

ENRICO VOLPE

LA PROBLEMATICA NATURA
ONTO-TEOLOGICA DEL COSMO
IN NUMENIO DI APAMEA

SOMMARIO: 1. *Introduzione: il problema della natura ontologica del “terzo dio” tra fonti e influenza*; 2. *Il κόσμος numeniano come ‘terzo dio’ e pensiero discorsivo secondo Proclo (frr. 21-22 des Places)*; 3. *La natura del cosmo nel Περὶ τὰ γαθοῦ (frr. 16 e 11 des Places)*; 4. *Conclusioni*.

1. Introduzione: il problema della natura ontologica del “terzo dio” tra fonti e influenza

Una consolidata tradizione storiografica, le cui origini risalgono ai primi decenni del secolo scorso, tende a vedere in Numenio di Apamea un precursore del Neoplatonismo, in particolare della metafisica plotiniana.¹ Ciò è dovuto, sostanzialmente, al fatto che il sistema filosofico di Numenio, strutturato secondo una gerarchia di matrice onto-teologica, sembra venire ripreso nei suoi aspetti fondamentali proprio da Plotino nella sua metafisica ipostatica.² Per Numenio, al vertice del reale si trova infatti il bene (primo dio), seguito dal dio demiurgo (secondo dio) e dal terzo livello di realtà la cui natura, come vedremo in questo contributo, assume caratteri fortemente problematici.

Sebbene Plotino nelle *Enneadi* non faccia mai esplicitamente riferimento a Numenio, la distinzione tra l’Uno, l’Intelletto e l’Anima sembra tuttavia riprendere effettivamente proprio la gerarchia numeniana di bene, demiurgo e cosmo. Le analogie tra Numenio e Plotino, almeno per quel che concerne gli aspetti più generali, riguardano dunque soprattutto la divisione in ambiti del reale, cioè tra un principio primo,

¹ Guthrie 1917, Martano 1960, Zeller *et al.* 1979, 443-447.

² Di Stefano 1993. Si veda anche la testimonianza di Porfirio, *Vita di Plotino*, XVII.

uno intermedio e un terzo livello di realtà. Tuttavia, in Numenio questa distinzione si presenta in maniera più sfumata, mentre in Plotino appare certamente più sistematica.³

Per Plotino il primo principio corrisponde infatti all'Uno, prima ipostasi totalmente trascendente rispetto all'essere e al pensiero,⁴ mentre la seconda ipostasi è l'Intelletto, la cui caratteristica fondamentale, sulla base dell'esegesi del *Parmenide*,⁵ è quella di essere *uno-molti* (ἔν-πολλά),⁶ in virtù del fatto che esso contiene in sé, nella sua unità, la totalità del mondo intelligibile e riproduce la natura dinamica e vitale dell'essere.⁷ La terza ipostasi plotiniana, infine, corrisponde all'Anima, la cui natura è certamente più complessa e meno perfetta dal punto di vista ontologico. In quanto *uno e molti* (ἔν καὶ πολλά),⁸ l'Anima è quindi al tempo stesso unitaria e molteplice, nella misura in cui è presente nei vari individui pur essendo principalmente un'ipostasi.

Sebbene la metafisica di Plotino presenti certamente degli elementi problematici in tutti i suoi aspetti, non c'è dubbio che nelle *Enneadi* la differenza ontologica tra le varie ipostasi è delineata in maniera esplicita,⁹ mentre in Numenio tale distinzione appare meno evidente. La natura del primo dio è chiarita a più riprese da Numenio, così come la differenza con il demiurgo, mentre invece il rapporto tra il secondo e il terzo dio risulta decisamente più complesso da definire.

Alla luce di tali premesse, ciò su cui vorrei concentrarmi in questo contributo riguarda la concezione numeniana del "terzo dio", inteso

³ In Plotino sussiste una divisione del reale in tre ambiti ipostatici. Tuttavia, sebbene tale divisione non assuma un carattere gerarchizzante in maniera esplicita, come ha ben dimostrato O'Meara 1998, è tuttavia evidente come Plotino sia rigido sul numero delle ipostasi. Si veda, ad esempio, *Enn.* V.1 [10], 7.

⁴ Per un'analisi del concetto di Uno come realtà totalmente trascendente rispetto all'essere e al pensiero in Plotino rimando ad Abbate 2015, 7-12.

⁵ Sul ruolo del *Parmenide* nel pensiero plotiniano si veda l'imprescindibile contributo di Dodds 1928.

⁶ Cf. *Enn.* VI.7 [38], 17-19; VI.5 [23], 6, 1.

⁷ Sul concetto di vita in Plotino rimando al saggio di Hadot 1960 e al recente volume di Lo Casto 2017.

⁸ Cf. *Enn.* IV.2 [21], 2, 53; V.1 [10], 8, 26.

⁹ Per un quadro introduttivo della metafisica plotiniana e dei principali aspetti del suo pensiero ritengo fondamentale il volume di Chiaradonna 2009.

come κόσμος e pensiero discorsivo. Come cercherò di dimostrare, il termine κόσμος ricopre un ruolo chiave nel sistema di Numenio, sia secondo quanto si apprende dalle testimonianze di Proclo nel suo *Commento al Timeo*, il quale ricostruisce la gerarchia numeniana, sia rispetto alle testimonianze di Eusebio di Cesarea il quale, nella sua *Praeparatio Evangelica*, riporta passi diretti dal *Περὶ τὰγαθοῦ*.

Inoltre, nel presente contributo mi pongo come obiettivo quello di indagare se la concezione del cosmo da parte di Numenio possa essere concepita come un'anticipazione della concezione plotiniana dell'*Anima Mundi*.

2. Il κόσμος numeniano come 'terzo dio' e pensiero discorsivo secondo Proclo (frr. 21-22 des Places)

Per comprendere adeguatamente il significato che il tema della determinazione del cosmo assume nel pensiero di Numenio, occorre in primo luogo fare brevemente cenno al ruolo fondamentale che il *Timeo* ha avuto nell'ambito del Medioplatonismo. Diversi studi hanno messo in evidenza come nei secoli dell'età imperiale si fosse sviluppata una tendenza a interpretare il pensiero di Platone come un articolato sistema filosofico, sebbene egli avesse presentato le proprie dottrine attraverso i dialoghi e non sotto forma di trattato.¹⁰ A tale scopo, il dialogo più studiato e commentato nell'ambito del Medioplatonismo fu senza dubbio proprio il *Timeo*.¹¹ In questo dialogo, Platone descrive la nascita dell'universo a partire dall'azione di una causa che opera come un demiurgo che si serve di un modello perfetto (il paradigma intelligibile) per dare forma all'universo e all'anima del mondo. Diverse sono state le interpretazioni della cosmogenesi del *Timeo* nell'ambito

¹⁰ Si veda, a tal proposito, Donini 1982, 50-69; Id. 1994. La tesi centrale dello studioso riguarda il fatto che la tendenza a interpretare il pensiero di Platone in maniera sistematica sia stato un fenomeno dovuto principalmente alla necessità di fornire un quadro teorico coerente del platonismo in chiave anti-scettica e come alternativa al pensiero stoico ellenistico.

¹¹ Sulla "fortuna" del *Timeo* in ambito medioplatonico rimando a Ferrari 2012. Sulle tecniche e le modalità di interpretazione fondamentale è anche il saggio di Petrucci 2015.

del Medioplatonismo, le quali hanno dato vita a una vera e propria serie di variazioni interpretative ed esegetiche incentrate soprattutto su come concepire il processo cosmogonico e la figura del demiurgo.¹²

In quanto autore inserito all'interno del contesto medioplatonico, anche in Numenio il *Timeo* si trova ad avere un ruolo preponderante, come si vede dai diversi frammenti pervenutici che testimoniano un certo impegno esegetico nei confronti di alcune pagine chiave del dialogo platonico.¹³ Come già accennato in precedenza, una delle testimonianze più significative in merito alla posizione di Numenio nei confronti del cosmo deriva da Proclo, il quale descrive il sistema numeniano nella sezione del suo *Commento al Timeo* in cui passa in rassegna le varie posizioni degli autori precedenti in merito alla natura del demiurgo:

Numenio celebra tre dèi, e chiama il primo “Padre”, il secondo “Produttore”, il terzo “Prodotto” (ποίημα); il cosmo, infatti, per lui è il terzo dio; perciò il suo demiurgo è duplice, il primo dio e il secondo, mentre il terzo è il prodotto demiurgico. È meglio infatti esprimersi così, piuttosto che come fa lui, che parla alla maniera dei tragici (προστραφῶδων) di “nonno”, “discendente”, “nipote”.¹⁴

¹² Il dibattito sulla cosmogenesi del *Timeo*, ossia se il processo di generazione descritto nel dialogo fosse da intendersi come effettivamente tale, ossia come un evento nel tempo, oppure come una metafora a fini didascalico-argomentativi, può dirsi antico quanto il dialogo stesso. La *querelle* filosofica tra eternalisti e temporalisti in ambito antico risale all'antica accademia e arriva fino alle soglie del Neoplatonismo, dove si impone definitivamente la lettura metaforica di matrice plotiniana. Sul ruolo del *Timeo* nell'ambito antico imprescindibili restano i due volumi di Baltes 1976. Sull'antica accademia fondamentali sono invece i contributi di Dillon 2003 e Centrone 2012. Sull'esegesi del *Timeo* nel Medioplatonismo si vedano anche Barnes 1993 e ancora Ferrari 2012, a cui rimando anche per la corposa bibliografia. Infine, sull'esegesi metaforica della cosmogonia del *Timeo* nel Medioplatonismo, i suoi sviluppi e sui cardini teorici, segnalo anche i recenti articoli di Bonazzi 2017; sul principio διδασκαλίας χάριν nel Medioplatonismo si veda Petrucci 2019.

¹³ Ad esempio, i passi 28c3-5 e 39e7-9. Cfr. Baltes 1975, 18-20; Frede 1987, *passim*; Ferrari 2006, 43-52 e Spanu 2013.

¹⁴ Fr. 21, 1-7: Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον,ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός· ὥστε ὁ κατ' αὐτὸν δημιουργὸς διττός, ὃ τε πρῶτος θεὸς καὶ ὁ δεύτερος, τὸ δημιουργούμενον ὁ τρίτος. Ἄμεινον γὰρ οὕτω λέγειν ἢ ὡς ἐκεῖνος λέγει

Il passo in questione si rivela estremamente significativo per comprendere la metafisica numeniana e nasconde una serie di problemi filosofici sui quali vale la pena soffermarsi. Occorre sottolineare, in via preliminare, il fatto che alcuni studiosi abbiano messo in evidenza come la testimonianza procliana possa rivelarsi poco attendibile.¹⁵ Come cercherò di dimostrare nella parte finale di questo contributo, la testimonianza di Proclo si presenta come problematica, ma è tutto sommato compatibile con le altre fonti a nostra disposizione.

In primo luogo, Proclo si dimostra critico nei confronti di Numenio, il quale viene accusato di utilizzare un linguaggio enfatico, proprio dei tragici (προστραγῶδῶν), per descrivere la sua concezione metafisica del reale. Il ricorso a termini come “nonno”, “discendente” e “nipote”,¹⁶ secondo Proclo, è probabilmente indice del fatto che Numenio non utilizzerebbe un linguaggio propriamente filosofico. La critica di Proclo consiste proprio nel sostenere che la metafora parentale adottata da Numenio attribuisce delle caratteristiche ai vari livelli metafisici del reale che non sono compatibili con la visione neoplatonica teologizzante di Proclo.

La definizione del primo dio come “padre” e del secondo come “produttore” è invece compatibile con l’orizzonte di pensiero medioplatonico. Nel *Timeo* si trova infatti la celebre espressione «trovare l’artefice e il padre dell’universo è impresa difficile» (τὸν

προστραγῶδῶν, πάππον, ἔγγονον, ἀπόγονον. Traduzione Vimercati 2015, 1391, con alcune modifiche. La numerazione dei frammenti corrisponde all’edizione di des Places 1973.

¹⁵ Cfr. ad esempio Opsomer 2005, 64-65. Lo studioso sostiene che Proclo avrebbe descritto il sistema di Numenio in maniera eccessivamente semplicistica, eludendo le enormi difficoltà filosofiche che la concezione numeniana del demiurgo reca con sé. Dal canto suo, Tarrant 2004, 177, sottolinea il fatto che Proclo non avesse una conoscenza diretta dei testi degli autori medioplatonici, ma che le sue informazioni fossero veicolate dai testi di Porfirio.

¹⁶ Non si trovano tracce di un linguaggio simile negli altri frammenti, per cui è lecito pensare che questo tipo di terminologia sia stata attribuita a Numenio dallo stesso Proclo, il quale appunto descrive il sistema metafisico del filosofo di Apamea come una gerarchia onto-teologica, il cui vertice è costituito dal primo dio, che in questo caso viene definito ‘nonno’, probabilmente con il fine di attribuire a Numenio l’uso di un linguaggio non appropriato e che, per l’appunto, viene ricondotto da Proclo al modo di esprimersi dei poeti tragici.

μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ εὐρεῖν τε ἔργον)¹⁷ in cui Platone allude genericamente alla causa dell'universo. Attraverso una reinterpretazione di questa espressione (la cosiddetta inversione dei termini ποιητής e πατέρ), Numenio non identifica l'artefice con il padre, ma li distingue ontologicamente, concependo due distinti livelli metafisici e distaccandosi significativamente dal senso originario del passo platonico.¹⁸ Se quindi il primo e il secondo dio vengono identificati con il padre e l'artefice, ben più problematica appare l'identità del terzo dio, che Proclo definisce indistintamente κόσμος e ποίημα.

Questa identificazione tra ποίημα e κόσμος risulta anch'essa compatibile con il testo del *Timeo*, in cui si legge che il demiurgo compone il corpo e l'anima del mondo.¹⁹ Numenio, quindi, attribuisce al terzo dio una natura che potremmo definire "derivata" dal punto di vista ontologico, nel senso che è dipendente dall'azione causale del demiurgo, per cui il cosmo, benché sia a tutti gli effetti un θεός, si presenta come il risultato dell'azione demiurgica e quindi come una realtà non originaria, ma generata, e quindi non coeterna al primo e al secondo dio.²⁰ Occorre pertanto chiedersi quale sia la natura del cosmo e perché esso venga definito "terzo dio" e, inoltre, se esso, in quanto ποίημα, implichi una sua identificazione con un'anima del tutto (o, quantomeno, la presenza di quest'ultima), oppure sia da intendersi come l'universo *tout court*.

Proclo riporta la gerarchia teologica di Numenio secondo uno schema sistematico. Tale ricostruzione, sebbene non si ritrovi negli stessi termini in alcuni passi riportati da Eusebio, sembra tuttavia trovare riscontro nella celebre distinzione tra livelli di realtà presente nella seconda epistola platonica, che viene ripresa proprio da Numenio,²¹

¹⁷ *Tim.* 28c3.

¹⁸ Sull'interpretazione medioplatonica (in particolare di Numenio e Plutarco) di *Tim.* 28c fondamentale è il contributo di Ferrari 2006. Si veda inoltre anche quanto dice Plut., *PQ* II 1001 B-C.

¹⁹ Cfr. *Tim.* 32c sgg.

²⁰ Nella prospettiva di Numenio la stessa dinamica non sembra essere presente nel rapporto tra il bene e il demiurgo. Benché anche il bene rispetto al demiurgo svolga un'azione causale o, per meglio dire, ontologicamente fondativa nei confronti del demiurgo, esso non viene mai descritto in termini di causalità effettiva, per cui il demiurgo non viene generato come avviene, invece, per il cosmo.

²¹ Cfr. *Ep.* II 312e1-4; Fr. 24, 50-57. Si veda inoltre quanto scrive Tarrant 2017, 92-95.

per cui la divisione che si trova in Proclo appare legittimata anche da altre fonti.

Inoltre, secondo il testo del *Timeo*, è Platone stesso a parlare del cosmo nei termini di un dio sensibile (θεὸς αἰσθητός).²² Da quel che si evince dal fr. 21, la concezione di un cosmo come θεός viene ripresa da Numenio e inserita all'interno della sua gerarchia metafisica attraverso un'esegesi teologizzante del *Timeo*. La natura divina del terzo dio è dunque giustificata dall'esegesi del *Timeo*, mentre lo *status* di prodotto demiurgico è fondato sul fatto che, come vedremo meglio in seguito, il terzo dio deriva ontologicamente dall'azione poetica del demiurgo.

Il secondo passo del *Commento al Timeo* (fr. 22) ci fornisce ulteriori indicazioni sulla natura del terzo dio:

Numenio pone il Primo come “ciò che è vivente” (ὁ ἐστὶ ζῶον) e afferma che questi pensa attraverso l'aiuto del Secondo (ἐν προσήσει τοῦ δευτέρου); classifica invece il Secondo come l'Intelletto e sostiene che questi agisce da demiurgo mediante l'aiuto del Terzo; infine, classifica il Terzo come ciò che pensa discorsivamente (τὸν διανοούμενον).²³

Il passo in questione espone la celebre dottrina della πρόσχησις secondo cui il primo dio, totalmente inattivo in virtù della sua natura semplice, agisce mediante l'aiuto del secondo dio il quale, a sua volta, realizza la demiurgia attraverso il ricorso all'azione del terzo dio. Questa descrizione del processo cosmogonico ha generato un vivace dibattito tra gli studiosi, i quali hanno discusso a lungo sul senso da attribuire a questo uso “strumentale” degli dèi inferiori da parte delle realtà più alte.²⁴ Sebbene non venga chiamato esplicitamente in causa da

²² *Tim.* 92c7.

²³ Fr. 22: Νουμήνιος δὲ τὸν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ 'ὁ ἐστὶ ζῶον' τάπτει καὶ φησιν ἐν προσήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν, τὸν δὲ δεύτερον κατὰ τὸν νοῦν καὶ τοῦτον αὖ ἐν προσήσει τοῦ τρίτου δημιουργεῖν, τὸν δὲ τρίτον κατὰ τὸν διανοούμενον. Traduzione Vimercati 2015, 1391 con alcune modifiche.

²⁴ Non è mia intenzione in questa sede affrontare direttamente l'enorme problema della πρόσχησις, ma intendo piuttosto soffermarmi sulla natura razionale-discorsiva del terzo dio così come ci viene presentata da Proclo. Cf. Frede 1987, 1070; Kenney 1992, *passim*, e Müller 2015, 12-15.

Proclo, questo passo testimonia come, in questo caso, l'interpretazione procliana del pensiero di Numenio sia basata sull'esegesi di *Tim.* 39e7-9, in cui Platone descrive il rapporto tra le idee e l'intelletto.

L'elemento centrale del testo è la definizione del terzo dio come «ciò che pensa discorsivamente». Questa espressione si inserisce all'interno dell'attribuzione del carattere di intelletto anche agli altri soggetti divini. Il primo dio è infatti l'intelletto autentico, intuitivo, mentre l'intelletto del secondo dio è contemplativo nei confronti del primo.²⁵

Sulla base di quanto detto, anche il terzo dio ha quindi un carattere intellettivo. Il fatto che esso venga descritto come τὸν διανοούμενον ha indotto alcuni studiosi, tra cui Dodds e O'Brien, a rintracciare un'identificazione tra il terzo dio di Numenio e l'anima del mondo di Plotino, sulla base del fatto che Plotino stesso attribuisce all'anima una razionalità di tipo dianoetico.²⁶ L'attribuzione del pensiero dianoetico al cosmo sembra per certi versi essere una mossa esegetica procliana, in quanto in nessun frammento che riporta direttamente il *Περὶ τὰ γαθοῦ* Numenio descrive il terzo dio in termini di pensiero dianoetico. La sovrapposizione tra il terzo dio e l'anima di Plotino viene dunque fondata principalmente sulla base della citazione di Proclo, il quale riporta l'esegesi di *Tim.* 39e7-9 da parte di Numenio.²⁷ Tuttavia, sebbene questa lettura risulti compatibile con l'esegesi del testo di Platone, una diretta identificazione tra il terzo dio e l'Anima appare ancora problematica.

²⁵ La natura intellettiva del dio demiurgo viene esercitata attraverso l'attività contemplativa nei confronti del primo principio. Come descritto nei fr. 16 e 18 con immagini talvolta enfatiche, il demiurgo viene descritto come colui che volge lo sguardo verso il primo principio (fr. 18), mentre nel fr. 16 appare proprio il termine *contemplativo* (θεωρητικός).

²⁶ Dodds 1960, 20; O'Brien 2015, 140-141. In Plotino, la differenza sostanziale tra il pensiero del Νοῦς e quello dell'Anima risiede nel fatto che, a livello della seconda ipostasi, l'Intelletto pensa se stesso in maniera intuitiva, mentre all'Anima, essendo soggetta alla dimensione temporale, appartiene il pensiero discorsivo. Sulle caratteristiche del pensiero discorsivo si veda Emilsson 2007, 179-198.

²⁷ Cauti su un'identificazione diretta cosmo-anima sono Opsomer 2005, 65, e Ferrari 2014, 61 sgg. I due studiosi, tuttavia, ritengono plausibile la possibilità che il terzo dio possa accogliere la presenza di un principio razionale che lo governi simile a un'anima del mondo (o alla sua parte razionale), ritenendo che Numenio non si riferisca al cosmo come componente materiale, ma al suo principio ordinatore. Sull'esegesi di *Tim.* 39e7-9 da parte di Numenio cf. Spanu 2013.

Alla luce di quanto detto, ritengo plausibile affermare che, sulla base dei fr. 21 e 22, il terzo dio non va inteso in senso prettamente materiale, ma come il principio razionale del tutto. Vale la pena, quindi, approfondire la questione attraverso la lettura dei fr. 16 e 11.

3. La natura del cosmo nel *Περὶ τὰγαθοῦ* (fr. 16 e 11 des Places)

La questione della generazione del cosmo viene presentata in altri contesti dell'opera numeniana, in particolare nei testi della *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea. La testimonianza eusebiana rappresenta quella più attendibile per ricostruire il pensiero di Numenio, in quanto fornisce citazioni dirette del *Περὶ τὰγαθοῦ*. Il primo passo che intendo considerare corrisponde alla seconda parte del fr. 16:

[...] Il Secondo [*scil.* dio], infatti, che è duplice, autoproduce l'idea di se stesso e il cosmo, in quanto è demiurgo; poi diviene interamente contemplativo. Per concludere il nostro ragionamento, poniamo quattro nomi in riferimento a quattro realtà: 1) il primo dio, bene in sé; 2) il demiurgo buono, imitatore di questo; 3) l'essenza, una del Primo, l'altra del Secondo; 4) la copia di questa, il bel cosmo, abbellito per partecipazione al bello.²⁸

Nella prima parte del fr. 16 (II. 1-10), che qui non abbiamo riportato, Numenio sottolinea i diversi aspetti in cui sussiste la differenza ontologica tra il primo e il secondo dio, ponendo l'accento sul fatto che il primo dio è intelletto supremo, quindi ontologicamente superiore al secondo dio.²⁹

Nel passo riportato si trova invece la misteriosa espressione secondo cui il secondo dio «autoproduce l'idea di se stesso e il cosmo». Il verbo

²⁸ Fr. 16, 11-17: Ὁ γὰρ δεῦτερος διττὸς ὢν αὐτοποιεῖ τὴν τε ιδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὢν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὄλως. Συλλελογισμένων δ' ἡμῶν ὀνόματα τεσσαρῶν πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα· ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον· ὁ δὲ τούτου μιμητὴς δημοθργὸς ἀγαθός· ἢ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δ' ἢ τοῦ δευτέρου· ἢς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσία τοῦ καλοῦ. Traduzione Vimercati 2015, 1387.

²⁹ Per un'analisi dell'intero fr. 16 rimando a Jourdan 2020-2021, 467-474.

ἀντοποιέω assume un significato decisivo in questo contesto, in quanto viene utilizzato soltanto da Numenio e non si trova in nessun altro autore del pensiero greco antico.³⁰ L'autoproduzione associata all'attività del demiurgo, così come descritta nel fr. 16, potrebbe avere avuto un significato molto simile a quello assunto successivamente nell'opera di Plotino, preparando cioè il terreno al concetto di ipostasi inteso come livello di realtà sussistente di per sé.³¹ Ciononostante, mi sento di condividere maggiormente la lettura di Jourdan, la quale sostiene che questa autoproduzione dell'idea di sé da parte del secondo dio non è altro che la sua autodeterminazione mediante la contemplazione del primo, aspetto che Numenio sottolinea a più riprese nella sua opera.³² In quest'ottica il secondo dio, determinandosi ontologicamente mediante la contemplazione del primo principio, sussiste come livello di realtà metafisicamente autonomo, cioè non generato.³³

Resta da chiarire in che senso la generazione del cosmo sia legata e consequenziale all'autoproduzione di sé da parte del demiurgo. Gli studiosi si sono interrogati a lungo sul significato da attribuire all'espressione *ιδέαυ έαυτου και τον κόσμον*. Secondo Festugière, Numenio intenderebbe dire con questa espressione che il cosmo è l'idea del demiurgo (*ιδέαυ έαυτου*) così come è nella sua mente.³⁴ A mio modo di vedere, con questa espressione, Numenio si riferisce invece al fatto che il demiurgo, nell'atto di autodeterminarsi ontologicamente mediante la contemplazione, genera anche il cosmo come ulteriore livello di realtà. Nel pensare e autoprodurre se stesso, ossia nell'autodeterminarsi ontologicamente, il demiurgo produce anche il cosmo, nel senso che la determinazione di sé implica anche l'attuarsi della sua natura poetica, mediante l'interazione con il principio materiale, come vedremo a breve. Essendo il cosmo una realtà generata dal demiurgo, ritengo che l'autoproduzione dell'idea di sé e del cosmo stesso, così come descritti nel fr.16, siano eventi consequenziali e distinti.

³⁰ Cf. Rossi 2020, 89 n. 90.

³¹ In questa direzione Petty 2012, 165.

³² Mi sembra questa la posizione di Jourdan 2020-2021, 468-469. Sulla contemplazione si veda ancora il fr. 18.

³³ Come vedremo, è il terzo dio ad essere generato.

³⁴ Festugière 1953, 124.

Infine, viene detto che il cosmo è bello (καλός) in virtù della sua partecipazione a una realtà superiore. Quest'ultimo è un *locus classicus* platonico, che vede nel mondo intelligibile la sede della bellezza autentica e le realtà in divenire come partecipanti di tale bellezza in sé.³⁵ Il cosmo, in quanto realtà generata, non può identificarsi direttamente con il bello in sé, ma acquisisce la sua bellezza (intesa come ordine cosmico) mediante partecipazione all'intelligibile.³⁶

L'ultimo frammento che intendo prendere in esame per discutere della natura del cosmo secondo Numenio è un altro estratto dal *Περὶ τὰγαθοῦ*, anch'esso riportato da Eusebio di Cesarea. In questo frammento, Numenio si sofferma sulla generazione del cosmo e sul rapporto che sussiste tra l'intelligibile e la materia:

[...] Il primo dio, che dimora in se stesso, è semplice, perché interamente rivolto su di sé, non è affatto divisibile; il secondo e il terzo dio sono uno solo (ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἔστιν εἷς); quando però si trova associato alla materia, che è diade, egli la unifica, ma viene scisso (σχίζεται) da quella, che ha un carattere concupiscibile (ἐπιθυμητικόν) ed è fluida. Ora, non essendo rivolto all'intelligibile, (perché sarebbe stato rivolto su di sé), dato che guarda la materia, preoccupandosi di essa si dimentica di se stesso. Entra in contatto con il sensibile, se ne

³⁵ Sul bello come caratteristica del mondo eidetico e sull'estetica dell'intelligibile cfr. *Symp.* 210a-211a, *Phaedr.* 250c-e, *Phaed.* 70d-72a. sgg. Sul rapporto tra la bellezza del cosmo e l'azione del demiurgo cfr. *Tim.* 29a2 sgg.

³⁶ Jourdan sottolinea come il termine utilizzato da Numenio sia μετουσία, che ha un valore leggermente diverso dal termine platonico μέθεξις. Secondo la studiosa, μετουσία allude proprio a una continuità ontologica tra il partecipante e il partecipato (in quanto μετ-ουσία, cioè dopo l'essenza). Cf. Jourdan 2020-2021, 473. A mio avviso questa distinzione terminologica rafforza ulteriormente la tesi della stretta continuità ontologica tra il secondo e il terzo dio, che mi propongo di argomentare nell'ultima parte del presente saggio. Sebbene la partecipazione del cosmo all'intelligibile venga descritta terminologicamente con il termine μετουσία, ritengo tuttavia plausibile assumere che lo schema partecipante-partecipato possa essere ricondotto a quello platonico classico, in quanto l'universo trae la propria bellezza proprio da un rapporto di partecipazione ontologica alla natura del "demiurgo della generazione".

prende cura e lo eleva anche al proprio carattere, poiché il suo desiderio si è rivolto alla materia.³⁷

Il fr. 11 è uno dei testi più preziosi per comprendere la concezione numeniana intorno alla generazione del cosmo. Il primo dio viene presentato come avulso da ogni attività cosmopoietica: esso è infatti autoreferenziale, semplice e non prende parte ad alcun tipo di azione causale di natura demiurgica, in conformità con quanto Numenio afferma in altri frammenti.³⁸ Il punto chiave è tuttavia rappresentato dall'unità del secondo e del terzo dio. Secondo Numenio essi sono uno (εἷς), cioè realtà originariamente indistinte, che però subiscono una separazione durante il processo cosmogonico. L'elemento esterno – per così dire – è rappresentato dalla materia. Secondo quanto si legge nel fr. 11, l'intervento della materia produce una sorta di separazione all'interno della natura del secondo dio, per cui la generazione del cosmo si pone come un evento cronologicamente successivo.³⁹ Tuttavia, la relazione tra il demiurgo e la materia non può essere a mio avviso adeguatamente compresa se non si tiene presente il ruolo dei principi all'interno del processo cosmogonico numeniano descrittoci da Calcidio (= fr. 52). Nell'ottica dualistica di Numenio, la materia rappresenta il principio malvagio, opposto alla monade, che partecipa alla formazione del cosmo.⁴⁰ La materia, secondo Numenio, non è una realtà derivata

³⁷ Fr. 11, 12-21: [...] Ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτοῦ ὧν ἐστὶν ἀπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνώμενος διόλου μὴ ποτε εἶναι διαιρετός· ὁ θεὸς μέντοι ὁ δεῦτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἷς· συμφερόμενος δὲ τῇ ὕλῃ δυάδι οὔση ἐνοῖ μὲν αὐτήν, σχίζεται δὲ ὑπ' αὐτῆς, ἐπιθυμητικὸν ἦθος ἐχούσης καὶ ῥεύσης. Τῷ οὖν μὴ εἶναι πρὸς τῷ νοητῷ (ἦν γὰρ ἄω πρὸς ἑαυτῷ) διὰ τὸ τὴν ὕλην βλέπειν, ταύτης ἐπιμελούμενος ἀπερίοπτος ἑαυτοῦ γίγνεται. Καὶ ἄπτεται τοῦ αἰσθητοῦ καὶ περιέπει ἀνάγει τε ἔτι εἰς τὸ ἴδιον ἦθος ἐπορεξάμενος τῆς ὕλης. Traduzione Vimercati 2015, 1381.

³⁸ Fr. 12, 13 segg.; fr. 15, 1-3.

³⁹ Non è questa la sede per approfondire il tema dell'interpretazione numeniana della generazione del cosmo, ossia se l'universo è generato nel tempo oppure no. Tale questione meriterebbe uno studio approfondito ma, a mio avviso, ci sono buone ragioni per considerare l'interpretazione della cosmogenesi da parte di Numenio come letterale, ossia come un evento *in tempore*. Alcuni spunti in questo senso si trovano in Reydam-Schils 2020, 164-165.

⁴⁰ La testimonianza più importante sulla materia in Numenio ci viene dal *Commento al Timeo* di Calcidio, dai capitoli 295-299 (fr. 52 des Places). Sulla posizione di

da una monade originaria, come credevano alcuni pitagorici di età imperiale,⁴¹ ma rappresenta un principio coevo alla monade stessa, che viene identificato anche con la diade indefinita teorizzata da Platone e riportata da Aristotele nella *Metafisica*.⁴²

Nel frammento 52 viene descritto il processo che dall'interazione tra la monade e la diade conduce alla formazione del cosmo. La materia in sé, nell'ottica di Numenio, è infatti informe, caotica e malvagia,⁴³ ragion per cui nella sua forma originaria risulta priva di determinazione ontologica.⁴⁴ L'azione poietica del demiurgo è rivolta verso la materia e, da questo processo, viene generato il cosmo. L'universo che ne deriva ha pertanto una natura divina, conformemente a quanto si legge nella già citata pagina 92c7 del *Timeo* in quanto, pur non avendo un carattere propriamente trascendente, in quanto mantiene una componente materiale, mantiene comunque un aspetto dell'intelligibile, che è rappresentato dall'ordine cosmico che trae dall'azione produttrice del demiurgo. Per questo motivo, secondo Numenio, si può affermare che il secondo dio e il terzo, cioè il demiurgo e il cosmo, sono *uno*, in quanto entrambi appartengono a un'unica natura demiurgica: da una parte il demiurgo *tout court*, cioè il secondo dio che assurge alla funzione paradigmatica,⁴⁵ dall'altra il cosmo, il quale, possedendo un carattere intermedio tra l'intelligibile e il sensibile, si determina come livello di realtà razionalmente organizzato.

Sulla base delle considerazioni fatte resta tuttavia ancora aperta la domanda se la natura del cosmo numeniano possa venire identificata (o, perlomeno, associata) a quella di un'anima del mondo. Proclo attribuisce

Numenio all'interno del commentario di Calcidio preziose sono le riflessioni di Vimercati 2012, 78-80 e di Reydams-Schils 2020, 163-164.

⁴¹ Cfr. Dillon 2010, 385-388. Sull'opposizione di Numenio ad alcuni pitagorici della sua epoca rimando a Reydams-Schils 2020, 163-164.

⁴² Sull'identificazione della materia con la necessità, la diade e l'anima malvagia delle *Leggi* e su Aristotele come (parziale) fonte di Numenio rimando al monumentale saggio di Jourdan 2014.

⁴³ Cf. fr. 52, 44-46. Sul carattere anti-stoico della concezione numeniana della materia si veda ancora Vimercati 2012, 78-82 e Reydams-Schils 2020, 164.

⁴⁴ Cfr. fr. 4a.

⁴⁵ Ritengo che questa sia l'interpretazione corretta dell'espressione "demiurgo della generazione" che si trova nel fr. 16.

a Numenio la concezione per cui il cosmo possiede la caratteristica del pensiero discorsivo, che nell'ottica di Plotino sarà prerogativa proprio della razionalità dell'Anima. A questo va aggiunta anche la testimonianza di Calcidio, che ci parla della presenza di un'anima totalmente buona (*beneficentissima*) e di una malvagia (*maligna*), quest'ultima corrispondente alla materia stessa.⁴⁶ Alla luce di tali considerazioni, ritengo che una diretta identificazione del terzo dio con un'anima sia un aspetto decisivo, che merita di essere ulteriormente analizzato.

Il cosmo, essendo il prodotto dell'interazione tra il principio puramente intelligibile e quello materiale, assume una natura intermedia – per così dire – che si esprime nella forma del pensiero discorsivo. L'ordine cosmico che ne deriva, sebbene non sia a mio avviso direttamente associabile a un'anima del mondo, si presenta caratterizzato da un principio ordinatore che ne svolge le medesime funzioni.⁴⁷

Sulla base di quanto detto, risulta a mio avviso che Numenio abbia inteso il cosmo *in primis* in senso teologico, seguendo quanto Platone dice nel passo 92c7 del *Timeo*. Tale divinizzazione del cosmo, tuttavia, non può essere svincolata dal possesso di una componente razionale e intelligibile, in quanto, ove lo fosse, verrebbe meno la sua *dignitas* ontologica, che deriva dalla conformità del prodotto demiurgico rispetto al produttore stesso. Per questo motivo, sebbene sia plausibile che Proclo possa avere letto Numenio attraverso la lente plotiniana⁴⁸ – per così dire – attribuendogli cioè il pensiero dianoetico, non c'è dubbio che tale lettura sia giustificata dall'esegesi numeniana del passo 39e7-9 del *Timeo*, in cui Platone parla di un terzo intelletto che pensa in maniera discorsiva. L'ordine dell'universo generato è garantito dalla presenza

⁴⁶ Cfr. fr. 52, 66-67. Sull'identificazione dell'*anima beneficentissima* con il demiurgo cf. Krämer 1964, 79 sgg., e Deuse 1983, 65-73. Critico con Krämer è Baltes 1975, 265-266, il quale sottolinea come Numenio sottolinei esplicitamente che il secondo dio è il demiurgo e non è assimilabile a un elemento psichico. Un ulteriore studio contrario a un'identificazione del demiurgo con l'anima del mondo è il recente contributo di Jourdan 2021, 241 sgg.

⁴⁷ Jourdan 2021, 256-258.

⁴⁸ Cf. Michalewski 2021, 137.

di un principio razionale del cosmo stesso. Questa razionalità presente nell'universo si connota come un principio ordinatore immanente, che getta le basi per la concezione plotiniana della teoria dell'Anima che però Numenio non menziona.⁴⁹

4. Conclusioni

Abbiamo visto come la natura del cosmo in Numenio venga delineata attraverso diverse fonti. Le testimonianze di Proclo ci mostrano come, per Numenio, il terzo dio venga inteso sia come cosmo che come prodotto demiurgico. Sulla base del fatto che il terzo dio è anche caratterizzato da pensiero discorsivo, si è analizzata la possibilità che il cosmo potesse essere identificato con un'anima del tutto. La nostra indagine, tuttavia, ha mostrato come nei fr. 21 e 22 gli unici indizi a favore della presenza di un'anima del mondo siano legati al fatto che il cosmo possiede una natura teologica caratterizzata da pensiero discorsivo, ma ciò non ci sembrano giudizi sufficienti per dedurre una identificazione.

Oltre alla testimonianza procliana, sono stati analizzati anche i testi del *Περὶ τὰ γὰθοῦ* attraverso la *Praeparatio Evangelica* di Eusebio. Da queste testimonianze (oltre a quella di Calcidio nel fr. 52) si evince come il terzo dio sia prodotto dall'azione del demiurgo attraverso l'interazione con la materia. Nella prospettiva dualista di Numenio, infatti, il cosmo si genera a partire da una sorta di sintesi ontologica tra l'intelligibile e il sensibile, per cui viene detto "uno" con il demiurgo, proprio per sottolineare una certa continuità ontologica con il principio intelligibile. La mia ipotesi è che il cosmo viene inteso come realtà generata, che non può identificarsi direttamente con il demiurgo, in quanto rappresenta un livello di realtà che, pur mantenendo delle tracce dell'intelligibile, viene a determinarsi a seguito dell'interazione con la materia e presenta quindi una natura intermedia. Pertanto, il cosmo mantiene degli aspetti

⁴⁹ Come Jourdan 2021, 243-247 opportunamente sottolinea, Eusebio non fa mai riferimento a un'identificazione dell'anima del mondo con il "terzo dio" sebbene, da cristiano, avrebbe tutti gli interessi a farlo. La studiosa ritiene questo silenzio di Numenio decisivo per ammettere come, nel contesto del *Περὶ τὰ γὰθοῦ* non ci sia posto per la questione dell'anima cosmica.

demiurgici (da cui l'unità con il secondo dio), che si manifestano attraverso l'ordine dell'universo e il pensiero dianoetico.

Alla luce di tali considerazioni, ritengo si possano comprendere i motivi che sono alla base delle varie definizioni che Numenio dà del terzo dio. *In primis*, Numenio chiama il cosmo θεός in virtù dell'esegesi di *Tim.* 92c3 sgg. per cui il cosmo assume, nel contesto del dialogo platonico, caratteri divini che Numenio interpreta letteralmente. Definire il cosmo "terzo dio" gli permette infatti di inserirlo all'interno di un contesto onto-teologico.

La dimensione cosmica è inoltre caratterizzata dal pensiero discorsivo, sempre sulla base dell'esegesi del *Timeo*, in questo caso della pagina 39e7-9. L'attribuzione della *dianoia* al cosmo può essere interpretata tenendo presente che esso è una realtà razionalmente ordinata. La *dianoia*, quindi, rappresenta l'ordine cosmico che appartiene al terzo dio sulla base della presenza sia della componente materiale che di quella intelligibile. L'universo, quindi, non va inteso in senso prettamente materiale,⁵⁰ ma come l'armonia intrinseca garantita dalla componente dianoetica. Tale principio razionale-discorsivo non viene esplicitamente identificato con un'anima del tutto, ma assurge alle funzioni che tuttavia possono essere ricondotte a livello funzionale ad essa.

Possiamo dunque concludere che per Numenio, a partire dall'esegesi del *Timeo*, il terzo dio è il cosmo come realtà organizzata, il cui ordine è un principio razionale-discorsivo immanente che deriva dall'interazione metafisica tra il sensibile e l'intelligibile. Il cosmo presenta una natura intermedia tra il materiale e l'intelligibile, il quale fornisce ordine all'universo che si esprime mediante una razionalità discorsiva che è del tutto riconducibile alle funzioni che negli autori successivi saranno caratteristiche di un'anima del tutto. Alla luce di tali caratteristiche, il cosmo nell'ottica teologizzante di Numenio assume anche i contorni di una vera e propria divinità, che giustifica la sua definizione di terzo dio.

⁵⁰ Sottolinea questo aspetto anche Ferrari 2014, 61 sgg.

Bibliografia

- Abbate, M. [2015], Il Principio primo come “Assoluto” nella tradizione neoplatonica, in: *Alvearium* 8, 7-23.
- Baltes, M. [1975], Numenios von Apamea und der platonische Timaios, in: *Vigiliae Christianae* 29, 241-270 (adesso in ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Berlin/Boston 1999, 1-32).
- Baltes, M. [1976], *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 2 voll., Leiden, Brill.
- Barnes, J. [1993], Imperial Plato, in: *Apeiron* 29 (2), 129-151.
- Bonazzi, M. [2017], Middle Platonists on the eternity of the universe, in: G. Roskam, J. Verheyden (eds.), *Light on Creation. Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, Tübingen, Mohr Siebeck, 3-16.
- Centrone, B. [2012], L'esegesi del *Timeo* nell'Accademia Antica, in: F. Celia, A. Ulacco, *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine*, Pisa, Pisa University Press, 57-80.
- Chiaradonna, R. [2009], *Plotino*, Roma, Carocci.
- des Places, É. [1973], *Numénius. Fragments*. Texte établi et traduit par Édouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres.
- Deuse, W. [1983], *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- Di Stefano, E. [1993], *La Triade divina in Numenio di Apamea. Un'anticipazione della teologia neoplatonica*, Catania, CUECM.
- Dillon, J. [2003], The *Timaeus* in the Old Academy, in: G. Reydams-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 80-94.
- Dillon, J. [2010], *I Medioplatonici. Uno studio sul Platonismo. 80 a.C.-220 d. C.*, trad. it. di E. Vimercati, Milano, Vita & Pensiero (ed. orig. 1977).
- Dodds, E. R. [1928], The *Parmenides* of Plato and the origin of the Neoplatonic “One”, in: *The Classical Quarterly* 20 (3/4), 129-142.
- Dodds, E. R. [1960], Numenius and Ammonius, in: *Entretiens sur*

- l'antiquité classique 5: Les sources de Plotin*, Vandoeuvres/Genève, Fondation Hardt, 1-33.
- Donini, P. [1982], *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Donini, P. [1994], Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e il metodo della filosofia in età postellenistica, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, Band II 36.7, 5028-5100.
- Emilsson, E. K. [2007], *Plotinus on Intellect*, Oxford, Clarendon Press.
- Ferrari, F. [2006], *Poietes kai pater*. Interpretazioni medioplatoniche di *Timeo*, 28c3, in: G. De Gregorio, S. M. Medaglia (eds.), *Tradizione, ecdotica, esegesi. Miscellanea di studi*, Napoli, Arte tipografica, 43-58.
- Ferrari, F. [2012], L'esegesi medioplatonica del *Timeo*: metodi, finalità, risultati, in: F. Celia, A. Ulacco, *Il Timeo. Esegesi greche, arabe, latine*, Pisa, Pisa University Press, 81-131.
- Ferrari, F. [2014], Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von *Timaios* 28c3-5 bei einigen Platonikern, in: F. Albrecht, R. Feldmeier (Hrsg.), *The divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Leiden/Boston, Brill, 57-69.
- Festugière, A. J. [1944-1953], *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris, Libraire Lecoffe.
- Frede, M. [1987], Numenius, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, Band II, 36.2, 1034-1075.
- Guthrie, K.S. [1917], *Numenius of Apamea. The Father of Neoplatonism. Works, Biography, Message, Sources and Influence*, London, George Bell and Sons.
- Hadot, P. [1960], Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin, in *Entretiens sur l'antiquité classique 5: Les sources de Plotin*, Vandoeuvres/Genève, Fondation Hardt, 107-157.
- Kenney, R. [1992], *Proschresis* revisited. An essay in Numenian theology, in: R. Daly, *Origeniana Quinta. Papers of the 5th Origenian Congress*. Boston College 14-18 August 1989, Leuven, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 217-230.

- Krämer, H. J. [1964], *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, Verlag Schippers.
- Jourdan, F. [2014], La matière à l'origine du mal chez Numénius (fr. 43 et 52 des Places), in: *Philosophie Antique* 14, 185-235.
- Jourdan, F. [2020-2021], Οὐσία chez Numénius: une notion qui s'élabore progressivement. Analyse des difficultés relatives à l'οὐσία et à l'ιδέα dans les fragments 22F, 24F et 28F 8 (fr. 14, 16 et 20 DP), in: *Χῶρα* 18/19, 455-486.
- Jourdan, F. [2021], Pourquoi n'y a-t-il pas d'Âme du monde dans le dialogue de Numénius sur le bien? La non-identification du "troisième" dieu à l'âme du monde dans le *Περὶ τὰγαθοῦ*, in *Philosophie Antique* 21, 233-264.
- Lo Casto, C. [2017], *Teleia Zoe. La nozione di vita in Plotino*, Pisa, Pisa University Press.
- Martano, G. [1960], *Numenio d'Apamea. Un precursore del Neoplatonismo*, Napoli, Armanni.
- Michalewski, A. [2021], Constructing authority. A re-examination of some controversial issues in the theology of Numenius, in: M. Erler, J. E. Heßler, F. M. Petrucci (eds.), *Authority and Authoritative Texts in the Platonist Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 130-148.
- Müller, G. [2015], Que es "lo que es viviente" ('ὁ ἐστὶ ζῶον') según Numenio de Apamea, in: *Cuadernos de filosofía* 64, 9-22.
- O'Brien, C. S. [2015], *The Demiurge in ancient Thought. Secondary Gods and divine Mediators*, Cambridge, Cambridge University Press.
- O'Meara, D. [1998], The hierarchical order of reality in Plotinus, in: L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 66-81.
- Opsomer, J. [2005], Demiurges in Early Imperial Platonism, in: R. Hirsch-Luipold (Hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, Berlin, de Gruyter, 51-99.

- Petrucci, F. M. [2015], L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmogonia del *Timeo*), in: M. Bonazzi, P. Donini, F. Ferrari (eds.), *Sistema, tradizioni, esegesi. Il Medioplatonismo (Rivista di Storia della filosofia 2)*, 295-320.
- Petrucci, F. M. [2019], Il principio ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑΣ ΧΑΡΙΝ nel Medioplatonismo: breve storia di un dibattito filosofico, in: C. Natali, E. Cattanei (eds.), *Studi sul Medioplatonismo e il Neoplatonismo*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 15-42.
- Petty, R. [2012], *Fragments of Numenius of Apamea*, Bodmin/King's Lynn, Prometheus Trust.
- Reydams-Schils, G. [2020], *Calcidius on Plato's Timaeus. Greek Philosophy. Latin Reception and Christian Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rossi, A. [2020], *Numenio di Apamea, Sul Bene – De Bono*, trad. it. di Andrea Rossi, Bussoleno (TO), Edizioni Ester.
- Spanu, N. [2013], The interpretation of *Timaeus* 39e7-9 in the context of Plotinus' and Numenius' philosophical circles, in: *Studia Patristica* 63, 155-164.
- Tarrant, H. [2004], Must commentators know their sources? Proclus' *In Timaeum* and Numenius, in: *Bullettin of the Institute of Classical Studies* 47 (Supplement), 175-190.
- Tarrant, H. [2017], Numenius, Neopythagoreanism and the troublesome King(s), in: J. F. Finamore, S. Klitenic Wear, *Defining Platonism. Essays in Honour of the 75th Birthday of John M. Dillon*, Steubenville 2017, 85-95.
- Vimercati, E. [2012], La materia e il male in Numenio di Apamea, in: *Filosofia e teologia* 26, 77-92.
- Vimercati, E. [2015], *Medioplatonici. Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani.
- Zeller, E., Mondolfo, R., Del Re, R. (eds.) [1979], *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico. Parte III volume IV: I precursori del Neoplatonismo*, Firenze, La Nuova Italia (ed. orig. 1923).

The problematic onto-theological nature of the cosmos in Numenius of Apamea

Keywords

Numenius; cosmos; World Soul; *Timaeus*; the third God

Abstract

The metaphysical system of Numenius of Apamea is structured according to an onto-theological hierarchy, which presents three levels of reality that Numenius calls “Gods”. Even though the role of the first and the second God is of paramount importance in the metaphysics of Numenius, the third God, which is also defined “cosmos”, has a troublesome ontological status. According to Numenius, the cosmos has “dianoetic thought” since his nature derives from the “encounter” of two metaphysical principles: the demiurge and the matter. My investigation starts from the testimony of Proclus and then it focuses on Eusebius’ *Praeparatio Evangelica*, in which he quotes directly some passages from the work of Numenius *On the Good*.

My goal in this article is to show that Numenius conceives of the third God not as the cosmos in a material sense, but rather as the rational principle which rules the universe. In this respect, the discursive intellect and the divine nature of the cosmos seem to fit well together. The main question, however, concerns the possibility that Numenius understands the presence (or the identification) of the cosmos with a World Soul. My purpose is to show that even though Numenius does not define the third God explicitly as a “Soul”, its rational principle works *as a Soul*. Finally, I try to show that this conception of third God by Numenius lays the ground for the Plotinian concept of the Third Hypostasis.

Enrico Volpe
Università degli Studi di Salerno, Italy
Email: evolpe@unisa.it