



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Le anime pure nella metafisica di Giamblico e il Cristo mediatore di Eusebio: un confronto

Neola, B.; Motta, A.; Cappiello, C.

Citation

Neola, B. (2025). Le anime pure nella metafisica di Giamblico e il Cristo mediatore di Eusebio: un confronto. In A. Motta & C. Cappiello (Eds.), *Platone e i platonismi (I)* (pp. 183-204). Naples: FedOA Federico II University Press. doi:10.6093/978-88-6887-363-9

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law \(Amendment Taverne\)](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/4304811>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

9. Le anime pure nella metafisica di Giamblico e il Cristo mediatore di Eusebio: un confronto*

Benedetto Neola

(Universiteit Leiden)

1. Introduzione

Faceva notare, oramai quasi trenta anni fa, Francesco Romano che la nozione di trascendenza viene applicata dai filosofi tardo platonici non solo, va da sé, al Principio Primo al di là dell'Essere, ma anche, più in generale, ai Principî che a quel Principio sono casualmente posteriori. Con una postilla: che, mentre al Principio Primo la trascendenza si lega in maniera assoluta e *stricto sensu*, ai Principî essa si applica, scriveva Romano, «in maniera relativa, nel senso che è combinata con la nozione opposta di immanenza».¹ L'osservazione di Romano è tutt'ora valida. La trascendenza è una qualità distintiva della dimensione metafisica, da Plotino a Damascio; e la necessità di conciliare questo tratto distintivo del metafisico con la nozione di immanenza o di presenza nel sensibile è una delle *cruces* del pensiero tardoantico. Il presente lavoro si occupa del problema del rapporto tra la dimensione metafisica e quella fisica da una prospettiva ben precisa.

All'interno della scala dell'essere metafisico, il platonico Giamblico, attivo tra la seconda metà del terzo secolo e il primo ventennio del quarto secolo,² ricava dello spazio per una categoria dell'essere che, più di ogni altro, rac-

* Questo saggio è stato scritto nel corso di una ricerca postdoc finanziata da Marie Skłodowska-Curie Actions presso l'Università di Leiden (Project acronym: TRANEX; Call: HORIZON-MSCA-2023-PF-01; Topic: HORIZON-MSCA-2023-PF-01-01).

¹ Cfr. F. Romano, *Il Neoplatonismo*, p. 76.

² È un dato oramai acquisito che Giamblico vada considerato come l'iniziatore di una nuova fase del Platonismo tardoantico, dopo Plotino. I suoi meriti e guadagni filosofici pertengono tanto alla metafisica, di cui mi occupo qui, quanto alla teoria esegetica e, forse soprattutto, alla teurgia, intesa quale un complesso di riti, più o meno astratti e rarefatti, a mezzo dei quali l'anima, incatenata al corpo nel sensibile, può liberarsi delle sue catene per esperire direttamente il divino. La bibliografia su Giamblico, in generale, e sulle sue concezioni filosofiche, esegetiche e teurgiche essendo ormai copiosa, mi limito, qui, a rimandare il lettore ad alcuni studi soltanto, particolarmente preziosi: cfr. B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalchis*; J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*; H. J. Blumenthal, E. G. Clark, *The Divine Iamblichus*; G. Shaw, *Theurgy and the Soul*; J.

chiude nella propria οὐσία la contraddizione dell'essere assieme trascendente e immanente. È, questa, una classe dell'essere che afferisce al genere dell'anima, ma che, come si tenterà di argomentare, bisogna considerare come parte integrante dei cosiddetti "generi superiori" (κρείττονα γένη), vale a dire, angeli, dèmoni ed eroi. Queste anime sono definite da Giamblico "pure e perfette", "incontaminate", "impassibili", e corrispondono alle anime di antichi sapienti del passato, da Pitagora a Platone: ma si farebbe bene a dirle – sarà questo il tema principale del lavoro – semplicemente anime "in sé stesse", per le ragioni che saranno dettagliate di seguito. La collocazione ontologica di questi esseri, non ancora riconosciuta debitamente dalla critica moderna a onta dei meritorî studi di John F. Finamore,³ è di fondamentale importanza, ché essi rappresentano l'ultimo ponte tra la dimensione divina e metafisica, da un lato, e quella sensibile e fisica, dall'altro. Accanto a questa analisi della onto-metafisica giamblichea, il lavoro propone, altresì, una trattazione, che non ambisce affatto a essere esaustiva, della Cristologia di un coetaneo, di poco più giovane, del filosofo siro, Eusebio di Cesarea (ca. 260-339 d.C.), voce principale del Cristianesimo nella prima metà del quarto secolo, nonché biografo dell'imperatore Costantino.⁴ La ragion d'essere di questo accostamento riposa sul fatto che, negli stessi anni, a un dipresso, in cui Giamblico maneggiava con cura il problema del rapporto fra trascendenza e immanenza arrivando, infine, a concepire la classe delle anime pure, *inter alia*,⁵ anche il cristiano Eusebio si misurava con lo stesso problema, proponendo infine un modello Cristologico che condivide non poche somiglianze con la soluzione giamblichea. Prevenendo l'aggrottarsi di sopracciglia, chiarifico sin da subito che questo accostamento non vuole affatto implicare una dipendenza diretta

F. Finamore, *Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy*; D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre*; E. Afonasin - J. Dillon - J. F. Finamore, *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*; I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*.

³ Cfr. J. F. Finamore, "In Angelic Space"; Id., *Iamblichus's Interpretation of the Parmenides' Third Hypothesis*; Id., *Iamblichus, Theurgy, and the Soul's Ascent*.

⁴ Per un inquadramento generale della figura di Eusebio, cfr. T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*; A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea Against Paganism*; A. Johnson - J. Schott, *Eusebius of Caesarea*; A. Johnson, *Eusebius*; J. Corke-Webster, *Eusebius and Empire*.

⁵ La dottrina delle anime pure non è, infatti, l'unico strumento di cui Giamblico si serve per colmare il divario tra l'intelligibile e il sensibile. Per Giamblico, non è vero quanto afferma Diotima in *Pl. Smp.* 203a, vale a dire che il dio non si mescola agli uomini (*sententia* tacitamente smentita in *Myst.* I 8 Saffrey/Segonds). Una pletora di strumenti fanno gli dèi immanenti, pur garantendone la trascendenza: le illuminazioni, le apparizioni, i simboli, ad esempio, concetti sui quali cfr. J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, pp. 125-155; Shaw, *Theurgy and the Soul*, pp. 162-228; S. I. Johnston, *Fiat Lux*; P. T. Struck, *Birth of the Symbol*; D. Cohen, Σύνημα; I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, p. 150; D. Kurdybaylo, *Symbols*.

di Eusebio da Giamblico né, tantomeno, di Giamblico da Eusebio; piuttosto, esso mira a far emergere come il problema del rapporto tra la trascendenza e l'immanenza abbia generato a cavallo tra il terzo e il quarto secolo delle soluzioni assai simili e nell'animo ellenico e nell'animo cristiano.

2. *Le anime pure in De anima 28-30*

I capitoli 28-30 del *De anima* sono senz'altro tra i più informativi a proposito della dottrina giamblichea delle anime pure ed è, pertanto, a partire da essi che bisogna principiare.⁶ Il capitolo 28 è, innanzitutto, rilevante perché in esso si ritrova la definizione di “anime pure e perfette” (αἱ καθαρὰὶ ψυχὰὶ καὶ τέλειαι). L'argomento di discussione, per la cui chiarificazione Giamblico ritiene opportuno introdurre queste anime, è tra i più spinosi, perché verte sulle modalità di associazione o comunione dell'anima col corpo. Il pomo della discordia, che porta Giamblico ad allontanarsi dalla posizione del platonico Attico, sta proprio nell'uso di questo plurale, ché, a detta del filosofo siro, non è lecito parlare di un'unica forma di associazione col corpo valida universalmente per tutte le anime.⁷ Le anime pure e perfette, in effetti, si comportano in maniera assai più simile all'Anima del Mondo, che, come insegna Plotino, tiene a sé il corpo piuttosto che esserne avvinta,⁸ alle anime degli dèi, che adattano i corpi alla loro propria essenza intellettuale, e di altre classi divine, con ogni probabilità, cioè, dei generi superiori, le quali dirigono i loro veicoli conformemente alla loro posizione nell'universo, piuttosto che alla pletora delle anime individuali, le quali cadono sotto il controllo di corpi già sottoposti alla natura dell'universo: le anime pure e perfette, infatti, sentenzia Giamblico, prendono dimora nei corpi in maniera pura (καθαρῶς), senza affezioni e senza privazione dell'attività intellettuale (ἄνευ παθημάτων καὶ τῆς στέρησεως τοῦ νοεῖν).⁹

⁶ Sulla dottrina giamblichea delle anime pure, cfr. D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived*, pp. 37-39; pp. 149-152; G. Shaw, *Theurgy and the Soul*, pp. 143-147; A. Motta, *L'anima alata di Platone*; B. Neola, *Drunk the Potion*. Sul *De anima* di Giamblico, malauguratamente preservato in forma frammentaria, cfr. J. F. Finamore - J. M. Dillon, *Iamblichus. De anima*; C. D'Ancona, *À propos du De anima de Jamblique*; L. I. Martone, *Giamblico*.

⁷ Sulla posizione di Attico, cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists*, pp. 256-257.

⁸ Cfr. Plot. 4, 3 [27], 9, 33-36.

⁹ Cfr. Iambl. *An.* 28, 2-12 Finamore/Dillon: Οὐχ ἡ αὐτὴ ἐστὶ πασῶν τῶν ψυχῶν κοινωνία πρὸς τὰ σώματα, ἀλλ' ἢ μὲν ὅλη, ὥσπερ καὶ <Πλωτίνω> δοκεῖ, προσιὸν ἑαυτῇ τὸ σῶμα ἔχει ἐν ἑαυτῇ, ἀλλ' οὐκ αὐτὴ πρόσεισι τῷ σώματι, οὐδὲ περιέχεται ὑπ' αὐτοῦ· αἱ δὲ μεριστὰὶ προσέρχονται τοῖς σώμασι καὶ τῶν σωμάτων γίνονται καὶ ἡδὴ κρατουμένων τῶν σωμάτων ὑπὸ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως εἰσοικίζονται εἰς αὐτά. Καὶ αἱ μὲν τῶν θεῶν θεία σώματα, νοῦν μιμούμενα, ἐπιστρέφουσι πρὸς τὴν ἑαυτῶν νοερὰν οὐσίαν· αἱ δὲ τῶν ἄλλων θείων γενῶν, ὡς

Il tema della *κοινωνία* col corpo non poteva che portare a un approfondimento del problema cruciale della *κάθοδος*, che, infatti, Giamblico affronta nel capitolo 29. Come le modalità di associazione col corpo divergono, così divergono le forme della discesa: sulla base del *τέλος* della stessa. È fondandosi su di un criterio finalistico, infatti, che Giamblico distingue in anime che discendono per la salvezza, la purificazione e la perfezione delle anime invischiate nel sensibile; in anime che discendono per esercitarsi e correggere i propri costumi; infine, in anime che si trovano nel sensibile per espiare una pena per le loro precedenti mancanze. Le anime del primo tipo rendono anche la propria discesa immacolata; le anime del secondo tipo non sono completamente prive di affezioni né si distaccano dall'intelligibile sciolte da legami corporei in sé stesse; le anime di terzo tipo, invece, sembrano in qualche modo trascinate e tirate a forza nel sensibile.¹⁰

Col capitolo 30, infine, Giamblico compie un ulteriore passaggio in direzione di una sistematica teoria dell'anima, dai caratteri evidentemente elitarî.¹¹ Le modalità di associazione col e di discesa nel corpo vanno considerate (*δεῖ*) anche alla luce della vita delle anime precedente l'ensomatosi. Giamblico è chiaro: egli ha in mente il primo incontro col corpo, la *πρώτη σύννοδος*¹². Le anime da poco iniziate e che hanno visto molti tra gli enti, quelle anime, cioè, che sono compagne degli dèi nonché loro congeneri, quelle che, completamente perfette, comprendono in sé stesse integre le forme dell'anima, ebbene, esse sono impiantate la prima volta nei corpi, tutte, impassibili e incontaminate¹³. A questi esseri fanno da contraltare tutte le altre anime, le quali, essendo gravide di desiderî e passioni, è in questo stato che incontrano per la prima volta il corpo: *μετὰ παθῶν*.¹⁴

ἕκασται ἐτάχθησαν, οὕτω κατευθύνουσιν ἑαυτῶν τὰ ὀχήματα. Ἐτι γε μὴν αἱ καθαρὰι ψυχαὶ καὶ τέλειαι καθαρῶς εἰσοικίζονται εἰς τὰ σώματα ἄνευ παθημάτων καὶ τῆς στερήσεως τοῦ νοεῖν· αἱ δ' ἐναντῖαι ἐναντίως.

¹⁰ Cfr. Iambl. An. 29, 18-24: Οἶμαι τοίνυν καὶ τὰ τέλη διάφορα ὄντα καὶ τοὺς τρόπους τῆς καθόδου τῶν ψυχῶν ποιεῖν διαφέροντας. Ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε κατιοῦσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον· ἡ δὲ διὰ γυμνασίαν καὶ ἐπανόρθωσιν τῶν οἰκείων ἡθῶν ἐπιστρεφομένη περὶ τὰ σώματα οὐκ ἀπαθὴς ἐστὶ παντελῶς, οὐδὲ ἀφείται ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν· ἡ δὲ ἐπὶ δίκῃ καὶ κρίσει δεῦρο κατερχομένη συρομένη πως ἔοικε καὶ συνελαυνόμενη.

¹¹ Sull'elitarietà della costruzione giamblichea, cfr. P. Athanassiadi, *Le théurge*, p. 45.

¹² Cfr. Iambl. An. 30, 1-4.

¹³ Cfr. Iambl. An. 30, 4-7: Οἱ τε γὰρ νεοτελεῖς καὶ πολυθεάμονες τῶν ὄντων, οἱ τε συνοπαδοὶ καὶ συγγενεῖς τῶν θεῶν, οἱ τε παντελεῖς καὶ ὁλόκληρα τὰ εἶδη τῆς ψυχῆς περιέχοντες, πάντες ἀπαθεῖς καὶ ἀκήρατοι ἐμψύονται πρῶτως εἰς τὰ σώματα. Com'è stato notato da tempo, Giamblico identifica le anime pure con quelle anime che, nel *Fedro* di Platone, sono dette da Socrate in grado di contemplare gli intelligibili: cfr. Pl. *Phdr.* 248b4; 250c1-3; 250e1; 251a2; A.-J. Festugière, *La révélation*, p. 223, n. 1; R. M. van den Berg, *Proclus*, p. 156; A. Motta, *L'anima alata di Platone*, pp. 47-48. Particolarmente istruttiva in tal senso è l'esegesi di Ermia di Alessandria a *Phdr.* 248d-e: cfr. Herm. in *Phdr.* 172, 11-28 Lucarini/Moreschini.

¹⁴ Cfr. Iambl. An. 30, 7-8.

Il quadro sulle anime pure che si ricava dai capitoli 28-30 del *De anima* è alquanto nitido. Queste anime emergono come l'ultima propaggine del divino e la prima istanza dell'umano. Come l'Anima del Mondo e quelle degli dèi e dei generi superiori, nonché di tutte le altre anime particolari, esse si associano, sì, ai corpi, ma, contrariamente alle anime ordinarie, esse lo fanno in maniera pura, nel senso che non cadono avvinte dai corpi, libere dalle passioni e intellettive. Come le anime umane ordinarie, però, esse discendono e prendono dimora nei corpi. Questo sembra essere, agli occhi di Giamblico, l'unico punto in comune tra le anime pure e tutte le altre anime. Le anime pure non discendono nel sensibile né per migliorare sé stesse né costrette da una pena. Al contrario, esse lo fanno per salvare, purificare e portare a perfezione le anime che si trovano a dover fare i conti con la vita irrazionale nel sensibile. Ne deriva che questa loro discesa è immacolata. La condizione pre-lapsaria si rispecchia in quella post-lapsaria: iniziate alla contemplazione del divino e completamente perfette,¹⁵ allorché si innestano in un corpo per la prima volta, le anime pure sono impassibili e incorrotte.

3. *Le anime pure e le anime "in sé stesse incorporee"*

Alla luce di quanto detto sin qui, non dovrebbe essere difficile per me argomentare, adesso, a favore della tesi centrale di questo contributo, vale a dire che: le anime pure e perfette, descritte nei capitoli 28-30 del *De anima* e dette congeneri agli dèi, corrispondono alle anime "in sé stesse incorporee" di cui Giamblico discetta nel suo *De mysteriis* e che definisce *expressis verbis* divine. Questa tesi generale ha due importanti precipitati: da un lato, essa implica che le anime pure appartengono alla classe dei generi superiori; dall'altro, essa implica che le anime pure stanno come gli esseri trascendenti-immanenti per eccellenza, *qua*, insieme, divine e umane. Procediamo con ordine.

Nel libro I del *De mysteriis*, Giamblico dà una lezione di metafisica a Porfirio.¹⁶ Vi chiarisce, infatti, quali siano le classi di enti metasensibili e quali siano le loro proprietà, dall'impassibilità alla immutabilità. A questo gruppo

¹⁵ A proposito di queste anime speciali, Proclo, nel quinto secolo, parlerà di una telestica del cosmo responsabile dell'iniziazione di anime superiori: cfr. Procl. in R. II, 154, 5-12 Kroll; I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity*, p. 244, n. 234.

¹⁶ Sulla struttura e gli intenti di questa sezione del *De mysteriis*, cfr. H. D. Saffrey - A.-P. Segonds, *Jamblique*, pp. cxii-cxv.

di enti appartiene anche un tipo di anima che Giamblico definisce, nel capitolo 10, καθαρά τῶν σωμάτων, cioè, pura dai corpi: si tratta, più esattamente, dell'anima nella sua condizione pristina, precedente la discesa nel divenire e, quindi, ancora all'intero della dimensione metafisica.¹⁷ Quest'anima è indivisibile, permane in una sola forma, in sé stessa è incorporea, perché non è associata al corpo a sua volta soggetto al divenire e al patire.¹⁸ Si tratta di un genere dell'essere ben preciso, come Giamblico lasciava intendere già al capitolo 4, vale a dire, il genere delle anime "in sé stesse incorporee": γένος [...] ψυχῶν τῶν καθ' αὐτὰς ἀσωμάτων.¹⁹

Insomma, Giamblico attribuisce all'anima in sé stessa, incorporea, prelapsaria la ben nota rosa di caratteristiche intelleggibili proprie a tutte le classi metasensibili, per quanto il grado di absolutezza di siffatti ιδιώματα sia sempre più marcato quanto più si scala la τάξις dell'essere. Il punto che va, qui, sottolineato con decisione, tuttavia, è che Giamblico considera questo γένος psichico come divino, per quanto inferiore a quello degli dèi. Le indicazioni più dirimenti provengono sempre dal libro I. Nel capitolo 3, Giamblico enumera tra i generi superiori al seguito degli dèi (συνεπόμενα θεοῖς κρείττονα γένη) quello dei dèmoni, degli eroi e, per l'appunto, quello delle anime ἀχράντοι.²⁰ Nel capitolo 5, poi, queste anime, πρὸ τῆς γενέσεως, sono collettivamente considerate come il termine ultimo tra i generi divini (τελευταῖη ἐν τοῖς θείοις γένεσι).²¹ Infine, nel capitolo 10, esse sono alternativamente indicate come l'ultimo degli enti divini (τὸ ἔσχατον τῶν θείων)²² ovvero come l'ultimo genere tra quelli superiori (τὸ ἔσχατον γένος τῶν κρειττόνων).²³

Ora, la mia tesi vuole che, benché le anime pure dai corpi, precedenti la generazione, indivisibili e impassibili, siano tutte quelle destinate a discendere in un corpo terreno, animare un σύνθετον detto ἄνθρωπος e, così facendo, a perdere o quantomeno a corrompere la propria purezza, esse coincidono altresì con le anime pure e perfette di *An.* 28-30, le quali, pur discendendo e

¹⁷ Cfr. *Iambl. Myst.* I 10, 26, 8-9. L'uso del plurale σωμάτων è spiegato da H.D. Saffrey - A.-Ph. Segonds, *Jamblique*, n. *ad loc.*: nella dimensione sovrasensibile, l'anima è slegata non soltanto dal corpo terreno, bensì anche dal veicolo pneumatico, che sarà necessitata ad assumere nel corso della sua discesa verso la γένεσις, nella misura in cui questo veicolo sarà funzionale all'assunzione di una forma di vita irrazionale.

¹⁸ Cfr. *Iambl. Myst.* I 10, 26, 21-24: ὅλως δὲ ἀμέριστος οὖσα καὶ ἐν ἐνὶ εἶδει μένουσα τῷ αὐτῷ, καθ' αὐτὴν τε ἀσώματος ὑπάρχουσα καὶ μηδὲν ἐπικοινωνοῦσα πρὸς τὸ γιγνόμενον καὶ πάσχον σῶμα κτλ.

¹⁹ Cfr. *Iambl. Myst.* I 4, 10, 14-15.

²⁰ Cfr. *Iambl. Myst.* I 3, 6, 12-15.

²¹ Cfr. *Iambl. Myst.* I 5, 11, 16-12, 5.

²² *Iambl. Myst.* I 10, 26, 8.

²³ *Iambl. Myst.* I 10, 27, 18-19.

associandosi a un corpo, non perdono affatto la loro purezza. In altri termini, le anime pure e perfette, come quelle di Pitagora o Platone, corrispondono, per Giamblico, alle anime in stesse incorporee nella dimensione intellegibile. Di conseguenza, la descrizione dell'anima pura dai corpi in *Myst.* I 10 può integrare la descrizione che Giamblico fa delle anime pure in *An.* 28-30. L'anima pura è l'anima che preserva, durante lo stato incarnato, le stesse caratteristiche delle quali tutte le anime fanno mostra nel loro stato pre-lapsario e che ne costituiscono la vera essenza. In altri termini ancora, la purezza della loro essenza non è intaccata dalla discesa,²⁴ che pur esse affrontano in quanto anime, *ipso facto*, cioè, tendenti verso il divenire: solo, la loro ῥοπή non è dettata dal desiderio del divenire, bensì dalla volontà di salvare le altre anime che discendono nel divenire.²⁵ Inoltre, se è vero, com'è vero, che l'anima pura dai corpi è l'ultimo dei generi superiori nonché l'estrema propaggine degli enti divini, come Giamblico stesso afferma a più riprese nel libro I del *De mysteriis*, e se è vero, come sostengo, che essa corrisponde all'anima pura, congenere agli dèi, impiantata in un corpo, nel sensibile, allora necessità vuole che l'anima pura sia da concepirsi come un ente divino disceso nel sensibile: inferiore, certo, agli dèi in sé stessi o enadi divine, essa è nondimeno divina e superiore a tutte le altre anime.

4. *Le anime pure di Giamblico secondo la testimonianza di Damascio*

La coincidenza tra le descrizioni giamblichee delle anime pure in *An.* 28-30 e delle anime pure dai corpi in *Myst.* I²⁶ di per sé stessa parla a favore dell'inclusione delle anime pure nella categoria dei generi superiori, nonché della loro identificazione come enti divini trascendenti-immanenti. Due testi ancora, però, vanno tenuti in considerazione a suffragio di questa tesi, ambo riportati

²⁴ Come annotava lucidamente Plotino nel succitato 4, 3 [27], 9, l'anima che "è completamente pura dal corpo" subisce qualcosa nel momento in cui coarta sé stessa in un corpo (ll. 10-12: τὸ γινόμενον πάθος τότε, ὅτε ψυχὴ καθαρὰ οὕσα σώματος πάντη ἴσχει περὶ αὐτὴν σώματος φύσιν).

²⁵ Questo è spiegato nella maniera più icastica da Proclo, a proposito dell'anima divina di Parmenide: cfr. Procl. in *Prm.* 1030, 29-37.

²⁶ In *Myst.* V 18, Giamblico fornisce ulteriori dettagli sulle anime pure in un corpo, che non è dato di leggere nel *De anima*. In particolare, se la definizione che vi ricorre di anime completamente superiori al fato e alla natura in virtù di una potenza intellettuale sovranaturale è ancora grossomodo solidale a quella di *An.* 28, Giamblico vi aggiunge che, siccome queste anime sono intellettive e distaccate dai corpi, esse praticano un tipo di ritualità parimenti intellettiva e incorporea.

da Damascio, l'ultimo Diadoco dell'Academia ateniese d'età tardoantica. A onta dell'intrinseca difficoltà insita nella valutazione di testimonianze posteriori di diversi secoli, io credo che le parole di Damascio confermino il quadro che emerge digià chiaro dal *corpus* giambliceo sopravvissuto e che, quindi, possano valere ai fini della presente ricostruzione del sistema del filosofo siro.

Iniziamo dal *Commento al Fedone* di Damascio. Qui, Damascio riporta con stupore l'opinione di Giamblico, secondo cui sarebbe possibile che qualche anima rimanga sempre nell'intelligibile, senza mai discendere. Ma questo è assurdo, secondo Damascio: ché se un'anima è discesa in passato non può che discendere ancora in futuro, prima o poi.²⁷ Questo frammento va immediatamente letto assieme a un altro, come ben vide Dillon che fece del primo il fr. 5a e del secondo il fr. 5b del *Commento al Fedone* di Giamblico. Damascio, infatti, continua a interrogarsi sulla posizione eterodossa di Giamblico, chiedendosi come faccia questi a dire l'opposto di quelle anime che sono tornate in maniera perfetta alla loro pristina condizione. Insomma, Damascio si interroga sulla posizione giamblicea a proposito della *κάθοδος* delle anime pure, il cui carattere paradossale è emerso con chiarezza in *An.* 29, ché Giamblico vorrebbe sostenere che esse non discendono dall'intelligibile. Le alternative che Damascio propone sono tre, di cui l'ultima sarebbe stata sostenuta da Giamblico stesso in una perduta epistola.²⁸ Queste anime rimangono sempre nella dimensione intelligibile: a) perché in determinati periodi non v'è necessità della discesa; ovvero b) perché la forma di vita loro propria non inclina verso la dimensione del divenire; ovvero c), come Giamblico stesso avrebbe sostenuto nelle *Epistole*, in considerazione della forma della loro vita, la quale vita fa sì che la discesa sia immune dal divenire e senza frattura alcuna dalle realtà di lassù.²⁹

A ben vedere, dunque, Giamblico non ha mai sostenuto che le anime pure non discendono dall'intelligibile, almeno *stricto sensu*: *lato sensu*, invece, sì. Anche per Giamblico, infatti, l'οὐσία dell'anima prevede la ροπή e le anime

²⁷ Cfr. Dam. in *Phd.* 1, 492, 1-2 (= Iambl. in *Phd.* fr. 5a Dillon): Ὅτι οὐκ ἔστιν αἰετὶς τίνα μένειν οὔτε ἐν τῷ νοητῷ, ὡς Ἰάμβλιχος· εἴπερ γὰρ κατήλθεν, πέφυκεν κατείνειν ποτέ.

²⁸ Le *Lettere* di Giamblico sopravvissute sino a noi sono state raccolte e magistralmente analizzate da D.P. Taormina, R.M. Piccione, *Giamblico*.

²⁹ Cfr. Dam. in *Phd.* 1, 548, 1-6 (= Iambl. in *Phd.* fr. 5b): Πῶς ὁ Ἰάμβλιχος τὸ ἐναντίον φησὶ περὶ τῶν τελῶς ἀποκαθισταμένων; Ἡ τὰ ἀντίστροφα πάντα ἐρούμεν, οὐδέποτε κατείνειν αὐτάς, ἢ κατὰ τίνα περίοδον καθόδων αἰτίαν οὐκ ἔχουσιν ἀναγκαίαν, ἢ ὅσον γε ἐπὶ τῇ οἰκείᾳ ζωῇ μὴ ῥεπούση πρὸς γένεσιν, ἢ τὸ γ' κατὰ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς ἀγέννητον ποιουμένης τὴν κάθοδον καὶ πρὸς τὰ ἐκεῖ ἀδιάκοπον, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν Ἐπιστολαῖς γράφει, ὑπὲρ τοῦ οἰκείου λόγου ἀπολογούμενος τὸν τρίτον ῥηθέντα τρόπον.

pure, *qua* anime, non possono che inclinare verso il divenire. Tuttavia, *qua* pure, vale a dire, secondo la mia lettura, in quanto anime in sé stesse incorporee, la loro discesa nella γένεσις è ἀγένητος, nel senso che la γένεσις non mina affatto la loro purezza. La tesi giamblichea riportata da Damascio corrisponde allo stato di cose ch'è dato di leggere nei capitoli 28-30 del *De anima*, dove le anime pure sono dette discendere, innanzitutto, e poi discendere in maniera pura, cioè senza affezioni e senza privazione di attività intellettuale (cap. 28), vantare una discesa immacolata (cap. 29) e, infine, penetrare nei corpi impassibili e incorrotte (cap. 30). È, anzi, alquanto probabile, a mio avviso, che Damascio citi direttamente il Giamblico delle *Epistole*, perché il nesso ἀγένητον ποιουμένης τὴν κάθοδον καὶ πρὸς τὰ ἐκεῖ ἀδιάκοπον (sc. τῆς ζωῆς), riportato da Damascio, presenta la stessa sintassi di *An.* 29: ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθοδον (sc. ἢ [...] κατιούσα [ψυχῇ]).

Se già questa prima testimonianza di Damascio sembra dare indicazioni decisive sulla posizione in materia di Giamblico, vale ancora la pena di introdurre una seconda, proveniente, stavolta, dal *Commento al Parmenide* del Diadoco ateniese. Nel corso della sua discussione della quinta questione derivante dalla terza ipotesi di Parmenide,³⁰ Damascio riporta l'opinione di Giamblico, secondo cui *Prm.* 155e4-7 circoscriverebbe quel livello dell'essere che partecipa e non partecipa dell'essere. Secondo quanto Giamblico avrebbe affermato nella perduta opera *Sulla metasomatosi dell'anima dal corpo*,³¹ *Prm.* 155e4-7 descriverebbe il genere più elevato tra le anime: un genere che, pur discendendo nel divenire, nondimeno non discende. Sicché, discendendo e ascendendo immune dal divenire, questo genere partecipa della sostanza soltanto ovvero non vi partecipa, ché o ristà con l'intelligibile soltanto ovvero non vi ristà: la discesa nel sensibile di anime siffatte non produce che una presenza nella realtà di quaggiù.³²

Questa ulteriore tessera completa il mosaico della dottrina giamblichea. Il nodo cruciale è ancora una volta, come nel *De anima* e nel *Commento al*

³⁰ Sulla ricezione tardoantica del *Parmenide*, il quale assurge al ruolo di dialogo teologico per antonomasia e, quindi, coronamento del canone di letture dei dialoghi platonici, cfr. A.-J. Festugière, *L'ordre*; P. Hoffmann, *What was*, pp. 605-617; J. D. Turner - K. Corrigan, *Plato's Parmenides*; H. Tarrant, *Platonist Curricula*.

³¹ Nulla si sa altrimenti di questo testo. A un libricino di Giamblico sulle metasomatosi delle anime fa riferimento Nemesio di Emesa: cfr. Nemes. *De nat. hom.* 35, 4-14 Morani.

³² Cfr. Dam. in *Prm.* 259, 1-7: Ἐν μὲν διὰ τοῦ μετέχειν τὸ ἀκρότατον αὐτῶν, ὅπερ καὶ κατὶν εἰς γένεσιν, ὅμως οὐ κατεῖσιν, ὥς φησιν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς μεταναστάσεως ἀπὸ σώματος· τοῦτο οὖν ἀγενήτως κατὶν καὶ ἀνιόν, μετέχει μόνον οὐσίας καὶ οὐ μετέχει· σύνεστιν γὰρ τῷ νοητῷ μόνον ἢ οὐ σύνεστιν, καὶ ἡ κάθοδος τῶν τοιούτων ψυχῶν παρουσίαν μόνον ἐμποιεῖ πρὸς τὰ τῆδε.

Fedone/Epistole, la discesa dall'intelligibile nel sensibile e le conseguenze che essa dovrebbe avere e che, invece, non ha nel caso delle anime pure. Il lessico di Damascio è, di nuovo, solidale con quello attestato nel *corpus* superstite di Giamblico. Innanzitutto, notevole è l'applicazione del principio della contrazione degli opposti³³ a proposito della discesa: καὶ κατιὸν εἰς γένεσιν, ὅμως οὐ κάτεισιν. Il senso da attribuire a questa formulazione è racchiuso nel consueto termine che, qui, si trova nella sua forma avverbiale e che, nel frammento 5b del *Commento al Fedone*, era espresso nella sua forma aggettivale: ἀγενήτως κατιὸν *sive* ἀγένητον ποιουμένης τὴν κάθοδον. L'indifferenza rispetto alle passioni e ai desiderî che sono essenziali a una vita nel divenire fa della discesa delle anime pure una non-discesa.³⁴ È una semplice παρουσία, quella delle anime pure nel divenire. Ecco perché esse sono anime in sé stesse incorporee: perché preservano le qualità intelleggibili proprie a tutte le anime πρὸ τῆς γενέσεως altresì μετὰ τὴν γένεσιν.³⁵ In quanto tali, esse costituiscono un genere a sé stante, il più alto tra le anime umane, e, per conseguenza, divino, ancorché l'ultimo nella scala dell'essere metasensibile.

Pur non volendo entrare nei dettagli del complesso rapporto tra l'esegesi giamblichea della terza ipotesi e quella damasciano-procliana, è doveroso, comunque, precisare che, invero, Giamblico poneva le anime pure assieme ai generi superiori nella terza ipotesi del *Parmenide* in quanto essi seguono sempre gli dèi, secondo i dettami di *Myst.* I 3 sopra riportato.³⁶ Damascio, invece, seguendo, in questo, Proclo, pone, sì, le anime pure nella terza ipotesi, ma questa terza ipotesi non è più quella di Giamblico. Per Damascio, essa descrive quella οὐσία che non è sempre al seguito degli dèi, ma che talvolta se ne

³³ Damascio attribuisce l'ideazione di questo principio proprio a Giamblico: cfr. *Prm.* 147, 10-23 (= *Iambl. in Prm.* fr. 5); D. P. Taormina – R. M. Piccione, *Giamblico*, pp. 174-175.

³⁴ Sarà oramai chiaro al lettore che l'elefante nella stanza all'interno della costruzione giamblichea della classe delle anime pure è la cosiddetta dottrina dell'anima non discesa di Plotino, per cui ogni anima possiederebbe un τὶ eternamente contemplante nell'intelligibile, non disceso, appunto. Giamblico, e con lui tutti i Platonici successivi, critica questa dottrina, sostenendo al contrario che l'anima discende nella sua interezza. La dottrina delle anime pure, dunque, va intesa anche in questo contesto di dispute interne alla tradizione platonica tardoantica e si può riassumere in questo modo: mentre, per Plotino, ogni anima possiede una "componente" non discesa nell'intelligibile, a garanzia per l'anima incarnata della possibilità dell'ascesa ed eventualmente dell'unione, Giamblico ritiene che le anime siano discese interamente e che garanzia della loro ascesa sia un gruppo ristretto di anime pure le quali, sì, discendono nel sensibile ma, di fatti, in virtù della loro sovranaturale facoltà di intelletto, non vi discendono. Per un approfondimento di questi temi, cfr. A. Linguisti, *Plotino*; J. Dillon, *Iamblichus' Criticisms*; R. Chiaradonna, *Plotino*; D. Caluori, *Plotinus*; W.-M. Stock, *Plotinus*; B. Neola, *Drunk the Potion*.

³⁵ Quanto accade, secondo Giamblico, all'anima ordinaria a seguito della discesa è riportato dallo Pseudo-Simplicio/Prisciano: cfr. *Ps.-Simpl. in de an.* 11, 89, 33 – 90, 20; C. Steel, *The Changing Self*, pp. 53-61.

³⁶ Cfr. *supra*, p. 188; L. G. Westerink, J. Combès, *Damascius, ad loc.*

distacca:³⁷ sicché i generi superiori essendo per lui sempre al seguito degli dèi, essi devono essere ricompresi nella seconda ipotesi.

Certo, Damascio continua a descrivere l'allontanamento dall'intelligibile proprio delle anime pure secondo i criterî giamblichi, come si è visto, ma li qualifica, precisando che la loro discesa corrisponde a un allontanamento, appunto, non già a una proiezione del sensibile né, tantomeno, ai gradi successivi e progressivamente peggiori di distacco dall'intelligibile che è dato di osservare nelle altre anime.³⁸ Ancora Damascio riporta che Giamblico avrebbe ipotizzato una qualche forma di discesa e ascesa anche per i generi superiori, sicché bisogna concludere che, agli occhi del filosofo siro, la discesa, in sé stessa, non costituiva un criterio dirimente, al punto da imperniare su di essa una distinzione tra generi superiori e anime pure. Damascio, invece, compie questo passo, ché, a suo dire, quand'anche si ammetta, come vorrebbe Giamblico, che anche i generi superiori discendono e ascendono, nel caso delle anime umane questo accade in maniera del tutto distintiva:³⁹ sicché, piuttosto che assieme ai generi superiori della seconda ipotesi, le anime pure vanno collocate al vertice della terza ipotesi.

Insomma, agli occhi di Giamblico, le anime pure, *qua* anime, discendono nel divenire, ma, trattandosi di enti superiori e congeneri agli dèi, rimangono sempre al seguito degli dèi e, dunque, in un certo senso, rimangono sempre nell'intelligibile; esse discendono e non discendono; sono presenti nel divenire, ma non cadono vittima della malia del divenire; sono esseri divini e, insieme, animano un composto umano.

5. *Eusebio di Cesarea*

Alla luce di quanto detto sin qui sulle anime pure di Giamblico, la cui natura liminare tra la dimensione metafisica e quella fisica porta a distinguerele tanto dagli dèi quanto dalle anime ordinarie, intendo innestare alcune

³⁷ Cfr. Dam. in *Prm.* 247, 21-23: Ἀνάγκη ἄρα περὶ τῆς οὐκ αἰεὶ θεοῖς ἐπομένης οὐσίας, ἀλλὰ ποτε καὶ ἀφισταμένης εἶναι τῷ <Παρμενίδῃ> τὸν λόγον.

³⁸ Cfr. Dam. in *Prm.* 257, 8 – 258, 16, che descrive gli stadi successivi di (i) ἀποστῆναι, (ii) προβάλλεσθαι, (iii) μερισθῆναι, (iv) συγκριθῆναι, (v) ὁμοιωθῆναι καὶ γενέσθαι ἀλογοειδῆ ἢ σωματοειδῆ, (vi) εἰς τάξιν καταστῆναι τῇ γενητῇ φύσει, καὶ τῷ αὐτῷ μέτρῳ μετρηθῆναι πρὸς αὐτήν.

³⁹ Cfr. Dam. in *Prm.* 256, 21-25: Τὸ δὲ ἡμέτερον ἐν πρὸς ταῦτα νῦν ὑπόκειται ἀλλοιούμενον· εἰ δέ τι καὶ τῶν κρείττονων γενῶν πάσχει τινὰ κάθοδον καὶ ἀνοδὸν ἀμωσγέπως (ἤδη γάρ τοι καὶ τοιοῦτον ὁ θεῖος <Γιάμβλιχος> ἐν τούτοις αὐτοῖς ὑποτίθεται), ἀλλ' ἐκπρεπέστατον τὸ πάθος ἐν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς.

riflessioni sul modello Cristologico sviluppato da Eusebio di Cesarea, il quale, come si accennava nell'*incipit* di questo lavoro, è coetaneo, di poco più giovane, del filosofo siro.

Non è mio scopo dettagliare il complesso dibattito sulla natura di Cristo che infiammò il quarto secolo, estendendosi, anzi, ben al di là di esso, invadendo anche il secolo successivo. Gli studi, che numerosi si sono inanellati a partire almeno dalla seconda metà del secolo scorso, hanno tentato di schiarire i termini della questione da innumere prospettive, tenendo conto non solo delle ragioni filosofiche e teologiche alla base della *querelle*, ma anche di quelle schiettamente politiche che a quelle andarono avviluppandosi.⁴⁰ Eusebio stesso, lungamente e ingiustamente considerato per lo più soltanto uno storico della Chiesa di scarso valore intellettuale,⁴¹ è stato, e continua a essere, rivalutato in quanto teologo, con una sua propria dignità speculativa, spesso piegata a intenti apologetici e polemici.⁴² Molto, ancora, è stato già detto sulla biblioteca che egli contribuì in maniera decisiva a mettere su a Cesarea marittima e, ovviamente, tante sono state le ipotesi sui testi che essa avrebbe ospitato e che, dunque, Eusebio avrebbe consultato di prima mano.⁴³ Ampio, inoltre, è il filone di ricerca che si è interrogato sulla conoscenza che il vescovo di Cesarea ebbe della tradizione platonica e, soprattutto, se questa conoscenza, variamente, comunque, ammessa, sia stata una conoscenza diretta, derivante da letture di autori di scuola platonica, ovvero indiretta, mediata, allora, e ovviamente, da Origene.⁴⁴ Le pagine che seguono non ambiscono a stabilire un rapporto di influenza fra Eusebio e Giamblico, il filosofo siro non essendo mai citato da Eusebio né la sua presenza essendo mai stata assunta dalla critica moderna negli scritti del vescovo. Piuttosto, intendo mostrare come l'interpretazione eusebiana dell'*ὁμοούσιος* di Nicea, cui egli, più o meno *obtorto collo*, aderì,⁴⁵ sia parte integrante di un modello Cristologico che, per non pochi aspetti, richiama la dottrina giamblichea delle anime pure.

⁴⁰ Cfr. M. Simonetti, *La crisi*; A. Grillmeier, *Jesus*; R. Hanson, *The Search*; M. R. Barnes - D. H. Williams, *Arianism*; C. Stead, *Doctrine*.

⁴¹ Cfr. H. Berkhof, *Die Theologie*; T. E. Pollard, *Johannine Christology*, p. 251.

⁴² Cfr. M. J. Hollerich, *Eusebius*; A. P. Johnson, *Ethnicity*; S. Inowlocki - C. Zamagni, *Reconsidering Eusebius*; C. A. Beeley, *The Unity*, pp. 49-104; A. R. Renberg, *The Son*.

⁴³ Cfr. A. J. Carriker, *The Library*.

⁴⁴ Questo filone della ricerca rimonta, in particolare, all'influente lavoro di F. Ricken, *Die Logoslehre*. Cfr. ancora F. Ricken, *Zur Rezeption*; E. des Places, *Eusèbe*; S. Lilla, *Platonism*; Carriker, *The Library*, pp. 75-130; S. Morlet, *Eusèbe*.

⁴⁵ Sulla partecipazione e adesione di Eusebio al Concilio di Nicea, cfr. C. Stead, *'Eusebius' and the Council of Nicaea*; R. Hanson, *The Search*, pp. 165-166.

Tenuto conto del complesso e contestato dibattito moderno sul rapporto tra Cristianesimo e Platonismo in età tardoantica,⁴⁶ queste mie considerazioni intendono collocarsi in una categoria descrittiva dei rapporti tra le due tradizioni religiose individuata da Klostergaard Petersen e van Kooten, per cui è possibile parlare di rapporti fra pensatori non necessariamente soltanto in senso stretto (quando un testo o un pensatore, cioè, è chiaramente riconosciuto in quanto esercitante un'influenza su un altro autore), bensì anche in senso più generale, per cui, cioè, pensatori che condividono simili "discourses" talvolta riflettono in maniera comparabile.⁴⁷

6. *Il Cristo mediatore di Eusebio*

Innanzitutto, punto focale della riflessione eusebiana sulla natura e funzione di Cristo, prima e dopo il Concilio di Nicea del 325 d. C., è il concetto di mediazione (μεσιτεία).⁴⁸ Per Eusebio, infatti, Cristo è un essere che, intermedio tra Dio Padre e il mondo creato, sta in mezzo a essi, rendendo così possibile un altrimenti impossibile contatto tra il primo e il secondo. Condividendo qualcosa e con l'uno e con l'altro, Cristo è altro rispetto a entrambi. In effetti, il nodo teorico che induce Eusebio a concepire la mediazione di Cristo è quello col quale questo lavoro ha principiato: la trascendenza, nel suo rapporto con l'immanenza. Cucendo addosso a Eusebio le incipitarie parole di Romano, è possibile affermare che, per il vescovo di Cesarea, la trascendenza si lega in maniera assoluta soltanto a Dio Padre, principio di ogni cosa, mentre al Logos soltanto in maniera relativa.

Dio Padre è la fonte più alta di ogni bene, causa di ogni cosa, al di là di ogni possibile apprensione, ineffabile, in nessun luogo e ubiquo, completamente separato da ogni forma di esistenza corporea.⁴⁹ Questa nozione di trascendenza tradisce scopertamente una derivazione platonica. Com'è stato, del resto, già

⁴⁶ Cfr. H. J. Blumenthal - R.A. Markus, *Neoplatonism*; D. J. O'Meara, *Neoplatonism*; P. Athanassiadi - M. Frede, *Pagan Monotheism*; P. Athanassiadi, *La lutte*; S. Mitchell, P. van Nuffelen, *One God*; P. G. Pavlos - L. F. Janby - E. K. Emilsson - T. T. Tollefsen, *Platonism*.

⁴⁷ Cfr. A. Klostergaard Petersen - G. van Kooten, *Religio-Philosophical Discourses*, p. 3.

⁴⁸ Sulla Cristologia e sulla teologia trinitaria di Eusebio, cfr. H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie*; J. M. Robertson, *Christ*; A. R. Renberg, *The Son*.

⁴⁹ Cfr. Euseb. *LC XII* 1, 1-10 Heikel. *Laudes Constantini* contiene, in realtà, due opere di Eusebio, di cui la seconda costituisce un trattatello che il vescovo dedicò a Costantino in occasione dell'inaugurazione della Chiesa del Santo Sepolcro nel 335 d. C. Sull'esaltazione eusebiana di Costantino, novello Mosè, cfr. F. Damgaard, *Propaganda*.

ampiamente rilevato dalla critica moderna, Eusebio seguirebbe – o, meglio, troverebbe non contrarie all’insegnamento delle Sacre Scritture – le intuizioni teologiche di Numenio di Apamea.⁵⁰ In particolare, da Numenio il teologo di Cesarea riprenderebbe la distinzione tra un primo dio trascendente e un secondo dio che, invece, si relaziona sia al primo dio sia al mondo sensibile.⁵¹ Quale che sia il rapporto fra Numenio ed Eusebio, nell’economia della teologia eusebiana la trascendenza di Dio Padre determina la necessità di una mediazione col mondo creato. Soltanto una natura intermedia può, infatti, colmare il divario tra l’ingenerato e il creato, ché la presenza del trascendente nell’immanente sarebbe intollerabile per gli uomini allo stesso modo di come lo sarebbe quella del sole, qualora calasse dal cielo sulla terra:⁵² a nessuno è dato di godere della *κοινωνία* con la potenza ed essenza ineffabili e inesprimibili.⁵³

Vediamo, dunque, in breve in che modo si sostanzia la natura intermedia del Figlio. Ebbene, egli gode di un’esistenza separata dal Padre, è un ente a sé,⁵⁴ nondimeno il Padre va concepito come precedente e pre-esistente. Proprio come nel sistema emanazionista plotiniano, la pre-esistenza non va intesa in termini temporali, bensì logico-causativi,⁵⁵ ché il Padre è *τῆς τοῦ υἱοῦ συστάσεως αἴτιος*; il Figlio è generato da una causa (*ἐξ αἰτίου γεγωνώς*) e da quella causa trae tanto il suo essere quanto il suo essere in un certo modo (*τὸ εἶναι καὶ τὸ τοιόσδε εἶναι*).⁵⁶ La questione della pre-esistenza e della co-esistenza nei rapporti fra Padre e Figlio è centrale nell’epistola che Eusebio indirizza a Euphrasion, datata agli anni intorno al 321-322 d. C. e arrivata a noi in uno stato frammentario.⁵⁷ Eusebio vi dichiara senza mezzi termini che il Figlio non co-esiste col Padre, bensì che il Padre pre-esiste al Figlio. Se Pa-

⁵⁰ Cfr. F. Ricken, *Zur Rezeption*; S. Lilla, *Platonism*, p. 694; J. M. Robertson, *Christ*, p. 41; M. Edwards, *Religions*, p. 62. Su Numenio e la tradizione giudeo-ellenistica, cfr. F. Jourdan, “*Qu’est-ce en effet que Platon*” (in questo volume).

⁵¹ In entrambi, poi, mancherebbe la concezione del primo dio come trascendente l’intelletto. Sulla teologia di Numenio, cfr. C. S. O’Brien, *The Demiurge*, pp. 139-168; F. Jourdan, *Penser*.

⁵² Cfr. Euseb. *DE IV* 6, 4, 1 – 6, 1 Heikel.

⁵³ Cfr. Euseb. *DE IV* 6, 6, 4-5: [...] *τῆς ἀρρήτου καὶ ἀνεκφράστου δυνάμεως τε καὶ οὐσίας οὐδενὶ μέτεστιν τῶν ὄντων πλὴν ἐνὶ μόνῳ κοινωνίας κτλ.*

⁵⁴ L’esistenza indipendente del Figlio riduce la portata della celeberrima analogia con la luce del sole, perché la luce è inseparabile dalla sua fonte: cfr. Euseb. *DE IV* 3, 4, 3-4.

⁵⁵ Sul rapporto tra i concetti di “pre-esistenza”, “co-esistenza”, “pre-contenimento” nella metafisica plotiniana e nella teologia di Eusebio, mi permetto di rimandare a B. Neola, *Divine Sending*, pp. 40-43. Sulla dipendenza logico-causativa del Figlio dal Padre, cfr. H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie*, p. 173, n. 374.

⁵⁶ Cfr. Euseb. *DE IV* 3, 5, 3 – 6, 5: *ὁ δὲ πατὴρ προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ καὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ προϋφέστηκεν, ἢ μόνος ἀγέννητος ἦν. καὶ ὁ μὲν καθ’ ἑαυτὸν τέλειος καὶ πρῶτος ὡς πατήρ, καὶ τῆς τοῦ υἱοῦ συστάσεως αἴτιος, οὐδὲν εἰς συμπλήρωσιν τῆς ἑαυτοῦ θεότητος παρὰ τοῦ υἱοῦ λαμβάνων· ὁ δέ, ὡς ἐξ αἰτίου γεγωνώς υἱός, δεύτερος οὐ ἔστιν υἱός καθέστηκεν, παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ τοιόσδε εἶναι εἰληφώς.*

⁵⁷ Cfr. J. M. Robertson, *Christ*, pp. 71-72.

dre e Figlio co-esistessero, non sarebbe possibile distinguere l'uno dall'altro, né il primo dal secondo, né l'ingenerato dal generato, perché enti co-esistenti dovrebbero condividere le stesse caratteristiche, allorché il Padre è ingenerato e il Figlio generato. Il Padre è primo, superiore al secondo τάξει καὶ τιμῇ, nonché, con lessico solidale a *DE IV 3*, causa dell'essere e dell'essere in un certo modo del secondo.⁵⁸ I passi scritturali che Eusebio cita immediatamente dopo per suffragare la sua tesi sono Gv. 6:44 e Gv. 17:3, ma è l'esegesi al secondo di essi a essere particolarmente interessante per il presente scopo. Eusebio fa, infatti, notare che non è un caso se Cristo stesso ha affermato: ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν. L'assai necessaria aggiunta (μετὰ προσθήκης ἀναγκαιοτάτης) dell'aggettivo "vero" (ἀληθινός) è cruciale agli occhi di Eusebio, ché il Figlio è, certo, dio, ma non il "vero" dio, che è uno solo; anche il Figlio è vero e dio, ma in quanto immagine del "vero" dio, come vorrebbe Gv. 1:1.⁵⁹ L'immagine e ciò di cui essa è l'immagine non vanno concepiti come una sola e identica realtà, bensì come due οὐσίαι, due πράγματα, due δυνάμεις.⁶⁰ È per questa ragione che Paolo, tramandando nella maniera più chiara possibile la teologia ineffabile e mistica, ha gridato, prima, che uno soltanto è Dio, per poi aggiungere che uno soltanto è il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo.⁶¹

Come spiegato stavolta nella *Demonstratio*, il Figlio è θεὸς ἐκ θεοῦ, in virtù della partecipazione nell'ingenerato che l'ha generato, una forma di partecipazione che nessun altro ente può vantare e che è icasticamente significata dal nome stesso Χριστός, l'unto.⁶² È in questa direzione che Eusebio piega

⁵⁸ Cfr. Euseb. *Ep. ad Euphr.* 1, 4-10 Opitz: Οὐ γὰρ συνυπάρχειν φαμέν τὸν υἱὸν τῷ πατρί, προϋπάρχειν δὲ τὸν πατέρα τοῦ υἱοῦ. ἐὰν γὰρ συνυπάρχωσι, πῶς ἔσται ὁ πατήρ πατήρ καὶ ὁ υἱός; ἢ πῶς ὁ μὲν πρῶτος, ὁ δὲ δεύτερος; καὶ ὁ μὲν ἀγέννητος, ὁ δὲ γεννητός; δύο γὰρ ἐξ ἴσου ὁμοίως ἀλλήλοις συνυπάρχοντα ισότιμα ἂν νοοῖντο καὶ ἦτοι ἄμφω, ὡς ἔφην, ἀγέννητα ἢ ἐκάτερα γεννητά. ἀλλ' οὐδέτερον τούτων ἀληθές· οὔτε γὰρ τὸ ἀγέννητον οὔτε τὸ γεννητὸν <ἀμφοτέρων> ἂν εἴη. ἀλλὰ τὸ μὲν καὶ πρῶτον καὶ κρείττον καὶ τάξει καὶ τιμῇ τοῦ δευτέρου ἡγεῖται, ὡς ἂν καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ τοιῶσδε εἶναι τῷ δευτέρῳ αἴτιον γεγεννημένον.

⁵⁹ Cfr. Euseb. *Ep. ad Euphr.* 3, 2-7: Τὸν αὐτὸν δὲ καὶ μόνον ἀληθινὸν εἶναι διδάσκει δι' ὧν φησιν· «ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν», οὐχὶ ὡς ἐνὸς ὄντος μόνου τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐνὸς ὄντος μόνου ἀληθινοῦ θεοῦ μετὰ προσθήκης ἀναγκαιοτάτης τοῦ ἀληθινοῦ. ἐπεὶ καὶ αὐτὸς θεὸς μὲν ὁ υἱός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινὸς θεός. εἰς γὰρ ἔστι καὶ μόνος ἀληθινὸς θεὸς διὰ τὸ μὴ ἔχειν πρὸ αὐτοῦ τινα. εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ἀληθινός, ἀλλ' ὡς εἰκὼν τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ εἴη ἂν καὶ θεός, ἐπεὶ «καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος», οὐ μὴν ὡς ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός.

⁶⁰ Cfr. Euseb. *Ep. ad Euphr.* 4, 4-5. Cfr. altresì Euseb. *Ep. ad Caes.* 5, 1-2 Opitz, dove questa nozione è estesa anche allo Spirito Santo: τούτων ἕκαστον εἶναι καὶ ὑπάρχειν πιστεύοντες πατέρα ἀληθῶς πατέρα καὶ υἱὸν ἀληθῶς υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα. Sulla teologia dell'immagine di Eusebio, sviluppata soprattutto in *DE V 3*, cfr. H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie*, pp. 164-169; J. M. Robertson, *Christ*, pp. 53-60.

⁶¹ Cfr. Euseb. *Ep. ad Euphr.* 5, 3-5. Il riferimento è al celeberrimo versetto della *Prima lettera a Timoteo* (2:5).

⁶² Cfr. Euseb. *DE IV 15*, 15, 5-6. In *DE IV*, 16, 48, 4-5, l'unzione è detta derivare da un altro dio, più grande e padre. Sulla significanza dell'unzione quale immagine che, in congiunzione con il lessico della partecipazione,

l'ὁμοούσιος di Nicea, come emerge evidente dall'epistola che egli indirizza alla sua congregazione di Cesarea: esso va inteso non nel senso che il Figlio condivide la stessa essenza del Padre, quanto, piuttosto, nel senso, molto più innocuo, che il Figlio *assomiglia* in tutti sensi al Padre soltanto e non proviene da nessun'altra essenza se da quella del Padre.⁶³ Conseguentemente, egli impernia sull'unicità della partecipazione al Padre anche la funzione mediatrice del Figlio. Soltanto un ente che occupa una posizione liminare, vantando una singolare somiglianza col puro trascendente e, insieme, una dissomiglianza da esso, può entrare in contattato con gli uomini, i quali mai potrebbero sostenere una presenza non-mediata di Dio nel mondo del divenire. Va da sé che questa concezione Cristologica si lega strettamente alla questione della *κάθοδος*, la quale viene presentata da Eusebio come una *extrema ratio*, necessitata dal continuo inclinare dell'umanità verso il male a motivo di un uso perverso del libero arbitrio. Al culmine della degenerazione dell'umanità, il salvatore e medico dell'universo, infine, discende verso gli uomini, venendo a dar manforte ai suoi angeli per salvare l'umanità.⁶⁴ La sua missione, mediatrice di salvezza, duplica, benché a un livello più elevato, quella di Mosè, in quanto consiste nel rivelare agli uomini la conoscenza dell'unico Dio trascendente.⁶⁵

permette a Eusebio di sostenere l'unicità della relazione del Figlio rispetto al Padre, cfr. J. R. Lyman, *Christology*, p. 115; J.M. Robertson, *Christ*, pp. 52-53.

⁶³ Cfr. Euseb. *Ep. ad Caes.* 13, 1-7: παραστατικὸν δὲ εἶναι τὸ «ὁμοούσιον τῷ πατρὶ» τοῦ μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γενητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ τῷ γεγεννηκότῃ κατὰ πάντα τρόπον ἀφωμοιωῖσθαι καὶ μὴ εἶναι ἐξ ἑτέρας τινὸς ὑποστάσεως τε καὶ οὐσίας, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς. ὃ καὶ αὐτῷ τοῦτον ἐρμηνευθέντι τὸν τρόπον καλῶς ἔχειν ἐφάνη συγκαταθέσθαι, ἐπεὶ καὶ τῶν παλαιῶν τινὰς λογίους καὶ ἐπιφανεῖς ἐπισκόπους καὶ συγγραφεῖς ἔγνωμεν ἐπὶ τῆς τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ θεολογίας τῷ τοῦ ὁμοουσίου χρησαμένους ὀνόματι. Già nell'*Epistola ad Alessandro di Alessandria*, precedente il Concilio di Nicea, Eusebio tentava una difesa degli Ariani facendo notare ad Alessandro che la tesi, da lui ferocemente contestata, per cui Cristo è come una delle creature non è esattamente la tesi sostenuta dagli Ariani. Per parte sua, Eusebio, infatti, concorda con questi nel dire Cristo, sì, una creatura, ma non per questo una creatura come tutte le altre, bensì perfetta (κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῶν κτισμάτων): cfr. Euseb. *Ep. ad Alex.* 2, 7 – 4, 2 Oritz, su cui cfr. J. M. Robertson, *Christ*, pp. 81-82. Ed è in questo senso che, una volta forzato ad accogliere il γενηθέντα οὐ ποιηθέντα di Nicea, Eusebio poté mantenere salda la sua posizione Cristologica: mentre, cioè, tutte le creature sono create, Cristo, per quanto altro da e secondo rispetto al Padre, non è creato come le altre creature, bensì generato dalla sostanza del Padre. Sul delicato rapporto tra la teologia di Eusebio e il cosiddetto Arianesimo (termine di cui qui mi servo unicamente come categoria storiografica di comodo), cfr. C. Luibhéid, *Eusebius*. Rimando, inoltre, all'interessante studio di F. Jourdan, *Une appropriation habile*, nel quale la studiosa dimostra come la nozione eusebiana di ὁμοούσιος serve al vescovo di Cesarea anche per confutare, a suo avviso, un aspetto della teologia pagana: affermando, infatti, l'impossibilità di accordare lo stesso statuto sia al Bene sia a ciò che discende da esso, Eusebio intende, così, smascherare l'errore di considerare gli enti generati come dèi.

⁶⁴ Cfr. Euseb. *DE IV* 10, 9, 5-7: αὐτὸς ἦδη λοιπὸν ὁ σωτὴρ καὶ ἱατρὸς τῶν ὅλων κάτεισιν εἰς ἀνθρώπους, καὶ τοῖς οἰκείοις ἀγγέλοις ἐπαμύνων ὑπὲρ τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας.

⁶⁵ Cfr. Euseb. *DE III* 2, 6, 8-11.

7. Conclusioni

Lo scopo di questo lavoro era quello di dimostrare come il problema della trascendenza, nel suo rapporto con l'immanenza, fosse stato affrontato, a cavallo tra il terzo e il quarto secolo d. C., dal platonico Giamblico di Chalcis e dal cristiano Eusebio di Cesarea. Nel caso di Giamblico, si è preso in considerazione l'ultimo anello della τάξις metasensibile che è, insieme, il primo di quella sensibile: quello, cioè, del genere psichico delle anime pure e perfette. In particolare, dopo una panoramica generale sugli ἰδιόματα delle anime pure ricavati da *An.* 28-30, ho tentato di mostrare che queste anime corrispondono al genere divino delle anime in sé stesse incorporee, superiori al divenire e alla natura *qua* svincolate dai corpi. Questa classe di anime, descritta soprattutto nel libro primo del *De mysteriis*, racchiude tutte le anime umane, immortale nella loro vita precedente la generazione. Tuttavia, a seguito della discesa nel divenire, soltanto le anime pure e perfette mantengono in maniera incontaminata siffatta condizione divina. Questo implica che, pur essendo nel sensibile, esse rimangono sempre nell'intellegibile, al seguito degli dèi. La loro discesa, null'altro che una non-discesa *qua* ἀγένητος nella γένεσις, ha un motivo ben preciso, che la distingue dal τέλος delle altre discese: la salvezza dell'umanità. Soltanto brevemente, poi, ho accennato a una divergenza da questa dottrina da parte di Damascio, su un punto, però, che non esiterei a qualificare come minore. L'ultimo Diadoco ateniese, infatti, pur condividendo con Giamblico che quella delle anime pure non è che una presenza nel sensibile del tutto aliena dal contatto nefasto di questo, preferirà distinguere le anime pure dai generi superiori, vale a dire, angeli, dèmoni ed eroi: questo, perché i generi superiori, per Damascio, sono sempre al seguito degli dèi, contrariamente alle anime pure che, pur rimanendo sempre in contatto col divino, se ne allontanano, comunque, per discendere nel divenire. Secondo Giamblico, invece, per il quale, oltretutto, anche i generi superiori, in qualche modo, discendono e ascendono, le anime pure stanno quale l'ultimo genere tra quelli superiori: il loro distacco dall'intellegibile è solo apparente, ché, nei fatti, la loro forma di vita rende anche la discesa ἀδιάποκος rispetto alle realtà di lassù.

La natura liminare di questi esseri, divini e, insieme, umani, *ergo* trascendenti e, insieme, immanenti, mi ha spinto a proporre una breve σύγχρησις col Cristo mediatore di Eusebio. Il vescovo di Cesarea articola la sua dottrina Cristologica a cavallo del Concilio di Nicea, in diverse opere, distinte per estensione, contenuto e finalità. Qui, ho considerato unicamente la *Demonstratio*

evangelica e alcune lettere, vale a dire, quella ad Alessandro di Alessandria, quella a Euphratone e quella, di certo successiva al Concilio, ai membri della congregazione di Cesarea. Il Cristo di Eusebio, contrariamente al Dio Padre, sua causa, è trascendente in senso relativo, vale a dire che la sua trascendenza si concepisce congiuntamente all'immanenza. Egli non possiede né la natura del Padre né quella delle creature, non co-esistendo col primo ma non essendo stato creato come le seconde; sta in sé stesso, distinto dal Padre dal quale proviene, è dio, ma non "vero" dio, che è uno soltanto. Egli discende per la salvezza degli uomini ed è l'unico in grado di farlo, perché l'umanità non è fatta per accogliere la divinità suprema *de visu*.

Alla luce di queste considerazioni, pur non argomentando per una dipendenza di Eusebio da Giamblico né di Giamblico da Eusebio, ritengo di poter concludere che, a cavallo tra il terzo e il quarto secolo d. C., il problema del rapporto della presenza del trascendente nell'immanente sia stato risolto da Giamblico e da Eusebio in maniera simile, attraverso la concettualizzazione di una classe di enti ovvero un ente che, sebbene corporalmente presenti nel mondo del divenire, pure, sono divini perché in grado di preservare le qualità proprie del divino *stricto sensu*, i.e. delle enadi divine ovvero del Dio Padre. La natura liminare, intesa come una somiglianza e, insieme, dissomiglianza con ambo le realtà, quella di lassù e quella di laggiù, è concepita come necessaria per l'assolvimento di una missione salvifica, da espletarsi nel sensibile. Soltanto l'ultimo γένοϛ tra quelli divini e congenere al vero divino ovvero l'ente che partecipa in una maniera unica e *sui generis* al vero dio possono, discendendo, immanentizzare il trascendente, insegnando alle anime che vengano quaggiù cosa esso realmente sia: e procurando loro, così, la salvezza.

Bibliografia

- C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*, London/New York, 2014.
- E. Afonasin – J. Dillon – J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, Leiden/Boston, 2012.
- P. Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le Platonisme tardif, de Numénios à Damascius*, Paris, 2006.
- P. Athanassiadi, *Le théurge comme dispensateur universel de la grâce : entre les Oracles chaldaïques et Jamblique*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques», LXI, 2015, pp. 41-68.
- P. Athanassiadi – M. Frede (ed.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, 1999.
- T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981.

- M. R. Barnes – D. H. Williams (eds.), *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh, 1993.
- C. A. Beeley, *The Unity of Christ. Continuity and Conflict in Patristic Tradition*, New Haven, 2012.
- R. M. van den Berg, *Proclus and the Myth of the Charioteer*, in «*Syllecta Classica*», VIII, 1997, pp. 149-162.
- H. Berkhof, *Die Teologie des Eusebius von Caesarea*, Amsterdam, 1939.
- H. J. Blumenthal – R.A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, London, 1981.
- H. J. Blumenthal – E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, 1993.
- D. Caluori, *Plotinus on the Soul*, Cambridge, 2015.
- A. J. Carriker, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden/Boston, 2003.
- R. Chiaradonna, *Plotino: il “noi” e il Nous (Enn. V 3 [49], 8, 37-57)*, in *Le moi et l'intériorité. Philosophie, Antiquité, Anthropologie*, édité par G. Aubry – F. Ildefonse, Paris, 2008, pp. 277-294.
- D. Cohen, *Σύνθημα et σύμβολον dans le néoplatonisme tardif et leur rapports avec les notions aristotéliennes d'εἶδος, de μορφή et de σχῆμα*, in Ἀλλ' εὖ μοι κατάλεξον « Mais raconte-moi en détail ». *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, édité par M. Broze – B. Decharneux – S. Delcomminette, Paris, 2008, pp. 543-556.
- J. Corke-Webster, *Eusebius and Empire. Constructing Church and Rome in the Ecclesiastical History*, Cambridge, 2019.
- B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalchis. Exégète et philosophe*, Aarhus, 1972.
- F. Damgaard, *Propaganda Against Propaganda: Revisiting Eusebius' Use of the Figure of Moses in the Life of Constantine*, in *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, edited by A. Johnson – J. Schott, Washington DC, 2013, pp. 115-132.
- C. D'Ancona, *À propos du De anima de Jamblique*, in «*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*», XC, 4, 2006, pp. 617-640.
- J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 200* (1977), Ithaca (New York), 1996.
- J. Dillon, *Iamblichus' Criticisms of Plotinus' Doctrine of the Undescended Soul*, in *Studi sull'anima in Plotino*, a cura di R. Chiaradonna, Napoli, 2005, pp. 339-351.
- E. des Places, *Eusèbe de Césarée Commentateur: Platonisme et Écriture Sainte*, Paris, 1982.
- M. Edwards, *Religions of the Constantinian Empire*, Oxford, 2015.
- A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. III: les doctrines de l'âme*, Paris, 1953.
- A.-J. Festugière, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles*, in «*Museum Helveticum*», 26, 4, 1969, pp. 281-296.
- J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico, 1985.
- J. F. Finamore, *Plotinus and Iamblichus on Magic and Theurgy*, in «*Dionysius*», XVII, 1999, pp. 83-94.
- J. F. Finamore, *“In Angelic Space”: Chaldaean Oracles Frag. 138 and Iamblichus*, in Ἐνωσις καὶ φιλία: *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di M. Barbanti - G. R. Giardina – P. Manganaro, Catania, 2002, pp. 425-432.
- J. F. Finamore, *Iamblichus's Interpretation of the Parmenides' Third Hypothesis*, in *Plato's Parmenides and Its Heritage. Volume II: Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*, edited by J. D. Turner – K. Corrigan, Atlanta, 2011, pp. 119-132.

- J. F. Finamore, *Iamblichus, Theurgy, and the Soul's Ascent*, in *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, edited by V. Adluri, Berlin/Boston, 2013, pp. 343-356.
- J. F. Finamore – J. M. Dillon, *Iamblichus. De anima*. Text, Translation, and Commentary, Leiden/Boston/Köln, 2002.
- A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 1: *von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder, 1979.
- R. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381*, London/New York, 1988.
- M. J. Hollerich, *Eusebius of Caesarea's Commentary on Isaiah: Christian Exegesis in the Age of Constantine*, Oxford, 1999.
- Ph. Hoffmann, *What was Commentary in Late Antiquity? The Example of the Neoplatonic Commentators*, in *A Companion to Ancient Philosophy*, edited by M. L. Gill – P. Pellegrin, Malden/Oxford/Carlton, 2006, pp. 597-624.
- S. Inowlocki – C. Zamagni (eds.), *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical, and Theological Issues*, Leiden/Boston, 2011.
- A. Johnson, *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, Oxford, 2006.
- A. Johnson, *Eusebius*, London/New York, 2014.
- A. Johnson – J. Schott (eds.), *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*, Washington DC, 2013.
- S.I. Johnston, *Fiat Lux, Fiat Ritus: Divine Light and the Late Antique Defence of Ritual*, in *The Presence of Light. Divine Radiance and Religious Experience*, edited by M. T. Kapstein, Chicago/London, 2004, pp. 5-24.
- F. Jourdan, *Une appropriation habile de Numénius: Eusèbe de Césarée et son emploi critique de l'adjectif ὁμοούσιος en PE XI 21-22*, in «Revue d'études augustinienes et patristiques», LXIV, 2018, pp. 215-242.
- F. Jourdan, *Penser et être Dieu. Essais sur l'enseignement de Numénius mis en regard des Oracles chaldaïques et lu par Proclus*, Heidelberg, 2023.
- A. Kofsky, *Eusebius of Caesarea Against Paganism*, Boston, 2002.
- A. Klostergaard Petersen – G. van Kooten (eds.), *Religio-Philosophical Discourses in the Mediterranean World. From Plato, through Jesus, to Late Antiquity*, Leiden/Boston, 2016.
- D. Kurdybaylo, *Symbols and Symbolism in the Writings of Iamblichus of Chalcis*, in «Méthexis», XXXVII, 2025, pp. 54-72.
- S. Lilla, *Platonism and the Fathers*, in *Encyclopedia of the Early Church*, II, edited by A. di Berardino, Cambridge, 1992.
- A. Linguiti, *Plotino sulla felicità dell'anima non discesa*, in *Antichi e moderni nella filosofia d'età imperiale*, Atti del convegno internazionale, Roma 21-23 settembre 2000, a cura di A. Brancacci, Napoli, 2001, pp. 213-236.
- C. Luibhéid, *Eusebius of Caesarea and the Arian Crisis*, Dublin, 1981.
- J. R. Lyman, *Christology and Cosmology: Models of Divine Activity in Origen, Eusebius and Athanasius*, Oxford, 1993.
- L. I. Martone, *Giamblico. De Anima. I frammenti, la dottrina*, Pisa, 2013.
- S. Mitchell – P. van Nuffelen (eds.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, 2010.
- S. Morlet (éd.), *Eusèbe de Césarée et la philosophie. Christianisme et philosophie en Palestine au tournant du IVE siècle de notre ère*, Turnhout, 2024.

- C. S. O'Brien, *The Demiurge in the Ancient Thought. Secondary Gods and Divine Mediators*, Cambridge, 2015.
- D. J. O'Meara, *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, 1982.
- D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 1989.
- A. Motta, *L'anima alata di Platone e la sua missione soteriologica: esegesi neoplatoniche sul Fedro*, in «Koinonia», XXXVII, 2013, pp. 43-59.
- B. Neola, *Divine Sending and Ontological Models in Late Antiquity*, in «Studia Graeco-Arabica», XIII, 2023, pp. 25-48.
- B. Neola, *Drunk the Potion, No Whit Charmed. The Doctrine of Pure and Perfect Souls from Iamblichus to Damascius*, forthcoming.
- P. G. Pavlos – L. F. Janby – E. K. Emilsson – T. T. Tollefsen (eds.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, London, 2019.
- T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*, London, 1970.
- A. R. Renberg, *The Son is Truly Son. The Trinitarian and Christological Theology of Eusebius of Caesarea*, Turnhout, 2021.
- F. Ricken, *Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mitelplatonismus*, in «Theologie und Philosophie», XLII, 1967, pp. 341-358.
- F. Ricken, *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebius von Kaisareia, Areios und Athanasios*, in «Theologie und Philosophie», LIII, 1978, pp. 321-352.
- J. M. Robertson, *Christ as Mediator. A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*, Oxford, 2007.
- F. Romano, *Il Neoplatonismo*, Roma, 1998.
- H. D. Saffrey – A.-P. Segonds, *Jamblique. Réponse à Porphyre (De mysteriis)*. Texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, avec la collaboration de A. Lecerf, Paris, 2021.
- G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania, 1995.
- M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, 1975.
- C. Stead, *'Eusebius' and the Council of Nicaea*, in «Journal of Theological Studies», XXIV, 1, 1973, pp. 85-100.
- C. Stead, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine*, Burlington, 2000.
- C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism; Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles, 1978.
- W.-M. Stock, *Plotinus on What We Think We Are*, Leiden/Boston, 2025.
- P. T. Struck, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton, 2004.
- H. Strutwolf, *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte*, Göttingen, 1999.
- I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition*, Göttingen/Bristol, 2013.
- D. P. Taormina, *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre. Quatre études*, Paris, 1999.
- D. P. Taormina – R. M. Piccione (a cura di), *Giamblico. I frammenti dalle Epistole*, Napoli, 2010.

- H. Tarrant, *Platonist Curricula and Their Influence*, in *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, edited by P. Remes – S. Slaveva-Griffin, London/New York 2014, pp. 15-19.
- J. D. Turner – K. Corrigan, *Plato's Parmenides and Its Heritage. Volume II: Its Reception in Neoplatonic, Jewish, and Christian Texts*, Atlanta, 2011.
- L. G. Westerink – J. Combès (éd.), *Damascius. Commentaire du Parménide de Platon. Tome IV*, Paris, 2003.