltanto l'etica e la politica – cioè le discipline filosofiche pratiche –, ma ebbe accesso anche agli insegnamenti dottrinali aristotelici segreti e più profondi, che vengono chiamati acroamatici ed epoptici e che non sono divulgati alla massa. In seguito, però, Alessandro avrebbe appreso che Aristotele aveva pubblicato in dei libri (ἐν βιβλίοις) alcuni discorsi di

⁷² Sulla ἐποπτεία, la "visione" che nella prassi rituale misterica costituiva il momento culminante dell'iniziazione, cfr. P. SARPI, *Le religioni dei Misteri*, vol. I, *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, a cura di P. Sarpi, Milano 2004, pp. XX-XXI, con i relativi riferimenti alle varie fonti.

⁷³ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 28, 176, p. 108, 24-30. Secondo Clemente, le parti della "filosofia mosaica" sono la storica, la legislativa, presentate entrambe come proprie dell'etica, la cerimoniale, che è propria della fisica, e la teologica. Su questa suddivisione, con riferimento al passo citato, cfr. A. VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An early Christian reshaping of a Jewish model*, Leiden 1988, pp. 60-62. Sul passo in questione, cfr. A. C. ITTER, *Esoteric Teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*, Leiden-Boston 2009, pp. 108-109 e 164-166. In Clemente, la concezione in termini misterici della "parte teologica" della filosofia mosaica emerge anche dal fatto che egli, nel passo sopra citato, afferma che secondo Platone questa parte è propria dei "Grandi Misteri". Per una trasposizione platonica dell'iniziazione misterica sul piano filosofico, esemplare nell'ambito del pensiero neoplatonico, cfr. PLATONE *Smp.* 209e-210a; *Phdr.* 250b-c; *Phd.* 69c-d). Sull'uso del linguaggio dei Misteri nella filosofia di Platone, cfr. É. DES PLACES, *Platon et la langue des Mystères*, in «Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines d'Aix» 38 (1964), pp. 9-23 [studio riedito in ID., *Études platoniciennes. 1929-1979*, Leiden 1981, pp. 83-98]. La presentazione del sapere filosofico con una terminologia misterica si riscontra, inoltre, in vari autori e correnti del pensiero antico.

⁷⁴ Cfr. PLUTARCO, *V. Par.* § 7, 5-9, 668a-c, pp. 37-38. Faccio riferimento al testo stabilito da R. Flacelière e É. Chambry, Paris 1975.

argomento acroamatico; per questo l'imperatore scrisse al suo maestro una lettera di biasimo, lamentando che con quei discorsi resi di dominio pubblico, per lui veniva meno la possibilità di essere superiore agli altri uomini, dai quali egli avrebbe preferito distinguersi per le conoscenze relative alle cose di massimo valore (ταῖς περὶ τὰ ἀριστὰ ἐμπειρίαις), piuttosto che per il suo potere politico. Aristotele, allora, si sarebbe giustificato rispondendo che quei discorsi, in realtà, erano e non erano stati pubblicati, ovverossia, pur essendo stati pubblicati, in un senso più profondo era come se non lo fossero. Ciò, chiarisce Plutarco, perché la *Metafisica* – ἡ μετὰ τὰ φυσικά; pragmatεία, presa per buona la correttezza di questa lezione⁷⁵ – non è di alcuna utilità per l'insegnamento e l'apprendimento, essendo un semplice promemoria (ὑποδείγμα) utile soltanto a coloro che già sono compiutamente istruiti – evidentemente sulla base di un insegnamento orale – sui temi che vi sono trattati.⁷⁶ Va notato come Plutarco,

⁷⁵ Va notato che in questo passo dello scritto plutarco, la lezione ἡ μετὰ τὰ φυσικά; pragmatεία (§ 7, 9, 668c), riportata da Flacelière e Chambry e conservata anche in altre edizioni delle *Vite parallele* (cfr. il testo stabilito da K. Sintenis, vol. III, 7, 668, 286, 10), è rigettata da K. Ziegler, il quale, sulle orme dell'umanista rinascimentale Gulielmus Xylander (Wilhelm Holzmann), corregge μετὰ; in περὶ; (cfr. l'edizione di K. Ziegler, 7, 668, p. 184, 18 e la relativa indicazione nell'apparato critico; questa correzione è anche mantenuta dallo studioso nella sua nuova *recensio* dell'opera, per la quale cfr. 7, 668, p. 160, 17). Questa congettura, però, va rigettata principalmente alla luce di un esplicito riferimento di Simplicio a questo specifico passo plutarco, in cui il filosofo neoplatonico riporta l'espressione μετὰ τὰ φυσικά (cfr. SIMPLICIO, *In Ph.* 8, 20-30, in particolare 29-30). Su questo passo plutarco, cfr. S. FAZZO, *The Metaphysics from Aristotle to Alexander of Aphrodisias*, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 55/1 (2012), pp. 51-68, alle pp. 56-61. Nell'ambito degli studi critici, si discute se Plutarco abbia avuto o meno una conoscenza diretta del testo della *Metafisica*; cfr. F. H. SANDBACH, *Plutarch and Aristotle*, in «Illinois Classical Studies» 7/1 (1982), pp. 207-232, in particolare pp. 222-223; D. BABUT, *Plutarque, Aristote, et l'aristotélisme*, in Id., *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*, Lyon 1994, pp. 505-529, alla p. 509; G. ROSKAM, *Aristotle in Middle Platonism. The Case of Plutarch of Chaeronea*, in TH. BÉNATOUIL, E. MAFFI, F. TRABATTONI (eds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim 2011, pp. 35-61, alle pp. 41-42. Più in generale, sulla questione della conoscenza delle opere aristoteliche da parte di Plutarco, cfr. G. VERBEKE, *Plutarch and the Development of Aristotle*, in I. DÜRING - G. E. L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*, Göteborg 1960, pp. 236-247; Ph. MERLAN, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Introduzione di G. Reale, tr. it. Milano 1994² [tit. orig. *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1975³], pp. 301-302, nota 10.

⁷⁶ Questo presunto scambio epistolare tra Alessandro e Aristotele è anche ricordato da Aulo Gellio nelle *Notti Attiche*, a proposito della distinzione tra le discipline (o libri) "acroatiche" (= acroamatiche) e quelle "essoteriche" di Aristotele, ma senza un esplicito riferimento alla *Metafisica*; cfr. AULO GELLIO, *Noct. Att.* XX, V, 1-12, pp. pp. 594, 5-595, 24. Degli acroatici si legge: ἀκροατικὰ αὐτὴν vocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur quaeque ad naturae contemplationes disceptationesque dialecticas pertinebant. Huic disciplinae, quam dixi, ἀκροατικὸν ἄνευ exercendae dabat in Lycio matutinum nec ad eam quemquam temere admittebat, nisi quorum ante ingenium et eruditionis elementa atque in discendo studium laboremque explorasset (ivi, XX, V, 3-5, p. 594, 13-20). Si tratta, dunque, dei libri in cui è trattata la *philosophia remotior subtiliorque* di Aristotele, ma non saprei dire se in questo passo, con le espressioni *naturae contemplationes* e *disceptationes dialecticas* Aulo Gallio faccia riferimento, rispettivamente, alle dottrine della fisica e della logica oppure della fisica

riguardo agli insegnamenti acroamatici aristotelici, concepiti in termini misterico-iniziatici, concentri la sua attenzione specificamente sulla *Metafisica*, alla quale egli, di fatto, attribuisce una posizione privilegiata nell'ambito degli scritti dello Stagirita.

Di una parte "epoptica" della filosofia aristotelica, Plutarco parla anche nel suo scritto *Su Iside e Osiride*,⁷⁷ in cui afferma che Platone e Aristotele chiamano "epoptica" (εποπτικόν) la parte della filosofia (τοῦ μέρους τῆς φιλοσοφίας) che riguarda l'intuizione dell'intelligibile, in cui è indicata la realtà prima, semplice e immateriale, rappresentata dalla luminosità uniforme della veste intangibile di Osiride e consistente nella realtà divina. Vari studiosi riconducono il riferimento ad Aristotele contenuto in questo passo al dialogo essoterico perduto *Eudemo, o Sull'anima*.⁷⁸ Ciò non toglie, però, che Plutarco, riguardo alla conoscenza intuitiva dell'intelligibile, al di là di un possibile riferimento specifico ai contenuti di un dato scritto di Aristotele, quale appunto potrebbe essere l'*Eudemo*, abbia avuto in mente anche altre tesi aristoteliche che egli poteva leggere in altre opere. In questa direzione, ritengo legittimo ipotizzare che egli, con riferimento alla dottrina della realtà intelligibile, abbia potuto individuare la parte "epoptica" della filosofia aristotelica nei rilievi della *Metafisica* concernenti la sostanza sovrasensibile, immutabile ed eterna, studiata dalla scienza "teologica", e che abbia potuto considerare questi rilievi come il nucleo dottrinale centrale dell'intera *Metafisica*. In questa direzione, non mancano studiosi che prospettano un collegamento tra il passo del *Su Iside e Osiride* sulla parte "epoptica" della filosofia, e quello, sopra ricordato, delle *Vita parallele* in cui Plutarco parla degli insegnamenti "epoptici" di Aristotele con uno specifico riferimento alla *Metafisica*.⁷⁹

Anteriormente alla tradizione neoplatonica, una presentazione di taluni contenuti della *Metafisica* in termini "teologici" è riscontrabile anche in Alessandro di Afrodisia, un autore che sarà ben noto ai neoplatonici. Sulla base del testo aristotelico,

e della metafisica (se non a tutte queste). I passi in questione di Plutarco e di Aulo Gellio sono riportati da V. ROSE, in *ARISTOTELIS QUI FEREBANTUR LIBRORUM FRAGMENTA*, cit., fr. 662, pp. 416-417, nell'ambito delle *Epistole ad Alessandro*.

⁷⁷ Cfr. PLUTARCO, *De Is. et Osir.* 77, 382 c-e, p. 247.

⁷⁸ Cfr. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Presentazione di V. Alfieri, 2 voll., 2ª ed. accresciuta, Firenze 1973 (1936¹), vol. I, pp. 68-70; W. D. ROSS, in *Aristotelis fragmenta selecta*, recognovit brevique adnotatione instruxit W. D. Ross, Oxonii 1964³ (1955¹), p. 23, *Eud.* fr. 10.

⁷⁹ Cfr. V. CILENTO, in PLUTARCO, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici [La E delfica - I responsi della Pizia - Il tramonto degli oracoli]*, Introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cilento, Presentazione di G. Reale, Milano 2002 (Firenze 1961¹), p. 138 e nota 4; F. ADORNO, *La filosofia antica. IV. Cultura, filosofia, politica e religiosità. II-VI secolo d.C.*, Milano 1992 (1961¹), p. 36; M. CAVALLI, in PLUTARCO, *Iside e Osiride*, Introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di M. Cavalli, Milano 1985 (2009⁷), p. 227, nota 419. Si potrebbe inoltre cogliere una corrispondenza tra il passo citato dello scritto *Su Iside e Osiride*, in cui il τέλος della filosofia è indicato nell'accesso alla verità contemplata nella parte "epoptica" della filosofia (cfr. 382e), e un passo dell'opera plutarchea *Sul tramonto degli oracoli*, da cui emerge l'assunto secondo cui la filosofia ha il suo τέλος nella geometria (cfr. PLUTARCO, *De def. or.* 2, 410b, p. 101). Se si leggono in sinossi i due brani, si può rilevare che per Plutarco la "parte epoptica della filosofia", cui rinvia "il fine della filosofia", è la "teologia".

egli chiama “teologica” (qeol ogikh) la specifica disciplina trattata nella *Metafisica*,⁸⁰ spiegando questo nome con il fatto che questa disciplina si occupa principalmente della sostanza in se stessa totalmente immateriale, che lo Stagirita chiama anche “primo dio” e “intelletto”.⁸¹ Nel suo commento, Alessandro identifica il “primo dio e intelletto” – che è il “dio” del libro L – con il principio primo e la causa prima di tutte le altre cose.⁸² Più in generale, il filosofo di Afrodizia mette in relazione la denominazione di “scienza teologica” con quella di “sapienza prima” (prwth sofia), la quale è riferita a questa scienza per il fatto che essa si occupa delle realtà prime e massimamente degne di onore,⁸³ in quanto studia i principî primi e le cause prime, cioè le cose che sono in sommo grado enti.⁸⁴

8. I rilievi sopra indicati concorrono a mostrare come all’epoca di Giuliano, sulla scorta di una consolidata tradizione esegetica, la *Metafisica* di Aristotele era letta come un trattato teologico, ovvero sia come la specifica trattazione aristotelica della scienza suprema. Su tali basi risulta quindi verosimile che l’imperatore, parlando dello “scritto teologico” (qeol ogikh; suggraf h) dello Stagirita, quale opera messa in relazione con il “concepire opinioni vere su dio” (aj hqei~ de; uper t oû qeou doxa~ ajnal abein),⁸⁵ faccia riferimento, secondo la cultura filosofica dell’epoca, alla *Metafisica*.⁸⁶

⁸⁰ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.* p. 18, 11: h|pragmat eia qeol ogikh; kal eit ai (due testimoni riportano qui qeol ogia invece di qeol ogikh); p. 171, 6 e 9: h|qeol ogikhv(sott. epist hmh); p. 237, 4: qeol ogikhv(credo sia sott. pragmat eia). Va notato che in queste occorrenze l’espressione qeol ogikhv con i sostantivi sottintesi, indica non il titolo della *Metafisica*, bensì uno dei nomi della scienza che per Alessandro è trattata in quest’opera.

⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 171, 8-11.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 18, 5-10. Su ciò cfr. M. BONELLI, *Alessandro di Afrodizia e la metafisica come scienza dimostrativa*, Napoli 2001, p. 58: «Si noti che Alessandro sembra accentuare l’aspetto teologico delle parole di Aristotele: egli dice senz’altro che dio è primo principio e causa, laddove Aristotele dice che *sembra* a tutti che dio si trovi tra le cause e sia un principio (o{te gar qeo~ dokei` tōn aij̄iwn pašin eihai kai; ajch; ti~) [Arist., *metaph. Alpha*, 983 a 8-9]».

⁸³ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Metaph.* p. 171, 7-8.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, p. 237, 8-10.

⁸⁵ Cfr. GIULIANO, *Ad Them.* 10, 52-53, 265a.

⁸⁶ Anche Giuliano, sulla scia della filosofia del suo tempo, concepisce la teologia come la disciplina filosofica più elevata. Nell’ambito del neoplatonismo e, più in generale, nel platonismo tardoantico, la filosofia era vista come un sapere universale articolato in varie discipline ordinate gerarchicamente e culminante nella teologia. Anche in Giuliano si riscontra una divisione generale delle parti della filosofia, che ha al suo vertice la teologia. Nel suo scritto *Contro il cinico Eraclio*, egli prospetta una divisione della filosofia in tre parti (cfr. GIULIANO, *C. Heracl.* 10, 215c5-216a4, p. 58) e distingue la parte logica (to; logikon [sott. morion o mero~]), la parte pratica (to; praktikon) e la parte fisica (to; fusikon), la quale, come si evince da un altro passo giuliano, costituisce la parte teoretica della filosofia (questo modello tripartito, infatti, si staglia sullo sfondo di un basilare modello di divisione della filosofia in due parti, la teoretica e la pratica, che è attestato in *Id.*, *C. Cyn.* 11, 1-3, 190a, p. 23). La logica, secondo il *princeps*, potrebbe essere aggiunta come complementare tanto alla parte pratica quanto a quella fisica, poiché è ugualmente necessaria ad entrambe; nel caso specifico, Giuliano presenta la logica non come

Se dunque, per un verso, ritengo che l'identificazione della *qeologikh*; suggraf *hvaristotelica* con la *Metafisica* possa essere assunta come un dato complessivamente sicuro, per altro verso mi sembra molto probante e in ultima istanza preferibile l'ipotesi che anche Giuliano, con questa denominazione, intendesse riferirsi all'intera *Metafisica*, piuttosto che soltanto a qualche parte di essa o uno dei suoi libri, come il celebre libro L, il quale, pure, tra III e IV secolo d.C. doveva essere tra i libri più studiati dell'opera. La particolare attenzione per quest'ultimo libro è attestata, per esempio, dalla sua parafrasi elaborata da Temistio⁸⁷ e dalla notizia secondo cui Porfirio vi dedicò degli scoli,⁸⁸ come anche dai numerosi riferimenti impliciti a questo libro, rintracciabili nei trattati di Plotino.⁸⁹ Se va rilevato che libro L in quell'epoca poteva

uno strumento comune alle parti della filosofia, bensì come una specifica parte della filosofia, nell'ambito di un modello tripartito del sapere filosofico. Ciascuna di queste tre parti è divisa in tre parti. La parte fisica si divide nella parte teologica (tō; qeol ogikon), nella parte matematica (tō; peri; t a; maqhmat a o tō; maqhmat ikon) e nella parte che studia i corpi soggetti a generazione e corruzione e quelli eterni, indagando sull'essere e la sostanza di ciascuno (tō; peri; thn tōn ginomenwn kai; apoll umenwn kai; tōn ajdiwn men swmat wn de; ofhw~ qeorian, tivt o; einai aujoi~ kai; tiv~ hlousia ekastou); parte, quest'ultima, che coincide chiaramente con la disciplina che in Aristotele e nel neoplatonismo è la fisica. La parte pratica si divide nella parte etica, in quella economica e in quella politica, mentre la parte logica si divide nella parte apodittica, in quella confutativa e in quella paralogistica. Cfr. su ciò M. C. DE VITA, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, cit., in particolare pp. 91-97. Si tratta di una divisione della filosofia che combina insieme due diversi modelli: uno articolato in logica, scienze pratiche e scienze teoretiche (tra le quali figura la teologia), sulla base delle divisioni degli scritti aristotelici in uso nel neoplatonismo; e uno di epoca ellenistica e di ascendenza probabilmente stoica, articolato in logica, etica e fisica (quale parte che comprende la teologia). Su questi due modelli di divisione delle parti della filosofia, cfr. *ivi*, p. 93; P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum» 36 (1979), pp. 201-223 [studio contenuto anche in *Id.*, *Études de philosophie ancienne*, Paris 2010², pp. 125-158]; I. HADOT, *La division néoplatonicienne des écrits d'Aristote*, cit.; J. WHITTAKER, in ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, texte introduit, établi et commenté par J. Whittaker, traduit par P. Louis, Paris 2002², pp. 78-79, nota 28. Nella divisione delineata da Giuliano, la parte teologica della filosofia, concepita come uno specifico ambito disciplinare della parte fisica della filosofia, ma pur sempre distinta dalla disciplina fisica che studia le sostanze sensibili (sia quelle corruttibili sia quelle eterne), s'impone chiaramente come la parte culminante dell'intera filosofia. Anche in Giuliano, quindi, si profila la concezione di un sistema organico del sapere filosofico, assunto come articolato in una concatenazione graduale di discipline, alla cui sommità vi è la teologia.

⁸⁷ Il testo greco della parafrasi temistiana del libro L della *Metafisica* è andato perduto, ma l'opera ci è pervenuta in una traduzione ebraica dall'arabo, effettuata del XIII secolo, e in una traduzione latina del XVI secolo; inoltre, sono stati recuperati alcuni frammenti della traduzione araba. Per il testo in ebraico e in latino, cfr. THEMISTII in *Aristotelis Metaphysicorum librum A paraphrasis, Hebraice et Latine*, edito S. Landauer (CAG V, 5), Lipsiae 1903. Si veda anche la traduzione del testo ebraico in francese, che tiene conto anche delle parti in arabo, in THÉMISTIUS, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre Lambda)*, traduit de l'hébreu et de l'arabe, introduction, notes et indices par R. Brague, Paris 1999.

⁸⁸ Di questi scoli, non pervenutici, abbiamo testimonianza in SIMPLICIO, *In De cael.* p. 503, 34. Il titolo di questo scritto figura oggi nei cataloghi delle opere porfiriane, elaborati dagli studiosi.

⁸⁹ A questo riguardo si veda l'indice dei passi di *Metafisica* L richiamati nei trattati plotiniani, redatto da R. RADICE in PLOTINO, *Enneadi*, PORFIRIO, *Vita di Plotino*, traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di G. Faggini, Presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale,

anche imporsi come un eminente testo “teologico” di Aristotele, va comunque ricordato che nella prospettiva neoplatonica questo libro era pur sempre visto come una parte di un più vasto trattato, letto nel suo insieme in chiave teologica.

9. Mi sembra che le considerazioni di Giuliano prospettate nella parte finale del § 10 dell’*Epistola al filosofo Temistio* a sostegno della sua lettura del senso dell’aneddoto relativo ad Aristotele, presentino dei tratti speculativi che si prestano a essere inquadrati con riferimento a taluni rilievi riconducibili in qualche modo alla *Metafisica*, letta come “scritto teologico” secondo i filtri ermeneutico-speculativi dell’epoca.

Nel voler corroborare con alcune argomentazioni la posizione attribuita ad Aristotele, Giuliano afferma che la “vittoria” (nika)⁹⁰ non è interamente attribuibile alle virtù dell’uomo, poiché, se è pur vero che la “vittoria” è dovuta soprattutto al coraggio (ἀνδρεία) e anche alla solerte saggezza (φρονήσις), nondimeno essa dipende anche dalla fortuna (τύχη), dalla buona Sorte, la quale si sottrae alla deliberazione e ai meriti dell’uomo e nelle vicende politiche s’impone come un fattore decisivo.⁹¹ Di contro, il

revisione finale dei testi, appendici e indici di R. Radice, Milano 1992 p. 1554. Dal quadro d’insieme dei numerosi rimandi di Plotino alla *Metafisica* censiti nell’indice elaborato da Radice, emerge che il libro L fa registrare il più alto numero di rimandi. Va ricordato che si tratta di riferimenti impliciti più o meno trasparenti, in quanto Plotino nei suoi scritti, pur tenendo ampiamente presente la *Metafisica*, non ne offre citazioni esplicite. A ciò sembra anche alludere la testimonianza di PORFIRIO, *V. Plot.* 14, 4-7, p. 154, secondo cui negli scritti di Plotino sono mescolate dottrine stoiche e peripatetiche “latenti” ed è utilizzata molto frequentemente la *Metafisica*: Ἐμμεμικτὰ δ’ ἐστὶ τῶν- suggrammasi kai; t a; Stwika; lanqanont a dogmata kai; t a; Peripathtikav kat apepuknwt ai de; kai; h; «Met a; t a; f usika» t oũ Ἄριστοτελου- pragmat eia. La presenza latente e la mescolanza delle dottrine stoiche e peripatetiche nei trattati plotiniani potrebbe anche indicare il fatto che Plotino, nel fruire degli scritti stoici e peripatetici, non dichiara esplicitamente le sue fonti con puntuali riferimenti, e rielabora e combina tra loro le tesi delle due correnti filosofiche in un modo in cui esse appaiono trasfigurate rispetto alle loro formulazioni nei rispettivi contesti originari. Riguardo allo specifico riferimento porfiriano alla *Metafisica*, va notata l’ambiguità semantica del verbo kat apuknow, che può significare sia “condensare”, “riassumere”, sia “utilizzare molto frequentemente”, e che in questo contesto potrebbe anche essere usato con riferimento a entrambi i significati. Su questo passo porfiriano della *Vita di Plotino*, cfr. D. IOZZIA, *In che senso in Plotino la Metafisica καταπεύκνωται* (*Porph.*, *Vita Plot.* 14,5-6)? *Un’indagine su Metaph. A*, in R. L. CARDULLO (a cura di), *Il libro Alpha della Metafisica di Aristotele tra storiografia e teoria. Atti del Convegno Nazionale, Catania, 16-18 gennaio 2008*, Presentazione di E. Berti, Catania 2009, pp. 195-210; A. PH. SEGONDS, nota *ad loc.* 14.5, in PORPHYRE, *La Vie de Plotin. II. Études d’introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, par L. Brisson et alii, Préface de J. Pépin, Paris 1992, pp. 262-263; R. CHIARADONNA, *Platonismo e aristotelismo*, in ID. (a cura di), *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, cit., pp. 85-102, alle pp. 85-86; si veda anche E. R. DODDS, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, in «The Journal of Roman Studies» 50 (1960), pp. 1-7, alla p. 2.

⁹⁰ Ritengo che la “vittoria” vada qui intesa non soltanto come vittoria militare, ma anche, più in generale, come successo politico.

⁹¹ Sull’influsso della fortuna (τύχη) nella vita politica e sul rapporto della fortuna con la virtù e la felicità, con riferimento all’attività governativa, cfr. in particolare i §§ 3-7 dell’*Epistola al filosofo Temistio* e le osservazioni di A. FORNARO in GIULIANO IMPERATORE, *Epistola a Temistio*, cit., pp. 41-42

concepire opinioni vere sul dio (αἱ ἡγεῖν δεῦπερ τοῦ θεοῦ δοξαῖ ἀπὸ ἀβείν) è opera di perfetta virtù (ἀρετὴ ἢ [...] τῆς τῆς εἰσῆς ἐργον), non dipendente dal favore della fortuna quale fattore esterno. Il possesso di ciò che è soltanto opera di virtù – precisamente della virtù di tipo contemplativo – appare di per se stesso un motivo di maggiore orgoglio del possesso di ciò che, invece, dipende non soltanto dalla virtù dell'uomo, ma anche, in qualche misura, dalla sorte. Ma non è tutto. A questo primo rilievo sul "concepire opinioni vere sul dio", introdotto con οὐκ μόνον, ne segue di rincalzo un altro, ben più significativo e dirimente, introdotto con αἱ ἰσὺς Giuliano, infatti, prospetta anche l'idea che chi concepisce opinioni vere sul dio vada a buon diritto chiamato dio (θεοῦ) piuttosto che uomo, in quanto, se si prende per buono che ciascuna cosa è conosciuta dalle cose che le sono affini (secondo il principio che il simile conosce il simile), allora si deve rilevare che l'intelletto che ha conosciuto la sostanza divina – cioè che ha acquisito opinioni vere sul dio – può a buon diritto, per questo stesso suo atto di conoscenza, essere considerato anch'esso divino (αἱ ἰσὺς ἐπιστῆσαι ἀπὸ τῆς εἰσῆς, poterον χρῆτον τοιοῦτον ἀδρα ἡλεον καλεῖν εἰς ἄρῳ ὅτι τὸ λεγόμενον, ὅτι πεφύκεν ἐκαστον ὑποτὼν οἰκειῶν γνῶριζες, τῆν θεῶν οὐσίαν ὀγνῶριζαῖ νοῦς <θεοῦ> τῆς ἀπὸ εἰσῆς νομίζοιτο).⁹²

Ritengo che queste osservazioni di Giuliano presuppongano una rielaborazione di talune tesi aristoteliche, alcune delle quali attestate nella *Metafisica*, ripensate entro coordinate speculative della cultura filosofica dei suoi tempi.⁹³

(comm. p. 6,19ss.) e p. 43 (comm. p. 8,19s.). Sulla tesi giuliana del peso fondamentale della fortuna e di essa primato rispetto alla virtù in politica, cfr. C. SANTANIELLO, *Fortuna e potere nell'Epistola a Temistio di Giuliano*, in part. pp. 43-49. Un particolare rilievo al ruolo riconosciuto da Giuliano alla fortuna nella vita politica è anche riconosciuto in J. M. CANDAU MORÓN, *La filosofia politica de Juliano*, cit., pp. 90-93, e in P. ATHANASSIADI, *Giuliano. Ultimo degli imperatori pagani*, cit., pp. 88-89 e 92. Va ricordato che anche in Giuliano si riscontra la personificazione della τύχη in una divinità (la dea Tyche), alla quale egli offriva sacrifici; cfr. al riguardo F. FATTI, *Il principe, la Tyche, i cristiani: Giuliano a Cesarea*, in P. BROWN - R. LIZZI TESTA (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.). Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, Wien-Zürich-Berlin-Münster 2011, pp. 121-129 e in particolare p. 128. Sulla dea Tyche cfr. L. H. MARTIN, s.v. Tyche - Τύχη, in K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P. W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Leiden-Boston-Köln 1999², pp. 877-878.

⁹² GIULIANO, *Ad Them.* 10, 53-57, 265a-b, p. 34. Rochefort, a differenza di Prato, in questo passo legge τῆν θεῶν οὐσίαν ὀγνῶριζαῖ νοῦς τῆς ἀπὸ εἰσῆς νομίζοιτο; restituendo la frase in forma interrogativa (cfr. G. ROCHEFORT, in *L'EMPEREUR JULIEN, Œuvres complètes*, cit., 10, 265b4-5, p. 27). Mi sembra comunque chiaro che in entrambi i casi il senso del discorso non cambia.

⁹³ Nelle considerazioni relative alla differenza di fondo tra il successo politico, il quale dipende non soltanto dal coraggio e dalla saggezza, ma anche dalla fortuna, e la retta conoscenza concernente gli dèi, la quale invece è soltanto opera di perfetta virtù, Giuliano sembra anche tenere presenti alcuni rilievi aristotelici dell'*Etica Nicomachea*, relativi alla distinzione tra la saggezza (φρόνησις) e la sapienza (σοφία), nell'ambito della delineazione delle virtù dianoetiche. Ritengo che nel passo in questione Giuliano, per un verso concepisca la φρόνησις in termini aristotelici, come virtù dianoetica relativa all'agire morale e strettamente connessa alla politica (cfr. in particolare, per quest'ultimo aspetto, ARISTOTELE, *Eth. Nic.* Z 5, 1140b7-11 e Z 8, 1141b23-29), e per altro verso concepisca la "virtù perfetta" con riferimento all'aristotelica σοφία intesa come virtù dianoetica superiore alla saggezza, cioè come

Innanzitutto si può notare che Giuliano, con l'espressione ἀληθεῖς δειψέρ τοῦ θεοῦ δοξαῖ ἀληθεῖς ἀβελῆν, riferita chiaramente al contenuto tematico della *ἡθικῶν* di Aristotele, si ricollega alle formulazioni plutarchee dell'aneddoto, in particolare a quella del *De se ipsum citra invidiam laudando* (16, 545a), τοῖς περὶ θεῶν δοξαῖ ἀληθεῖς ἐβουλοῖται, in cui si parla dell'aver opinioni vere sugli dèi, e a quella del *De tranquillitate animi* (13, 472e), οἷον ὑπαρχει περὶ θεῶν ἀληθεῖς δοξαί, in cui si parla delle cose che bisogna opinare sugli dèi (altro modo di parlare di "opinioni vere" su questi); alla forma che si legge nel *De profectibus in virtute* (6, 78d), εἰ τι ὀρθῶς γινώσκεις περὶ θεῶν, invece, il dettato di Giuliano si ricollega, oltre che con l'espressione ὑπέρ τοῦ θεοῦ, anche nella conclusione dell'argomento, con l'espressione τὴν θεῶν οὐσίαν ὀγνωρίσατο νοῦν, in cui ricorre lo stesso verbo relativo al "conoscere". In questa trama di rimandi, però, una differenza tra Giuliano e Plutarco che mi sembra rilevante è data dal fatto che in quest'ultimo noi leggiamo, nelle tre le occorrenze dell'aneddoto, il plurale περὶ θεῶν, mentre in Giuliano troviamo il singolare ὑπέρ τοῦ θεοῦ.⁹⁴ L'imperatore, che in generale considera la "vera conoscenza concernente gli dèi" come l'essenza della più elevata contemplazione filosofica, nonché come la cifra sacrale della più profonda religiosità,⁹⁵ parla qui del "dio" e non, come in

somma scienza teoretica delle cose massimamente degne di onore (cfr. *ivi*, VI 7, 1141a9-1141b8). Riprendendo la terminologia con cui Giovanni Reale rende le nozioni di φρόνησις e di σοφία in questi passi aristotelici (cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. II, *Platone e Aristotele*, Milano 1991⁸, p. 504), mi sembra insomma che in questo caso Giuliano stia delineando una distinzione di fondo tra la "saggezza", quale "virtù della ragione pratica", operante nella vita politica, e la più elevata "sapienza", quale "virtù della ragione teoretica", propria della vita filosofica. Inoltre si può rimandare ad ARISTOTELE, *Eth. Nic.* K 7-8, 1177a12 ss., riguardo all'attività contemplativa dell'intelletto e all'affinità di questa all'attività contemplativa del dio, quali assunti che possono essere letti in connessione con taluni temi salienti del libro L della *Metafisica*. Riguardo a questi possibili rimandi a temi dell'*Etica Nicomachea* in Giuliano, Bouffartigue considera come certa la trasmissione indiretta dei contenuti di quest'opera nel luogo dell'*Epistola al filosofo Temistio* (10, 263c ss.) in cui l'imperatore afferma la tesi del primato riconosciuto da Aristotele alla vita contemplativa; lo studioso sostiene che Giuliano in questo caso utilizza un'informazione fornitagli dallo stesso Temistio e, più in generale, che gli argomenti con cui egli nell'*Epistola* in questione si confronta con quest'ultimo mostrano la mancanza di una conoscenza del testo dell'*Etica Nicomachea* (cfr. J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, cit. p. 201; più in generale, sulla fragilità degli echi dell'*Etica Nicomachea* negli scritti giulinei, cfr. *ivi*, pp. 200-202). Ai fini del mio discorso è sufficiente ipotizzare che talune idee dell'*Etica Nicomachea*, quali quelle che provo a enucleare sopra, possano essere pervenute a Giuliano solo indirettamente e in modo più o meno consapevole, attraverso il filtro ermeneutico delle letture dell'epoca

⁹⁴ In questo passo, la preposizione ὑπέρ ha la stessa valenza di περί con il genitivo, come complemento di argomento.

⁹⁵ Sulla valenza religiosa riconosciuta da Giuliano alla contemplazione filosofica, cfr. per es. GIULIANO, *C. Cyn.* 17, 1-11, 199a-c, p. 42, in cui l'imperatore, nel difendere il cinico Diogene dall'accusa di empietà per il fatto che questi non seguiva le pratiche culturali tradizionali, afferma che a Diogene bastava soltanto avere pensieri corretti sugli dèi (... ἐποῖε περὶ θεῶν ὀρθῶς) e che venerava gli dèi con l'anima, offrendo loro ciò che aveva di più prezioso, cioè consacrando la propria anima attraverso i pensieri (τοῖς καλοῖσιν αὐτὸν ψυχὴν θεῶν ἐπινοῶν). La contemplazione filosofica che si attua nella teologia è quindi concepita come un autentico atto culturale di devozione e consacrazione agli dèi.

altri casi, degli "dèi";⁹⁶ così come, poco dopo, parla dell'acquisizione della conoscenza che ha per oggetto la "sostanza divina" (ἡλθεῖα οὐσία). Considero legittimo ipotizzare che Giuliano, in questo contesto ricco di elementi aristotelici, utilizzi volutamente il singolare con specifico riferimento al "dio" di *Metafisica* L (ma anche di *Metafisica* A). Penso che qui l'imperatore si muova entro le coordinate della tipica strutturazione di fondo delle varie formulazioni protologiche del platonismo tardoantico, incentrata sull'idea di una molteplicità gerarchizzata di principi (quali realtà divine) culminante in un unico principio primo;⁹⁷ e ritengo possibile che egli intenda riferirsi al principio supremo, identificato in questo caso con il "dio" (ὁ θεός) della *Metafisica*, visto quale sostanza soprasensibile, intelletto che pensa se stesso cogliendosi come intelligibile, e per ciò stesso modello esemplare della specifica natura del divino in ogni suo ordine e grado. È questo dio-intelletto il termine al quale, nella prospettiva giuliana, si eleva la contemplazione filosofica dell'uomo, in una prospettiva in cui essa ha il suo vertice nella teologia, ovverosia, in termini aristotelici, nella scienza teoretica che tra le tutte è la più venerabile e che per i neoplatonici era tematizzata da Aristotele nella *Metafisica*. Nell'acquisizione della vera conoscenza contemplativa che ha per oggetto "dio", quale massimo traguardo della vita filosofica e della stessa vita attiva,⁹⁸ l'uomo, sul piano della propria natura intellettuale, si eleva secondo i propri limiti al rango di "dio". L'intelletto (νοῦς) umano che nell'atto della contemplazione conosce la sostanza divina, infatti, può esso stesso essere considerato divino, in una prospettiva in cui l'assimilazione al dio, in questo contesto, è concepita con riferimento alla tesi secondo cui la conoscenza avviene tra simili. Posto che ciascuna cosa, per natura, è conosciuta

⁹⁶ In altri luoghi, infatti, per esprimere la stessa nozione, Giuliano parla di conoscenza concernente gli dèi; cfr. GIULIANO, *C. Heracl.* 16, 221d6, p. 67 e 222b5, p. 68; Id., *C. Cyn.* 17, 8-9, 199b, p. 42.

⁹⁷ Personalmente escludo che Giuliano intenda qui dare al suo discorso una flessione "monoteistica". Considero la visione teologico-religiosa dell'imperatore come una forma di politeismo puntualmente conciliabile con la tesi protologica medioplatonica e neoplatonica di una pluralità gerarchizzata di principi divini derivati e dipendenti da un unico principio supremo, concepito come il sommo dio. Sul politeismo giuliano, mi limito a rimandare a G. SFAMENI GASPARRO, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologiche nel mondo tardo-antico*, Brescia 2010, pp. 5-8 e 141-142, e a G. FOWDEN, *Gli effetti del monoteismo nella tarda antichità. Dall'impero al Commonwealth*, trad. di A. Lewin, Roma 1997 (tit. orig. *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993), pp. 68-72. In altra direzione, per una lettura della visione teologico-religiosa di Giuliano in una chiave monoteistica (o enoteistica), cfr. per es. J. FONTAINE, in GIULIANO IMPERATORE, *Alla Madre degli dei e altri discorsi*, cit., *Introduzione*, p. LV (il cui lo studioso presenta la nozione di monoteismo solare); C. MUTTI, in FLAVIO CLAUDIO GIULIANO, *Uomini e Dei. Le opere dell'Imperatore che difese la tradizione di Roma*, *Introduzione*, traduzione dal greco e note di C. Mutti, Roma 2004, *Introduzione*, pp. 7 ss. (in cui si rimanda al monoteismo solare); F. RUGGIERO, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Prefazione di M. Simonetti, Roma 2002, pp. 182-183 e 194-195 (in cui lo studioso presenta la posizione di Giuliano in termini di monoteismo pagano e sincretistico, in contrapposizione al monoteismo esclusivistico ebraico e cristiano).

⁹⁸ Cfr. per es. S. ELM, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*, cit., p. 85: «To attain true opinions about God is the highest form of achievement, the true meaning of actions and therefore also of philosophy».

dalle cose che le sono affini, l'intelletto umano, nell'elevarsi alla conoscenza contemplativa dell'intelletto divino, manifesta la propria affinità a quest'ultimo e in ciò scopre la propria natura divina. Va notato che Giuliano, sulla scorta di un assunto filosofico ampiamente diffuso nel panorama filosofico della sua epoca, considera l'intelletto (νοῦς) dell'uomo come qualcosa di divino,⁹⁹ come la più elevata parte dell'anima, votata alla contemplazione delle congeneri realtà superiori, cioè alla vera conoscenza degli dèi, la quale va perseguita nel distacco dalle passioni e dalle funzioni del corpo.¹⁰⁰ Secondo la mia lettura, nel § 10 dell'*Epistola al filosofo Temistio*, Giuliano, nel ricordare la tesi dell'affinità tra l'intelletto umano e l'intelletto divino, così come emerge dall'attività noetica della contemplazione filosofica, presenta la topica dottrina della natura divina del nostro intelletto con una coloritura specificamente aristotelica, con riferimento ad alcune tesi formulate nella *Metafisica* (ma anche in altre opere), lette con peculiari filtri speculativi del pensiero filosofico della sua epoca. In particolare, mi sembra che le considerazioni di Giuliano sottendano una peculiare fruizione dell'idea aristotelica del dio come intelletto che pensa se stesso e che in ciò possiede il modo di vivere migliore, consistente nell'attività contemplativa, quale stato in cui esso si trova sempre, mentre l'uomo soltanto a volte e per un tempo limitato, nella misura in cui contempla.¹⁰¹ Si tratta, come vedremo, di idee aristoteliche ripensate da Giuliano secondo la loro modulazione nell'ambito del platonismo della sua epoca e attestate anche in altri luoghi delle opere dell'imperatore.

10. Riguardo alla lettura che propongo, considero particolarmente significativa la stretta interconnessione che nel pensiero di Giuliano è prospettata tra il conoscere se stessi e l'assimilarsi agli dèi, quali termini che, entrambi incentrati sull'attività teoretica del nostro intelletto e legati alla retta conoscenza degli dèi,¹⁰² sono presentati,

⁹⁹ Cfr. M. C. DE VITA, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, cit., p. 212.

¹⁰⁰ Riguardo alla natura divina dell'intelletto (νοῦς) umano, Giuliano identifica il nostro intelletto con il dio – o con il demone – che è in noi, con la parte della nostra anima che è più divina; cfr. GIULIANO, *C. Cyn.* 15, 35-36, 196d, p. 39; *ivi*, 15, 42-43, 197a, p. 39; *Id.*, *De reg.* 15, 13-19, 68d-69a, p. 140; *ivi*, 16, 13-14, 70b, p. 142. Per una disamina di queste tesi e delle relative problematiche in Giuliano, nel più ampio contesto delle sue posizioni sull'anima, cfr. M. C. DE VITA, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, cit., 2. *La teoria dell'anima*, pp. 202-224, più in particolare pp. 208-217. Si veda anche J.-C. FOUSSARD, *Julien philosophie*, cit., pp. 199-201. Va ricordato che un testo saliente per la formulazione della dottrina della natura divina del nostro intelletto nella filosofia tardoantica è costituito dall'*Alcibiade primo*, opera la cui paternità platonica, oggi messa in discussione da vari studiosi, era assunta nell'antichità come un dato pacifico (cfr. A.-Ph. SEGONDS, in PROCLUS, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par A.-Ph. Segonds, t. I, Paris 2003², *Introduction*, p. x). Al riguardo si può ricordare il saggio di R. ASMUS, *Der Alkibiades-Kommentar des Iamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian*, Heidelberg 1917, in cui lo studioso individua nel commentario di Giamblico all'*Alcibiade primo* la fonte principale della concezione giuliana della natura divina dell'intelletto.

¹⁰¹ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* L 7, 1072b18-30.

¹⁰² A questo riguardo, cfr. anche GIULIANO, *C. Cyn.* 9, 1-10, 188b-c, p. 18, in cui il conoscere se stessi, quale fine ultimo della vita, è associato al disprezzare le vane opinioni e all'afferrare con la

rispettivamente, come l'unico principio e il fine ultimo della filosofia,¹⁰³ nonché come definizioni strettamente interrelate di quest'ultima,¹⁰⁴ in una prospettiva in cui il movimento epistrotico che il nostro intelletto (nou~) compie con la filosofia, si configura come un ritornare a se stesso e, insieme, al dio.¹⁰⁵ Con la conoscenza di se stesso, infatti, l'uomo prende coscienza della natura divina del proprio intelletto, e con la purificazione della propria componente intellettuale giunge ad acquisire la vera conoscenza relativa agli dèi e a riprodurre in sé in qualche misura, in un processo mimetico di assimilazione al divino, il tipo di conoscenza che questi, nella loro vita beata, possiedono come propria prerogativa.¹⁰⁶

Un'esposizione di questi nuclei speculativi con un esplicito riferimento – per via diretta o indiretta che sia – a un passo della *Metafisica* si legge nello scritto *Contro i cinici ignoranti*. In un passo di quest'opera Giuliano, dopo aver preso in esame il precetto divino del "conosci te stesso" (Γνωσι σαυτ ον),¹⁰⁷ si sofferma sul tema dell'assimilazione al dio per quanto è possibile (το; τω/ γεω/ κατα; δυναμιν ομοιουσαι),¹⁰⁸ la quale è assunta nella sua convergenza con la conoscenza di se stessi, intesa come conoscenza filosofica totalizzante che, portata al suo più alto compimento teoretico, coincide con la conoscenza degli dèi.¹⁰⁹ Una conoscenza – potremmo specificare – che ha per oggetto

ragione la verità, ovvero sia al rintracciare la verità che è negli enti (intesi come le realtà superiori).

¹⁰³ Cfr. Id., *C. Heracl.* 19, 225d1-4, p. 72. Sul conoscere se stessi e sull'assimilazione al dio nella misura del possibile, cfr. Id., *C. Cyn.* 4-6, 183a-186b, pp. 6-12.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, 3, 12-16, 183a, p. 6.

¹⁰⁵ Cfr. Id., *C. Heracl.* 20, 225d6-7, p. 72.

¹⁰⁶ Va anche notato che in un passo del suo scritto *Contro i cinici ignoranti* che ho già avuto modo di richiamare (cfr. *supra*, nota 4), Giuliano fornisce invece una lettura fondamentale "pratica" del "conoscere se stessi", il quale consisterebbe nel sapere con precisione cosa spetta all'anima e cosa al corpo, e nell'assegnare in modo adeguato la posizione di preminenza alla prima e di subordinazione al secondo per potere perseguire le virtù e fuggire i vizi. La conoscenza di sé è vista, in questo caso, come la base teorica dell'etica. Si tratta di una fondamentale implicazione pratica della conoscenza di se stessi, strettamente legata alla conoscenza e all'imitazione degli dèi. Sul versante dell'assimilazione al dio, ritengo anche significativo notare che Giuliano nel suo *Simposio (I Cesari)* attribuisce a Marco Aurelio un'interpretazione etico-pratica dell'imitazione degli dèi, la quale consiste nel ridurre al minimo i bisogni e nel fare del bene (ευ ποιεῖν) il più possibile; cfr. GIULIANO, *Caes.* 34, 334a4-6, p. 67.

¹⁰⁷ Cfr. Id., *C. Cyn.* 4, 1-21, 183a-d, pp. 6-8 e 5, 1-7, 183d-184a, p. 8. Sul tema della conoscenza di se stessi in Giuliano, cfr. P. COURCELLE, *Le 'Connais-toi toi-même' chez les Néoplatoniciens grecs*, in P. M. SCHUHL - P. HADOT (éds.), *Le Néoplatonisme. Actes du Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique. Sciences humaines. Royaumont 9-13 juin 1969*, Paris 1971, pp. 153-166, alle pp. 157-158; Id., *Conosci te stesso. Da Socrate a san Bernardo*, Presentazione di G. Reale, trad. it. di F. Filippi, Milano 2001 (tit. orig. *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 voll., Paris 1974-1975), pp. 83-84 e 89-91 (note). Cfr. anche U. CRISCUOLO, *Giuliano, Socrate e la filosofia*, cit., in cui lo studioso sottolinea la centralità e lo spessore filosofico del precetto delfico del "conosci te stesso" nel pensiero di Giuliano.

¹⁰⁸ Cfr. GIULIANO, *C. Cyn.* 5, 7-45, 184a-185c, pp. 9-13. Sui contenuti di questo passo, cfr. J.-C. FOUSSARD, *Julien philosophe*, cit., in particolare pp. 191-193.

¹⁰⁹ Questo legame è dichiarato in GIULIANO, *C. Cyn.* 3, 11-16, 182d-183a, p. 6, in cui l'imperatore afferma che le concezioni della filosofia come arte delle arti e scienza delle scienze, come assimilazione

gli dèi, ma che è anche propria degli dèi e che contraddistingue il loro *modus essendi*. L'imperatore sostiene che l'assimilarsi al dio nella misura del possibile, non è altro che l'acquisizione della conoscenza degli "enti" (gnōsi~ tōn ohtwn) che è conseguibile da parte degli uomini.¹¹⁰ Gli "enti" sono qui da intendere come le realtà intelligibili, incorporee, eterne e immutabili, consistenti nelle realtà divine, in una prospettiva in cui la conoscenza degli enti coincide sostanzialmente con la conoscenza degli dèi stessi, di cui si parla altrove.¹¹¹ Giuliano afferma che la beatitudine degli dèi consiste nel loro sapere, presentato in termini di onniscienza, e che è per la loro scienza (episthmh) che questi si differenziano dagli uomini. Si tratta di un saldo sapere che coincide con la conoscenza che gli dèi hanno di se stessi: l'imperatore, infatti, aggiunge che il più elevato bene che è proprio degli dèi coincide forse con il conoscere se stessi (to; autou; ginwskein). In virtù della loro massima dignità ontologica, gli dèi, nel conoscere se stessi possiedono *eo ipso* la scienza delle cose migliori (tōn beltionwn episthmh), in una prospettiva in cui il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto coincidono. Emerge, così, la convergenza tra la conoscenza di se stessi e la conoscenza delle realtà superiori, colta nella dimensione esemplare dell'attività intellettuale degli dèi. Il conoscere se stessi è, per Giuliano, l'insegnamento comune rintracciabile in ogni tradizione filosofica: il precetto delfico lascia cogliere la concordia e l'unità di fondo di tutte le filosofie, quali vie diverse che conducono tutte a una medesima meta. La filosofia, nella sua essenza profonda, è una, così come è una la verità alla quale essa conduce. Si noti come nel

agli dèi nella misura del possibile e come conoscenza di se stessi, appaiono tutte strettamente collegate tra loro (apant a gar t aut a f ainet ai pro; a l l h l a kai; ma; a oi; keiw~ e;cont a). Cfr. M. C. DE VITA, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, cit., p. 214 e p. 298, nota 567, in cui la studiosa individua nell'accento posto da Giuliano sulla coincidenza tra l'autocontemplazione e l'assimilazione al divino un'esegesi in chiave "teologica", di stampo medioplatonico, del motto "conosci te stesso".

¹¹⁰ Lo stesso concetto si legge in GIULIANO, *C. Gal.* fr. 36 (*apud* Cirillo di Alessandria), 6-10, 171d-e, p. 131, in cui l'imperatore afferma che i filosofi ci invitano a imitare gli dèi per quanto è possibile, e presenta questa imitazione come consistente nella "contemplazione degli enti", la quale si svolge in uno stato di assenza di passioni; ragion per cui, tanto più ci si trova in uno stato di assenza di passioni, protesi alla contemplazione degli enti, quanto più si diviene somiglianti al dio. La *apaqeiā* è strettamente legata alla contemplazione degli enti, la quale presenta uno statuto eminentemente sovrasensibile e intellettuale. Su questi tratti della concezione giuliana della filosofia, cfr. D. CURSGEN, *Kaiser Julian über das Wesen und die Geschichte der Philosophie*, in CH. SCHÄFER (hrsg.), *Kaiser Julian, Apostata' und die philosophische Reaktion gegen das Christentum*, Berlin-New York 2008, pp. 65-86, in particolare le pp. 84-85.

¹¹¹ In tal senso, l'"assimilazione a dio" così come è concepita da Giuliano, sulla linea delle istanze neoplatoniche, anche se può manifestare dei risvolti politici, non trova comunque la sua realizzazione più piena nella dimensione politica dell'esercizio del potere imperiale ed è fondamentalmente legata, nella sua più alta espressione, alla vita filosofica. Si vedano al riguardo le osservazioni sulla concezione "metapolitica" dell'assimilazione a dio nel neoplatonismo in CH. FARAGGIANA DI SARZANA, *Note di etica greca tardoantica*, in «Aevum» 60 (1986), pp. 106-110, nonché SANTANIELLO, *Fortuna e potere nell'Epistola a Temistio di Giuliano*, cit., pp. 63-64, in cui lo studioso mostra come la concezione giuliana dell'"assimilazione a dio", in cui l'elemento politico è integrato da quello ascetico-filosofico – che in alcuni casi, come in *Ad Them.* 265a-b, è l'unico presente – differisca da quella essenzialmente politica-regale di Temistio.

discorso dell'imperatore, dalla presentazione dell'autoconoscenza propria degli dèi si passi a quella dell'autoconoscenza quale obiettivo cui devono tendere gli uomini, a imitazione degli dèi.¹¹² Giuliano fa riferimento a due figure esemplari che insegnano il "conosci te stesso", alle quali sono associati altri nomi eccellenti, con cui il discorso si sposta dal piano della conoscenza di se stessi a quello dell'assimilazione al dio. Cito dal testo stabilito e tradotto da Carlo Prato:

Οὐκ οὐν ὁ μὲν ἐν Δελφοῖς θεοῦ τοῦ Γνώσι σαυτὸν προαγορεύει, Ἡρακλεῖτοδε: «ἐπίζησάμην ἐμῆς ψυχῆς», αἴλλα; καὶ Πυθαγόρα οἱ τε ἀπ' ἐκείνου μετρίως ἔοφ' ἄρα τοῦ καταδυναμίν ὁμοίουσ' αἰθερῶν ἀστέρας, καὶ γὰρ ἡμεῖς ἄριστον ἐστὶν ὁ γὰρ ἡμεῖς ποτε τοῦτο ὁ θεοῦ ἀεὶ

Così, appunto, il dio delfico predica il Conosci te stesso, Eraclito dice: «Cercavo me stesso»; e anche Pitagora, nonché i suoi successori fino a Teofrasto, professano l'assimilarsi, per quanto è possibile, al dio. Lo stesso pensa anche Aristotele; Difatti, ciò che noi siamo una sola volta, il dio lo è sempre.¹¹³

Al "conosci te stesso" quale precetto impartito dal dio Apollo e ribadito da Eraclito di Efeso, corrisponde quindi, senza alcun salto concettuale, l'"assimilarsi al dio per quanto possibile", insegnato da Pitagora e dai suoi successori, fino a Teofrasto e allo stesso Aristotele. E a questo proposito, subito dopo il richiamo allo Stagirita, Giuliano fa seguire il rilievo ὁ γὰρ ἡμεῖς ποτε τοῦτο ὁ θεοῦ ἀεὶ "ciò che noi siamo talvolta, il dio lo è sempre", che è un chiaro riferimento, quasi letterale, a un celebre passo di Aristotele, ἡμεῖς ποτε ὁ θεοῦ ἀεὶ che si legge in *Metafisica* L 7, 1072b25 a proposito dell'attività contemplativa del dio quale intelletto che pensa se stesso.¹¹⁴ Il dio contempla sempre, noi invece soltanto a volte. Da qui la differenza, colta da Giuliano, tra gli dèi e gli uomini, basata sulla scienza intesa come teoresi noe-

¹¹² Cfr. su ciò D. MICALLELLA, *Giuliano e l'Eudaimonia*, cit., pp. 177, in cui, con riferimento al passo in questione dello scritto *Contro i cinici ignoranti*, si mette in risalto come per Giuliano gli dèi, nel "conoscere se stessi", debbano essere presi a modello dagli uomini.

¹¹³ GIULIANO, *C. Cyn.* 5, 34-39, 185a-b, pp. 10 (testo greco) e 11 (traduzione). Qui come altrove, per il testo di quest'opera faccio riferimento a GIULIANO IMPERATORE, *Contro i Cinici ignoranti*, edizione critica, traduzione e commento a cura di C. Prato e D. Micallella, Lecce 1988. Il testo e la traduzione sono di Prato, l'*Introduzione* e il *Commento* di Micallella (cfr. *ivi*, p. VII). In questo brano giuliano, l'avverbio ποτε a differenza della citata traduzione di Prato, va tradotto non con "una sola volta", bensì con "talvolta", sulla scorta del senso del testo aristotelico della *Metafisica* al quale qui Giuliano rimanda, su cui si veda *infra*, nota 114.

¹¹⁴ In questo passo aristotelico della *Metafisica* ποτε εἶνα tradotto con "talvolta" ("a volte", o anche "di tanto in tanto"); in questa direzione cfr. per es. A. RUSSO, in ARISTOTELE, *Opere*, vol. VI, *Metafisica*, Roma-Bari 1988³ (1973¹), p. 358 («talvolta»); G. REALE, *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*, cit., p. 565 («talvolta»); M. ZANATTA, in ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di M. Zanatta, 2 voll., Milano 2009, vol. II (*libri VII-XIV*), p. 1583 («talvolta»). Lo stesso vale anche nel passo giuliano in questione, sopra citato, in cui l'imperatore rimanda quasi alla lettera al suddetto passo aristotelico.

tica: eterna quella dei primi, episodica e momentanea quella dei secondi. L'assimilarsi a dio da parte dell'uomo, in questo passo, è chiaramente coincidente con il conoscere se stessi, il quale si configura come un atto di pura contemplazione di sé che è proprio dell'intelletto e che, al suo più alto grado, rappresenta una prerogativa della natura degli dèi. Questa istanza, chiaramente collegabile ai temi del § 10 dell'*Epistola al filosofo a Temistio*, con il suo riferimento all'intelletto di *Metafisica* L si rivela, a mio avviso, particolarmente significativa per la questione dell'identità dello "scritto teologico" aristotelico chiamato in causa da Giuliano con riferimento alla vera conoscenza del divino, conseguibile dal nostro intelletto, anch'esso divino.

Ma il § 5 dello scritto *Contro i cinici ignoranti*, al fine della nostra indagine, ci dice qualcosa di più di quanto ho appena prospettato sopra. Subito dopo il rimando all'assunto aristotelico di *Metafisica* L 7, 1072b25, Giuliano si evolve in considerazioni che ritengo utile riportare testualmente, citando sempre dal testo greco e dalla relativa traduzione di Prato:

geloion eij̄ ton qeon eauton mh; eidēnai: komidh̄ gar ouj̄en eīsetai tōn al̄lwn, eīper eauton agnooīh: panta gar autōv̄ estin, eīper eñ̄ eautō̄kai; par' eautō̄kai; epeī tōn opwsoūn oht̄wn ta~ aītiā~, eīte apanat̄wn apanatou~, eīte epikhr̄wn ouj̄qht̄a~ ouj̄de; epikhr̄ou~, aidiou~ de; kai; menousa~ apei; <ai> kai; toutoi~ eīsin aītiāi th~ āpigēnesiā~.

Sarebbe allora ridicolo che il dio non conoscesse se stesso, dato che, ove ignorasse se stesso, di sicuro non saprebbe nessun'altra cosa. In effetti egli è tutto, se è vero che ha in sé le cause di tutti quanti gli esseri, sia le cause immortali degli esseri immortali, sia quelle non mortali né caduche, ma eterne ed immanenti degli esseri mortali, le quali sono anche causa della loro eterna generazione.¹¹⁵

Nell'ambito della lettura che propongo, questo passo s'impone come particolarmente rilevante per due fattori: mostra, come vedremo, che Giuliano conosceva la parafrasi di *Metafisica* L redatta da Temistio,¹¹⁶ e ribadisce la tesi del legame tra la conoscenza di se stessi e la conoscenza delle realtà divine, in una prospettiva che vorrei definire "totalizzante".

Giuliano, anzitutto, rigetta la tesi che il dio non abbia conoscenza di se stesso. Rochefort, a questo riguardo, ritiene che l'imperatore stia rigettando una tesi sostenuta dai cinici "ignoranti".¹¹⁷ Personalmente ritengo che Giuliano stia qui contestando una posizione riconducibile fondamentalmente a Plotino, secondo cui il principio primo, individuato da quest'ultimo nell'uno anteriore all'intelletto, nella sua perfetta semplicità e

¹¹⁵ GIULIANO, C. *Cyn.* 5 39-44, 185b, pp. 10-12 (testo) e 11-13 (traduzione).

¹¹⁶ Gli scritti di Temistio su Aristotele sono classificati come lavori probabilmente giovanili; cfr. al riguardo R. BRAGUE, in THÉMISTIUS, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre Lambda)*, cit., *Introduction*, p. 9. Essi dovevano già essere stati tutti redatti all'epoca in cui Giuliano scrisse le sue opere.

¹¹⁷ Cfr. G. ROCHEFORT, in L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, t. II - 1^{re} partie, cit., pp. 140-141.

perfezione non pensa se stesso, perché, nel caso in cui pensasse se stesso, vi sarebbe pur sempre in esso una qualche molteplicità, cioè la dualità del pensante e del pensato che è intrinseca alla conoscenza noetica e che è inammissibile per la semplicità del principio primo.¹¹⁸ Giuliano, di contro, argomenta che se il dio non conoscesse se stesso, allora non potrebbe conoscere neppure tutte le altre cose. Per il dio, quindi, l'assenza di conoscenza di se stesso coinciderebbe con un inammissibile stato difettivo di totale ignoranza, mentre la conoscenza di se stesso, secondo la posizione giuliana, comporta la concomitante conoscenza delle altre cose, profilandosi dunque come una conoscenza contemplativa universale e totalizzante. Per l'imperatore, infatti, il dio, proprio nel conoscere se stesso, conosce anche tutte le altre cose, perché egli possiede in se stesso le cause di tutte le cose e, nel conoscere se stesso, conosce anche, per ciò stesso, tutte le cose tramite le loro cause. Il dio, così, si configura come l'intelletto che è "tutte le cose" (*παντα*) in quanto contiene in se stesso le cause di tutte le cose, e nell'atto stesso del conoscere se stesso conosce anche, al più alto livello della pura esemplarità, tutte le altre cose, di cui egli è la causa. Nell'intelletto divino, insomma, la conoscenza di se stesso coincide con la conoscenza di tutte le cose, per il fatto che questo intelletto supremo coincide con la totalità degli intelligibili che esso contiene e pensa. Ora, va rilevato che questa dottrina – che è un'interpretazione del dio-intelletto aristotelico – è formulata nella parafrasi del libro Λ della *Metafisica*, redatta da Temistio. Questi, infatti, sostiene che l'intelletto divino, nell'atto di pensare se stesso, coglie nella loro globalità e simultaneamente, in modo intuitivo e immediato, tutti gli intelligibili che sono in esso e con i quali s'identifica.¹¹⁹ L'assunto aristotelico della coincidenza di *nou~* e *noht on* relativa all'intelletto che

¹¹⁸ Cfr. PLOTINO, *Enn.* VI 9 [9], 6, 42-55; III 9 [13], 9, 1-23; V 3 [49], 10, 4-6 e 33-52; V 3 [49], 11, 28-30; V 3 [49], 12, 47-52; V 3 [49], 13, 6-36. Guardando alla diversa lettura proposta da G. ROCHEFORD in L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, t. II - 1^{re} partie, cit., pp. 140-141, si potrebbe anche pensare che questo tema plotiniano fosse stato ripreso e utilizzato in una nuova prospettiva nell'ambito del cinismo criticato da Giuliano.

¹¹⁹ Cfr. THÉMISTIUS, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre Lambda)*, cit., VII 26-27, pp. 92-93 (la traduzione francese, in tondo, è condotta da Brague sul testo ebraico ed è integrata con i frammenti superstiti della versione in arabo, la cui traduzione è riportata in grassetto): «26. D'une manière générale, l'intellect et l'intelligé sont ensemble, comme nous l'avons dit maintes fois. **Il n'est pas dans la situation de l'intellect (qui est) en nous, lequel se transporte moment après moment d'une chose à une (autre) chose, et intellige maintenant ce qu'il n'intelligerait pas auparavant, à cause de la quantité d'être en puissance qui est mêlée à lui.** Pour l'intellect divin, premier, il n'en est pas ainsi, **mais il intellige les intelligés qui sont existants en lui**, par lesquels il est informé, et, d'une façon générale, qui sont lui. En effet, il est identique à ses intelligés. Et l'intellection qu'il a de ceux-ci ne se fait pas par un transport et un passage par eux, comme intellige notre intellect. **Mais il les intellige <tout ensemble>, d'un coup.** 27. **Il est ainsi manifeste qu'il intellige toutes les choses existantes en ce qu'elles sont existantes sur lui, et telles qu'il les a posées <sur lui> comme existantes. Et toutes les choses, auprès de lui, existent en même temps. Il faut donc qu'il intellige toutes celles-ci en même temps**; e ancora, *ivi*, VII 29, p. 94: «29. **Il [scil. l'intelletto primo] intellige toutes les (choses) existantes, (mais) pas comme si elles étaient en dehors de sa nature ou des actions étrangères à lui. Mais [...] il est ce qui les fait naître <et les créés>, et il est ce qu'elles sont**». Per l'organizzazione del testo tradotto, si veda l'*Avertissement*, *ivi*, alle pp. 41-42. Per una trattazione di questa dottrina

pensa se stesso¹²⁰ è quindi letto con riferimento a una peculiare formulazione dottrinale dell'uni-totalità noetica del dio.

Rémi Brague nota che questa dottrina relativa all'intelletto divino, destinata ad avere una notevole fortuna nel tardo neoplatonismo e nel pensiero medievale, ha nella parafrasi temistianiana di *Metafisica* L la sua più antica testimonianza, e ne segnala anche l'attestazione nel sopra citato passo dello scritto giuliano *Contro i cinici ignoranti*.¹²¹ Lo studioso spiega che Temistio, nella sua interpretazione del pensiero di Aristotele sui rapporti di dio con il mondo, mira a prendere le distanze dall'idea di un dio che, nella sua perfezione, non pensa ciò che gli è inferiore e quindi ignora le cose del mondo, e in questa direzione il filosofo «adapte au Dieu d'Aristote une théorie exposée par Plotin à propos de l'Intellect (νοῦ~). Dieu connaît autre chose que lui sans pour autant “sortir” de soi. Il connaît les idées qui sont en lui, et connaît donc tout ce qui est connaissable du monde qui dépend de Lui et que l'on dira plus tard “créé”». ¹²² Il dio-intelletto, insomma, conosce tutte le restanti cose senza rivolgersi a qualcosa di esterno, bensì tramite le loro cause che sono contenute in esso o, meglio, che esso stesso è e che pensa tutte insieme nell'atto di pensare se stesso. Si potrebbe quindi rilevare che siamo al cospetto di prospettive speculative riconducibili alla dottrina plotiniana relativa all'ipostasi dell'intelletto,¹²³ ripensata e riformulata da Temistio – e, sulle sue orme, da Giuliano – con specifico riferimento al dio di *Metafisica* L, concepito come primo intelletto, con il tratto dell'uni-totalità e con connotazioni demiurgico-poietiche; l'attività propria di questo intelletto è vista come un puro e onnicomprensivo νοεῖν, con la tacita esclusione dell'istanza plotiniana di un ulteriore principio al di sopra di questo intelletto divino.

Secondo la lettura di Temistio, quindi, nell'intelletto divino, concepito come atto

temistianiana nei suoi vari risvolti, cfr. S. PINES, *Some Distinctive Metaphysical Conceptions in Themistius' Commentary on Book Lambda and Their Place in the History of Philosophy*, in J. WIESNER (hrsg.), *Aristoteles: Werk und Wirkung. Paul Moraux Gewidmet*, 2. Bd., cit., pp. 177-204, in cui lo studioso si sofferma su questa dottrina anche nella sua correlazione alle tesi secondo cui il dio-intelletto in un certo modo è identico a tutte le cose esistenti ed è il loro *nomos*; G. GULDENTOPS, *La science suprême selon Thémistius*, in «Revue de Philosophie Ancienne» 19/1 (2001), pp. 99-120, alle pp. 108-114, in cui lo studioso prende in esame anche il rapporto tra la trascendenza e l'immanenza dell'intelletto divino nella sua relazione con le cose, e si sofferma sulla concezione del dio supremo come legge che regola l'ordine del cosmo; I. KUPREEVA, *Themistius*, in L. P. GERSON (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, vol. I, Cambridge 2010, pp. 397-416, alle pp. 414-416, in cui si sottolinea lo statuto degli oggetti della conoscenza divina, tra unità e molteplicità, e la differenza di questa conoscenza, concepita come intuitiva, da quella discorsiva che è propria dell'uomo.

¹²⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* L 7, 1072b19-21.

¹²¹ Cfr. R. BRAGUE, in THÉMISTIUS, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre Lambda)*, cit., *Introduction*, pp. 37-38.

¹²² *Ivi*, p. 37. Si tratta di una posizione volta a conciliare l'idea della provvidenza divina – la nozione di un dio che “interviene nel mondo” (cfr. *ibid.*) – con l'idea dell'autocontemplazione di dio.

¹²³ Brague (cfr. *ibid.*, nota 3), al riguardo, rimanda a PLOTINO, *Enn.* IV 4 [28], 2, 11; più in generale, cfr. *ivi*, l'intero § 2 del Trattato 28, in cui Plotino parla dell'atto della contemplazione con riferimento al nou~ e alla yuch~ nonché la posizione relativa al nou~ espressa *ivi*, V 3 [49], 5-6.

puro e come pensiero di pensiero, il pensare se stesso coincide con il pensare la totalità degli intelligibili con un'intuizione immediata che li coglie in atto tutti insieme anteriormente alla molteplicità e nella loro identità con l'intelletto stesso che li pensa. Nella formulazione che Giuliano offre di questa dottrina, è messa in rilievo l'identificazione degli intelligibili con le cause dei vari ordini di realtà (sia corruttibili sia incorruttibili) ed è ribadita la coincidenza tra la conoscenza di sé propria del dio-intelletto, concepito come "tutto", e la conoscenza di tutte le cose, vista quale cifra dell'onniscienza del dio che è pensiero di pensiero e causa universale. Giuliano, dunque, in tale contesto pensa il dio sulla scorta di una pagina della *Metafisica* letta – quanto meno – attraverso la mediazione dell'interpretazione temistiana,¹²⁴ concependolo come il $\nu\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ divino che produce tutte le cose tramite le cause in esso contenute e che, attraverso queste cause, con le quali s'identifica, conosce tutte le cose nell'atto stesso di conoscere se stesso.¹²⁵ Questo dio-intelletto si presenta come il termine di riferimento e il modello esemplare della vita contemplativa, con la quale l'uomo può conseguire la conoscenza di sé e l'assimilazione al dio.

Riguardo all'istanza della corrispondenza mimetica della conoscenza umana a quella divina, si può rilevare che anche Giuliano, sulla base del modello temistiano della conoscenza propria del dio-intelletto, concepisce la conoscenza di sé propria dell'uomo, oltre che come coincidente con la conoscenza del divino, anche come una conoscenza – entro certi limiti – di tutte le cose, come quella che, su un piano esemplare, è propria del dio. Sposando questa posizione, l'imperatore fa quindi propria una tesi ampiamente diffusa nel neoplatonismo.¹²⁶ Ritengo che possano leggersi in questa

¹²⁴ Ritengo che vada in qualche misura integrato il giudizio generale espresso da R. CHIARADONNA nella *recensione* del volume di M. C. De Vita, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, in «Elenchos» 33 (2012), pp. 175-186, alle pp. 179-180, che lascia trasparire una modesta attezione per le parafrasi aristoteliche di Temistio da parte di Giuliano, il quale leggeva Aristotele attraverso l'esegesi di Giamblico e dei suoi più fedeli seguaci, quale doveva essere Prisco (cfr. in particolare *ivi*, p. 180: «In effetti, le parafrasi di Temistio sono quanto di più lontano dall'interpretazione di Giamblico, sono molto più vicine ad Alessandro di Afrodisia e Porfirio, e molto difficilmente avrebbero potuto suscitare l'ammirazione che Giuliano dichiara di nutrire per Prisco»). A questo riguardo va rilevato che la fruizione della parafrasi temistiana di *Metafisica* L da parte di Giuliano mostra come questi, almeno per certi aspetti, doveva tenere in debita considerazione anche l'esegesi di Aristotele proposta da Temistio. Anche in questo aspetto, la formazione filosofica di Giuliano sembra plasmata all'insegna di una promiscuità di varie fonti.

¹²⁵ Ritengo che a questa concezione del dio-intelletto sia sottesa l'idea dell'uni-totalità divina, per la quale cfr. per es. GIULIANO, *In Hel. Reg.* 15, 1-20, 139b-d, p. 122, relativamente all'intelligibile, di cui si dice che presussiste come totalmente uno e raccoglie insieme nell'uno tutte le cose, cioè il complesso degli intelligibili quali cause paradigmatiche, tutti riuniti in unità.

¹²⁶ Cfr. per es. PROCLO, *Theol. Plat.* I 3, pp. 15, 21-23 (con riferimento a PLATONE, *Alc. I* 133b7-c6); OLIMPIODORO, *In Alc.* 199, 3-6, p. 125; ERMIA, *In Phaedr.* p. 31, 15-16; PLOTINO, *Enn.* IV 4 [28], 2, 11. Brague, riguardo alla concezione temistiana della conoscenza divina, afferma che «L'idée que Dieu, se connaissant, connaît tout, applique un principe général néoplatonicien: "qui se connaît soi-même connaît toutes choses"» (R. BRAGUE, in THÉMISTIUS, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre Lambda)*, cit., *Introduction*, p. 37).

direzione le prospettive teoriche del § 4 dello scritto *Contro i cinici ignoranti*, in cui la conoscenza di sé – vista come conoscenza filosofica – è presentata come la matrice generativa di tutto il sapere, come base di sviluppo e compendio di ogni arte e scienza. Per Giuliano, infatti, il “conosci te stesso” si estende alla conoscenza dell’anima, del corpo e di ciò che in noi è superiore all’anima e più divino;¹²⁷ include la conoscenza dei principî delle arti relative al corpo e di quelle relative alla parte passionale dell’anima; manifesta la sua egemonia su ogni scienza e su ogni arte (pash~ men episthmh~, pash~ de; techn~ hgeitai) e comprende in sé anche le ragioni universali, cioè gli elementi divini e quelli mortali dell’uomo.¹²⁸

Entro queste coordinate filosofiche si comprende come, per Giuliano, la conoscenza di se stessi sia strettamente associata alla vera conoscenza degli enti/dèi e all’assimilazione al dio.

11. Sulla base delle suddette osservazioni, ritengo che la tesi giuliana dell’affinità dell’intelletto dell’uomo con il dio, con le relative premesse e implicazioni speculative, oltre a presentarsi come una ripresa di un assunto che nella sua genericità è ampiamente attestato in vari contesti filosofici del pensiero tardoantico, manifesti nel § 10 dell’*Epistola al filosofo Temistio* un peculiare timbro aristotelico, nei termini di un peculiare aristotelismo platonizzante attestato nell’epoca in cui visse l’imperatore.

Assimilarsi a dio equivale per l’uomo a riprodurre, per quanto è possibile, la vita contemplativa del dio-intelletto (e in generale degli dèi), cioè a elevarsi, con la più alta espressione della vita filosofica, a un piano supremo di contemplazione in cui la conoscenza di sé si traduce, per il nostro intelletto, nella conoscenza delle realtà divine, cui esso è congenere, e nell’assimilazione a queste, con particolare riferimento all’imitazione del tipo di conoscenza che è loro propria e alle implicazioni di tale conoscenza relativamente al *modus vivendi* dell’uomo. Avere opinioni vere sugli dèi equivale, per l’uomo, a sapersi affine a questi, a condividere entro certi limiti il loro modo di vita e la tipologia della loro conoscenza, insieme autoriflessiva e totalizzante. In quest’ottica la vita filosofica, oltre a manifestarsi, sulla base del modello socratico, come una prassi superiore all’azione politica per via del suo altissimo valore formativo, come anche per le sue finalità etiche, sembra assumere in Giuliano, in ultima istanza, i contorni di una vita contemplativa segnata da uno statuto teologico e da un carattere divino, quale modo di vivere capace di aprire la via della salvezza dell’anima. Ciò con riferimento

¹²⁷ L’imperatore, in questo caso, potrebbe fare riferimento all’intelletto, ma va ricordato che altrove egli allude a qualcosa che in noi è superiore all’intelletto (kai; eijdhvti kreitton hmiñ uparcei tou nou autou) e presenta questo elemento sovrintellettivo come una piccola parte dell’uno e del bene (tou eho~ kai; tagaqou moiravti oj igh); cfr. GIULIANO, *C. Heracl.* 12, 217d2-4, p. 61.

¹²⁸ Cfr. ID., *C. Cyn.* 4, 1-5, 4, 183a-184a, pp. 7-9. Si veda su ciò, per es., P. COURCELLE, *Le ‘Connais-toi toi-même’ chez les Néoplatoniciens grecs*, cit., p. 157 e L. LUGARESÌ, *Giuliano imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo*, cit., p. 303.

a una conoscenza intellettuale che ha per oggetto gli dèi e che assimila, per imitazione, il filosofo a questi.

Alla luce di questa lettura si potrebbe rilevare che nella parte finale del § 10 dell'*Epistola al filosofo Temistio*, dopo una presa di distanza da un modello di vita filosofica di tipo puramente contemplativo nella direzione di un modello di vita filosofica di tipo pratico (la vita socratica),¹²⁹ con il richiamo allo "scritto teologico" aristotelico Giuliano sembra rimandare implicitamente a uno scenario teorico in cui, con una sorta di cambiamento di prospettiva, si delinea un modello di vita filosofica di tipo fondamentalmente contemplativo, che non appare immediatamente collimante con il modello socratico di una vita filosofica dal marcato carattere pratico. Ciò, però, avviene in un contesto in cui i rimandi a Socrate e a Aristotele sembrano fatti convergere senza differenze nell'idea generale della vita filosofica, vista nella sua contrapposizione alla vita politica. Se per un verso questa sovrapposizione di istanze potrebbe fare pensare alla delineazione di un'implicita gradualità di modi di vita filosofica, per altro verso ritengo plausibile l'ipotesi che Giuliano, nel suo discorso, abbia mirato a combinare tali istanze nel modello socratico di vita filosofica, come orizzonte d'interazione tra la contemplazione e l'azione, le quali si rivelano non drasticamente contrapposte, bensì sostanzialmente interconnesse. Su questa linea potremmo dire che in Giuliano, almeno secondo una possibile lettura, con riferimento alla figura esemplare di Socrate, si profila il modello di una vita che, promuovendo l'acquisizione della sapienza (*sofia*) intesa come conoscenza noetica del divino, ovverosia come supremo sapere filosofico (la teologia quale culminante scienza teoretica), permette all'uomo che vi si vota di perseguire sul piano intellettuale la salvezza con la filosofia, ma anche – ed è ciò su cui Giuliano concentra l'attenzione – di divenire un tramite per il perseguimento della salvezza da parte degli altri uomini con la filosofia.¹³⁰ Ciò in forza dello svolgimento di un'esemplare attività filantropica di magistero filosofico, all'insegna di una vita pratica caratterizzata dall'assenza di un impegno specificamente politico.¹³¹ Si può infatti notare che, nell'ottica giuliana, la vita filosofica socratica, quale via di salvezza, non può che implicare l'elevazione contemplativa dell'intelletto umano al mondo divino, indissolubilmente legata alla conoscenza di se stessi e all'assimilazione mimetica a dio. Questa via di salvezza, si potrebbe dire, è offerta da Socrate ai suoi interlocutori con una proficua attività di formazione filosofica. La prassi socratica, in questo modo, almeno da un certo punto di vista potrebbe allora essere intesa, piuttosto che come una vita filosofica antitetica e alternativa a quella contemplativa, come un diretto riflesso e

¹²⁹ Va sottolineato che l'imperatore presenta un Socrate che rinuncia alla contemplazione e si dedica con amore alla vita pratica, *thn qewrian paraithsameno~ kai; ton praktikon agaphsa~ bion* (GIULIANO, *Ad Them.* 10, 30-31, 264b, p. 32).

¹³⁰ Sulla filosofia come via di salvezza in Giuliano, nell'ambito di una restaurazione e ridefinizione di una *paideia* "ellenica" dalle forti connotazioni etiche e religiose, cfr. U. CRISCUOLO, *Giuliano e l'Ellenismo: conservazione e riforma*, in «Orpheus» n.s. 7 (1986), pp. 272-292, in particolare pp. 284-287.

¹³¹ Sul modo di vivere rappresentato dal Socrate di Giuliano quale *bios praktikos*, ma non *politikos*, cfr. M. C. DE VITA, *Alcune variazioni sul mito di Socrate nella tarda antichità*, cit., p. 51.

un proficuo complemento della vita contemplativa, cioè come un suo capitale risvolto “pratico”.¹³² Si potrebbe dire, insomma, che Socrate, nella visione giuliana, piuttosto che essersi limitato, da *filosofo*, alla contemplazione, cioè a una vita filosofica di pura teoresi, ha anche insegnato agli uomini, da *maestro di filosofia*, la via della contemplazione, e questa sua attività d’insegnamento, con il suo valore salvifico, si rivela una *pratica filosofica* – carica d’implicazioni *etiche* – preferibile alla vita politica vista anche nella sua più alta espressione, cioè all’illuminato esercizio della sovranità imperiale, capace di conseguire la “vittoria” con un’attività di governo ispirata a virtù civico-politiche cardinali quali sono il coraggio e la prudenza.¹³³

Si profila, così, l’impegno sociale proprio di una prassi filosofica che, per il suo

¹³² È significativo il fatto che Giuliano, nel presentare a Temistio i propri timori per la vita politica, legati a un senso d’inadeguatezza per un compito ritenuto difficilissimo, intende sottolineare che egli non ammira l’inattività (*apragmosunh*, come distacco dagli affari pubblici e politici) epicurea, i giardini e i sobborghi di Atene, i mirti e la casetta di Socrate, e che non ha mai mostrato di preferire queste cose alle “fatiche” (*tôn ponwn*), cioè, potremmo dire, agli impegni politici (cfr. GIULIANO, *Ad Them.* 5, 41-46, 259b, p. 22). In questo caso, non senza una certa discrepanza con la figura di Socrate prospettata più avanti nel § 10, la vita filosofica socratica è, almeno entro certi limiti, accostata a quella epicurea, all’insegna di un’inattività intesa come distacco dalla prassi. Ritengo verosimile che in questo caso Giuliano intenda accomunare gli stili di vita di Epicuro e di Socrate con riferimento alla loro presa di distanza da una prassi specificamente politica.

¹³³ Si può anche notare che la vita filosofica, quale vita secondo l’intelletto, per certi aspetti non si presenta in Giuliano come totalmente estranea alla vita politica e all’esercizio del potere imperiale. Significativo è il fatto che il *princeps* attribuisce in modo esemplare ad Alessandro Magno il coraggio (*ajndreia*) e a Marco Aurelio – il quale, oltre che filosofo, era imperatore – la “virtù perfetta” (*tel eia ajret h*); cfr. *ivi*, 1, 4-9, 253a-b, p. 10. Ora, secondo Giuliano, la “virtù perfetta” è strettamente legata al concepire opinioni vere intorno al dio, cioè alla sapienza teologica, quale momento teoretico culminante della vita filosofica; cfr. *ivi*, 10, 52-53, 265a, p. 34. Nella figura emblematica di Marco Aurelio sembra manifestarsi un perfetto connubio di vita politica e vita filosofica, viste nelle loro più elevate attuazioni. Mi sembra, infatti, che nella visione di Giuliano, se da un lato la filosofia, nel suo configurarsi come contemplazione, può prescindere dall’esercizio del potere politico e si rivela perfino più proficua di questo anche sul piano “pratico”, dall’altro lato il potere politico, nella sua più nobile ed esemplare espressione, non può prescindere dalla contemplazione filosofica, la quale è incentrata sull’attività del nostro intelletto. Per esempio, Giuliano presenta la purificazione dell’intelletto e dell’anima come una preliminare condizione necessaria per la retta formulazione di leggi, la quale costituisce uno dei compiti fondamentali dell’imperatore, in una visione in cui i legislatori devono vivere in tutto secondo intelletto e devono attenersi a leggi elaborate secondo questo stesso criterio (cfr. *ivi*, 8, 4-8, 262a, p. 28). Inoltre egli afferma che bisogna amministrare le cose pubbliche e private, le case e le città, con quanto d’immortale vi è in noi (cioè con l’anima razionale), chiamando “legge” l’attività di formulazione di regole (*dianomh*) che è propria dell’intelletto (cfr. *ivi*, 5, 27-30, 258d, p. 20). Ora, la purificazione dell’intelletto e dell’anima e la vita regolata dall’intelletto sono retaggio della filosofia e sono connesse con la contemplazione. Nella visione giuliana, insomma, la politica appare incentrata sull’egemonia normativa dell’intelletto e quindi non è separabile dalla vita filosofica. Si veda anche L. LUGARESÌ, *Giuliano imperatore e Gregorio di Nazianzo: contiguità culturale e contrapposizione ideologica nel confronto tra ellenismo e cristianesimo*, cit., pp. 301-304, in cui lo studioso mette in evidenza le valenze e le proiezioni politiche del precetto filosofico del “conosci te stesso” in Giuliano. Nella visione di Giuliano, insomma, l’attività politica non può che basarsi su un’interconnessione di pensiero filosofico e azione.

valore pedagogico-formativo e per la sua utilità "pubblica", si rivela per gli uomini ancor più benefica della prassi politica di molti re messi insieme.¹³⁴

12. Va rilevato che, anche nel caso in cui queste mie osservazioni si rivelassero fondate, in merito alla questione della consistenza delle conoscenze aristoteliche di Giuliano si dovrebbe comunque rilevare che non avremmo una prova decisiva di una lettura di prima mano, da parte del *princeps*, di libri o brani della *Metafisica*. Egli, infatti, avrebbe anche potuto conoscere qualche contenuto di questa soltanto per via indiretta, per il tramite e con il filtro di altre fonti, quali manuali, compendi, prospetti, opere e insegnamenti di altri autori. Ritengo, però, che non si possa neppure escludere in modo categorico la possibilità che Giuliano abbia avuto accesso in una qualche misura a pagine della *Metafisica* (come anche ad altre opere o parti di opere aristoteliche), lette con prospettive esegetiche apprese da altre fonti.¹³⁵ Tra tali fonti, come abbiamo visto, doveva figurare la parafrasi del libro L redatta da Temistio, un testo che, comunque sia, deve aver contribuito a fornire a Giuliano un retaggio di conoscenze di certi

¹³⁴ Cfr. GIULIANO, *Ad Them.* 11, 19-24, 266a-b, p. 36. Si veda al riguardo D. J. O'MEARA, *Neoplatonic Conceptions of the Philosopher-King*, cit., p. 286: «Julian also relativizes the importance of political rule, asserting that philosophers can exert a moral and pedagogic influence that has a far more profound impact than the actions of kings». Sull'utilità del filosofo visto nel suo specifico compito di "educatore" in Giuliano, con riferimento alla figura di Socrate, cfr. anche SANTANIELLO, *Fortuna e potere nell'Epistola a Temistio di Giuliano*, cit., pp. 55-56.

¹³⁵ Per quanto concerne la questione delle letture e delle conoscenze aristoteliche di Giuliano, che in questa sede non posso affrontare, cfr. J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, cit., in particolare pp. 197-214, in cui lo studioso sostiene che i vari rimandi ai testi dello Stagirita contenuti nelle opere dell'imperatore mostrano il ruolo "praticamente esclusivo" della trasmissione indiretta nella costituzione della conoscenza che egli aveva di Aristotele, sulla base del fatto che i testi di quest'ultimo che egli richiama nei suoi scritti sono probabilmente tutti spigolati da opere di seconda mano (cfr. *ivi*, pp. 213). In una diversa direzione, si possono leggere i rilievi di M. C. DE VITA, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, cit., in particolare pp. 100-102, in cui la studiosa prospetta un possibile ridimensionamento del drastico giudizio di Bouffarige sulla conoscenza puramente indiretta di Giuliano relativa ad Aristotele (cfr. anche *ivi*, p. 224, in cui l'autrice individua nella psicologia giuliana un influsso, oltre che di autori neoplatonici, di scritti di Aristotele e/o dei suoi commentatori); si vedano anche le considerazioni di R. CHIARADONNA nella già citata *recensione* del suddetto libro di DE VITA, alle pp. 179-182, che si muovono nella stessa direzione della studiosa. Personalmente ritengo condivisibile nelle sue linee generali il giudizio di Chiaradonna, secondo cui «Nel caso di Aristotele [...] l'esigua quantità di riferimenti e il carattere apparentemente poco congeniale di Aristotele rispetto agli interessi di Giuliano (ma si trattava con ogni probabilità [...] di un Aristotele letto attraverso l'esegesi di Giamblico e dei suoi discepoli più fedeli) non devono indurre a escludere che Giuliano non conoscesse alcuni trattati (o parte di essi) e avesse una reale competenza su aspetti anche piuttosto tecnici del suo pensiero» (p. 182). Inoltre cfr. D. MICAELLA, *La Politica di Aristotele in Giuliano imperatore*, cit., in particolare pp. 69 e 79, in cui la studiosa dichiara che Aristotele sembra aver avuto un notevole spazio nella formazione dell'imperatore, e che dalle opere di Giuliano emerge una conoscenza diretta della *Politica* di Aristotele. Sulla particolare incidenza di questo scritto aristotelico (insieme alle *Leggi* di Platone) sui temi dell'*Epistola al filosofo Temistio*, cfr. anche P. ATHANASSIADI, *Giuliano. Ultimo degli imperatori pagani*, cit., p. 88.

contenuti della *Metafisica*,¹³⁶ assunti nell'ottica di un peculiare aristotelismo platonizzante.¹³⁷ A questo riguardo ritengo legittimo ipotizzare che Giuliano, nelle osservazioni che nell'*Epistola al filosofo Temistio* seguono il richiamo allo "scritto teologico" dello Stagirita, abbia anche avuto in mente la parafrasi temistiana. In quest'ultima opera l'imperatore poteva trovare le tesi dell'affinità del nostro intelletto con l'intelletto divino e del primato che per l'uomo riveste la conoscenza teoretica, in linea con il tipo di vita dell'intelletto divino.¹³⁸ Ritengo anche che un rimando ai contenuti della *Metafisica*, al di là di specifici riferimenti testuali, potesse apparire a Giuliano, nell'economia generale dell'*Epistola*, particolarmente efficace per corroborare la posizione che egli intendeva difendere. Infatti, in un contesto in cui egli affronta la questione del rapporto

¹³⁶ Per quanto concerne gli aspetti del pensiero di Giuliano di cui qui mi sto occupando, va notato che Bouffartigue sostiene che la formula della *Metafisica* che figura nello scritto *Contro i cinici ignoranti* 185b (οἱ γὰρ ἡμεῖς ποτεῖ τοῦτο ὀφείλομεν ἀπὸ) non può essere assunta come il segno di un contatto diretto tra il testo di Aristotele e quello di Giuliano, e che anch'essa era nota a quest'ultimo a partire da fonti indirette: lo studioso, infatti, afferma che questa formula è «hautement "volatile" et tout à fait susceptible d'être connue indépendamment de l'œuvre qui la contient», e sostiene che «L'informateur de Julien est sans nul doute un néoplatonicien qui traite un dossier auquel sont annexées les formules d'Aristote» (J. BOUFFARTIGUE, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, cit., p. 205). Il fatto che la formula è accompagnata da una parte del contesto aristotelico originale, relativo all'intelletto che pensa se stesso, si spiega per Bouffartigue con l'ampia diffusione che aveva nell'antichità la questione relativa alla conoscenza di sé da parte dell'intelletto divino (cfr. *ibid.*). Ora, abbiamo visto come questo rimando di Giuliano alla formula della *Metafisica* e al suo contesto, nella sua peculiare configurazione esegetico-speculativa, dipenda da Temistio (il riferimento a questo autore non è però rilevato da Bouffartigue; cfr. *ibid.*), il quale per Giuliano è la fonte indiretta – o quanto meno una delle fonti indirette – della conoscenza di alcuni temi salienti della *Metafisica*. Ma se, per un verso, questo rilievo può essere ben inquadrato nelle prospettive di lettura tracciate da Bouffartigue, per altro verso ritengo possibile che Giuliano si sia accostato direttamente almeno a parti del testo della *Metafisica*, lette sulla base della parafrasi temistiana e, più in generale, del platonismo dell'epoca. Ritengo che, in ultima istanza, la formulazione di taluni temi della *Metafisica* che riscontriamo in Giuliano non mostra che egli abbia avuto soltanto una conoscenza indiretta di alcuni contenuti di quest'opera, bensì che egli, anche qualora abbia letto direttamente delle parti della *Metafisica*, si sia attenuto diligentemente all'interpretazione che aveva appreso nel contesto filosofico in cui era formato. E proprio le fonti indirette, in definitiva, avrebbero potuto costituire per Giuliano uno stimolo non indifferente ad accedere – almeno parzialmente – a un testo di cui queste dovevano sottolineare la grande importanza filosofica, per il modo in cui ne presentavano il contenuto. Diretto o indiretto che sia stato l'accesso di Giuliano alla *Metafisica*, ritengo che vada rilevato come nella parte finale del § 10 dell'*Epistola al filosofo Temistio il princeps* intenda suffragare la sua tesi con il ricorso ad alcune nozioni che egli riteneva formulate nello "scritto teologico" aristotelico e attinenti a esso.

¹³⁷ Per la prospettiva dell'individuazione di una peculiare lettura platonizzante di Aristotele nel pensiero di Temistio, cfr. R. CHIARADONNA, *Platonismo e aristotelismo*, cit., pp. 94-96.

¹³⁸ Cfr. THÉMISTIUS, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre Lambda)*, cit., VII 28, p. 93: «L'intellect qui est en nous n'est divin que parce qu'il ressemble à cet intellect divin. **Si [...] ce qui est au comble du plaisir [...] et au comble de l'excellence ne consiste pour nous que dans la science, combien plus en est-il ainsi pour la cause première!**»; *ivi*, VII, 30, p. 94: «**La vie de ce législateur [scil. dell'intelletto divino] n'est pas seulement une vie éternelle sans commencement ni fin, mais (elle est aussi) au comble de l'excellence. En effet, [...] ce qu'il y a de plus excellent dans la vie, c'est l'intellect, et (c'est) ce qu'il y a de plus noble dans tout ce qui possède la vie**» [grassetto nel testo].

tra la vita filosofica e la vita politica con rimando alla posizione aristotelica, un riferimento allo "scritto teologico" dello Stagirita – cioè alla *Metafisica* – a supporto della propria tesi poteva apparire come un elemento di notevole efficacia nell'opposizione a un interlocutore come Temistio, che agli occhi dell'imperatore doveva apparire come uno specialista della teologia della *Metafisica*¹³⁹ e che cercava nelle opere di Aristotele un appiglio a favore della tesi del primato della vita politica.¹⁴⁰

In ogni caso, ritengo che i rilievi sull'interpretazione della *Metafisica* e della sua scienza nell'ambito della tarda antichità, permettano di accogliere e corroborare la posizione di Asmus, che vede nello "scritto teologico" aristotelico del § 10 dell'*Epistola al filosofo Temistio* un riferimento alla *Metafisica*. L'attenzione riservata da Giuliano – anche per il tramite dell'esegesi temistianiana – a temi riconducibili al libro L rende legittimo pensare, in linea con alcuni studiosi, che egli, riguardo allo "scritto teologico", avesse in mente soprattutto questo libro. In questa direzione possono anche orientare le sue osservazioni sulla natura divina del nostro intelletto, la quale si manifesta in modo chiaro nella nostra conoscenza contemplativa del dio-intelletto. Ritengo però in ultima istanza più probabile che l'imperatore, pur avendo potuto riconoscere – magari sulla base della parafrasi temistianiana – una particolare attenzione al libro L, si sia allineato all'uso del tempo, e con la *qeol ogikh; suggraf hvdī* Aristotele egli abbia avuto in mente, più in generale, l'intera *Metafisica* quale trattato "teologico" dello Stagirita.

Fonti utilizzate e relative abbreviazioni

- ALEXANDRI APHRODISIENSIS *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. Hayduck (CAG I), Berolini 1891 (= *In Metaph.*).
- AMMONIUS, *In Aristotelis Categorias commentarius*, edidit A. Busse (CAG IV, 4), Berolini 1895 (= *In Cat.*).
- AMMONIUS, *In Aristotelis De Interpretatione commentarius*, edidit A. Busse (CAG IV, 5), Berolini 1897 (= *In Int.*).
- ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxford 1890, rist. 1984 (= *Eth. Nic.*).
- ARISTOTLES' *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D.

¹³⁹ Anche Temistio doveva leggere la *Metafisica* in chiave teologica; su ciò cfr. G. GULDENTOPS, *La science suprême selon Thémistius*, cit., in cui lo studioso, con riferimento alla parafrasi del libro L della *Metafisica*, sostiene che per Temistio la scienza suprema era costituita dalla teologia, incentrata sulla dottrina dell'intelletto divino.

¹⁴⁰ Va ricordato che nell'*Epistola al filosofo Temistio*, poco prima del richiamo all'aneddoto dello "scritto teologico", Giuliano si oppone a Temistio in merito all'interpretazione di un passo della *Politica* di Aristotele (VII, 1325b21 ss.): Temistio con la sua lettura intende mostrare come, almeno nel passo in questione, lo Stagirita riconoscesse il primato della vita politica; Giuliano, invece, con la sua lettura mira a mostrare come anche in questo passo Aristotele accordi il primato alla vita filosofica; cfr. GIULIANO, *Ad Them.* 10, 1-25, 263b-264b, pp. 30-32. Su ciò cfr. SANTANIELLO, *Fortuna e potere nell'Epistola a Temistio di Giuliano*, cit., pp. 54-55.

- Ross, 2 voll., Oxford 1924 (= *Metaph.*).
- ARISTOTLES' *Prior and Posterior Analytics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford 1957 (= *An. post.*).
- ASCLEPII *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*, edidit M. Haiduck (CAG VI, 2), Berolini 1888 (= *In Metaph.*).
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Bd. II: Stromata, Buch I-VI*, hrsg. O. Stählin, Leipzig 1906 (= *Strom.*).
- A. GELLII *Noctes Atticae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit P. K. Marshall, t. II, *libri XI-XX*, Oxonii 1991 [rist. con correzioni] (= *Noct. Att.*).
- ELIAE *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, edidit A. Busse (CAG XVIII, 1), Berolini 1900. Contiene i *Prolegomeni alla filosofia* (= *Proll.*) attribuiti a Elia – ma d'incerta paternità – e, a seguire, un *Commentario sulle "Categorie" di Aristotele* (= *In Cat.*) attribuito da alcuni studiosi a Elia e da altri al filosofo armeno David.
- GIULIANO IMPERATORE, *Alla Madre degli dei e altri discorsi*, Introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento di A. Marcone, Milano 1987. Utilizzo questa edizione per il testo dell'*Epistola al filosofo Temistio* (= *Ad Them.*) e dell'inno *A Helios Re* (= *In Hel. Reg.*).
- GIULIANO IMPERATORE, *Contra Galilaeos*, Introduzione, testo critico e traduzione a cura di E. Masaracchia, Roma 1990 (= *C. Gal.*).
- GIULIANO IMPERATORE, *Contro i Cinici ignoranti*, edizione critica, traduzione e commento a cura di C. Prato e D. Micallella, Lecce 1988 (= *C. Cyn.*).
- L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, t. I - 1^{re} partie, *Discours de Julien César (I-V)*, texte établi et traduit par J. Bidez, Paris 2003³ [1932¹]. Utilizzo questa edizione per il testo del *Secondo panegirico a Costanzo o sulla regalità* (= *De reg.*).
- L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, t. I - 2^e partie, *Lettres set fragments*, texte revu et traduit par J. Bidez, Paris 1972³ [1924¹] (= *Ep.*).
- L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, t. II - 1^{re} partie, *Discours de Julien Empereur (VI-IX). A Thémistius - Contre Héracléios le Cynique - Sur la Mère des Dieux - Contre les cyniques ignorants*, texte établi et traduit par G. Rochefort, Paris 2003² [1963¹]. Utilizzo questa edizione per il testo degli scritti *Contro il cinico Eraclio* (= *C. Heracl.*) e *Alla Madre degli dèi* (= *In Matr. Deor.*).
- L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, t. II - 2^e partie, *Discours de Julien Empereur (X-XII). Les Césars - Sur Hélios-Roi - Le Misopogon*, texte établi et traduit par Ch. Lacombrade, Paris 2003² [1965¹]. Utilizzo questa edizione per il testo del *Simposio o I Cesari* (= *Caes.*).
- HERMIAE ALEXANDRINI *In Platonis Phaedrum scholia*, ad fidem Codicis Parisini 1810 denuo collati edidit et apparatus critico ornavit P. Couvreur, Paris 1901 (= *In Phaedr.*).
- MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de C. Luna, Paris 2002² [2001¹] (= *V. Procli.*).
- OLYMPIODORUS, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, critical text and indices

- by L. G. Westerink, Amsterdam 1956 (= *In Alc.*).
- OLYMPIODORI *Prolegomena et in Categorias commentarium*, edidit A. Busse (CAG XII, 1), Berolini 1902. Contiene anche i *Prolegomeni alla logica di Aristotele* (= *Proll.*).
- PHILOPONI (olim AMMONII) *In Aristotelis Categorias commentarium*, edidit A. Busse (CAG XIII, 1), Berolini 1898 (= *In Cat.*).
- PLATONIS *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet, 5 tt., Oxonii 1900-1907 (si adottano per i dialoghi citati le abbreviazioni del *Greek-English Lexicon* curato da Liddell, Scott e Jones).
- PLOTINI *Opera*, ediderunt P. Henry & H.-R. Schwyzer, 3 tt., Oxonii 1964-1982 [*editio minor*] (= *Enn.*).
- PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. I - 2^e partie, texte établi et traduit par R. Klaerr, A. Philippon, J. Sirinelli, Paris 1989. Contiene, tra l'altro, il trattato *De profectibus in virtute* (= *De prof. in virt.*).
- PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. VII - Première partie, texte établi et traduit par J. Dumortier avec la collaboration de J. Defradas, Paris 1975 [2003²]. Contiene, tra l'altro, il trattato *De tranquillitate animi* (= *De tranq. an.*).
- PLUTARQUE, *Œuvres morales*, t. VII - Deuxième partie, texte établi et traduit par R. Klaerr et Y. Vernière, Paris 1974 [2003²]. Contiene, tra l'altro, il trattato *De se ipsum citra invidiam laudando* (= *De laud. ips.*).
- PLUTARQUE, *Oeuvres morales*, t. V - 2^e partie, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par Ch. Froidefond, Paris 1988 (= *De Is. et Osir.*).
- PLUTARQUE, *Vies*, t. IX, *Alexandre - César*, texte établi et traduit par R. Flacelière et É. Chambry, Paris 1975 (= *V. Par.*).
- PLUTARCHI *Vitae Parallelae*, iterum recognovit K. Sintenis, vol. III, Lipsiae 1869.
- PLUTARCHI *Vitae Parallelae*, recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, vol. II fasc. II, recensuit K. Ziegler, Lipsiae 1935; iterum recensuit K. Ziegler, Lipsiae 1968.
- PROCLUS, *Théologie platonicienne*, texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, vol. I, Paris 1968, [2003²] (= *Theol. Plat.*).
- Prolégomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L. G. Westerink, traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A.-Ph. Segonds, Paris 2003² [1990¹] (= *Proll. Plat.*).
- SIMPLICII *In Aristotelis Categorias commentarium*, edidit K. Kalbfleisch (CAG VIII), Berolini 1907 (= *In Cat.*).
- SIMPLICII *In Aristotelis De caelo commentaria*, edidit I. L. Heiberg (CAG VII), Berolini 1894 (= *In De cael.*).
- SYRIANI *In Metaphysica commentaria*, edidit W. Kroll (CAG VI, 1), Berolini 1902 (= *In Metaph.*).