



Università degli Studi di Cagliari

DOTTORATO DI RICERCA

Discipline filosofiche

Ciclo XXVI

TITOLO TESI

*Tra l'umano e il divino: la divinazione in Giamblico. Un
commentario al terzo libro del De mysteriis.*

Settore scientifico disciplinare di afferenza

M-Fil/07

Presentata da: Dott. Pietro Chessa
Coordinatore Dottorato: Prof.ssa Annamaria Loche
Tutor/Relatore: Prof.ssa Elisabetta Cattanei

Esame finale anno accademico 2012 – 2013

INDICE

I. CENNI PRELIMINARI

- | | |
|--|---|
| 1. Il De mysteriis: il testo e la sua storia | 4 |
| 2. Principali traduzioni ed edizioni del De mysteriis in età moderna | 9 |

II. TRA L'UMANO E IL DIVINO: LA MANTICA NEL DE MYSTERIIS DI GIAMBICO

- | | |
|---|----|
| 1. Inquadramento generale | 12 |
| 2. Il divino nell'uomo: la metamorfosi del processo mantico | 13 |
| 3. L'origine della mantica divina | 14 |
| 4. La mantica divina è un dono | 16 |
| 5. Le forme della mantica divina nel Libro III del De mysteriis | 18 |
| 6. Ulteriori riferimenti alla mantica nel De mysteriis | 22 |
| 7. La divinazione nella Vita di Pitagora: alcune differenze | 22 |

III. COMMENTARIO AL LIBRO III

- | | |
|-------------|----|
| Capitolo 1 | 26 |
| Capitolo 2 | 32 |
| Capitolo 3 | 39 |
| Capitolo 4 | 44 |
| Capitolo 5 | 48 |
| Capitolo 6 | 51 |
| Capitolo 7 | 55 |
| Capitolo 8 | 58 |
| Capitolo 9 | 61 |
| Capitolo 10 | 66 |
| Capitolo 11 | 71 |
| Capitolo 12 | 79 |
| Capitolo 13 | 82 |

Capitolo 14	86
Capitolo 15	91
Capitolo 16	95
Capitolo 17	99
Capitolo 18	106
Capitolo 19	110
Capitolo 20	113
Capitolo 21	116
Capitolo 22	119
Capitolo 23	123
Capitolo 24	125
Capitolo 25	128
Capitolo 26	133
Capitolo 27	137
Capitolo 28	142
Capitolo 29	147
Capitolo 30	151
Capitolo 31	155

IV. BIBLIOGRAFIA

1. Indice della letteratura citata e utilizzata	161
2. Appendice generale	171

I. Cenni preliminari

1. Il *De mysteriis*: il testo e la sua storia

Tra gli studi dedicati alla tradizione manoscritta, la circolazione e la diffusione del trattato sui *misteri degli Egiziani*, spiccano i lavori di Angelo Raffaele Sodano¹ e Martin Sicherl.² All'epoca in cui Sodano si dedicò allo studio dei codici nei quali è contenuto il *De Mysteriis*, il loro numero ammontava a ventidue esemplari. Sodano li suddivise in due famiglie:

a = A B C D E F G H I K L M N O.

b = P Q R S T U V X.

Tra i codici della prima famiglia A è il più corretto e antico. Esso risale al primo o secondo decennio della seconda metà del sec. XV. In virtù di successive lezioni, intervenute a margine del manoscritto ed apportate da altra mano, si suole distinguere tra A e A¹, i quali vanno a comporre il manoscritto B. C, invece, fu copiato da B intorno al 1530.³ Tra A ed A¹ va collocato E, da assegnarsi all'ultimo decennio del sec. XV. Da E, tra il 1520-30 fu copiato F. Per quanto concerne i codici G e H, il primo fu scritto da Giovanni Onorio sotto il pontificato di Paolo III (1534-49),⁴ mentre il secondo è da assegnarsi agli anni 1535-89. Ancora, da E derivano I⁵ e, indipendentemente l'uno

¹ A.R. Sodano, *La tradizione manoscritta del trattato De mysteriis di Giamblico*, «Giornale italiano di filologia», V (1952), pp. 1-18.

² M. Sicherl, *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen vom Iamblichos De mysteriis*, Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

³ Il dato è ricavato sulla scorta della *dedicatio* al card. Cristoforo Madruzzo, opera del frate agostiniano Nicola Scutellio, in seguito alla di lui traduzione del *De mysteriis* in lingua latina, pubblicata nel 1556 dal vescovo Scipione, ma terminata dallo stesso frate nel settembre del 1538.

⁴ *Codd. Vaticani Graeci*, I codd. 1-329, Romae 1923, 486.

⁵ Il manoscritto si trova a Basilea ma è di provenienza italiana, al pari di E, custodito invece a Vienna. Cfr. Sodano, *La tradizione manoscritta, cit.*, p. 14: «Infatti, nella *dedicatio* premessa alla sua edizione delle opere di Platone, apparsa a Basilea presso Enrico Petri nel 1556, Marco Hopper informa che I appartenne ad Arnoldo Arlenio, editore a Firenze, il quale l'aveva acquistato in Italia insieme con altre opere di commento a Platone».

dall'altro, i manoscritti L M N. Da N deriva O, con il quale si chiude questa prima serie di codici.

Tra i codici della famiglia *b*, *P* è il più corretto e, al contempo, il più antico. Già appartenuto al card. Bessarione, il manoscritto è coevo di *A*. La filigrana reca luogo e data, Pisa 1440.⁶ Da *P* deriva *Q*, mentre *R* offre alcune delle lezioni a margine di *G*, compresi i codici *S* e *T*.⁷ Infine, da *U* discendono gli ultimi due manoscritti *V* ed *X*.

La collazione effettuata da Martin Sicherl, a distanza di cinque anni rispetto a quella proposta da Sodano, consta anch'essa di due classi rispettivamente da 14 e da 11 manoscritti. Eccezion fatta per l'estratto *Vaticanus graecus* 1026, gli altri codici risultano essere posteriori al sec. XV. Ora, venendo alla prima delle due classi, Sicherl ha accertato che lo scrivano di *A* e di *Z* (entrambi copiati da *V*) fu Pietro Candido,⁸ monaco camaldolese che risiedeva a Firenze, più precisamente nel convento di Santa Maria degli Angeli. Secondo un'annotazione presente nel *Vatic. gr.* 1898 (f. 136), Candido avrebbe lavorato per conto di Scutellio o del card. Egidio da Viterbo († 1532), dal momento che Scutellio collaborava con l'alto prelato alla traduzione dei testi dal greco in lingua latina.⁹ Pare, inoltre, che *Z* fosse stato donato da Luca Olstenio al card. Francesco Barberini († 1679). È andata invece perduta la copia di un manoscritto *H* (*Hamburgensis philol. gr.* 36).

Il manoscritto *V* appartenne a Marsilio Ficino, che lo fece copiare per sé da Giovanni Scotariota, probabilmente poco prima del 1458-59. In un secondo momento il

⁶ Cfr. P. Henry, *Les manuscrits des Ennéades*, «Études plotiniennes» II (1941), pp. 290-291.

⁷ Sodano, *La tradizione manoscritta*, cit., p.15 «Ora, poiché *H*, il quale, come abbiamo precedentemente notato, deriva da *G*, non presenta queste correzioni, è lecito dedurre che esse furono introdotte in *G* (e verisimilmente in *R*) dopo che da esso fu copiato *H*, dopo, cioè, la nomina di Alessandro Farnese a Vice-cancelliere di S.R.Chiesa. Questo termine *post quem* ci permette di arrischiare qualche altra ipotesi. Infatti, il codice *T*, derivato da *R*, non solo ripete nei margini le correzioni di $R^1 = G$, ma ne dà, per così dire, una copia corretta, introducendo anche nel testo le parti omesse di *R*, sicché esso viene ad essere l'equivalente di $R+R^1 (=G)$. Ora, ciò, mentre da una parte induce a pensare che *T* è stato copiato nei primi decenni della seconda metà del sec. XVI, può determinare anche il termine *ante quem* furono aggiunte le correzioni in *R* e in *G*, prima, cioè, della trascrizione di *T*».

⁸ Cfr. Sicherl, *op. cit.*, p. 81.

⁹ Ivi, p. 86.

medesimo codice pervenne ad Achille Stazio († 1581). La copia più antica di *V* è il codice *C* (*Vindobonensis philosophus graecus* 264), risalente al sec. XV, di cui non si conosce il copista. Questo manoscritto funge da modello per *W*, *E*, *Y*, *F* ed *I*. Per quanto concerne *W* (*Vallicellianus* E. 36), Sicherl dimostra che a possederlo fu Nicola Scutellio, del quale ha riconosciuto la scrittura a margine.¹⁰ *Y* appartenne al card. Guglielmo Sirleto († 1585), da cui la denominazione *codex Sirletianus*, e fece parte della biblioteca di Diego Hurtado da Mendoza, ambasciatore spagnolo a Roma dal 1547 al 1554. Questi fu anche il primo proprietario di *F* (*Basiliensis bibl.univ.* F.ii 1b), il cui copista fu con ogni probabilità Andronico Nunzio. Il ms *I* (*Matritensis* N 136) fu copiato da Andrea Damario. S'aggiunga alla prima famiglia di manoscritti anche il *Ravennate* 381,¹¹ contenente alcuni *excerpta* falsamente attribuiti ad Olimpiodoro. Il codice è stato fatto risalire al sec. XVII da Martin (1884) e Bernicoli (1895),¹² e contiene una serie di brani tratti dal *De mysteriis*.

Passando alla seconda classe di manoscritti, uno tra i dati più rilevanti è che *T* (*Taurinensis graecus* 146), al pari di *M*, restò in possesso del card. Bessarione sino al 1472, anno della sua morte. Il codice *F* (*Faeschianus*), incluso nell'*editio princeps* di Thomas Gale,¹³ fu rimaneggiato dal suo antico possessore, Isacco Vossio. Sicherl, inoltre, scopre un altro copista, un greco di nome Manuel Glynzunios, editore a Venezia, morto nel 1596, ed il quale copiò *G* (*Monacensis graecus* 316 b), i ff. 57-226 del *Monac. gr.* 392, *L* (*Bodleianus miscell.* 198), *K* (*Harleianus* 5795).¹⁴ Per quanto riguarda *K*, questo interessava la fine di un altro manoscritto, la cui parte anteriore fu

¹⁰ Ivi, p. 44 e p. 84.

¹¹ Cfr. É. des Places, *Extraits du De mysteriis Aegyptiorum de Jamblique dans le Ravennas 381 (olim 139,6, G)*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», 38 (1964), pp. 45-47.

¹² Cfr. S. Bernicoli, A. Martin, *Un pseudo-témoin des «Lois» de Platon*, «Revue de Philologie», 29 (1955), 3, pp. 45-46.

¹³ *Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria de mysteriis liber. Praemittur Epistola ad Anebonem Aegyptium codem argumento*. Thomas Gale Anglus Graece nunc primum edidit, Latine vertit et notas adiecit. Oxonii, e theatro Sheldoniano, Anno Dom. MDCLXXVIII.

¹⁴ Cfr. M. Sicherl, *Manuel Glynzunios als Schreiber griechischer Handschriften*, «Byzantinische Zeitschrift», 49 (1956), pp. 34-54.

da Sicherl identificata con l'attuale Φ - II - 4 dell'Escorial. La scrittura è identica a quella di *K*, la mano perciò è sempre quella di Manuel Glyznunios.

Lo *Scorialensis* proviene dalla biblioteca di Antonio Agostino, arcivescovo di Terragona († 1586); nel catalogo dei suoi manoscritti greci, pubblicato nel 1587, è annoverato un codice dal contenuto identico a quello di *Scorialensis* e di *K* combinati insieme. Quasi tutti i manoscritti di Agostino pervennero all'*Escorial*; la separazione di *K* da *Scorialensis* ebbe luogo presumibilmente tra la fine del sec. XVI e quella dell'anno 1678, giacché Sicherl riferisce che *K* si trovava nella biblioteca di Giovanni Giorgio Grevio († 1703); molti di questi manoscritti confluirono nella collezione di Harley, conte di Oxford, per poi approdare al *British Museum* di Londra, nel 1753.¹⁵ Glyznunios ha ugualmente redatto la prima parte di *S* (*Scorialensis Y-I-11*) riproducendo il testo di *G*.¹⁶ Il codice *O* (*Leidensis Gronovianus* 25) fu copiato da *L* per mano di Samuele Tennulio, nel 1668.

Termina qui l'esame relativo alle due classi, ma Sicherl aggiunge 14 manoscritti di estratti e di frammenti, tra i quali spicca *h*, contenuto nel *Vatic. gr. 1026* (sec. XIV), ff. 224-234, e ancora più antico di *V* e di *M*. Il codice in questione è indipendente dall'archetipo dei manoscritti recanti il testo integrale. Una seconda mano, poi, è intervenuta a correggere il testo della prima, avvalendosi di un altro manoscritto che è andato perduto e che non può costituire modello di riferimento per *h*. A detta di Sicherl l'estratto va allora fatto risalire a Michele Psello (ca. 1018-1078), promotore del platonismo nel medioevo bizantino.¹⁷ Un altro estratto *z* si distingue dagli altri per essere appartenuto al card. Bessarione, o comunque alla sua cerchia di collaboratori. Tale è il motivo per cui l'origine di tale manoscritto è certamente italiana. Restano, infine, quattro i manoscritti andati perduti, cui ne va aggiunto un quinto, menzionato

¹⁵ *Ibidem*, pp. 124-127.

¹⁶ *Ibidem*, p.129.

¹⁷ *Ibidem*, p. 134-137.

nella lettera del 19 novembre 1649 indirizzata ad Isacco Vossio da parte di Claudio Serrano.¹⁸

Dai dati sin qui presi in esame la storia del testo può essere così riassunta:

- 1) I due manoscritti principali sono il *Vallicellianus* F 20 (=V), studiato da Ficino, ed il *Marcianus graecus* 244 (=M). Il primo risale al 1460 ca., il secondo al 1458 ca.
- 2) Sicherl e Sodano utilizzano sigle di catalogazione differenti. Il secondo usa A in luogo di V e P in luogo di M. Nondimeno entrambi concordano nel ritenere V ed M gli *iper-archetipi*¹⁹ delle rispettive due classi di manoscritti

Per concludere, si segnala un articolo di Henri Dominique Saffrey ed Alain – Philippe Segonds,²⁰ i quali hanno ricomposto il quadro storico – filologico delle correzioni, gli appunti e gli emendamenti apportati da Marsilio Ficino alle fonti manoscritte del *De mysteriis*, in vista della sua prima traduzione in lingua latina. Comparando il manoscritto *Vindobonensis philosophicus graecus* 164 con le copie più recenti del *Vallicellianus* F, emerge il fatto che Ficino lesse ed annotò il codice *Vallicellianus* F prima del 1488, durante il lavoro di traduzione e commento delle *Enneadi* plotiniane. Proprio in funzione di una maggiore comprensione degli scritti di Plotino egli dovette prendere confidenza con gli altri testi della tradizione neoplatonica, tra cui il trattato di Giamblico.²¹ Più in generale, sulla scorta di quanto affermato da Sicherl,²² Saffrey precisa che il lavoro di Ficino sul testo del *De mysteriis* non corrisponde ad una traduzione vera e propria, ma ad una sorta di parafrasi.²³ Ancora meno attendibile

¹⁸ Cfr. A. K. de Meyier, *Une contribution importante à l'histoire du texte du De mysteriis de Jamblique*, «Scriptorium», XII (1958), pp. 284-289, spec. pp. 287-288, ove l'Autore cita il brano della lettera in cui il codice viene menzionato.

¹⁹ Sull'uso di questo vocabolo vedi Sicherl, *Manuel Glynnunios als Schreiber griechischer Handschriften*, cit., p. 160.

²⁰ H.D. Saffrey, A. P. Segonds, *Ficino sur le De mysteriis de Jamblique*, «Humanistica», 1 (2006), pp. 117-124.

²¹ *Ibidem*, p. 121: «C'est donc pour une meilleure intelligence de Plotin que Ficino s'est trouvé 'dans l'obligation' de recourir à d'autres néoplatoniciens sur le sujet très sensibles de la démonologie, de la divination et de la théurgie».

²² Cfr. Sicherl, *Die Handschriften ...*, cit., pp. 188-193.

²³ Il medesimo giudizio di Sicherl è riportato anche in de Karel Meyier, *op. cit.*, p. 288: «[...] c'est plutôt une paraphrase qu'une traduction fidèle».

sarebbe stata l'altra versione latina, proposta dal monaco agostiniano Nicola Scutelli, definita «un contresens complet sur la nature de cette *Réponse de Jamblique*». ²⁴

2. Principali traduzioni ed edizioni del *De mysteriis* in età moderna

Nel 1678 l'erudito inglese Thomas Gale diede alle stampe l'*editio princeps* del *De mysteriis*.²⁵ Nel 1857, dunque a distanza di quasi due secoli, Gustav Parthey pubblicò una seconda edizione dell'opera.²⁶ Ma è soltanto nel 1966 che lo studioso e padre gesuita francese Édouard des Places redasse la prima edizione critica del *De mysteriis* in età contemporanea.²⁷ Prima di questa data riscosero un certo favore la traduzione di Thomas Taylor in lingua inglese,²⁸ nonché quella di Theodor Hopfner in lingua tedesca.²⁹

Grazie a des Places il *De mysteriis* si impose all'attenzione della comunità scientifica internazionale, complice il fatto che nel 1958 Sodano aveva pubblicato l'edizione critica della *Lettera ad Anebo* di Porfirio,³⁰ sviscerando problematiche contigue all'opera di Giamblico: l'esigenza, avvertita da Porfirio ad un certo punto della sua vita, di scrivere una lettera all'indirizzo del sacerdote egiziano Anebo, relativamente alle aporie concernenti l'esistenza degli dèi, la mantica e la teurgia; i rapporti tra magia e teurgia, divinazione ed astrologia nella *Filosofia rivelata dagli Oracoli*; la teoria teurgica sulla divinazione, le cui fonti vanno individuate, secondo l'opinione di Sodano, negli

²⁴ Saffrey, *Segonds*, *op. cit.*, p. 124.

²⁵ *Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria de mysteriis liber. Praemittur Epistola ad Anebonem Aegyptium eodem argumento*. Thomas Gale Anglus Graece nunc primum edidit, Latine vertit et notas adiecit. Oxonii, e theatro Sheldoniano, 1678.

²⁶ *Iamblichi de mysteriis liber*. Ad fidem manu scriptorum recognovit Gustavus Parthey. Berolini prostat in libreria Federici Nicolai 1857.

²⁷ Jamblique, *Les mysteres d'Égypte*, texte établi et traduit par Édouard des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1966, 1996².

²⁸ *Iamblichus, On the mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians, and Life of Pythagoras. To which have been added Ethical and political fragments of ancient Pythagorean writers*, ed. by Thomas Taylor, London, Bertram Dobell, Reeves and Turner, 1895.

²⁹ *Quellenschriften der griechischen Mystik Band I, Ueber die Geheimlehren von Jamblichus, aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt* Theosophisches Verlaghaus, Leipzig 1922.

³⁰ Porfirio, *Lettera ad Anebo*, L'arte tipografica, Napoli, 1958.

Oracoli caldaici e nei papiri magici greco-egiziani;³¹ la natura divina del simbolismo magico; la goetia o l'arte di costringere gli dèi.

Des Places ha focalizzato la propria attenzione sull'analisi dell'opera, offrendo un sunto di natura duplice: la descrizione delle suggestioni filosofiche e mistico - teurgiche confluente all'interno del trattato giambliceo, provenienti e dalla tradizione greca di Eraclito, Platone, Plotino, Porfirio, e dalla letteratura ermetica, gli *Oracoli caldaici* ed i frammenti gnostici degli *Excerpta ex Theodoto*; l'incidenza del *De mysteriis* sugli autori posteriori, in particolar modo per quanto concerne gli scritti dell'imperatore Giuliano, Flavio Sallustio, Proclo, Pseudo Dionigi ed Ermia. Un rapido cenno è dedicato alla fortuna del testo in epoca rinascimentale, per cui Des Places stigmatizza il resoconto relativo alla circolazione e la diffusione dell'opera con le seguenti parole: «Jamblique était resté presque inconnu en Occident; mais la Renaissance à Florence au temps de Laurent le Magnifique le remit en honneur».³² Seguono i capitoli, brevi anch'essi, dedicati alla grammatica, lo stile ed il vocabolario impiegati da Giamblico per la realizzazione e la stesura del testo, mentre la conclusione è affidata ai dati di sintesi riguardanti la tradizione manoscritta e le successive traduzioni d'epoca rinascimentale e moderna.

L'edizione del *De mysteriis* a cura di Sodano arriva poco meno di vent'anni più tardi. L'introduzione al testo privilegia esclusivamente la *vexata quaestio* dell'autenticità e presunta pseudonimia dell'opera, ad eccezione del paragrafo conclusivo dedicato al genere letterario, lo stile e la cronologia. L'apparato critico è notevole, grazie anche all'impiego di appendici che trattano a parte i passaggi grammaticali più controversi del testo, con il ricorso sistematico alle differenti lezioni manoscritte.³³ Sovente gli apparati critici tendono a stabilire documentati parallelismi terminologici e lessicali tra

³¹ Questo, a detta di Sodano, *Lettera ad Anebo, cit.*, p. XX, «il punto di partenza di tutti gli ἀπορήματα». (Cfr. Sodano, *Lettera ad Anebo, cit.*, p. XX).

³² Des Places, *Les mystères d'Égypte, cit.*, p. 27.

³³ Cfr. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 418.

il *De mysteriis* e la tradizione poemica, poetica e filosofica greca, nonché i culti, le dottrine e soteriologie orientali ad essi riconducibili.

Per quanto riguarda la traduzione di Claudio Moreschini,³⁴ questi riferisce i risultati delle ricerche effettuate da Sodano, des Places, Saffrey e Larsen.³⁵ Più in generale sono analizzati, in chiave propedeutica, alcuni dei temi cardine della riflessione giamblicea, vale a dire il rapporto del filosofo con la teurgia, con la tradizione filosofica greca e con quella misterica egiziana.³⁶

La versione del *De mysteriis* in lingua spagnola, curata da Enrique Ángel Ramos Jurado,³⁷ si ispira essenzialmente alle precedenti edizioni di Sodano e des Places: la pseudonimia, l'autenticità e la cronologia dell'opera, cui fa seguito un sunto degli argomenti trattati nei singoli libri³⁸ ed un resoconto delle influenze esercitate da Giamblico sugli autori posteriori.³⁹ Più in generale si tratta di un lavoro prevalentemente storico, con una sezione dedicata alla biografia e l'opera di Giamblico.⁴⁰ Di modesto rilievo l'apparato di note critiche: rapidi cenni ai paralleli testuali che il *De mysteriis* intrattiene con le opere platoniche e con gli altri esponenti della tradizione classica (Eraclito, Euripide, Aristotele, Plutarco etc.).

L'edizione del *De mysteriis* in lingua inglese, curata da Emma C. Clarke, John M. Dillon e Jackson P. Hershbell⁴¹ passa in rassegna praticamente tutte le edizioni precedenti, offrendo un utile *excursus* relativo alla bontà e l'attendibilità delle traduzioni.

³⁴ Giamblico, *I misteri degli Egiziani*, Milano, BUR, 2003.

³⁵ Cfr. Moreschini, *op. cit.*, p. 32: «Per tutta questa esposizione del pensiero contenuto nel *Trattato sui misteri* ci rifacciamo a Larsen».

³⁶ Fra gli altri temi presi in esame si consideri quello della pseudonimia dell'opera, l'interesse del mondo greco per l'Oriente, nella fattispecie i rapporti fra la Grecia e l'Ermetismo egiziano, la teurgia quale sviluppo decisivo del più tardo neoplatonismo, con conseguente riferimento agli *Oracoli caldaici*; infine il contenuto filosofico del trattato (conoscenza di Dio, divinazione, culto degli dèi, preghiere, destino, felicità etc.), la sua struttura, il genere letterario, l'influenza dell'opera, la lingua e lo stile di Giamblico.

³⁷ Jamblico, *Sobre los misterios egipcios*, Edición de Enrique Ángel Ramos Jurado, Gredos S.A., Madrid, 1997.

³⁸ *Ibidem*, pp. 7-26.

³⁹ *Ibidem*, pp. 26-32.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 15-20.

⁴¹ Iamblichus, *De mysteriis*, translated with an introduction and notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell, Brill, Leiden, 2004.

Particolare risalto viene conferito alle traduzioni di Taylor e des Places,⁴² mentre le altre sezioni contengono, nell'ordine: a) un paragrafo dedicato alla vita di Giamblico; b) l'esame della pseudonimia del testo e dei rapporti con Porfirio; c) la conoscenza, da parte di Giamblico, della teologia e mitologia egiziane; d) natura e contenuti del *De mysteriis*.

Alla versione di des Places ha recentemente fatto seguito una nuova edizione francese, a cura di Michèle Broze e Carine Van Liefferinge.⁴³ Il volume consta di un'introduzione a carattere generale sui temi salienti dell'opera (teologia degli Egiziani, magia, teurgia), seguita dalla traduzione e da un commentario finale piuttosto compilativo e didascalico.

II. Tra l'umano e il divino: la mantica nel *De mysteriis* di Giamblico

1. Inquadramento generale

Le obiezioni di Porfirio sulla divinazione vengono ordinatamente proposte e dibattute nel Libro III del *De mysteriis*, ad esse interamente dedicato, ed in alcuni passi chiave contenuti nei Libri VI, IX e X della stessa opera. Non è l'unico testo di Giamblico a trattare l'argomento: anche la *Vita di Pitagora* contiene riferimenti inorganici e piuttosto disorganici alla mantica,⁴⁴ benché - come vedremo - la loro impostazione metodologica differisca sensibilmente dalla risoluzione in chiave teurgica ivi proposta.

Il Libro III del *De mysteriis*, cui il presente lavoro intende espressamente rivolgersi, può essere suddiviso in almeno tre grandi sezioni: a) aspetti preliminari riguardanti il carattere divino e trascendente della mantica (99.11-102.14); b) le molteplici declinazioni operative della mantica divina in rapporto alla tradizione greca (102.15-

⁴² *Ibidem*, pp. 14-15.

⁴³ Jamblique, *Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, traduction et commentaire de Michèle Broze et Carine Van Liefferinge, Ousia, Bruxelles, 2009.

⁴⁴ Cfr. VP 15.65.2-6; 24.106.13-15; 28.138.1-6; 28.149.8-9; 29.163.1-2; 125.11.

134.20); c) la distinzione decisiva fra l'arte divinatoria e la mantica divina (134.20-180.4). Nel prosieguo del testo Giamblico parlerà, invece, di quei tipi di divinazione che hanno luogo a partire dagli animali sacri e dal contatto con i demoni (Libro VI, 243.1-245.10); del rapporto che intercorre fra la mantica divina e il demone personale (Libro IX, 276.14-279.14); degli aspetti generali legati al rapporto fra mantica divina, felicità e provvidenza (Libro X, 287.16-290.4).

Il plesso di termini impiegato da Giamblico per definire la divinazione è il seguente: προγνώσις, μαντική, μαντεία, ἐπιπνοία. In particolare il primo e l'ultimo termine vengono solitamente impiegati sia con riferimento alla teoria generale sulla prescienza del futuro,⁴⁵ sia per indicare gli stati di teoforia e di possessione divina, caratterizzati dall'ispirazione coribantica e quella oracolare.⁴⁶ I restanti due termini, invece, si riferiscono prevalentemente alla divinazione nel suo duplice aspetto di arte e di opera divina.⁴⁷

2. Il divino nell'uomo: la metamorfosi del processo mantico

Una prima, significativa caratteristica della divinazione in Giamblico riguarda la terminologia adoperata in riferimento al ruolo del profeta: il *De mysteriis*, infatti, è privo di sostantivi che identifichino esplicitamente la figura del μάντις o del veggente platonicamente inteso,⁴⁸ mentre il verbo μαντεύομαι⁴⁹ compare soltanto una volta ed in forma sostantivata nel Libro VI.⁵⁰ Non sarebbe tuttavia corretto affermare che Giamblico abbia preso integralmente le distanze dalla tradizione classica, benché la sagoma letteraria di colui che prevede il futuro, sia esso un veggente, un mago, un coribante o la Pizia, abbia ormai perduto la valenza caratterizzante accordatale sino a

⁴⁵ Cfr. *DM* 99.11-100.9.

⁴⁶ Cfr. *DM* 121.4-127.19.

⁴⁷ Frequenti sogliono essere i rimandi alla τέχνη μαντική e alla θεία μαντική ο θεία μαντεία.

⁴⁸ Cfr. E. Cattanei, *La mantica in Platone. Tre quadri introduttivi*, «Humanitas», 4 (2005), pp. 692-707, spec. p. 693, ove si porta all'attenzione il fatto che le occorrenze di μάντις, μαντεύεσθαι e simili in Platone sono oltre duecento.

⁴⁹ Sull'uso del verbo μαντεύομαι in Platone e sui suoi risvolti semantici cfr. J. Collin, *Plato's Use of the Word MANTEYOMAI*, «The Classical Quarterly», 2 (1952), pp. 93-96, spec. pp. 93-94 ove l'A. classifica le diverse accezioni del divinare, tratte dai Dialoghi, definendole 'intuition' ed a priori knowledge.

⁵⁰ Cfr. *DM* 245.6.

quel momento, per subire un considerevole processo di trasformazione in seno alla dimensione teurgica dello scritto, ove a prevalere sono le figure del teoforo, del posseduto e dell'invasato; rimandi che, in epoca recente, sono confluiti nel perentorio giudizio di Dodds sull'attività medianica e l'irrazionalismo del *De mysteriis*.⁵¹

Ora, il prevalere della dimensione teurgica e rituale su quella propriamente divinatoria permette di assistere ad un radicale cambio della prospettiva, il cui effetto sarà quello di porre al centro della scena non più l'azione del singolo uomo impegnato nel processo mantico, bensì quella degli dèi occupati a disporre dell'agire umano secondo le loro libere ed intangibili volontà.⁵² Né tale processo si rivelerà privo di conseguenze per il *medium*, giacché, quando Giamblico descriverà lo stato divino dell'entusiasmo, questo verrà presentato come un'ascesa (ἀναγωγή) e un trasferirsi (μετάστασις) verso la realtà superiore (ἐπὶ τὸ κρείττον).⁵³ Si osservi, tuttavia, che il dio che discende in terra per incarnarsi nella persona fisica del posseduto, risale al cielo in una sorta di circolarità divina, per cui il corpo, l'anima e la volontà dell'invasato permangono in uno stato di pura passività.⁵⁴

3. L'origine della mantica divina

Stando alle obiezioni di Porfirio riprodotte nella *Risposta*, questi aveva esordito rivolgendo a Giamblico la domanda riguardo che cosa avvenisse nella prescienza del

⁵¹ Cfr. E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, BUR, Milano, 2003, spec. p. 350, in cui si accusa esplicitamente l'opera di essere un *manifesto dell'irrazionalismo*, dacché afferma che la via della salvezza abbia da essere ricercata nel rituale piuttosto che nella ragione.

⁵² Secondo il *De mysteriis*, infatti, il divino non subisce coercizione. Sul fronte della teoria mantica quest'asserto determina, anzitutto, la perfetta trascendenza della divinazione rispetto ai moti, separati o congiunti, dell'anima umana e del corpo. In secondo luogo gli dèi sono definiti i *soli padroni degli accadimenti futuri* (139.10-11, μόνους τοὺς τῶν ἐσομένων κυρίους), dunque la loro potenza non può essere trascinata in basso verso le realtà che ne partecipano. Cfr. anche *DM* 140.11-12.

⁵³ Cfr. *DM* 114.9-11.

⁵⁴ Come J. Carlier, *Scienza divina e ragione umana*, in J.-P. Vernant (a cura di), *Divinazione e razionalità*, Einaudi, Torino, 1974, p. 283, ha efficacemente osservato, «in questo contatto col soprannaturale, l'iniziativa e l'azione umana sono assolutamente nulle: l'uomo non svolge una sua parte», piuttosto si lascia passivamente invadere dalla luce divina: «la venuta del fuoco degli dèi e una specie inesprimibile di luce investono dal di fuori l'invasato, lo riempiono tutto intero a forza, l'abbracciano e lo circondano da ogni parte entro se stesso» (*DM* 113.8-12, trad. Moreschini).

futuro.⁵⁵ Rimproverato dal suo interlocutore di possedere una concezione prettamente naturale della divinazione, per nulla conforme al senso autentico della mantica divina, Giamblico avrebbe replicato enucleando i tratti caratteristici di quest'ultima: «essa non è un'opera umana, ma divina, soprannaturale, inviata dal cielo, e per la sua stessa natura precede le altre come realtà non nata ed eterna».⁵⁶

Nello spazio di una battuta, in una fase ancora embrionale del discorso, l'Autore ha già fornito un quadro della divinazione divina che resterà pressoché invariato nel corso del testo. A ciò si aggiunga una seconda affermazione, la quale chiude definitivamente il cerchio e colloca la prescienza del futuro su di un piano altro rispetto al tenore delle accuse a suo carico: «È, dunque, un rimedio grandissimo a tutte le difficoltà di questo genere conoscere l'origine della divinazione, come essa non parta dai corpi né dalle passioni del corpo, né da qualche natura e dalle potenze naturali, né dalla condizione umana e dai suoi atteggiamenti, né da un'arte acquisita dall'esterno che si occupi di qualche aspetto dell'esistenza umana. Tutto il suo compimento risale agli dèi ed è dato dagli dèi».⁵⁷ Più di qualsiasi altra considerazione due aspetti s'impongono alla nostra attenzione: 1) la mantica è opera divina e soprannaturale; 2) essa non procede né dai corpi e le loro passioni, né tantomeno dalla natura e le potenze naturali, bensì dagli dèi. È questo l'imprescindibile punto di partenza, sopra il quale si erge l'intero edificio della *Risposta*.

Meritano un cenno l'espressione «*opera divina*» ed «*arte acquisita dall'esterno*». Esse racchiudono il valore operativo dei due termini chiave dell'intera questione: ἐργον e τέχνη. Il primo connota l'azione divina, da cui il sostantivo *teurgia*; il secondo, invece, indica una tecnica acquisita dall'esterno, dunque tutto ciò che prevede l'impiego di procedure umane atte al conseguimento di un responso divinatorio. Assumendo quale

⁵⁵ Cfr. *DM* 99.11-100.3: «Innanzitutto, tu chiedi che ti sia spiegato dettagliatamente che cosa avvenga nella prescienza del futuro. Ebbene, quello che tu vuoi apprendere è certamente impossibile. Tu pensi, infatti, che, secondo il significato della tua domanda, la conoscenza del futuro sia qualcosa di possibile e sia come uno degli elementi della natura» (trad. Moreschini).

⁵⁶ *DM* 100.6-9.

⁵⁷ *DM* 100.10-19.

criterio metodologico l'andamento rigorosamente dicotomico del testo potranno essere effettuate tutte le ulteriori distinzioni del caso, a seconda che la materia trattata sia ascrivibile all'uno ovvero all'altro campo d'indagine, all'opera divina ovvero all'arte umana.

4. La mantica divina è un dono

A più riprese, nel *De mysteriis*, Giamblico fa riferimento ai *doni* inviati dagli dèi e dagli esseri superiori durante le loro apparizioni,⁵⁸ ma si contano almeno due casi nei quali tale indicazione riguarda specificamente la divinazione. Il primo ci viene offerto a p. 101.3, a proposito del fatto che tutte le realtà umane e naturali soggiacciono, in quanto strumenti (*ὄργανα*), al dono della prescienza inviataci dagli dèi;⁵⁹ questi ultimi, a loro volta, distribuiscono la mantica nel mondo e nelle varie nature create. Il secondo caso, invece, cade a p. 121.8, quando il profeta Abammone precisa che la divinazione per entusiasmo non ha un'origine naturale ma divina e, pertanto, afferma recisamente che il *dono degli dèi* (*δόσις τῶν θεῶν*) è esente da passione e superiore ad ogni realtà in divenire. Quanto detto sinora dovrebbe essere sufficiente a dimostrare che la vera mantica, opera soprannaturale e divina, non può essere richiamata in terra da un qualsiasi agente, umano o naturale che sia, che richiamandosi al dio che la dispensa possa costringerlo ad elargirne i benefici.

Quello delle coercizioni⁶⁰ ai danni della volontà divina è un tema che aveva lungamente appassionato sia Giamblico che Porfirio. Nella *Lettera ad Anebo*, infatti, quest'ultimo aveva espresso la convinzione secondo la quale il divino è vincolato a compiere tali opere a causa delle costrizioni esercitate dalla forza dell'invocazione.⁶¹ La teurgia, allora, non sarebbe stata altro che un modo per operare sugli dèi piegandoli

⁵⁸ Cfr. *DM* 57.2; 88.18; 89.3; 193.15 238.1.

⁵⁹ Cfr. Platone, *Fedro* 244a 6-8, ove Socrate afferma che i beni più grandi discendono dalla mania che si dà per concessione divina. A questo proposito egli fa anche l'esempio delle profetesse di Delfi, delle sacerdotesse di Dodona e della Sibilla, le quali arrecarono molti benefici, privati e pubblici, agli abitanti dell'Ellade.

⁶⁰ Cfr. *supra*, n. 52.

⁶¹ Cfr. Porfirio, *Lettera ad Anebo*, 2,3.

alla volontà umana. In altre parole il rituale teurgico creerebbe uno stato di necessità che impone alla divinità di lasciare la sua dimora e rispondere all'operatore. Riportando una testimonianza dello scrittore Pitagora Rodio, Porfirio nella *Philosophia ex oraculis* afferma: «infatti tutti (gli dèi) dicono di giungere per la forza del destino, e non semplicemente per questo, ma anche per una esortazione obbligata, se ci fosse (ancora) il bisogno di dimostrare ciò». ⁶² Persino la dea Ecate si sarebbe rivolta ad un teurgo con le seguenti parole: «che cosa c'è che desideri così tanto dal cielo divino che hai invocato la divina Ecate con le forze del destino che domani gli dèi?». ⁶³

Il teurgo invoca gli dèi affinché essi si presentino al suo cospetto e rispondano alle sue domande. Non sempre, tuttavia, gli dèi sono disposti di buon grado ad apparire al teurgo, in quanto non solo si infastidiscono nel lasciare la loro dimora, ma rispondono all'operatore perché costretti dalla forza del destino. Porfirio riporta un altro oracolo nel quale, ancora una volta, Ecate si rivolge a chi le chiedeva di vaticinare con le seguenti parole: «perché mai ogni volta che hai bisogno (di conoscere) il divino invochi la dea Ecate (servendoti delle) forze del Destino che sottomettono gli dèi?» (dal cielo divino che hai invocato la divina Ecate con le forze del destino che domani gli dèi?». ⁶⁴ Nell'ottica di Giamblico, invece, sono gli stessi simboli divini, insiti nell'anima umana, a far sì che il divino sia posto in movimento da se stesso, ⁶⁵ ma come anche nel caso della divinazione l'uomo è soltanto un *medium*, dunque essa si presenta sotto forma di una vera e propria rivelazione, ⁶⁶ meglio ancora se i prescelti per la mediazione sono uomini

⁶² Porfirio, *Philosophia ex oraculis* 347 F. Smith = Eusebius, *Praep. ev.* V 7,6-8,7; per il presente lavoro ho scelto di affidarmi alla traduzione di Giuseppe Muscolino, pubblicata nel volume Porfirio, *La filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, con monografia introduttiva a cura di Giuseppe Girgenti, Bompiani, Milano, 2012.

⁶³ *Ibidem* (trad. Muscolino).

⁶⁴ Porfirio, *Philosophia ex oraculis*, 342 F. Smith = Philoponus, *Op. mundi* 201,1-17 (trad. Muscolino).

⁶⁵ Cfr. *DM* 97.16-17.

⁶⁶ Anche per la recente edizione italiana dei frammenti delle opere porfiriane, tra i quali è, per l'appunto, la *Philosophia ex oraculis haurienda*, si è scelto di tradurre "haurienda" con "rivelata" «(e non con "desunta", "estratta", o "ascoltata", come è stato fatto in altre lingue) proprio per sottolineare il valore di rivelazione divina alternativa alla Sacra Scrittura che Porfirio attribuisce agli oracoli (Cfr. Porfirio, *La filosofia rivelata dagli Oracoli*, cit., p. XXI). Del resto gli dèi hanno dettato all'uomo la dottrina della loro essenza (90. 13-14; cfr. 48.5-6; 277.16-17); le teorie oracolari caldaiche sono state «trasmesse dagli dèi» (Proclo, in *R.* I 111, 1-2; cfr. anche II 217, 15-16; Damascio, *Pr.* 111, p. 285, 5-6 I); i Caldei

cosiddetti *semplici*,⁶⁷ i quali non siano in grado, sotto il profilo psichico, di alterare il responso, che in tal modo potrà risultare rigorosamente attendibile. Non può esservi confusione alcuna tra ciò che è da dio e ciò che proviene dall'uomo, perché della *divina mantica* (θεια μαντική) non vi potrà mai essere una preparazione naturale.⁶⁸

Stando le cose in questi termini Giamblico si spinge ancora più lontano, arrivando persino a dire che la stessa felicità è da considerarsi *dono* ieratico e teurgico,⁶⁹ e che in tal senso la prescienza del futuro gioca un ruolo di primo piano, dal momento che essa congiunge con gli dèi, suscita la partecipazione alla vita divina e divinizza a sua volta coloro che sono impegnati nei vaticini.⁷⁰ Va detto, infine, che il carattere intrinsecamente verticale della divinazione divina è posto in rilievo anche mediante il ricorso all'avverbio ἀνωθεν, il quale ne rimarca l'origine *dall'alto* e la sua discesa fra gli elementi del mondo in divenire.⁷¹

5. Le forme della mantica divina nel Libro III del *De mysteriis*

Come specificato nel primo paragrafo di inquadramento generale, il Libro III presenta e passa in rassegna tutte le principali forme di divinazione praticate e diffuse nel mondo antico, per rileggerle in chiave teurgica. A tale proposito si possono contare almeno sette differenti sezioni di testo:

- I sezione: la divinazione mediante il sogno mantico (102.15-109.5). È la prima forma di divinazione teurgica discussa da Giamblico, il quale ne spiega l'origine, le modalità operative ed i vantaggi che reca agli uomini. Più in generale il sogno

«sono stati istruiti dagli dèi» (Proclo, *in Ti.* III 124, 24-25); «secondo l'oracolo degli stessi dèi, oracolo che essi hanno trasmesso ai loro iniziati» (Proclo, *in Ti.* III 271, 24-25). La divinazione è distribuita in tutto il mondo e in tutte le varie nature che ivi sono contenute (DM 102.3-4) per effetto di una «causa primordiale» (ἀρχηγική αἰτία, DM 102.4-5) ed «eccezionalmente comune». La divinazione mediante il sogno costituisce, come vedremo in seguito, uno degli esempi più efficaci al riguardo. Vedi anche Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 281.

⁶⁷ L'aggettivo ricorre, con sfumatura di significato analoga, anche in Platone, *Resp.* 343c e 529d.

⁶⁸ Cfr. DM 166.4-8.

⁶⁹ Cfr. DM 238.1.

⁷⁰ Cfr. DM 289.3-12.

⁷¹ Cfr. DM 119.11-120.3.

- mantico non è ascrivibile né alle passioni del corpo, né ai moti dell'anima, ma si dice propriamente che sia inviato dagli dèi.
- II sezione: la divinazione mediante l'entusiasmo e l'invasamento (109.6-114.2). Coloro che sono invasati si costituiscono integralmente quali strumenti della divinità, dunque non possono operare secondo la loro volontà, né sogliono più disporre normalmente del proprio corpo, né sono coscienti come nello stato precedente a quello della divinazione.
 - III sezione: il modo in cui sorge l'entusiasmo e le cause della pazzia divina (114.3-120.16). L'entusiasmo non va confuso con un movimento del pensiero congiunto ad un'ispirazione demonica, tantomeno è l'opera di malattie corporee. Le cause della divina pazzia sono le luci e i soffi che provengono dagli dèi.
 - IV sezione: il culto coribantico, quello di Sabazio, della Grande Madre degli dèi e la mantica oracolare (120.16-129.13). È la sezione del Libro nella quale sono affrontati temi specificamente attinenti alla tradizione greca, particolarmente per quanto concerne il riferimento ai tre più grandi centri oracolari dell'Antichità classica, vale a dire Colofone, Delfi, e Didime.
 - V sezione: la divinazione attraverso i *caratteri* e l'ispirazione mediante l'immaginazione (129.14-134.20). Riguardo questo secondo tipo di divinazione proposto da Porfirio, Giamblico rettifica e preferisce parlare della divinazione per illuminazione del veicolo etereo e luminoso attaccato all'anima.
 - VI sezione: comincia l'esame della divinazione che si compie attraverso l'arte umana (135.1-139.4). La tecnica mantica congettura e inventa, in un modo o in un altro, la divinazione, traendo delle conseguenze da certe probabilità. Viene fatto cenno ad altre pratiche divinatorie assai diffuse, quali ad esempio l'esame del volo degli uccelli, delle viscere animali e degli astri.
 - VII sezione: la divinazione mediante piccole scintille (148.1-3). L'opera divina non è casuale e non è generata da una causa umana (148.8).

Oltre allo sviluppo delle argomentazioni relative alle varie forme della mantica divina e delle cause dalle quali essa discende, Giamblico adduce inoltre un doveroso distinguo tra vera e falsa divinazione, cioè tra la mantica autentica, effetto della teurgia, e la divinazione che si serve delle pratiche stregonesche. Egli non esita a definire quest'ultima come l'opera di ciarlatani e persone inesperte. È il caso, ad esempio, dei cosiddetti fabbricatori di immagini,⁷² coloro i quali plasmano degli idoli che in seguito cercano di animare mediante artifici magici: una volta che l'entità spirituale si sia introdotta all'interno della statua, la divinità può rispondere attraverso di essa. Nell'ottica di Porfirio ciò equivale a coarctare la divinità piegando la sua volontà alle richieste dell'operatore.⁷³

Incontriamo una prima volta la distinzione fra teurgia e magia a p. 160.16, a proposito del fatto che le contemplazioni degli dèi non vanno confuse con le immagini *artificialmente* (τεχνικῶς)⁷⁴ prodotte dalla stregoneria, né tantomeno con gli *artifici* (258.7, τεχνάσματα) degli stregoni (258.6, γοητῶν), i quali combattono come dei *sacrileghi* (178.3, οἱ ἱερόσυλοι) il culto degli dèi.⁷⁵ Il goeta, chiamato appunto *fabbricatore di immagini* (170.6, εἰδωλοποιός) agisce, ancora una volta, *tecnicamente* (τεχνικῶς), non già *teurgicamente* (θεουργικῶς). Ciò sia detto a testimonianza del fatto che l'arte magica non muove all'opera i segni nascosti nell'anima,⁷⁶ ma si basa esclusivamente su procedimenti tecnici, i quali permangono tuttavia quali segni esteriori, senza alcun valore anagogico o purgativo per l'anima medesima. La loro

⁷² Cfr. DM 170.7-18: «[il fabbricatore di immagini] si accosta alle ultime potenze che in modo evidente discendono dalla natura alla parte ultima dell'universo, e lo fa con arte magica, ma non con arte teurgica [...] ma siffatte varietà di operazioni e questa unione di numerose potenze materiali differiscono totalmente non soltanto dalla creazione divina ma anche dalla stessa opera della natura» (trad. Moreschini)

⁷³ Cfr. Porfirio, *Filosofia rivelata dagli oracoli*, 317-318 F. Smith.

⁷⁴ Cfr. DM 160.15-18.

⁷⁵ DM 178.3-5.

⁷⁶ Le suppliche ieratiche (48.5, τὰς ἱερατικὰς ἱκετείας) sono state inviate agli uomini dagli dèi: anch'esse, infatti, sono *simboli degli dèi* (48.6-7, τῶν θεῶν συνθηματα).

azione, instaura, di fatto, una relazione simpatetica⁷⁷ con il cosmo, e però priva di qualsiasi potere catartico.⁷⁸

La mantica e la teurgia, in quanto opere divine, sono da considerarsi assolutamente trascendenti rispetto alle realtà in divenire: i riti sono stati trasmessi simbolicamente ai teurgi;⁷⁹ questi, a loro volta, possono operare mediante i *συνθήματα* comunicati dagli dèi ed officiare il culto. Per Giamblico l'efficacia della teurgia risiede nei simboli trascendenti e nell'autonomia operativa del rito,⁸⁰ in una contrapposizione netta tra il mondo della φύσις, correlato alle potenzialità psicofisiologiche costitutive dell'essere umano, e l'opera divina (θεῖον ἔργον) che, al contrario, è causa e principio di verità tanto della divina mantica quanto dell'arte ieratica.

⁷⁷ La dottrina stoica della *συνπάθεια* ricorre lungo tutto il *De mysteriis* e, nel suo significato principale, indica il collegamento esistente tra tutte le nature cosmiche, dalle più vicine a quelle più lontane (138.20). Nello specifico della pratica teurgica e di quella mantica i moti simpatetici delle anime possono far sì che taluni accadimenti futuri siano previsti con un certo margine di successo, mediante il concorso del pensiero. In ambito rituale la simpatia opera nel contesto dei sacrifici, nella costruzione dei templi, nell'erezione delle statue (234.1-4), sebbene essa non vada confusa con la nozione di φιλία. Proprio in virtù di un passo del *De mysteriis* riguardante la causa dei sacrifici (209.11-14) C. Van Liefferinge, *La Théurgie*, cit., pp. 87-88, corregge É. des Places, *Les mystères d'Égypte*, cit., p. 163, il quale aveva intitolato il brano «*influence de la sympathie universel*», in virtù del fatto che «dans les rites, il n'y a pas qu'une relation automatique, mécanique et dépendant de la nature, mais que leur succès est assuré par l'amitié qui nous lie aux puissances supérieures. La supériorité et l'indépendance du divin sont affirmées et le rite religieux ne pourrait être confondu avec le rite magique; Jamblique ne reconnaît pas une théurgie «sympathique».

⁷⁸ Cfr. *DM* 293.5-8: «non a proposito di cose insignificanti i teurghi molestano l'intelletto di dio, ma a proposito di quelle che riguardano la purificazione (κάθαρσιν) e la liberazione e la salvezza dell'anima» (trad. Moreschini). Come ha dimostrato L. Leadbeater, *Aspects of the Philosophical Priesthood in Iamblichus' De Mysteriis*, «Classical Bulletin», 47 (1971), p. 90, a proposito dell'efficacia divina della mantica e della teurgia: «this is not mere manipulative magic, nor are diviners, unschooled in the philosophical basis for the efficacy of divination, any better than charlatans in the mind of Iamblichus. As everything else, divination and theurgy find their causality in the gods [...] is theoretical theurgy, maintaining that human thought or intellect could be effective of union with the gods».

⁷⁹ Cfr. Van Liefferinge, *La Théurgie*, cit., p. 124.

⁸⁰ Cfr. *DM* 97.4-9. A proposito del potere dei simboli vedi S. Knipe, *Filosofia, religione, teurgia*, in R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci, Roma, 2012, pp. 253-272, spec. pp. 266-267: «Benché del tutto autonomo dalla volontà umana, il potere dei simboli deriva e dipende interamente dalla grazia divina. Considerare il funzionamento dei rituali teurgici un qualcosa di meccanicistico sarebbe un grave errore, perché è solo «grazie all'unione tra le cause divine e le preparazioni mortali allineate a esse che l'efficacia del sacrificio realizza ogni cosa e conferisce grandi benefici. Il concetto di grazia divina permette quindi a Giamblico di dissipare un dubbio sollevato da Porfirio [...]. Il teurgo che tramite il simbolo è giunto al cospetto degli dèi incarna in sé un paradosso: essere mortale, egli ha oltrepassato le frontiere del mondo e in un certo senso trasceso sé stesso».

6. Ulteriori riferimenti alla mantica nel *De mysteriis*

Si è detto che il Libro III è il luogo privilegiato per l'esame integrale della divinazione, ma non è il solo. Nel Libro VI, ad esempio, Giamblico affronta il tema della divinazione a partire dagli animali sacri⁸¹ e quello del contatto dei demoni⁸² con gli strumenti della divinazione.⁸³ L'anima, inoltre, muta insieme alla predizione e opera e conosce il futuro per una necessità dovuta alla simpatia. Questa divinazione è totalmente differente da quella divina e veritiera, poiché serve esclusivamente a predire cose di poca importanza e produce delle passioni, vale a dire dei movimenti di simpatia tra l'anima che conosce e le realtà in divenire. La prescienza perfetta invece, non potrà mai attuarsi mediante la passione.⁸⁴ A questi passi se ne aggiungono altri, provenienti dai Libri IX e X, i quali in sostanza ribadiscono quanto emerso nelle pagine precedenti a proposito della distinzione fra la mantica divina e l'arte mantica.⁸⁵

7. La divinazione nella *Vita di Pitagora*: alcune differenze

Nel *De mysteriis*, a più riprese, Giamblico annovera nell'alveo della divinazione naturale la prescienza per simpatia di taluni fenomeni naturali, quali ad esempio i terremoti. Gli aspetti della tecnica e della deduzione o interpretazione del dato mantico sono affrontati anche nella *Vita di Pitagora*. Il celebre filosofo prevede un terremoto semplicemente attingendo dell'acqua da un pozzo,⁸⁶ ciò che rientra nell'ambito dell'arte mantica descritta nel *De mysteriis*, ove la previsione dei terremoti è antitetica rispetto alla prescienza propriamente detta. Per la prima, infatti, Giamblico usa l'espressione τῶν σεισμῶν πρόληψις (162.15-16), laddove la seconda viene sempre indicata con il termine πρόγνωσις. Nella *Vita di Pitagora*, si fa esplicito il riferimento alla mantica quale *tecnica divina*:

⁸¹ Cfr. *DM* 243.2-3.

⁸² Tale contatto avviene su base naturale, secondo un principio immanente: il potere che i demoni hanno avuto in sorte «non è tale da essere assolutamente autosufficiente e immateriale» (*DM* 243.10-11).

⁸³ Cfr. *DM* 243.12.

⁸⁴ Cfr. *DM* 244.7-245.4.

⁸⁵ Cfr. *DM* 276.14-18; 287.16-289.9.

⁸⁶ Cfr. *VP*, 28, 136. 9-11.

«Queste cose però non è facile conoscerle, a meno che si ascolti uno che abbia ascoltato dio o <direttamente> dio, o se ne abbia un’acquisizione attraverso un’arte divina. Ed è per questo che i Pitagorici si occupano scientificamente anche della mantica, perché questa è l’unica arte che sa interpretare autenticamente i pensieri [che ci provengono dagli dèi]». ⁸⁷

Nella *Vita di Pitagora*, l’Autore sembra non tener conto della distinzione tra la mantica divina e quella umana: la θεία τέχνη, ⁸⁸ infatti, è la sola arte in grado di interpretare i pensieri divini. Inoltre i Pitagorici annoveravano la mantica tra le scienze, insieme alla musica e la medicina, ⁸⁹ il che può mitigare e parzialmente riabilitare la traduzione di σπουδάζω, eccezion fatta per la distanza che intercorre tra le due opere qui menzionate.

Nel *De mysteriis* ἐπιστήμη e i suoi derivati (aggettivi e avverbi) veicolano una precisa idea di scienza che abbraccia sia la teologia che la divinazione divina, mentre la τέχνη

⁸⁷ VP, 28, 138.1-4. Per il presente lavoro ho scelto di adottare la traduzione di Francesco Romano, pubblicata nel volume Giamblico, *Summa Pitagorica*, Bompiani, Milano, 2006.

⁸⁸ Il concetto di *arte divina* va differenziato rispetto a quello di *arte ieratica* (ιερατική τέχνη) presente nel *De mysteriis*. Nel primo caso il riferimento è all’uomo singolo, cioè al filosofo, il quale congettura il futuro a partire dai segni che si manifestano in natura; l’attributo di *divina* si riferisce allo stato ispirato di chi interpreta i fenomeni fisici come premonizione per gli accadimenti futuri. Nel secondo caso, invece, l’arte è sacerdotale, esercitata cioè all’interno di una comunità sacerdotale, in cui l’uomo singolo agisce liturgicamente. A conferma del ruolo vicario della teurgia cfr. G. Luck, *Theurgy*, cit. p. 186: «another name for theurgy is ιερατική τέχνη, “priestly art”, suggesting that the theurgist saw himself as a priest». Assumendo questo dato come premessa, la contraddizione sorge nel momento in cui Luck definisce la teurgia «essentially a higher form of magic» (Ivi, p. 188), mutuando il concetto di *teurgia* dagli *Oracoli Caldaici*, in particolare dai frr. 97, 102, 128, 196, e reintroducendo per l’occasione il principio della simpatia cosmica: «Magic, of course, is also based on this concept, and it, too, operates with the principle of cosmic sympathy» (p. 189). Secondo l’A, allora, la teurgia verrebbe a configurarsi come apice dell’alta magia, ciò che non era nelle intenzioni descrittive di Giamblico, il quale differenzia il teurgo dal goeta proprio perché il primo, attraverso un rituale, persegue l’ascesa verso il fuoco intelligibile – benché il *De mysteriis* riservi ampio spazio alle pratiche telestiche e medianiche, fornendo in questo caso il pretesto a molti interpreti per indebite invasioni di campo, nell’un senso come nell’altro. Sull’argomento è intervenuto anche J. Dillon, *Iamblichus’ Defence of Theurgy: some reflections*, «The International Journal of the Platonic Tradition», 1 (2007), p. 32, il quale, pur ammettendo che Giamblico abbia profuso tutti i propri sforzi intellettuali per tenere rigorosamente distinte religione e magia, nondimeno «he is really taking a stand in defence of the ‘higher’ magic». Infine, secondo il parere di Van Liefferinge, *La theurgie*, cit. p. 70, Giamblico avrebbe introdotto il concetto di φιλία cosmica che intercorre tra gli dèi e gli uomini proprio al fine di distinguere «le rite religieux du rite magique fondé lui aussi sur le lois de la sympathie».

⁸⁹ VP 29, 163.1-2.

ἄνθρωπινη corrisponde a quella che C. Addey chiama, in maniera significativa, una divinazione induttiva:⁹⁰ «Iamblichus implies that inductive divination is inferior to the inspired mode of divination; this inferiority seems to stem from the human interpretation and supposition of the meaning of these signs rather than the nature of the signs themselves, which proceed directly from divinity [...] inspired divination is caused by the supreme power of the gods whereas inductive divination depends ultimately upon human interpretation and skill».⁹¹

Un'altra singolare differenza si riscontra nella concezione dei sogni divini, giacché nel *De mysteriis* questi sono rigorosamente mandati dagli dèi e Giamblico non fa alcun cenno al fatto che essi possano essere indotti in una maniera qualsiasi. Nella *Vita di Pitagora*, invece, l'Autore attribuisce al filosofo la capacità di predisporre l'anima dei suoi discepoli al sogno divinatorio: «Quando, la sera, i suoi discepoli erano pronti per andare a dormire, Pitagora li liberava dai loro turbamenti e dai frastuoni della giornata, e purificava la loro mente confusa, e procurava (ἀπειργάζετο) loro un sonno tranquillo e pieno di sogni belli e, talora, anche profetici (μαντικοῦς)».⁹² Secondo C. Addey, tuttavia, il problema di quest'apparente disparità di vedute può essere superato ricorrendo all'armonia musicale: «In the *Vita Pythagorae*, Iamblichus asserts that Pythagoras purified the confused minds of his disciples, sending them into a *prophetic* sleep with his musical imitations of the celestial spheres. It is especially interesting that Iamblichus also links this particular sound with a prophetic spirit encircling the individual while he or she is asleep as a mediatory force for the conveyance of divine dreams, connecting the human soul to divinity».⁹³

Ci troviamo innanzi a due concezioni diametralmente opposte della divinazione nei suoi aspetti generali. Nel *De mysteriis* la simpatia cosmica può essere impiegata

⁹⁰ Definizione equivalente è stata fornito da Sodano, il quale impiega espressioni quali "divinazione tecnica" e "professionale". Essa è detta rimanere ad un livello inferiore, ma in quanto tecnica professionale dovrà interpretare i segni ed i messaggi cifrati che sono nel cosmo, rendendo in tal modo possibile la predizione del futuro (Cfr. Sodano, *I misteri egiziani*, cit., pp. 307-308).

⁹¹ Cfr. Addey, *Oracles, dreams, astrology*, cit., p. 37.

⁹² VP 15, 65.2-7 (trad. Romano).

⁹³ Addey, *Oracles, Dreams and Astrology in Iamblichus' De mysteriis*, cit., p. 44.

solamente quale supporto dell'arte mantica, ma non può in alcun modo rintracciare i canali della mantica divina, essendo quest'ultima sganciata dalle influenze cosmiche e da quelle astrali. Nella *Vita di Pitagora*, invece, la previsione dei terremoti ad opera del noto filosofo è inequivocabilmente un atto divinatorio basato sulla simpatia universale. Sulla divinazione mediante i sogni mantici il giudizio di Addey può certamente essere funzionale a mitigare l'evidente discrepanza delle teorie proposte, ma resta l'inalienabile predisposizione alla purificazione intellettuale innescata dal maestro per liberare la mente dei discepoli e metterli nelle condizioni di ricevere il sogno profetico; pratica che il *De mysteriis* avrebbe certamente respinto, giacché è stato precedentemente ricordato come della prescienza divina non possa esservi alcuna preparazione naturale.

III. Commentario al Libro III

Capitolo 1

Il primo capitolo si apre con una richiesta: Porfirio domanda cosa avvenga nella prescienza del futuro. Giamblico gli risponde che esaudire tale richiesta è impossibile, ed interpreta il senso dell'interrogazione in chiave fisico-cosmologica: la divinazione né viene all'esistenza, né tantomeno sussiste come uno degli elementi presenti in natura. Escluso che sia imputabile ad alcuna delle realtà in divenire, essa non è da considerarsi opera umana ma divina, soprannaturale, ingenerata ed eterna. Conoscere l'origine della divinazione non solo costituisce il rimedio più efficace contro tutte le difficoltà di questo genere, ma impedisce che se ne attribuiscono le cause ai corpi e alle loro passioni, oppure alla natura ed alle sue potenze, alla condizione umana ed alle sue abitudini, infine ad una tecnica esteriore che cura un particolare aspetto dell'esistenza umana. La divinazione è inviata dagli dèi, si attua mediante azioni o segni divini, è caratterizzata da visioni divine e teorie scientifiche; è da annoverarsi, inoltre, tra le cause primarie, ed in virtù di ciò non può ascriversi a coefficienti secondari come possono essere i movimenti di corpi, i mutamenti di passioni o certi sviluppi delle realtà in divenire, attività della vita umana, ragioni psichiche oppure fisiche. Giamblico tiene a precisare che non v'è alcuna concordanza tra gli elementi sopra citati e la causa della divinazione. La prescienza del futuro non va ricercata dentro alle cose che non la possiedono; occorre piuttosto considerare che essa è distribuita sul cosmo intero e sulle varie nature in esso contenute, a partire dagli dèi, i quali possiedono in se stessi i limiti di tutta la scienza degli esseri. È questa la causa originaria e sopra ogni cosa comune a tutto, la quale dispensa la verità di cui necessita la mantica, in quanto ha ricevuto in via preliminare la sostanza e la causa delle cose che sono nel divenire, dalle quali sole discende una divinazione senza alcuna possibilità di errore. Tenendo fede a tale principio sarà possibile individuarne scientificamente tutte le varianti.

99.11-100.9

Πρώτον τοίνυν ἀπαιτεῖς διαρθρωθῆναι⁹⁴ σοι τί τὸ γιγνόμενον ἔστιν ἐν τῇ τοῦ μέλλοντος προγνώσει. Εὐθὺς οὖν ὁ ἐπιχειρεῖς μαθεῖν ἔστιν ἀδύνατον.⁹⁵ Οἶει γὰρ δὴ εἶναι κατὰ τὸν νοῦν⁹⁶ τῆς ἐρωτήσεως τοιοῦτόν τι τὸ τῆς προγνώσεως οἶον γίνεσθαι, καί τι ἐκ τῶν ἐν τῇ φύσει κειμένων ὑπάρχειν.⁹⁷ Τὸ δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῶν ἐν τῷ γίνεσθαι, οὐδ' οἶον φυσικὴ τις ἀπεργάζεται μεταβολή,⁹⁸ οὐδέ τι τέχνασμα ἐξεύρηται τοῦτο ὡς εἰς τὴν τοῦ βίου κατασκευὴν χρήσιμον μεμηχανημένον,⁹⁹ οὐδ' ὅλως ἀνθρωπικόν ἔστι τὸ ἔργον, θεῖον δὲ καὶ ὑπερφυῆς¹⁰⁰

⁹⁴ 99.11: διαρθρωθῆναι, il verbo fa riferimento ad una conoscenza organizzata, articolata, quindi razionale, e lo si incontra nuovamente a 216.12, allorché Giamblico spiega la necessità di *organizzare in maniera specifica* (διάρθρωσιν) il ragionamento sulle varie forme del sacrificio. Il vocabolo è impiegato con eguale significato anche in altre opere giamblichee. A questo proposito cfr. VP 23 (103), 6; 10 (70), 15; *Theol. ar.* 45.11; 65.14.

⁹⁵ 99.13: ἀδύνατον indica l'impossibilità di *apprendere* (99.13, μαθεῖν), mediante i procedimenti del discorso logico-discorsivo, *ciò che avviene* (τί τὸ γιγνόμενον ἔστιν) nella prescienza del futuro. Sul significato di questo termine cfr. Romano, *Il vocabolario della 'natura' nel De mysteriis* di Giamblico, in H. Blumenthal, G. E. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus, cit.*, p. 93: «si tratta in questa fattispecie di una impossibilità logica, nel senso aristotelico».

⁹⁶ 100.1: L'intenzione (κατὰ τὸν νοῦν) di Porfirio è quella di accordare alla divinazione un sostrato tipicamente naturale.

⁹⁷ **Commento 99.13-100.9:** Giamblico motiva l'impossibilità ad acquisire una conoscenza razionale della divinazione. Questa non è tale da essere stata *generata* (100.2, γίνεσθαι) o da *sussistere* (ὑπάρχειν) come uno qualsiasi degli elementi naturali. La spiegazione si divide ora in due parti: la prima chiarisce cosa la mantica *non* sia, mentre la seconda, introdotta da un δὲ (100.7) in funzione avversativa, ne esplica l'ontologia. Essendo la mantica essenzialmente ἔργον, questo non apparterrà né al divenire, né al mutamento fisico, né all'arte, ma sarà invece divino, soprannaturale, trascendente. L'atto del vaticinare corrisponde, essenzialmente, ad un lasciarsi *agire* dall'alto.

⁹⁸ 100.4: Il *mutamento* (μεταβολή) è prerogativa esclusiva della realtà in divenire: l'opera della divinazione non può subire *mutamenti* provenienti dalle passioni (37.20-21). Il *mutamento* che possa modificare la specie divina e la verità intelligibile e immutabile è definito *sconveniente* (165.7, ἐχισταμένην).

⁹⁹ 100.6: μεμηχανημένον (v. μηχανάω) significa, letteralmente, *essere preparato, essere fatto con arte*. La divinazione prescinde da una meccanicità causa-effetto che possa in qualche modo legare le predizioni ad un qualche vantaggio nell'esistenza quotidiana del singolo uomo.

¹⁰⁰ 100.7: ὑπερφυῆς, forse uno degli attributi più significativi ed espliciti dell' ἔργον, grazie al quale l'opera divina della mantica si configura come trascendente. A tale proposito Romano, *Il vocabolario della 'natura'...*, *cit.*, p. 99, precisa: «La combinazione linguistica di ὑπερφυῆς con θεῖον, ἀγέννητον e αἰδίων serve a Giamblico per sottolineare appunto il senso di piena trascendenza di cui gode il divino». Sono definite soprannaturali nel testo anche la luce degli arcangeli (77.10-13) e quella parte dell'intelletto umano in virtù della quale una minoranza di uomini - presumibilmente i teurghi - trascende il piano della φύσις (223.16-224.2).

ἄνωθεν τε ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ καταπεμπόμενον, ἀγέννητόν τε καὶ αἰδίων¹⁰¹
αὐτοφυῶς¹⁰² προηγείται.

100.10-101.7

Μέγιστον δὴ οὖν ἀλεξιφάρμακον¹⁰³ πρὸς ἅπαντα τὰ τοιαῦτα ἀπορήματα ἐκεῖνό
ἔστι, γνῶναι τὴν ἀρχὴν τῆς μαντικῆς, ὡς οὔτε ἀπὸ σωμάτων ἔστιν ὀρμωμένη
οὔτε ἀπὸ τῶν περὶ τοῖς σώμασι παθημάτων, οὔτε ἀπὸ φύσεώς τινος καὶ τῶν
περὶ τὴν φύσιν δυνάμεων, οὔτε ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης παρασκευῆς ἢ τῶν περὶ
αὐτὴν ἕξεων, ἀλλ' οὐδ' ἀπὸ τέχνης τινὸς ἕξωθεν¹⁰⁴ ἐπικτήτου περὶ τι μέρος τῶν
ἐν τῷ βίῳ διαπραγματευομένης: τὸ δὲ πᾶν κύρος αὐτῆς ἀνήκει εἰς τοὺς θεοὺς
καὶ ἀπὸ τῶν θεῶν ἐνδίδοται, θείοις τε ἔργοις ἢ σημείοις ἐπιτελεῖται, θεάματά τε
ἔχει θεία καὶ θεωρήματα ἐπιστημονικά.¹⁰⁵ Τὰ δ' ἄλλα πάντα ὡς ὄργανα

¹⁰¹ 100.8-9: ἀγέννητόν τε καὶ αἰδίων, sono attributi propri degli esseri superiori. L'opera divina è *non nata* ed *eterna*, ma anche la vita dell'anima libera dal corpo è detta essere *non-generata* (34.8-11): l'essere superiore, τὸ κρείττον, è non generato in quanto non è sottoposto alla nascita (146.15-16, γένεσις). Anche i corpi celesti sono definiti ὄντα ἀγέννητα (203.9) così come ingenerato è detto il dio *che è causa della realtà in divenire e di tutta la natura e di tutte le potenze degli elementi* (251. 6-8). La stessa teurgia si eleva verso l'ingenerato, τὸ ἀγέννητον (269.11). Anche il *genere della mantica* (178.18, γένος τῆς μαντικῆς) è definito *soprannaturale* ed *eterno* (179.1-2, ὑπερφυῆς, αἰδίων).

¹⁰² 100.9: αὐτοφυῶς, il vocabolo è impiegato per legare un'azione alla natura propria di chi la compie. In questo caso esso connota l'operatività intrinseca alla divinazione. Cfr. anche *DM* 47.17 riguardo all'*impulso naturale* insito nell'uomo nei riguardi della preghiera.

¹⁰ 100.10: ἀλεξιφάρμακον, il sostantivo ricorre in Platone col significato di *rimedio*, di *antidoto* nelle questioni di natura politica. Cfr. Platone, *Polit.* 279c 9; 280e 1; *Leg.* 957d 6. In Giamblico esso compare solamente in quest'occasione ove viene rafforzato dalla presenza dell'aggettivo μέγιστον. Il rilievo è qui accordato all'importanza del conoscere l'origine della divinazione, e a quella di superare le *aporie* (ἀπορήματα) che farebbero dubitare della sua assoluta trascendenza. Ritengo una forzatura fuori contesto la traduzione di μέγιστον ἀλεξιφάρμακον con *greatest talisman* nella versione inglese di Clark, Dillon, Herschbell (cfr. Clark, Dillon, Herschbell (eds.), *On the Mysteries...*, cit., p. 119). Giamblico non sta qui riferendosi ad alcuna pratica magica o teurgica, ma è piuttosto interessato a restituire una visione fededegna della divinazione, interamente imperniata sul distinguo φύσις - ὑπερφυῆς delle righe precedenti.

¹⁰⁴ 100.16: ἀπὸ ... ἕξωθεν, il ruolo della *tecnica* in ambito mantico costituisce uno dei temi chiave per la comprensione di tutto il discorso sulla divinazione nel *De mysteriis* (cfr. *DM* 135.1ss.). La τέχνη si oppone frontalmente all'ἔργον divino: la prima è acquisita *dall'esterno*, il secondo viene *dall'alto* (ἕξωθεν-ἄνωθεν). La *tecnica* ha una valenza pratica in relazione a ciò che viene realizzato in un certo ambito dell'esistenza umana, presumibilmente un riferimento alle pratiche divinatorie impiegate ai tempi di Giamblico, ad esempio l'aruspicina e la divinazione attraverso le viscere degli animali.

¹⁰⁵ **Commento 100.11-101.1:** esaminando i singoli aspetti della questione si possono individuare quattro gruppi tematici di riferimento: 1) σωμα - πάθημα; 2) φύσις - δύναμις; 3) ἀνθρωπίνη παρασκευή - ἕξις; 4) τέχνη - διαπραγματεία. L'*origine della mantica* non è di matrice umano-cosmica. Essa non pertiene ai corpi e le loro passioni, la natura e le sue potenze, la condizione umana e i suoi atteggiamenti, la *tecnica* acquisita dall'esterno ed i suoi fini pratici. Ciascun gruppo è pensato in maniera tale che il primo elemento della coppia, generando il secondo, produce uno specifico mutamento d'ordine fisico e/o

ὑπόκειται τῇ ἐκ θεῶν καταπεμπομένη τῆς προγνώσεως δόσει,¹⁰⁶ ὅσα τε περὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν ἐστι καὶ τὸ σῶμα καὶ ὅσα ἐν τῇ φύσει τοῦ παντός ἢ ταῖς ἰδίαις ἐκάστων φύσεσιν ἐνυπάρχει: ἔνια δὲ ὡς ἐν ὕλης¹⁰⁷ τάξει προϋπόκειται, ὅσα τόπων ἢ ἄλλων τινῶν ἔχεται τοιούτων.

101.8-15

Εἰ δὴ τις ἀφέμενος τῶν πρωτουργῶν αἰτίων¹⁰⁸ ἐπὶ τὰς δευτερουροῦς ὑπουργίας¹⁰⁹ ἀποφέρει τὸ τῆς μαντικῆς, οἷον κινήσεις σωμάτων ἢ παθῶν μεταβολὰς ἢ γενέσεις τινὰς ἐτέρας ἢ ζωῆς ἀνθρωπίνης ἐνεργείας¹¹⁰ ἢ λόγους ἐμψύχους ἢ φυσικοὺς τιθέμενος, νομίζοι τι σαφὲς λέγειν, ἢ συμμετρίας¹¹¹ τούτων πρὸς ἄλληλα ὡς αἰτίας ἀπολογιζόμενος ὑπολαμβάνοι τὴν ἀκρίβειαν ἀποδιδόναι περὶ αὐτῆς, τοῦ παντός διημάρτηκεν.

antropologico. Ma nessuna delle realtà in divenire è in grado di partorire da sé medesima la mantica. Gli effetti reali saranno invece di natura entusiastica, teoforica e profetica, ma andranno sempre messi in relazione con una causa sovrumana e divina. Proprio il fatto che la divinazione rimonti (ἀνήκει) agli dèi e da essi venga concessa (ἐνδίδοται) fa sì che il suo compimento risieda nelle azioni divine (θεῖοις ἔργοις) e nei segni (σημειοῖς) corrispondenti; entrambi provocheranno all'opera visioni divine e teorie scientifiche.

¹⁰⁶ 101.3: δόσει, la conoscenza del futuro è un *dono* divino cui vanno sottomesse tutte le realtà corporee in qualità di *strumenti* (ὄργανα). Queste realtà riguardano l'anima, il corpo, la natura del tutto e le nature particolari.

¹⁰⁷ 101.6: ἐν ὕλης τάξει, nel senso che la prescienza si estende anche all'ordine materiale delle cose, dipendente dai luoghi o da caratteristiche simili.

¹⁰⁸ 101.8: τῶν πρωτουργῶν αἰτίων, *cause primarie*, cioè gli dèi.

¹⁰⁹ 101.9: δευτερουροῦς ὑπουργίας, *cause secondarie*. Entro quest'ordine troviamo, ancora una volta, i movimenti dei corpi, i mutamenti delle passioni, certe altre forme del divenire, attività della vita umana, ragioni psichiche oppure fisiche. Shaw, *Theurgy and the soul*, cit., p. 42, riferisce le cause secondarie all'anima come sue estensioni: «In the *De mysteriis* Iamblichus used the terms *hulē*, *phusis*, *sōma*, and *genesis* nearly synonymously to define the "place" of the soul's extension».

¹¹⁰ 101.11: ἀνθρωπίνης ἐνεργείας, espressione che Giamblico impiega in opposizione a quella di θεῖον ἔργον, appunto per differenziare ciò che è attività dell'uomo da ciò che è opera divina. Nella sua parafrasi del *De mysteriis* M. Ficino marca ulteriormente la differenza grazie all'impiego di formule quali *operazione religiosa*, *virtus sacramentorum*, *sacramenta divina* etc. (cfr. Ficino, *De mysteriis*, b IIIv e b IVr).

¹¹¹ 101.13: συμμετρίας, la reciproca *concordanza* dei suddetti fattori in gioco non può costituire spiegazione sufficiente a rintracciare le cause della divinazione.

101.15-102.4

Ἄλλ'εἷς ὅρος ὀρθὸς καὶ μία ἀρχὴ¹¹² περὶ πάντων τοιούτων, μηδαμῶς ἀναιτίως παράγειν τὴν τοῦ μέλλοντος μαντείαν ἀπὸ τῶν μηδεμίαν ἐχόντων πρόγνωσιν ἐν ἑαυτοῖς, ἀπὸ δὲ τῶν θεῶν τῶν συνεχόντων ἐν αὐτοῖς τὰ πέρατα τῆς ὅλης εἰδήσεως τῶν ὄντων, ἀπὸ τούτων θεωρεῖν μεριζομένην τὴν μαντικὴν περὶ πάντα τὸν κόσμον καὶ περὶ πάσας τὰς ἐν αὐτῷ διηρημένας φύσεις.¹¹³

102.4-14

Ἡ γὰρ τοιάδε ἀρχηγικὴ τέ ἐστιν αἰτία¹¹⁴ καὶ διαφερόντως κοινοτάτη,¹¹⁵ ἔχουσα τε ἐν ἑαυτῇ πρώτως ἃ δίδωσι τοῖς μετέχουσιν ἑαυτῆς, καὶ μάλιστα ἀλήθειαν¹¹⁶ παρεχομένη ἧς δεῖ τῇ μαντικῇ, οὐσίαν τε καὶ αἰτίαν τῶν γιγνομένων προειληφύια,¹¹⁷ ἀφ' ὧν ἐξ ἀνάγκης¹¹⁸ ἐφήκει τὸ τυγχάνειν τῆς προγνώσεως

¹¹² **Commento 101.15-102.4:** Il passo consta di due parti. Nella prima è individuato il principio cardine che impedisce di derivare la divinazione dalle realtà generate: queste, in quanto tali, non possono contenere la prescienza (ἐχόντων πρόγνωσιν). Nella seconda, invece, Giamblico precisa che la divinazione è distribuita su tutto il mondo e in tutte le nature ad opera degli dèi.

¹¹³ 101.18-102.4: ἀπὸ δὲ ... φύσεις. Tutti i traduttori sono concordi sull'interpretazione di questo passo: gli dèi, cioè, contengono in sé i limiti di tutta la scienza degli esseri. In questo modo, tuttavia, il testo viene appiattito e rischia di allontanarsi dal tema cardine della mantica divina. La soluzione che scelgo di adottare è quella di scorgere nel neutro plurale τὰ πέρατα non già i *limiti*, bensì le *perfezioni* di una *visione/scienza integrale* (τῆς ὅλης εἰδήσεως) degli esseri, come se Giamblico si riferisse ad una conoscenza degli stessi *fuori dal tempo* – e per questo motivo *integrale* –, mediante la quale sia possibile *contemplare* (θεωρεῖν) la divinazione distribuita su tutto il cosmo e su tutte le nature. Per usare un'espressione ardita *contemplare la divinazione* equivale a considerare il cosmo e le nature cosmiche *sub species aeternitatis*, essendo la divinazione un tipo di conoscenza *atemporale* in ordine all'eternità, ma che diviene una *pre-conoscenza* in ordine alla temporalità.

¹¹⁴ 102.4: ἀρχηγικὴ ... αἰτία, vale a dire la ὅλη εἰδήσις τῶν ὄντων di 102.1-2.

¹¹⁵ **Commento 102.4-14:** è il passo conclusivo riguardante la causa della divinazione, prima che Giamblico passi ad esaminare, una per una, le varie forme della mantica divina. La causa primordiale e sopra ogni cosa comune a tutto fornisce verità alla divinazione in quanto ha ricevuto in precedenza l'essenza e la causa delle realtà in divenire, dalle quali a loro volta proviene l'ottenere senza errori la prescienza. Questo, specifica Giamblico, è l'unico modo per rintracciare scientificamente tutte le forme della mantica.

¹¹⁶ 102.7: ἀλήθειαν ... μαντικῇ, la verità della mantica è attinta dalla *scienza degli esseri* (cfr. *Supra*, nota 20).

¹¹⁷ 102.8: προειληφύια, giacché la scienza degli esseri proviene dagli dèi, i quali contengono in sé l'essenza e la causa dell'intera Creazione.

¹¹⁸ 102.9: ἐξ ἀνάγκης, cfr. 44.11-13: «Ancora, le cosiddette necessità degli dèi sono esattamente questo, cioè necessità degli dèi, e avvengono, come è logico, negli dèi [...] non in quanto provengono dall'esterno né in quanto vengono a forza» (trad. Moreschini). Moreschini, , *I misteri egiziani, cit.*, p. 112, nota 68, commenta il passo nella maniera seguente: «Giamblico riprende qui un accenno delle *Leggi* di Platone (819b-d), in cui il filosofo, riconsiderando il proverbio che neppure il dio può

ἀψεύστως. Ἀρχὴ μὲν οὖν ἡμῖν ἔστω ἡ τοιαύτη κοινῶς περὶ πάσης τῆς μαντικῆς, ἀφ' ἧς ἔνεστι καὶ τὰ εἶδη πάντα αὐτῆς ἐπιστημονικῶς ἐξευρεῖν: ἤδη δ' αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα ἐπόμενοι τοῖς ὑπὸ σοῦ προτεινομένοις ἐρωτήμασιν.¹¹⁹

combattere contro la necessità, osservava che la necessità implica un ordine naturale, e che quindi proprio per questo il dio non può combatterla».

¹¹⁹ 102.10-14: Ἀρχὴ κοινῶς περὶ πάσης μαντικῆς, *principio* comune di tutta la divinazione è sempre la scienza degli esseri.

Capitolo II

Giamblico passa adesso ad esaminare la mantica che ha luogo nel sonno, distinguendo chiaramente tra il tipo della divinazione naturale, difeso da Porfirio, e riguardante la possibilità di raggiungere il futuro mentre dormiamo, senza che abbiamo alcuna possibilità di parteciparne con la coscienza, ed i sogni cosiddetti «mandati dagli dèi», sui quali Giamblico concentra tutta la sua attenzione. Esistono, allora, sogni umani provenienti dall'anima e sogni divini provenienti dagli dèi. La caratteristica dei primi è quella di formarsi a partire dai pensieri, le parole, le impressioni occorse durante lo stato di veglia. Per quanto concerne i secondi, invece, la condizione somatica atta a riceverli è anch'essa cagionata dagli dèi: questa non riguarda il dormire ma uno stato che può essere di vario genere, quale ad esempio l'intermedietà fra il sonno e la veglia, il momento preciso del risveglio oppure la veglia completa. Tale fase di manifestazione dei sogni divini è preceduta da una fase preparatoria: è lo stato del sonno senza sogni, grazie al quale l'anima si ricongiunge con le potenze superiori e con gli dèi, procurandosi guarigioni da malattie, arti, distribuzioni di diritti ed emanazione di leggi.

102.15-103.8

Περὶ δὴ τῆς καθ' ὕπνον¹²⁰ μαντικῆς λέγει ταῦτα: ὅτι δὴ καθεύδοντες δι' ὄνειρων¹²¹ τοῖς μέλλουσι πολλάκις ἐπιβάλλομεν οὐκ ἐν ἐκστάσει μὲν γιγνόμενοι

¹²⁰ 102.15: καθ' ὕπνον, la preposizione κατά, corrispondente al latino *per*, potrebbe dare adito a fraintendimenti qualora non si chiarisca la valenza precipua del *sonno* (ὕπνος), da cui trae origine la mantica divina. Per quanto concerne la tradizione classica, ad esempio il Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς (*De divinatione per somnium*) di Aristotele, L. Repici, ha inteso la proposizione κατά in senso temporale, ritenendo che Aristotele volesse indicare il tempo preciso in cui il fenomeno divinatorio si manifesta, quello cioè *durante* il quale si dorme, benché il sonno resti, per lo Stagirita, il luogo dei sogni (cfr. Aristotele, *Il sonno e i sogni*, Marsilio, Venezia, 2003, pp. 167-168). Nel corso del *De mysteriis* vedremo che il quadro di riferimento muta sensibilmente. Anticipo soltanto che per Giamblico il vocabolo ὕπνος riguarda, infatti, due fasi distinte del sonno: i sogni che sono detti *mandati dagli dèi*; il *dormire*. La seconda fase è propedeutica alla prima, ed è l'unica che ammetta un'identificazione del sonno con lo stato di sonno, poiché vedremo che all'atto dei sogni divini non v'è sonno che vada inteso come un *dormire*.

πολυκινήτω ἥσυχον γὰρ κεῖται τὸ σῶμα,¹²² αὐτοῖς μέντοι γε ὡς ὕπαρ οὐκέτι παρακολουθοῦντες.¹²³ Ταῦτα τοίνυν ἃ λέγεις συμβαίνειν εἴθωθεν ἐπὶ τῶν ἀνθρωπίνων ὄνειρων καὶ τῶν ἀπὸ ψυχῆς, ἢ τῶν ἐν ἡμῖν ἐννοιῶν ἢ λόγων ἀνακινουμένων, ἢ ὅσα ἀπὸ φαντασιῶν ἐγείρεται ἢ τινων μεθημερινῶν φροντίδων:¹²⁴ ἃ τότε μὲν ἐστὶν ἀληθῆ τότε δὲ ψευδῆ, καὶ ἐπὶ τινων μὲν τυγχάνει τοῦ ὄντος, ἐπὶ δὲ τῶν πολλῶν ἀποτυγχάνει.¹²⁵

103.8-104.12

Οὐ μὴν οἱ γε θεόπεμπτοι¹²⁶ καλούμενοι ὄνειροι¹²⁷ τοῦτον γίγνονται τὸν τρόπον ὄνπερ σὺ λέγεις: ἀλλ' ἦτοι τοῦ ὕπνου ἀπολιπόντος, ἀρχομένων ἄρτι

¹²¹ 102.16: καθεῦδοντες δι' ὄνειρων, qui il primo problema sollevato da Porfirio, il quale sostiene che è proprio *mentre dormiamo* che noi, *per mezzo dei sogni*, raggiungiamo il futuro. In questo modo il καθεῦδειν si configura indiscutibilmente come il luogo dell' ὄνειρος matico.

¹²² 103.1: πολυκινήτω ... σῶμα, come si vedrà nel prosieguo del testo, Giamblico è solito distinguere due tipi di estasi: un'estasi divina che eleva l'anima, un'estasi patologica che la degrada. In questo caso Porfirio fa riferimento al fatto che il corpo giace tranquillo ed è dunque passivo rispetto all'esperienza onirica stessa. Ciò, spiega Dodds, accade dal momento che «in ogni epoca i Greci quando descrivono un qualunque tipo di sogno, si servono di un linguaggio che sembra suggerito da sogni in cui il sognatore riceve passivamente una visione oggettiva [...], anche quando il sognatore stesso è la figura centrale dell'azione sognata» (Dodds, *I greci e l'irrazionale*, cit., p. 152).

¹²³ 103.2: παρακολουθοῦντες, secondo Porfirio non è possibile seguire coscientemente tali sogni, proprio in virtù del fatto che la natura biologica del sonno, o per meglio dire del *dormire* impedisce la percezione in atto; cfr. Aristotele, *De somn. et vig.*, 455 a 4 – b 2.

¹²⁴ 103.2-6: Ταῦτα ... φροντίδων, secondo Giamblico la teoria di Porfirio può applicarsi esclusivamente ai sogni umani, a quelli cioè che provengono dall'anima: pensieri, parole, immaginazioni preoccupazioni del giorno. Lo stesso Aristotele avverte che i movimenti durante il sonno spesso richiamano «principi di azioni diurne, perché a sua volta anche il pensiero di esse si trova la strada preparata nelle immagini notturne» (Aristotele, *De divinat.*, 463 a 27-30).

¹²⁵ 103.7-8: ἃ τότε ... ἀποτυγχάνει, la coppia di verbi τυγχάνω e ἀποτυγχάνω offre una sfumatura significativa al testo, in quanto suggerisce l'idea che l'essere, la verità, la realtà vengano raggiunti in una maniera più o meno fortuita, coincidente, casuale.

¹²⁶ 103.8-9: θεόπεμπτοι, quello dei sogni *mandati dagli dèi* è un filone tradizionale nella letteratura antica. Alcuni significativi esempi sono riportati da Dodds, *Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 153-154, il quale però tiene a precisare quanto segue: «per i Greci, come per altri popoli antichi, la distinzione fondamentale era fra sogni significativi e sogni non significativi; la troviamo in Omero, nel passo sulle porte di avorio e di corno, e si mantiene durante tutta l'antichità. Ma all'interno della categoria dei sogni significativi, se ne conoscevano di vari tipi. In una classificazione trasmessa da Artemidoro, Macrobio e altri autori tardi, ma che potrebbe avere origine molto più antica, si distinguono tre tipi. Anzitutto il sogno simbolico, che «veste di metafore, come una specie di indovinello, un significato che è incomprendibile senza la spiegazione». Secondo tipo, il ὄραμα o «visione», esplicita pre-rappresentazione di un avvenimento futuro [...]. Il terzo si chiama χρημαστικός, «oracolo»».

¹²⁷ **Commento 103.8-104.12:** Inizia la disamina sui sogni «mandati dagli dèi». L'argomentazione si può suddividere in almeno quattro parti principali. Nel primo quarto (103.8-14) Giamblico osserva che Porfirio confonde i sogni umani con quelli divini. Questi ultimi, infatti, si verificano allorché il sonno finisce e noi cominciamo faticosamente a svegliarci, al punto tale che è possibile udire delle voci che ci

ἐγρηγορέναι, ἀκούειν πάρεστί τινος φωνῆς συντόμου περὶ τῶν πρακτέων ὑφηγουμένης,¹²⁸ ἢ μεταξὺ τοῦ ἐγρηγορέναι καὶ καθεῦδειν ὄντων ἢ καὶ παντελῶς ἐγρηγορότων αἱ φωναὶ ἀκούονται.¹²⁹ Καὶ ποτὲ μὲν ἀναφῆς καὶ ἀσώματον πνεῦμα περιέχει κύκλω¹³⁰ τοὺς κατακειμένους,¹³¹ ὡς ὄρασιν μὲν αὐτοῦ μὴ παρεῖναι, τὴν δ' ἄλλην συναίσθησιν καὶ παρακολούθησιν ὑπάρχειν,¹³² ῥοιζομένου¹³³ τε ἐν τῷ εἰσιέναι καὶ περικεχυμένου πανταχόθεν ἄνευ τινὸς ἐπαφῆς,¹³⁴ θαυμαστά τε ἔργα

istruiscono su quello che dobbiamo fare, ed esse si intendono sia quando ci troviamo tra la veglia e il sonno che quando siamo perfettamente svegli. Nel secondo quarto (103.14-104.4) l'A. fa riferimento al πνεῦμα divino che penetra al nostro interno e svolge una funzione purificatrice per liberare l'anima ed il corpo dalle loro passioni. Nel terzo quarto (104.4-9) l'anima sperimenta uno stato d'illuminazione: i sensi corporei percepiscono in che modo gli dèi si manifestano nella luce e ne ascoltano le voci. L'ultimo quarto (104.10-12), infine, risulta essere meno comprensibile dei precedenti. Giamblico fa riferimento ad una specie di sublime contemplazione che vede coinvolti la vista corporea, l'intelletto (qui inteso come attività spirituale) ed un consesso di *contemplativi* (τῶν θεωρούντων) intenti a seguire con un loro movimento le processioni divine.

¹²⁸ 103.10-12: ἀλλ' ἦτοι ... ὑφηγουμένης, i sogni divini sopraggiungono, anzitutto, quando il sonno finisce e noi cominciamo a svegliarci; veniamo così guidati da una voce che ci istruisce a proposito di ciò che dobbiamo fare. Il che ha suggerito ad alcuni studiosi di scorgere in tale frangente un richiamo alla voce udita da Socrate in *Fedro*, 242c 1-2; cfr. Clark, Dillon, Herschbell (eds.), *On the mysteries, cit.*, p. 123, n. 156.

¹²⁹ 103.12-14: il secondo ed il terzo tipo di ascolto delle voci può aversi nello stato intermedio tra lo svegliarsi e il dormire, oppure quando si è perfettamente svegli. Nel primo dei due casi è di capitale importanza l'anticipazione che Giamblico offre in merito all'uso del verbo καθεῦδειν, il quale, come già accennato in nota 1, richiama un tratto distintivo dell'argomentazione sulla divinazione durante il sonno. Esistente, allora, uno stato intermedio tra quello dei sogni divini e quello che invece li prepara, può capitare che tale congiuntura provochi all'opera le audizioni suddette. Per contro, sentire le voci quando si è perfettamente svegli inquadra nuovamente il discorso nell'ambito dei sogni divini.

¹³⁰ 103.15: κύκλω, cfr. Iamblichus Chalcidensis, *In Tim.*, fr. 49, 15-17, ove si afferma che l'attività circolare indica l'assimilazione al νοῦς, dal momento che il pensiero intuitivo dell'anima ed il moto circolare dei corpi imitano l'attività noetica.

¹³¹ 103.15: ἀναφῆς καὶ ἀσώματον πνεῦμα, è il soffio divino *intangibile* ed *incorporeo* che circonda coloro che si trovano negli stati psico-fisici precedentemente descritti (103.16, κατακειμένους),

¹³² 103.16-17, ὡς ... ὑπάρχειν, l'uomo non giace inerme: benché egli non veda il πνεῦμα che penetra in lui nondimeno può prenderne coscienza (παρακολούθησιν) in continuità col dato percettivo (συναίσθησιν). Ciò, tuttavia, accade soltanto nel caso specifico della divinazione onirica. Più avanti nel testo, infatti, Giamblico preciserà che il teurgo è perfettamente in grado di condurre il dio nell'uomo secondo un tipico procedimento medianico, nonché di vedere (112.10, ὁράται) il πνεῦμα che discende e penetra in lui (112.10-11).

¹³³ 104.1: ῥοιζομένου, cfr. *DM* 118.16-119.4. Così Clark, Dillon, Hershbell, *On the mysteries, cit.*, p. 123: «Given that ῥοιζος meant, literally, a "whistling" or a "rushing" sound, it is interesting that hypnagogic experiences are frequently accompanied by a "crashing" or a "rushing" sound, often described as the feeling of falling off a cliff».

¹³⁴ 104.2: ἐπαφῆς, l'assenza di *contatto* rafforza l'idea di passività del composto anima-corpo rispetto all'operazione teurgica condotta dallo spirito divino. Cfr. *DM* 163.7, 243.12. Nel primo dei due passi citati Giamblico ammette la possibilità, da parte dell'anima, di avere un *contatto con il futuro* (ἡ τοῦ μέλλοντος ἐπαφήν). Nel secondo, invece, egli parla del fatto che ai demoni sia attribuito un *contatto* con gli strumenti della divinazione. In entrambi i casi il vocabolo in questione è impiegato per differenziare la divinazione per simpatia dalla mantica divina. Sull'interpretazione di ἐπαφή cfr. anche Giamblico, /

ἀπεργαζομένου πρὸς ἀπαλλαγὴν παθῶν ψυχῆς τε καὶ σώματος.¹³⁵ Ἄλλοτε δὲ φωτὸς ἐπιλάμπαντος λαμπροῦ καὶ ἡρεμαίου κατέχεται μὲν ἡ τῶν ὀφθαλμῶν ὄψις καὶ συμμύει τε, ἀναπεπταμένη οὔσα πρότερον: αἱ δ' ἄλλαι αἰσθήσεις διεγυγερμέναι τυγχάνουσι, καὶ συναισθάνονται πῶς εἰς τὸ φῶς οἱ θεοὶ ἐκφαίνονται, ὅσα τε λέγουσιν ἀκούουσι καὶ ὅσα δρῶσιν ἴσασι παρακολουθοῦσαι.¹³⁶ Τελειότερον δ' ἔτι τοῦδε θεωρεῖται, ἡνίκα ἂν καὶ ἡ ὄψις βλέπη καὶ ὁ νοῦς ἐρρωμένος ἐπακολουθῆ τοῖς δρωμένοις, κινήσις τε τῶν θεωρούντων συνυπάρχη.¹³⁷

frammenti delle epistole, cit., pp. 102-105; Proclus, *Théologie platonicienne*, IV, Les Belles Lettres, Paris, 1981, p. 146, nota 2.

¹³⁵ 104.1-4: τε ἐν ... σώματος, il divino πνεῦμα assolve una funzione catartica per liberare l'anima ed il corpo dalle loro passioni. Le θαυμαστά ἔργα cui Giamblico fa riferimento costituiscono l'opera ineffabile della purificazione, in questo caso una purificazione passiva. Sulla teurgia come soteriologia cfr. *DM* 41.10-13.

¹³⁶ 104.4-9: Ἄλλοτε ... παρακολουθοῦσαι, l'esperienza ivi descritta sembra discostarsi dal tema cardine della mantica divina, ma occorre tenere presente il fatto che anch'essa rientra fra le tipologie del sogno divino, ed è pertanto all'assimilazione tra sogno ed illuminazione che questo passo sembra inequivocabilmente alludere. Mentre risplende una luce chiara e tranquilla la vista viene, per così dire, *posseduta, rapita* (κατέχεται), gli occhi si chiudono quando prima erano aperti, ma i restanti sensi sono desti e percepiscono gli dèi che si manifestano nella luce; così ascoltano anche ciò che hanno da dire e sono consapevoli di ciò che essi fanno. Cfr. *DM* 238.7-12, ove tra i vantaggi della teurgia v'è appunto quello dell'illuminazione (ἐπιλάμπειν) che essa procura all'anima.

¹³⁷ 104.10-12: Τελειότερον ... συνυπάρχη, anche in questo caso Giamblico non parla di divinazione in senso stretto, ma più che altro descrive un'esperienza contemplativa di livello superiore rispetto all'audizione delle voci divine e alle illuminazioni. Il passo è di difficile comprensione, in quanto sembra riferirsi ad un vero e proprio cerimoniale. Arduo, anche in questo caso, riuscire a classificare tra le esperienze di sogno mantico l'episodio in questione. Un particolare intrigante è che poco prima Giamblico abbia parlato di uno stato illuminativo che gli occhi corporei non sarebbero in grado di sopportare, in quanto la *vista* (ὄψις) è trattenuta dalla luce divina entro una specie di mistico bagliore. In questo caso, invece, il θεωρεῖν è definito τελειότερον e la vista vede, precedendo l'attività intellettuale che viene menzionata subito dopo. La vista va allora intesa come visione interna, mentre l'intelletto segue con vigore le varie azioni (τοῖς δρωμένοις) e *coloro che contemplano* (τῶν θεωρούντων) seguono con un loro movimento. Ipotizzo che Giamblico stia qui alludendo, in maniera implicita, a delle sacre cerimonie, spostando la propria attenzione dal livello della contemplazione individuale a quello di una comunità di contemplativi non meglio nota e precisata. Tuttavia resta insoluto il problema di come tale esperienza possa coerentemente accordarsi con quella della mantica onirica, a meno che non si voglia credere che Giamblico abbia temporaneamente tralasciato tale aspetto per accennare a una pratica che esula dall'argomentazione principale. È un'ipotesi poco probante, dal momento che il superlativo τελειότερον, posto all'inizio del periodo, conferisce continuità con le argomentazioni addotte in precedenza, concludendo una sorta di *climax* ascendente in seno alle tappe della divinazione attraverso il sogno mantico.

104.13-105.3

Ταῦτα δὴ¹³⁸ οὖν τσαῦτα ὄντα καὶ οὕτω διάφορα οὐδενὶ τῶν ἀνθρωπίνων προσέοικεν: ἀλλ' ὁ τε ὕπνος καὶ ἡ κατοχὴ τῶν ὀμμάτων καὶ ἡ κάρφ προσεμφερῆς κατάληψις¹³⁹ καὶ ἡ μεταξὺ τοῦ ὕπνου τε καὶ τῆς ἐγρηγόρσεως κατάστασις¹⁴⁰ καὶ ἡ ἄρτι ἀνεγειρομένη ἢ ἡ παντελῆς ἐγρήγορσις¹⁴¹ πάντα θεῖα ἔστι καὶ πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτήδεια,¹⁴² ἀπ' αὐτῶν τε ἐπιπέμπεται τῶν θεῶν, μέρος τε τῆς θείας ἐπιφανείας καὶ τὰ τοιαῦτα προηγείται.

¹³⁸ **Commento 104.14-105.3:** Giamblico rimarca la distanza che intercorre fra i sogni umani e le svariate forme di sogni divini; si appresta così a definire i segni di riconoscimento dello stato mantico durante il sonno. Questa breve premessa fa da cerniera tra le multiformi manifestazioni dei sogni divini e gli stati psicosomatici che le accompagnano. La parte conclusiva di questo capitolo introduce alla distinzione ὕπνος - καθεῦδειν che verrà discussa nelle righe seguenti e nel successivo terzo capitolo. Giamblico elenca gli stati somatici adatti a ricevere gli dèi, passando gradualmente dalla fase del sonno a quella della veglia totale. Le parole chiave di questo passo sono, nell'ordine, ὕπνος - κατάληψις - κατάστασις - ἐγρήγορσις. A tale scansione fa seguito un'avvertenza temporale, e cioè che tali fenomeni *precedono in parte* (μέρος προηγείται) l'epifania divina. L'aggettivo μέρος rimarca il fatto che le disposizioni somatiche del ricevente, provocate in lui dagli dèi, costituiscono solamente il sostrato materiale dell'opera teurgica, la cui ultimazione consisterà, per l'appunto, nella volontà degli dèi a manifestarsi per propria iniziativa. Se, infatti, la fisiologia corporea appropriata a tale condizione non è stata scelta dalla volontà umana, ciò significa che gli dèi agiscono dettando i tempi e le modalità dell'azione teurgica.

¹³⁹ 104.15-16: κατάληψις, nel *De mysteriis* questo termine compare altre due volte (cfr. *DM* 164.3; 234.13), ma in contesti completamente differenti. In tale frangente esso corrisponde ad un *lasciarsi afferrare* dalla divinità, ma gli interpreti drammatizzano il fenomeno traducendo *oppressione* (Sodano e Moreschini), *seizure* (Clark, Dillon, Hershbell), *oppression* (des Places), simile appunto ad un *torpore* (κάρφ). Del resto, lo stato catalettico è tale da provocare l'immobilità e rigidità di tutto il corpo, che appare totalmente isolato dall'ambiente esterno.

¹⁴⁰ 104.17: κατάστασις, questo è propriamente lo stato intermedio tra il sonno e la veglia, differente rispetto a quello di 103.13 (μεταξὺ τοῦ ἐγρηγορέναι καὶ καθεῦδειν) dove invece le voci divine s'interpongono tra la veglia e il *dormire*, quest'ultimo stato distinguendosi, come già anticipato, dallo stato di *sonno*. Cfr. Iamblichus, *On the mysteries*, cit., p. 123, nota 60.

¹⁴¹ 104.17-105.1: ἄρτι ἀνεγειρομένη e παντελῆς ἐγρήγορσις, in questo caso vige perfetta identità di significato con i passi che precedono, rispettivamente 103.11 (ἄρτι ἐγρηγορέναι) e 103.14 (παντελῶς ἐγρηγορότων).

¹⁴² 105.1-2: πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτήδεια, cfr. des Places, *Jamblique, Les mystères d'Égypte*, cit., p. 100, nota 3; Moreschini, Giamblico, *I misteri egiziani*, cit., p. 192, nota 4. Una spiegazione esauriente del passo è fornita da Sodano, il quale scrive: «l'aggettivo ἐπιτήδειος ed il sostantivo ἐπιτηδειότης sono termini tecnici, frequenti nel *De mysteriis* (cfr. ad es., 29.1-2; 127.8; 165.13 e 15; 233.2). Dodds (*Elements* 344-345) distingue di essi tre usi: 1. «Capacità inerente» di agire o di essere agito [...]; 2. «Affinità inerente» di una sostanza ad un'altra; 3. «Capacità inerente o indotta» di ricevere un'influenza divina» (Sodano, *I misteri egiziani*, cit., pp. 284-285). Cfr. anche *CH* XVI 15; Porfirio, *Marc.* 19; *De regr. an.* fr. 2 (= Agostino, *Civ. Dei* X 9, p. 415, 30-31); Plotino, *Enn.* VI 5 [23] 12.29-31; Proclo, *In R.* I 39.5-9. I significati prevalenti sono quelli di uno "stato di grazia" atto a percepire la presenza divina e di una dignità nel vedere il dio che appare all'uomo che solamente pochi possiedono. Sulle modalità di ricezione del divino nella filosofia greca cfr. G. Shaw, *Living light: Divine Embodiment in Western*

105.4-11

Ἐνελε οὖν ἐκ τῶν θείων ὄνειρων, ἐν οἷς δὴ καὶ μάλιστα ἐστὶ τὸ μαντικόν, τὸ καθεῦδειν¹⁴³ ὅπως οὖν καὶ τὸ μὴ παρακολουθεῖν ὡς ὕπαρ τοῖς ἐπιφαινομένοις¹⁴⁴. Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ οἶον τέ ἐστὶ τὴν ἐναργῆ παρουσίαν¹⁴⁵ τῶν θεῶν τῆς ὕπαρ ἐγγιγνομένης παρακολουθήσεως ἀπολείπεσθαι:¹⁴⁶ ἀλλ' εἰ χρή τάληθές εἰπεῖν, καὶ σαφεστέραν αὐτὴν εἶναι ἀνάγκη καὶ ἀκριβεστέραν ἐκείνης καὶ σύνεσιν ἐμποιοῦσαν τελειότεραν.¹⁴⁷

105.11-106.3

Ἄ δὴ μὴ γινώσκοντές τινες¹⁴⁸ δείγματα τῶν ὄντων μαντικῶν ὄνειρων,¹⁴⁹ κοινὸν δέ τινα τρόπον ἐπ' αὐτῶν ἀνθρώπινον ἐπινοοῦντες, παραπίπτουσι κατὰ συντυχίαν¹⁵⁰ σπανιάκις ἐπ' αὐτῶν τῆ τοῦ μέλλοντος προγνώσει, καὶ ἐντεῦθεν

Philosophy, in P. Curry, A. Voss (eds.), *Seeing with different eyes, Essays in Astrology and Divination*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2007, pp. 59-87, spec. pp. 70-76.

¹⁴³ 105.4-6: Ἐνελε ... καθεῦδειν, Giamblico avverte Porfirio di eliminare dai sogni divini il *dormire* (τὸ καθεῦδειν) nelle sue molteplici varianti. Particolarmente interessante dimostra di essere anche la seguente precisazione: ἐν οἷς δὴ καὶ μάλιστα ἐστὶ τὸ μαντικόν. L'avverbio *μάλιστα* sembra apportare un distinguo di notevole rilevanza tra i sogni divini ed il contenuto mantico degli stessi. Ciò autorizza a credere che non tutti i sogni divini contengano o implementino l'elemento mantico (τὸ μαντικόν), il che potrebbe probabilmente fornire la spiegazione del perché il dato divinatorio resti inspiegabilmente assente proprio nei luoghi chiave del testo, quelli riguardanti appunto la presenza divina a partire dai sogni mandati dagli dèi, ad esempio 104.14-105.12, dove non è possibile leggere alcun riferimento alla mantica.

¹⁴⁴ 105.5-6: ὅπως οὖν ... ἐπιφαινομένοις, eliminata la confusione porfiriana tra il *sonno* ed il *dormire*, a Giamblico non resta che ribadire il fatto che, durante i sogni divini, noi restiamo pienamente *coscienti* (*παρακολουθεῖν*) innanzi l'epifania divina.

¹⁴⁵ 105.7: *παρουσίαν*, il termine ricorre in vari luoghi del testo, sempre in funzione teurgica (cfr. 70.11; 81.13; 86.16; 190.11; 228.17; 230.9; 234.6).

¹⁴⁶ 105.6-8: Οὐδὲ ... ἀπολείπεσθαι, la divina presenza non viene sperimentata, nei sogni divini, ad un grado inferiore rispetto allo stato di veglia.

¹⁴⁷ 105.9-11: ἀλλ' εἰ ... τελειότεραν, aggiunge Giamblico che tale presa di coscienza – il riferimento è sempre al *παρακολουθεῖν* – mediante sogni divini deve necessariamente essere più chiara, esatta, e deve produrre un'intelligenza più perfetta.

¹⁴⁸ 105.11: Ἄ ... τινες, probabilmente Giamblico sta qui polemizzando, in modo indiretto, con il proprio interlocutore. Più in generale *τινες* ricorre di frequente in tutta l'opera, sia in chiave negativa (cfr. *DM* 131.6, 151.2, 10) contro coloro i quali misconoscono la provenienza divina di talune pratiche mantiche, come nel presente caso in cui si imputa ad *alcuni* l'ignoranza in tema di sogni divinatori, sia in chiave positiva, per introdurre coloro che praticano rettamente i vari tipi di mantica (cfr. *DM* 118.14; 122.10; 165.16).

¹⁴⁹ 105.12: *μαντικῶν ὄνειρων*, è la prima volta dall'inizio del Libro III che Giamblico impiega l'espressione *sogni mantici*, vale a dire sogni divini apportatori dell'elemento mantico (*μαντικόν*).

¹⁵⁰ 105.14: *συντυχίαν*, circa il fatto che la verità non possa essere raggiunta per caso cfr. anche l'espressione contenuta in *DM* 162.3-4 (*τὴν ἀλήθειαν ... κατὰ συντυχίαν*).

εϊκότως ἀποροῦσι πῶς συνέχουσιν οἱ ὄνειροι τὸ ἀληθές.¹⁵¹ Ὁ δὴ καὶ σὲ θράττειν μοι δοκεῖ, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι τὰ ἀληθινὰ αὐτῶν γνωρίσματα.¹⁵² Ἄλλὰ δεῖ στοιχεῖα ταῦτα προστησάμενόν σε τῆς ἀληθινῆς τῶν ὀνείρων ἐπιγνώσεως ἀκολουθῆσαι τοῖς ὅλοις περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς λόγοις.¹⁵³

¹⁵¹ 105.12-16: κοινὸν ... ἀληθές, la *verve* polemica è rivolta contro coloro i quali formulano concezioni comuni e umane rispetto ai sogni mantici, ed in questa maniera giungono raramente e casualmente alla prescienza del futuro, senza sapersi dare spiegazione di come essi contengano la verità. In altre parole anche coloro i quali miconoscono il principio sono interessati, a detta di Giamblico, dal sogno mantico. È cosa ben diversa rispetto a quanto sosteneva Aristotele rispetto ai sogni divinatori, chiamati piuttosto *coincidenze* (συμπτώματα). Cfr. ad es. Aristotele, *De divinat.* 462b 27-28; 463b 1-10; 463b 31- 464 a 4. L. Repici, *Il sonno e i sogni, cit.*, p. 170, nota 6, commenta questi passi di Aristotele con le seguenti parole: «In quanto simili a coincidenze, la maggior parte dei sogni divinatori non si realizzano né sempre né per lo più, ma con la stessa irregolarità ed imprevedibilità con cui capita di ricordarsi di qualcuno o di imbattersi in lui [...]. Aristotele considera coincidenze soprattutto i sogni «straordinari» (463b 1), riguardanti eventi il cui principio non sta nel sognatore, ma fuori di lui e che avvengono a grande distanza. Sono gli stessi sogni per i quali Aristotele ha già escluso la provenienza divina sopra a 462b 24-26».

¹⁵² 105.16-18: Ὁ δὴ ... γνωρίσματα, come detto sopra, i tratti distintivi dei sogni divini, benché restino sconosciuti, non impediscono la manifestazione del sogno mantico. Più che altro, invece, sarà la loro interpretazione postuma a fare difetto, una volta che si sia negata l'origine divina di tali sogni.

¹⁵³ 105.18-106.3: Ἄλλὰ ... λόγοις, termini come ἀληθινῆς ἐπιγνώσεως e λόγοις si riferiscono ad una retta conoscenza dei sogni, dalla quale sola discendono tutti i ragionamenti sulla divinazione durante il sonno.

Cap. III

Con il terzo capitolo Giamblico conclude la trattazione della divinazione durante il sonno. Se il capitolo precedente aveva messo in rilievo la mantica onirica, stavolta lo scenario è diverso, in quanto l'Autore focalizzerà la propria attenzione sul dormire e sull'ascesi teurgica che l'anima compie durante lo stato del sonno senza sogni, propedeutico alla manifestazione dei sogni divini. Il capitolo consta di due parti: nella prima vengono esaminate le tappe della vita intellettuale e divina che l'anima percorre mentre dorme, cinque in tutto: 1) libera dal corpo essa esercita in pienezza la propria vita intellettuale e divina; 2) si ricongiunge ai principi universali e raggiunge la totalità di tutta la scienza; 3) unita agli dèi produce la vera divinazione; 4) unita alle potenze superiori avrà apparizioni più pure sia per quanto riguarda gli dèi che per quanto riguarda le sostanze incorporee; 5) ricava per analogia dagli dèi la conoscenza del futuro. La seconda parte, più breve rispetto alla prima, riporta un elenco di benefici medici, ad esempio le guarigioni, e di successi militari che discendono dall'aver fatto esperienza dei sogni sacri.

106.4-15

Λέγουσι δὲ τὰδε:¹⁵⁴ τῆς ψυχῆς διττὴν ἐχούσης ζωὴν, τὴν μὲν σὺν τῷ σώματι τὴν δὲ χωριστὴν παντὸς σώματος, περὶ μὲν τὸν ἄλλον βίον ἐγρηγορότες τὰ πολλὰ τῇ κοινῇ μετὰ τοῦ σώματος ζωῆς χρώμεθα, πλὴν εἴ που κατὰ τὸ νοεῖν καὶ διανοεῖσθαι τοῖς καθαροῖς λόγοις ἀφιστάμεθα ἀπ' αὐτοῦ παντάπασιν· ἐν δὲ δὴ τῷ

¹⁵⁴ **Commento 106.4-15:** la vita dell'anima è duplice: l'una con il corpo, l'altra separata da tutto il corpo (cfr. *DM* 184.1-7; 219.3.12; *De an.* ap. Stob. I, 368.3-5; 370.3; 371.4; *CH* XIX, 3) Nella condizione di veglia noi ci serviamo per lo più della vita che è in comunione con il corpo, tranne nel caso in cui l'*intuire ed il ragionare* (τὸ νοεῖν καὶ διανοεῖσθαι) ci stacchino da esso mediante i *discorsi puri* (καθαροῖς λόγοις). L'alternanza di ζωὴ e βίος marca la distanza tra *vita* incorporea ed *esistenza* corporea, importante per comprendere come la trattazione di Giamblico non ammetta che il piano materiale vada a sovrapporsi e, di conseguenza, ad inficiare il piano noetico dell'argomentazione. Stando invece a quanto troviamo esposto in Porfirio, *De abst.* IV, 20.3-4, l'anima può inquinarsi *durante i sogni* (ὄνειρώξεις), causa la contaminazione derivante dai rapporti sessuali, allorché mescolata con il corpo essa è trascinata nel piacere. Giamblico rigetta questa possibilità, poiché prosegue la sua analisi ribadendo il fatto che, durante la fase del *dormire*, l'anima si libera completamente dai propri legami e conduce una vita separata, cioè a dire la vita intellettuale o divina che si desta ed opera in noi secondo la sua natura.

καθεύδειν¹⁵⁵ ἀπολυόμεθα παντελῶς ὡσπερ ἀπό τινων παρακειμένων ἡμῖν δεσμῶν,¹⁵⁶ καὶ τῇ κεχωρισμένη τῆς γνώσεως ζωῇ¹⁵⁷ χρώμεθα. Τότε δὴ οὖν, εἴτε νοερὸν εἴτε θεῖον ταῦτόν ὑπάρχον εἴτε καὶ ἓν ἐκάτερον ἰδίᾳ καθ' ἑαυτὸ ὄν, τὸ τῆς ζωῆς εἶδος ἀνεγείρεται¹⁵⁸ ἐν ἡμῖν καὶ ἐνεργεῖ ἢ πέφυκεν.

106.15-107.5

Ἐπειδὴ οὖν¹⁵⁹ ὁ μὲν νοῦς τὰ ὄντα θεωρεῖ, λόγους δ' ἡ ψυχὴ τῶν γιγνομένων ἐν αὐτῇ πάντων περιέχει, εἰκότως δὴ κατὰ τὴν περιέχουσαν αἰτίαν τασσόμενα ἐν τοῖς προηγουμένοις αὐτῶν λόγοις προγιγνώσκει τὰ μέλλοντα.¹⁶⁰ Καὶ ταύτης δ' ἔτι τελειότεραν ποιεῖται μαντεῖαν, ἥνικα ἂν τοῖς ὅλοις, ἀφ' ὧν ἀπεμερίσθη, συνάπτῃ τὰς μοίρας τῆς ζωῆς καὶ τῆς νοερᾶς ἐνεργείας.¹⁶¹ πληροῦται γὰρ ἀπὸ τῶν ὅλων τότε τῆς πάσης εἰδήσεως, ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἐξικνεῖσθαι ταῖς

¹⁵⁵ 106.9-10: ἐν δὲ δὴ τῷ καθεύδειν, a tale proposito Sodano ha commentato l'attività dell'anima libera dal corpo (106.8-14) denominandola *oniromantica* ed assegnandole una matrice platonica, con riferimento a *Rep.* 572a 5-9 (Cfr. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 286). Il rifacimento a Platone è corretto, specie qualora si osservi la terminologia di *Rep.* 572a 5 (καθεύδῃ), ove il filosofo spiega che una volta calmate ed assopite le parti irascibile e concupiscibile, quella razionale (τὸ φρονεῖν) coglie la verità tramite *le visioni dei sogni* (αἱ ὄψεις τῶν ἐνυπνίων). Non si può dire altrettanto riguardo alla denominazione di *oniromantica* adottata da Sodano, poiché si è già precisato più volte che, per Giamblico, il *dormire* non corrisponde allo stato del sogno mantico, ma semplicemente lo prepara.

¹⁵⁶ 106.10-11: ἀπό ... δεσμῶν, durante la veglia l'anima instaura dei legami con il mondo corporeo. Anche Plotino (*Enn.* IV 3, 17) impiega il vocabolo δεσμός in riferimento alle anime che sono tratteneute nei loro corpi, legate alle catene magiche (γοητείας δεσμοῖς), e prigioniere della loro natura corporea.

¹⁵⁷ 106.11-12: κεχωρισμένη τῆς γνώσεως ζωῆς, è la vita dell'anima separata dal corpo, la quale in tal modo accede alla conoscenza. Cfr. anche Cicerone, *La divinazione I*, 114; Apuleio (*La magia*, cap. 43).

¹⁵⁸ 106.14: ἀνεγείρεται, la vita intellettuale e divina si destano in noi nel senso di un vero e proprio *risveglio* dell'anima, una piena attivazione della sua energia.

¹⁵⁹ **Commento 106.15 – 107.5:** A questo punto Giamblico comincia a descrivere le operazioni dell'anima ai vari stadi del processo mantico. In questo brano ne sono stati inclusi tre: 1) l'anima conosce le cose avvenire nei loro preesistenti principi (106.15-19); 2) l'anima si unisce ai principi universali e viene riempita dalla totalità di tutta la scienza (106.19-107.5); 3) l'anima unita agli dèi produce la vera divinazione (107.5-9). I tre momenti compongono un *climax* ascendente. Nel primo, infatti, troviamo l'anima alle prese coi λόγοι delle realtà in divenire, conosciuti i quali essa può divinare. Nel secondo essa si unisce ai principi universali (τοῖς ὅλοις), dunque il livello dell'argomentazione si trasferisce dal piano dei principi che permettono alle realtà in divenire di sussistere alla scienza di quelle cose che si compiono nel mondo. Infine, nel terzo momento, l'unione con gli dèi le permette di prepararsi a ricevere i sogni divini. Restano ulteriori due momenti, ma saranno trattati nel brano successivo.

¹⁶⁰ 106.15-19: ὁ μὲν νοῦς ... μέλλοντα, l'intelletto contempla gli enti creati, l'anima ne contiene i λόγοι, dunque essa sviluppa *spontaneamente* (εἰκότως) la conoscenza del futuro, dal momento che conosce secondo la causa dei principi medesimi.

¹⁶¹ 106.19-107.3: Καὶ ... ἐνεργείας, in tale frangente, spiega Sodano, «l'anima individua viene a contatto con l'anima universale e conosce, per il tramite di essa, tutte le cose del mondo» (Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 288).

ἐννοίαις¹⁶² τῶν περὶ τὸν κόσμον ἐπιτελουμένων.¹⁶³ Οὐ μὴν ἀλλ' ὁπόταν γε καὶ τοῖς θεοῖς ἐνωθῆ κατὰ τὴν τοιαύτην ἀπόλυτον ἐνέργειαν, αὐτὰ τὰ ἀληθέστατα δέχεται τῆνικαῦτα πληρώματα τῶν νοήσεων, ἀφ' ὧν ἀληθῆ μαντείαν προβάλλει: <καὶ> τῶν θείων ὀνείρων ἐντεῦθεν τὰς γνησιωτάτας ἀρχὰς καταβάλλεται.¹⁶⁴

107.10-108.7

Ἄλλ' ἐὰν¹⁶⁵ μὲν τὸ νοερὸν ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ καὶ τὸ θεῖον συνυφαίνῃ τοῖς κρείττοσι, τότε καὶ τὰ φαντάσματα¹⁶⁶ αὐτῆς ἔσται καθαρώτερα, ἤτοι περὶ θεῶν ἢ τῶν καθ' ἑαυτὰς ἀσωμάτων οὐσιῶν,¹⁶⁷ ἢ ὡς ἀπλῶς εἰπεῖν περὶ τῶν εἰς ἀλήθειαν συμβαλλομένων τὴν περὶ τῶν νοητῶν. Ἐὰν δὲ τοὺς λόγους¹⁶⁸ τῶν γιγνομένων ἀνάγῃ πρὸς τοὺς αἰτίους αὐτῶν θεοῦς, δύναμιν ἀπ' αὐτῶν προσλαμβάνει καὶ γνῶσιν ἀναλογιζομένην¹⁶⁹ ὅσα τε ἦν καὶ ὅσα ἔσται, θεωρίαν τε παντὸς χρόνου

¹⁶² 107.4-5: ταῖς ἐννοίαις, esse mutuano probabilmente il loro ruolo e significato dagli *Oracoli Caldaici* (fr. 139), per cui A. Tonelli, *Oracoli Caldaici, cit.*, p. 307, traduce ἐννοια al singolare come *intimo intuire*, quintessenza noetica dell'anima, che presuppone un contatto mistico con il Principio stesso al quale si deve ricongiungere.

¹⁶³ 107.3-5: πληροῦται ... ἐπιτελουμένων, l'anima viene riempita dalla totalità di tutta la *scienza*. Ipotizzo, tuttavia, che Giamblico non abbia qui in mente la *scienza* nell'accezione semantica di *ἐπιστήμη*, ma che voglia alludere piuttosto alla pienezza della chiaroveggenza, la quale abbraccia passato, presente e futuro in una temporalità simultanea.

¹⁶⁴ 107.5-9: Οὐ μὴν ... καταβάλλεται, Giamblico sta qui descrivendo il terzo livello di perfezione mantica: l'anima si unisce (ἐνωθῆ) agli dèi e gode *intellezioni* (τῶν νοήσεων) tra le più vere e totali, preparatorie alla manifestazione dei sogni divini. Pertanto, nella tappa ascensiva precedente, l'anima è stata riempita (πληροῦται) dalla totalità della *visione chiaroveggente*, mentre adesso riceve le *pienezze* (πληρώματα) delle intellezioni e, in questo modo, prepara il terreno ai sogni divini.

¹⁶⁵ **Commento 107.10-108.7:** sono qui prese in esame le ultime due tappe del perfezionamento mantico. La prima (107.11-16) riguarda l'unione della parte intellettuale e divina dell'anima con le potenze superiori, il cui esito sarà quello di generare apparizioni più pure, sia quelle degli dèi che quelle delle sostanze incorporee. La seconda ed ultima tappa (107.16-108.7), invece, si caratterizza per il fatto che l'anima fa risalire agli dèi le cause delle realtà in divenire e ricava da questi per analogia la conoscenza del futuro. Tale contemplazione, poi, abbraccia tutta la durata del tempo, ne esamina tutte le opere, partecipa all'ordine degli dèi, alla loro provvidenza ed al successo conveniente. Grazie a questa speciale condizione l'anima è in grado di curare i corpi malati, regola ed ordina ciò che presso gli uomini è condizioni di sregolatezza e di disordine, trasmette spesso le scoperte riguardo alle arti, alla distribuzione di diritti ed alle istituzioni di leggi.

¹⁶⁶ 107.12: τὰ φαντάσματα, sull'impiego di questo termine, indicante le varie apparizioni delle classi divine superiori, cfr. *DM* 90.11; 93.11; 94.12; 94.17.

¹⁶⁷ 107.14: ἀσωμάτων οὐσιῶν, il riferimento è alle manifestazioni delle classi divine così come Giamblico le descrive nei Libri I-II, dando ampio risalto alle autopsie degli dèi, dei demoni, delle classi angeliche, degli eroi e delle anime. Cfr. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, pp. 270-271.

¹⁶⁸ 107.16: τοὺς λόγους, cfr. *supra*, nota 7.

¹⁶⁹ 107.18: ἀναλογιζομένην, cfr. *DM* 14.7.20, ove l'A. invitava Porfirio a non considerare le quattro classi della gerarchia divina (dèi, demoni, eroi, anime) in maniera omogenea, come se a ciascuna di esse corrispondesse un unico genere di sostanze, quando invece tutte presentavano specifiche *peculiarità*

ποιείται καὶ τῶν ἐν τῷ χρόνῳ συμβαινόντων ἐπισκοπεῖ τὰ ἔργα,¹⁷⁰ τάξιν τε αὐτῶν καὶ ἐπιμέλειαν καὶ ἐπανόρθωσιν τὴν προσήκουσαν μεταλαγχάνει.¹⁷¹ καὶ τὰ μὲν κεκμηκότα σώματα θεραπεύει,¹⁷² τὰ δὲ πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως¹⁷³ ἔχοντα παρ' ἀνθρώποις εὖ διατίθησι, τεχνῶν τε εὐρέσεις πολλάκις καὶ διανομὰς τῶν δικαίων καὶ τῶν νομίμων θέσεις παραδίδωσιν.¹⁷⁴

108.8-109.3

Οὕτως ἐν Ἀσκληπιῶδ¹⁷⁵ μὲν τὰ νοσήματα τοῖς θείοις ὄνειροις παύεται: διὰ δὲ τὴν τάξιν τῶν νύκτωρ ἐπιφανειῶν¹⁷⁶ ἢ ἰατρικὴ τέχνη¹⁷⁷ συνέστη ἀπὸ τῶν ἱερῶν ὄνειράτων. Τὸ δ' Ἀλεξάνδρου στρατόπεδον πᾶν ἐσώθη, μέλλον ἄρδην νυκτὸς ἀπόλλυσθαι, Διονύσου κατ' ὄναρ ἐπιφανέντος καὶ τὴν λύσιν τῶν ἀνηκέστων παθημάτων σημήναντος.¹⁷⁸ Ἐφουτις δὲ ὑπὸ Λυσάνδρου τοῦ βασιλέως

(14.20, ιδιότητα), ciò che altrimenti avrebbe impedito la distinzione tra i generi superiori e quelli inferiori, con la conseguente sparizione dello stesso ordine gerarchico. La soluzione prospettata da Giamblico era stata, allora, quella di supporre una *identità analogica* (14.17, ἀναλογιζόμενος) dei generi che elevano all'intelligibile, in modo da poterne distinguere e classificare le attività precipue secondo la classe d'appartenenza. In questo caso la conoscenza per analogia è una conoscenza eminentemente teurgica, in quanto presuppone un indimento dell'anima che sfocerà nell'acquisizione della conoscenza mantica.

¹⁷⁰ 107.19-108.1: θεωρίαν ... ἔργα, l'anima realizza, *in primis*, una contemplazione di tutto il tempo; dopo che si sarà immersa nella visione chiaroveggente, atemporale, passerà all'osservazione delle opere riguardanti ciò che accade nel tempo.

¹⁷¹ 108.3: μεταλαγχάνει, cfr. *DM* 22.12; 75.9; 87.18; 88.5; 108.3; 193.8, indica la partecipazione all'ordine e alla bellezza divina.

¹⁷² 108.4: θεραπεύει, qui il verbo mette in luce la valenza guaritrice della mantica, mentre il sostantivo *θεραπεία* è impiegato da Giamblico con riferimento al culto sacro (cfr. *DM* 46.8; 65.2; 149.15; 218.1, 4; 228.5; 283.3; 284.8).

¹⁷³ 108.4: ἀτάκτως, cfr. *Tim.* 30a 4-5.

¹⁷⁴ 108.7: παραδίδωσιν, arti, leggi e diritti assumono qui il carattere di un'autentica rivelazione divina.

¹⁷⁵ 108.8: ἐν Ἀσκληπιῶδ, Giamblico passa ad esemplificare l'azione sotterrica dei sogni divini. Il tempio di Asclepio ad Epidaurò era il santuario piú famoso del dio. Ivi la pratica divinatória è attestata fin dal IV secolo a.C. Secondo il rituale i malati dovevano dormire sotto il portico (abaton o enkoimoterion) della struttura, in attesa del sogno profetico dispensatore della guarigione. Cfr. a questo proposito P. Athanassiadi, *Dreams, theurgy and freelance divination. The testimony of Iamblichus*, «Journal of Roman Studies», 83 (1993), pp. 115-130, spec. pp. 124-127.

¹⁷⁶ 108.9-10: διὰ ... ἐπιφανειῶν, l'ordine delle divine epifanie aveva il potere, durante la notte, di guarire i malati.

¹⁷⁷ 108.10: ἰατρικὴ τέχνη, Cfr. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 288: «Anche Artemidoro (IV 22), scrivendo delle prescrizioni terapeutiche, ricevute dagli dèi nel corso di sogni, aggiunge che esse contribuirono all'invenzione dell'*arte medica*».

¹⁷⁸ 108.11-14: Τὸ δ' Ἀλεξάνδρου ... σημήναντος, cfr. Moreschini, *I misteri egiziani, cit.*, p. 198: «L'episodio è raccontato da Strabone (XV,2,7), il quale riferisce che l'esercito di Alessandro Magno sarebbe stato messo in difficoltà durante l'attraversamento di una regione dell'Oriente dalla presenza di serpenti velenosi. Un generale di Alessandro, Tolemeo, sarebbe stato ferito a morte, ma sarebbe stato

πολιορκουμένη κατά τοὺς ἀπὸ τοῦ Ἄμμωνος πεμφθέντας ὄνειρους ἐσώθη, τὴν ταχίστην αὐτοῦ τὸν στρατὸν ἀναστήσαντος ἐκεῖθεν καὶ λύσαντος εὐθέως τὴν πολιορκίαν.¹⁷⁹ Καὶ τί δεῖ καθ' ἕκαστον ἐπεξιόντι μηνύειν, τῶν καθ' ἡμέραν ἀεὶ συμπιπτόντων κρείττονα τοῦ λόγου τὴν ἐνάργειαν παρεχομένων;¹⁸⁰

guarito per suggerimento di un uomo, però, non di Dioniso, che «fece sì che gli apparisse in sogno una radice, quale antidoto al veleno». Questo guaritore dovette essere, quindi, una specie di teurgo». Cfr. anche Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 288.

¹⁷⁹ 108.14-17: Ἄφουτις ... πολιορκίαν, a proposito del sogno di Lisandro ci sono pervenute le testimonianze Plutarco (*Lys.* 20,7, 444f, p. 199) e Pausania (III 18,3). Quest'ultimo scrive: «Si dice che, quando Lisandro assediava Aphytis in Pallene [oggi Aphytos], Ammone gli apparve di notte e disse che sarebbe stato meglio per lui e per Lacedemone se avessero cessato dal far guerra contro Aphytis. E così Lisandro tolse l'assedio e indusse i Lacedemoni a venerare ancora di più il dio».

¹⁸⁰ 109.1-3: Καὶ ... παρεχομένων, L'abbondanza di prove empiriche che attestano i sogni divini, sostiene Giamblico, offre una chiarezza superiore a quella di ogni spiegazione.

Cap. IV

Giamblico chiude la trattazione inerente la mantica divina durante il sonno per iniziare a parlare di un'altra forma di divinazione: la prescienza del futuro attraverso l'entusiasmo e la teoforia. Il capitolo si divide in tre parti principali: nella prima, come vuole la consolidata prassi metodologica del "De mysteriis", Giamblico riproduce l'obiezione di Porfirio sul tema in questione. Il filosofo di Tiro sostiene che molti raggiungono il futuro mediante l'entusiasmo e l'invasamento, privi però del loro naturale stato di coscienza. Nella seconda si fa cenno ai cambiamenti psico-somatici subiti dagli invasati. Infine, nella terza ed ultima parte, Giamblico dà testimonianza di come i mutamenti psico-somatici precedentemente descritti permettano agli invasati di compiere e superare indenni una serie di prove che attestano, in maniera inequivocabile, il loro trovarsi nello stato di entusiasmo. Essi non vivono più una vita umana ma divina e completamente ispirata.

109.4-10

Ταῦτα μὲν οὖν ἐξαρκεῖ εἰρηῆσθαι περὶ τῆς καθ' ὕπνον θείας μαντικῆς, τίς τέ ἐστι καὶ πῶς γίγνεται καὶ ὅσον παρέχεται τοῖς ἀνθρώποις τὸ ὄφελος.¹⁸¹ φῆς δὲ δὴ ὡς ἐπιβάλλουσι καὶ δι' ἐνθουσιασμοῦ καὶ θεοφορίας¹⁸² πολλοὶ τῷ μέλλοντι, ἐγρηγορότερες μὲν, ὡς ἐνεργεῖν καὶ κατ'αἴσθησιν, αὐτοῖς δὲ πάλιν οὐ παρακολουθοῦντες ἢ οὔτι γε ὡς πρότερον παρακολουθοῦντες ἑαυτοῖς.¹⁸³

¹⁸¹ 109.4-5: Ταῦτα ... ὄφελος, Giamblico archivia la trattazione inerente la divinazione durante il sonno, dopo aver spiegato quale essa sia, come avvenga e quale beneficio procuri agli uomini.

¹⁸² 109.7: δι' ἐνθουσιασμοῦ καὶ θεοφορίας, sono i due termini chiave che definiscono gli stati di coscienza provocati dalla divinità: l'entusiasmo è lo stato di chi è ispirato e posseduto dal dio, mentre la teoforia si riferisce all'attività del dio che viene portato dal *medium* e agisce attraverso di esso. Per una diversa lettura dello stato di entusiasmo cfr. Giamblico, *De anima* ap. Stob. 371.19-25, dove si precisa che l'anima non si trova sempre nel corpo, e dunque produce delle forme di vita secondo la sua essenza. Tra queste forme vi è, appunto, l'entusiasmo.

¹⁸³ 109.8-10: πολλοὶ ... ἑαυτοῖς, l'obiezione di Porfirio è speculare, sia al livello semantico che al livello teorico, a quella formulata in occasione della divinazione durante il sonno. Ancora una volta, egli è convinto che gli entusiasti e gli invasati agiscano secondo i sensi, ma non siano coscienti di ciò che fanno come lo erano prima di entrare in questo particolare stato di grazia. Il termine chiave è, ancora

109.10-110.4

Βούλομαι δὴ καὶ ἐν τούτοις τὰ τεκμήρια τῶν ὀρθῶς¹⁸⁴ κατεχομένων¹⁸⁵ ὑπὸ τῶν θεῶν παραδείξαι: εἰ γὰρ τὴν ἑαυτῶν ζωὴν ὑποτεθείκασιν ὅλην ὡς ὄχημα¹⁸⁶ ἢ ὄργανον τοῖς ἐπιπνεύουσι¹⁸⁷ θεοῖς, ἢ μεταλλάττουσιν¹⁸⁸ ἀντὶ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς τὴν θεϊαν, ἢ καὶ ἐνεργοῦσι¹⁸⁹ τὴν οἰκείαν ζωὴν πρὸς τὸν θεόν, οὔτε κατ' αἰσθησίν ἐνεργοῦσιν οὔτε ἐγρηγόρασιν οὕτως ὡς οἱ διεγερμένους ἔχοντες τὰς αἰσθήσεις, οὔτ' ἐπιβάλλουσιν αὐτοὶ τῷ μέλλοντι,¹⁹⁰ οὔτε κινοῦνται ὡς οἱ καθ' ὄρμην ἐνεργοῦντες.¹⁹¹ ἀλλ' οὐδὲ παρακολουθοῦσιν ἑαυτοῖς οὔτε ὡς πρότερον

una volta, παρακολουθοῦντες. Per Porfirio l'attività della sensazione privata della partecipazione razionale agli eventi della coscienza rientra ancora in uno stato naturale, laddove Giamblico avverserà recisamente tale impostazione fornendo una diversa esposizione teologica della questione. (cfr. Saffrey, *Porphyre, Lettre à Anébon, cit.*, p. 21).

¹⁸⁴ 109.10: ὀρθῶς, è usato in chiave polemica contro l'errata concezione porfiriana dell'entusiasmo.

¹⁸⁵ 109.10-12: Βούλομαι ... παραδείξαι, nella tradizione caldaica il *medium* è chiamato δοχεύς, ma il *De mysteriis* sostituisce questo termine con i participi di κατέχω (passivo) e καταδέχομαι (cfr. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 291).

¹⁸⁶ 109.13: ὄχημα, Giamblico non sta qui riferendosi alla nota dottrina dell'ὄχημα-πνεῦμα dell'anima, bensì alla missione sacerdotale dei teurghi. Si potrebbe eventualmente parlare della teoria dell' ὄχημα-ὄργανον, in virtù della quale il teurgo costituisce l'anello di congiunzione tra gli dèi ed il culto sacro. Cfr. anche *DM* 41.4-11.

¹⁸⁷ 109.14: ἐπιπνεύουσι, Giamblico non aveva finora impiegato il termine ἐπιπνοια, *ispirazione*. Lo fa solamente a partire da questo capitolo del *De mysteriis*. Nel caso della divinazione durante il sonno, infatti, non si tratta di ispirazioni, ma di autentiche apparizioni divine, le quali avvengono per mezzo della voce, della luce e del πνεῦμα divino.

¹⁸⁸ 109.14: μεταλλάττουσιν, Giamblico lo impiega solamente in questa circostanza, riferendosi al fatto che i teurghi sostituiscono la loro vita umana con una vita divina, ma l'idea è centrale in tutto il *De mysteriis*. Si veda, in modo particolare, il richiamo alla *teurgia sacerdotale* (cfr. *DM* 268.8, ἱερατικὴ θεουργία) ed al fatto che l'ascesa dell'anima implica sempre uno *scambiare* (cfr. *DM* 270.18, ἀλλάττεται) la propria vita per un'altra, una volta che essa si sia distaccata dalle realtà mondane.

¹⁸⁹ 109.15 e 16: ἐνεργοῦσι, il verbo indica, nelle rispettive accezioni, una duplice modalità d'azione: la prima occorrenza va riferita allo sforzo umano, virtuoso, affinché il teurgo uniformi la propria vita (in questo caso l'atteggiamento interiore) alla vita del dio; la seconda, invece, non riguarda più il libero agire umano, descrive piuttosto un'azione sovrumana e sovraindividuale il cui agente non è più il sacerdote ma il dio che agisce per mezzo di lui.

¹⁹⁰ 109.18: ἐπιβάλλουσιν αὐτοὶ τῷ μέλλοντι, l'idea era già stata espressa, in maniera analoga, a 102.16-17, a proposito della divinazione naturale durante il sonno.

¹⁹¹ 109.16-19: οὔτε ... ἐνεργοῦντες, occorre seguire passo per passo l'argomentazione di Giamblico. Prenderemo in considerazione le prime tre fasi: 1) i posseduti non operano secondo la sensazione; 2) non sono svegli come coloro che hanno i sensi svegli; 2) non raggiungono il futuro né si muovono come quelli che operano in conseguenza di un impulso. Per quanto concerne la prima fase il teurgo diviene insensibile relativamente al corpo ed all'agire che da esso dipende. La seconda, invece, differenzia lo stato della veglia divina (ἐγρηγόρασιν) da quello della veglia biologica, in virtù del quale disponiamo, per natura, delle sensazioni corporee. La terza fase precisa, infine, che raggiungere il futuro non significa né operare un movimento fisico, né agire secondo un impulso esterno (καθ' ὄρμην). Ponendo fuori gioco la sensibilità corporea Giamblico mira ad estromettere dallo stato entusiastico il principio stesso del

οὔτε ἄλλως ὅπως οὖν, οὐδ' ὄλως ἐπιστρέφουσιν εἰς ἑαυτοὺς τὴν οἰκείαν σύνεσιν, οὐδ' ἔστιν ἦντινα ἰδίαν γνῶσιν προβάλλουσιν.¹⁹²

110.5-12

Τεκμήριον¹⁹³ δὲ μέγιστον¹⁹⁴ πολλοὶ γὰρ καὶ πυρὸς προσφερομένου οὐ καίονται, οὐχ ἄπτομένου τοῦ πυρὸς αὐτῶν διὰ τὴν θείαν ἐπίπνοϊαν.¹⁹⁵ πολλοὶ δὲ καιόμενοι οὐκ ἀντιλαμβάνονται, διότι οὐ τὴν τοῦ ζῶου ζωὴν ζῶσι τηνικαῦτα. Καὶ οἱ μὲν διαπεύραντες ὀβελοὺς οὐκ ἐπαισθάνονται, οἱ δὲ πελέκεις προσαράσαντες τοῖς

movimento, vale a dire la vita dell'anima individua, dotata di volontà propria. cfr. C. Addey, *Divine possession and Divination in the Graeco-Roman World: The Evidence from Iamblichus's On the Mysteries*, in L. Huskinson, B. E. Schmidt (eds.), *Spirit possession and trance. New Interdisciplinary Perspectives*, Continuum, 2010, p. 174: «Iamblichus's concept of divine possession rests on two central points. First, the recipient is wholly possessed by the gods. Secondly, and as a consequence of the first point, he or she does not act or experience in a human manner using sense perception».

¹⁹² 109.19-110.4: ἀλλ'οὐδὲ ... προβάλλουσιν, sono qui presentate tre fasi ulteriori dell'argomentazione, oltre a quelle già rintracciate nel periodo precedente. Esse sono che: 1) i posseduti non sono coscienti di se stessi, né come prima né in qualsivoglia altra maniera; 2) non volgono affatto verso se stessi la loro intelligenza; 3) non propongono una qualche scelta particolare. Torna la parola chiave che aveva caratterizzato il tratto saliente della mantica onirica, vale a dire παρακολουθοῦσιν, stavolta però in fase negativa, in quanto la coscienza individua viene meno in tutti i sensi, sia nell'ottica dell'ordinario stato di coscienza che non è alterato dall'entusiasmo (ὡς πρότερον), sia nell'ordine di un qualsivoglia stato di umana coscienza (cfr. *Supra*, nota 11). Questa prima fase renderà impossibile – com'è naturale – l'attuarsi della seconda, in quanto i posseduti sono impossibilitati a rientrare in se stessi (ἐπιστρέφουσιν εἰς ἑαυτοὺς) mediante la loro intelligenza, ciò che si contrappone alla visione razionalistica di Porfirio, il quale costituisce unica figura sacerdotale il saggio, sulla base di un modello filosofico della conoscenza di dio. Si veda, a tale proposito, *Lettera a Marcella*, per cui solamente l'intelletto del saggio (del σοφός, non già dunque il teosofo, né tantomeno il teurgo) è il tempio di Dio (cfr. Porfirio, *Lettera a Marcella* 6, 9-21). Infine, la terza fase nega recisamente qualsiasi finalità gnoseologica imputabile alla libera iniziativa della volontà umana. L'iniziativa appartiene interamente a dio, dunque la sensazione, la coscienza, la stessa intelligenza sono agite dalla sua presenza.

¹⁹³ 110.5: Τεκμήριον, cfr. A. Sheppard, *Iamblichus on inspiration: De mysteriis* 3. 4-8, in H. Blumenthal, E. Gillan Clark (eds.), *The Divine Iamblichus, cit.*, p. 139: «The word τεκμήριον recurs at 110.5 and the equivalent σημεῖα is used in chapter 5 (111.5 and 111.17) while in chapter 6 we find σημεῖα at 113.5 and τεκμήρια again at 113.18 in the sentence which rounds off the chapter».

¹⁹⁴ **Commento 110.5-12:** Giamblico riporta qui di seguito gli effetti dell'entusiasmo: grazie all'ispirazione divina i posseduti non si bruciano a contatto con il fuoco; non se ne accorgono nemmeno, poiché in quel momento la loro vita non è come quella di un essere animato. Ancora, il camminare su delle punte e non sentirle, lanciare scuri sul dorso, incidersi le braccia con i pugnali senza averne coscienza alcuna offrono una prova ulteriore dell'ispirazione divina.

¹⁹⁵ ἐπίπνοϊαν, l'ispirazione divina è stata definita da C. Addey «a kind of super-consciousness» (cfr. C. Addey, *Divine possession..., cit.*, p. 175). Sheppard, invece, identifica l'ispirazione con la possessione totale e riporta un passo di Origene, *Omelia su Ezechiele* 6.1 (GCS 8.378), nel quale a proposito dell'ispirazione profetica il teologo cristiano afferma che i profeti, mentre espongono una profezia, non sono in possesso delle loro normali facoltà mentali (cfr. Sheppard, *Iamblichus on inspiration, cit.*, p. 139).

νότοις· οἱ δὲ καὶ ξιφιδίοις τὰς ὠλένας κατατέμνοντες οὐδαμῶς παρακολουθοῦσιν.¹⁹⁶

110.12-111.2

Αἶ τε ἐνέργειαι αὐτῶν οὐδαμῶς εἰσιν ἀνθρώπιναι· τὰ τε γὰρ ἄβατα βατὰ γίγνεται θεοφορούμενα,¹⁹⁷ καὶ εἰς πῦρ φέρονται καὶ πῦρ διαπορεύονται καὶ ποταμοὺς διαπερῶσιν, ὥσπερ ἡ ἐν Κασταβάλλοις ἰέρεια.¹⁹⁸ Ἐκ δὲ τούτων δείκνυται ὡς οὐ παρακολουθοῦσιν ἑαυτοῖς ἐνθουσιῶντες, καὶ ὅτι οὔτε τὴν ἀνθρωπίνην οὔτε τὴν τοῦ ζώου ζωὴν ζῶσι, κατ' αἴσθησιν ἢ ὄρμην,¹⁹⁹ ἄλλην δὲ τινα θειοτέραν ζωὴν ἀνταλλάσσουνται, ἀφ' ἧς ἐπιπνέονται καὶ ἀφ' ἧς τελέως κατέχονται.²⁰⁰

¹⁹⁶ 110.12: οὐδαμῶς παρακολουθοῦσιν, i posseduti hanno perso coscienza della loro sensibilità, dunque non provano alcun dolore fisico. Sodano ha cercato di spiegare tale stato di non-coscienza ricorrendo a Fedro 244d 4-5 (cfr. Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 289, nota 64), ma sono del parere che i riferimenti a questo dialogo vadano esaminati caso per caso, capitolo per capitolo. Maggiormente pertinenti risultano essere, invece, i riferimenti alla letteratura oracolare caldaica, proposti dallo stesso Sodano (cfr. Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 290ss.).

¹⁹⁷ 110.12: Αἶ τε ... ἀνθρώπιναι, i posseduti compiono prodigi divini in quanto sono sotto l'effetto dell'invasamento.

¹⁹⁸ 110.14-16: καὶ ... ἰέρεια, gli invasati si gettano nel fuoco, camminano attraverso il fuoco, traversano i fiumi, come la sacerdotessa di Castabala. Spiega Sodano: «l'insensibilità al fuoco (della sacerdotessa di Castabala, oggi Budrum Kale, nella regione sud-orientale della Cilicia, Strabone dice [XII 2,7,537] che «nel santuario di Artemide Perasia cammina, piedi nudi, su carboni ardenti, senza sentir dolore») e a ferite di vario genere, nota già alla letteratura classica (sorprende il confronto di 110.4-11 con Tibullo, I 6,4 45-50: «Quando l'ha agitata l'impulso di Bellona, costei [i.e. la sacerdotessa] non ha, nel delirio, paura della fiamma scottante né dei colpi dello staffile; essa colpisce violentemente le sue braccia con la bipenne e sparge la dea del sangue che scorre, senza patirne danno; e trappassato il fianco da un giavellotto sta in piedi, ferita il petto sta in piedi, e predice gli eventi che la gran dea le suggerisce»; cfr. anche Ovidio, *Trist.* I IV 1,41-42; Euripide, *Ba.* 747, ecc.)» (Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 291).

¹⁹⁹ 110.16-17: Ἐκ δὲ ... ὄρμην, in tale frangente il testo si fa alquanto ripetitivo. Le parole chiave sono sempre le medesime impiegate nei passaggi precedenti: παρακολουθοῦσιν, ἀνθρωπίνην τὴν τοῦ ζώου ζωὴν ζῶσι, αἴσθησιν, ὄρμην. Ancora una volta Giamblico ribadisce il fatto che i posseduti in stato di entusiasmo non sia coscienti di sé, non vivano la vita umana o quella dell'essere animato secondo la sensazione o l'impulso della volontà.

²⁰⁰ 111.1-2: ἄλλην ... κατέχονται, l'argomentazione è speculare a quella di 109.14, stavolta il verbo impiegato è ἀνταλλάσσω, sempre in riferimento alla sostituzione della vita umana con una vita più divina, i cui effetti sono, ancora una volta, l'ispirazione e la completa possessione divina.

Cap. V

L'entusiasmo e la teoforia danno luogo ad una possessione completa. Questa, spiega Giamblico nel presente capitolo, può essere di vario genere, come del resto l'ispirazione divina, i cui segni sono altrettanto vari e differenti a seconda dei casi. La ragione principale è che gli dèi dai quali proviene l'ispirazione sono anch'essi differenti tra loro. In secondo luogo anche il modo dell'entusiasmo, cambiando, muta a sua volta il processo teoforico. Esistono essenzialmente tre modalità della divina possessione: 1) il dio possiede l'invasato; 2) noi diventiamo possesso del dio; 3) noi esercitiamo la nostra opera insieme con lui. Gli effetti sui posseduti saranno diversi: cambieranno i movimenti del corpo, le sue posizioni, i cori e le voci che da questo scaturiranno per volere del dio. Non è tutto: potranno anche verificarsi sospensioni dei corpi in aria, omogeneità o disomogeneità nel tono di voce acquisito durante l'emissione della profezia ed altri fenomeni di questo genere.

111.3-16

Ἔστι δὴ οὖν πολλὰ τῆς θείας κατοκωχῆς²⁰¹ εἶδη καὶ πολλαχῶς ἡ θεία ἐπίπνοια ἀνακινεῖται,²⁰² ὅθεν δὴ καὶ πολλὰ τὰ σημεῖα αὐτῆς ἐστι καὶ διαφέροντα.²⁰³ Τοῦτο μὲν γὰρ οἱ θεοὶ διαφέροντες,²⁰⁴ ἀφ' ὧν ἐπιπνεόμεθα, καὶ τὴν ἐπίπνοιαν ποιούσιν ἑτέραν, τοῦτο καὶ ὁ τρόπος τῶν ἐνθουσιασμῶν²⁰⁵ παραλλάττων ποιεῖ

²⁰¹ 111.3: τῆς θείας κατοκωχῆς, cfr. DM 126.3, ove si rimarca il fatto che sia il dio a darsi nello specifico della possessione (τὴν κατοκωχὴν).

²⁰² 111.4: ἀνακινεῖται, non è un caso che Giamblico attribuisca il movimento all'ispirazione divina, dunque alla volontà di un dio. In questo modo, infatti, egli implicitamente esclude che l'anima o il corpo, o la loro azione sinergica, possano aver parte in tale processo. Vedi anche DM 157.10-11.

²⁰³ 111.3-4: Ἔστι ... διαφέροντα, molti sono i generi della possessione divina; l'ispirazione agisce in molti modi; molti sono i suoi segni. La divina possessione sfocia nell'ispirazione mantica. Spiega Shaw, *Theurgy, cit.*, p. 232: «Whenever a soul was touched by the gods it entered the condition of a *mantis*, and just as a traditional *mantis* exchanged ordinary consciousness for a divine possession, so Iamblichus believed that each transformation of the soul was a theurgic exchange, a *theia mantikē*».

²⁰⁴ 111.6: οἱ θεοὶ διαφέροντες, Giamblico aveva già discusso delle differenze insite nelle diverse classi degli esseri divini (cfr. DM 14.4-20).

²⁰⁵ 111.7-8: τρόπος τῶν ἐνθουσιασμῶν, solitamente tale espressione è intesa e tradotta al singolare: il modo dell'entusiasmo, eludendo il fatto che, con ogni probabilità, Giamblico stia dicendo che l'entusiasmo può anche essere molteplice, pure continuando a interessare esclusivamente un individuo singolo, il che può fare di esso una specie di stato composito, caratterizzato da una serie di alterazioni psico-somatiche sul modello di quelle descritte nelle righe successive. A riprova di quanto qui sostenuto

καὶ τὴν θεοφορίαν²⁰⁶ ἑτέραν. Ἦ γὰρ ὁ θεὸς ἡμᾶς ἔχει, ἢ ἡμεῖς ὅλοι τοῦ θεοῦ γιγνόμεθα, ἢ κοινήν ποιούμεθα πρὸς αὐτὸν τὴν ἐνέργειαν.²⁰⁷ καὶ ποτὲ μὲν τῆς ἐσχάτης δυνάμεως τοῦ θεοῦ μετέχομεν, ποτὲ²⁰⁸ δ' αὖ τῆς μέσης, ἐνίοτε δὲ τῆς πρώτης.²⁰⁹ καὶ ποτὲ μὲν μετουσία ψιλῇ γίγνεται, ποτὲ δὲ καὶ κοινωνία, ἐνίοτε δὲ καὶ ἔνωσις τούτων τῶν ἐνθουσιάσεων.²¹⁰ ἢ μόνη ἡ ψυχὴ ἀπολαύει, ἢ καὶ τῷ σώματι συμμετέχει, ἢ καὶ τὸ κοινὸν ζῶον.²¹¹

vedi Clark, Dillon, Hershbell (eds.), *On the mysteries, cit.*, p. 131, per cui la traduzione scelta apre, con prudenza, al medesimo concetto: «the manner of inspiration in its alterations».

²⁰⁶ 111.8-9: θεοφορίαν, la teoforia dipende dall'ispirazione e dagli entusiasmi. Dal modo in cui il dio è trattenuto dal posseduto se ne possono riconoscere i *segna* (σημεῖα) distintivi. Vedi anche guardare all'entusiasmo come ad uno stato composito, caratterizzato da una serie di alterazioni psico-somatiche sul modello di quelle descritte nelle righe successive. Anche Platone, *Ion*. 536 c, fa riferimento al fatto che i coribanti, ad esempio, sentono esclusivamente il canto di quel dio da cui sono posseduti.

²⁰⁷ 111.9-11: Ἦ γὰρ ... ἐνέργειαν, il passo non è di facile interpretazione. Giamblico descrive tre eventualità: o il dio ci possiede (possiede cioè i sacerdoti); 2) o noi diventiamo tutti di Dio; 3) o noi realizziamo un'opera comune con lui. Tutto ciò sembra contraddire quanto è stato detto in precedenza, particolarmente nel capitolo IV. Fino a questo punto lo stato della possessione divina era stato descritto come indipendente dalla volontà umana (cfr. *DM* 110.11-12). Di più, il posseduto perdeva la propria sensibilità e la propria coscienza per sostituirla con una vita più divina. In tale frangente la situazione muta radicalmente, per due motivi: il primo riguarda l'uso che Giamblico fa del *noi*, il quale conferisce al testo una sfumatura molto più intima e personale rispetto alle precedenti imparziali descrizioni degli stati di possessione; il secondo è da leggersi tenendo conto che Giamblico parla nelle vesti del profeta Abammon, e dunque il *noi* non è generico, ma è indicativo di quanto accade nell'ambito della casta sacerdotale. Pertanto, affinché le prime due alternative non si sovrappongano l'una all'altra in virtù di un'inversione delle parti (il dio che ci possiede, noi che diveniamo di dio), occorre cercare una spiegazione che si discosti da quella inerente l'entusiasmo e la teoforia. Mi pare allora opportuno prendere in considerazione quanto affermato da Giamblico nelle righe immediatamente successive, a proposito della partecipazione del teurgo alle *potenze* del dio.

²⁰⁸ 111.11: ποτὲ, sull'impiego di questo termine di matrice aristotelica si veda l'uso che ne fa Giamblico nel suo *Commentario alle Categorie* (cfr. D. Larsen, *Jamblique de Chalcis, cit.*, p. 295).

²⁰⁹ 111.11-13: καὶ ... πρώτης, il teurgo può trovarsi a partecipare dell'ultima potenza di dio, della potenza mediana, oppure della prima. Sul concetto di *potenza* divina nel Neoplatonismo ed in Giamblico cfr. F. Romano, *L'uso di Dunamis nel De mysteriis di Giamblico*, in L. R. Cardullo, F. Romano (a cura di), *Dunamis nel Neoplatonismo. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, La nuova Italia, Firenze, 1996, pp. 79-106, spec. pp. 86, 94, 104.

²¹⁰ 111.13-15: καὶ ... ἐνθουσιάσεων, Giamblico prosegue nella sua triplice ripartizione del rapporto sacerdotale tra dio ed il teurgo. In questo caso i suddetti tre gradi di relazione con il divino originano le seguenti fasi corrispondenti: 1) semplice *partecipazione* (μετουσία), *comunione* (κοινωνία), *unione di questi entusiasmi* (ἔνωσις τούτων τῶν ἐνθουσιάσεων). Anche in questo caso l'entusiasmo è declinato al plurale, ma non sembra configurare alcuno stato di possessione divina nei termini di una perdita di sensibilità e di coscienza da parte del teurgo.

²¹¹ 111.15-16: ἢ ... ζῶον, è l'ultima triplice sequenza che Giamblico porta all'attenzione di Porfirio. Da quanto è stato detto sinora, la relazione di triplice livello fra teurgo e dio può coinvolgere 1) l'anima da sola, 2) l'anima che ne partecipa mediante il corpo, il composto di anima e corpo. Provando ora a fare una sintesi di quanto sin qui è stato detto s'ottengono i tre seguenti quadri di riferimento: a) il dio ci *ha* in suo possesso, il che si traduce nel *partecipare* dell'anima all'*ultima* delle sue potenze; b) noi *diveniamo* possesso del dio, ciò significa che l'anima *partecipa* insieme con il corpo della *comunione* alla

111.17-112.9

Ἐκ δὴ τούτων καὶ τὰ σημεῖα τῶν ἐπιπνεομένων γίνονται πολυειδῆ,²¹² κινήσεις τε τοῦ σώματος καὶ μορίων τινῶν, παντελεῖς τε αὐτοῦ ἡρεμίαι, τάξεις τε ἐναρμόνιοι καὶ χορεῖαι καὶ φωναὶ ἐμμελεῖς ἢ τάναντία τούτων.²¹³ καὶ ἦτοι τὸ σῶμα ἐπαιρόμενον ὁράται ἢ διογκούμενον ἢ μετέωρον ἐν τῷ ἀέρι φερόμενον ἢ τάναντία τούτων περὶ αὐτὸ φαίνεται γιγνόμενα.²¹⁴ φωνῆς τε ὁμαλότης κατὰ μέγεθος ἢ τὰ μεταξὺ διαλαμβανόμενα τῇ σιωπῇ διαστήματα πολλῇ θεωρεῖται, καὶ ἀνωμαλία αὔθις, ἐνίοτε μὲν μουσικῶς ἐπιτεινομένων καὶ ἀνιεμένων τῶν ἤχων, ἐνίοτε δ' ἄλλον τρόπον.²¹⁵

potenza divina *intermedia*; c) noi *esercitiamo* la nostra opera insieme con il dio, *unifichiamo* i nostri entusiasmi e, in questo modo, il composto (di anima e corpo) *partecipa* alla *prima* potenza del dio.

²¹² 111.17: Ἐκ ... πολυειδῆ, cfr. *DM* 111.3-4. Dal momento che l'ispirazione si muove *in molti modi* (πολλαχῶς), molteplici sono anche i *signi* di coloro che sono ispirati.

²¹³ 111.17-112.2: κινήσεις ... τούτων, è il primo gruppo di *signi* caratterizzanti l'ispirazione divina: il movimento del corpo e di alcune delle membra, la calma assoluta del corpo, posizioni armoniose, cori e voci accordate oppure tutto il contrario.

²¹⁴ 112.3-5: καὶ ... γιγνόμενα, secondo gruppo di *signi*: si può vedere il corpo sollevato, o disteso o portato in aria, oppure come nel caso precedente può avvenire tutto il contrario.

²¹⁵ 112.5-9: φωνῆς ... τρόπον, terzo gruppo di *signi*: vi è grande uniformità di voce per l'altezza del tono o secondo gli intervalli che si frappongono al silenzio, viceversa può esservi disomogeneità; a volte i suoni si accrescono o si abbassano musicalmente, altre volte invece in maniera diversa. Eunapio (*VS V* 1,8-9) riferisce che gli schiavi di Giamblico raccontavano che egli «durante la preghiera agli dèi si sollevava dal suolo più di dieci cubiti e che il suo corpo e le sue vesti irraggiavano una bellezza aurea». Filostrato (*VA III* 15) invece attribuiva lo stesso fenomeno ai Brahamani (cfr. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 292), ma descrizioni di questo genere si trovano anche in *PGM IV*, 530-541. Esaminando i fenomeni descritti sino a questo punto Dodds fa notare che, assieme ai capitoli 4-7 del *De mysteriis* essi sono annoverati anche da Psello (*orat.*, 27, *Scripta Minora*, I, 248, 1 sgg., basato su Proclo, *CMAG*, VI, 209,15 sgg., *Op. Daem.*, IV, PG, 122, 851. Psello ricorda i casi in cui la personalità del medium è completamente sospesa, al punto che occorre assolutamente la presenza di una persona normale per assisterlo (cfr. Dodds, *I greci e l'irrazionale, cit.*, pp. 362-363).

Cap. VI

In questo capitolo Giamblico tratta di coloro che compiono le conduzioni di spiriti, e che vedono il πνεῦμα divino discendere e penetrare nell'uomo; tale fenomeno è descritto dal filosofo come se possedesse valenza di pubblico cerimoniale, in quanto si precisa che gli spettatori possono assistere a siffatte operazioni. Esiste, tuttavia, chi opera le conduzioni ignorando ciò che fa, o quel che è peggio misconoscendo i segni di coloro che sono preda dell'entusiasmo. Quando però il fuoco divino s'impossessa completamente dell'invasato Giamblico torna a descrivere questa figura nei termini impiegati nel cap. IV: il posseduto, cioè, non è preda di alcun movimento umano, non contiene in se stesso passione o estasi o fantasie distorte, come ritengono i più. A detta dell'Autore questi sono i segni divini del vero entusiasmo.

112.10-113.1

Τὸ δὲ μέγιστον ὁράται τῷ θεαγωγῶντι²¹⁶ τὸ κατιὸν πνεῦμα²¹⁷ καὶ εἰσκρινόμενον,²¹⁸ ὅσον τέ ἐστι καὶ ὁποῖον.²¹⁹ μυστικῶς²²⁰ τε πείθεται καὶ

²¹⁶ 112.10: θεαγωγῶντι, il teurgo conduce e vede il πνεῦμα divino discendere e penetrare nel medium. Questo brano presenta evidenti analogie con il procedimento di *trance* medianica descritto da Porfirio, *Philosophia ex oraculis*, 349 F. Smith (= Eusebius, *Praep. ev.*, 8, 11-12): «Uno spirito infatti disceso (πνεῦμα τὸ κατιὸν) e un'emanazione (proveniente) da una forza celeste, penetrando all'interno di un corpo che funge da strumento e vivo, servendosi dell'anima come fondamento, per mezzo del corpo (che utilizza) come strumento, prende voce» (trad. Muscolino).

²¹⁷ 112.10-11: τὸ κατιὸν πνεῦμα, vedi *Supra*, nota 1, il lessico è lo stesso impiegato da Porfirio.

²¹⁸ 112.11: εἰσκρινόμενον, Girgenti ha accostato tale procedimento all'*epiclesi* nel rituale cattolico di consacrazione della liturgia eucaristica: «Ora ti preghiamo umilmente: manda il tuo Spirito a santificare i doni che ti offriamo ...». Come risulta evidente, in questo caso, la posizione cristiana in parte è avvicicabile a quella di Porfirio e in parte a quella di Giamblico» (G. Girgenti, *Monografia introduttiva*, in Porfirio, *Filosofia rivelata dagli oracoli*, cit., p. CXII).

²¹⁹ 112.11: ὅσον ... ὁποῖον, grandezza e qualità del πνεῦμα divino possono essere osservate dal teurgo. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Desclée, Paris, 1945, p. 381, ha proposto di leggere πνεῦμα come *corpo pneumatico*. Data appunto la sua consistenza corporea, sembra che Giamblico abbia in mente tutt'altra dottrina del πνεῦμα rispetto a quella del *soffio intangibile ed incorporeo* che circonda l'uomo durante il sonno (cfr. *DM* 103.15).

²²⁰ 112.12: μυστικῶς, l'avverbio è stato generalmente tradotto «*misteriosamente*» (des Places, Sodano, Moreschini). Quest'interpretazione, tuttavia, appare molto tendenziosa, in quanto sembra privilegiare il carattere oscuro ed irrazionale della teagogia giamblichea. Clark, Dillon, Hershbell hanno preferito

διακυβερνᾶται.²²¹ Ὁράται δὲ καὶ τῷ δεχομένῳ τὸ τοῦ πυρὸς εἶδος πρὸ τοῦ δέχεσθαι.²²² ἐνίοτε δὲ καὶ τοῖς θεωροῦσι²²³ πᾶσιν ἔκδηλον γίγνεται, ἥτοι κατιόντος ἢ ἀναχωροῦντος τοῦ θεοῦ.²²⁴ ἀφ' οὗ δὴ καὶ τὸ ἀληθέστατον αὐτοῦ καὶ δυνατώτατον καὶ μάλιστα τεταγμένον περὶ τίνων τε πέφυκεν ἀληθεύειν καὶ τίνα δύναμιν παρέχειν ἢ ἐπιτελεῖν τοῖς ἐπιστήμοσι γνώριμον γίγνεται.²²⁵

113.1-7

Οἱ δ' ἄνευ τῶν μακαρίων τούτων θεαμάτων²²⁶ ἀφανῶς ποιούμενοι τὰς ἀγωγὰς τῶν πνευμάτων ὥσπερ ἐν σκότῳ ἀφάσσουσι καὶ οὐδὲν ἴσασι τῶν ποιούσι, πλὴν πάνυ μικρῶν τῶν διὰ τοῦ σώματος φαινομένων σημείων τοῦ ἐνθουσιῶντος καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐναργῶς ὀρωμένων, τὰ ὅλα τῆς θείας ἐπιπνοίας ἐν ἀφανεί κεκρυμμένα ἀγνοοῦντες.²²⁷

lasciare «*mystically*», equilibrando il tenore di un'argomentazione che, di fatto, sembra destinata a rimanere senza risposta.

²²¹ 112.12: τε ... διακυβερνᾶται, il dio comanda e governa il medium, cfr. Lewy, *Chaldaean Oracles*, cit., p. 39.

²²² 112.12-13: Ὁράται ... δέχεσθαι, in preda a questo stato mistico il medium è capace di vedere la *forma del fuoco* (τὸ τοῦ πυρὸς εἶδος). Diversamente, spiega Giamblico nel Libro II, precisamente a 86.9-14, «gli uomini che contemplano il fuoco divino, siccome non possono aspirarne la sottigliezza, vengono meno, quando a loro sembra vederlo, e rimangono esclusi dal soffio ad esso connaturato» (trad. Moerschini). È importante rilevare come il *fuoco divino* (86.10, τοῦ θεοῦ πυρὸς) venga associato da Giamblico al *πνεῦμα* (86.12, τοῦ συμφύτου πνεύματος) simbolo della sua presenza.

²²³ 112.14: θεωροῦσι, anche in questo caso (cfr. DM 104.12) Giamblico mostra che il fenomeno medianico si verifica nell'ambito di una liturgia pubblica, dove vi sono appunto altri individui che partecipano alla funzione sacerdotale.

²²⁴ 112.14-15: ἐνίοτε ... θεοῦ, è qui descritta una seduta autoptica, «in cui – spiega Sodano – il fenomeno medianico è visto dai θεαταί, gli «spettatori», ed evidente è l'analogia con l'ectoplasma o il teleplasma che osservatori moderni vedono entrare nel corpo del medium e uscirne» (Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 292).

²²⁵ 112.15-113.1: ἀφ' οὗ ... γίγνεται, a coloro che hanno scienza (τοῖς ἐπιστήμοσι) diviene chiaro ciò che di più vero, potente e ordinato il dio rechi con sé, ed intorno a quali cose può dire il vero e quale potenza possa comunicare o esercitare.

²²⁶ 113.1-2: μακαρίων θεαμάτων, cfr. DM 234.7-10, stando ai *discorsi segreti* (ἀπορρήτοις λόγοις) dell'arte teurgica «mediante le *contemplazioni beate* una certa materia viene data dagli dèi, e questa è per certi aspetti, della stessa natura di coloro che la concedono» (trad. Moerschini).

²²⁷ 113.1-7: Οἱ ... πνευμάτων, le conduzioni di spiriti, spiega Giamblico, possono essere effettuate anche da coloro che non hanno contemplato le visioni beatifiche degli dèi ed ignorano ciò che fanno. Essi conoscono in minima misura i segni di colui che è in preda all'entusiasmo ed altri segni invece più evidenti, ma non conoscono la totalità dell'ispirazione divina che è nascosta nell'oscurità. Il passo in questione svela un Giamblico fortemente preoccupato per l'ortodossia dell'arte teurgica. Una circostanza analoga si era profilata a proposito di coloro i quali non sapevano riconoscere i sogni mantici pur avendone fatto esperienza (cfr. DM 105.11-16). In entrambi i casi le operazioni mantiche sembrano profilarsi indipendentemente dal fatto che chi le pratica o le sperimenta ne abbia carpito la valenza e

113.7-114.2

Ἄλλ' ἐκεῖσε πάλιν ἐπάνειμι.²²⁸ Εἰ γὰρ παρουσία τοῦ τῶν θεῶν πυρὸς καὶ φωτός τι εἶδος ἄρρητον²²⁹ ἔξωθεν ἐπιβαίνει τῷ κατεχομένῳ,²³⁰ πληροῖ τε αὐτὸν ὅλον ἐπὶ κράτει,²³¹ κύκλῳ τε πανταχόθεν ἐν ἑαυτῷ συνείληφεν,²³² ὡς μηδεμίαν οἰκείαν ἐνέργειαν δύνασθαι διαπράττεσθαι,²³³ τίς ἂν αἴσθησις ἢ παρακολούθησις ἢ ἐπιβολὴ οἰκεία παραγένοιτο τῷ καταδεχομένῳ τὸ θεῖον πῦρ;²³⁴ ἢ τί ἂν τότε ἀνθρώπινον κίνημα²³⁵ παρεμπέσοι, ἢ ποία καταδοχὴ γένοιτο ἂν ἀνθρωπίνη πάθους ἢ ἐκστάσεως ἢ παρατροπῆς φαντασιῶν ἢ ἄλλου τινὸς τοιούτου, ὁποῖον ὑπολαμβάνουσιν οἱ πολλοί;²³⁶ τοιαῦτα δὴ οὖν ἔστω καὶ τὰ θεῖα τεκμήρια τῆς

l'importanza, benché il complesso dell'ispirazione divina resti nascosto *nell'oscurità*, cioè sia coperto dalla segretezza della sacra dottrina.

²²⁸ **Commento 113.7-114.2:** nell'ultima parte di questo capitolo Giamblico torna a descrivere lo stato psico-fisico dell'invasato. Fuoco e luce divini lo investono dall'esterno, lo circondano impedendogli sensazione, percezione o intuizione personale. Neanche il movimento può essere più considerato umano; non si tratta nemmeno di affezioni causate da passione, estasi, moti della fantasia, come molti congetturano. Tutto ciò palesa i segni divini del vero entusiasmo.

²²⁹ 113.8-9: Εἰ ... ἄρρητον, la *presenza* (παρουσία) divina è manifestazione del fuoco e di una luce ineffabile. A 214.5-10 il fuoco è definito divino e celeste (θεῖον καὶ οὐράνιον), ed assolve una funzione sacrificale e purificatrice distruggendo e assimilando a sé la materia. Inoltre esso è anche il simbolo dell'Intelletto (DM 179.9-12), seconda ipostasi della dottrina caldaica (cfr. Moreschini, *I misteri egiziani*, cit., p. 293, nota 96). Infine il fuoco è anche il simbolo del πνεῦμα divino. Per quanto concerne la luce, invece, Giamblico ne misura le gradazioni a 86.5-87.13 in rapporto alla gerarchia illuminativa delle epifanie divine. A 104.4-6 abbiamo già visto come la luce sia uno degli elementi di manifestazione del πνεῦμα divino.

²³⁰ 113.9-10: ἔξωθεν ... κατεχομένῳ, l'invasato viene sempre posseduto *dall'esterno*, particolare che permette a Giamblico di affermare l'origine divina dell'entusiasmo.

²³¹ 113.10: πληροῖ ... κράτει, gli dèi hanno potere su tutte le realtà create (cfr. DM 62.11-13). Non c'è, come invece hanno voluto intenderlo des Places, Sodano e Moreschini, un motivo di *forza*, quasi che il dio faccia violenza al posseduto riempiendolo della sua presenza.

²³² 113.10-11: κύκλῳ ... συνείληφεν, il fuoco e la luce abbracciano e circondano l'invasato. Sull'impiego del termine κύκλῳ cfr. DM 103.15. La dinamica è la medesima proposta a riguardo del soffio divino che penetra dentro chi lo riceve e lo purifica in corpo e anima dalle sue passioni (cfr. DM 103.14-104.4).

²³³ 113.11-12: ὡς ... διαπράττεσθαι, l'espressione οἰκείαν ἐνέργειαν ricorda l'οἰκείαν ζῶην di 109.15: l'invasato non può operare nessun genere di *intrapresa volontaria*.

²³⁴ 113.12-14: τίς πῦρ, chi riceve il fuoco divino, cioè è riempito interamente dal πνεῦμα del dio, non possiede più nessuna delle caratteristiche della οἰκείαν ζῶην: sensazione, coscienza, intuizione personale. La sua condizione dipende totalmente dal tipo della vita soprannaturale.

²³⁵ 113.14-15: ἀνθρώπινον κίνημα (cfr. DM 111.17-18), i movimenti del corpo non sono più movimenti umani, oramai è il dio ad agire secondo la sua volontà.

²³⁶ 113.15-18: ἢ ... πολλοί, passioni, estasi, fantasie falsificherebbero ed altererebbero il divino entusiasmo, al quale non può attribuirsi nulla di umano, secondo quanto congetturato dai molti che non intendono rettamente la pratica teurgica.

ἀληθινῆς ἐνθουσιάσεως,²³⁷ οἷς ἂν τις προσέχων οὐκ ἂν διαμάρτοι τῆς ὀρθῆς περὶ αὐτὴν ἐπιγνώσεως.²³⁸

²³⁷ 114.1: ἀληθινῆς ἐνθουσιάσεως, il *vero entusiasmo* è riconoscibile grazie ad una serie di *prove divine* (τὰ θεῖα τεκμήρια) che escludono il concorso dell'uomo e delle sue facoltà psico-motorie.

²³⁸ 114.1-2: οἷς ... ἐπιγνώσεως, occorre, a questo riguardo, avere una retta cognizione di questi stati d'entusiasmo. L'espressione τῆς ὀρθῆς ἐπιγνώσεως equivale alla ἀληθινῆς ἐπιγνώσεως incontrata a 106.1. Anche in quel caso Giamblico invitava Porfirio ad acquisire una conoscenza vera sulle tematiche oggetto della discussione.

Cap. VII

Il capitolo precedente si è chiuso con Giamblico che rettifica il giudizio di Porfirio sugli stati psico-fisici conseguenti al vero entusiasmo. Ciò, tuttavia, non basta per essere un vero iniziato alla scienza divina. Occorre allora conoscere cosa sia l'entusiasmo e come sorge. Il capitolo si divide in almeno quattro parti principali. Nella prima Giamblico nega che l'entusiasmo possa essere concepito come un movimento del pensiero misto ad un'ispirazione demonica. Nella seconda è ribadito, ancora una volta, il concetto dell'assoluta estraneità del corpo, dell'anima, dell'intelletto e delle loro rispettive potenze al prodursi dell'entusiasmo. La terza parte ricalca la seconda, nel senso che al pari dello stato d'entusiasmo neanche l'azione teoforica, portare cioè dio dentro di sé, trae origine dall'umano: le parti e le azioni umane sono un mero strumento e tutta l'opera della divinazione spetta esclusivamente alla teoforia. Nella quarta ed ultima parte Giamblico tira le somme del suo discorso, dal quale consegue che, se la mantica viene eseguita secondo le regole suddette, non permettendo cioè ad elementi umani di inquinare il vaticinio, essa potrà essere giudicata attendibile. In caso contrario, se l'anima o il corpo dovessero intervenire a turbare l'armonia divina, allora gli oracoli verrebbero confusi e l'entusiasmo perderebbe la propria autenticità.

114.3-12

Οὐ μὴν ἐξαρκεῖ γε ταῦτα μόνα μαθεῖν, οὐδ' ἂν τις γένοιτο τέλειος εἰς τὴν θεῖαν ἐπιστήμην²³⁹ ταῦτα μόνα εἰδῶς. Ἄλλὰ χρὴ γνῶναι καὶ τίς ὁ ἐνθουσιασμός ἐστι καὶ ὅπως γίγνεται.²⁴⁰ Φορὰ μὲν οὖν τῆς διανοίας μετὰ δαιμονίας ἐπιπνοίας

²³⁹ 114.4: τέλειος εἰς τὴν θεῖαν ἐπιστήμην, non si può diventare «perfetti» (Sodano) nella scienza divina possedendo esclusivamente le nozioni acquisite nel cap. VI. Per quanto concerne l'impiego dell'espressione θεῖαν ἐπιστήμην cfr. DM 29.11. Sodano definì il *De mysteriis* un «manuale per un'iniziazione culturale e misterica» (Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 23). In questo caso l'uso di τέλειος pare riferirsi all'insegnamento di un qualche iniziatore: Giamblico/Abammone che istruisce Porfirio.

²⁴⁰ 114.5-6: Ἄλλὰ ... γίγνεται, ecco il tema centrale del capitolo: occorre conoscere che cosa sia l'entusiasmo e come sorge.

ψευδῶς δοξάζεται.²⁴¹ Οὔτε γὰρ ἡ διάνοια ἡ ἀνθρωπίνη φέρεται, εἴ γε ὄντως κατέχεται οὔτε δαιμόνων, θεῶν δὲ γίγνεται ἐπίπνοια.²⁴² Ἄλλ' οὐδ' ἔκστασις ἀπλῶς οὔτως ἐστίν, ἀλλ' ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἀναγωγή καὶ μετάστασις, ἡ δὲ παραφορὰ καὶ ἔκστασις ἐμφαίνει καὶ τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀνατροπήν.²⁴³

114.12-17

Ἔτι τοίνυν ὁ τοῦτο ἀποφαινόμενος λέγει μὲν τι περὶ τῶν συμβεβηκότων περὶ τοὺς ἐνθουσιῶντας, οὐ μὲντοι τὸ προηγούμενον ἀναδιδάσκει. Ἔστι δὲ τοῦτο τὸ κατέχεσθαι ὅλους αὐτοὺς ὑπὸ τοῦ θείου, ᾧ ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἐξίστασθαι.²⁴⁴

114.17-115.10

Ψυχῆς μὲν οὖν καὶ τινος τῶν ἐν αὐτῇ δυνάμεων, ἢ νοῦ καὶ τινος τῶν ἐν αὐτῷ δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν, ἢ σωματικῆς ἀσθενείας ἢ ἄνευ ταύτης οὐκ ἂν τις

²⁴¹ 114.6-7: Φορὰ ... δοξάζεται, si ritiene falsamente, scrive Giamblico, che l'entusiasmo sia un movimento del pensiero accompagnato da un'ispirazione demonica. Saffrey, *Lettre à Anébon l'Égyptien, cit.*, p. 22, commenta il passo ipotizzando che Porfirio avesse precedentemente fornito una definizione di entusiasmo cui ora farebbe seguito la presente risposta di Giamblico, ma che quest'ultimo abbia volontariamente preferito non riprodurre il contenuto, snaturando il senso generale dell'argomentazione: «On a ici un essai de définition de l'enthousiasme [...] qui est préliminaire à toutes les considérations qui suivent, et qui est vigoureusement rejetée par Jamblique: nous inclinons donc à croire que cette définition figurait, sous une forme ou sous une autre, dans le texte de Porphyre qui considèrerait l'enthousiasme comme un transport de la pensée humaine accompagné d'une inspiration démonique [...]. Autrement il serait peu correct de la part de Jamblique d'imputer à Porphyre une définition fautive de l'enthousiasme et d'en tirer des arguments contre lui. De même, le emploi, *Réponse*, p. 116.1, de l'expression «transport de la pensée» amène à croire qu'il se trouvait quelque part chez Porphyre. On peut donc supposer que Jamblique sélectionne dans le texte de Porphyre les mots ou les questions sans les faire suivre de leur justification. On constate encore une fois que, avec Jamblique, nous sommes loin de posséder le texte complet de la *Lettre à Anébon*».

²⁴² 114.7-9: Οὔτε ... κατέχεται, due precisazioni: la prima è che, se si è veramente posseduti, a muoversi non è il pensiero umano; la seconda è che l'ispirazione non proviene dai demoni ma dagli dèi.

²⁴³ 114.9-12: Ἄλλ' οὐδ' ἔκστασις ... ἀνατροπήν, l'entusiasmo viene qui descritto come un'ascesa verso la realtà superiore, mentre frenesia ed estasi sono condizioni patologiche peggiorative di tale stato e non possono che sortire un effetto negativo. Giamblico tornerà sul concetto di παραφορὰ e di ἔκστασις in *DM* 158.10.14.

²⁴⁴ **Commento 114.12-17:** il passo va preso nella sua interezza. Lo si può suddividere in due parti: nella prima Giamblico riferisce la notizia per cui vi sarebbe chi descrive l'entusiasmo a partire dagli effetti peggiorativi che non gli appartengono. La cosa sorprendente è che l'A. non ritiene false tali dichiarazioni, ma si limita a precisare che esse dicono sì *qualcosa* (τι) di quanto accade agli entusiasti, senza però coglierne il principio causale, che viene invece esposto nella seconda parte. La cosa più importante è la seguente: gli entusiasti sono totalmente posseduti dal dio, e ciò determina anche il loro uscire fuori di sé. Sembra quasi che Giamblico ammetta che non è improbabile confondere uno stato d'entusiasmo con uno stato patologico, quest'ultimo non avendo niente a che vedere con la possessione divina.

ὑπολάβοι δικαίως τὸν ἐνθουσιασμὸν εἶναι, οὐδ' ἂν οὕτω γίνεσθαι εἰκότως ἂν ὑπόθοιτο.²⁴⁵ οὔτε γὰρ ἀνθρώπινόν ἐστι τὸ τῆς θεοφορίας ἔργον, οὔτε ἀνθρωπίνοις μορίοις ἢ ἐνεργήμασι τὸ πᾶν ἔχει κύρος.²⁴⁶ ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἄλλως ὑπόκειται, καὶ χρῆται αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς ὀργάνοις.²⁴⁷ τὸ δὲ πᾶν ἔργον τῆς μαντείας δι' αὐτοῦ πληροῖ, καὶ ἀμιγῶς ἀπὸ τῶν ἄλλων ἀφειμένος οὔτε ψυχῆς κινουμένης οὐδ' ὀτιοῦν οὔτε σώματος ἐνεργεῖ καθ' αὐτόν.²⁴⁸

115.10-15

“Ὅθεν δὴ καὶ ἀψευδῶς γίνονται τὰ μαντεῖα τὰ οὕτως ὡς λέγω κατορθούμενα.²⁴⁹ Ἐπειδὴ δ' ἡ ψυχὴ προκατάρχη ἢ μεταξὺ κινῆται, ἢ τὸ σῶμά τι παρεμπίπτῃ καὶ τὴν θεῖαν ἁρμονίαν ἐπιταράττῃ, θορυβώδη γίνονται καὶ ψευδῆ τὰ μαντεῖα, καὶ ὁ ἐνθουσιασμὸς οὐκέτι ἀληθῆς ὑπάρχει οὐδὲ γνησίως θεῖος.²⁵⁰”

²⁴⁵ 114.17-115.3: Ψυχῆς ... ὑπόθοιτο, la realtà umana è triplice: corpo – anima – intelletto. Nessuno di questi tre elementi compositivi del complesso umano, nessuna delle rispettive potenze di cui esso è capace, può causare lo stato d'entusiasmo. Occorre tener presente che l'uso di δύναμις va interpretato nel senso di 'potere' o 'potenza attiva', dunque nei termini di una forza ed una volontà umane che, in questo caso, non debbono essere minimamente annoverate tra le cause precipue dell'entusiasmo. A tale proposito si veda la spiegazione del sostantivo δύναμις in relazione alla dottrina giamblichea dell'anima fornita da Taormina, *Le dynamis dell'anima. Psicologia ed etica in Giamblico*, in H. Blumenthal, C. E. Gillan (eds.), *The Divine Iamblichus, cit.*, pp. 30-47, spec. pp. 32-34.

²⁴⁶ 115.3-5: οὔτε ... κύρος, la teoforia è opera che si distingue dall'entusiasmo in quanto quest'ultimo è indicativo della divinità che entra all'interno del *medium*, mentre la prima riferisce del fatto che il dio abbia già preso possesso del δοχεύς e lo trasporti guidandone la volontà e le capacità intellettive, quindi invasandolo. Il corpo del *medium* assurge solamente al ruolo di ricettacolo che contiene lo spirito, esattamente ciò che sostiene Giamblico allorché afferma che la teoforia non si realizza per mezzo di parti o di attività umane.

²⁴⁷ 115.7-10: ἀλλὰ ... ὀργάνοις, sul corpo del *medium* come strumento cfr. *DM* 109.13.

²⁴⁸ 115.7-10: τὸ δὲ πᾶν ... αὐτόν, tutta l'opera della divinazione, vale a dire la teurgia mantica, si compie grazie alla divinità ed al modo in cui conduce il corpo del teoforo, ma senza che l'anima o il corpo dell'invasato partecipino minimamente di tale movimento.

²⁴⁹ 115.10-11: Ὅθεν ... κατορθούμενα, diretta conseguenza dell'ἐπικράτεια divina sul δοχεύς è che i vaticini sono compiuti senza errore.

²⁵⁰ 115.11-15: Ἐπειδὴν ... θεῖος, l'avvertimento di Giamblico è il seguente: se l'anima si muove nel bel mezzo della divinazione, oppure il corpo interviene a turbare l'armonia divina, tali interferenze invalidano gli oracoli e l'entusiasmo non risulta più veritiero e genuinamente divino, in quanto viene inquinato ed alterato dall'attività psico-somatica. Sodano fa notare che «il concetto del passo è forse caldaico: ché Proclo, secondo attesta Psello nell'*Accusa di Michele Cerulario davanti al sinodo* (220, 29-32 des Places [...]), scrive: «Spesso alle apparizioni divine si mescolano i movimenti di spiriti materiali, la cui venuta e l'agitazione assai violenta superano quel che possono sopportare i *medium* più deboli». (Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 416).

Cap. VIII

Il trattato prosegue con Giamblico che enuclea le peculiarità distintive della vera divinazione e del vero entusiasmo. Il presente capitolo può essere suddiviso in almeno tre parti: due descrivono l'entusiasmo come uno stato indotto dalla divinità, e dunque completamente estraneo alle passioni o le malattie del corpo, i movimenti dell'anima o le operazioni dell'intelletto. Nella terza parte, invece, Giamblico introduce il tema della "divina mania", la quale viene identificata con l'entusiasmo e prelude alla questione dell'estasi rituale che sarà discussa nei capitoli successivi.

115.16-116.14

Εἰ μὲν οὖν ἀπόλυσις τοῦ θεοῦ ἀπὸ τῆς ἄλλης ψυχῆς ἢ χωρισμὸς τοῦ νοῦ ἢ τις ἐπίτευξις ἦν ἢ ἀληθῆς μαντεία, ἢ σφοδρότης καὶ ἐπίτασις ἐνεργείας ἢ πάθους ἢ ὀξύτης καὶ φορὰ τῆς διανοίας ἢ τὸ διαθερμαίνεσθαι τὸν νοῦν, πάντα ἂν τὰ τοιαῦτα, ἀπὸ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἀνακινούμενα, ψυχῆς ἂν τις τὸν ἐνθουσιασμόν εἶναι εὐλόγως ὑπετίθετο.²⁵¹ Εἰ δὲ τὸ σῶμα κατὰ τὰς ποιὰς κράσεις ἦτοι μελαγχολικὰς²⁵² ἢ ὁποιασοῦν, ἢ καὶ ἰδίως ἔτι μᾶλλον κατὰ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν καὶ ὑγρὸν ἢ τὸ ποιόν τι τούτων εἶδος, ἢ τὴν ἐν λόγῳ τούτων μίξιν ἢ κράσιν ἢ τὸ πνεῦμα ἢ τὸ μᾶλλον ἢ τὸ ἥττον τούτων,²⁵³ αἴτιον καθίσταται τῆς

²⁵¹ 115.16-116.4: Εἰ ... ὑπετίθετο, il tema cardine dell'argomentazione ivi addotta ruota attorno al seguente asserto di fondo: ciò che non è *vera divinazione* (ἀληθῆς μαντεία) non può produrre l'entusiasmo. Se, infatti, la divinazione possedesse tutta una serie di caratteristiche che Giamblico enuclea con estrema precisione, si avrebbe ragione a pensare che tali fenomeni, provenendo dall'anima, producano il suo entusiasmo. Le cose non stanno così, e Giamblico ne elenca i motivi: la vera divinazione *non* è un *affrancamento* (ἀπόλυσις) del divino dal resto dell'anima; una *separazione* (χωρισμὸς) o un *incontro* (ἐπίτευξις) dell'intelletto; un *impeto* (σφοδρότης) o una *tensione* (ἐπίτασις) dell'attività o della passione; una *prontezza* (ὀξύτης) o un *movimento* (φορὰ) della mente; un *riscaldarsi* (διαθερμαίνεσθαι) dell'intelletto.

²⁵² 116.5: μελαγχολικὰς, scrive Taormina, *Le δυνάμεις dell'anima*, in H. Blumenthal, E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus, cit.*, p. 35: «la μελαγχολία, invece, è una lesione specifica della διάνοια; comporta – sempre secondo Galeno – tristezza e timore ed è provocata da tre cause principali: l'affezione primaria dell'encefalo, l'affezione del sangue di tutto il corpo, le affezioni dovute alla bile nera. La spiegazione che Giamblico fornisce di queste malattie non è altrettanto dettagliata».

²⁵³ 116.4-8: Εἰ ... τούτων, il corpo, quando alterato da umori fisici, melancolia, caldo, freddo, umido o qualche forma speciale di queste qualità, oppure in virtù della loro mescolanza ben proporzionata, del soffio o secondo il più o il meno di questi elementi, non può produrre l'entusiasmo.

ἐνθουσιαστικῆς ἐκστάσεως,²⁵⁴ σωματικὸν ἂν εἶη τὸ τῆς παρατροπῆς πάθος καὶ ἀπὸ τῶν φυσικῶν κινήσεων ἐγειρόμενον.²⁵⁵ εἰ δ' ἐξ ἀμοιβῶν ἢ ἀρχῆς σώματός τε καὶ ψυχῆς ἀνεγείρεται, καθὸ συμπέπηκται ταῦτα ἀλλήλοις, κοινὸν ἔσται τοῦ ζώου τὸ τοιόνδε κίνημα.²⁵⁶

116.15-17

οὐδὲ γὰρ ἔχει τινὰ ταῦτα ἐν ἑαυτοῖς αἰτίαν τῆς θείας παραλλάξεως, οὐδὲ πέφυκεν ἀπὸ τῶν χειρόνων τὰ κρείττονα ἀπογεννᾶσθαι.²⁵⁷

117.1-12

Ἄλλὰ δεῖ ζητεῖν τὰ τῆς θείας μανίας²⁵⁸ αἷτια· ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ καθήκοντα ἀπὸ τῶν θεῶν φῶτα καὶ τὰ ἐνδιδόμενα πνεύματα ἀπ' αὐτῶν²⁵⁹ καὶ ἢ ἀπ' αὐτῶν

²⁵⁴ 116.9: τῆς ἐνθουσιαστικῆς ἐκστάσεως, secondo Shaw esisterebbe una diretta connessione tra l'estasi entusiastica e la dottrina della discesa dell'anima nel corpo, di cui la prima non sarebbe che una conseguenza. Scrive Shaw, *Theurgy, cit.*, p. 236: «Theurgic *ekstasis* was Iamblichus's answer to Plato's *theia mania*, and he saw the doctrine of the complete descent of the soul as its correlate. Because of the soul's hypostatic disjuncture from the gods, *ekstasis* was a sine qua non for apotheosis. The gods came to the soul from without, *exōthen*, and to attain a divine life the soul had to undergo an ecstatic transformation and "exchange". Every theurgist had to become a *mantis*».

²⁵⁵ 116.9-11: αἷτιον ... ἐγειρόμενον, se il corpo è supposto come causa dell'estasi entusiastica dell'anima, il *pathos* dell'alienazione sarebbe corporeo e destato da movimenti fisici.

²⁵⁶ 116.11-14: εἰ ... κίνημα, se il principio della divinazione è prodotto da entrambi, vale a dire dal composto di corpo ed anima, dal momento che essi sono legati saldamente tra loro, siffatto movimento sarà comune a tutto l'essere vivente.

²⁵⁷ 116.15-17: οὐδὲ ... ἀπογεννᾶσθαι, Giamblico sintetizza le argomentazioni addotte sino a questo punto affermando che l'entusiasmo non è opera né del corpo, né dell'anima, né del composto di entrambi, in quanto tali sostanze non possiedono in se stesse la causa dell'alienazione divina, né la natura permette che le realtà superiori abbiano origine da quelle inferiori.

²⁵⁸ 117.1: θείας μανίας, cfr. Platone, *Phdr.* 244a 5-245b. Socrate distingue quattro forme di mania, delle quali l'entusiasmo mantico occupa il primo posto (244a 5-d 5). Scrive Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 289: «Di esso è premessa fondamentale lo stato di «follia», di «non-coscienza», cui è antitetica la condizione di chi ragiona (244b 2,d 4-5): l'apoteosi di Porfirio (109.9-11) e poi, più nettamente, la *lysis* (109.20-110.1, che riprende la stessa dizione della questione; 110.15-16, ecc.) insistono su questa componente base. Con rilevanza accentuata, Socrate sottolinea la divinità dell'entusiasmo (244a 6-8; c 2-3; d 3-5) [...]. Ancora: in *Phdr.* 265a 9-11 («Due sono le specie di follia: l'una dovuta a umana infermità, l'altra ad intervento divino che ci distacca dalle comuni abitudini») è possibile intravedere la differenza distintiva della «follia» divina e della follia umana, altro teorema del *De mysteriis* (115.1; 116.5-20, ecc.) Platone, quindi, pur nella disorganicità con cui pone il problema, suggerisce le tesi teoriche principali e influenza, in certo modo, il lessico stesso».

²⁵⁹ 117.2-3: ταῦτα ... αὐτῶν, se la provenienza del concetto di *divina mania* è di indiscutibile matrice platonica, non così sono gli sviluppi dell'argomentazione, nei quali è possibile ravvisare l'innesto del filone teurgico. Le parole chiave sono, ancora una volta, φῶτα e πνεύματα, vale a dire le luci e i soffi che provengono dagli dèi, nonché il dominio che essi esercitano sull'invasato.

παρούσα παντελής επικράτεια,²⁶⁰ περιέχουσα²⁶¹ μὲν πάντα τὰ ἐν ἡμῖν, ἐξορίζουσα δὲ πάντη τὴν οἰκίαν ἡμῶν παρακολούθησιν καὶ κίνησιν,²⁶² καὶ λόγους μὲν προῖεμένη, οὐ μετὰ διανοίας δὲ τῶν λεγόντων,²⁶³ ἀλλὰ μαινομένῳ φασὶ στόματι φθεγγομένων²⁶⁴ αὐτοὺς καὶ ὑπηρετούντων ὅλων καὶ παραχωρούντων μόνη τῇ τοῦ κρατούντος ἐνεργείᾳ.²⁶⁵ Τοιοῦτός τις ἐστὶν ὁ σύμπαξ ἐνθουσιασμὸς καὶ ἀπὸ τοιούτων αἰτίων ἀποτελούμενος, ὡς ἐν τύπῳ καὶ μὴ δι' ἀκριβείας περὶ αὐτοῦ εἰρήσθαι.²⁶⁶

²⁶⁰ 117.4: ἐπικράτεια, cfr. *DM* 113.10.

²⁶¹ 117.4: περιέχουσα, cfr. *DM* 103.15.

²⁶² 117.5-6: ἐξορίζουσα ... κίνησιν, la divina mania elimina la coscienza e il movimento propri al posseduto, esattamente come accade a coloro che ricevono il fuoco divino (cfr. *DM* 113.10-13).

²⁶³ 117.6-7: καὶ ... λεγόντων, i discorsi che il posseduto pronuncia in questo stato sono da identificarsi con le parole stesse del dio, sono vaticini, dunque rivelazioni; cfr. Van Liefferinge, *La Theurgie, cit.*, p. 118.

²⁶⁴ 117.7-8: μαινομένῳ φασὶ στόματι φθεγγομένων, vedi Sodano, *I misteri egiziani, cit.* p. 293: «Son parole di Eraclito (fr. 92 Diels-Kranz) [...]. Il fr. Eracliteo è trasmesso da Plutarco (*Pyth. Orac.* 397 a-b) [...]. L'espressione ritorna, fra i Neoplatonici, anche in Plotino (II 9 [33] 18,17) e in Proclo (*in R.* I 140,16 e 166,20-1), ma se in essi è probabile significhi soltanto «con ispirazione poetica» [...], nel testo del *De mysteriis* essa dovrebbe essere molto più vicina al pensiero di Eraclito, specie se μαινομένῳ s'intende «ispirata dal dio» [...]. Per il concetto, cfr. Platone, *Ion* 534 (poeta e veggente sono ambivalenti: ché discorso poetico e discorso profetico costituiscono una stessa realtà indifferenziata), soprattutto b 4-5; c 1 e 5-6; d 3-4».

²⁶⁵ 117.8-9: αὐτοὺς ... ἐνεργείᾳ, gli invasati sono agiti dalla divinità che li domina.

²⁶⁶ 117.10-12: Τοιοῦτός ... εἰρήσθαι, questo, secondo Giamblico, è l'entusiasmo: un mix di tradizione platonica e teurgia. Cfr. J. Bussanich, *Philosophy, Theology and Magic: Gods and Forms in Iamblichus*, in T. Kobusch, M. Erler ... et al. (hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13-17 März 2001 in Würzburg*, Saur, München-Leipzig, 2002, pp. 39-61, spec. pp. 53-55.

Cap. IX

Il presente capitolo sposta l'attenzione sui rapporti tra l'estasi, la musica e l'entusiasmo. È il capitolo nel quale Giamblico offre uno spaccato sull'estasi dei Coribanti, degli invasati da Sabazio e sui seguaci della Grande Madre: la trance avviene grazie all'ausilio di flauti, cimbali e timpani, la musica essendo espressione dell'armonia divina. Tuttavia, si affretta a precisare Giamblico, nessun fenomeno acustico che possa alterare la natura del corpo o quella dell'anima presenta alcun rapporto con l'entusiasmo, il cui elemento divino rimane trascendente. Però si può affermare che le musiche consacrate a ciascun dio godano di certa connaturalità con lui, e che da suddetta affinità possa scaturire la presenza degli dèi, la quale è in grado di provocare un invasamento perfetto. In altre parole corpo ed anima non comunicano tra loro per simpatia, ma dal momento che l'ispirazione degli dèi non è separata dall'armonia divina, l'influsso del canto può, effettivamente, placare l'uno e l'altra. Ancora una volta, però, sarebbe sbagliato ritenere che tali fenomeni sorgano in noi per effetto di una malattia: essi sono di origine divina e discendono dall'alto. Inoltre l'anima non consiste naturalmente di armonia e di ritmo, ciò che impedisce all'entusiasmo di appartenere principalmente ad essa. L'affermazione corretta dice che l'anima, prima di concedersi al corpo, aveva ascoltato l'armonia divina. Pertanto, anche dopo la sua venuta nel corpo, tutte le volte che essa gode di un certo tipo di musica che abbia conservato l'armonia divina, l'anima si muove verso di lei, le diventa affine e ne partecipa per quanto le è possibile.

117.13-118.2

Ἄ δὲ λέγεις ἐπὶ τούτοις ἔστι ταῦτα· ὡς τῶν ἐξισταμένων ἐνιοὶ τινες αὐλῶν ἀκούοντες ἢ κυμβάλων ἢ τυμπάνων ἢ τινος μέλους ἐνθουσιῶσιν, ὡς οἱ τε κορυβαντιζόμενοι²⁶⁷ καὶ οἱ τῷ Σαβαζίῳ²⁶⁸ κάτοχοι καὶ οἱ μητρίζοντες²⁶⁹ δεῖ δὴ

²⁶⁷ 117.15: κορυβαντιζόμενοι, I Coribanti erano gli operatori legati al culto della dea Cibele. Essi agivano in stato di *trance*, il più delle volte procurato con danze e suoni. Dodds informa sul fatto che «secondo la

καὶ περὶ τούτων τὰς αἰτίας διελθεῖν πῶς τε γίνονται, ἐπιτελούμενά τε τίνα ἔχει λόγον.²⁷⁰

118.3-15

Τὸ μὲν²⁷¹ οὖν κινητικόν τι καὶ παθητικὸν εἶναι τὴν μουσικὴν, καὶ τὸ τῶν αὐλῶν ἐμποιεῖν ἢ ἰατρεύειν τὰ πάθη τῆς παρατροπῆς, καὶ τὸ μεθιστάναι τὰς τοῦ σώματος κράσεις ἢ διαθέσεις τὴν μουσικὴν, καὶ τὸ ἄλλοις μὲν μέλεσιν ἀναβακχεύεσθαι ἄλλοις δ' ἀποπαύεσθαι τῆς βακχείας, καὶ πῶς αἱ τούτων διαφοραὶ πρὸς τὰς τῆς ψυχῆς ἐκάστας διαθέσεις προσαρμόττουσι, καὶ ὅτι τὸ

testimonianza di Platone, la sintomatologia fisica dei κορυβαντιῶντες comprendeva crisi di pianto e violenta palpitazione cardiaca (Platone, *Symp.* 215 e), accompagnate da turbamento mentale; i danzatori erano “fuori di senno”, come quelli di Dioniso, e a quanto pare cadevano in una specie di *trance* [...] La malattia che i Coribanti dicevano di curare consisteva, secondo le parole di Platone, in “fobie o stati ansiosi (deímata) dovuti a cattive condizioni mentali (Platone, *Leg.* 790e)» (Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 123). Sui riti coribantici cfr. N. Linforth, *The Corybantic Rites in Plato*, «Classical Philology», 13 (1946), pp. 121-162, spec. p. 155sgg.

²⁶⁸ 117.16: Σαβαζίω, erano i misteri del tracio-frigio Sabazio, figlio di Zeus e di Persefone, «una specie di Dioniso selvaggio, non ellenizzato» (Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 244). Esso aveva per simbolo sacro il serpente, veicolo della divinità, ed a partire dal II secolo a.C., a Roma, prese ad essere identificato con Giove, ma analogie sono state poste in rilievo anche per quanto concerne il biblico «signore dello ostie consacrate», Yahveh Zebaoth, secondo l'equivalenza fra il κύριος Σαβαώθ dei Settanta e il κύριος Σαβάζιος dei barbari: «nei suoi misteri si celebravano riti di purificazione che si credeva cancellassero le ereditarie impurità di colpe ancestrali, causa della collera celeste contro i discendenti: così, doveva essere cancellato il peccato originale, con cui la disubbidienza di Adamo aveva macchiato il genere umano» (Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 296).

²⁶⁹ 117.13-118.1: Ἄ δὲ ... μητρίζοντες, Porfirio stabilisce una diretta connessione tra coloro che cadono in estasi a causa di suoni e musiche qualunque, e coloro che si abbandonano all'entusiasmo, come i Coribanti, gli invasati da Sabazio e i seguaci della Grande Madre. Per quanto concerne i μητρίζοντες Giamblico intende riferirsi a Cibele, la Gran Madre degli dèi. Cfr. G. Muscolino, *La filosofia rivelata dagli Oracoli*, cit., pp. 648-649: «Cibele, la grande dea della Frigia [...]. Il suo potere comprende l'intera Natura, di cui ella personifica la potenza della vegetazione [...] Cibele è soprattutto importante a causa del culto orgiastico che si è sviluppato intorno a lei, e che è sopravvissuto fino all'epoca tardiva sotto l'Impero romano [...]. Cibele ha per servitori i Cureti, chiamati anche Coribanti».

²⁷⁰ 118.1-2: δεῖ ... λόγον, l'esame delle cause che provocano tali fenomeni chiarirà anche i motivi in virtù dei quali essi si compiono.

²⁷¹ **Commento 118.3-15:** sulla scorta di quanto sostenuto da Porfirio, Giamblico passa a descrivere tutti quei fenomeni che hanno attinenza con l'estasi provocata dalla musica, specificando che essa non ha alcun rapporto con l'entusiasmo. Tali fenomeni non vengono negati a priori: inizialmente contestati, essi saranno contestualizzati in un secondo momento, perché essi possano essere inclusi all'interno dell'ottica teurgica difesa dall'A.. Nello specifico la musica possiede i seguenti poteri: essa incentiva il movimento e le passioni; il suono dei flauti produce o guarisce le passioni dell'uscir di sé; sposta le mescolanze o le disposizioni del corpo; il delirio bacchico si attua con alcune membra e con altre cessa, adattandosi alle disposizioni individuali dell'anima; il canto instabile e in movimento, come quello di Olimpo, produce l'estasi. Non è questo il tipo dell'entusiasmo: esso non è prodotto da fenomeni fisici e umani; non è opera dell'arte umana, ma quel che è più importante è che l'elemento divino non si manifesta, né appartiene affatto a siffatte circostanze.

ἄστατον καὶ ἀκατάστατον μέλος πρὸς τὰς ἐκστάσεις οἰκείον, οἷα δὴ ἐστὶ τὰ Ὀλύμπου,²⁷² καὶ ὅσα τοιαῦτα λέγεται, πάντα ἀλλοτρίως μοι δοκεῖ λέγεσθαι²⁷³ πρὸς τὸν ἐνθουσιασμόν· φυσικά τε γὰρ ἐστὶ καὶ ἀνθρώπινα καὶ τέχνης ἡμετέρας ἔργα· τὸ δὲ θεῖον ἐν αὐτοῖς οὐδ' ὀπωστιοῦν διαφαίνεται.

118.16-119.9

Μᾶλλον οὖν²⁷⁴ ἐκεῖνα λέγομεν, ὡς ἦχοί τε καὶ μέλη καθιέρωνται τοῖς θεοῖς οἰκείως ἐκάστοις, συγγένειά τε αὐτοῖς ἀποδέδοται προσφόρως κατὰ τὰς οἰκείας ἐκάστων τάξεις καὶ δυνάμεις καὶ τὰς ἐν αὐτῷ <τῷ> παντὶ κινήσεις καὶ τὰς ἀπὸ τῶν κινήσεων ῥοιζουμένης ἑναρμονίου φωνάς· κατὰ δὴ τὰς τοιαύτας τῶν μελῶν πρὸς τοὺς θεοὺς οἰκειότητος παρουσία τε αὐτῶν γίνεται (οὐδὲ γὰρ ἐστὶ τι τὸ διεῖργον), ὥστε μετέχειν αὐτῶν εὐθὺς τὸ τὴν τυχοῦσαν ἔχον πρὸς αὐτοὺς ὁμοιότητα, κατοχὴ τε συνίσταται εὐθὺς τελεία καὶ πλήρωσις τῆς κρείττονος οὐσίας καὶ δυνάμεως.

²⁷² 118.11: Ὀλύμπου, Olimpo, mitico cantore e musico, legato al modo sfrenato della musica frigia, adatto a suscitare entusiasmo. Sodano ha mostrato come il potere entusiastico dei canti di Olimpo, unitariamente alla natura dei suoni, delle melodie ed al carattere orgiastico del flauto, costituiscano gli elementi fondamentali discussi da Aristotele nel Libro VIII della *Politica*: «Ora, che assumiamo determinate qualità è reso evidente da molte e altre prove e non meno dai canti di Olimpo: tali canti, si ammette concordemente, rendono le anime entusiastiche e l'entusiasmo è un'affezione dell'atteggiamento morale dell'anima [1340a 7-12] ... la natura dei modi musicali è differente ... quello frigio produce uno stato d'entusiasmo [1340 a 40-b 6: cfr. 1342b 1-3] ... l'aulo ... è piuttosto orgiastico sicché bisogna usarlo in quelle determinate occasioni in cui lo spettacolo mira più alla catarsi che all'istruzione» (trad. Laurenti, in Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 293). Si osservino anche i paralleli con *De musica* 12, 1135c di Plutarco, Platone, *Symp.* 215c, *Minos.* 318b.

²⁷³ 118.12: λέγεται ... λέγεσθαι, Saffrey analizza il doppio uso del verbo λέγεσθαι offrendo un commento all'intero passo di *DM* 118.3-14: «Ce paragraphe résume probablement un morceau du texte de Porphyre, non cité *expressis verbis*, ce que montre en particulier l'emploi, p. 118.11 e 12 à deus reprises du verbe λέγεσθαι, ainsi que le style du passage qui rassemble quatre propositions infinitives substantivées et deux propositions interrogatives indirectes. Ce sont des exemples où la divination est attribuée non pas à l'enthousiasme, mais à des activités d'ordre naturel, comme le pense Porphyre». (Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien, cit.*, p. 23).

²⁷⁴ **Commento 118.16-119.9:** Il passo può essere suddiviso in due parti. Nella prima Giamblico offre una spiegazione tecnica, chiarendo perché si verificano i fenomeni che sono stati elencati nelle righe antecedenti. Nella seconda, invece, egli stabilisce un collegamento tra la musica, gli dèi ed il possesso e riempimento dell'essenza e della potenza superiore. Ora, suoni e musica sono consacrati singolarmente a ciascun dio, in relazione al suo rango e la sua potenza (teologia), al movimento dello stesso universo (astronomia), ai suoni armonici che da questi derivano (cosmologia). Tale affinità tra le musiche e gli dèi provoca in atto la loro presenza, cosicché tutto ciò che possiede con loro una somiglianza fortuita partecipa di essi immediatamente.

119.9-120.3

Οὐχ ὅτι τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ ἀλλήλοις ἐστὶ συμπαθῆ καὶ συμπάσχει²⁷⁵ τοῖς μέλεσιν, ἀλλ' ἐπεὶ τῆς θείας ἁρμονίας ἢ τῶν θεῶν ἐπίπνοια οὐκ ἀφέστηκεν, οἰκειωθεῖσα²⁷⁶ δὲ πρὸς αὐτὴν κατ' ἀρχὰς μετέχεται ὑπ' αὐτῆς ἐν μέτροις τοῖς προσήκουσιν· ἔχει δὲ καὶ τὸ ἀνεγείρεσθαι καὶ τὸ ἀποπαύεσθαι κατὰ τὴν τῶν θεῶν τάξιν ἐκάτερον.²⁷⁷ Ἀπέρασιν δὲ καὶ ἀποκάθαρσιν ἰατρείαν τε οὐδαμῶς αὐτὸ κλητέον. Οὐδὲ γὰρ κατὰ νόσημά τι ἢ πλεονασμὸν ἢ περίττωμα πρώτως ἐν ἡμῖν ἐμφύεται, θεία δ' αὐτοῦ συνίσταται ἢ πᾶσα ἄνωθεν ἀρχὴ καὶ καταβολή.²⁷⁸

120.4-14

Ἄλλ' οὐδὲ τοῦτο δεῖ λέγειν, ὡς ἡ ψυχὴ πρώτως ὑφέστηκεν ἐξ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ· ἐστὶ γὰρ οὕτω ψυχῆς μόνης οἰκείος ὁ ἐνθουσιασμός.²⁷⁹ βέλτιον οὖν καὶ τὴν τοιαύτην ἀπόφασιν ἐκείσε μετάγειν, ὅτι δὴ ἡ ψυχὴ, πρὶν καὶ τῷ σώματι δοῦναι ἑαυτὴν, τῆς θείας ἁρμονίας κατήκουεν.²⁸⁰ οὐκοῦν καὶ ἐπειδὴν εἰς σῶμα ἀφίκεται, ὅσα ἂν μέλη τοιαῦτα ἀκούσῃ οἷα μάλιστα διασώζει τὸ θεῖον ἵχνος τῆς ἁρμονίας, ἀσπάζεται ταῦτα καὶ ἀναμιμνήσκειται ἀπ' αὐτῶν τῆς θείας ἁρμονίας,

²⁷⁵ 119.10: συμπαθῆ καὶ συμπάσχει, *corpo e anima non si influenzano a vicenda in maniera simpatica, né sono influenzabili da melodie musicali secondo il medesimo principio della simpatia*. È, questa, la premessa dell'argomentazione giamblichea per ribadire che il composto umano non può intervenire attivamente ad alterare la presenza degli dèi, ma che se c'è un effetto provocato dalla musica, esso non potrà che essere trascendente.

²⁷⁶ 119.11-12: οἰκειωθεῖσα, una *parentela* unisce l'ispirazione degli dèi con l'armonia divina (cfr. *DM* 120.13, οἰκειοῦται). Secondo des Places, *La religion de Jamblique*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXI, Vandoeuvres-Geneve, Fondation Hardt, 1975, p. 85: «ce sont les termes qui expriment chez Platon (*République*, III 402a; *Phèdre*, 250b-251a) la reconnaissance du Beau».

²⁷⁷ 119.11-15: ἀλλ' ἐπεὶ ... ἐκάτερον, l'ispirazione degli dèi non è separata dall'armonia divina, ma essendo unita ad essa fin dall'origine, è partecipata da essa in modo proporzionato, sicché il corpo e l'anima si destano o si placano secondo l'ordine degli dèi.

²⁷⁸ 119.15-120.3: Ἀπέρασιν ... καταβολή, la connaturalità dell'ispirazione con l'armonia, entrambe di origine divina, non procurano né ablazione, né purificazione, né cura, in quanto i fenomeni descritti nelle righe precedenti non sorgono da una malattia, da un eccesso o un'escrezione, ma il loro principio e la loro discesa sono divine e procedono dall'alto.

²⁷⁹ 120.4-6: Ἀλλ' οὐδὲ ... ἐνθουσιασμός, l'anima non consta fin da principio di armonia e ritmo, altrimenti sarebbe molto facile attribuire ad essa soltanto la causa dell'entusiasmo.

²⁸⁰ 120.6-9: βέλτιον ... κατήκουεν, l'anima, prima di venire nel corpo, aveva ascoltato l'armonia divina. Il motivo è platonico (Cfr. Platone, *Phdr.* 250b-d).

καὶ πρὸς αὐτὴν φέρεται καὶ οἰκειοῦται, μεταλαμβάνει τε αὐτῆς ὅσον οἶόν τε αὐτῆς μετέχειν.²⁸¹

²⁸¹ 120.9-14: οὐκοῦν ... μετέχειν, l'ascolto di musiche che rimandano all'armonia divina crea nell'anima le condizioni per un risveglio della sua componente prenatale, secondo il noto motivo platonico della preesistenza delle anime, affrontato da Giamblico già nel Libro I, 25.8-13. Ciò fa sì che l'anima muova verso l'armonia, diventi affine ad essa e ne partecipi per quanto è possibile.

Cap. X

Il presente capitolo riprende alcuni temi trattati in precedenza: Giamblico torna sull'origine trascendente della mantica divina per entusiasmo, una volta di più adducendo gli esempi dei Coribanti, dei seguaci di Sabazio e della Grande Madre, le ispirazioni delle Ninfe e quelle di Pan. Anche in questo caso l'iniziativa appartiene esclusivamente agli dèi: in conformità alla natura propria di ciascun dio i soffi rendono invasati gli uomini, purificandoli da ogni movimento umano e naturale.

120.15-121.10

Κοινῶς μὲν οὖν οὕτως ἄν τις ἀποδοίη τὴν αἰτίαν τῆς θείας μαντείας· τοὺς δ' ἰδίους περὶ αὐτῆς ἀπολογισμοὺς²⁸² προσάγομεν, οὐ τοῦτο λέγοντες, ὅτι ἡ φύσις ἕκαστον ἄγει πρὸς τὸ οἰκεῖον· οὐδὲ γάρ ἐστι φύσεως ἔργον τὸ ἐνθουσιᾶν.²⁸³ οὐδ' ὅτι ἡ τοῦ ἀέρος καὶ τοῦ περιέχοντος κρᾶσις διάφορον ἐμποιεῖ καὶ τὴν ἐν τῷ σώματι κρᾶσιν²⁸⁴ τῶν ἐνθουσιῶντων οὐδὲ γὰρ σωματικαῖς δυνάμεσιν ἢ κράσεσι τὰ τῶν θεῶν ἔργα τῆς ἐπιπνοίας (ἐναλλάττεται)· οὐδ' ὅτι πρὸς τὰ πάθη καὶ τὰ γιγνόμενα²⁸⁵ προσφόρων καὶ τὴν τοῦ θεοῦ ἐπεφήμισαν ἐπίπνοϊαν (ἀπαθῆς γὰρ

²⁸² 120.16-17: ἀπολογισμοὺς, cfr. *DM* 138.17. La mantica divina, quindi la teurgia, viene *difesa* da Giamblico a partire dalla sua scaturigine trascendente.

²⁸³ 120.17-121.1: ὅτι ἡ φύσις ... ἐνθουσιᾶν, la φύσις viene in questo caso opposta all'ἔργον prodotto dall'entusiasmo. La connotazione di ἔργον come opera divina e trascendente è stata offerta da Giamblico all'inizio del Libro III (100.7-9). La natura conduce solamente ciascuno verso ciò che le è affine (τὸ οἰκεῖον).

²⁸⁴ 121.2-3: κρᾶσις ... κρᾶσιν, cfr. anche 116.3-4. In questo caso la *mescolanza* dell'aria e dell'atmosfera che la contiene non prende parte alla *mescolanza* corporea di coloro che sono in preda all'entusiasmo, in quanto le potenze o le mescolanze corporee non possono modificare le opere dell'ispirazione divina. Ciò è specificato per un altro motivo, e cioè differenziare la *παρουσία* degli dèi dalle apparizioni angeliche, sulla scorta di quanto dichiarato a p. 86.15-18: «La presenza degli angeli, invece, produce una *mescolanza* di aria tollerabile e che può unirsi ai teurghi». È una riprova del fatto che *l'unirsi* (συνάπτεσθαι) dei teurghi alla gerarchia degli esseri superiori non produce la divinazione che, sola, discende dalla classe degli dèi.

²⁸⁵ 121.5-6: τὰ πάθη καὶ τὰ γιγνόμενα, passioni ed altri fenomeni restano meri accadimenti corporei, cfr. *DM* 114.17-115.3.

καὶ κρείττων πάσης γενέσεως²⁸⁶ ἢ δόσις²⁸⁷ τῶν θεῶν εἰς ἀνθρώπους ἐστὶ τῆς οἰκείας ἐνεργείας²⁸⁸

121.9-13

Ἄλλ' ἐπεὶ τῶν μὲν Κορυβάντων φρουρητικὴ πῶς ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἐπιτελεστικὴ,²⁸⁹ τοῦ Σαβαζίου²⁹⁰ δ' εἰς βακχείας καὶ ἀποκαθάρσεις ψυχῶν καὶ λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων²⁹¹ οἰκειότητα παρεσκευάσται, διὰ ταῦτα δὴ καὶ αἱ ἐπίπνοιαι αὐτῶν τῷ παντὶ διεστήκασιν.²⁹²

121.14-122.3

Τῆς δὲ μητρὸς τῶν θεῶν σὺ μὲν ἔοικας ἄρρενας εἶναι νομίζειν τοὺς κατόχους· οὕτω γὰρ αὐτοὺς καὶ προσηγόρευσας τοὺς μητρίζοντας²⁹³ οὐ μὴν τό γε ἀληθές

²⁸⁶ 121.7-9: ἀπαθῆς ... γενέσεως, è la diretta conseguenza di quanto detto sinora: se le passioni sono modificazioni corporee, allora la mantica, in quanto trascendente, sarà esente da passione e superiore a ogni realtà in divenire.

²⁸⁷ 121.8: δόσις, cfr. DM 101.3, anche in questo caso l'ispirazione mantica è definita *dono* degli dèi agli uomini.

²⁸⁸ 121.8-9: οἰκείας ἐνεργείας, è l'attività specifica degli dèi, la quale non è mossa da nessun essere inferiore (cfr. DM 97.17-19).

²⁸⁹ 121.9-10: φρουρητικὴ ... ἐπιτελεστικὴ, Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 296, commenta il passo nel modo seguente: «i Coribanti [...] hanno una δύναμις φρουρητικὴ ed ἐπιτελεστικὴ. Il primo epiteto può, genericamente, significare protezione e difesa, in particolare, poi, guarigione di qualche male: Platone (Lg. 790e 8-9) si limita a dire che i Coribanti guarivano da sentimenti di angoscia provocati da una certa debolezza dell'anima [...]. Proclo ricorda dapprima Platone, il passo delle *Leggi* or ora citato ed *Euthd.* 277d 5-9 [...]: «E se desideri esprimerti secondo l'uso platonico, essi furono chiamati Coribanti in quanto sono difensori della purezza e salvano immacolato l'ordine curetico [...]. La parola χόρον è infatti espressiva, come dice Socrate nel *Cratilo* [396b 6-7], di purezza» (trad. Turolla, pp. 560-561). Il passo ha la sua importanza e, venendo da Proclo, il quale è sulla linea del solco tracciato dal *De mysteriis*, mi pare determinante ai fini dell'interpretazione di φρουρητικὴ, che non può valere altro se non «il potere di custodire la purezza» degli iniziati ai misteri dei Coribanti. In questo modo, non solo acquista chiarezza ἐπιτελεστικὴ, cioè «[il potere] di rendere perfetti», e οἰκειότητα, che è la «disposizione» degli iniziati alla follia bacchica a purificare la loro anima, ecc., ma va spiegata anche l'insistenza sulla differenza fra entusiasmo coribantico e bacchico (121.13-14), che è conseguenza di poteri differenti, i quali, altrimenti, nel caso cioè s'intendessero terapeutici, sarebbero eguali».

²⁹⁰ Vedi cap. IX, nota 2.

²⁹¹ 121.11: βακχείας ... μηνιμάτων, scrive Dodds che la funzione sociale dell'antico rituale dionisiaco era catartica in senso psicologico, in quanto purgava dagli impulsi irrazionali contagiosi (cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale, cit.*, p. 121).

²⁹² 121.12-13: διὰ ... διεστήκασιν, le ispirazioni dei Coribanti differiscono da quelle dei seguaci di Sabazio secondo i rilievi effettuati da Sodano (vedi nota 8).

²⁹³ 121.15-16: τοὺς μητρίζοντας, i seguaci della Grande Madre, la dea Cibele, non erano *maschi* (ἄρρενας), bensì effeminati ed evirati che si abbandonavano a scene di entusiasmo sfrenato. Il culto di

οὕτως ἔχει· γυναῖκες γάρ εἰσιν αἱ προηγουμένως μητρίζουσαι, ἀρρένων δ' ὀλιγοστοὶ καὶ ὅσοι ἂν ὦσιν ἀπαλώτεροι.²⁹⁴ Δύναμιν δ' ἔχει καὶ οὗτος ὁ ἐνθουσιασμὸς ζωογόνον τε καὶ ἀποπληρωματικὴν,²⁹⁵ καθὸ δὴ καὶ διαφερόντως τῆς ἄλλης μανίας²⁹⁶ πάσης διενήνοχεν.

122.4-12

Οὕτω δὴ οὖν καθ' ὁδὸν ἰόντες τὴν ἐξῆς τοῦ παρόντος λόγου καὶ τὰς τῶν Νυμφῶν ἢ Πανὸς ἐπιπνοίας²⁹⁷ καὶ τὰς ἄλλας αὐτῶν διαφορὰς²⁹⁸ κατὰ τὰς τῶν θεῶν δυνάμεις²⁹⁹ οἰκείως διακρίνοντες, διαστήσομεν κατὰ τὰς προσηκούσας αὐτῶν ιδιότητος ἐξηγησόμεθά τε διὰ τί ἐκπηδῶσι καὶ ἐν ὄρεσι διατρίβουσι³⁰⁰ καὶ διὰ τί δεδεμένοι φαίνονται τινες³⁰¹ καὶ διὰ τί διὰ θυσιῶν θεραπεύονται.³⁰² πάντα τε ταῦτα τοῖς θεοῖς αἰτίοις ἀποδώσομεν ὡς ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς τὸ πᾶν κύρος.³⁰³

Cibele era considerato liberatore dall'angoscia dell'anima già da Platone, *Leggi* 790e (cfr. Moreschini, *I misteri egiziani*, cit., pp. 214-215).

²⁹⁴ 121.16-122.1: οὐ μὴν ... ἀπαλώτεροι, secondo Giamblico sono soprattutto le donne a venire possedute; inferiore il numero degli uomini, definiti ἀπαλώτεροι, *effeminati*. Dodds ha supposto che, ai tempi di Pindaro, i riti dei Coribanti e quelli in onore di Cibele fossero simili, giungendo ad ipotizzare una figliazione dei primi dai secondi (cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 157; Linforth, *Corybantic rites*, cit., p. 157).

²⁹⁵ 122.1-2: Δύναμιν ... ἀποπληρωματικὴν, è il potere fecondante e genetico della Grande Madre (cfr. F. Cumont, *Le religioni orientali ...*, cit., pp. 74-78).

²⁹⁶ 122.3: ἄλλης μανίας, tutte le forme di mania e di entusiasmo sono per Giamblico particolari e differenti le une dalle altre, in quanto provengono da divinità diverse, ciascuna delle quali opera secondo la propria natura specifica.

²⁹⁷ 122.5: τὰς τῶν Νυμφῶν ἢ Πανὸς ἐπιπνοίας, le ispirazioni delle Ninfe o di Pan, spiega C. Gallini, *La follia panica*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 32 (1961), pp. 205-236, spec. p. 207, «provocherebbero uno stato di esaltazione non dissimile da quello dei Coribanti».

²⁹⁸ 122.6: διαφορὰς, (cfr. anche *DM* 10.15; 24.11; 160.1) le *differenze* tra questi due tipi di ispirazione riguardano le *potenze* degli dèi e le loro *peculiarità*, ma se Giamblico anticipa che spiegherà come agiscono le une e si caratterizzano le altre, in realtà egli si limiterà a ribadire concetti già espressi in precedenza: uno su tutti il fatto che i fenomeni legati a queste ispirazioni siano da imputarsi esclusivamente agli dèi (cfr. *DM* 122.11-12).

²⁹⁹ 122.6: τῶν θεῶν δυνάμεις, (cfr. *DM* 62.11-13), ad ogni principio corrispondono le relative potenze: in questo caso la nozione di δύναμις indica l'emanazione del potere divino sugli uomini (cfr. D. P. Taormina, *Le δυνάμεις dell'anima*, cit., p. 32).

³⁰⁰ 122.8-9: ἐκπηδῶσι καὶ ἐν ὄρεσι διατρίβουσι, i posseduti, scrive Giamblico, fanno salti e vivono sui monti. L'ambiente di Pan è prevalentemente quello della selva, degli animali, dunque della caccia e della pastorizia.

³⁰¹ 122.9-10: διὰ τί δεδεμένοι φαίνονται τινες, il fatto che alcuni sembrino legati, come afferma Giamblico, è spiegato da Gallini in questi termini: «Questa crisi provocata da Pan o dalle Ninfe si manifesterebbe con un blocco psichico, un sentirsi interamente legati: la stessa immagine torna, a mo' di esempio, nella descrizione euripidea della follia di Oreste, irretito dalle Erinni con un «canto che lega

122.12-123.2

ἀλλ' οὔτε σωματικά τινα ἢ τῆς ψυχῆς περιπτώματα συναθροιζόμενα δεῖσθαι τοῦ ἀποκαθαίρεσθαι ἐροῦμεν,³⁰⁴ οὔτε ὥρων περιόδους αἰτίας εἶναι τῶν τοιούτων παθημάτων,³⁰⁵ οὔτε τὴν τοῦ ὁμοίου καταδοχὴν³⁰⁶ καὶ τὴν τοῦ ἐναντίου ἀφαίρεσιν ἰατρειάν τινά φέρειν τῆς τοιαύτης ὑπερβολῆς φήσομεν· τὰ γὰρ τοιαῦτα πάντα σωματοειδῆ καθέστηκε, ζωῆς δὲ θείας καὶ νοερᾶς πάντη κεχώρισται.³⁰⁷

123.2-10

Ἐκαστον δὲ ἢ πέφυκε ταύτη συμβαίνει καὶ τὰ περὶ αὐτὸ ἐνεργήματα τελεῖσθαι.³⁰⁸ ὥστε καὶ τὰ ἀπὸ τῶν θεῶν ἐγείροντα καὶ ἀναβακχεύοντα³⁰⁹ τοὺς

l'animo» (Aesch. *Eum.* 331-332). Questa realtà trova in ambienti greci plasmazione nell'ordine simbolico del «legare» e dello «sciogliere» (Gallini, *La follia panica, cit.*, p. 208).

³⁰² 122.9-10: διὰ τί ... θεραπεύονται, secondo Sodano l'espressione vale: «[i posseduti] sono curati, guariti mediante sacrifici». A Pan venivano offerti sacrifici catartici e rituali entusiastici. Comune sia a Pan che al culto delle Ninfe è la follia dell'orgia (cfr. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 297).

³⁰³ 122.10-12: πάντα ... κῦρος, vedi *Supra*, nota 17. Identico concetto, con l'impiego della medesima espressione (τὸ πᾶν κῦρος), è già presente nel Libro II, p. 98.2: *tutta l'efficacia* dell'opera teurgica proviene dagli dèi.

³⁰⁴ 122.12-14: ἀλλ' οὔτε ... ἐροῦμεν, scrive Giamblico: «noi non diremo che alcuni eccessi del corpo o dell'anima, accumulati l'uno sull'altro, richiedono la purificazione» (trad. Moreschini), in questo modo lasciando intendere che la purificazione avviene sia mediante il culto che mediante l'intervento trascendente degli dèi, entrambi in funzione catartica ma indipendente dalle attività proprie al corpo o all'anima dell'uomo.

³⁰⁵ 122.14-15: οὔτε ... παθημάτων, stando al ragionamento di cui sopra, inerente le dinamiche della catarsi, è chiaro che la causa di tale processo non possa dipendere dal tempo, per il semplice fatto che essa non dipende dall'uomo, e in ogni caso si tratta di un'azione teurgica libera dalle realtà temporali.

³⁰⁶ 122.15: καταδοχὴν, (cfr. *DM* 113.15), accogliere ciò che è simile (ὁμοίου) ed eliminare ciò che è diverso (ἐναντίου) non offre la *cura* (cfr. *DM* 119.15-16) di tali eccessi.

³⁰⁷ 122.17-123.2: τὰ γὰρ ... κεχώρισται, tutti questi fatti, spiega Giamblico, sono corporei e sono completamente separati da una vita divina e intellettuale. Alcuni concetti chiave erano già stati esplicitati all'inizio del cap. 3, a proposito della duplice vita dell'anima. In tal senso è possibile individuare almeno tre rimandi: il primo è l'impiego di *κεχώρισται*, da mettere in parallelo con quello di *χωριστήν* a p. 106.5: i fatti corporei sono *separati* dalle attività superiori dell'anima; questa, a sua volta, conduce una vita *separata* rispetto al corpo. Ancora, l'uso dell'espressione *ζωῆς δὲ θείας καὶ νοερᾶς* riecheggia *εἴτε νοερὸν εἴτε θεῖον* di p. 106.12, a proposito della vita che si desta in noi quando l'anima, durante il dormire, si separa dal corpo. Tali rilievi consentono di mettere in luce un altro aspetto fondamentale del pensiero di Giamblico: esso risiede nel fatto che le ispirazioni divine non presentano alcunché d'irrazionale, ma addirittura sono collocate al livello della vita divina e intellettuale, la stessa che l'anima conduce al gradino più alto della propria attività teurgica.

³⁰⁸ 123.2-4: Ἐκαστον ... τελεῖσθαι, le azioni di ciascun fenomeno, precisa l'Autore, si compiono conformemente alla natura propria degli dèi, dunque le ispirazioni divine daranno vita, a loro volta, ad opere divine, quali sono appunto quelle dell'entusiasmo, della possessione e dell'invasamento.

ἀνθρώπους πνεύματα³¹⁰ ἐκβέβληκεν ἄλλην πᾶσαν ἀνθρωπίνην καὶ φυσικὴν κίνησιν,³¹¹ καὶ οὐ δεῖ δὴ τὸν τρόπον αὐτῶν ἀφομοιοῦν ταῖς συνήθως γινωσκομέναις ἐνεργείαις,³¹² ἐπὶ δὲ τὰ παντελῶς παραλλάττοντα καὶ πρωτοουργὰ τῶν θεῶν αἷτια αὐτὰς ἀνάγειν προσήκει.³¹³

³⁰⁹ 123.4 ἀναβακχεύοντα, (cfr. *DM* 121.11), letteralmente *essere in preda al furore bacchico*, l'esperienza della comunione con una divinità, che trasformava l'essere umano in βᾶκχος o βᾶκχη (cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 340, nota 2).

³¹⁰ 123.5: πνεύματα, rispetto agli episodi descritti, rispettivamente, a proposito della divinazione onirica (103.14-17) e della conduzione del πνεῦμα divino da parte del teurgo (112.10-12), qui Giamblico predilige una descrizione degli spiriti al plurale: essi, provenendo dagli dèi, destano e rendono invasati gli uomini.

³¹¹ 123.5-6: ἐκβέβληκεν ... κίνησιν, Giamblico pone sullo stesso piano il movimento umano e quello naturale: entrambi vengono espulsi ad opera degli spiriti divini. Si veda quanto sostenuto da Giamblico a proposito del πνεῦμα che entra nell'uomo durante la fase onirica (*DM* 112.10-12): anche in questo caso il riferimento è ad un'azione purificatrice.

³¹² 123.7-8: γινωσκομέναις ἐνεργείαις, l'A. non fa riferimento esclusivo alle attività umane, ma richiama implicitamente alla specifica giustificazione (cfr. *DM* 120.16-17) menzionata all'inizio di questo capitolo, per ribadire in quale maniera siano da intendersi i fenomeni d'invasamento ivi riportati.

³¹³ 123.8-10: ἐπὶ ... προσήκει, occorre far risalire queste attività a cause che sono completamente differenti e primordiali, cioè agli dèi (cfr. *DM* 122.11).

Cap. XI

Il presente capitolo, più lungo rispetto ai precedenti, è denso di riferimenti alla mantica oracolare, la pratica divinatoria più diffusa e maggiormente conosciuta di tutta la tradizione greca. Esso può essere suddiviso in almeno quattro parti principali. Stavolta Giamblico prende le mosse da Porfirio, il quale nella sua Lettera aveva menzionato alcune tecniche divinatorie provenienti dai tre santuari più famosi dell'Antichità: la divinazione attraverso l'acqua, praticata dai sacerdoti di Apollo Clario, a Colofone; quella dello stare seduti presso le aperture della terra, praticata dalle sacerdotesse di Delfi; i vaticini che sono insufflati dalle acque, come nel caso delle profetesse dei Branchidi. L'Autore, inoltre, avverte circa il fatto che che gli oracoli sono moltissimi, benché egli si limiti ad esporre le notizie relative a quelli sopra detti, che sono anche i più celebri. Scopo dell'intera argomentazione sarà dimostrare, una volta di più, l'assoluta trascendenza della potenza divinatrice degli dèi.

123.11-124.9

Ἐν μὲν δὴ οὖν³¹⁴ τοῦτο εἶδος θεοφορίας τοιόνδε καὶ οὕτω γιγνόμενον ὑπάρχει· ἕτερον δὲ τὸ τῶν χρηστηρίων διαβόητον καὶ ἐναργέστατόν ἐστι πολυμερὲς³¹⁵ ἔνθεον μαντεῖον,³¹⁶ περὶ οὗ τὰ τοιαῦτα ἀποφαίνει· οἱ δὲ ὕδωρ πίνοντες, καθάπερ ὁ

³¹⁴ **Commento 123.11-124.9:** questo brano costituisce la premessa all'esame della mantica oracolare. Una volta chiarito (cap. X) come gli stati teoforici s'impossessino degli invasati, Giamblico passa ora ad analizzare l'εἶδος profetico dei vaticini. Occorre anzitutto notare come ciascun oracolo presenti tecniche differenti rispetto all'altro, e come queste si servano di due elementi principali: acqua e terra. Allora i sacerdoti di Apollo Clario, a Colofone, bevono dell'acqua (124.10-126.4), le sacerdotesse vicine a Delfi si siedono presso le aperture della terra (126.5-127.3), le profetesse dei Branchidi traggono ispirazione insufflando le acque (127.4-128.4). Sono questi tre gli oracoli più famosi, benché ne esistano molti altri di minore importanza.

³¹⁵ πολυμερὲς, (cfr. Platone, *Tim.* 98d; Aristotele, *An.* 411 b 11), *molteplici* (πολυειδῆ) erano state definite, in precedenza, le caratteristiche degli invasati (*DM* 111.17-112.2), mentre troviamo i due aggettivi combinati a p. 78.14, allorché il fuoco delle anime è detto essere, appunto, molteplice e multiforme (πολυμερὲς μὲν καὶ πολυειδὲς).

³¹⁶ 123.14: ἔνθεον μαντεῖον, espressione che richiama il *genere della divinazione ispirata da dio*. Mentre però l'ἐπιπνοια pone l'accento sull'azione divina trascendente, μαντεῖον sembra più che altro indicare la pratica rituale ispirata.

ἐν Κολοφῶνι ἱερεὺς τοῦ Κλαρίου,³¹⁷ οἱ δὲ στομίους³¹⁸ παρακαθήμενοι, ὡς αἱ ἐν Δελφοῖς θεσπίζουσαι,³¹⁹ οἱ δ' ἐξ ὑδάτων ἀτσιζόμενοι, καθάπερ αἱ ἐν Βραγχίδαις προφήτιδες.³²⁰ Τριῶν δὲ τουτωνὶ διωνύμων χρηστηρίων ἐμνημόνευσας, οὐχ ὅτι μόνα ἐνταῦθα, πολὺ γὰρ πλείονα ὑπῆρχε τὰ παραλειπόμενα· ἀλλ' ἐπεὶ προεῖχε τῶν ἄλλων ταῦτα, καὶ ἅμα οὐδ' ἔνεκα ἐζητεῖτο ἱκανῶς ἀνεδίδασκες, περὶ τοῦ τρόπου φημὶ τῆς ἐκ θεῶν ἀνθρώποις ἐπιπεμπομένης μαντείας, διὰ τοῦτο δὴ ἠρκέσθης τούτοις. Καὶ ἡμεῖς οὖν περὶ τῶν τριῶν τούτων ποιησόμεθα λόγον, τὸν περὶ τῶν πολλῶν μαντείων λόγον ὑπερβάντες.³²¹

³¹⁷ 123.14-16: οἱ δὲ ... Κλαρίου, l'oracolo di Apollo, nella città di Claros, sulla costa egea dell'Asia minore, vicino a Colofone. Sodano informa che Tacito (*Ann.* II 54,3) aggiunge, a quelli del *De mysteriis*, alcuni particolari sul rito che contribuiscono a precisarlo e a chiarirlo: bevuta l'acqua di una fonte misteriosa il sacerdote dà responsi in versi. Un'altra testimonianza è in Plinio (*H. N.* II 106,232), dove si fa riferimento al fatto che il sacerdote, bevendo l'acqua, abbrevia la sua vita (cfr. Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 298). Secondo G. Luck, *Arcana Mundi, magic and the occult in the Greek and Roman worlds*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2006, p. 363, l'acqua semplicemente aveva il compito di disporre il profeta alla preghiera, ma la vera illuminazione doveva comunque provenire dall'esterno. A presiedere il culto, spiega A. Busine, *La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique*, «Kernos» 15 (2002), pp. 187-198, spec. p. 192, erano un sacerdote (nominato a vita), un profeta (che veniva cambiato ogni anno) ed un tespiade (anch'esso nominato a vita), assistiti da uno o due segretari. Giamblico non offre molte notizie in merito alle funzioni liturgiche adempiute dalle singole autorità religiose, ma è possibile ipotizzare «le schéma du rite théurgique, dans lequel il établit une relation triangulaire entre le *pneuma* divin, le théurge, qui dirige les opérations et le prophète, qui sert de réceptacle au dieu».

³¹⁸ 123.16: οἱ δὲ στομίους, probabile riferimento all'esistenza di una caverna (στόμιον) scavata sotto il tempio di Delfi (cfr. *DM* 126.6, 10).

³¹⁹ 123.16-17: δὲ στομίους ... θεσπίζουσαι, è l'oracolo di Apollo Pitio a Delfi, nella Focide, regione della Grecia centrale. La Pizia, la sacerdotessa, era «posseduta da Apollo (126.8-9 e 14), diveniva il *medium* del dio. Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 299, segue Dodds e afferma che «la trance della Pizia era piuttosto un fenomeno di autosuggestione, allo stesso modo della moderna trance medianica, cui contribuivano gli atti rituali, che la sacerdotessa doveva compiere, prima della «seduta»: bagnarsi, forse, nella fonte Castalia [...], bere, forse, ad una sorgente sacra; venire in un primo contatto con il dio per il tramite dell'alloro [...]; sedere, infine, su una specie di sedile che sovrastava il tripode (o il tetrapode, secondo *Myst.* 126.7-8) aureo, su cui era posto il lebeta rotondo, traforato: questo doveva essere l'atto rituale che stabiliva il contatto definitivo con il dio, il «controllo» medianico sul *medium* dello spiritismo moderno». Per quanto concerne, invece, il giudizio di Dodds riportato da Sodano, cfr. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 94-95.

³²⁰ 123.17-124.1: οἱ δ' ἐξ ὑδάτων ... προφήτιδες, spiega Moreschini: «L'oracolo dei Branchidi, cioè dei discendenti di Branco, un mitico indovino, era situato a Didime, vicino a Mileto. Prima di dare i responsi, la sacerdotessa dell'oracolo di Didime entrava in *trance* più o meno allo stesso modo della Pizia» (Moreschini, *I misteri egiziani*, cit., p. 219). A detta di Sodano è probabile che Giamblico stia qui confondendo le pratiche rituali di Didime con quelle di Delfi (cfr. Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 300).

³²¹ **Commento 124.1-9**: tre sono gli oracoli più importanti menzionati da Porfirio, benché ne siano stati tralasciati molti altri dello stesso genere. Si evince, tuttavia, che l'argomentazione porfiriana non sia stata riprodotta per intero. Una caratterizzazione del testo in tale direzione si può scorgere nell'affermazione di 124.4-5, καὶ ἅμα οὐδ' ἔνεκα ἐζητεῖτο ἱκανῶς ἀνεδίδασκες. Riproporrò qui di seguito le traduzioni più significative. Des Places, p. 112: «tu pouvais enseigner suffisamment ce dont il

124.10-125.7

Τὸ δὴ ἐν Κολοφῶνι μαντεῖον³²² ὁμολογεῖται παρὰ πᾶσι δι' ὕδατος χρηματίζειν. Εἶναι γὰρ πηγὴν ἐν οἴκῳ καταγείῳ καὶ ἀπ' αὐτῆς πίνειν τὸν προφήτην ἐν τισὶ τακταῖς νυξίν, ἱερουργιῶν πολλῶν γενομένων πρότερον, πιόντα δὲ χρησιμῶδεν οὐκέθ' ὀρώμενον τοῖς παροῦσι θεωροῖς.³²³ Τὸ μὲν οὖν εἶναι μαντικὸν ἐκεῖνο τὸ ὕδωρ αὐτόθεν πρόδηλον· τὸ δὲ πῶς ἐστὶ τοιοῦτον, οὐκέτ' ἄν, κατὰ τὴν παροιμίαν, πᾶς ἀνὴρ γνοίη· δοκεῖ μὲν γὰρ διήκειν τι δι' αὐτοῦ πνεῦμα μαντικόν.³²⁴ οὐ μέντοι τό γε ἀληθὲς οὕτως ἔχει. Τὸ γὰρ θεῖον οὐ διαπεφοίτηκεν οὕτω διαστατῶς καὶ μεριστῶς³²⁵ ἐν τοῖς αὐτοῦ μετέχουσιν, ἀλλ' ὡς παρέχον ἔξωθεν καὶ ἐπιλάμπον τὴν πηγὴν,³²⁶ πληροῖ δυνάμεως αὐτὴν ἀφ' ἑαυτοῦ

s'agissait»; Moreschini, p. 219: «tu spiegavi a sufficienza per quale motivo facevi queste ricerche»; Sodano, p. 128: «facevi comprendere sufficientemente ciò che si domandava»; Clark, Dillon, Hershbell, p. 145: «sufficiently explained why you investigate them». In realtà, in questa come in altre precedenti occasioni (cfr. *DM* 109.6-10), Porfirio si era limitato a descrivere la pratica divinatoria secondo la mera osservazione dei suoi atti ed effetti esteriori, in questo modo offrendo della medesima una spiegazione naturale: l'acqua, ad esempio, è un elemento che trasmette la divinazione. Quello del filosofo di Tiro, pertanto, non è l'atteggiamento di chi lascia intendere qualcosa di già detto in precedenza, a p. 123.14. A riprova di ciò si tenga presente il giudizio perentorio di Saffrey, secondo il quale Giamblico non avrebbe riprodotto esattamente la questione sollevata da Porfirio: «il ne nous dis pas comment Porphyre expliquait cette divination oraculaire» (cfr. Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, cit., p. 24). In altre parole, al di là di una concezione puramente fisica della mantica, mancano specifiche obiezioni di Porfirio in tal senso.

³²² **Commento 124.10-125.7:** il passo consta di due parti principali. Nella prima (124.10-18) è descritto il rituale delfico della divinazione mediante l'acqua. Nella seconda (124.18-125.7), invece, Giamblico torna a proclamare l'assoluta trascendenza dell'essere divino rispetto alle creature e gli enti naturali che di esso partecipano in virtù della sua potenza divinatrice. Nel finale è racchiuso l'aspetto più interessante della questione: l'ispirazione non proviene tutta dal dio, ma facendo sorgere l'attitudine e la purificazione del soffio luminoso che è in noi, grazie a ciò noi siamo in grado di contenere il dio.

³²³ 124.11-15: Εἶναι ... θεωροῖς, il rituale viene officiato all'interno di una casa sotterranea, entro la quale sgorga una fonte d'acqua: il sacerdote si abbevera in certe notti stabilite, a seguito di molte cerimonie sacre, dopodiché profetizza senza essere più visto dagli spettatori presenti.

³²⁴ 124.15-18: Τὸ μὲν ... μαντικόν, che quest'acqua sia profetica – spiega Giamblico – è *chiaro di per sé* (αὐτόθεν), ma il modo in cui lo sia *nessun uomo* (πᾶς ἀνὴρ, cfr. *DM* 198.6), come dice il proverbio, potrebbe mai sapere. Vedi anche Platone, *Epin.* 978a 1. Sembra, infine, che un soffio mantico percorra l'acqua, ma è ancora il punto di vista di Porfirio, e Giamblico si affretta a precisare che le cose non stanno così.

³²⁵ 125.1: διαστατῶς καὶ μεριστῶς, cfr. *DM* 32.17-18: l'essere divino si trova in colui che è governato non secondo l'estensione (32.17, κατὰ διάστασιν) né, tantomeno, secondo una *divisione in parti* (32.18, ἀποδιαληψεως μεριστης).

³²⁶ 125.2: τὴν πηγὴν, il termine è di origine caldaica, ove si riferisce al Principio che genera o che crea ogni cosa. Cfr. Porfirio, *La filosofia rivelata dagli Oracoli*, cit., p. 171, oracolo 2, e p. 599.

μαντικῆς.³²⁷ οὐ μέντοι τοῦ γε θεοῦ πᾶσα ἐστὶν ἡ ἐπίπνοια ἦντινα παρέχει τὸ ὕδωρ, ἀλλ' αὕτη μὲν ἐπιτηδειότητα μόνον καὶ ἀποκάθαρσιν τοῦ ἐν ἡμῖν ἀυγοειδοῦς πνεύματος³²⁸ ἐμποιεῖ, δι' ἣν δυνατοὶ γιγνόμεθα χωρεῖν τὸν θεόν.³²⁹

125.7-126.4

Ἄλλη δ' ἐστὶν³³⁰ ἡ τοῦ θεοῦ παρουσία καὶ προτέρα ταύτης καὶ ἄνωθεν ἐναστράπτουσα.³³¹ αὕτη τοίνυν οὐδενὸς ἀφέστηκε τῶν ἐχόντων διὰ τῆς οἰκειότητος συναφῆν³³² πρὸς ἑαυτήν· πάρεστι δ' εὐθὺς καὶ χρῆται ὡς ὄργάνῳ³³³

³²⁷ 124.18-125.3: Τὸ γὰρ ... μαντικῆς, l'essere divino non abita le nature create in maniera divisa e parziale, ma arreca la sua potenza dall'esterno e, illuminando la fonte, questa viene riempita della sua potenza divinatoria.

³²⁸ 125.6: ἀυγοειδοῦς πνεύματος, l'influenza benefica del πνεῦμα divino sul πνεῦμα luminoso dell'anima umana è stata posta in rilievo da M. Di Pasquale Barbanti, la quale cita e commenta il passo di p. 125.1-6: «la luce irraggiata dalla divinità, immateriale, inestesa e indivisibile, non può entrare in contatto con l'uomo se non attraverso una forma di illuminazione esterna che si attua su una sostanza altrettanto immateriale e pura» (M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo*, cit., p. 145).

³²⁹ 125.3-7: οὐ μέντοι ... τὸν θεόν, l'ispirazione provocata dall'acqua non proviene tutta dal dio: questi, infatti, fa sorgere soltanto l'attitudine e la purificazione del soffio luminoso che è in noi, cosicché siamo in grado di contenerlo. L'espressione δι' ἣν δυνατοὶ γιγνόμεθα χωρεῖν τὸν θεόν viene presa in esame da Sodano che la compara, oltre che ai passi 86.4-5 e 87.7-8 del *De mysteriis*, anche a CH XIII 8 (204.5-6), rinvenendo nell'azione di ricevere in sé il dio un'*intrinseca sfumatura mistica* (cfr. Sodano, *I misteri egiziani*, cit., pp. 297-298).

³³⁰ **Commento 125.7-126.4:** il passo include diversi elementi incontrati nei capitoli precedenti, particolarmente quelli relativi all'entusiasmo (capp. IV-VI). Anche in questa sede si possono rintracciare talune costanti: la *presenza* (παρουσία) del dio che risplende *dall'alto* (ἄνωθεν); l'*affinità* (συναφῆν) che intercorre fra questa e l'invasato; la possessione del profeta che, in tale circostanza, non appartiene più a se stesso, smarrisce la propria coscienza, non riconosce più il luogo nel quale si trova; infine fa persino fatica a riaversi dopo aver profetato. Per quanto riguarda, invece, il rispetto della norma rituale, Giamblico informa che il sacerdote, prima di bere l'acqua, digiuna un giorno e una notte interi, ritirandosi in disparte, lontano dalla folla, presso i santuari, allo scopo di rendersi puro ed atto a ricevere in sé il dio, staccandosi e allontanandosi dalle cose umane. In seguito a ciò egli possiede l'ispirazione del dio che lo illumina e rende pura la dimora della sua anima. In questo modo il dio gli dona una possessione ed una presenza perfetta e senza ostacolo.

³³¹ 125.8: παρουσία, la *presenza* del dio possiede un valore indiscutibilmente superiore rispetto alla sola ispirazione. Il fatto, poi, che essa *risplende dall'alto* (ἄνωθεν ἐναστράπτουσα) si riconnette, da un lato, alle manifestazioni luminose della gerarchia celeste, discusse nel Libro II (86.5-87.13); dall'altro assume una delle principali caratteristiche della prescienza divina, quella della sua provenienza *dall'alto* (cfr. DM 100.7).

³³² 125.10: συναφῆν, tra la presenza divina ed il profeta s'instaura un *contatto* che sfocia nell'entusiasmo. Lo stesso vocabolo era stato impiegato da Giamblico nel Libro I, a proposito del fatto che il *contatto* (8.4) con la divinità non produce la conoscenza degli dèi, quest'ultima essendo innata in noi. Tornando al passo in questione συναφῆν sembra essere peculiarità esclusiva di coloro i quali già possiedono, in partenza, un'affinità con il dio, dunque i profeti-sacerdoti. Affinità che C. Addey ritiene essere ontologica (cfr. Addey, *Divine Possession and Divination...*, cit., p. 176).

τῷ προφήτῃ οὔτε ἑαυτοῦ ὄντι οὔτε παρακολουθοῦντι οὐδὲν οἷς λέγει ἢ ὅπου γῆς ἔστιν.³³⁴ ὥστε καὶ μετὰ τὴν χρησμοδίαν μόγις ποτὲ ἑαυτὸν λαμβάνει.³³⁵ καὶ πρὸ³³⁶ τοῦ πίνειν δὲ οὕτως ἀσιτεῖ τὴν ἡμέραν ὅλην καὶ νύκτα, καὶ ἐν ἱεροῖς τισιν ἀβάτοις τῷ πλήθει καθ' ἑαυτὸν ἀνακεχώρηκεν ἀρχόμενος ἐνθουσιᾶν, καὶ διὰ τῆς ἀποστάσεως καὶ ἀπαλλαγῆς τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄχραντον³³⁷ ἑαυτὸν εἰς ὑποδοχὴν³³⁸ τοῦ θεοῦ παρασκευάζει· ἐξ ὧν δὴ εἰς καθαρὰν ἔδραν³³⁹ τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς ἐλλάμπουσιν³⁴⁰ ἔχει τὴν τοῦ θεοῦ ἐπίπνοιαν, ἀκώλυτον τε αὐτῇ παρέχει τὴν κατοκωχὴν καὶ τὴν παρουσίαν τελείαν ἀνεμπόδιστον.

³³³ 125.11: ὡς ὄργανον, cfr. *DM* 115.6-7, ove è detto che la divinità dispone delle singoli parti dell'essere umano *come di strumenti* (ὡς ὄργανοις) per la propria attività.

³³⁴ 125.12-13: οὔτε ... ἔστιν, il profeta non appartiene a se stesso, non ha alcuna coscienza di quello che dice o del luogo in cui si trova. La spiegazione di questo fenomeno è già stata fornita a 114.15-17: il *medium* viene completamente posseduto dal dio, dunque l'oracolo deve essere proferito senza subire alterazioni causate dai movimenti corporei e psichici del *δοχεῦς*. Vedi anche *DM* 115.10-15.

³³⁵ 125.13-14: ὥστε ... λαμβάνει, la difficoltà a riaversi dopo aver rivelato il responso dell'oracolo è esperienza diffusa, attestata in tutto il mondo antico. Secondo J. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 118, lo stato alterato di coscienza riflette la credenza delle civiltà primitive nell'incarnazione temporanea di uno spirito o di una divinità in persone possedute: «mentre dura la possessione la loro personalità è vacante e la presenza dello spirito è rivelata da tremanti convulsi e da scosse di tutto il corpo dell'uomo, da gesti selvaggi e da sguardi eccitati, tutte cose che vengono riferite non all'uomo ma allo spirito che è entrato in esso; in questo stato anormale tutto ciò che esso dice viene accettato come la voce di dio o dello spirito che dimora in esso e parla attraverso di lui [...]. Quando il sacerdote aveva rivelato il responso dell'oracolo il violento parossismo gradualmente diminuiva, e gli seguiva una relativa calma».

³³⁶ **Commento 125.15-126.4:** Giamblico entra adesso nel vivo della prassi rituale: prima di bere l'acqua, il sacerdote digiuna un giorno e una notte interi, andando successivamente a ritirarsi nei santuari inaccessibili alla folla. Egli deve *rendersi puro* (ἄχραντον ἑαυτὸν ... παρασκευάζει), staccandosi e allontanandosi dalle cose umane: così facendo accede allo stato dell'illuminazione, rende pura la dimora dell'anima e il dio gli concede una possessione ed una presenza perfetta e priva di ostacoli. Sul tema della catarsi cfr. Giamblico, *De an. apud Stob.* I, 455, 25-456,8: la purificazione decreta la separazione dal corpo e la liberazione dai suoi legami, ma affranca altresì dalle nature create e dalla corruzione ad esse connessa.

³³⁷ ἄχραντον, cfr. *DM* 69.14, l'anima, evolvendosi in *anima angelica* (ἀγγελικὴν ψυχὴν), giunge a produrre una *vita immacolata* (ἄχραντον ζωήν).

³³⁸ ὑποδοχὴν, l'anima diviene *ricettacolo* del dio (cfr. *DM* 176.10-13; 239.5-6). A tale proposito scrive Shaw, *Theurgy and the soul, cit.*, p. 86: «the theurgist had to purify the future vehicle of the god in order to receive its power, for the presence of the god was always in proportion to the purity of its receptacle».

³³⁹ 126.1: ἔδραν, cfr. *DM* 24.15-18, i corpi forniscono la *sede* alle cause superiori. In questo caso, allora, ἔδρα diviene sinonimo di σῶμα, ed esprime l'idea di una purezza corporea che va intesa come un'assenza di contatto con la materia.

³⁴⁰ 126.1: ἐλλάμπουσιν, cfr. *DM* 94.19, il dio fa brillare nell'anima la sua vera forma.

126.5-127.3

Ἡ δ' ἐν Δελφοῖς προφήτις,³⁴¹ εἶτε ἀπὸ πνεύματος λεπτοῦ καὶ πυρώδους ἀναφερομένου ποθὲν ἀπὸ στομίου θεμιστεύει τοῖς ἀνθρώποις, εἶτε ἐν τῷ ἀδύτῳ καθήμενη ἐπὶ δίφρου χαλκοῦ τρεῖς πόδας ἔχοντος χρηματίζει,³⁴² εἶτε καὶ ἐπὶ τοῦ τετράποδος³⁴³ δίφρου ὃς ἐστὶν ἱερός τοῦ θεοῦ, πανταχῇ οὕτω δίδωσιν ἑαυτὴν τῷ θεῷ πνεύματι, ἀπὸ τε τῆς τοῦ θεοῦ πυρὸς³⁴⁴ ἀκτίνος καταυγάζεται.³⁴⁵ Καὶ ὅταν μὲν ἀθρόον καὶ πολὺ τὸ ἀναφερόμενον ἀπὸ τοῦ στομίου³⁴⁶ πῦρ κύκλω

³⁴¹ **Commento 126.5-127.3:** Giamblico passa ora alla descrizione del rituale mantico in uso a Delfi. Il passo può essere suddiviso in tre parti. Nella prima (126.5-11) egli descrive la profetessa intenta ad inalare un soffio leggero ed infuocato che proviene dalla bocca della terra. Per attendere a questa operazione ella sta seduta nel recesso su un seggio di bronzo che può essere a tre o quattro piedi, sacro al dio, in questo modo abbandonandosi allo spirito divino e lasciandosi illuminare dal raggio del fuoco del dio. Nella seconda parte (126.11-17) Giamblico fornisce particolari sull'illuminazione che avviene attraverso il fuoco: quando questo sale dal recesso avvolge in cerchio la profetessa che, stando sul seggio del dio, ne acquisisce la potenza divinatrice e, grazie a questi due preparativi, diviene possesso del dio. Nella terza ed ultima parte (126.17-127.3), infine, il dio è presente, illumina la profetessa ma resta separato da questa, in quanto diverso sia dal fuoco, sia dal soffio, sia dal seggio di bronzo, sia da tutto l'apparato naturale e sacro che si vede in quel luogo.

³⁴² 126.7 e 8: θεμιστεύει, χρηματίζει, scrive Sodano, *I misteri egiziani*, cit., pp. 299-300, a proposito di questi due termini, che «il *De mysteriis* non consente il dubbio che i responsi della Pizia potessero essere il risultato di un rimescolamento consapevole e intenzionale di dati, da parte dei sacerdoti: il centro oracolare di Delfi costituiva anche un potere politico ed è quindi probabile l'intervento dell'intelligenza umana, non solo nel mettere in ordine le parole, nel renderle coerenti con la domanda, nel versificarle; anche se, naturalmente, sarebbe troppo semplicistico vedere nelle manipolazioni sacerdotali un'impostura cosciente e cinica».

³⁴³ 126.8 e 9: τρεῖς πόδας, τετράποδος, il tripode sacro era legato alla proclamazione degli oracoli, alla mantica ispirata. Per la presenza del numero tre è l'immagine del fuoco e del cielo, mentre il numero quattro designa la terra (cfr. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario dei Simboli*, BUR, Milano, 2010, pp. 500-501). Vedi anche il giudizio espresso da E. Will, *Sur la nature du pneuma delphique*, «Bulletin de correspondance hellénique», 66-67 (1942), pp. 161-75, spec. p. 161, a proposito del seggio sacro ad Apollo: «L'adyton du temple (ainsi conçoit-on ordinairement les choses), ou plus exactement le trépied de la Pythie, s'élevait à l'endroit précis où d'une cravasse, d'une fente dans le roc montaient des exhalaisons, celles-là mêmes qui provoquaient le délire de la Pythie. Sur la nature cependant de ces exhalaisons on est en général assez discret: vapeurs, fumées, émanations gazeuses, on n'obtient pas de réponse précise sur ce point». Sull'interpretazione numerologica di questo passo vedi anche Busine, *La consultation ...*, cit., p. 195.

³⁴⁴ 126.11: θεῖου πυρὸς, l'espressione è da mettere in relazione con τῷ θεῷ πνεύματι della riga 10. In questo caso 'fuoco' e 'spirito' diventano sinonimi, perché entrambi svolgono la funzione di illuminare la sacerdotessa.

³⁴⁵ 126.11: καταυγάζεται, il verbo echeggia l'illuminazione del πνεῦμα ἀγιοειδές, e si riconnette con quanto detto a p. 126.5. Sul ruolo dell'illuminazione divina nella profezia cfr. Plutarco, *De Pyth. orac.* 397c: ἐκεῖνος δὲ μόνος τὰς φαντασίας παρίστησι καὶ φῶς ἐν τῇ ψυχῇ ποιεῖ πρὸς τὸ μέλλον (trad. it.: «Egli [scil. il dio] provoca le rappresentazioni e genera luce nell'anima, in riflesso all'avvenire» (Cilento, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, Bompiani, Milano, 2008, p. 217).

³⁴⁶ 126.12-13: ἀπὸ τοῦ στομίου, cfr. Strabone IX, 3.5. 3-6: ὑπερκεῖσθαι δὲ τοῦ στομίου τρίποδα ὑψηλόν, ἐφ' ὃν τὴν Πυθίαν ἀναβαίνουσιν δεχομένην τὸ πνεῦμα ἀποθεσπίζειν ἔμμετρά τε καὶ ἄμετρα

πανταχόθεν αὐτὴν περιέχει,³⁴⁷ πληροῦται ἀπ' αὐτοῦ θείας ἀγῆς· ὅταν δ' εἰς ἔδραν ἐνιδρυθῆ τοῦ θεοῦ, τῆ σταθερᾷ τοῦ θεοῦ μαντικῆ δυνάμει συναρμόζεται· ἐξ ἀμφοτέρων δὲ τῶν τοιούτων παρασκευῶν ὅλη γίνεται τοῦ θεοῦ. Καὶ τότε δὴ πάρεστιν αὐτῇ χωριστῶς ὁ θεὸς ἐπιλάμπων, ἕτερος³⁴⁸ ὢν καὶ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ πνεύματος καὶ τῆς ἰδίας ἔδρας καὶ πάσης τῆς περὶ τὸν τόπον φυσικῆς καὶ ἱερᾶς φαινομένης κατασκευῆς.

127.4-128.4

Καὶ μὴν ἢ γε ἐν Βραγχίδαῖς³⁴⁹ γυνὴ χρησμοδός, εἴτε³⁵⁰ ῥάβδον ἔχουσα τὴν πρῶτως ὑπὸ θεοῦ τινος παραδοθεῖσαν πληροῦται τῆς θείας ἀγῆς, εἴτε ἐπὶ ἄξονος καθημένη προλέγει τὸ μέλλον, εἴτε τοὺς πόδας ἢ κράσπεδόν τι τέγουσα τῷ ὕδατι ἢ ἐκ τοῦ ὕδατος ἀτσιζομένη δέχεται τὸν θεόν, ἐξ ἀπάντων τούτων ἐπιτηδεῖα παρασκευαζομένη πρὸς τὴν ὑποδοχὴν ἔξωθεν αὐτοῦ μεταλαμβάνει. Δηλοὶ δὲ καὶ τὸ τῶν θυσιῶν πλῆθος καὶ ὁ θεσμὸς τῆς ὅλης ἀγιστείας καὶ ὅσα

(«nei pressi dell'apertura è collocato un trepiede sopraelevato, sul quale siede la Pizia per ricevere il soffio e proferire gli oracoli in versi o in prosa», mia traduzione).

³⁴⁷ 126.13: κύκλω πανταχόθεν αὐτὴν περιέχει, è il soffio divino che coarctava il posseduto durante il processo mantico. L'espressione non è nuova: cfr. *DM* 25.17 (κύκλω περιέχουσι) 103.15 (περιέχει κύκλω).

³⁴⁸ 126.18: χωριστῶς, ἕτερος, i due vocaboli denotano l'uno la trascendenza del dio, l'altro la sua assoluta difformità di sostanza rispetto alla natura visibile, dunque materiale, della sua manifestazione. Giamblico, infatti, avverte di non identificare il dio con il fuoco, il soffio, il tripode (o tetrapode), l'apparato fisico o gli oggetti sacri impiegati nel culto. Va detto, tuttavia, che la questione su come il πνεῦμα delfico debba essere concepito, se come una realtà spirituale ovvero materiale, rimane aperta, come ha osservato Will, *Sur la nature du pneuma delphique, cit.*, p. 175, il quale si domanda: «Comment alors expliquerez-vous les transes de la Pythie, s'il n'y avait pas d'exhalaisons?». L'interrogazione fa emergere due considerazioni di fondo: se il soffio fosse di natura spirituale, la Pizia inalandolo non inalerebbe null'altro che semplice vapore. Se, invece, il soffio fosse effettivamente di natura materiale – questa apparendo la teoria ivi sostenuta da Giamblico –, nondimeno si dovrebbe credere che esso venga per così dire attraversato, informato dalla presenza di un dio, benché nel caso della mantica onirica il soffio divino era stato definito intangibile ed incorporeo. In tutti i casi pare che Giamblico sostenga, senza lasciare adito a nessun dubbio, questa seconda eventualità, e cioè un πνεῦμα di natura corporea, le cui proprietà mantiche restano però incorporee e profetiche.

³⁴⁹ 127.4: Βραγχίδαῖς, Moreschini, *I misteri egiziani, cit.*, p. 223, traccia una breve storia delle vicissitudini di quest'oracolo: «L'oracolo dei Branchidi [...] fu famoso soprattutto durante l'età arcaica della Grecia, fino a quando, nel 480 a.C., esso fu consegnato a Serse e i Branchidi chiesero al re persiano di essere trasferiti all'interno della Persia, nella Battriana; centocinquanta anni dopo Alessandro Magno raggiunse quel luogo e, su istigazione dei Milesii, che militavano nel suo esercito, li sterminò tutti».

³⁵⁰ **Commento 127.4-11:** εἴτε ... μεταλαμβάνει, Giamblico offre almeno quattro varianti del rito impiegato dalla sacerdotessa per ricevere il dio: 1) tiene la verga che originariamente le fu consegnata da un dio e, in questo modo, viene riempita dell'illuminazione divina (127.4-6); 2) predice il futuro stando seduta sul timone di un carro (127.6-7); 3) riceve il dio coprendo con l'acqua i piedi o una frangia della veste (127.7-8); 4) aspira vapori dall'acqua (127.8-9). Tutto il complesso dell'ispirazione giunge alla sacerdotessa dall'esterno, previa adeguata preparazione rituale (127.10-11).

ἄλλα δρᾶται πρὸ τῆς χρησμοδίας θεοπρεπῶς, τὰ τε λουτρὰ τῆς προφήτιδος καὶ ἡ τριῶν ὄλων ἡμερῶν ἀσιτία καὶ ἡ ἐν ἀδύτοις αὐτῆς διατριβὴ καὶ ἐχομένης ἤδη τῷ φωτὶ καὶ τερπομένης ἐν πολλῷ χρόνῳ: καὶ γὰρ αὐτὰ πάντα παράκλησιν τοῦ θεοῦ ὥστε παραγενέσθαι καὶ παρουσίαν ἕξωθεν ἐπιδείκνυσιν, ἐπίπνοιάν τε θαυμασίαν οἶαν πρὶν καὶ εἰς τὸν συνήθη τόπον ἀφικέσθαι, καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πνεύματι τῷ ἀπὸ τῆς πηγῆς ἀναφερομένῳ ἕτερόν τινα πρεσβύτερον χωριστὸν ἀπὸ τοῦ τόπου θεὸν ἀναφαίνει, τὸν αἴτιον καὶ τοῦ τόπου καὶ τῆς πηγῆς αὐτῆς καὶ τῆς μαντικῆς ὅλης.³⁵¹

³⁵¹ **Commento 127.12-128.4:** Δηλοῖ ... ὅλης, che il dio compia tutte queste azioni rimanendo all'esterno è dimostrato dalla serie dei preparativi accennata in precedenza: 1) i numerosi sacrifici, il rituale e tutti i gesti liturgici effettuati in onore del dio prima dell'oracolo (127.12-14); 2) i bagni della profetessa e il digiuno di tre giorni (127.14-15); 3) il soggiorno nel tempio quando è già posseduta dalla luce e ne gode per lungo tempo (127.16-17). Le operazioni sin qui descritte fanno parte del complesso dell'invocazione, affinché il dio si manifesti ed ispiri la sacerdotessa ancora prima che essa arrivi al luogo preposto per il vaticinio. Tale luogo, inoltre, manifesta un secondo dio, più venerabile rispetto al primo ed estraneo al luogo, che è causa del luogo, della fonte e della divinazione medesima.

Cap. XII

Quello presente può essere definito un intermezzo: Giamblico stila una sintesi dei principi generali precedentemente discussi, e riguardanti la divinazione per entusiasmo e la divinazione oracolare. L'attenzione viene qui focalizzata sulla potenza divinatoria: quando questa è inseparabile dai luoghi e dai corpi che ne beneficiano, non può conoscere il futuro. Al contrario, quando essa è liberata e staccata dai luoghi e dai tempi che sono misurati dai numeri, informa sempre gli esseri che vivono nel tempo, e comprende nell'unità la verità degli universali in qualità di sostanza separata e trascendente. Giamblico ne conclude, allora, che la potenza divinatrice non è racchiusa da nessun luogo e da nessun corpo particolare di uomo; non si attesta nell'anima o in una sola specie di esseri particolari, essendo separata e indivisibile. Tutte le creature possono partecipare di tale potenza che le illumina dal di fuori e abbraccia la terra con tutti i suoi elementi. Essa esiste perfino prima dell'universo ed è capace di riempire ogni cosa.

128.5-18

Φαίνεται δὴ οὖν καὶ ἡ τῶν χρηστηρίων μαντεία συνομολογοῦσα³⁵² ταῖς ὅλαις³⁵³ ὑποθέσεσιν ἃς προειρήκαμεν περὶ τῆς μαντικῆς. Ἀχώριστος³⁵⁴ μὲν γὰρ οὖσα τῆς φύσεως τῶν τόπων καὶ τῶν ὑποκειμένων αὐτῇ σωμάτων ἢ τοιαύτη δύναμις, ἣ προϊοῦσα κατὰ κίνησιν τὴν ἀφοριζομένην ἀριθμῶ,³⁵⁵ οὐ δύναται τὰ πανταχοῦ καὶ

³⁵² 128.6: συνομολογοῦσα, la divinazione oracolare concorda, nel suo complesso, con i principi fondamentali della mantica. Van Liefferinge mette in risalto proprio quest'aspetto: «La *divination par les oracles* se rattache donc essentiellement à la divination par enthousiasme, en ceci que le prêtre de Colophon ou la prophétesse de Delphes ou encore celle des Branchides deviennent des réceptacles pour le dieu» (Van Liefferinge, *La théurgie, cit.*, p. 121).

³⁵³ 128.6: ταῖς ὅλαις, è qui opportuno ripassare i principi fondamentali della divinazione: essa è di origine soprannaturale, ingenerata, eterna, indivisibile, separata e viene all'uomo dall'esterno.

³⁵⁴ 128.7: Ἀχώριστος, nella prospettiva di Porfirio la divinazione, in quanto potenza naturale, non è separata dai luoghi e dagli enti fisici che ne sono il soggetto.

³⁵⁵ 128.9-10: κατὰ κίνησιν τὴν ἀφοριζομένην ἀριθμῶ, alla lettera è *il movimento stabilito dal numero*, che Moreschini, *I misteri egiziani, cit.*, p. 224 riferisce ad una «potenza divinatoria di tipo materiale, che, quindi, sottoposta al movimento, non può conoscere le realtà immobili, vale a dire gli dèi, qui definiti con termini che si adattano normalmente alle idee platoniche».

ἀεὶ προγιγνώσκειν ὡσαύτως.³⁵⁶ ἀφειμένη δ' ἀπόλυτος³⁵⁷ τῶν τόπων καὶ τῶν διαμεμετρημένων τοῖς ἀριθμοῖς χρόνων (ἅτε δὴ κρείττων οὖσα τῶν γιγνομένων κατὰ χρόνον καὶ τῶν ὑπὸ τόπου κατεχομένων)³⁵⁸ τοῖς πανταχοῦ³⁵⁹ οὖσιν ἐξ ἴσου πάρεστι, καὶ τοῖς κατὰ χρόνον³⁶⁰ φυομένοις πάντοτε ἅμα σύνεστιν, ἐν ἐνὶ τε συνείληφε³⁶¹ τῶν ὅλων τὴν ἀλήθειαν διὰ τὴν χωριστὴν³⁶² ἐαυτῆς καὶ ὑπερέχουσαν οὐσίαν.

128.19-129.13

Εἰ δὴ ταῦτα ὀρθῶς εἰρήκαμεν, ὑπ' οὐδενὸς οὔτε τόπου οὔτε μεριστοῦ σώματος ἀνθρωπίνου οὔτε ψυχῆς κατεχομένης ἐν ἐνὶ εἶδει μεριστῶν περιείληπται μεριστῶς ἢ μαντικῆ τῶν θεῶν δύναμις,³⁶³ χωριστὴ δ' οὖσα καὶ ἀδιαίρετος ὅλη πανταχοῦ πάρεστι τοῖς μεταλαμβάνειν αὐτῆς δυναμένοις, ἔξωθέν τε ἐπιλάμπει καὶ πληροῖ πάντα, δι' ὅλων τε τῶν στοιχείων διαπεφοίτηκε, γῆν τε καὶ ἀέρα καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ κατείληφεν, οὐδέν τε ἄμοιρον ἐαυτῆς οὔτε τῶν ζῶων οὔτε τῶν ἀπὸ φύσεως διοικουμένων ἀπολείπει, ἀλλὰ τοῖς μὲν μᾶλλον τοῖς δὲ ἦττον ἀφ' ἐαυτῆς δίδωσίν τινα μοῖραν προγνώσεως³⁶⁴ αὐτῆ μέντοι πρὸ τῶν ὅλων

³⁵⁶ 128.10-11: τὰ πανταχοῦ καὶ ἀεὶ [προγιγνώσκειν] ὡσαύτως, «le cose che sono ovunque e sempre allo stesso modo», con riferimento a realtà immutabili di tipo materiale.

³⁵⁷ 128.11: ἀπόλυτος, la risposta di Giamblico parte dal fatto che la divinazione è *indipendente* dai luoghi e dai corpi fisici. Il termine ἀπόλυτος era già stato impiegato a p. 107.7 (τὴν ἀπόλυτον ἐνέργειαν) per indicare la *libera attività* dell'anima sganciata dal corpo durante la fase del *dormire*. Anche in questo caso l'A. tratta di un distacco dalla materia, il quale decide della possibilità stessa di vaticinare e profetizzare.

³⁵⁸ 128.13-14: ἅτε ... κατεχομένων, la δύναμις divina è superiore a ciò che accade nel tempo ed è contenuto nel luogo.

³⁵⁹ 128.10 e 14: πανταχοῦ, cfr. DM 27.9, agli dèi è concesso andare *ovunque*; DM 31.13, la luce degli dèi è unica e medesima dappertutto; 52.15, la forma divina inserisce *ovunque* la medesima e unica sostanza tutta intera. Il significato di πανταχοῦ conferma l'idea di fondo inerente la potenza divina: essa è sempre la medesima, invariabile in ogni luogo.

³⁶⁰ 128.13 e 15: κατὰ χρόνον, cfr. DM 151.12: nessuna cosa prodotta dal tempo o dalla mescolanza che avviene *secondo il tempo*, può racchiudere entro di sé gli dèi.

³⁶¹ 128.16: συνείληφε, la potenza divinatrice comprende nell'unità la verità degli universali. Cfr. DM 21.11, ove Giamblico parlando dell'uno afferma che esso *comprende* i fini di tutte le operazioni e di tutte le sostanze.

³⁶² 128.17: χωριστὴν, la sostanza della potenza divinatrice è *separata* e sovraeminente rispetto alle realtà del mondo in divenire. Cfr. DM 106.5 ove lo stesso termine indica la vita dell'anima *separata* dal corpo.

³⁶³ 128.19-129.3: Εἰ δὴ ... δύναμις, sostanziale ricapitolazione dei punti precedenti: la potenza mantica degli dèi non è racchiusa da nessun luogo, da nessun corpo particolare di uomo o animale, né tantomeno da una sola specie di esseri particolari.

³⁶⁴ 129.3-10: χωριστὴ ... προγνώσεως, anche in questo caso Giamblico ribadisce concetti espressi nelle pagine precedenti: la potenza mantica, separata e indivisibile è presente tutta intera e dappertutto, a

προϋπάρχουσα αὐτῷ τῷ χωριστῷ ἑαυτῆς ἰκανὴ γέγονεν ἀποπληρῶσαι πάντα, καθ' ὅσον ἕκαστα δύναται αὐτῆς μετέχειν.³⁶⁵

disposizione di coloro che ne partecipano; essa illumina dall'esterno e riempie tutte le cose, attraversa tutti gli elementi, abbraccia terra, aria, fuoco e acqua.

³⁶⁵ 129.11-13: αὐτῇ ... μετέχειν, Giamblico distingue, almeno ad un livello terminologico, la potenza divinatrice dalla prescienza: la prima, infatti, permea tutti gli esseri viventi, ma ad alcuni dona una parte maggiore della sua prescienza, ad altri una parte minore. In realtà, le caratteristiche di entrambe sono identiche, in quanto la potenza divinatrice *esiste prima* (προϋπάρχουσα) dell'universo (cfr. DM 100.8-9), ed essendo separata è capace di riempire tutte le cose, a seconda della possibilità che ha ciascuno di partecipare di essa.

Cap. XIII

Dopo aver diffusamente parlato della divinazione pubblica (sogni, entusiasmo, teoforia, oracoli) Giamblico esamina un'altra forma di divinazione, stavolta privata, chiamata in causa da Porfirio e relativa a coloro che stanno in piedi sui caratteri. Ebbene, di questa mantica dispongono rettamente i teurghi, ma anche coloro i quali operano in maniera analoga con la menzogna e l'inganno, ottenendo non già la presenza di un dio, bensì un'apparizione oscura e immaginaria. Nelle manifestazioni autentiche della divinità, la luce della stessa brilla incontrastata e caccia via il disordine degli spiriti malvagi. Non è tutto: coloro che si "accontentano" di stare in piedi sui caratteri, ignorano completamente l'arte ieratica e sono così privi d'esperienza che credono poter comandare l'ingresso di uno spirito dopo appena un'ora dall'inizio del rituale. Per questo motivo sbagliano del tutto e non è legittimo che siano annoverati tra i profeti.

129.14-130.6

Ἴδωμεν τοίνυν τὸ ἐντεῦθεν ἄλλο εἶδος ἰδιωτικὸν καὶ οὐ δημόσιον μαντείας,³⁶⁶ περὶ οὗ λέγεις ταῦτα· "οἱ³⁶⁷ δ' ἐπὶ χαρακτήρων³⁶⁸ στάντες ὡς οἱ πληρούμενοι ἀπὸ εἰσκρίσεων".³⁶⁹ Τοῦτο τοίνυν διὰ τοὺς κακῶς αὐτῷ χρωμένους οὐ ῥάδιον ἐν

³⁶⁶ 129.14-15: ἰδιωτικὸν καὶ οὐ δημόσιον μαντείας, l'ambivalenza ἰδιωτικὸν-δημόσιον viene qui evocata per la prima volta, mediante una terminologia che non verrà più ripresa nel corso del testo e che riferisce esclusivamente di questo particolare tipo di divinazione.

³⁶⁷ 129.15-17: "οἱ ... εἰσκρίσεων", questa di Porfirio, più che un'obiezione, suona come un'affermazione, che peraltro Giamblico integra ma non rettifica. Porfirio, in sostanza, menziona coloro che profetizzano in piedi sui caratteri e sono riempiti di quelle realtà che entrano in loro.

³⁶⁸ 129.16: χαρακτήρων, la definizione di questo termine è fornita da Muscolino, *Filosofia rivelata dagli Oracoli*, cit., p. 649, il quale traduce *figure magiche* e spiega: «Le figure o lettere magiche altro non sarebbero che i cerchi all'interno dei quali l'operatore, da solo o con i suoi assistenti, deve collocarsi durante l'invocazione degli spiriti al fine di proteggersi da eventuali presenze malvagie ad esso vicine». I cosiddetti χαρακτήρες si potevano sia scrivere che pronunciare. In quest'ultimo caso il modo giusto di procedere all'invocazione era trasmesso oralmente, ma doveva restare segreto (cfr. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, cit., p. 356). Sull'assimilazione dei caratteri alle sette vocali che simboleggiano i sette dèi planetari cfr. Des Places, *Les mystères Les mystères d'Égypte*, cit., p. 116.

³⁶⁹ ἀπὸ εἰσκρίσεων, Muscolino traduce *coloro che sono posseduti dall'incarnazione*, e fra parentesi aggiunge *nel loro corpo dallo spirito* (Muscolino, *Lettera ad Anebo*, cit., p. 343), mentre Sodano impiega più semplicemente il termine *spiriti* (Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 131). L'idea di un'incarnazione di

ἐνὶ λόγῳ περιλαβεῖν.³⁷⁰ Ἀλλὰ τὸ μὲν πρόχειρον καὶ κακῶς ἐπιπολάζον ἐν τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις³⁷¹ ψευδολογία τε καὶ ἀπάτη³⁷² χρώμενον οὐκ ἀνεκτῆ, οὐδ' ὄλως ἔχει τινὸς θεοῦ παρουσίαν, κίνησιν³⁷³ δέ τινα τῆς ψυχῆς ποιεῖται παρὰ τοὺς θεούς, καὶ ἀμυδρὰν τινα ἀπ' αὐτῶν εἰδωλικὴν ἔμφασιν³⁷⁴ ἔλκει, ἥτις διὰ τὸ ἐξίτηλον τῆς δυνάμεως εἴωθεν ἐνίοτε ὑπὸ τῶν δαιμονίων φαύλων πνευμάτων³⁷⁵ ἐπιταράττεσθαι.

130.6-19

ἢ δ' ὄντως τῶν θεῶν τυγχάνουσα, τὰ τε ἄλλα εἰλικρινῆς καὶ καθαρὰ ἄτρεπτος ἀληθῆς, καὶ δὴ καὶ ὑπὸ τῶν ἐναντίων πνευμάτων ἄβατός ἐστι καὶ

spiriti è suggerita dal precedente passo di p. 112.10-11, ove il πνεῦμα divino era stato definito κατιὸν (discendente) e εἰσκρινόμενον (facente il suo ingresso nel posseduto).

³⁷⁰ 129.18: περιλαβεῖν, letteralmente *circoscrivere, comprendere in un'unica realtà*. Vedi anche DM 31.9, 70.7. La difficoltà a comprendere l'attuale tipo di divinazione viene dal fatto che alcuni ne facciano un cattivo uso.

³⁷¹ 129.19-130.1: ἐν τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις, questo riferimento alla *maggior parte degli uomini* offre la dimensione del problema cui Giamblico si trova innanzi: difendere la teurgia assimilandola ad una *teologia scientifica* (DM 14.8-9) comporta uno sforzo teoretico e dottrinale non indifferente, volto a stabilire ed accertare l'ortodossia di una gnosi sacerdotale in opposizione alle pratiche popolari, evidentemente diffuse. Circa quella che è stata definita una *lotta per l'ortodossia* si veda, in modo particolare, il cap. V del volume di P. Athanassiadi, *La Lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif – De Numénius à Damascius*, Les Belles Lettres, Paris, 2006, intitolato *Les entraves de Jamblique*, in cui l'A. ha esaminato il complesso tentativo, per parte giamblichea, di introdurre nell'alveo del Neoplatonismo di Numenio, Plotino e Porfirio la dottrina teurgica.

³⁷² 130.1: ψευδολογία τε καὶ ἀπάτη, sono la *falsa dottrina* e l'*inganno* perpetrati da coloro i quali, pur non appartenendo al rango dei teurghi, s'improvvisano tali, gettando evidentemente discredito sulla pratica divinatoria e culturale dei primi.

³⁷³ 130.2: κίνησιν, anche in tale frangente il *movimento* è inquadrato in un'ottica negativa: l'anima, infatti, agitata da pratiche pseudo-teurgiche, spurie ed ingannevoli, muove contro gli dèi e non è in grado di suscitare la loro presenza. Due considerazioni: la prima è che qualsiasi *movimento* dell'anima o del corpo, o del composto di entrambi, prodotto al di fuori del rituale teurgico, è non soltanto inefficace ma invalida altresì il rito stesso; la seconda riguarda il fatto che solamente l'opera culturale permette la conduzione degli spiriti (cfr. DM 112.10-13) e la loro conseguente manifestazione.

³⁷⁴ 130.3-4: ἀμυδρὰν τινα ἀπ' αὐτῶν εἰδωλικὴν ἔμφασιν, Giamblico afferma che la maggior parte degli uomini cerca di ottenere *malamente* (κακῶς) la divina παρουσία ricavando dagli stessi dèi una *parvenza oscura ed immaginaria*. Il procedimento è spurio, ma riesce comunque a trarre qualcosa di inconsistente e di ininfluenza, come appunto l'*ἔμφασιν*.

³⁷⁵ 130.5-6: ὑπὸ ... πνευμάτων, si afferma che la debole forza dell'*ἔμφασιν* è solita talvolta essere turbata *dai soffi dei demoni più spregevoli*. Ciò significa che, laddove si adotti una pratica divinatoria spuria, non presieduta da un teurgo, ma da un qualsiasi altro uomo, si ricava dagli dèi un'immagine debole che, per la mancanza della divina παρουσία, dunque per una sorta di deficienza ontologica, viene alterata da malvagi soffi di demoni. È come se la pratica non riuscisse a raggiungere la divinità permettendole di apparire, e pertanto si arrestasse ad un livello inferiore, preda dei turbamenti demonici.

ἀνεμπόδιστος.³⁷⁶ ὥσπερ γὰρ ἡλίου καταλάμπσαντος οὐ πέφυκε τὴν αὐγὴν ὑπομένειν τὸ σκότος, ἐξαίφνης δὲ ἀφανὲς ἄρδην καθίσταται καὶ παντελῶς ἐκ μέσων ὑποχωρεῖ καὶ ἐκποδῶν ἐξίσταται, οὕτω καὶ τῆς πάντα ἀγαθῶν πληρούσης τῶν θεῶν δυνάμεως πολλαχόθεν ἐπιλαμπούσης οὐκ ἔχει χῶραν ἢ τῶν κακῶν ταραχῇ πνευμάτων, οὐδὲ δύναται ποῦ διαφαίνεσθαι, ἀλλ' ὡς τὸ μηδὲν ἢ ἐν τῷ μὴ ὄντι κεχώριστα, οὐδαμοῦ φύσιν ἔχουσα κινεῖσθαι τῶν κρειττόνων παρόντων ἢ παρενοχλεῖν αὐτοῖς δυναμένη ἡνίκα ἂν ἐπιλάμπωσιν.³⁷⁷

131.1-132.2

Τί ποτ' οὖν τοσοῦτον διάφορον ἐστὶν ἑκατέρου τούτων, οὐκ ἄλλοις χρήσομαι γνωρίσμασιν εἰς τὴν διάκρισιν αὐτῶν ἢ αὐτοῖς τοῖς παρὰ σοῦ ρηθείσιν· ὅταν γὰρ εἴπῃς "οἱ ἐπὶ χαρακτήρων στάντες", οὐδὲν ἄλλο ἔοικας σημαίνειν ἢ τὸ αἴτιον τῶν περὶ ταῦτα κακῶν πάντων. Εἰσὶ γάρ τινες οἱ τὴν ὅλην πραγματείαν τῆς τελεσιουργοῦ θεωρίας παριδόντες περὶ τε τὸν καλοῦντα καὶ περὶ τὸν ἐπόπτην, τάξιν τε τῆς θρησκείας καὶ τὴν ὀσιωτάτην ἐν πολλῷ χρόνῳ τῶν πόνων ἐμμοιήν ἀτιμάσαντες, θεσμούς τε καὶ ἐντυχίας καὶ τὰς ἄλλας ἀγιστείας παρωσάμενοι, ἀποχρῶσαν νομίζουσι τὴν ἐπὶ τῶν χαρακτήρων μόνην στάσιν,³⁷⁸ καὶ ταύτην ἐν μιᾷ ὥρᾳ ποιησάμενοι, εἰσκρίνειν νομίζουσι τι πνεῦμα· καίτοι τί ἂν γένοιτο ἀπὸ τούτων καλὸν ἢ τέλειον; ἢ πῶς ἔνεστι τὴν αἰδίου καὶ τῷ ὄντι τῶν θεῶν οὐσίαν ἐφημέροις ἔργοις συνάπτεσθαι ἐν ταῖς ἱεραῖς πράξεσι; διὰ

³⁷⁶ 130.6-9: ἢ δ' ὄντως ... ἀνεμπόδιστος, l'apparizione che realmente manifesta gli dèi è definita secondo i seguenti aggettivi: integra, pura, immutabile, vera, ma soprattutto inaccessibile ai *soffi contrari* (τῶν ἐναντίων πνευμάτων), e non può essere ostacolata.

³⁷⁷ **Commento 130.9-19:** per spiegare il contrasto luce-tenebra e il dominio divino sul disordine provocato dagli spiriti malvagi Giamblico ricorre ad una similitudine: il sole rende la tenebra invisibile, che viene distrutta, sgombra il campo e si ritira. Allo stesso modo la potenza degli dèi brilla da ogni parte e il disordine degli spiriti malvagi non ha più luogo e nemmeno può apparire da nessuna parte. Quando cioè, risplendono gli esseri superiori, quelli inferiori non li possono contrastare. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 301, spiega che «questa comparazione del male (e spiriti del male) con la tenebra e del bene (dèi superni) con la luce e l'immagine della fuga dell'oscurità davanti al raggio di sole, è quasi un *topos*: nel *De mysteriis* ritorna anche in 43.6-8 e 176.8-10».

³⁷⁸ **Commento 131.1-12:** il passo può essere suddiviso in due parti. Nella prima (131.1-5) Giamblico chiede quale sia la differenza tra le due forme di divinazione sui caratteri enunciate nelle righe precedenti. Domanda retorica, poiché egli accusa formalmente Porfirio di aver gettato discredito su questo particolare tipo di mantica. La seconda parte (131.6-132.2) rinsalda l'opposizione, più volte rilevata, fra i teurghi-sacerdoti e *alcuni* (τινες) che misconoscono il complesso della ritualità teurgica poiché si accontentano di «stare in piedi sui caratteri».

ταῦτα δὴ οὖν οἱ τοιοῦτοι προπετεῖς ἄνδρες τοῦ παντός ἀμαρτάνουσιν, οὐδ' ἄξιον αὐτοὺς ἐν μάντεσι καταριθμεῖσθαι.³⁷⁹

³⁷⁹ **Commento 131.12-132.2:** prendendo le mosse dall'argomentazione antecedente, il soggetto del discorso resta τινες. Questi personaggi enigmatici e non meglio identificati sono chiaramente inesperti in materia di divinazione. In virtù di una preparazione inadeguata e sommaria, credono di poter comandare l'ingresso di uno spirito entro di sé, ma è chiaro che, per parte giamblichea, tali opere sono effimere. La mancata congiunzione dell'officiante con la sostanza eterna e reale degli dèi dipende dal fatto che i riti non sono celebrati correttamente. I *caratteri*, infatti, figure e segni mistico-simbolici, hanno il compito di attirare la divinità e di fermarla nella materia. La pratica è attestata anche in *PGM IV* 2705-6; *VII* 196,206,390. Sodano, *I misteri egiziani*, pp. 302-303, però, ribadisce il concetto per cui «nel *De mysteriis* si tenta di trascendere il piano magico, per inserirsi in quello teurgico. E qui sovviene la letteratura oracolare caldaica. Psello (*Comm.* 1133a 4-b 3), d'accordo con altre fonti (Marino, *Procl.* 28, p. 165,3 e Niceforo Gregora, *In Syn. De Insomm.*, PG 149, 540b 11) ricorda il cerchio, il disco di Ecate (des Places, *Oracles* fr. 206; Lewy 249-252), ricoperto di *charakteri* [...]. La stessa Ecate in un oracolo ricordato da Porfirio (ap. Eusebio, *PE V* 15,1 = p. 137, vv. 118-121 Wolff) rivela che i mortali amano il simbolismo dei *charakteri*: «Qual mortale non ha desiderato offrirsi i *charakteri* incisi nel bronzo, nell'oro e nell'argento splendidi? Quale divinità che soprintende alle cose superne non ama queste figure che le consentono di concentrare in un sol luogo e di intrecciare i molti destini degli uomini?» (cfr. anche Eusebio, *PE V* 9,9 = p. 164 Wolff)».

Cap. XIV

Il presente capitolo, variamente articolato, prende in esame la divinazione mediante la fotagogia, ovvero il "portare la luce". L'incontro fra la luce divina ed il veicolo etereo e luminoso attaccato all'anima dà luogo al vaticinio. L'anima e le sue potenze sono mosse dal volere degli dèi, in maniera duplice: o quando gli dèi sono presenti nell'anima o quando fanno brillare su di essa una luce che li precorre, fatto salvo il carattere trascendente e della presenza divina, e dell'illuminazione che ne consegue. In questo modo la capacità immaginatrice dell'anima viene ispirata dall'azione degli dèi. Tuttavia, in virtù del fatto che il contrario può ricevere il contrario, alla pari del simile che riceve il simile, allora può verificarsi che, talvolta, coloro che portano la luce si servano anche della tenebra, allo scopo di produrre l'illuminazione. Portare la luce è possibile anche attraverso l'acqua, oppure proiettando la medesima su una parete o su di un luogo solido, perché non si disperda. Comune a tutte le altre forme di divinazione è la caratteristica della fotagogia di provenire dall'esterno e di essere indipendente e primordiale.

132.3-18

Περὶ δ' ἄλλου γένους μαντικῆς λέγεις ταῦτα· "ἄλλοι³⁸⁰ παρακολουθοῦντες³⁸¹ ἑαυτοῖς κατὰ τὰ ἄλλα, κατὰ τὸ φανταστικὸν θειάζουσιν, οἱ μὲν σκότος συνεργὸν λαβόντες οἱ δὲ καταπόσεις³⁸² τινῶν οἱ δ' ἐπωδάς³⁸³ καὶ συστάσεις³⁸⁴

³⁸⁰ 132.4-9: "ἄλλοι ... οὐρανόν", questa l'opinione di Porfirio: vi sarebbero alcuni che, pure restando coscienti, sono ispirati secondo la loro immaginazione, dopo essersi serviti delle tenebre, di certe droghe, incantesimi e formule. Gli uni hanno visioni attraverso l'acqua; gli altri su di un muro, all'aria aperta, nel sole o in qualche altro corpo celeste. Tutto ciò sembra evocare sintomi allucinogeni tipici dell'uso di sostanze psicotrope: coloro che *immaginano* (φαντάζονται) avvalendosi di uno stato alterato di coscienza stabiliscono una connessione con gli dèi, benché non creino da se stessi le immagini mediante le quali essi offrono i vaticini.

³⁸¹ 132.4: παρακολουθοῦντες, la valenza di questo termine muta leggermente rispetto alle precedenti occorrenze (cfr. *DM* 103.2; 109.9). Porfirio vuole esprimere il concetto seguente: benché i profeti conservino integra la capacità di pensare, la loro *immaginazione* (τὸ φανταστικόν), ispirata, si configura come una potenza sganciata dalla facoltà razionale.

³⁸² 132.6: καταπόσεις, Muscolino spiega che il sostantivo sottintende l'accompagnamento di λαβόντες, ragion per cui letteralmente la traduzione sarebbe *prendendo le deglutizioni di alcune cose*. Ecco la

καὶ οἱ μὲν δι' ὕδατος³⁸⁵ φαντάζονται οἱ δ' ἐν τοίχῳ οἱ δ' ἐν ὑπαίθρῳ ἀέρι οἱ δ' ἐν ἡλίῳ ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν κατ' οὐρανόν". Πᾶν δὴ καὶ τοῦτο ὃ λέγεις τῆς μαντείας γένος πολυειδὲς ὃν μιᾷ συνείληπται δυνάμει, ἦν ἄν τις φωτὸς ἀγωγὴν ἐπονομάσειεν.³⁸⁶ Αὕτη δὴ που τὸ περικείμενον τῇ ψυχῇ αἰθερώδες καὶ ἀγοειδὲς ὄχημα ἐπιλάμπει θεῖῳ φωτί, ἐξ οὗ δὴ φαντασίαι θεῖαι καταλαμβάνουσι τὴν ἐν ἡμῖν φανταστικὴν δύνάμιν, κινούμεναι ὑπὸ τῆς βουλήσεως τῶν θεῶν.³⁸⁷ Ὅλη γὰρ ἡ ζωὴ τῆς ψυχῆς καὶ πᾶσαι αἱ ἐν αὐτῇ δυνάμεις ὑποκείμεναι τοῖς θεοῖς κινοῦνται, ὅπως ἂν <οἱ> ἡγεμόνες αὐτῆς ἐθέλωσιν.³⁸⁸

spiegazione fornita da Muscolino, *Lettera ad Anebo, cit.*, p. 650: «Ho tradotto il termine *καταπόσεις* con *deglutizione* (al plurale) [...]. Molto spesso nelle sedute spiritiche è usuale utilizzare delle sostanze che accelerano il processo di alterazione psichica del *medium* affinché egli possa mettersi in contatto più facilmente con lo spirito e fare previsioni».

³⁸³ 132.6: ἐπωδάς, il termine compare in tutto il testo un'altra volta soltanto (*DM* 133.18), sempre in coppia con συστάσεις, e fa riferimento agli incantesimi o le formule magiche impiegati per il tipo di divinazione qui esaminato. Spiega Dodds, *I greci e l'irrazionale, cit.*, p. 280: «Nelle *Leggi*, ἐπωδή e parole affini sono adoperate continuamente in questo senso metaforico (659 E, 664 B, 665 C, 666 C, 670 E, 773 D, 812 C, 903 B, 944 B). Si veda il disprezzo con cui Callicle adopera questa parola, *Gorg.*, 484 A. È invece usata nel *Carmide* (157 A-C) in modo sensibilmente diverso: ivi l'"incantesimo" si rivela un contraddittorio socratico. Ma nel *Fedone*, dove il mito è un' ἐπωδή (114 D, cfr. 77 E – 78 A), c'è già un accenno alla parte che le ἐπωδαὶ avrebbero rappresentato nelle *Leggi*».

³⁸⁴ 132.6: συστάσεις, sono le formule, ma anche le preghiere per ottenere l'unione con gli dèi. Secondo Van Liefferinge, *La théurgie, cit.*, p. 97, il plesso dei tre termini sopra elencati, vale a dire, κατάποσις, ἐπωδή e σύστασις appartiene al vocabolario della magia e trova riscontro nella terminologia dei *Papiri greci magici*: «L'incantation (ἐπωδή, ἐπάσαι) est attestée dans le papyrus magiques grecs. Quant au terme σύστασις, en coordination avec les ἐπωδαί, il est à prendre dans le sens de «formule». Sul significato di σύστασις vedi anche Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 304.

³⁸⁵ 132.8: δι' ὕδατος, della divinazione attraverso l'acqua Giamblico parla in questo e in un altro frangente, per la precisione a p. 134.2-3. L'acqua è simpatetica con la luce divina. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 305, mostra che, al livello inferiore, magico, la *hydromanteia* è nota ai papiri: «Hopfner (*Offenbarungzauber* II 228 ss.) ha trattato dettagliatamente numerosi testi, in cui le essenze superiori sono esorcizzate in recipienti di diverso genere, riempiti di acqua o di olio, e invitate a far conoscere il futuro. Così, ad esempio, *PGM* VII 320-334».

³⁸⁶ 132.9-11: Πᾶν ... ἐπονομάσειεν, Giamblico opera, in questo caso, una sorta di *reductio ad unum* e riconduce suddette varianti mantiche ad un'unica forma: *portare la luce* (φωτὸς ἀγωγὴν).

³⁸⁷ 132.11-15: Αὕτη ... θεῶν, mediante la fotagogia la luce divina illumina il veicolo etereo e luminoso dell'anima, cosicché le immagini divine afferrano la nostra capacità immaginativa, mosse dal volere degli dèi. La fotagogia si realizza attraverso l'illuminazione divina dell'ὄχημα αἰθερώδες καὶ ἀγοειδὲς che avvolge l'anima. Spiega a tale proposito M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo, cit.*, p. 145: «Questa forma di illuminazione colpisce la parte immaginativa dell'anima, la quale, ispirata dalla divinità, viene indotta, appunto, a concepire e a raffigurare le immagini della realtà divina [...]. Ora la sede o l'organo di questa potenza immaginativa è proprio l' ὄχημα-πνεῦμα, in quanto, secondo l'A. del *De mysteriis*, la luce irraggiata dalla divinità, immateriale, inestesa e indivisibile, non può entrare in contatto con l'uomo se non attraverso una forma di illuminazione esterna che si attua su una sostanza immateriale e pura»; cfr. *DM* 125.1-6.

³⁸⁸ 132.15-18: Ὅλη ... ἐθέλωσιν, solamente in questo caso il movimento assume una valenza positiva: l'anima e le potenze che sono in lei, infatti, si *muovono* in quanto sottomesse agli dèi che la guidano.

132.19-133.8

Καὶ τοῦτο διχῶς γίνεται ἢ παρόντων τῇ ψυχῇ τῶν θεῶν ἢ προδραμόν τι εἰς αὐτὴν φῶς ἀφ' ἑαυτῶν ἐπιλαμπόντων: καθ' ἑκάτερον δὲ τὸν τρόπον χωριστὴ καὶ ἡ θεία παρουσία ἐστὶ καὶ ἡ ἔλλαμψις.³⁸⁹ Ἡ μὲν οὖν προσοχὴ καὶ διάνοια³⁹⁰ τῆς ψυχῆς παρακολουθεῖ τοῖς γιγνομένοις, ἐπειδὴ τούτων τὸ θεῖον φῶς οὐκ ἐφάπτεται: ἐπιθειάζει δὲ τὸ φανταστικόν,³⁹¹ διότι οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀπὸ δὲ τῶν θεῶν ἐγείρεται³⁹² εἰς τρόπους φαντασιῶν, ἐξηλλαγμένης πάντη τῆς ἀνθρωπίνης συνηθείας.³⁹³

133.9-15

Ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ τὸ ἐναντίον δεκτικὸν ἐστὶ τοῦ ἐναντίου κατὰ μεταβολὴν καὶ ἔκστασιν ἀφ' ἑαυτοῦ, ἡ τὸ συγγενὲς καὶ οἰκεῖον δι' ὁμοιότητα, διὰ ταῦτα δὴ εἰκότως τότε μὲν σκότος συνεργὸν λαμβάνουσιν οἱ φωταγωγοῦντες, τότε δὲ

³⁸⁹ 132.19-133.3: Καὶ ... ἔλλαμψις, la fotagogia può compiersi in due modi diversi: o quando gli dèi sono presenti nell'anima, o quando fanno brillare su di essa una luce che li precede. In entrambi i casi la presenza del dio e l'illuminazione sono trascendenti. Commenta J. Finamore, *Iamblichus on Light and the Transparent*, in H. J. Blumenthal, E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus*, cit., pp. 55-64, spec. p. 59: «the divine power is separated from the lower realm. The recipient of their power is said to participate in it. There is no mixture or compound of the two elements. The divine light remains whole and incorporeal».

³⁹⁰ 133.3-4: προσοχὴ καὶ διάνοια, cfr. *Protr.* 35.21 (πᾶν τὸ τῆς προσοχῆς ὄμμα): ai procedimenti discorsivi dell'intelletto va indirizzato l'intero sguardo dell'attenzione; *Protr.* 119.7 (εὐτονωτάτης προσοχῆς), in cui si afferma che l'insegnamento filosofico esige un'attenzione continua nell'apprendimento delle varie discipline. Nel caso del *De mysteriis* προσοχὴ viene citato esclusivamente in quest'occasione, e se ne può dedurre il fatto che l'attenzione, in accordo con il raziocinio (διάνοια), non solo sono esclusi dall'operazione mantica, ma decretano l'assoluta indipendenza del φανταστικόν.

³⁹¹ 133.6: τὸ φανταστικόν, commentando questo passo del *De mysteriis* M. Di Pasquale Barbanti, *Ochema-pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo*, cit., p. 149, afferma: «Esistono dunque per Giamblico due forme di φαντασία, una pura che agisce sotto la spinta della volontà degli dèi e che accoglie le immagini che vengono dall'alto, e una più bassa, legata alla sensibilità». Di questa seconda forma Giamblico parla a p. 250.11-15, distinguendola nettamente da quella intellettuale e divina qui presa in esame.

³⁹² 133.7: ἐγείρεται, grazie all'azione degli dèi la capacità immaginatrice dell'anima si desta alle diverse immagini. Nel caso dei sogni umani di p. 103.5, invece, questi sono *destati dalle nostre immaginazioni* (ἀπὸ φαντασιῶν ἐγείρεται), il che sembra conferire alle immagini un carattere autonomo ma prettamente fisiologico, essendo i residui delle impressioni raccolte durante lo stato di veglia, conseguentemente impresse nella memoria.

³⁹³ 133.3-8: Ἡ ... συνηθείας, in tale frangente l'attenzione dell'anima ed il suo pensiero sono coscienti di ciò che accade, in quanto la luce divina non li tocca ma agisce specificamente sul φανταστικόν, cioè la capacità immaginatrice dell'anima, che viene così ispirata dagli dèi e resta sotto la loro azione, incapace di produrre da se stessa le diverse immagini, quando l'abitudine umana è stata totalmente espulsa.

ἡλίου φῶς ἢ σελήνης³⁹⁴ ἢ ὅλως τὴν ὑπαίθριον αὐγὴν συλλαμβανόμενα ἔχουσι πρὸς τὴν ἔλλαμψιν.³⁹⁵

133.16-134.9

Ἐνίστε δὲ καὶ καταστάσεσιν τινῶν χρῶνται, ὅσα οἰκεία τοῖς θεοῖς ὑπάρχει τοῖς μέλλουσιν ἐπιφέρεισθαι, ἢ καὶ ἐπωδαῖς ἢ συστάσεσιν, καὶ αὐταῖς οἰκείαις παρεσκευασμέναις εἰς τε τὴν παρασκευὴν τῆς ὑποδοχῆς καὶ τὴν παρουσίαν τῶν θεῶν καὶ ἐπιφάνειαν.³⁹⁶ Ἐνίστε δ' αὖ καὶ δι' ὕδατος ἄγουσι τὸ φῶς, ἐπειδὴ διαφανὲς ὄν τοῦτο εὐφυῶς διάκειται πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ φωτός.³⁹⁷ Ἄλλοτε δ' εἰς τοῖχον αὐτὸ ποιῶσιν ἐπιλάμπειν, ταῖς ἱεραῖς τῶν χαρακτήρων καταγραφαῖς προευντρέπιζοντες ἔδραν ἀρίστως εἰς τὸν τοῖχον τῷ φωτί, καὶ ἅμα ἀποστηρίζοντες αὐτὸ ἐνταῦθα ἐν τινὶ στερεῷ χωρίῳ, ὥστε μὴ ἐπὶ πολὺ διαχεῖσθαι.³⁹⁸

134.10-20

Γένοιτο δ' ἂν καὶ ἄλλοι πλείονες τρόποι τῆς τοῦ φωτός ἀγωγῆς· ἀλλ' ὅμως εἰς ἓν ἀνάγονται πάντες, εἰς τὴν τῆς αὐγῆς ἔλλαμψιν, ὅπουπερ ἂν καὶ δι' οἴων ὀργάνων ἐπιλάμπωσιν.³⁹⁹ Ἐπειδὴ τοίνυν ἔξωθέν⁴⁰⁰ τέ ἐστὶν αὕτη καὶ μόνη τῇ

³⁹⁴ 133.13: ἡλίου φῶς ἢ σελήνης, allo scopo di accordare la prescienza sole e luna sono citati in *PGM III* 325-347, ma Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 305, precisa che «l'unione con il sole o con la luna, acquista nel *De mysteriis* un significato superiore, più elevato dei papiri magici: il sole e la luna, uniti insieme, costituiscono la somma delle forze luminose del cielo, essi possono dare al teurgo la capacità di vedere il futuro, di divinarlo».

³⁹⁵ 133.9-15: Ἐπεὶ ... ἔλλαμψιν, Giamblico è qui intento a spiegare che, per il fatto che il contrario può ricevere il contrario mutando la propria condizione oppure uscendo da se stesso, ovvero il simile può ricevere il simile a causa della somiglianza, allora anche *coloro che portano la luce* (οἱ φωταγωγῶντες) possono talvolta prendere come loro aiutante la tenebra, la luce del sole o quella della luna, o più genericamente la luminosità che è sotto il cielo, affinché possa avvenire l'illuminazione.

³⁹⁶ 133.16-134.2: Ἐνίστε ... ἐπιφάνειαν, il riferimento è a certe sostanze che, in virtù della loro familiarità con gli dèi, intervengono nell'operazione mantica, oppure incantesimi e formule, affini anch'esse e utili per accogliere la venuta e l'epifania degli dèi.

³⁹⁷ 134.2-4: Ἐνίστε ... φωτός, l'acqua e la sua trasparenza, essendo adatte a ricevere la luce, vengono anch'esse impiegate nel processo mantico.

³⁹⁸ 134.4-9: Ἄλλοτε ... διαχεῖσθαι, un'altra tecnica è quella di far brillare la luce su una parete, preparando quest'ultima mediante l'incisione di caratteri sacri, e contemporaneamente facendo attenzione a fissarla su di un luogo solido, in modo che non si diffonda per ampio tratto.

³⁹⁹ 134.10-13: Γένοιτο ... ἐπιλάμπωσιν, vi sarebbero molti altri modi di portare la luce, spiega Giamblico, ma essi si riducono essenzialmente ad uno, cioè all'irradiazione della luce, qualunque sia il luogo e il mezzo mediante il quale essa avviene (cfr. *DM* 132.9-11).

βουλήσει καὶ νοήσει τῶν θεῶν⁴⁰¹ ὑπηρετοῦντα κέκτηται τὰ πάντα, τὸ δὲ μέγιστον φῶς ἔχει ἱερὸν καταυγάζον, τὸ μὲν ἄνωθεν ἀπὸ τοῦ αἰθέρος τὸ δ' ἐξ ἄερος ἢ σελήνης ἢ καὶ ἡλίου καταλάμπον ἢ ἄλλης τινὸς οὐρανίας σφαίρας, φαίνεται ἐκ πάντων τούτων ἀτεξούσιος καὶ πρωτουργός⁴⁰² καὶ τῶν θεῶν ἐπάξιος ὁ τοιοῦτος ὢν τρόπος τῆς μαντείας.⁴⁰³

⁴⁰⁰ 134.13: ἔξωθεν, la caratteristica principale della mantica teurgica descritta da Giamblico risiede nel suo venire all'uomo dall'esterno; in tal senso la fotagogia non fa eccezione.

⁴⁰¹ 134.14: βουλήσει καὶ νοήσει τῶν θεῶν, commenta Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 306: «il concetto fondamentale di *Myst.* 134.8-19, che cioè la volontà e il pensiero degli dèi sono la causa prima della divinazione fotagogica, può essere trasposizione della formula caldaica che fa della volontà e il pensiero degli dèi l'agente dell'intelletto del Padre e che è espressa in alcuni frammenti (fr. 37, 1; 44, 1-2; 77), specialmente nel fr. 81: «Alle folgorazioni intellettuali del fuoco intellettuale tutto cede, servendo il consiglio persuasivo del Padre».

⁴⁰² 134.19: ἀτεξούσιος καὶ πρωτουργός, il modo di questa divinazione è *indipendente e primordiale* (cfr. *DM* 143.2, ove il modo della divinazione oracolare è definito *πρωτουργός* e *ἀτεξούσιος*, in quanto ha la funzione di *operare come causa prima* ed in virtù di ciò è *indipendente*).

⁴⁰³ 134.13-20: Ἐπειδὴ ... μαντείας, questo tipo di divinazione - conclude Giamblico - viene dall'esterno; essa sola possiede tutte le cose mediante il volere ed il pensiero degli dèi. Inoltre – ed è la cosa più importante – essa possiede la luce sacra che brilla e risplende ora dall'alto, dall'etere, ora dall'aria o dalla luna o dal sole o da qualche altre sfera celeste, restando tuttavia indipendente dalle fonti suddette, primordiale e degna degli dèi.

Cap. XV

Con il presente capitolo Giamblico inaugura la trattazione sulla divinazione che si compie attraverso l'arte umana. Porfirio ricorda le tecniche mantiche più diffuse nel mondo antico, vale a dire la divinazione mediante le viscere, gli uccelli e gli astri. Giamblico spiega che in virtù dell'affinità che esiste tra le cose e i segni mostrati, l'arte congettura e inventa i propri responsi. Gli dèi fanno i segni mediante la natura, che in tal modo produce i fenomeni, oppure mediante i demoni, i quali presiedono agli elementi dell'universo, agli animali e a tutto ciò che si trova nel mondo. I demoni manifestano simbolicamente il pensiero degli dèi e la rivelazione del futuro, ma esercitano anche la facoltà di muovere l'intelligenza umana ad una acutezza maggiore.

135.1-14

Φέρε δὴ οὖν⁴⁰⁴ ἐπὶ τὸν διὰ τέχνης ἀνθρωπίνης⁴⁰⁵ ἐπιτελούμενον τρόπον μετέλθωμεν, ὅστις στοχασμοῦ καὶ οἰήσεως πλείονος εἴληφε· λέγεις δὲ καὶ περὶ

⁴⁰⁴ **Commento 135.1-8:** questo tipo di divinazione, nettamente distinta dalle forme precedenti, è quella dell'*arte umana* (τέχνη ἀνθρωπίνη). Porfirio ne menziona, essenzialmente, tre varianti: la divinazione mediante le viscere, gli uccelli e gli astri. Per Giamblico queste tre arti sono sufficienti a definire l'εἶδος in questione. In realtà Sodano fa notare come tale distinzione non fosse stata introdotta nella fattispecie da Giamblico, bensì costituisse retaggio della tradizione stoica: «su di essa è strutturato il *De divinatione* ciceroniano: cfr. I 12 («Ci sono due forme di divinazione e di esse una dipende dall'arte, l'altra è legata alla natura»), I 34 (ove le due specie sono più particolarmente definite), II 36, ecc. Nell'ambito della mantica professionale, l'abilità individuale ha la funzione di interpretare i segni premonitori: di questi, alcuni, né divini né mantici, rimangono all'interno della sfera fisica, naturale, e di essi sono interpreti a volte alcuni animali, i quali hanno un'istintiva prenoscenza di terremoti o di piogge o di venti e tempeste [...]. Di questa capacità divinatoria inferiore aveva probabilmente trattato anche Posidonio: se l'accenno sbrigativo e poco chiaro di Cicerone (*Div.* 1, 109) che la conoscenza delle cose che si acquista con il tempo e con ripetute osservazioni si può raggiungere *anche* senza l'aiuto e la spinta degli dèi, ci pone effettivamente sulla via di un sistema posidoniano in cui trovavano direttamente posto anche le artes» (Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 307). Le arti in questione sono la medicina, la nautica, ma anche l'agricoltura, come mostra lo stesso Cicerone, *Div.* 112: «Multa medici, multa gubernatores, agricolae etiam multa praesentunt, sed nullam eorum divinationem voco». Per gli altri passi relativi alla divinazione in Posidonio cfr. Cicerone, *Div.* 1, 57, 129-130; 2, 21, 47. Per la traduzione di tutti i frammenti vedi Posidonio, *Testimonianze e frammenti*, a cura di E. Vimercati, Bompiani, Milano, 2004.

⁴⁰⁵ 135.1: τέχνης ἀνθρωπίνης, Quest'espressione corrisponde a quella che C. Addey, *Oracles, dreams, astrology*, cit., p. 37, chiama, in maniera significativa, *divinazione induttiva*: «Iamblichus implies that *inductive divination* is inferior to the inspired mode of divination; this inferiority seems to stem from the human interpretation and supposition of the meaning of these signs rather than the nature of the signs

τούτου τοιαῦτα· οἱ δ' ἤδη καὶ διὰ σπλάγγων⁴⁰⁶ καὶ δι' ὀρνίθων⁴⁰⁷ καὶ δι' ἄστέρων⁴⁰⁸ τέχνην συνεστήσαντο τῆς θήρας τοῦ μέλλοντος. Εἰσὶ μὲν καὶ ἄλλαι πλείονες τέχναι τοιαῦται, πλὴν ἀλλὰ καὶ αὐταὶ γε ἀποχρῶσιν ἐνδείξασθαι πᾶν τὸ τεχνικὸν εἶδος τῆς μαντικῆς. Ὡς μὲν οὖν⁴⁰⁹ τὸ ὅλον εἰπεῖν, σημείους⁴¹⁰ τισὶ

themselves, which proceed directly from divinity [...] inspired divination is caused by the supreme power of the gods whereas inductive divination depends ultimately upon human interpretation and skill». Definizione equivalente è stata offerta da Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, pp. 307-308, il quale ha scelto espressioni quali *divinazione tecnica e professionale*. Questa si attesta ad un livello inferiore, ma in quanto τέχνη dovrà interpretare i segni ed i messaggi cifrati che sono nel cosmo, rendendo in tal modo possibile la predizione del futuro.

⁴⁰⁶ 135.4: διὰ σπλάγγων, è l'arte di fare predizioni mediante l'analisi delle viscere animali, fegato e intestino. Già in VP 54, 93, Giamblico ha sostituito tale pratica con la *prescienza attraverso i numeri* (τὴν διὰ τῶν ἀριθμῶν πρόγνωσιν), ritenuta arte più pura e più divina, maggiormente appropriata ai numeri celesti degli dèi. Shaw, *The geometry of grace. A Pythagorean approach to theurgy*, in H. Blumenthal, E. C. Gillan (eds), *The Divine Iamblichus, cit.*, p. 126, suggerisce che i numeri costituiscano dei veri e propri sacrifici noetici ed incorporei: «all theurgies were effected through, and were sacrifices of, numbers». Tutte le trasformazioni dell'anima sono numeriche: lo stesso corpo originario dell'anima possiede una struttura numerica (*Tim.* 34-6; 43b-44), divisa in parti al momento dell'incarnazione. Vige, pertanto, una stretta relazione fra il culto rituale e le discipline matematiche, il fine delle quali è prettamente religioso, giacché l'anima si trasforma proprio attraverso la recezione delle figure geometriche (*Ibid.*, p.129). Ancora, Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 308, precisa il fatto che, nel *De mysteriis*, «il segno divino nelle viscere della vittima (cioè nel cosmo) si realizza con il collegamento teurgico dio-mondo - «secondo che piace agli dèi» (136.13) -, esso non s'inserisce nel processo fisico né è conforme ad una legge fisica: questi sono piuttosto i mezzi di cui si serve il dio, il quale interviene in essi di volontà sua e li guida».

⁴⁰⁷ 135.4: δι' ὀρνίθων, è l'osservazione del volo degli uccelli (136.18-137.10). Anche per questa disciplina, si rende possibile un confronto con Posidonio, secondo la testimonianza di Cicerone, *Div.* I 117-131, specialmente *Div.* I 120 per la somiglianza con il *De mysteriis*. Ma, specifica Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 309, la dottrina di Posidonio è, nell'interpretazione del *De mysteriis*, trasformata: «costituisce quasi un elemento secondario, subordinato, perché la sua identità di potere divino e legge naturale, che si realizza per mezzo della simpatia cosmica, risulta spezzata e la volontà del dio interviene dall'esterno a modificare la legge fisica: se gli uccelli a volte da se stessi si feriscono o se fra loro si uccidono, questo, secondo il *De mysteriis*, è un fatto soprannaturale, e gli uccelli sono soltanto *instrumenta*».

⁴⁰⁸ δι' ἄστέρων, è la divinazione attraverso gli astri, Astroscopia (137.11-138.6). Scrive Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 309: «La possibilità che l'avvenire sia presentito mediante l'osservazione delle stelle è dovuta all'azione degli dèi celesti sul corso dei corpi celesti e i segni divini scendono nel cosmo e intervengono su di esso per la legge della simpatia cosmica. È, questo dell'astroscopia, il caso in cui la sfera cosmica s'avvicina di più alla sfera trascendente, e la simpatia teurgica è concomitante alla simpatia cosmica, perché nel segno mantico l'attività divina può coincidere con l'attività fisica [...]. Il segno, però, non è un prodotto della simpatia cosmica, esso viene dal dio. Qui il *De mysteriis* si distanzia dalla teoria tradizionale simpatetico-cosmica, che è, sostanzialmente, ripresa anche da Plotino (cfr. soprattutto *Enn.* II 3 [52]) e poi da Sesto Empirico (*M.* V 4): la simpatia cosmica rimane, in esso, subordinata, il segno divino appartiene piuttosto alla sfera sopracosmica».

⁴⁰⁹ **Commento 135.8-14:** la mantica di questo genere impiega dei segni compiuti dagli dèi in maniere diverse. Il principio regolatore è rappresentato dall'affinità che esiste tra le cose e i segni mostrati, sicché l'arte ne offre le possibili interpretazioni traendo delle conseguenze da certe probabilità. Per quanto concerne l'espressione iniziale, saffrey, *Lettre à Anébon l'égyptien, cit.*, p. 25, dubita fosse questo l'incipit dell'argomentazione porfiriana: «Il n'est pas certain que les lignes 5-8 qui suivent

τοῦτο θείοις χρῆται ἐκ θεῶν ἐπιτελουμένοις κατὰ ποικίλους τρόπους. Ἄπο δὲ τῶν θείων τεκμηρίων κατὰ τὴν συγγένειαν⁴¹¹ τῶν πραγμάτων πρὸς τὰ δεικνύμενα σημεῖα συμβάλλει πῶς ἡ τέχνη καὶ στοχάζεται τὴν μαντείαν, ἐξ εἰκότων τινῶν αὐτὴν συλλογιζομένη.

135.14-136.10

Τὰ μὲν οὖν⁴¹² σημεῖα οἱ θεοὶ ποιοῦσι διὰ τῆς φύσεως τῆς δουλευούσης αὐτοῖς πρὸς τὴν γένεσιν,⁴¹³ τῆς τε κοινῆς καὶ τῆς ἰδίας ἐκάστων, ἢ διὰ τῶν γενεσιουργῶν δαιμόνων⁴¹⁴ οἵτινες τοῖς στοιχείοις τοῦ παντός καὶ τοῖς μερικοῖς σώμασι ζῴοις τε καὶ τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ πᾶσιν ἐπιβεβηκότες ἄγουσι τὰ φαινόμενα μετὰ ῥαστώνης ὅπῃπερ ἂν δοκῇ τοῖς θεοῖς. Συμβολικῶς δὲ τὴν

immédiatement fassent partie du texte de Porphyre: en effet la transition, ligne 8 Ὡς μὲν οὖν, indique clairement le commencement d'un développement qui ne peut appartenir qu'à Jamblique».

⁴¹⁰ 135.9: σημείοις, Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 309, precisa che il segno mantico è sempre un prodotto della iniziativa divina e della sua libera volontà: «quest'azione è tuttora trascendente e soltanto quando il segno mantico, dal trascendente, arriva nel cosmo, può qui, mediante l'attività della simpatia cosmica, esplicare una sua ulteriore azione e trasmettersi anche agli uomini. Il segno, però, non è un prodotto della simpatia cosmica, esso viene dal dio».

⁴¹¹ 135.11: συγγένειαν, in questo caso si tratta dell'affinità che unisce le *πραγματεῖαι* ai *σημεῖα*. Cfr. anche *DM* 20.5, riguardante l'affinità tra le classi superiori e quelle inferiori; *DM* 118.17 per quanto concerne, invece, la connaturalità dei suoni e delle musiche consacrati specificamente a ciascun dio.

⁴¹² **Commento 135.14-136.2:** gli dèi fanno i segni mediante la natura, per mezzo della quale si producono i fenomeni, oppure si servono dei demoni che sovrintendono agli elementi dell'universo, agli animali e a tutto ciò che si trova nel mondo, e governano i fenomeni secondo la volontà divina.

⁴¹³ 135.14-15: οἱ θεοὶ ... γένεσιν, gli dèi fanno i *segni* (*σημεῖα*) mediante la natura. Precedenti a questo passo sono tre occorrenze di *σημεῖον* (al plurale) nel Libro III: la prima ricorre a p. 100.9, allorché Giamblico specifica che la prescienza si attua mediante azioni e *segni* divini; la seconda si trova a p. 111.5 ad indicare i *segni* che contraddistinguono le manifestazioni di ciascun dio; infine, la terza, a p. 113.5 fa riferimento ai *segni* di colui che è in preda all'entusiasmo. Se ne può concludere che i *segni* significano la modalità di manifestazione degli dèi attraverso fenomeni corporei e naturali, ciò che li distingue inequivocabilmente dagli usi tecnici di altri due sostantivi in apparenza simili, che sono *σύμβολον* e *σύνθημα*. *Σημεῖα* si riferiscono, pertanto, alle trasformazioni esteriori della materia, distinte dalla simbolica psicologica e culturale.

⁴¹⁴ 135.16-17: γενεσιουργῶν δαιμόνων, alla lettera sono i *demoni generatori*, comparsi per la prima volta a p. 84.18 riguardo alla sovrintendenza (*ἐπιστασις*) che essi esercitano sulle realtà del mondo in divenire (da qui l'appellativo di *γενεσιουργοί*). La particolarità della loro funzione è duplice: sottomessi alla volontà degli dèi questi demoni agiscono *simbolicamente* (*συμβολικῶς*) e per mezzo di *segni* (*σημαίνοντες*). Non è facile apportare il dovuto distinguo tra le due operazioni. Se l'impiego di *σημαίνοντες* merita una spiegazione a parte, riguardo invece *συμβολικῶς* si può provare a fornire la seguente spiegazione: una funzione simbolica si esplica nel momento in cui un agente *fa da ponte*, cioè *tiene uniti insieme* due differenti aspetti qualitativi della realtà. In questo caso i demoni *manifestano* (*ἐμφαίνουσι*) l'*intenzione divina* (τὴν γνώμην τοῦ θεοῦ) e la *predizione* (*προδηλοῦσιν*) del futuro, pertanto sono intermediari tra gli dèi e il mondo, *simboli* essi stessi di questa relazione.

γνώμην⁴¹⁵ τοῦ θεοῦ ἐμφαίνουσι, καὶ τὴν τοῦ μέλλοντος προδήλωσιν καθ' Ἡράκλειτον οὔτε λέγοντες οὔτε κρύπτοντες ἀλλὰ σημαίνοντες,⁴¹⁶ ἐπειδὴ τῆς δημιουργίας τὸν τρόπον ἀποτυποῦσι καὶ διὰ τῆς προδηλώσεως.⁴¹⁷ Καθάπερ οὖν δι' εἰκόνων γεννῶσι πάντα, καὶ σημαίνουσιν⁴¹⁸ ὡσαύτως [καὶ] διὰ συνθημάτων.⁴¹⁹ ἴσως δὲ καὶ τὴν ἡμετέραν σύνθεσιν⁴²⁰ ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀφορμῆς εἰς ὀξύτητα πλείονα ἀνακινούσιν.

⁴¹⁵ **Commento 136.2-10:** I demoni manifestano il pensiero degli dèi e la rivelazione del futuro in maniera simbolica. Essi né dicono, né nascondono, solamente accennano; in questa maniera modellano il modo dell'attività creatrice di Dio. Da questo tipo di attività simbolica Giamblico ricava che, probabilmente, i demoni muovono anche la nostra intelligenza ad una maggiore acutezza.

⁴¹⁶ 136.4-5: καθ' Ἡράκλειτον ... σημαίνοντες, frammento di Eraclito (93 Diels-Kranz) riferito da Plutarco (*Pyth. or.* 404d, p. 91): «Il Signore, al quale appartiene l'oracolo di Delfi, non esprime, non nasconde, ma indica» (trad. Cilento).

⁴¹⁷ 136.5-6: ἐπειδὴ ... προδηλώσεως, i demoni – spiega Giamblico – modellano il modo della creazione (cfr. *DM* 16.13-17).

⁴¹⁸ 136.7: σημαίνουσιν, al termine di un'analisi piuttosto dettagliata Sodano stabilisce che il soggetto di questo verbo è da identificarsi coi demoni generatori (Cfr. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, pp. 418-419).

⁴¹⁹ 136.7 e 8: δι' εἰκόνων, διὰ συνθημάτων: i demoni generano tutto *mediante immagini* e per mezzo di *simboli*. Secondo Moreschini l'espressione non è molto chiara: «I demoni, vuol dire lo scrittore, formano l'immagine della creazione delle varie cose mediante la rivelazione che danno di essa; ma si tratta solamente di un'immagine, perché la rivelazione è fornita dalla divinazione» (Moreschini, *I misteri degli Egiziani, cit.*, p. 235).

⁴²⁰ 136.9: σύνθεσιν, Per Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 417, questo termine «vale il significato suo proprio di «mettere insieme» (Scutellio traduce «compositionem»), i segni cioè mandati dagli dèi, perché lasciano trasparire una parte soltanto della verità, secondo dice anche l'oracolo, stimolano gli esperti a mettere insieme con ciò che è da essi significato i risultati della loro tecnica, farne una sintesi».

Cap. XVI

Giamblico espone, in maniera più articolata e diffusa, le tre modalità dell'arte mantica introdotte nel capitolo precedente: aruspicina, auspicio ed astroscopia. Gli dèi si servono di molti intermediari per manifestare la loro volontà: inviano i loro segni agli uomini mediante i demoni, le anime, la natura, i fenomeni del mondo; però rimangono separati dalla materia e da quello che è sottoposto al divenire. Questa spiegazione della divinazione coincide, a detta di Giamblico, con quella della creazione e della provvidenza divina, la quale conduce all'Intelletto degli esseri superiori i segni e tutta la divinazione che da questo discendono.

136.11-19

Ταυτὶ μὲν οὖν κοινῶς ἡμῖν περὶ τῆς ὅλης ἀνθρωπίνης τοιαύτης τέχνης διωρίσθω· κατ' ἰδίαν δὲ τὰ μὲν σπλάγχνα ἢ τε ψυχὴ τῶν ζώων καὶ ὁ ἐφεστηκὼς αὐτοῖς δαίμων καὶ ὁ ἀήρ ἢ τε κίνησις τοῦ ἀέρος καὶ ἡ τοῦ περιέχοντος περιφορὰ μεταβάλλει ποικίλως ὅπηπερ ἂν ἀρέσκη τοῖς θεοῖς.⁴²¹ Σημεῖον δὲ τὸ πολλάκις εὐρίσκεσθαι αὐτὰ ἀκάρδια⁴²² ἢ ἄλλως ἄμοιρα τῶν κυριωτάτων μερῶν ὧν ἀπεστερημένα οὐχ οἶά τε ἦν ὅλως τοῖς ζῴοις παρέχειν τὸ ζῆν.⁴²³

⁴²¹ 136.11-16: Ταυτὶ ... θεοῖς, le viscere animali possono subire mutamenti, secondo il volere degli dèi causa di molteplici fattori. Tra i più importanti sono annoverati l'anima degli animali e il demone ad essi preposto. A seguire troviamo l'aria e il suo movimento, nonché il movimento circolare della volta celeste.

⁴²² 136.17: ἀκάρδια, gli animali vengono trovati spesso senza il cuore e Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 308, osserva che «la materia trattata è la stessa di Posidonio: cfr. Cicerone, *Div.* I 118, ove, come nel *De mysteriis*, l'argomento specifico segue la dottrina e comune ai due testi è anche il particolare delle vittime trovate prive di cuore, che Cicerone probabilmente amplia di suo, con gli episodi della vita di Cesare. In Posidonio agisce un potere divino, dotato di intelligenza, il quale può guidare nella scelta della vittima e la natura può intervenire e produrre qualche cambiamento nelle viscere dell'animale [...] L'azione divina, cioè, coincide con l'azione fisica e la mantica acquista così i connotati di un fenomeno divino che deriva dalla simpatia cosmica».

⁴²³ 136.16-19: Σημεῖον ... ζῆν, segno del fatto che le viscere siano modificate dal volere divino è, come detto sopra, la mancanza in esse del cuore o di altre parti vitali, senza le quali è assolutamente impossibile procurare la vita agli animali.

136.19-137.10

Τοὺς δ' ὄρνιθας κινεῖ μὲν καὶ ἡ τῆς ἰδίας ψυχῆς ὁρμή, κινεῖ δὲ καὶ ὁ τῶν ζώων ἔφορος δαίμων,⁴²⁴ ἤδη δὲ καὶ ἡ τοῦ ἀέρος τροπή καὶ ἡ καθήκουσα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ δύναμις εἰς τὸν ἀέρα.⁴²⁵ πάντα συμφωνοῦντα τοῖς βουλήμασι τῶν θεῶν ἄγει αὐτὰς ὁμολογουμένως οἷς οἱ θεοὶ κατ' ἀρχὰς ἐπιτάττουσιν.⁴²⁶ Σημεῖον δὲ καὶ τούτου μέγιστον· οὐ γὰρ τῶν κατὰ φύσιν τινὶ προσέοικε πράγματι τὸ ἀπορρήσσειν τοὺς ὄρνιθας αὐτοὺς ἑαυτοὺς καὶ ἀναιρεῖν πολλακίς· ἀλλ' ὑπερφυῆς δὴ τι τὸ ἔργον ἐστὶ τούτο, ὡς ἐτέρου τινὸς ὄντος τοῦ διὰ τῶν ὀρνίθων ταῦτα ἀπεργαζομένου.⁴²⁷

137.11-20

Ἄλλὰ μὴν αἶ γε τῶν ἄστρον φοραὶ πλησιάζουσι μὲν ταῖς κατ' οὐρανὸν αἰδίους περιφοραῖς, οὐ τόπω μόνον ἀλλὰ καὶ ταῖς δυνάμεσι καὶ ταῖς τοῦ φωτὸς διαδρομαῖς· κινοῦνται δὲ ὅπηπερ ἂν οἱ κατ' οὐρανὸν θεοὶ κελεύωσιν.⁴²⁸ Τὸ γὰρ εὐαγέστατον καὶ ἄκρον τοῦ ἀέρος, ἐπιτηδείως ἔχον ἐξάπτεσθαι εἰς πῦρ, ἅμα τε ἐπινεύουσιν οἱ θεοὶ καὶ εὐθὺς ἀνακαίεται.⁴²⁹ Ἐὰν δέ τις καὶ νομίζῃ τῶν οὐρανίων τινὰς ἀπορροίας ἐνδίδοσθαι εἰς τὸν ἀέρα, καὶ οὗτος οὐκ ἀλλότρια δοξάσει τῶν δρωμένων ἐν τῇ θεῖα τέχνῃ πολλακίς.⁴³⁰

⁴²⁴ 137.2: ἔφορος δαίμων, circa il fatto che il volo degli uccelli fosse diretto da un'entità superiore des Places chiama in causa una citazione di Ammiano Marcellino, XXI 1,9: «Volatus avium dirigit deus» (cfr. des Places, *Les mystères d'Égypte, cit.*, p. 120). Anche in Posidonio (Cicerone, *Div. I 120*) è l'idea secondo cui è il potere divino a dirigere il volo degli uccelli.

⁴²⁵ 136.19-137.3: Τοὺς δ' ὄρνιθας ... ἀέρα, gli uccelli sono mossi dall'impulso della loro anima particolare, dal demone ad essi preposto ma anche dal movimento circolare dell'aria e dalla potenza che scende giù dal cielo alla terra.

⁴²⁶ 137.4-6: πάντα ... ἐπιτάττουσιν, queste, a detta di Giamblico, sono prove del fatto che è il volere degli dèi a condurre gli uccelli conformemente alle disposizioni originarie degli stessi.

⁴²⁷ 137.6-10: Σημεῖον ... ἀπεργαζομένου, prova grandissima della divina conduzione del volo degli uccelli risulterebbe dal fatto che questi si lacerino da soli e spesso si uccidano. È un fatto soprannaturale che, a detta di Giamblico, sottintende il volere di un ente superiore.

⁴²⁸ 137.11-15: Ἀλλὰ μὴν ... κελεύωσιν, qui Giamblico spiega che i movimenti degli astri sono prossimi alle orbite eterne dei corpi celesti, e per il luogo, e per le loro potenze, e per le emissioni della luce. In questo modo essi si muovono nel modo che comandano gli dèi del cielo.

⁴²⁹ 137.15-17: Τὸ γὰρ ... ἀνακαίεται, la parte più pura e più elevata dell'aria è adatta a prendere fuoco, dunque basta un cenno degli dèi ed essa si accende.

⁴³⁰ 137.17-20: Ἐὰν δέ ... πολλακίς, il fatto che le emanazioni astrali si propaghino per l'aria risulta in accordo con quanto accade attraverso l'arte divinatoria dell'astroscopia.

137.20-138.5

Καὶ ἡ ἔνωσις δὲ καὶ ἡ συμπάθεια τοῦ παντός καὶ ἡ ὡς ἐφ' ἑνὸς ζῴου συγκίνησις τῶν πορρωτάτω μερῶν ὡς ἐγγυὸς ὄντων, τὴν τῶν σημείων τούτων πομπὴν ἐκ θεῶν ἀνθρώποις καταπέμπει,⁴³¹ διὰ τοῦ οὐρανοῦ μὲν πρώτως ἔπειτα διὰ τοῦ ἀέρος ἐκφαινομένην τοῖς ἀνθρώποις ὡς οἶόν τε μάλιστα λαμπρότατα.⁴³²

138.6-15

Δῆλον δὴ οὖν διὰ πάντων τῶν εἰρημένων καὶ τοῦτο γέγονεν, ὡς ὀργάνοις μέσοις πολλοῖς οἱ θεοὶ χρώμενοι τὰ σημεῖα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιπέμπουσι,⁴³³ δαιμόνων τε ὑπηρεσίαις καὶ ψυχῶν καὶ τῆς φύσεως ὅλης χρώμενοι πᾶσι τε τοῖς περὶ τὸν κόσμον ἐκείνοις ἀκολουθοῦσι, κατὰ μίαν ἀρχὴν ἐξηγούμενοι καὶ ἀνιέντες τὴν ἀπ' αὐτῶν κατιοῦσαν κίνησιν, ὅπηπερ ἂν ἐθέλωσιν.⁴³⁴ Αὐτοὶ δὲ οὖν χωριστοὶ πάντων καὶ ἀπολελυμένοι τῆς σχέσεως καὶ συντάξεως τῆς πρὸς τὴν γένεσιν ἄγουσι πάντα ἐν τῇ γενέσει καὶ φύσει κατὰ τὴν οἰκείαν βούλησιν.⁴³⁵

⁴³¹ 137.20-138.3: Καὶ ... καταπέμπει, l'unione e la simpatia del tutto, scrive Giamblico, il movimento concorde proprio di un unico essere animato, delle parti più lontane come se fossero vicine, permettono agli dèi di far discendere sugli uomini la processione di questi segni. Il passo contiene almeno due termini chiave: ἔνωσις, συμπάθεια. Il primo di essi non ha la funzione che solitamente gli è propria, quella cioè di definire l'unione mistica dell'anima teurgica con gli dèi al culmine dell'arte sacerdotale. In questo caso il suo ruolo è subordinato al potere attrattivo naturale della *simpatia* cosmica. Il concetto è ribadito a p. 164.7-8: ἡ συμπάθεια τῶν ὡς ἐν ἐνὶ ζῴῳ τῶ παντὶ μερῶν (trad. Moreschini: «la simpatia delle parti che si trovano nel tutto come in un solo essere vivente»). L'universo (τὸ πᾶν) costituisce un solo essere animato le cui parti, mescolandosi, tendono ad unirsi le une con le altre (195.12 – 196.3).

⁴³² 138.3-5: διὰ ... λαμπρότατα, la processione dei segni (τὴν τῶν σημείων τούτων πομπὴν) si manifesta anzitutto attraverso il cielo e poi attraverso l'aria con la più grande chiarezza possibile.

⁴³³ 138.6-8: Δῆλον ... ἐπιπέμπουσι, gli dèi si servono di molti intermediari per inviare i loro segni agli uomini.

⁴³⁴ 138.8-12: δαιμόνων ... ἐθέλωσιν, gli dèi impiegano demoni, anime, tutta la natura e tutti i fenomeni del mondo che ad essi ubbidiscono, dando spazio e lasciando andare, secondo un unico principio, il movimento che scende da loro.

⁴³⁵ 138.12-15: Αὐτοὶ ... βούλησιν, la prospettiva è la medesima enucleata nei capitoli precedenti: gli dèi rimangono separati da tutto e liberi da ogni rapporto e ordine con ciò che è sottoposto al divenire, benché tutta la natura soggiace al loro volere.

138.15-139.4

Ἦκει δὴ οὖν εἰς ταῦτό τῳ̄ τῆς δημιουργίας καὶ προνοίας τῶν θεῶν λόγῳ καὶ ὁ περὶ τῆς μαντικῆς ἀπολογισμός.⁴³⁶ Οὐ γὰρ καθέλκει οὐδὲ οὗτος ἐπὶ τὰ τῆδε καὶ πρὸς ἡμᾶς τὸν τῶν κρειπτόνων νοῦν, μένοντος δ' αὐτοῦ ἐν αὐτῳ̄ τά τε σημεία καὶ τὴν μαντείαν ὅλην πρὸς αὐτὸν ἐπιστρέφει καὶ ἀπ' αὐτοῦ προϊόντα αὐτὰ ἀνευρίσκει.⁴³⁷

⁴³⁶ 138.15-17: Ἦκει ... ἀπολογισμός, il passo può essere schematizzato tenendo conto dello schema triadico creazione-Divinazione-provvidenza. Giamblico avverte, tuttavia, che la spiegazione riguardante la divinazione coincide, nella sostanza delle operazioni divine, con la *demiurgia* da un lato, e la *provvidenza* dall'altro. Ciò significa che la mantica non solo rivela, ma anche *crea*, e crea provvidenzialmente, vale a dire rispettando un piano divino.

⁴³⁷ 139.1-4: Οὐ γὰρ ... ἀνευρίσκει, la provvidenza non permette all'intelletto degli esseri superiori di contaminarsi diventando immanente alle cose terrene. Esso, infatti, permane in se stesso, mentre la provvidenza riconduce a lui i segni di tutta l'attività mantica e scopre che quei segni discendono da lui.

Cap. XVII

A questo punto della trattazione, nonostante siano state esaminate e discusse in precedenza le forme della divinazione "divina", nonché le pratiche principali dell'arte umana, Porfirio domanda quale sia il modo della divinazione, e di che genere. A tale proposito egli chiama in causa l'opinione degli indovini, secondo la quale è possibile raggiungere la prescienza sia grazie agli dèi che grazie ai demoni, benché solo ai signori del futuro sia concesso conoscere tutto ciò che riguarda gli eventi prossimi. Un altro problema sorge in relazione a quest'affermazione, dato che Porfirio s'interroga sul fatto se la servitù degli dèi nei confronti degli uomini si abbassi sino agli strumenti stessi della divinazione, quali ad esempio la farina d'orzo. Giamblico rettifica tale posizione in due tempi: anzitutto ciò che Porfirio chiama «servitù» altro non è che la ricchezza della potenza degli dèi. In secondo luogo il dio non viene attirato dai teurghi e costretto a volgersi verso l'uomo, ma, rimanendo separato, guida coloro che partecipano della sua presenza e li rende suoi strumenti. Un appunto ulteriore è formulato a proposito del fatto che gli dèi non possano essere attratti da quegli uomini che sono dominati dalle loro passioni: in altre parole la potenza degli dèi, mediante la quale essi creano e provvedono al genere umano, non può venire trascinata in basso verso ciò che ne partecipa, né diviene possesso particolare di talune sostanze, ma rimane in se stessa e non è dominata né contenuta da nessuna di quelle cose. Sotto quest'aspetto il pronostico divino si estende anche agli esseri inanimati: ciottoli, verghe, bastoni, pietre, grano, farina di frumento o farina d'orzo; essi diventano strumenti mediante i quali si attivano i fenomeni che manifestano la divinità. Del resto è lo stesso dio ad ispirare l'uomo semplice permettendogli di profetare, mentre questi ha perso conoscenza. Quanto fin qui è stato detto valga come testimonianza per definire correttamente il modo della divinazione, le cui peculiarità sono le stesse enucleate nei capitoli precedenti: causa prima, libera, dominante e comprendente in sé tutte le cose, senza che sia compresa a sua volta da nessuna realtà mondana. Pensare in maniera diversa significa, a detta di Giamblico, cadere in quelle difficoltà che

angustiano le persone ignoranti e la maggioranza degli uomini che non sa elevarsi alla predizione intellettuale degli dèi.

139.5-13

Ζητεῖς δὲ τὸ λοιπὸν περὶ τοῦ τρόπου τῆς μαντείας τίς τέ ἐστι καὶ ὁποῖος, ὃν ἤδη μὲν ἡμεῖς κοινῇ τε καὶ κατ' ἰδίαν ἐξηγησάμεθα,⁴³⁸ σὺ δὲ πρῶτον μὲν ἀποφαίνῃ γνώμην τῶν μάντεων, ὡς πάντες διὰ θεῶν ἢ δαιμόνων φασὶ τοῦ μέλλοντος τυγχάνειν τῆς προγνώσεως, οὐδὲ οἷόν τε ἄλλους εἰδέναι αὐτὸ ἢ μόνους τοὺς τῶν ἐσομένων κυρίου.⁴³⁹ Ἐπειτα ἀπορεῖς εἰ ἄχρι τοσοῦτου κατάγεται εἰς ὑπηρεσίαν⁴⁴⁰ ἀνθρώπων τὸ θεῖον ὡς μὴ ὀκνεῖν τινὰς καὶ ἀλφειτομάντεις⁴⁴¹ εἶναι.⁴⁴² Τὸ δὲ οὐ καλῶς ὑπολαμβάνεις, τὴν περιουσίαν τῆς

⁴³⁸ 139.5-7: Ζητεῖς ... ἐξηγησάμεθα, Porfirio domanda a proposito del modo della mantica: quale esso sia e di chi genere, ma Giamblico ne ha già offerto una spiegazione, sia in generale che nel dettaglio. Le tre principali modalità della mantica divina sono, infatti, la divinazione mediante il sogno, la divinazione per entusiasmo, la teoforia. Tutte e tre hanno in comune il fatto di provenire dagli dèi e di essere indipendenti dalle realtà del mondo in divenire. Benché, giunti a questo punto della trattazione, la richiesta di Porfirio suoni retorica, nondimeno essa potrebbe costituire la prova del fatto che Giamblico si sia rigorosamente attenuto all'ordine delle domande e delle obiezioni sollevate da Porfirio nella *Lettera*.

⁴³⁹ 139.7-9: σὺ δὲ ... κυρίου, Porfirio adduce l'opinione degli indovini secondo cui è possibile raggiungere il futuro mediante gli dèi o i demoni. Nessun altro può ottenere una conoscenza di questo tipo tranne essi soli, i signori del futuro. Nel *De abstinētia* Porfirio distingue tra i demoni cattivi e i demoni buoni. Questi ultimi mettono in guardia dai primi *rivelandoli per il tramite di segni, dell'anima ispirata* (ἐνθεοῦ ψυχῆς) e di molti altri mezzi (Porfirio, *De abst.*, II, 41,3). Particolarmente per quanto riguarda l'anima, la sua ispirazione può provenire, in funzione sotterologica, anche dai demoni buoni ἀγαθοῦργοι. Nel *De mysteriis* Giamblico classifica tre tipologie di demoni, mentre un discorso a parte merita la dottrina del demone personale. La gerarchia dei demoni è presentata nel Libro IX, 284.11-14: «una classe è connaturata a quelli che sono invocati, l'altra proviene dalle cause più antiche, la terza effettua insieme con le altre due l'opera che da loro proviene» (trad. Moerschini).

⁴⁴⁰ 140.12: ὑπηρεσίαν, cfr. *DM* 138.8-9. Nel cap. XVI, probabilmente anticipando l'argomentazione attuale, Giamblico ha già fatto presente che gli dèi si servono di molti intermediari: tra questi giocano un ruolo importante i *servigi recati dai demoni* (δαιμόνων τε ὑπηρεσῆς). Per contro, secondo l'uso del termine qui preso in esame, Porfirio ribalta la prospettiva e afferma che, piuttosto, sono gli dèi a farsi servi degli uomini, non i demoni per il tramite degli esseri gerarchicamente superiori ad essi. Egli, come nota J. Carlier, *Scienza divina e ragione umana*, in *Divinazione e razionalità*, a cura di J.-P. Vernant, Einaudi, Torino, 1982, pp.273-288, spec. p.278, «resta qui nel solco della tradizione platonica, che nel *Convito* e nell'*Epinomide*, fa dei demoni gli intermediari e i messaggeri tra dèi e uomini».

⁴⁴¹ 139.13: ἀλφειτομάντεις, alla lettera sono gli *indovini che predicano il futuro con la farina d'orzo*. Muscolino, *Lettera ad Anebo, cit.*, p. 652, spiega che «sebbene questo metodo divinazione venga spesso citato da diversi autori come Teocrito (II, 8), Eusebio (*Praep. ev.*, V, 25, 4 Mrsas), Teodoreto (*Disput. X* 590 Schultze), Cirillo (*Contra Iul.* VI, p. 198 D), Clemente alessandrino (*Protrept.* II, 10), non è noto con

δυνάμεως⁴⁴³ τῶν θεῶν καὶ τὴν ὑπερβάλλουσαν ἀγαθότητα καὶ τὴν πάντα περιέχουσαν αἰτίαν κηδεμονίαν τε ἡμῶν καὶ προστασίαν ὑπηρεσίαν ἐπονομάζων.⁴⁴⁴ Καὶ ἔτι⁴⁴⁵ ἀγνοεῖς τὸν τρόπον τῆς ἐνεργείας, ὥστε οὐ καθέλκεται⁴⁴⁶ οὔτε ἐπιστρέφεται⁴⁴⁷ οὗτος εἰς ἡμᾶς, χωριστὸς⁴⁴⁸ δὲ προηγείται καὶ δίδωσι μὲν τοῖς μετέχουσιν ἑαυτόν, αὐτὸς δὲ οὔτε ἐξίσταται ἀφ' ἑαυτοῦ οὔτε ἐλάττων γίγνεται οὔθ' ὑπηρετεῖ τοῖς μετέχουσιν, ἀλλὰ τοῦναντίον πᾶσιν ὑπηρετοῦσι προσχρῆται.

140.6-141.4

Δοκεῖ δέ μοι καὶ ἄλλο διαμαρτάνειν ἢ παροῦσα ἐπίστασις· ὥς γὰρ ἐπ' ἀνθρώπων ὑποθεμένη τῶν θεῶν τὰ ἔργα, οὔτω διαμφισβητεῖ περὶ αὐτῶν πῶς

precisione. Probabilmente dal posizionamento della farina gli indovini riuscivano a fare delle previsioni sul futuro, pratica che tuttavia sembrerebbe essere vista con scetticismo da Porfirio».

⁴⁴² 139.11-13: Ἔπειτα ... εἶναι, è l'introduzione del discorso relativo all'eventualità, smentita da Giamblico, che gli dèi possano essere costretti, dalla volontà umana e mediante gli strumenti della divinazione, a manifestare la loro presenza e la loro azione. In questo caso Porfirio si domanda se la divinità scende al servizio degli uomini a tal punto che alcuni dèi non esitano a predire il futuro per mezzo della farina d'orzo.

⁴⁴³ 139.14: περιουσίαν τῆς δυνάμεως, è la *ricchezza o la sovrabbondanza della potenza* degli dèi. Cfr. anche DM 232.12, ove è detto che *l'abbondante potenza* (ἡ περιουσία τῆς δυνάμεως) degli dèi è, per natura, superiore a tutto ed a qualsiasi ostacolo.

⁴⁴⁴ 139.13-17: ἔπειτα ... ἐπονομάζων, in realtà, quella che Porfirio dice essere una *servitù* degli dèi nei confronti degli uomini, Giamblico la interpreta come ricchezza della loro potenza, della loro superiore bontà, della loro cura, della sollecitudine e del loro dominio. Κηδεμονίαν, προστασίαν, ὑπηρεσίαν sono i tre sostantivi che definiscono l'attività degli dèi rispetto agli uomini. Κηδεμονία è la cura nel tenere insieme ogni causa (cfr. DM 43.10, ove la stessa è preceduta dall'aggettivo θεῖαν, a indicare la sua origine divina); προστασία è, in questo caso, il ruolo di signoria, di guida, di dominio esercitato dagli dèi, ma nel *De mysteriis* acquista anche il significato di *cura e protezione* (cfr. DM 22.6; 44.6; 79.12).

⁴⁴⁵ 139.17-140.5: Καὶ ἔτι ... προσχρῆται, la questione va intesa correttamente, e dunque bisogna dire che il dio non è attirato da noi e non si volge verso di noi, ma resta separato anche nel momento in cui si comunica agli uomini per il tramite degli strumenti divinatori.

⁴⁴⁶ 139.18: καθέλκεται, il verbo significa, alla lettera, *portare giù, essere trascinati in basso*. Giamblico ne fa uso sin dal Libro I, 40.20, al fine di rettificare l'idea porfiriana secondo cui gli dèi sarebbero sottomessi al volere umano. Appunto a p. 40.20, è detto che l'illuminazione divina che si ottiene mediante le invocazioni non può essere *trascinata in basso*. Ancora, gli uomini che falliscono il retto scopo della teurgia perseguono il tentativo di piegare verso il basso gli dèi, asservendoli alle loro passioni (DM 66.4). Sono invece i demoni che trascinano gli uomini giù nella natura (DM 79.10). Infine, neppure la provvidenza divina trascina in basso l'Intelletto degli esseri superiori (DM 139.1).

⁴⁴⁷ 139.18: ἐπιστρέφεται, il dio non si volge verso gli uomini, dunque non esce fuori da se stesso. Allo stesso modo la provvidenza *riconduce* (ἐπιστρέφει) i segni e tutta la mantica all'Intelletto degli esseri superiori (139.4). Come nota Shaw, *Theurgy and the soul, cit.*, p. 116, ci troviamo innanzi ad un motivo tipicamente teurgico: «the return (*epistrophē*) to the One manifests the procession (*prohodos*) of Ideas from the One. Only temporal experience and discursive thought separated the procession from the return».

⁴⁴⁸ 140.1: χωριστὸς, è il dio che rimane *separato* dal mondo della generazione (cfr. DM 251.14).

γίνεται.⁴⁴⁹ Διότι γὰρ ἡμεῖς ἐπιστρεφόμενοι καὶ τοῖς πάθεσιν ἐνίοτε προσκείμενοι τοῖς διοικουμένοις ἐπιμελούμεθα αὐτῶν, διὰ τοῦτο κακῶς εἰκάζει καὶ τὴν τῶν θεῶν δύναμιν ὑπηρετικὴν εἶναι τοῖς ὑπ' αὐτῶν κατευθυνομένοις.⁴⁵⁰ ἢ δ' οὔτε ἐν τῇ ποιήσει τῶν κόσμων οὔτε ἐν τῇ προνοίᾳ τῆς γενέσεως οὔτε ἐν τῇ περὶ αὐτῆς μαντεία καθέλκεται ποτε εἰς τὰ μετέχοντα, ἀλλὰ μεταδίδωσι μὲν πᾶσι τῶν ἀγαθῶν καὶ παραπλήσια πρὸς ἑαυτὴν τὰ ὅλα ἀπεργάζεται,⁴⁵¹ ὠφελεῖ τε τὰ διοικούμενα ἀφθόνως,⁴⁵² μένει δὲ ὡς πολὺ μᾶλλον ἐφ' ἑαυτῆς τοσοῦτον μᾶλλον τῆς οἰκείας τελειότητος πεπλήρωται.⁴⁵³ Καὶ αὕτη μὲν οὐ γίνεται τῶν μετεχόντων, τὰ δὲ μεταλαμβάνοντα ἴδια ἑαυτῆς ἀπεργάζεται καὶ σώζει⁴⁵⁴ μὲν αὐτὰ παντελῶς, μένει δὲ ἐν ἑαυτῇ τελεία καὶ συλλαμβάνει μὲν αὐτὰ ἅμα ἐν ἑαυτῇ, ὑπ' οὐδενός γε μὴν ἐκείνων οὔτε κρατεῖται οὔτε περιέχεται.⁴⁵⁵

141.5-13

Μάτην οὖν ἢ τοιαύτη ὑπόνοια παρενοχλεῖ τοῖς ἀνθρώποις. Οὐδὲ γὰρ μερίζεται ὁ θεὸς παρὰ τοὺς διηρημένους τρόπους τῆς μαντείας, ἀλλ' ἀμερίστως⁴⁵⁶ ἅπαντας ἀπεργάζεται· οὐδὲ κατὰ χρόνον διηρημένως ἄλλοτε ἄλλους ἐπιτελεῖ, ἀλλ' ἁθρόως καὶ ἅμα δημιουργεῖ πάντας κατὰ μίαν ἐπιβολήν· οὐδὲ περὶ τὰ σημεῖα

⁴⁴⁹ 140.6-8: Δοκεῖ ... γίνεται, proseguendo nella propria valutazione della teoria porfiriana, Giamblico ravvisa un errore ulteriore, in virtù del quale egli sottomette agli uomini le opere degli dèi.

⁴⁵⁰ 140.9-12: Διότι ... κατευθυνομένοις, poiché noi ci volgiamo verso gli dèi e, prestando ascolto alle nostre passioni, ci preoccupiamo di loro, tale obiezione suppone, a torto, che la potenza degli dèi sia al servizio di quelli che essi governano.

⁴⁵¹ 140.16-17: τὰ ὅλα ἀπεργάζεται, col significato di *rendere, completare, tenere insieme* le parti del tutto (cfr. anche *DM* 32.7 e 140.20).

⁴⁵² 140.17: ἀφθόνως, dappertutto, afferma des Places, *Les mystères d'Égypte, cit.*, p. 122, nota 2, si rivela questa generosità divina. Sodano traduce questo vocabolo *senza invidia*, sulla scia di des Places, *sans envie*.

⁴⁵³ 140.12-19: ἢ δ' οὔτε ... πεπλήρωται, né per quanto riguarda la creazione dei mondi, la provvidenza del mondo soggetto al divenire, la divinazione, la potenza degli dèi è trascinata verso ciò che ne partecipa, semmai fa tutti partecipi dei suoi beni, rende tutto simile a se stessa, benefica abbondantemente quello che amministra e quanto più rimane in se stessa tanto più viene riempita della perfezione che le è propria.

⁴⁵⁴ 141.1: σώζει, qui il verbo va inteso più nel senso di un *conservare* che di un *salvare* le realtà che partecipano della potenza divina.

⁴⁵⁵ 140.19-141.4: Καὶ αὕτη ... περιέχεται, la potenza divina non diventa possesso di coloro che ne partecipano, al contrario rende suo possesso ciò che ne partecipa e lo salva interamente. Ancora una volta Giamblico ribadisce il fatto che essa rimane perfetta in se stessa e ricomprende tutte le cose senza essere dominata né contenuta da nessuna di esse.

⁴⁵⁶ 141.7: ἀμερίστως, il dio esegue tutte le attività proprie alla divinazione rimanendo indiviso. Quando si comunica agli uomini la sostanza divina conserva la propria unità (cfr. *DM* 31.12-13 sull'indivisibilità della luce ierofanica; 51.4, in cui Giamblico parla, appunto, della sostanza indivisibile degli dèi).

κατέχεται περιειλημμένος ἐν αὐτοῖς ἢ διωρισμένος, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ καὶ τὰ σημεῖα συνέχει, συνείληφέ τε αὐτὰ ἐν ἐνὶ καὶ προάγει κατὰ μίαν βούλησιν⁴⁵⁷ ἀφ' ἑαυτοῦ.⁴⁵⁸

141.14-142.3

Εἰ δέ⁴⁵⁹ καὶ ἄχρι τῶν ἀψύχων⁴⁶⁰ οἶον ψηφιδίων ἢ ῥάβδων ἢ ξύλων τινῶν ἢ λίθων ἢ πυρῶν ἢ ἀλφίτων διήκει τῇ προδηλώσει, αὐτὸ τοῦτο καὶ τὸ θαυμασιώτατόν ἐστι τῆς θείας μαντικῆς προσημασίας,⁴⁶¹ διότι καὶ τοῖς ἀψύχοις

⁴⁵⁷ 141.13: κατὰ μίαν βούλησιν, gli dèi compiono la loro attività mediante *un unico atto di volontà*. Si osservi anche l'espressione di 141.10, κατὰ μίαν ἐπιβολήν, e tornando ancora più indietro quella di 138.15, κατὰ τὴν οἰκειαν βούλησιν. I termini chiave sono βούλησις ed ἐπιβολή. Per quanto concerne il secondo sostantivo Moreschini traduce *decisione* ma Sodano, sulla scia di des Places, preferisce *intuizione*. Proprio des Places, *Les mystères d'Égypte, cit.*, p. 106, rinvia allo studio di H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung*, Kirchheim, Mainz 1900, p. 155, il quale chiama in causa Proclo, *De providentia et fato*, 30.

⁴⁵⁸ 141.5-12: Μάτην ... ἑαυτοῦ, secondo Giamblico occorre partire dal presupposto che la posizione fin qui sostenuta da Porfirio turba gli uomini inutilmente. In nessun modo il dio viene diviso dai vari modi della della divinazione, ma presiede a ciascuno di essi rimanendo indiviso, né dà luogo a questo o a quello nel tempo, separatamente, ma li attua tutti insieme e in un'unica operazione, mediante una decisione sola. Il dio, inoltre, non è racchiuso nei segni, né può essere contenuto o delimitato da essi, bensì è lui a contenere i segni medesimi, a costituirli in unità e a produrli in un solo atto di volontà,.

⁴⁵⁹ 141.14-142.3: Εἰ δέ ... ἑαυτῶν, la divinazione divina ha il potere di estendersi anche agli esseri inanimati: ciottoli, verghe, bastoni, pietre, grano, farina di frumento o farina d'orzo. Essa conferisce movimento ad oggetti immobili, fa sì che tutte le cose siano chiare, conoscibili e partecipino del λόγος, definite dai limiti dell'intelligenza, pur non essendo inabitate di per se stesse da alcun λόγος. Moreschini commenta questo passo nella maniera seguente. Scrive Moreschini, *I misteri degli Egiziani, cit.*, pp. 242-243: «Questa divinazione "meccanica", pur attestata da fonti letterarie, non è sempre chiara per quanto riguarda il metodo e la maniera pratica dell'esercizio. In linea generale si può supporre che gli oggetti impiegati, piccoli ciottoli, verghe, pezzi di legno ecc., fossero da un recipiente o dalla mano aperta gettati a terra: si riteneva che il dio, animandoli nel volo, li disponesse al suolo in una determinata posizione o in certi gruppi o li dirigesse in altro senso, sì da indicare l'avvenire».

⁴⁶⁰ 141.14: τῶν ἀψύχων, cfr. *DM* 22.7, ove è detto che l'Anima del Mondo si prende cura dell'universo e delle *realtà inanimate*.

⁴⁶¹ 141.17: τῆς θείας μαντικῆς προσημασίας, il *pronostico della mantica divina* informa la materia inerte, e questo in virtù del fatto che gli esseri immateriali sono presenti in quelli materiali, in quanto la materia possiede una perfezione adatta ad accogliere gli dèi (cfr. *DM* 232.16-233.2). Giamblico si spinge oltre, sino ad esplicitare il principio generale dell'arte teurgica: «a seconda delle affinità con ciascuno degli dèi, i ricettacoli adatti ad essi, spesso [la teurgia] mette insieme pietre, erbe, animali, aromi, altri oggetti sacri e di forma divina, e quindi con tutti questi oggetti prepara un ricettacolo perfetto e puro» (trad. Moreschini, *DM* 233.11-16). Tutti gli esseri partecipano dell'arte ieratica ed i processi ivi menzionati sono afferenti alla scienza telestica, benché Giamblico non abbia ancora introdotto la teoria generale relativa all'animazione delle statue. Nondimeno, spiega Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 339, attingendo al commento di Proclo agli *Oracoli caldaici*, «i praticanti della scienza telestica riempiono le cavità delle statue con sostanze appartenenti alle potenze che presiedono ad esse [cioè alle statue: Lewy 496]: animali, piante, pietre, erbe, radici, pietre incise, formule scritte, a volte anche aromi

ψυχὴν καὶ τοῖς ἀκινήτοις κίνησιν ἐνδίδωσι, ποιεῖ τε πάντα σαφῆ καὶ γνώριμα καὶ λόγου μετέχοντα καὶ ἀφορισμένα τοῖς τῆς νοήσεως μέτροις, καίτοι μηδένα λόγον ἔχοντα ἀφ' ἑαυτῶν.

142.3-17

Καὶ ἄλλο δὴ τί μοι δοκεῖ δαιμόνιον τι θαῦμα ὁ θεὸς ἐν τούτοις διασημαίνει. Ὡσπερ γὰρ ἐνίοτε τῶν εὐηθικῶν τινα ἀνθρώπων ποιεῖ σοφίας μέτα λόγους ἀποφθέγγεσθαι, δι' οὗ πᾶσι κατάδηλον γίνεταί, ὡς οὐκ ἀνθρώπειόν τι, θεῖον δὲ τὸ ἔργον ἐστὶ τὸ γεγονός, οὕτως διὰ τῶν ἀπεστερημένων γνώσεως τὰ πάσης γνώσεως προέχοντα νοήματα ἀποκαλύπτει.⁴⁶² κάκεῖνο ἅμα ἀναφαίνει τοῖς ἀνθρώποις ὡς πίστεως ἄξια ὑπάρχει τὰ δεικνύμενα σημεῖα, καὶ ὅτι κρείττονά ἐστι τῆς φύσεως καὶ ἐξηρημένος ἀπ' αὐτῆς ὁ θεός: οὕτω τὰ ἐν τῇ φύσει ἄγνωστα γνωστὰ ποιεῖ καὶ τὰ μὴ γινώσκοντα γινώσκοντα, ἡμῖν τε δι' αὐτῶν ἐντίθησι φρόνησιν, καὶ δι' ὅλων τῶν ὄντων ἐν τῷ κόσμῳ κινεῖ τὸν νοῦν ἡμῶν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν τῶν τε ὄντων καὶ γεγονότων καὶ ἐσομένων.⁴⁶³

142.18-143.11

Οἶμαι δὴ οὖν καὶ ἀπὸ τούτων τὸν τρόπον τῆς μαντικῆς γεγονέναι καταφανῆ, παντελῶς ὑπενάντιον ὄντα οἷς ὑφορᾷ σὺ καὶ ὑποπτεύεις.⁴⁶⁴ Ἡγεμονικὸς γάρ

simpatetici, e consacrano insieme con esse ciotole per mescolarvi cibi, vasi per offrire libagioni, incensieri: essi vivificano le immagini e le muovono con potere segreto».

⁴⁶² 142.3-10: Καὶ ἄλλο ... ἀποκαλύπτει, uno dei prodigi che il dio manifesta in questi fenomeni è quello del mettere in bocca ad un uomo semplice un parlare ripieno di saggezza, per cui appare chiaro a tutti che tale opera non è umana ma divina; così per il tramite di esseri privi di conoscenza egli rivela pensieri che oltrepassano tutta la conoscenza. Si osservi che il fatto divino si manifesta sotto forma di una rivelazione. Tale registro linguistico è confermato da espressioni come θεῖον δὲ τὸ ἔργον, dalla tipologia del discorso ispirato, prodotto di *sapienza* (σοφίας μέτα λόγους), dai verbi ἀποκαλύπτω ed ἀναφαίνω, dai pensieri (νοήματα) che sono oltre l'ambito della γνώσις, dai segni superiori alla natura; del resto, lo stesso dio è superiore a quest'ultima. Il fatto, poi, che i prescelti per la mediazione siano uomini cosiddetti *semplici* (cfr. Platone, *Resp.* 343c e 529d) veicola l'idea secondo la quale occorra guardare al *medium* come ad un uomo che non sia in grado, sotto il profilo psichico, di alterare il responso divino, affinché esso possa risultare rigorosamente attendibile. Del resto non può esservi confusione alcuna tra ciò che è da dio e ciò che proviene dall'uomo (cfr. *DM* 166.8-9).

⁴⁶³ 142.10-17: κάκεῖνο ... ἐσομένων, il dio manifesta in questo modo agli uomini che i segni mostrati sono degni di fede, superiori alla natura, dato che il dio è staccato dalla natura stessa. Così la divinazione rende conoscibile ciò che non è conoscibile in natura, rende capace di conoscenza ciò che è incapace di conoscenza, e in questo modo instilla in noi la prudenza. Inoltre, attraverso tutto ciò che esiste nel mondo muove il nostro intelletto verso la verità delle cose che sono, che sono state e che saranno.

⁴⁶⁴ 142.18-143.1: Οἶμαι ... ὑποπτεύεις, Giamblico termina qui la spiegazione inerente il modo della divinazione, assolutamente contrario a quanto visto e supposto da Porfirio.

ἔστι καὶ πρωτουργὸς αὐτεξούσιός⁴⁶⁵ τε καὶ ὑπερέχων συνειληφώς τε ἐν ἑαυτῷ τὰ ὅλα ἀλλ'οὐκ αὐτὸς περιεχόμενος ὑπὸ τινων οὐδὲ διειργόμενος ὑπὸ τῶν μεταλαμβανόντων, ἀλλ' αὐτὸς ἄθρόως καὶ ἀδιορίστως πᾶσιν ἐπιβεβηκώς καὶ ἐνεξουσιάζων, ἀδιορίστῳ δὲ δυνάμει ἐπικρατῶν τὰ ὅλα καὶ διασημαίνων ἄθρόως.⁴⁶⁶ Ἄφ' ὧν δὴ διαλύσεις ῥαδίως τὰς ἰδιωτικὰς ταύτας καὶ παρενοχλούσας τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις ἀπορίας, ἐπὶ δὲ τὴν νοερὰν καὶ θεῖαν καὶ ἄψευστον ἀπὸ πάντων προσημασίαν⁴⁶⁷ τῶν θεῶν ἑαυτὸν ἐπανάξεις δεόντως.⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ 143.2: πρωτουργὸς αὐτεξούσιός, spiega des Places, *La religion de Jamblique, cit.*, pp. 86-87: «Come il l'a déjà fai (134.19), Jamblique associe, pour les conférer à la divination telle qu'il la préconise, deux attributs divins, en ordre inverse: «primordial», πρωτουργός, s'est déjà rencontré au ch. 5 du livre I (16.15) et se retrouve équivalement au ch. 2 du livre VIII (261.10) sous la forme πρώτιστος ou plutôt πρώτειος, suggéré par P. Thillet et plus proche du πρώτιος des mss. VM; «indépendant», αὐτεξούσιός, reviendra encore à propos de la mantique, à la fin du ch. 23 de notre livre III (156.1); substantif neture, le mot désigne la «liberté de choix» [...], le libre-arbitre».

⁴⁶⁶ 143.1-7: Ἡγεμονικός ... ἄθρόως, a questo τρόπον spetta il ruolo di guida, causa primordiale e libera che sovrintende e comprende in se stesso tutte le cose, senza essere compreso a sua volta da nessuna di esse, ovvero restando limitato a coloro che ne partecipano. Esso domina tutto e su tutto esercita un dominio totale e indivisibile; con potenza infinita regna sull'universo e rivela tutti insieme i suoi segni.

⁴⁶⁷ 143.9-10: νοερὰν καὶ θεῖαν καὶ ἄψευστον ... προσημασίαν, rispetto al passo di p. 141.17 qui il *pronostico* non è più solo ed esclusivamente il prodotto di un'attività teurgica che proviene dagli dèi e si realizza mediante gli esseri inanimati, bensì è definito intellettuale, infallibile e divino perché si configura, allo stesso tempo, come il risultato di un'ascesa teurgica, ottenuta con ogni probabilità attraverso un rituale teletico.

⁴⁶⁸ 143.7-11: Ἀφ' ὧν ... δεόντως, nelle battute conclusive del presente capitolo Giamblico esorta Porfirio ad adottare i presupposti teorici discussi sino a questo punto: tali problemi, a detta dell'A., sorgono tra persone ignoranti e turbano la maggioranza degli uomini, laddove vi sarebbe bisogno, invece, di tornare alla predizione intellettuale, divina e infallibile degli dèi.

Cap. XVIII

Raggiunto l'obiettivo di mostrare che l'essere divino non si abbassa ai segni della divinazione, Giamblico riproduce un nuovo interrogativo di Porfirio riguardo alle cause della divinazione, cioè a quale degli esseri superiori sia da attribuirne l'opera: dèi, angeli, demoni. Netta la risposta: tutti gli esseri superiori presiedono all'opera sacra, certo a più livelli, ciascuno secondo il proprio grado gerarchico. Ciò è detto affinché non si pensi che provenga dall'uomo l'efficacia della teurgia: questi, infatti, nulla può senza il soccorso degli dèi, ed anzi deve sforzarsi d'ottenere la partecipazione alla luce divina. Si può dunque concedere che sia un dio, un demone oppure un angelo colui che compie le opere superiori, però senza che venga trascinato in basso dai teurghi, mediante le necessità contenute nella preghiera. Sia il dio che tutti gli esseri superiori, in quanto nature immateriali, sono svincolati dalla necessità proveniente dagli uomini e dal mondo. Le invocazioni, così come le azioni compiute da colui che conosce l'arte ieratica, si congiungono agli esseri superiori senza fare loro alcuna violenza. Pertanto, contrariamente a quanto sostenuto da Porfirio, il teurgo non subisce alcun tipo di coercizione da parte della preghiera rivolta al dio che lo ispira, né prima, né durante l'emissione del vaticinio, come se la divinazione potesse venire in qualche maniera necessitata.

143.12-18

Ὅτι μὲν οὖν οὐ κατάγεται τὸ θεῖον εἰς τὰ σημεῖα τῆς μαντικῆς διὰ τούτων ἠγωνισάμεθα.⁴⁶⁹ δέχεται δ' ἡμᾶς ἄγων ἐξ ἄγωνος ἕτερος, οὐκ ἐλάττων τοῦ ἤδη προανυσθέντος, ὃν ἐπάγεις εὐθὺς περὶ τῶν αἰτίων⁴⁷⁰ τῆς μαντικῆς, εἰ θεὸς ἢ

⁴⁶⁹ 143.12-13: Ὅτι ... ἠγωνισάμεθα, non può darsi alcuna commistione tra il divino (τὸ θεῖον) ed i segni (τὰ σημεῖα) della mantica: il primo non si trasponde (οὐ κατάγεται) nei secondi; non è presente in essi come principio immanente, ma agisce sempre e soltanto in qualità di causa trascendente.

⁴⁷⁰ 143.15: περὶ τῶν αἰτίων, nel cap. XVII Porfirio aveva introdotto l'opinione degli indovini, i quali raggiungerrebbero la prescienza del futuro mediante gli dèi o i demoni. La sua era un'affermazione περὶ τοῦ τρόπου τῆς μαντείας, poiché l'attore principale della scena era il μάντις, non l'essere superiore che agiva sotto richiamo dell'operatore. Nel presente caso l'argomentazione passa dal livello del τρόπος

ἄγγελος ἢ δαίμων ἢ ὅστισοῦν πάρεστι ταῖς ἐπιφανείαις ἢ μαντείαις ἢ ταῖς ὁποιοῦν ἱεραῖς ἐνεργείαις.⁴⁷¹

143.18-144.12

Πρὸς δὴ τοῦτο ἀπλοῦς ἐστὶν ὁ παρ' ἡμῶν λόγος, ὡς οὐχ οἶόν τε τῶν θείων ἔργων δρᾶσθαι ἱεροπρεπῶς ἄνευ τοῦ παρεῖναι τινα τῶν κρειττόνων ἔφορον καὶ ἀποπληρωτὴν τῆς ἱεράς ἐνεργείας.⁴⁷² ἀλλ' ὅπου μὲντέλεια τὰ κατορθώματά ἐστι καὶ αὐταρκῆ καὶ ἀνευδεῆ, θεοὶ τούτων εἰσὶν ἡγεμόνες, ὅπου δὲ μέσα καὶ βραχύ τι τῶν ἄκρων ἀπολειπόμενα ἀγγέλους ἔχει τοὺς ἐπιτελοῦντας αὐτὰ καὶ ἀποδεικνύοντας, τὰ δ' ἔσχατα δαίμοσι διαπράττεσθαι ἀπονενέμῃται· πάντα γε μὴν ἐνὶ γέ τιμι τῶν κρειττόνων ἐπιτέτραπται τῶν θεοπρεπῶν πράξεων ἢ κατόρθωσις· ἐπεὶ οὐδὲ λόγον περὶ θεῶν ἄνευ θεῶν λαβεῖν δυνατόν, μήτοι γε δὴ ἰσόθεα ἔργα καὶ πᾶσαν πρόγνωσιν ἄνευ θεῶν τις ἂν ἐπιτηδεύσειεν.⁴⁷³

144.12-145.2

Τὸ γὰρ ἀνθρώπειον φῦλον ἀσθενές⁴⁷⁴ ἐστὶ καὶ σμικρόν,⁴⁷⁵ βλέπει τε ἐπὶ βραχύ, σύμφυτόν⁴⁷⁶ τε οὐδένειαν⁴⁷⁷ κέκτηται· μία δ' ἐστὶν ἐν αὐτῷ τῆς ἐνυπαρχούσης

a quello dell'aition, dunque dall'applicazione mediata della mantica divina, su base tecnica, alla causa che, libera, muove dal cielo verso gli uomini.

⁴⁷¹ 143.13-18: δέχεται ... ἐνεργείαις, le cause della divinazione e, più in generale, delle divine epifanie e delle opere sacre, sono il tema dominante introdotto da Porfirio, benché esso fosse già stato ampiamente dibattuto alle pp. 70.8-90.5, dedicate alle differenze nella manifestazione dei diversi esseri superiori: dèi, angeli, demoni; cfr. Saffrey, *Lettre à Anébon l'égyptien*, cit., p. 30. Nel cap. XVII è stato ammesso che i demoni agiscono al livello della mantica, come intermediari sottomessi al volere degli dèi.

⁴⁷² 143.18-144.3: Πρὸς δὴ ... ἐνεργείας, il passo è giocato sulla valenza umano-divina della pratica teurgica: i verbi δρᾶσθαι e παρεῖναι mettono in luce quest'aspetto, poiché non è possibile *compiere* in conformità delle sacre norme (ἱεροπρεπῶς) alcuna delle opere divine senza che *sia presente* uno degli esseri superiori, in qualità di *sorvegliante* (ἔφορον) ed *esecutore* (ἀποπληρωτὴν) dell'opera sacra. Il verbo δρᾶσθαι costituisce il teurgo esclusivamente come esecutore materiale del sacro rituale (cfr. DM 184.1-13).

⁴⁷³ **Commento 144.3-12:** Giamblico descrive, in ordine decrescente, i gradi della perfezione rituale, che vedono rispettivamente coinvolti gli dèi, gli angeli e i demoni. Quando le opere sono *perfette, complete* e *senza difetti* (τέλεια ... καὶ αὐταρκῆ καὶ ἀνευδεῆ) ciò significa che i sovrintendenti sono gli dèi; quando invece sono di media portata allora esse sono *compiute* (ἐπιτελοῦντας) e *manifestate* (ἀποδεικνύοντας) dagli angeli; le opere del grado più infimo (τὰ δ' ἔσχατα), invece, sono presiedute dai demoni. La retta esecuzione delle pratiche divinatorie viene dunque assegnata a uno degli esseri superiori, giacché non è possibile alcun tipo di discorso sugli dèi senza il loro aiuto, né tantomeno uno potrebbe compiere senza gli dèi opere uguali ad essi e ogni prescienza.

⁴⁷⁴ 144.13: ἀσθενές, il genere umano è definito *debole*, come *deboli* sono le opere dei fabbricatori di immagini nei rami deviati della teurgia (cfr. DM 172.2).

πλάνης καὶ ταραχῆς καὶ τῆς ἀστάτου μεταβολῆς ἰατρεία, εἴ τινα μετουσίαν θείου φωτὸς κατὰ τὸ δυνατόν μεταλάβοι.⁴⁷⁸ ὁ δὲ ταύτην ἀποκλείων ταυτὸν ποιεῖ τοῖς ἐξ ἀψύχων ψυχὴν παράγουσιν ἢ τοῖς ἀπὸ τῶν ἀνοήτων νοῦν ἀπογεννώσι· καὶ γὰρ αὐτὸς ἀπὸ τῶν μὴ θείων τὰ θεῖα ἔργα ἀναιτίως ὑφίστησιν.⁴⁷⁹

145.3-16

Τὸ μὲν οὖν θεὸν ἢ δαίμονα ἢ ἄγγελον εἶναι τὸν ἀποτελοῦντα τὰ κρείττονα ἔργα συγχωρήσειεν ἄν τις· οὐ μὴν ἔτι γε δίδομεν ὃ σὺ προσέρριψας ὡς ὁμολογούμενον, ὅτι δι' ἡμῶν ἐλκόμενος ἀνάγκαις⁴⁸⁰ ταῖς τῆς κλήσεως⁴⁸¹ ταῦτα

⁴⁷⁵ 144.13: μικρόν, altro attributo rivolto all'umanità, definita in questo caso piccola, effimera. Il termine è impiegato con tutt'altro significato nel resto del testo, al grado superlativo (cfr. DM 76.29; 237.8) e al genitivo plurale (cfr. DM 113.4; 244.14; 293.6).

⁴⁷⁶ 144.14: σύμφυτόν, l'aggettivo esprime l'idea di *connaturalità* con qualcosa. A proposito del suo uso nel *De mysteriis* Romano scrive: «86.12: il pneuma è σύμφυτος al fuoco divino e quindi non può essere respirato dagli uomini; 144.14: la nullità è σύμφυτος alla razza umana» (Romano, *il vocabolario della natura nel De mysteriis di Giamblico*, cit., p. 100).

⁴⁷⁷ 144.14: οὐδένεϊαν, è la *nullità* umana innanzi agli esseri superiori, concetto già emerso a p. 47.17 (συναίστεσις περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐδένεϊας).

⁴⁷⁸ 144.15-16: μία δ' ἐστὶν ... μεταλάβοι, il presente passaggio veicola una questione assai complessa, che può essere sintetizzata nei termini di un rapporto fra natura e trascendenza. La natura è significata dall'espressione ἐν αὐτῷ τῆς ἐνυπαρχούσης, mentre indicativo per la parte soprannaturale è il termine μετουσία. Partendo dal presupposto che le realtà inferiori sono prodotte e contenute in quelle superiori (cfr. DM 25.13-17) il verbo ἐνυπάρχω viene impiegato una prima volta per affermare che le rivoluzioni dei corpi celesti sono *incluse, ricomprese* (26.2, ἐνυπάρχουσι) nelle rivoluzioni celesti dell'*anima eterea* (26.2, τῆς αἰθερίας ψυχῆς), mentre a p. 101.4-5 il legame naturale traspare evidentemente dall'espressione ἐν τῇ φύσει ἐνυπάρχει. Tornando all'esame del nostro passo, allora, è lecito ritenere che Giamblico ammetta una sorta di corruzione endemica, insita nell'essere umano: errore (πλάνης), disordine (ταραχῆς), mutamento incessante (ἀστάτου μεταβολῆς), e che l'*unica cura* (μία ἰατρεία) sia rappresentata dalla μετουσία θείου φωτὸς, vale a dire la *partecipazione alla luce divina*. La luce divina abbraccia tutte le cose che illumina (DM 30.17-18); è presente in tutte le realtà che possono parteciparvi (DM 31.13-14); è causa della divina mania (DM 117.2). Shaw, *Theurgy*, cit., p. 233, legge in questa partecipazione dell'uomo alla luce divina l'esito principale della teurgia: la deificazione dell'anima.

⁴⁷⁹ 144.17-145.2: ὁ δὲ ταύτην ... ὑφίστησιν, il passo è chiaro solo in apparenza. Giamblico si scaglia contro chi rifiuta di partecipare alla luce divina e fa derivare un'anima dagli esseri inanimati, oppure fa sorgere l'intelletto da coloro che non possiedono intelletto, o ancora chi, in assenza di una causa, suscita opere divine da cose che non sono divine. È difficile individuare con certezza il destinatario della polemica. Dal testo, tuttavia, sembrerebbe emergere che Giamblico abbia le idee chiare in proposito, benché si guardi bene dall'esplicitarle in maniera inequivoca. Bisogna comunque tenere conto del fatto che la *partecipazione* alla luce divina presuppone una previa iniziazione alla ritualità teurgica, pertanto chi non conosce l'arte ieratica non è legittimato ad operare nel sacro e, di conseguenza, non riceve nemmeno assistenza dagli esseri superiori.

⁴⁸⁰ 145.6: ἀνάγκαις, la valenza di questo termine è già stata chiarita nel Libro I (41.13-15): le necessità degli dèi non provengono dall'esterno, né sono determinate da violenza.

⁴⁸¹ 145.6: κλήσεως, è l'*invocazione* (cfr. anche 189.7 e 284.15), da Porfirio ritenuta in grado di coardere il volere degli dèi.

ἐπιτελεῖ.⁴⁸² Κρείττων γὰρ ἀνάγκης ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ πᾶς ὁ συναπτόμενος αὐτῷ τῶν κρειττόνων χορὸς, οὐ τῆς ἐξ ἀνθρώπων ἐπαγομένης μόνον, ἀλλὰ καὶ ὅση τὸν κόσμον κατέληφεν.⁴⁸³ διότι δὴ τὴν ἄυλον φύσιν καὶ μηδεμίαν παραδεχομένην ἐπίκτητον τάξιν οὐκ ἔνεστι δουλεύειν οὐδεμιᾷ ἀλλαχόθεν ἐπεισιούσῃ ἀνάγκῃ.⁴⁸⁴ Εἶτα μέντοι καὶ ἡ κλήσις καὶ τὰ δρώμενα ὑπὸ τοῦ ἐπιστήμονος⁴⁸⁵ τῇ ἐξομοιώσει καὶ τῇ οἰκειώσει προστρέχει τοῖς κρείττοσιν αὐτὰ καὶ συνάπτεται, ἀλλ' οὐχὶ διὰ βίας ἀπεργάζεται τὴν ἑαυτῶν ἐνέργειαν.⁴⁸⁶

145.17-146.4

Οὐ τοίνυν, ὡς σὺ νενόμικας, παθόντος τοῦ ἐπιστήμονος θεουργοῦ τὰ γινόμενα ὀράται εἰς τοὺς θεσπίζοντας, οὐδὲ πάθους προηγησαμένου εἰς τὸν χρησμοφδοῦντα διὰ τῆς ἀνάγκης οὕτως ἐπιτελεῖται ἡ μαντεία· ἀλλότρια γὰρ ταῦτα τῆς τῶν κρειττόνων οὐσίας καὶ πρὸς ἄλλα ἀνάρμοστα ὑπάρχει.⁴⁸⁷

⁴⁸² 145.3-7: Τὸ μὲν ... ἐπιτελεῖ, Giamblico concede che le opere superiori (κρειττονα ἔργα) siano compiute da un dio, da un demone o da un angelo; non concede che tali esseri operino perché trascinati in basso dalle necessità contenute nella nostra preghiera. La stessa luce divina brilla in piena autonomia, né l'uomo può ricavare la propria illuminazione da un atto costrittivo nei confronti degli dèi (cfr. *DM* 40.19-41.6). Il culto, inoltre, obbedisce a leggi divinamente rivelate, anteriori al suo compimento (cfr. *DM* 65.3-4), dunque non è neanche ipotizzabile che esso possa venire alterato o cambiato in base al volere umano. Scrive Van Liefferinge, *La théurgie, cit.*, p. 58: «Les œuvres de la mantique et de la théurgie ne s'accomplissent pas par contrainte, mais bien par la volonté des dieux eux-mêmes. Jamblique en veut encore pour prouver que, dans le rituel théurgique de l'invocation, lorsque le théurge atteint l'illumination, l'ἐλλαμψις, celle-ci n'est due qu'à elle-même, à sa propre volonté, c'est-à-dire à la volonté des dieux qui, faisant resplendir la lumière sur les théurges, ne font preuve que de bievillance».

⁴⁸³ 145.7-10: Κρείττων ... κατέληφεν, Giamblico rivendica la superiorità del dio e del coro degli esseri più potenti rispetto alla necessità introdotta dagli uomini e alla necessità che possiede il mondo.

⁴⁸⁴ 145.10-12: διότι ... ἀνάγκη, la natura immateriale degli dèi non accoglie al suo interno nessuna classe di essenze che le si aggiunga dall'esterno, dunque non può essere assoggettata alla necessità.

⁴⁸⁵ 145.13-14: Εἶτα ... ἐπιστήμονος, sono le invocazione e le azioni compiute da colui che conosce l'arte sacerdotale, definito per l'occasione ἐπιστήμονος. Tre righe più avanti, a 145.18, questo aggettivo sarà rivolto al teurgo.

⁴⁸⁶ 145.14-16: τῇ ἐξομοιώσει ... ἐνέργειαν, invocazione ed azioni rituali, mediante l'assimilazione e l'appropriazione, corrono da sole verso gli esseri superiori, e a questi si congiungono, senza che la loro opera si effettui al prezzo della violenza. Ponendosi da quest'ottica appare evidente che Giamblico non ritiene κλήσεις e δρώμενα semplici prodotti del linguaggio umano: essi somigliano a vere e proprie formule e azioni rituali, in grado di per se stesse di raggiungere la divinità. Il verbo συνάπτεται è indicativo della perfetta fusione che si viene a creare tra l'ufficio rituale e la volontà divina.

⁴⁸⁷ 145.17-146.4: Οὐ τοίνυν ... ὑπάρχει, la conclusione è la seguente: il teurgo esperto non subisce la costrizione dell'invocazione, pertanto non è questa la causa che rende visibili gli avvenimenti a coloro che enunciano gli oracoli, né tantomeno essa li precede diventando cosa necessaria alla divinazione. Tali procedure sono estranee ed inappropriate all'essenza delle nature superiori. Nella prospettiva di Porfirio, invece, Muscolino, *Magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, in Porfirio, *Filosofia rivelata dagli*

Cap. XIX

Il discorso relativo alle necessità degli dèi non è ancora stato definitivamente archiviato. In questo capitolo Giamblico puntualizza alcuni dettagli di rilievo: ad agire non è l'evocatore attraverso il profeta, bensì il dio che riempie tutto della sua presenza, e che non è sottomesso al movimento circolare delle nascite nel mondo della generazione. Della teurgia la gente manifesta un'opinione contraria alla sua scienza, specie a proposito della creazione e della provvidenza. Il modo di agire degli dèi, sebbene ignorato dai più, andrà in ogni caso ammesso, così come dovrà essere ammessa ogni prescienza ed attuazione di opere divine, superiori alla necessità ed alle cause umane.

146.5-12

Ἀλλ' οὐδὲ ὡς⁴⁸⁸ ὄργανόν τι μέσον ἐστὶ τὸ τῶν κρειττόνων αἴτιον καὶ δρᾶ διὰ τοῦ θεσπίζοντος⁴⁸⁹ ὁ καλῶν. Καὶ γὰρ ταῦτα ἀνόσιον⁴⁹⁰ φθέγγεσθαι· πολὺ γὰρ

oracoli, cit., pp. CLXXVII-CLXXVIII, spiega che «il rituale teurgico crea uno stato di Necessità che impone alla divinità di lasciare la sua dimora e rispondere all'operatore. Riportando una testimonianza dello scrittore Pitagora Rodio, Porfirio nella *Philosophia ex oraculis* dice: «infatti tutti (gli dèi) dicono di giungere per la forza del destino, e non semplicemente per questo, ma anche per una esortazione obbligata, se ci fosse (ancora) il bisogno di dimostrare ciò». Porfirio inoltre riporta le parole della stessa Ecate che riferendosi direttamente al teurgo dice: «che cosa c'è che desideri così tanto dal cielo divino che hai invocato la divina Ecate con le forze del destino che domani gli dèi?» (Porfirio, *Philosophia ex oraculis* 347 F. Smith = Eusebius, *Praep. ev. V 7,6-8,7*, trad. Muscolino). Il teurgo invoca gli dèi affinché essi si presentino al suo cospetto e rispondano alle sue domande, che possono essere di natura personale o generale [...]. Spesso gli dèi sono riottosi ad apparire al teurgo, in quanto non solo si infastidiscono nel lasciare la loro dimora, ma rispondono all'operatore perché costretti dalla forza del destino: Porfirio riporta un oracolo dove ancora una volta Ecate, rivolgendosi a chi le chiedeva di vaticinare dice: «perché mai ogni volta che hai bisogno (di conoscere) il divino invochi la dea Ecate (servendoti delle) forze del Destino che sottomettono gli dèi?» (dal cielo divino che hai invocato la divina Ecate con le forze del destino che domani gli dèi?» (Porfirio, *Philosophia ex oraculis*, 342 F. Smith = Philoponus, *Op. mundi* 201,1-17, trad. Muscolino), e più avanti la dea, aumentando il suo disappunto, dice all'operatore: «[...] E voi che siete piccoli (*scil.* voi uomini) fate cessare definitivamente (questa) insistenza» (*Ibid.*)). Nella prospettiva giamblichea, invece, sono gli stessi simboli divini a far sì che il divino sia posto in movimento da se stesso (DM 97.16-17).

⁴⁸⁸ 146.5-6: Ἀλλ' οὐδὲ ... καλῶν, la potenza degli dèi rimane trascendente. Essa non può fungere da strumento intermediario tra l'evocatore e colui che dà i vaticini.

⁴⁸⁹ 146.6: θεσπίζοντος, a Claro, riferisce Dodds, , *I Greci e l'irrazionale, cit.*, p. 138, «le funzioni di προφητης (medium?) e di θεσπιφδῶν (versificatore?) erano distinte, almeno in tempi romani».

⁴⁹⁰ 146.7: ἀνόσιον, l'empietà è indice del fatto che Giamblico riferisce di una conoscenza sacra, cui solamente i teurghi dovrebbero avere accesso. Vedi anche DM 241.17, a proposito del fatto che non sia

τούδε μᾶλλον ἔστιν ἀληθές ἐκεῖνο ὡς θεὸς μὲν πάντα ἔστι καὶ πάντα δύναιται καὶ πάντα πεπλήρωκεν ἑαυτοῦ,⁴⁹¹ καὶ μόνος σπουδῆς ἀξιολόγου καὶ τιμῆς μακαρίας ἔστιν ἄξιος.⁴⁹² τὸ δ' ἀνθρώπειον αἰσχρὸν καὶ ἐν οὐδενὸς μέρει καὶ παίγνιόν ἐστι πρὸς τὸ θεῖον παραβαλλόμενον.⁴⁹³

146.12-17

Γελῶ δ' ἔγωγε⁴⁹⁴ καὶ τοῦτο ἀκούων, ὡς αὐτόματός τισιν ὁ θεὸς πάρεστιν ἦτοι διὰ γενέσεως⁴⁹⁵ περίοδον ἢ δι' ἄλλας αἰτίας. Οὐ γὰρ ἔτ' ἔσται τὸ ἀγέννητον τὸ κρεῖττον, εἰ ἢ περίοδος αὐτὸ ἄγει τῆς γενέσεως, οὐδὲ πρῶτος αἴτιον τῶν ὄλων, εἰ κατ' ἄλλας αἰτίας καὶ αὐτὸ τισι συντάττεται.⁴⁹⁶

146.17-147.7

Ταῦτα μὲν οὖν ἀνάξια καὶ τῆς περὶ θεῶν ἐννοίας ὑπάρχει καὶ τῶν ἐν τῇ θεουργίᾳ γιγνομένων ἔργων ἀλλότρια.⁴⁹⁷ πέπονθε δὲ ἡ τοιαύτη ζήτησις ταῦτον

da considerarsi un gesto sacrilego toccare gli animali morti, a differenza dei cadaveri umani, i quali recano ancora con sé un residuo della vita divina.

⁴⁹¹ 146.8-9: πάντα ... πεπλήρωκεν, il dio che è e che può tutto, che abbraccia tutto l'universo, ricorda la citazione di p. 30.2-3: πάντα γὰρ αὐτῶν ἐστι πληρῆ (trad. Moreschini: «Tutto, infatti, è pieno di dèi»). Il detto era stato attribuito da Aristotele (*De an.* 411a 7) a Talete, ma era conosciuto da Platone (*Leg.* 899b) e dall'A. dell'*Epinomide* (991d).

⁴⁹² 146.6-10: Καὶ γὰρ ... ἄξιος, sarebbe empio ammettere che non i teurghi, bensì gli dèi fossero gli autentici mediatori del discorso mantico. Solo il dio riempie ogni cosa della sua presenza, e a lui solo va accordato uno zelo attento e un onore beatificante.

⁴⁹³ 146.10-12: τὸ δ' ἀνθρώπειον ... παραβαλλόμενον, torna, anche in tale frangente, l'attacco nei confronti del genere umano, vile e meschino se confrontato con il dio. Des Places cita numerosi luoghi della letteratura filosofica, ai quali Giamblico potrebbe essersi ispirato per affermare la propria posizione in merito: Platone, *Leg.* I 644 d 8; VIII 803 c 5. Anche Clemente d'Alessandria *Strom.* III, 3, il quale chiama in causa Eraclito (fr. 20-21), Empedocle (fr. 124), Teognide (vv. 425-427), Pindaro (fr. 137) etc. (cfr. des Places, *Les mystères d'Égypte, cit.*, p. 126).

⁴⁹⁴ 146.12: Γελῶ δ' ἔγωγε, secondo Saffrey «ce fragment qui a échappé à Parthey et à Sodano, est garanti par la formule d'introduction. Celui que Jamblique «entend dire» est évidemment Porphyre. L'éclat de rire de Jamblique annonce une assertion contradictoire: on ne peut dire à la fois que le dieu se rend présent de sa propre volonté et que cela s'explique par la révolution du monde créé» (Saffrey, *Lettre à Anébon l'égyptien, cit.*, p. 30).

⁴⁹⁵ 146.14: διὰ γενέσεως, per Moreschini «l'affermazione è diretta contro lo studio degli oroscopi, in base al quale il dio dovrebbe essere presente alla nascita delle singole persone per determinarne il destino» (Moreschini, *I misteri degli Egiziani, cit.*, p. 249).

⁴⁹⁶ 146.14-17: Οὐ γὰρ ... συντάττεται, è chiaro che il dio, permanendo nella sua trascendenza, non possa essere spinto dal movimento circolare proprio delle realtà generate; né si potrebbe ammettere che esso è causa di tutto, qualora obbedendo a cause estrinseche venisse collocato in un certo ordine insieme agli altri esseri.

⁴⁹⁷ 146.17-147.1: Ταῦτα ... ἀλλότρια, affermazioni come quelle di Porfirio, scrive Giamblico, sono indegne (ἀνάξια) della nozione sugli dèi e sono estranee (ἀλλότρια) alle opere poste in essere dalla

ὅπερ καὶ περὶ τῆς δημιουργίας τοῦ παντός καὶ τῆς προνοίας οἱ πολλοὶ πάσχουσιν.⁴⁹⁸ μὴ δυνάμενοι γὰρ μαθεῖν ὅστις ὁ τρόπος αὐτῶν, τὰς τε ἀνθρώπων φροντίδας καὶ τοὺς λογισμοὺς ἐπὶ τῶν θεῶν ἀποκρίνοντες, καὶ τὸ ὅλον ἀναιροῦσιν ἐπ' αὐτῶν τὴν πρόνοιάν τε καὶ δημιουργίαν.⁴⁹⁹

147.7-15

Ὡσπερ οὖν⁵⁰⁰ πρὸς τούτους ἀπαντᾶν εἰώθαμεν ὡς ἄλλος τις τρόπος ἐστὶν ὁ θεῖος τῆς ποιήσεως καὶ κηδεμονίας, οὗ δὴ δι' ἄγνοιαν οὐ χρὴ τὸ πᾶν ἀποδοκιμάζειν ὡς οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ὑφεστήκοι, οὕτω καὶ πρὸς σὲ ἂν τις δικαιολογήσαιτο ὡς πρόγνωσις πᾶσα καὶ ἔργων αἰδίων πράξις θεῶν μὲν ἐστὶν ἔργα, οὔτε δὲ δι' ἀνάγκης οὔτε δι' ἄλλας ἀνθρωπίνας αἰτίας ἐπιτελεῖται, ἀλλὰ διὰ τοιαύτας ὁποίας οἱ θεοὶ μόνοι γινώσκουσιν.

teurgia. Di aporie *indegne degli dèi* (ἀναξίας τῶν θεῶν) Giamblico parla anche a 205.7, mentre a 146.3 è stato detto che la divinità non subisce coercizione e la divinazione è libera, pertanto tali opinioni porfiriane sono *estrane* (ἄλλότρια) alla sostanza degli esseri superiori.

⁴⁹⁸ 147.1-4: πέπονθε ... πάσχουσιν, i più patiscono il medesimo difetto di comprensione manifestato da Porfirio, relativamente alla creazione dell'universo ed alla provvidenza.

⁴⁹⁹ 147.4-7: μὴ δυνάμενοι ... δημιουργίαν, non *apprendere il modo* (μαθεῖν ὅστις ὁ τρόπος) significa, essenzialmente, non tenere in considerazione la teurgia operativa: quando si tratta degli dèi i più escludono le cure per gli uomini e i loro ragionamenti, eliminando dagli esseri superiori provvidenza e demiurgia. Secondo Moreschini questo passaggio non è da leggersi in riferimento ad una scuola filosofica precisa (ad esempio quella epicurea), ma potrebbe essere più semplicemente un rimando a tendenze scettiche che agiscono in chiave antireligiosa (cfr. Moreschini, *I misteri degli Egiziani, cit.*, p. 251). Di parere diverso des Places, *Les mystères d'Égypte, cit.*, pp. 126-127, il quale a tale proposito ha scritto: «On se souvient des arguments du matérialisme contre la Providence que Platon ne cesse de combattre. La thèse des adversaires est que, si les dieux existent, en tout cas ils ne s'occupent pas des affaires humaines; déjà formulée au I. II de la *République*, cette objection est longuement réfutée au I. X des *Lois* (899 d-905 d; cf. *Epinomis*, 980 d 1). Ici, Jamblique doit viser les Épicuriens».

⁵⁰⁰ **Commento 147.7-15:** Giamblico precisa che l'ignoranza che i più manifestano relativamente alla divina demiurgia non decide della sua esistenza. Allo stesso modo ci si può difendere dalle obiezioni porfiriane affermando che qualsiasi prescienza ed attuazione di opere eterne sono opere divine, ma nessuna di esse è portata a compimento per mezzo della necessità o di altre cause umane, ma da quelle cause che solamente gli dèi conoscono.

Cap. XX

É stato detto che la divinazione e le opere divine si attuano mediante cause che solamente gli dèi conoscono. Ora, Porfirio sosterrebbe l'esistenza di una mantica che procede da piccole scintille, a loro volta suscitate dalle cose che l'anima dice e immagina, in modo casuale. Giamblico rigetta questa spiegazione, colpevole di introdurre la casualità nell'opera divina, condizione ovviamente inaccettabile. Ogni attività umana, infatti, è prodotta da ciò che è umano, mentre ciò che è divino non può che discendere da una causa trascendente. L'anima umana, trattenuta nel corpo, non sarebbe in grado di sviluppare da se medesima un'attività di questo genere. Basta anche solo partecipare agli dèi ed esserne illuminati per comprendere che tali opere divine non sono proprie delle anime umane. L'attività teurgica è tutt'altra cosa e solo gli dèi garantiscono la sua riuscita, ché altrimenti non vi sarebbe neanche bisogno del culto se gli uomini riuscissero a procurarsi autonomamente i beni divini. Anche questa è un'opinione da rigettare completamente.

147.16-148.12

Ἐπεὶ οὖν ἐφέμενοι τούτων εὐλόγως ἂν τὴν δευτέραν παρὰ σοὶ τιθεμένην αἰτιολογίαν⁵⁰¹ περὶ τῶν αὐτῶν ἀποδεξαίμεθα ὡς ἡ ψυχὴ ταῦτα λέγει τε καὶ φαντάζεται, καὶ ἔστι ταύτης πάθη ἐκ μικρῶν αἰθυγμάτων ἐγειρόμενα;⁵⁰² ἀλλ'οὔτε ἔχει φύσιν ταῦτα οὔτε ὁ λόγος αἰρεῖ ὡδὶ ὑπολαμβάνειν· πᾶν μὲν γὰρ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς γίγνεται, καὶ τὸ συγγενὲς ὑπὸ τοῦ συγγενοῦς ἀποτελεῖται, τὸ δὲ θεῖον ἔργον οὔτε αὐτόματόν ἐστιν (ἄναίτιον γὰρ τὸ τοιοῦτον

⁵⁰¹ 147.16-148.3: Ἐπεὶ οὖν ... αἰτιολογίαν, con l'espressione τὴν δευτέραν αἰτιολογίαν Giamblico sta probabilmente considerando come prima fase del ragionamento quella descritta nel cap. XIX, a proposito del fatto che il dio si renda presente solo ad alcuni, ma non ad altri. Saffrey, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, cit., p. 31, scrive che anche questa seconda spiegazione di Porfirio è «encore une explication d'ordre humain («émotions de l'âme»).

⁵⁰² 148.1-3: λέγει ... ἐγειρόμενα, questo genere di divinazione per cui l'anima, attraverso la sua passione, parla e immagina, sarebbe provocato da piccole scintille.

καὶ οὐ πάντως τεταγμένον), οὔτε ἀπ'ἀνθρωπίνης αἰτίας ἀπογεννᾶται.⁵⁰³ ἀλλότριον γὰρ καὶ τοῦτο καὶ ὑποδεέστερον, τὸ δὲ τελειότερον ὑπὸ τοῦ ἀτελοῦς οὐκ ἔχει δύναμιν παράγεσθαι. Πάντα ἄρα ἀπὸ θείας αἰτίας ἀποβλαστάνει τὰ προσόμοια αὐτῇ ἔργα φύομενα.⁵⁰⁴

148.12-149.3

Ἡ γὰρ ἀνθρωπίνη ψυχὴ κατέχεται ὑφ'ἐνὸς εἴδους καὶ ὑπὸ τοῦ σώματος πανταχόθεν ἐπισκοτεῖται.⁵⁰⁵ ὅπερ εἴτε Ἀμέλητα ποταμὸν εἴτε Λήθης ὕδωρ εἴτε ἄγνοιαν καὶ παραφροσύνην εἴτε διὰ παθῶν δεσμὸν εἴτε ζωῆς στέρησιν εἴτε ἄλλο τι τῶν κακῶν ἐπονομάσειεν, οὐκ ἂν τις ἐπαξίως εὐροι τὴν ἀτοπίαν αὐτοῦ προσονομάσαι.⁵⁰⁶ Πότε οὖν ὑπὸ τοιοῦτου εἰργμοῦ κατεχομένη ἰκανὴ ποτε ἂν γένοιτο πρὸς τὴν τοιαύτην ἐνέργειαν, οὐκ ἔστιν οὐδαμῶς τοῦτο εὐλογον ὑπολαμβάνειν.⁵⁰⁷

149.4-12

Εἰ γὰρ πού τι καὶ δοκοῦμεν εἶναι δυνατοὶ ποιεῖν τῷ μετέχειν καὶ καταλάμπεσθαι ὑπὸ τῶν θεῶν, τούτῳ μόνῳ καὶ τῆς θείας ἐνεργείας

⁵⁰³ 148.3-8: ἀλλ'οὔτε ἔχει ... ἀπογεννᾶται. Giamblico ritiene razionalmente inaccettabile la posizione avanzata da Porfirio. Infatti tutto ciò che viene all'esistenza discende da una causa che è della sua stessa natura. L'opera divina, pertanto, non può essere casuale (ciò che è privo di causa non è sottoposto ad un ordine) e non è generata da una causa umana.

⁵⁰⁴ 148.8-12: ἀλλότριον ... φύομενα, le cause umane sono estranee ed inferiori, laddove ciò che è più perfetto non può essere prodotto dall'imperfetto (cfr. *DM* 150.14-15; 153.12-13). Sodano ricorda che lo stesso principio si trova formulato da Proclo nella 7^a proposizione degli *Elementi di teologia* (p. 8, 1-28). Si veda anche Plotino, *Enn.* V 4 [7] 1; V 5 [32] 13; Proclo, *In Ti.* 79e (I 259,27-29); Porfirio, *Sent.* 13 (cfr. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, pp. 311-312).

⁵⁰⁵ 148.12-14: Ἡ γὰρ ... ἐπισκοτεῖται, l'anima umana è trattenuta da una sola forma ed è ottenebrata d'ogni parte dal corpo. In altre parole Giamblico sta cercando di spiegare che, in simili condizioni, non sarebbe possibile all'anima sviluppare una qualsivoglia forma di divinazione ispirata.

⁵⁰⁶ 148.14-18: ὅπερ εἴτε ... προσονομάσαι, proprio il fatto che l'anima sia trattenuta nel corpo, qualsiasi definizione si offrisse del suo stato, questa esula dalla capacità divinatoria addotta da Porfirio. Giamblico cita il «fiume dell'oblio», l'acqua del Lete l'ignoranza, la follia, il legame delle passioni, la privazione della vita ed infine il male. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 312, mostra che entrambi i corsi d'acqua sono ricordati insieme da Platone (cfr. *Rep.* 621a 2-6). Il Lete, spiega lo studioso, «denuncia lo stato di ignoranza dopo che l'anima è caduta nel corpo; cfr. anche *Phdr.* 250a 1-4 [...], Proclo, *in Ti.* 26b (I 82.30-83.6) [...] Porfirio, *Marc.* 6; *Sent.* 29, p. 19, 10-13». Il fiume Ameleto, al pari dello Stige, diviene il simbolo tenebroso e oscuro del corpo.

⁵⁰⁷ 148.18-149.3: Πότε οὖν ... ὑπολαμβάνειν, per i motivi di cui sopra l'anima è *trattenuta* (κατεχομένη) come dentro una prigione, ragion per cui non potrebbe mai rendersi capace di un'attività che, tra le altre cose, pertiene esclusivamente agli esseri superiori.

ἀπολαύομεν.⁵⁰⁸ Διὰ τοῦτο οὐχ ἡ τὴν οἰκείαν ἔχουσα ἀρετὴν καὶ φρόνησιν ψυχῆ, αὕτη καὶ τῶν θείων ἔργων μετέχει.⁵⁰⁹ καίτοι εἰ ψυχῆς ἦν τὰ τοιαῦτα ἔργα, ἢ πᾶσα ἂν αὐτὰ ψυχῆ ἀπειργάζετο, ἢ μόνη ἡ τὴν οἰκείαν ἔχουσα τελειότητα.⁵¹⁰ νῦν δὲ οὐδετέρα αὐτῶν ἱκανῶς εἰς τοῦτο παρεσκευάσται· ἀλλὰ καὶ ἡ τελεία ὡς πρὸς τὴν θεῖαν ἐνέργειάν ἐστιν ἀτελής.⁵¹¹

149.13-150.2

Ἄλλη ἄρα ἡ θεουργός ἐστιν ἐνέργεια, καὶ παρὰ μόνων θεῶν ἢ τῶν θείων ἔργων ἐνδίδοται κατόρθωσις,⁵¹² ἐπεὶ οὐδ'ἐχρήν ὅλως τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν χρῆσθαι, ἀλλὰ τούτῳ γε τῷ λόγῳ ἄνευ τῆς θρησκείας παρ' ἑαυτῶν ἂν ἡμῖν ὑπῆρξε τὰ θεῖα ἀγαθά.⁵¹³ Εἰ δὲ ταῦτα μανιώδη τὰ δοξάσματά ἐστι καὶ ἀνόητα, ἀφίστασθαι χρῆ καὶ τῆς τοιαύτης ὑπονοίας, ὡς αἰτίαν παρεχομένης ἀξιόλογον πρὸς τὴν τῶν θείων ἔργων ἀποπλήρωσιν.⁵¹⁴

⁵⁰⁸ 149.4-6: Εἰ γάρ ... ἀπολαύομεν, per il solo fatto di poter far qualcosa ed essere illuminati dagli dèi, gli uomini godono dell'opera divina.

⁵⁰⁹ 149.6-8: Διὰ τοῦτο ... μετέχει, l'umana virtù, e la prudenza, non influiscono sulla partecipazione dell'anima alle opere divine (cfr. *DM* 176.10-13). Soltanto la divina mantica produce nelle anime la *virtù perfetta* (179.8, ἡ τελεία ἀρετὴ), ed è a partire da questo processo di divinizzazione progressiva che l'anima teurgica riveste una funzione politica, dal momento che la celebrazione del rito teurgico adempie propriamente al compito di liberarla dal fato, aprendola all'azione – evidentemente non prevedibile - della divina provvidenza.

⁵¹⁰ 149.8-10: καίτοι ... τελειότητα, se, come sostiene Porfirio, le opere scaturissero dall'anima, o le eseguirebbe ogni anima, oppure solamente quella che possiede la sua propria perfezione.

⁵¹¹ 149.10-12: νῦν ... ἀτελής, per la verità nessun tipo di anima è in grado di raggiungere una perfezione tale da sostituirsi all'attività divina: l'anima perfetta, afferma Giamblico, resta comunque imperfetta rispetto all'opera divina.

⁵¹² 149.13-14: Ἄλλη ἄρα ... κατόρθωσις, l'attività teurgica è completamente distinta da quella umana e, per giunta, solamente gli dèi concedono il buon risultato dell'opera divina.

⁵¹³ 149.14-17: ἐπεὶ ... ἀγαθά, Stando al ragionamento di Porfirio non vi sarebbe stato nemmeno bisogno della pratica culturale, dal momento che i beni divini sarebbero venuti agli uomini da soli. Occorre sempre tenere presente il fatto che, nella sua *Lettera*, Porfirio difende strenuamente l'ideale filosofico dell'ascesi intellettuale su base non ritualistica.

⁵¹⁴ 149.17-150.2: Εἰ δὲ ... ἀποπλήρωσιν, la chiusura del presente capitolo disapprova completamente quanto, fino adesso, è emerso dalla confutazione della posizione porfiriana. La sua è una *supposizione* (ὑπονοίας), dalla quale occorre prendere le distanze. Giamblico le ha definite *opinioni pazze e stupide*, ma nel capitolo successivo egli introdurrà il terzo argomento addotto dal suo interlocutore a proposito dell'ispirazione mantica.

Cap. XXI

Giamblico si accinge a prendere in considerazione la terza fase del ragionamento di Porfirio, introdotto nel cap. XIX, e riguardante la causalità degli esseri superiori nelle pratiche divinatorie. La teoria qui proposta è la seguente: una nuova sostanza nascerebbe dall'incontro fra la nostra anima ed il soffio divino che proviene dall'esterno. L'istanza viene rigettata da Giamblico, il quale non ammette che due sostanze di diversa natura possano produrre una terza della medesima specie, natura e sostanza. Ciò che è trascendente non può costituirsi in unità con quello che è uscito da se stesso. Pertanto, la divinazione attraverso piccole scintille non può essere ritenuta autenticamente divina, giacché la divinazione divina non può dipendere dai movimenti passionali e casuali dell'anima umana. Il rischio, infatti, sarebbe quello di sovvertire l'ordine generale, trasformando gli esseri eterni in esseri mutevoli e temporali, ed assistendo viceversa al mutamento di questi ultimi nei primi. Tale opinione sulla divinazione viene dunque giudicata irrazionale.

150.3-18

Μήποτε οὖν ὁ τρίτον προσέθηκας ἐστὶν ἀληθέστερον, ὡς ἄρα μικτόν τι γίγνεται ὑποστάσεως εἶδος ἐξ ἡμῶν τε τῆς ψυχῆς καὶ ἕξωθεν θείας ἐπιπνοίας.⁵¹⁵ Ὅρα δὴ οὖν αὐτὸ ἀκριβέστερον, μὴ ποι λάθωμεν παρ' αὐτοῦ παραποδισθέντες καὶ τῆς ἐν αὐτῷ φαινομένης εὐπρεπείας.⁵¹⁶ Εἰ γὰρ πού τι ἐκ δυοῖν ἐν ἀποτελοῖτο, ὁμοειδὲς τοῦτο καὶ ὁμοφυὲς πᾶν ἐστὶ καὶ ὁμοούσιον· οὕτω τὰ στοιχεῖα συνεργόμενα εἰς ταῦτο ἐκ πολλῶν ἐν τι ἀπεργάζεται, καὶ ψυχὰι πλείονες εἰς ψυχὴν μίαν τὴν

⁵¹⁵ 150.3-5: Μήποτε ἐπιπνοίας, ecco la terza fase dell'argomentazione porfiriana: una nuova forma di sostanza trarrebbe origine dall'incontro fra la nostra anima ed il soffio divino che proviene dall'esterno. Il composto va così a costituire una nuova ὑπόστασις. Nel Libro II Giamblico ha già diviso e classificato tutti gli esseri, ciascuno secondo le sue peculiarità: dell'anima umana è stato scritto che essa può congiungersi alla natura di chi vuole, ovvero distaccarsene, facendosi simile a tutti oppure differenziandosi (DM 69.1-4). In questo caso, infatti, l'A. giudica *più vero* (ἀληθέστερον) quanto qui è sostenuto da Porfirio, benché esorti quest'ultimo a considerare la cosa con maggiore precisione.

⁵¹⁶ 150.5-8: Ὅρα δὴ ... εὐπρεπείας, la tesi porfiriana va attentamente valutata, perché non si corra il rischio di lasciarsene persuadere.

ὄλην συμμίγνυνται.⁵¹⁷ Οὐ μέντοι τὸ παντελῶς ἐξηρημένον πρὸς τὸ ἐκβεβηκὸς ἑαυτοῦ γένοιτο ἄν ποτε ἔν, οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν μετὰ τῆς θείας ἐπιπνοίας ἔν τι ποιεῖ ὑποστάσεως εἶδος.⁵¹⁸ Εἰ γὰρ ἄμικτόν ἐστι τὸ θεῖον, οὐδ' ἡ ψυχὴ πρὸς αὐτὸ συμμίγνυται· καὶ εἰ ἀμετάβλητον ὑπάρχει, οὐκ ἂν ἐκ τῆς συγκράσεως εἰς τὸ κοινὸν ἀπὸ τοῦ ἀπλοῦ μεταβληθεῖη⁵¹⁹

151.1-9

Πρότερον μὲν οὖν μικρὰ αἰθύγματα ἀνεγείρειν ἐνόμιζόν τινες καὶ θεῖα ἐν ἡμῖν εἶδη, ἄπερ, εἴτε φυσικὰ εἴτε ἄλλως ὅπως οὖν ἦν σωματοειδῆ, ἀδύνατα δῆπουθεν ἦν ἐκ τῶν τυχόντων εἰς τὰ θεῖα μεθίστασθαι.⁵²⁰ ἐν δὲ τῷ παρόντι τὴν ψυχὴν ἀποφαίνονται συναιτίαν τῆς θείας συγκράσεως, καὶ δῆλον ὅτι ἰσάξιος γίγνεται τοῖς θεοῖς, δίδωσί τε αὐτοῖς τι μόνιον καὶ ἐν τῷ μέρει δέχεται ἀπ' ἐκείνων, μέτρα τε τοῖς κρείττοσιν ἐπιθήσει καὶ αὐτὴ ἀπ' ἐκείνων ὀρισθήσεται⁵²¹

⁵¹⁷ 150.8-12: Εἰ γὰρ ... συμμίγνυνται, il ragionamento di Giamblico è il seguente: se da due cose ne risultasse una, questa sarebbe tutta della medesima specie (ὁμοειδὲς), della medesima natura (ὁμοφυὲς) e della medesima sostanza (ὁμοούσιον). In questa maniera accade che più elementi facciano di una molteplicità un'unità, così come le anime umane, unendosi tra loro, formano l'anima nella sua totalità.

⁵¹⁸ 150.12-15: Οὐ μέντοι ... εἶδος, la conclusione dei ragionamenti addotti sino a questo punto è la seguente: gli dèi, esseri interamente trascendenti, non possono costituirsi in un'unità con i prodotti del loro atto creativo, in questo caso le anime umane; essi non formeranno mai con esse una sostanza di una sola specie (ὑποστάσεως εἶδος). Per l'irriducibilità degli esseri superiori a quelli inferiori cfr. anche *DM* 33.17 e 203.15-204.4.

⁵¹⁹ 150.15-18: Εἰ γὰρ ... μεταβληθεῖη, la realtà divina non contempla la mescolanza con le realtà da essa stessa generate; a maggior ragione neanche l'anima umana potrà mescolarsi e, priva di cambiamento, non potrebbe passare dal semplice al composto ad opera della mescolanza. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, pp. 312-313, commenta il passo accettando la tesi di Larsen, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe, cit.*, p. 160, il quale «osserva la probabilità che in questo passo si respinga l'incarnazione di Cristo, rifiutando che l'anima umana e il divino costituiscano una sola ipostasi [...]. Inoltre era nozione ai Neoplatonici inaccettabile un'incarnazione unica, avvenuta una volta sola nel tempo [...] Infine, all'intellettualismo greco e alla norma di alcuni valori neoplatonici era nozione incomprensibile che il dio si unisse con il corpo mortale, impuro nella sua abiezione».

⁵²⁰ 151.1-4: Πρότερον ... μεθίστασθαι, torna l'argomento affrontato nel capitolo precedente, e relativo alla divinazione attraverso piccole scintille (cfr. Platone, *Leg.* 677b). A quanto sembra, in un passato imprecisato, e sul quale – scrive Moreschini – non esisterebbe alcun riferimento dottrinale (cfr. Moreschini, *I misteri degli Egiziani, cit.*, p. 255), alcuni hanno sperimentato questo tipo di divinazione, fisica o corporea che sia, la quale certamente non può valicare i limiti della casualità per raggiungere una condizione divina. Giamblico, del resto, ha cura di tenere sempre nettamente distinto il piano umano-corporeo da quello divino-incorporeo.

⁵²¹ 151.4-9: ἐν δὲ τῷ ... ὀρισθήσεται, questo genere di indovini ha fatto dell'anima umana una concausa della mescolanza divina, così che essa diventa pari in dignità agli dèi, dona loro una particella di se stessa e a sua volta ne riceve da essi, darà infine le sue misure a coloro che le sono superiori e sarà delimitata da essi.

151.9-152.7

ὁ δὲ δεινότατον ὧν λέγουσιν τινες, ὅτι καὶ ἐν στοιχείων τάξει οἱ θεοὶ προηγούμενοι ἐνυπάρξουσι τοῖς ἀποτελουμένοις ὑφ' ἐαυτῶν, καὶ ἔσται τι παραγόμενον ἀπὸ χρόνου καὶ τῆς κατὰ χρόνον συμμίξεως ὃ περιέχει τοὺς θεοὺς ἐν ἐαυτῷ.⁵²² Τί δὲ δὴ καὶ ἔστι τοῦτο τὸ σύμμικτον τῆς ὑποστάσεως εἶδος; εἰ μὲν γὰρ τὸ συναμφοτέρον, οὐκ ἔσται ἕν ἐκ δυοῖν ἀλλὰ σύνθετόν τι καὶ συμπεφορημένον ἀπὸ τῶν δύο· εἰ δ' ὡς ἕτερον ἀμφοῖν, μετάβλητα ἔσται τὰ αἶδια, καὶ τὰ θεῖα τῶν ἐν τῇ γενέσει φυσικῶν οὐδὲν διοίσει· καὶ τὸ γινόμενον ἄτοπον μὲν ἔσται αἰδίον φυόμενον διὰ γενέσεως, ἀτοπώτερον δὲ τι διαλυθήσεται ἐξ αἰδίων ὑφεστηκός.⁵²³ Οὐδαμῶς ἄρα οὐδὲ ἡ τοιαύτη δόξα περὶ τῆς μαντείας ἔχει τινὰ λόγον. Νοήσωμεν δ' ἔτι καὶ τὴν παράδοξον ταύτην ὑπόληψιν, εἴτε μίαν τις αὐτὴν θεῖη εἴτε δύο.⁵²⁴

⁵²² 151.9-13: ὁ δὲ ... ἐαυτῷ, probabile allusione al mistero dell'Incarnazione nel Cristianesimo. Qui, infatti, Giamblico chiama ancora una volta in causa dei non meglio precisati τινες, secondo i quali gli dèi, che pure vengono prima di tutti gli esseri, sono posti nell'ordine di quegli elementi e nell'ambito di quelle cose che essi stessi producono. Dunque, in virtù di questo fatto, vi sarà qualcosa, prodotta dal tempo e dalla mescolanza che avviene mediante il tempo, che racchiuderà entro di sé gli dèi.

⁵²³ 151.13-152.4: Τί δὲ ... ὑφεστηκός, di che genere è, chiede Giamblico, questo tipo di ipostasi? Se essa sarà l'una e l'altra cosa, dunque una mescolanza dell'anima umana e del divino, non sarà più una da due, ma composta e definita in due entità; qualora invece dovesse differenziarsi sia dalla sua componente umana che da quella divina, allora finirà che gli esseri eterni diventeranno mutevoli, mentre quelli divini saranno equiparati alle nature generate. Così ciò che avrà un'origine nella realtà in divenire sarà eterno per sua stessa natura, mentre sarà destinato a perire ciò che ha preso sussistenza dagli esseri eterni.

⁵²⁴ 152.4-7: Οὐδαμῶς ... δύο, il capitolo non chiude definitivamente la questione, perché non viene ancora chiarito quale sia l'autentica natura di questo tipo di divinazione, se cioè la si debba considerare una oppure duplice. In ogni caso pare a Giamblico che, sinora, questa opinione sulla mantica non presenti alcun fondamento razionale.

Cap. XXII

Secondo Porfirio l'anima genera una potenza immaginativa del futuro mediante movimenti propri. Le offerte, poi, dell'anima presa agli animali, darebbero vita ai demoni. Giamblico non tarda a rigettare quest'opinione accusandola d'empietà nei confronti della teologia e della pratica teurgica. Per prima cosa – ribatte l'Autore - i demoni, esseri superiori all'anima, non possono essere prodotti da ciò che è posteriore a loro. Segue una lunga serie di domande, l'obiettivo delle quali è rettificare, punto per punto, le opinioni porfiriane. Il risultato è il seguente: 1) le opere di un'anima particolare, chiusa dentro un corpo, non possono dare vita ad una sostanza autonoma e separata; 2) le potenze relative ai corpi non possono separarsi da questi per costituire una nuova sostanza; 3) la divinazione non può sorgere da cose che non posseggono la divinazione, né un'anima può scaturire da corpi che non la posseggono; 4) il più perfetto non può essere creato dal meno perfetto; 5) l'anima non può diventare immaginatrice del futuro. Nessun essere partecipa, mediante la nascita, a più sostanze, né tantomeno i demoni possono alterare, accrescendole, le sostanze di partenza, ma semplicemente le precedono in quanto preesistono ad esse. Neanche in questo caso, tuttavia, essi potrebbero, stabilendo una comunione simpatica con queste, predire il futuro. Non sono le potenze simpatetiche o materiali, o racchiuse in un luogo o in un corpo quelle in grado di segnalare il futuro. Solo una potenza libera dal mondo della generazione è in grado di operare manticamente.

152.8-13

Λέγεις τοίνυν ὡς ἡ ψυχὴ γεννᾷ δύναμιν φανταστικὴν τοῦ μέλλοντος⁵²⁵ διὰ τοιούτων κινήματων, ἢ τὰ προσαγόμενα ἀπὸ τῆς ὕλης⁵²⁶ ὑφίστησι διὰ τῶν

⁵²⁵ 152.8-9: δύναμιν φανταστικὴν τοῦ μέλλοντος, secondo Porfirio l'anima genera una *potenza immaginatrice del futuro*. A p. 113.16-17 Giamblico aveva escluso che il posseduto si trovasse in questo stato, tra gli altri motivi, anche per quello d'essersi abbandonato a un *delirio di immaginazioni* (παρατροπῆς φαντασιῶν). In maniera ancora più esplicita Porfirio aveva teorizzato un tipo di divinazione proveniente dall'immaginazione (132.5, τὸ φανταστικόν). In quel caso Giamblico aveva parlato di

ἐνουσῶν δυνάμεων δαίμονας, καὶ μάλιστα ἢ ἀπὸ τῶν ζῴων εἰλημμένη. Δοκεῖ δέ μοι ταῦτα δεινὴν παρανομίαν ἐμφαίνειν εἰς ὄλην τὴν θεολογίαν τε καὶ τὴν θεουργικὴν ἐνέργειαν⁵²⁷

152.13-153.10

ἔν μὲν⁵²⁸ γὰρ ἄτοπον πρῶτον καταφαίνεται, εἰ γεννητοὶ εἰσι καὶ φθαρτοὶ οἱ δαίμονες· ἕτερον δὲ τούτου δεινότερον, εἰ ἀπὸ τῶν ὑστέρων ἐαυτῶν παράγονται πρότεροι αὐτῶν ὄντες.⁵²⁹ ψυχῆς γὰρ δήπου καὶ τῶν περὶ τοῖς σώμασι δυνάμεων

teoforia: la luce divina illumina il veicolo etereo e luminoso dell'anima producendovi *divine immagini* (132.13, φαντασται θεῖαι) che afferrano la nostra *capacità immaginativa* (132.14, φανταστικὴν δύναμιν). Ora, l'ambivalenza dell'espressione «φανταστικὴν δύναμιν» risiede nel fatto che, nel caso della divinazione teoforica, essa viene descritta come una potenza connaturata all'anima, dipendente dall'illuminazione dell'ὄχημα αἰθερώδες καὶ ἀγγοειδές. Nel presente capitolo, invece, accade che Porfirio teorizzi una φανταστικὴ δύναμις in qualità di potenza divinatoria generata dall'anima, la quale dunque non costituirebbe parte integrante della stessa, ma sorgerebbe dalla sua disposizione naturale a preconizzare il futuro.

⁵²⁶ 152.10: ἀπὸ τῆς ὕλης, l'espressione ricorre nel Libro V, a proposito della contaminazione che viene agli uomini dalla materia (*DM* 203.7), oppure quando Porfirio ipotizza che i demoni vengono attratti dalla gradevolezza delle esalazioni provenienti, per l'appunto, dalla materia (214.11). Ora, il Libro V è dedicato interamente ai sacrifici materiali e a quelli noetici operati nell'ambito della ritualità teurgica. Il passo in questione prende le mosse dalla teoria demonologica porfiriana, secondo la quale le offerte provenienti dalla materia, specie dall'anima presa agli animali, sono in grado di generare i demoni. Secondo il filosofo di Tiro esistono demoni buoni e demoni cattivi. Questi ultimi sono dominati dalla parte irrazionale della loro anima - rappresentata dall'ὄχημα-πνεῦμα - che si nutre dei sacrifici animali. Essi, allora, utilizzano la facoltà immaginativa del loro corpo pneumatico per ingannare gli uomini: «Costoro (*scil.* i demoni) sono pieni di ogni immaginazione e capaci di ingannare con le loro operazioni prodigiose» (Porfirio, *De abst.* II, 42, 1, 10-15, trad. Sodano). I demoni cattivi proiettano le immagini prodotte dal loro veicolo etereo sul nostro πνεῦμα φανταστικόν, dando luogo alla produzione di immagini. In seguito Giamblico svelerà il legame, apparentemente inespresso, fra la divinazione per immaginazione e la generazione dei demoni. A tale proposito vale segnalare la perplessità esternata da Saffrey, *Lettre à Anébon l'Égyptien, cit.*, p. 32, il quale si domanda se questa nuova spiegazione di Porfirio, con la quale si inaugura il cap. XXII, si articoli in un solo punto o in due punti distinti: «En effet, tel que le texte est transmis et lu par Jamblique, on ne voit pas s'il s'agit de deux explications mutuellement exclusives ou d'une seule explication corrigée par une deuxième proposition».

⁵²⁷ 152.12-13: Δοκεῖ ... ἐνέργειαν, Giamblico rigetta quanto sostenuto da Porfirio, considerandolo un affronto nei confronti di tutta la teologia e dell'attività teurgica.

⁵²⁸ **Commento 152.13-153.10:** In questo passaggio del testo Giamblico comincia l'opera di rettifica delle opinioni porfiriane: 1) i demoni sono anteriori alle anime umane ed alle loro rispettive potenze corporee (152.13-18); 2) le opere di un'anima particolare non possono dar vita ad una sostanza separata dall'anima medesima (152.18-153.3); 3) allo stesso modo, le potenze corporee non possono generare sostanze, staccandosi dai corpi (153.3-5); 4) se così fosse, infatti, quale sarebbe il principio unificatore di tali potenze, una volta che esse si saranno staccate dal corpo? (153.5-7); 5) se vi fosse un principio unificatore di suddette potenze, ciò sottintenderebbe la preesistenza del demone, prima ancora della sua sussistenza (153.7-9).

⁵²⁹ 152.13-17: γεννητοὶ ... ὄντες, Porfirio è convinto che i demoni siano generati e corruttibili, quindi che siano creati da ciò che è posteriore a loro. In realtà Giamblico ha già affrontato questo discorso

προϋφεστήκασιν οἱ δαίμονες. Πρὸς τούτοις πῶς δύναται τὰ τῆς μεριστῆς ψυχῆς ἐν σώματι κατεχομένης ἐνεργήματα εἰς οὐσίαν καθίστασθαι, καὶ ταῦτα χωριστὰ εἶναι ἔξω τῆς ψυχῆς καθ' ἑαυτά; ἢ πῶς αἱ περὶ τοῖς σώμασι δυνάμεις ἀφίστανται τῶν σωμάτων, καίτοι ἐν τοῖς σώμασι τὸ εἶναι ἔχουσαι; τίς δὲ δὴ ἐστὶν ὁ ἀπολύων αὐτάς ἀπὸ τῆς σωματικῆς συστάσεως καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν συνάγων πάλιν εἰς μίαν σύνοδον; ἔσται γὰρ οὕτω προϋπάρχων ὁ τοιοῦτος δαίμων πρὸ τοῦ ὑποστήναι

153.10-17

ἔχει δὲ καὶ τὰς κοινὰς ἀπορίας ὁ λόγος· πῶς γὰρ δήποτε ἀπὸ τῶν μὴ ἐχόντων μαντικὴν μαντικὴ φύεται, καὶ ἀπὸ τῶν μὴ ἐχόντων ψυχὴν σωμάτων ψυχὴ ἀπογεννᾶται,⁵³⁰ ἢ τὸ ὅλον φάναι πῶς ἀπὸ τῶν ἀτελεστέρων τελειότερα παράγεται,⁵³¹ καὶ ὁ τρόπος δὲ τῆς παραγωγῆς φαίνεται μοι ἀδύνατος· τὸ γὰρ διὰ κινήματων τῆς ψυχῆς καὶ διὰ τῶν ἐν τοῖς σώμασι δυνάμεων παράγεσθαι οὐσίαν, ἀδύνατον. Ἐπὶ γὰρ τῶν μὴ ἐχόντων οὐσίαν οὐσία οὐχ οἷα τέ ἐστὶν ἀποτελεῖσθαι.⁵³²

all'inizio del Libro II (67.3-6): «Io dico, dunque, che i demoni sono prodotti dalle potenze generatrici e demiurgiche degli dèi ai confini più lontani della processione e delle parti estreme» (trad. Moreschini). Si osservi, inoltre, che la coppia di aggettivi γέννητος e φθάρτος era stata impiegata solamente una volta in precedenza, nel Libro I, ma nella sua versione negativa: l'anima del mondo, infatti, era stata in quel caso definita *ingenerata e incorruttibile* (35.16, ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος).

⁵³⁰ 153.9-12: ἔχει δὲ ... ἀπογεννᾶται, a detta di Giamblico il ragionamento di Porfirio porta con sé difficoltà generali, la prima delle quali è duplice: come può creare la divinazione ciò che ne è privo? Come possono produrre un'anima dei corpi che non la posseggono? Per quanto concerne la prima interrogazione il problema era già stato dibattuto all'inizio del Libro III (101.16-18): «uno solo il principio: quello di non derivare senza motivo la divinazione del futuro da quelle cose che in sé non hanno nessuna prescienza». La seconda interrogazione è meno chiara: probabilmente Giamblico intende riferirsi al fatto che, come già sottolineato nelle righe precedenti, le potenze corporee, staccatesi dai corpi, non possano dare vita a un'anima.

⁵³¹ 153.12-13: ἢ τὸ ... παράγεται, naturalmente ciò che è più perfetto (i demoni) non può essere creato da ciò che è meno perfetto (anima umana). Il principio dell'argomentazione è lo stesso di p. 148.9-10, ove si afferma che ciò che è più perfetto non può essere prodotto dall'imperfetto.

⁵³² 153.13-16: ἢ τὸ ὅλον ... ἀποτελεῖσθαι, La parola chiave di questo passo è ἀδύνατος: è impossibile, infatti, che una sostanza – nel caso specifico quella dei demoni – possa essere condotta all'esistenza in virtù di un movimento dell'anima o delle potenze che sono nei corpi. È, questo, principio analogo a quello più volte espresso da Giamblico a proposito della divinazione. Dalle cose che non posseggono una sostanza non può prodursi una sostanza.

153.18-154.7

Πόθεν δὲ καὶ φανταστικὴ τοῦ μέλλοντος γίνεται; παρὰ τίνος λαβοῦσα τὸ μαντικόν; ὁρῶμεν γὰρ δήπου τῶν ἐνσπειρομένων διὰ γενέσεως οὐδὲν οὐδέποτε πλείονός τινος μεταλαμβάνον ἢ ὅσον δίδεται αὐτῷ ἀπὸ τοῦ πρώτως αὐτὸ ἀπογεννῶντος.⁵³³ Τὸ δ' ἔοικε προσθήκην τινὰ περιττοτέραν παραδέχεσθαι ἀπὸ τοῦ μὴ ὄντος· εἰ μὴ ἄρα τις λέγοι τῇ ἀπὸ τῶν ζώων ὕλη τοὺς δαίμονας ἐπιβεβηκέναι, προσαγομένη δ' αὐτῇ συμπαθῶς πρὸς αὐτὴν κινεῖσθαι.⁵³⁴

154.7-17

Οὐκοῦν κατὰ γε ταύτην τὴν δόξαν οὐκ ἀπογεννῶνται οἱ δαίμονες ἀπὸ τῶν ἐν τοῖς σώμασι δυνάμεων, προηγούμενοι δ' αὐτῶν καὶ προϋπάρχοντες συγκινεοῦνται αὐταῖς ὁμοειδῶς.⁵³⁵ Εἰ δὲ δὴ ὅτι μάλιστα καὶ οὕτως εἰσὶ συμπαθεῖς, οὐχ ὁρῶ τίνα τρόπον εἴσονται τι περὶ τοῦ μέλλοντος ἀληθές. Οὐ γὰρ συμπαθοῦς δυνάμεως οὐδ' ἐνύλου καὶ κατεχομένης ἔν τινι τόπῳ καὶ σώματι τὸ προγιγνώσκειν τε καὶ προμηνύειν τὸ μέλλον, ἀλλὰ τοῦναντίον τῆς ἀπὸ πάντων τούτων ἀπολελυμένης. Καὶ αὕτη δὴ οὖν ἡ δόξα τοιαύτας ἐχέτω τὰς εἰθύνας.⁵³⁶

⁵³³ 153.18-154.3: Πόθεν ... ἀπογεννῶντος, altre due domande il cui esito è già stato offerto nelle pagine precedenti: l'anima non diventa immaginatrice del futuro perché non prende da nessuno la propria capacità divinatoria, quest'ultima essendo un dono degli dèi (cfr. *DM* 101.3). In seconda istanza ciascuna delle nature create può partecipare esclusivamente alla sostanza che gli viene donata all'inizio, da colui che la genera.

⁵³⁴ 154.3-7: Τὸ δ' ἔοικε ... κινεῖσθαι, nessuna delle nature create può ricevere dal non essere un'aggiunta (προσθηκὴν) e un accrescimento (περιττοτέραν). Concetto analogo esprime Aristotele nel *De anima*, a proposito dell'anima prima origine del movimento locale: «Ed anche l'alterazione e l'accrescimento sono dovuti all'anima» (Aristotele, *De an.* 415b 23-24, trad. Movia). Si potrebbe allora guardare ai demoni come a sostanze sovrapposte che si assidono sulla materia fornita dagli animali viventi, muovendosi simpateticamente con essa quando viene offerta. Secondo Moreschini, e rispettando il principio stoico della simpatia cosmica, i demoni si sentirebbero attratti da un certo tipo di materia (cfr. Moreschini, *I misteri egiziani*, cit., p. 261).

⁵³⁵ 154.7-10: Οὐκοῦν ... ὁμοειδῶς, secondo l'opinione appena presa in esame, i demoni non nascerebbero dalle potenze del corpo, ma, precedendole e preesistendo ad esse, si muoverebbero dei loro stessi movimenti grazie ad una comunione di specie. Il termine ὁμοειδῶς è impiegato solamente in quest'occasione, dunque non è facile comprendere a cosa Giamblico voglia qui riferirsi sotto il profilo dottrinale.

⁵³⁶ 154.10-17: Εἰ δὲ ... εἰθύνας, posto il rapporto simpatico tra potenze corporee e demoni, Giamblico non vede come questi ultimi possano prevedere il futuro, in quanto potenze simpatetiche, materiali, nature create contenute in un luogo o in qualche corpo non possono conoscere in anticipo e segnalare il futuro. Solo una potenza libera dalla generazione del mondo in divenire può operare simili azioni, e tale potenza è quella divina.

Cap. XXIII

Porfirio torna ad attaccare il modo della divinazione, mentre Giamblico torna a difenderlo. Tornano i richiami alla mantica onirica, il suo venire all'uomo dall'esterno, infine la sua divina trascendenza e indipendenza rispetto al volere e l'agire umani.

155.1-14

Αἰ δ' ἐπὶ τῆδε ἐπιστάσεις ἀνάγονται μὲν εὐθὺς ὡς διστάζουσαι περὶ τοῦ τρόπου τῆς μαντείας,⁵³⁷ προϊοῦσαι δ' ἀνατρέπειν αὐτὴν παντελῶς ἐπιχειροῦσιν.⁵³⁸ Διελώμεθα οὖν καὶ ἡμεῖς τὸν λόγον πρὸς ἀμφοτέρα ταῦτα.⁵³⁹ Ἀρξώμεθα δὲ διαλύειν πρῶτον τὰ πρότερα· κατὰ γὰρ τοὺς ὕπνους μηδὲν πραγματευσάμενοι ἐνίοτε τῷ μέλλοντι ἐπιβάλλομεν, καὶ πραγματευσάμενοι πολλάκις οὐκ ἐπιβάλλομεν.⁵⁴⁰ Οὐχ ὅτι ἐξ ἡμῶν τε καὶ ἔξωθεν ἐστὶ τὸ αἴτιον τῆς μαντικῆς.⁵⁴¹ Ἐφ' ὧν γὰρ ὄριστα τὸ ἀφ' ἡμῶν προκατάρχον καὶ συνεπόμενον ἀπὸ τῶν ἔξωθεν σύνταξίν τε ταῦτα συμπλεκομένην ἔχει πρὸς ἄλληλα, ὠρισμένως ἐπὶ τούτων τὰ

⁵³⁷ 155.2: τοῦ τρόπου τῆς μαντείας, cfr. *DM* 139.5-6: «Quanto al resto, tu ricerchi a proposito del modo della divinazione quale esso sia e di che genere» (trad. Moreschini).

⁵³⁸ 155.3: προϊοῦσαι ... ἐπιχειροῦσι, sembra che Porfirio sia intenzionato a mettere in dubbio e a distruggere non tanto la divinazione - che invece ha sempre ammesso su base naturale - quanto il suo τρόπος sovranaturale. Non sono d'accordo, in tale segmento, col parere espresso da Saffrey, *Lettre à Anébon l'égyptien, cit.*, p. 32, secondo il quale dietro il dubitare di Porfirio «se chache en réalité une tout autre intention, celle de réfuter la divination». L'espressione ἀνατρέπειν αὐτὴν παντελῶς, riferita alla mantica, non concerne il completo rifiuto della medesima da parte di Porfirio, bensì il suo completo rovesciamento rispetto alla sua origine non umana.

⁵³⁹ 155.3-4: Διελώμεθα ... ταῦτα, il ragionamento che Giamblico intende sviluppare consta di due parti: nella prima viene chiarito quale sia la causa della divinazione (155.8-13), mentre nella seconda si dirà quali sono i suoi attributi specifici (155.14.16).

⁵⁴⁰ 155.5-8: Ἀρξώμεθα ... ἐπιβάλλομεν, le *prime questioni* (πρῶτον τὰ πρότερα) riguardano la divinazione durante il sonno: «infatti nel sonno (κατὰ τοὺς ὕπνους), senza che ci diamo da fare (μηδὲν πραγματευσάμενοι), talvolta raggiungiamo il futuro e viceversa, spesso, dandoci da fare (πραγματευσάμενοι), non lo raggiungiamo» (trad. Moreschini). Le divergenze teoretiche e terminologiche rispetto al passo di 102.15-103.2, dove compare per la prima volta l'opinione di Porfirio sulla mantica onirica, sono lampanti; qui, però, l'obiettivo è anzitutto quello di contrapporre visioni diverse in relazione alla causa della divinazione attraverso il sonno, perché secondo Porfirio quest'ultima deve essere naturale, mentre Giamblico pensa esattamente il contrario.

⁵⁴¹ 155.8-9: Οὐχ ὅτι ... μαντικῆς, la circostanza addotta da Porfirio avviene non perché la causa della divinazione dipende da noi, né tantomeno perché viene dall'esterno.

ἔργα ἐπιτελεῖται, καὶ συνέπεται τοῖς προηγουμένοις τὰ πρὸς αὐτὰ συνηρημένα⁵⁴²

155.14-156.3

ὅταν δ' ἀπολελυμένον ἦ τὸ αἷτιον καθ' ἑαυτὸ προϋπάρχον, οὐχ ὥριστα τὸ τέλος ἐφ' ἡμῖν, τὸ δὲ πᾶν ἐπὶ τοῖς ἐκτὸς κεῖται.⁵⁴³ Καὶ νῦν οὖν τὸ μὴ πάντως τοῖς ἡμετέροις ἔργοις συντρέχειν τὴν ἐν τοῖς ὀνειροῖς ἀλήθειαν καὶ τὸ πολλάκις αὐτὴν ἀφ' ἑαυτῆς ἐλλάμπειν, ἔξωθεν τε δείκνυσιν ἀπὸ θεῶν οὖσαν τὴν μαντείαν καὶ ταύτην ἀτεξούσιον ὅταν βούληται καὶ ὡς ἂν ἐθέλη μετ' εὐμενείας τὸ μέλλον ἀναφαίνουσαν.⁵⁴⁴

⁵⁴² 155.9.14: ἐφ' ὧν ... συνηρημένα, l'intento di Giamblico è il seguente: la causa della divinazione va sottratta all'ordine naturale, soggetto a rapporti di causa-effetto. I fatti che dipendono da noi oppure provengono dall'esterno sono esattamente determinati e presentano una stretta concatenazione fra loro, cosicché le opere (τὰ ἔργα) sono compiute in essi in modo ben preciso e le conseguenze derivano dalle premesse. Anche questa nuova precisazione, tuttavia, appare ridondante perché già espressa nei capitoli iniziali e in quelli centrali del Libro III, dove il vocabolo ἔξωθεν, ad esempio, ha sempre ribadito il concetto che la divinazione viene agli uomini dall'esterno, giacché sono gli dèi a donarla e dispensarla secondo la loro volontà.

⁵⁴³ 155.14-16: ὅταν ... κεῖται, quando la causa è libera e preesiste indipendentemente, il fine non è fissato da noi, ma tutto sta nel potere di ciò che è all'esterno. Ciò sottintende il fatto che Giamblico guardi alla divinazione naturale come ad una sorta di autodeterminazione individuale, sganciata dal piano della provvidenza divina, entro il quale s'inscrivono, per l'appunto, l'arte ieratica e la mantica.

⁵⁴⁴ 155.16-156.3: Καὶ νῦν ... ἀναφαίνουσαν, il fatto che la verità nei sogni non concordi del tutto con le nostre opere, ma risplenda di luce propria, dimostra che la divinazione viene dall'esterno, dagli dèi, e manifesti il futuro quando e come vuole, spontaneamente e con benevolenza. L'orizzonte teorico sembra qui mutare sensibilmente, in quanto Giamblico non aveva mai accennato ad una concordanza o una relazione tra la verità che è nei sogni divini e le attività umane (μὴ πάντως συντρέχειν): tra le due cose non c'è mai stato alcun tipo di affinità, semmai piuttosto la totale dipendenza dell'agire umano dalle ispirazioni divine.

Cap. XXIV

Di fatto, anche il presente capitolo, rievoca argomenti già trattati. Al centro del discorso si colloca, ancora una volta, il principio secondo cui la prescienza, l'ispirazione, l'entusiasmo vengono all'uomo dall'esterno, pertanto essi non possono in alcun modo essere confusi con le potenze dell'anima, le sue passioni, le sue fantasie. Non tutti sono adatti per questo tipo di esperienza mantica, ma solamente i più semplici e i giovani: costoro, secondo Giamblico, sono i più preparati. La conclusione riguarda ancora una volta l'entusiasmo, il quale è detto affluire dall'esterno come una ispirazione.

156.4-16

Ταῦτα μὲν οὖν τοιοῦτον ἐχέτω τὸν ἀπολογισμὸν· ἐν δὲ τοῖς μετὰ ταῦτα πειρώμενος τὸν τρόπον διερμηνεύειν τῆς μαντικῆς, ἀναιρεῖς αὐτὴν παντάπασιν.⁵⁴⁵ Εἰ γὰρ πάθος ψυχῆς αἴτιον αὐτῆς καθίσταται, τίς ἂν εἰς φρονῶν ἀστάτῳ πράγματι καὶ ἐμπλήκτῳ πρόγνωσιν ἀποδοίη τεταμένην καὶ σταθεράν;⁵⁴⁶ ἢ τί δήποτε σωφρονούσα μὲν ἢ ψυχὴ καὶ ἄτρεπτος οὖσα κατὰ τὰς βελτίονας ἑαυτῆς δυνάμεις τὰς νοεράς καὶ διανοητικὰς ἀγνοεῖ τὸ ἐσόμενον, πάσχουσα δὲ κατὰ τὰς ἀτάκτους καὶ ταραχώδεις κινήσεις ἐπιβάλλει τῷ μέλλοντι;⁵⁴⁷ τί γὰρ

⁵⁴⁵ 156.4-7: Ταῦτα ... παντάπασιν, dopo aver difeso il modo soprannaturale della divinazione nel capitolo precedente, Giamblico comincia quello attuale muovendo a Porfirio esattamente la medesima accusa: questi infatti, quando cerca di spiegare il modo della divinazione, la elimina completamente. L'espressione ἀναιρεῖς αὐτὴν παντάπασιν, infatti, ricalca quella di 155.3, ἀνατρέπειν αὐτὴν παντελῶς ἐπιχειροῦσιν. In entrambi i casi il modo della divinazione è inteso in chiave naturale, ma come sappiamo tale posizione per Giamblico equivale all'eliminazione della stessa mantica.

⁵⁴⁶ 156.7-9: Εἰ γὰρ ... σταθεράν, torna, ancora una volta, il tema della *passione dell'anima* come αἴτιον della divinazione: per Giamblico, che naturalmente avversa questa posizione, nessuna persona assennata attribuirebbe ad una realtà instabile e turbolenta una prescienza ferma e stabile.

⁵⁴⁷ 156.9-13: ἢ τί ... μέλλοντι, il paradosso del quale si fa portavoce Giamblico, esprimendo anche in questo caso un'interrogazione retorica, sarebbe dovuto al fatto che, stando al ragionamento di Porfirio, l'anima dovrebbe prevedere il futuro quando subisce una passione causata da movimenti disordinati e tumultuosi, non invece quando è in stato di ragione e sta immobile nelle sue potenze migliori, che sono quelle intellettuali e razionali.

δήποτε καὶ ἔχει τὸ πάθος οἰκείον εἰς τὴν θεωρίαν τῶν ὄντων;⁵⁴⁸ τί δ' οὐ μᾶλλον ἐμποδίζει πρὸς ἀληθεστέραν κατανόησιν;⁵⁴⁹

156.16-157.6

ἔτι τοίνυν εἰ μὲν διὰ παθῶν τὰ πράγματα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ συνίστατο, ἢ ὁμοίωσις ἂν τῶν παθῶν εἶχέ τινα πρὸς αὐτὰ οἰκειότητα,⁵⁵⁰ εἰ δὲ διὰ λόγων καὶ διὰ τῶν εἰδῶν ἐπιτελεῖται, ἄλλη τις αὐτῶν ἔσται ἢ πρόγνωσις ἀπηλλαγμένη παντὸς πάθους.⁵⁵¹ Ἐτι τὸ πάθος μόνου τοῦ παρόντος αἰσθάνεται καὶ τοῦ ἤδη ὑφεστηκότος, ἢ δὲ πρόγνωσις καὶ τῶν μηδέπω ὄντων ἀντιλαμβάνεται· ἕτερον ἄρα ἔστι τὸ προγιγνώσκειν τοῦ πάσχειν.⁵⁵²

157.7-11

Σκεψώμεθα δὴ καὶ τὰ τεκμήριά σου τῆς τοιαύτης δόξης. Τὸ μὲν δὴ καταλαμβάνεσθαι τὰς αἰσθήσεις πρὸς τὸ ἐναντίον τείνει ἢ οἶον σὺ λέγεις· γνώρισμα γὰρ ἔστι τοῦ μηδὲν φάντασμα ἀνθρώπειον τηνικαῦτα ἀνακινεῖσθαι.⁵⁵³

157.11-16

Οἱ δὲ προσενεχθέντες ἀτμοὶ πρὸς τὸν θεὸν ἔχουσι τὴν συγγένειαν, οὐ πρὸς τὴν ψυχὴν τοῦ ἐποπτεύοντος.⁵⁵⁴ Αἱ τε ἐπικλήσεις οὐκ ἐπιπνοίας τῆς διανοίας

⁵⁴⁸ 156.13-15: τί γὰρ ... τῶν ὄντων, la passione non ha nulla a che vedere con la contemplazione di ciò che è: la prescienza è contemplazione degli esseri.

⁵⁴⁹ 156.15-16: τί δ' οὐ ... κατανόησιν, perché, domanda Giamblico a Porfirio, non dovrebbe essere proprio la passione a costituire l'ostacolo alla visione più vera? Rovesciando i termini della questione, si può dire che l'A. assimili la prescienza ad una visione vera di tutti gli esseri.

⁵⁵⁰ 156.16-18: ἔτι τοίνυν ... οἰκειότητα, le nature cosmiche non sussistono per effetto delle passioni, in quanto ciò sottintenderebbe che esse abbiano una qualche affinità con le stesse.

⁵⁵¹ 156.18-157.2: εἰ δὲ ... πάθους, in verità le realtà naturali sono messe in atto per mezzo di principi razionali e di idee, cosicché ben diversa risulterà la prescienza di esse, liberata da ogni passione.

⁵⁵² 157.2-6: Ἐτι ... πάσχειν, la passione, spiega Giamblico, sente esclusivamente il presente e quello che è già venuto all'esistenza, mentre la prescienza afferra ciò che ancora non esiste: in questo risiede la differenza tra il preconoscere ed il patire.

⁵⁵³ 157.7-11: Σκεψώμεθα ... ἀνακινεῖσθαι, una delle prove che attestano il netto divario tra la prescienza e la passione emerge dal fatto che, durante la divinazione, i sensi stiano fermi. Ciò è un segno che nessun fantasma umano muove l'immaginazione - e di conseguenza può essere indicato quale causa della divinazione.

⁵⁵⁴ 157.11-13: Οἱ δὲ ... ἐποπτεύοντος, i vapori dei sacrifici sarebbero affini al dio, non all'anima dell'epopta. L'affermazione suscita qualche perplessità, poiché a p. 214.10-17 Giamblico esclude che siano proprio le *esalazioni provenienti dalla materia* (τῶν ἀπὸ τῆς ὕλης ἀτμῶν) ad attirare i demoni verso le realtà mondane, in quanto la materia è bruciata tutta quanta e consumata. Inoltre si ribadisce il

ἀνεγείρουσιν ἢ σωματικὰ πάθη ἐν τῷ δεχομένῳ: ἄγνωστοι γάρ εἰσι παντελῶς καὶ ἀπόρρητοι, μόνῳ δὲ τῷ θεῷ γνωρίμως λέγονται ὄν ἐπικαλοῦνται⁵⁵⁵

157.16-158.2

τὸ δ' εἶναι μὴ πάντας ἀλλὰ τοὺς ἀπλουστέρους καὶ νέους ἐπιτηδειότερους δηλοῖ τοῦτο, ὡς εἰς καταδοχὴν τῷ ἕξῳθεν ἐπεισιόντι καὶ κατέχοντι πνεύματι οἱ τοιοῦτοί εἰσιν ἐτοιμότεροι.⁵⁵⁶ Ἐκ δὴ τούτων οὐ καλῶς τοπάζει πάθος εἶναι τὸν ἐνθουσιασμόν· συμβαίνει γὰρ ἀπὸ γε τούτων τῶν σημείων ἕξῳθεν αὐτὸν ὡς ἐπίπνοιαν ἐπιρρεῖν.⁵⁵⁷

fatto che gli esseri migliori sono esenti da passione. Pertanto, almeno in linea di principio, nessuna affinità o attrazione dovrebbe sussistere tra i vapori materiali e gli dèi.

⁵⁵⁵ 157.13-16: Αἱ τε ... ἐπικαλοῦνται, le invocazioni non destano ispirazioni del pensiero o passioni corporee in colui che le riceve. Ne consegue che esse vengano pronunciate in modo comprensibile solo per il dio che esse invocano, ciò che ha permesso a des Places di assimilare le invocazioni alle *intellezioni immateriali* di cui Giamblico parla nel *De anima* (ap. Stob., I, 371, 21). Il tema, tuttavia, era già stato dibattuto nel Libro I (40.16-41.4): «Ma le invocazioni, si dice, vengono rivolte agli dèi in quanto essi sono sottoposti alle passioni, cosicché non soltanto i demoni vi sono sottoposti, ma anche gli dèi» (trad. Moreschini). Ancora, a p. 42.6-7, è ribadito il concetto per cui le invocazioni non congiungono i sacerdoti agli dèi mediante la passione (διὰ πάθος), mentre una comunione tra queste e gli esseri superiori è offerta dall'amicizia divina che tiene unite tutte le cose. A questo riguardo, tuttavia, secondo l'opinione di Saffrey, *Lettre à Anébon l'égyptien, cit.*, p. 11, Giamblico avrebbe sensibilmente modificato il testo della *Lettera*, stravolgendone il significato.

⁵⁵⁶ 157.16-20: τὸ δ' εἶναι ... ἐτοιμότεροι, i più adatti a ricevere il divino pneûma sono soprattutto gli uomini più semplici e i giovani, considerati da Giamblico i più preparati a ricevere l'ispirazione che viene dall'esterno.

⁵⁵⁷ 157.20-158.2: Ἐκ δὴ ... ἐπιρρεῖν, il capitolo si conclude con Giamblico che bolla come erronea l'assimilazione dell'entusiasmo alla passione. È allora ribadito il fatto che l'entusiasmo afferisce dall'esterno come un'ispirazione. Le *prove* (157.5, τὰ τεκμήρια) addotte da Porfirio per far dipendere l'entusiasmo da una passione dell'anima sono state convertite da Giamblico nei *segni* (158.1, τῶν σημείων) che avvallano la posizione diametralmente opposta.

Cap. XXV

Una volta che l'entusiasmo abbia colto il posseduto, Porfirio passa dall'ebbrezza prodotta dalla presenza del dio a considerare un'estasi che degrada il pensiero verso il basso, facendo della pazzia una malattia che provoca la divinazione. In questo modo egli paragona l'entusiasmo agli eccessi dell'atrabile, alle intemperanze della pazzia e alla rabbia prodotta dai cani. Giamblico rettifica quest'opinione iniziando col distinguere due tipi di estasi: l'una ha luogo verso le realtà inferiori, materiali e sensibili, l'altra eleva ai doni della sapienza divina, verso gli esseri immateriali e tutto ciò che trascende la natura umana. L'entusiasmo non ha nulla a che vedere con melanconia, ebbrezza, turbamenti corporei, così l'estasi migliore non concerne alcun genere di malattia. Le attività di ciascun dio sono differenti le une dalle altre, ma nessuna può essere confusa con le aberrazioni umane (immaginazione ed estasi inferiore). La contemplazione degli dèi non ha nulla a che vedere con le immaginazioni prodotte dalla stregoneria.

158.3-10

Ταῦτα μὲν οὖν οὕτως ἡμῖν ἐχέτω· τὸ δ' ἐπὶ τούτοις ἀπὸ τῆς ἐνθέου παραφορᾶς ἐπὶ τὴν ἔκστασιν τῆς διανοίας τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀποπίπτει,⁵⁵⁸ τὴν τε ἐν τοῖς νοσήμασι συμπίπτουσιν μανίαν παραλόγως αἰτίαν εἶναι φησι τῆς μαντικῆς.⁵⁵⁹ Χολῆς γὰρ πλεονασμοῖς ὡς ἔστιν εἰκάσαι τῆς μελαίνης καὶ μέθης παρατροπαίς

⁵⁵⁸ 158.3-5: Ταῦτα μὲν ... ἀποπίπτει, dall'ebbrezza prodotta dalla presenza del dio Porfirio degrada verso l'argomento dell'estasi inferiore. Il soggetto sottinteso del verbo ἀποπίπτει sarebbe, dunque, il filosofo di Tiro, o il suo pensiero in merito al tema affrontato. La cosa non ha mancato di suscitare qualche fraintendimento. Secondo Moreschini, infatti, a cadere non sarebbe Porfirio, o eventualmente il suo ragionamento, bensì l'epopta originariamente posseduto dall'entusiasmo (cfr. Moreschini, *I misteri degli Egiziani*, cit., p. 265). Secondo Clark, Dillon, Hershbell, *On the mysteries*, cit., p. 179, il discorso sarebbe stato condotto in terza persona, e avrebbe come soggetto Porfirio. Dello stesso parere è anche Saffrey: «D'une manière imagée et indirecte (par l'usage de la troisième personne), Jamblique accuse Porphyre de tomber dans une explication pire que la précédente, puisque du délire mantique inspiré par le dieux, Porphyre passerait à la folie pour expliquer la divination, qu'il comparerait à la rage, à l'ivresse et à la mélancolie» (Saffrey, *Lettre à Anébon l'égyptien*, cit., p. 34). Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 147, invece, offre alla traduzione una sfumatura differente, e individua il soggetto di ἀποπίπτει nell'espressione τὸ δ'ἐπὶ τούτοις.

⁵⁵⁹ 158.5-7: τὴν τε ... μαντικῆς, causa della mantica è la follia che si produce nelle malattie (cfr. *DM* 116.4-11).

καὶ τῇ λύσσει τῇ ἀπὸ τῶν λυσσόντων κυνῶν συμβαινούσῃ τὸν ἐνθουσιασμὸν ἀπεικάζει.⁵⁶⁰

158.10-159.6

Δεῖ τοίνυν ἐξ ἀρχῆς διελέσθαι διχῆ τὰ εἶδη τῆς ἐκστάσεως, ὡς τὰ μὲν ἐπὶ τὸ χειρὸν παρατρέπεται ...⁵⁶¹ καὶ τὰ μὲν ἀνοίας πληροὶ καὶ παραφροσύνης, τὰ δὲ τῆς παρ' ἀνθρώποις σωφροσύνης⁵⁶² τιμιώτερα ἀγαθὰ παρέχει· καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τὴν ἄτακτον καὶ πλημμελῆ καὶ ὑλικὴν ἀποπίπτει κίνησιν, τὰ δ' ἐπιδίδωσιν ἑαυτὰ πρὸς τὴν ἐξάρχουσαν αἰτίαν καὶ αὐτῆς τῆς ἐν τῷ κόσμῳ διατάξεως· καὶ τὰ μὲν ὡς ἐστερημένα τῆς γνώσεως παραφέρεται ἀπὸ τοῦ φρονεῖν, τὰ δ' ὡς συναπτόμενα τοῖς ὑπερέχουσι πάσης τῆς ἐν ἡμῖν φρονήσεως· καὶ τὰ μὲν ἐστὶν ἐν τροπῇ, τὰ δ' ἄτρεπτα· καὶ τὰ μὲν παρὰ φύσιν, τὰ δ' ὑπὲρ τὴν φύσιν· καὶ τὰ μὲν καταγωγὰ ψυχῆς, τὰ δ' ἀναγωγὰ· καὶ τὰ μὲν δίστησιν ἔξω παντάπασι τῆς θείας μοίρας, τὰ δὲ πρὸς αὐτὴν συνάπτει.⁵⁶³

⁵⁶⁰ 158.7-10: Χολῆς ... ἀπεικάζει, Porfirio paragona l'entusiasmo agli eccessi di bile nera, alle pazzie dell'ebbrezza, alla rabbia prodotta dai cani.

⁵⁶¹ 158.10-12: Δεῖ τοίνυν ... παρατρέπεται, come è già stato accennato i tipi di estasi individuati da Giamblico sono due, uno dei quali degrada verso le realtà inferiori. Tale dualismo coinvolge non soltanto il principio, ma anche gli effetti dell'uscita fuori di sé. L'estasi si configura al contempo come perdita di senno e mancanza di controllo, come una forza che inclina l'uomo verso il basso, ma allo stesso tempo sottintende l'essere posseduti da un entusiasmo che ispira ed eleva l'anima.

⁵⁶² 158.13: παρ' ἀνθρώποις σωφροσύνης, un richiamo al *Fedro* platonico (244a), ove si fa riferimento al fatto che gli uomini in preda alla pazzia ottengono benefici di natura spirituale, come ad esempio la capacità di poetare e di preannunciare il futuro; benefici dai quali sono esclusi coloro che rimangono sani.

⁵⁶³ **Commento 158.12-159.6:** rigido dualismo in virtù del quale i due tipi di estasi producono effetti diametralmente opposti: pazzia e demenza opposti ai beni più preziosi della sapienza umana; movimento disordinato, confuso, materiale opposto all'abbandono alla causa somma che regge l'universo; allontanamento dai sensi in assenza di conoscenza, opposto all'unione con gli esseri che oltrepassano ogni nostra intelligenza; caduta verso le realtà instabili, opposta all'ascesa verso le realtà immutabili; andare contro natura ovvero oltrepassarne il limite; degradare l'anima ovvero permetterle di elevarsi; staccarsi totalmente dalla partecipazione al divino oppure unirsi agli dèi. Tale dicotomia deve potersi riconnettere alla relazione corpo-estasi: il corpo non può essere supposto quale causa dell'estasi, né quest'ultima può essere scambiata per una delle sue passioni (cfr. *DM* 116.9-11). L'ascesi e il trasferirsi verso la realtà superiore (*DM* 114.9-11) sono effetti dell'ispirazione, non semplicemente dell'estasi (114.9, οὐδ' ἐκστασις ἀπλῶς). Fino a questo punto, infatti, l'estasi ha rivestito esclusivamente un ruolo negativo (cfr. *DM* 114.11-12), ma il fatto è che la posizione di Giamblico riguardo questa forma di possessione entusiastica è di natura empirica più che di derivazione teorica, poiché si basa sull'osservazione dei fatti, che l'A. peraltro approva: «Ancora, colui (*scil.* Porfirio) che dichiara che questo è lo stato dell'entusiasmo dice, sì, qualcosa di quello che succede a coloro che ne sono preda» (114.12-15, trad. Moreschini). Ciò vuol dire, essenzialmente, che la manifestazione della condizione estatica, dunque l'entusiasmo, ha carattere d'ambiguità: essa può essere indifferentemente ascritta ad

159.7-20

Διὰ τί δὴ οὖν τοσοῦτον ἀπεσφάλῃ ὁ λόγος τῆς προκειμένης ὑποθέσεως, ὡς ἐπὶ τὰ ἔσχατα παρενεχθῆναι τῆς μανίας κακὰ ἀπὸ τῶν πρωτείων καὶ ἀγαθῶν; τί γὰρ δὴ ταῖς μελαγχολίαις ἢ μέθαις ἢ ταῖς ἄλλαις ταῖς ἀπὸ τοῦ σώματος ἐγειρομέναις παρακοπαῖς προσέοικεν ὁ ἐνθουσιασμός; Τίς δ' ἂν μαντεία ποτὲ ἐγγένοιτο ἀπὸ τῶν σημάτων τοῦ σώματος; οὐχ ἡ μὲν τοιαύτη παραγωγή διαφθορὰ παντελής ἐστίν, ἡ δὲ θεοφορία τελειότης καὶ σωτηρία τῆς ψυχῆς; οὐ κατ' ἀσθένειαν μὲν ἡ φαύλη συμπίπτει, κατὰ πλήρωσιν δὲ δυνάμεως ἡ βελτίων;⁵⁶⁴ ὡς δ' ἀπλῶς εἰπεῖν ἡ μὲν ἡσυχάζουσα κατὰ τὴν οἰκείαν ζωὴν καὶ σύνεσιν ἑτέρῳ παραδίδωσι τὴν ἑαυτῆς χρῆσιν, ἡ δὲ τὰς οἰκείας ἐνεργείας ἐνεργούσα κάκιστα καὶ θορυβωδῶς ταύτας ἀποδίδωσι.⁵⁶⁵

160.1-6

Κάκεινη τοίνυν ἡ διαφορὰ πάντων ἐστὶν ἐναργεστάτη, ὡς ἄρα ἐπὶ τῶν θείων πάντα τὰ ἔργα ἐξήλλακται.⁵⁶⁶ Ὡσπερ γὰρ ἐξήρηται τὰ κρείττονα γένη παρὰ

una realtà divina positiva (Giamblico) ovvero umana e degenerare (Porfirio), a seconda di come si pretende giudicarla; non esiste una via intermedia, se è vero che la possessione non è una passione corporea, ma si configura piuttosto come una trasformazione dell'anima su base teurgica, come dimostrato da Shaw, *Theurgy and the soul*, cit., p. 232.

⁵⁶⁴ **Commento 159.7.17:** una serie di domande retoriche caratterizzano il passo in questione. Le interrogazioni hanno come unico scopo quello di incrementare il divario fra i due tipi di estasi discussi, ma si tratta, anche in questo caso, di alimentare discorsi già affrontati e definiti nelle pagine precedenti. In tale frangente la mania acquisisce una connotazione fortemente negativa, tanto che Giamblico oppone i *mali estremi* (τὰ ἔσχατα κακὰ) da questa causati ai *primi beni* (πρωτεῶν ἀγαθῶν) dell'entusiasmo. Ancora una volta, poi, l'entusiasmo viene differenziato dagli stati di melancolia, ebbrezza, e dai diversi turbamenti del corpo, dal momento che la divinazione proviene dagli dèi e non si origina a partire dai presagi corporei. Tale pazzia, a detta di Giamblico, è una completa perversione (διαφθορὰ παντελής), laddove l'azione del *portare il dio dentro di sé* (θεοφορία) è perfezione e salvezza dell'anima. Sull'ideale di salvezza dell'anima cfr. anche *DM* 41.12-13; 43.18 – 44.3; 83.2-4; 293.5-8. Infine viene nuovamente ricordata la doppia valenza dell'estasi, falsa in relazione alla malattia, *pienezza di potenza* (πλήρωσιν δυνάμεως) nella sua forma positiva. La descrizione è equivalente alla doppia valenza della mania platonica. In *Fedro* 265a Socrate ammette due forme di mania: una derivante da malattie umane, l'altra, invece, derivante da un divino mutamento delle comuni abitudini.

⁵⁶⁵ 159.17-20: ὡς δ' ἀπλῶς ... ἀποδίδωσι, l'estasi migliore affida con tranquillità ad un essere diverso (cioè al dio) l'uso di sé medesima secondo la vita e l'intelligenza proprie (cfr. *DM* 111.17-112.2; 113.11-12), mentre l'altro genere di estasi muove le sue energie nella maniera peggiore, manifestandole convulsamente.

⁵⁶⁶ 160.1-2: Κάκεινη ... ἐξήλλακται, è il *leit motiv* di tutto il *De mysteriis*: quando si ha a che fare con gli esseri divini tutte le opere sono differenti rispetto a quelle umane.

πάντα τὰ ἄλλα, οὕτω καὶ τὰ ἐνεργήματα αὐτῶν οὐδενὶ τῶν ὄντων προσέοικεν.⁵⁶⁷
Ὡστε ἂν εἴπῃς θείαν παραφορὰν, ἄφελε πάσας εὐθύς τὰς ἀνθρωπίνας
παρατροπὰς.⁵⁶⁸

160.6-15

Καὶ ἐὰν νῆψιν αὐτοῖς ἱερατικὴν ἀποδῶς, μηκέτι σκόπει τὴν ἀνθρωπίνην νῆψιν
ὡς οὖσαν ἐκείνη παραπλησίαν.⁵⁶⁹ Πάντως δὲ τὰς κατὰ τὰ νοσήματα τοῦ
σώματος οἷον ὑποχύσεις καὶ τὰς ἀπὸ τῶν νοσημάτων κινουμένας φαντασίας μὴ
παράβαλλε ταῖς θείαις φαντασίαις· τί γὰρ δὴ κοινὸν αὐταὶ πρὸς ἀλλήλας
ἔχουσιν;⁵⁷⁰ μηδ' αὖ τὰς ἀμφιβόλους καταστάσεις, οἷον μεταξὺ νήψεως τε καὶ
ἐκστάσεως, παραθῆς ποτε ταῖς ὀρισμέναις κατὰ μίαν ἐνέργειαν ἱερατικαῖς τῶν
θεῶν ὄψεσιν.⁵⁷¹

160.15-161.2

Ἄλλὰ μηδὲ ταῖς ἀπὸ τῆς γοητείας τεχνικῶς κατασκευαζομέναις φαντασίαις
παράβαλλε τὰς ἐναργεστάτας θεωρίας τῶν θεῶν· οὔτε γὰρ ἐνέργειαν οὔτε οὐσίαν

⁵⁶⁷ 160.3-5: Ὡσπερ γὰρ ... προσέοικεν, anche questo è concetto più volte ripetuto: i generi superiori trascendono tutti gli altri, cosicché anche la loro attività non somiglia nella maniera più assoluta a quella di niente che esista.

⁵⁶⁸ 160.5-6: καὶ ... παραφορὰν, la *pazzia* divina non può essere confusa con le aberrazioni umane. Il termine *παραφορὰ* è già stato impiegato a 114.11, però con un'accezione negativa, insieme a *ἐκστασις*. In quel caso la *frenesia* e l'estasi davano luogo ad una condizione degenerare.

⁵⁶⁹ 160.6-8: Καὶ ἐὰν ... παραπλησίαν, la *sobrietà* (νήψιν) umana, cui Porfirio attribuisce comunque un carattere sacro, non può in alcun modo reggere il confronto con la *pazzia* divina. Quello della *sobrietà*, spiega Moreschini, *I misteri degli Egiziani, cit.*, p. 268, «è un concetto tipico della tradizione platonica, pagana e cristiana. Sembra essere stato pronunciato per primo da Filone di Alessandria, nella formula della «sobria ebbrezza», cioè quell'ebbrezza dei sensi che non produce l'alienazione dell'animo, lo sconvolgimento psichico, ma permette, appunto, l'estasi, perché i sensi «sono chiusi» a ogni contatto con l'esterno. In questo senso tale ebbrezza è detta *sobria*».

⁵⁷⁰ 160.8-12: Πάντως ... ἔχουσιν, le immaginazioni suscitate dagli dèi non vanno confuse con quelle provenienti dalle malattie e dai deliri del corpo. La nostra φανταστικὴν δύναμιν è messa in moto dal volere degli dèi (cfr. *DM* 132.14-15).

⁵⁷¹ 160.12-15: μηδ' αὖ ... ὄψεσιν, le sacre visioni degli dèi sono determinate sempre mediante una sola attività; esse non possono essere confuse con gli stati ambigui dell'anima, intermedi fra la temperanza e l'estasi. Ma è un'estasi in chiave negativa, che des Places traduce *alienazione*. Che gli stati intermedi non siano contemplati in questo genere di attività Giamblico lo aveva chiaramente spiegato a 114.15-17, dove la condizione dell'uscire fuori di sé (τὸ ἐχιστασθαι) è conseguente all'essere *totalmente posseduti dal dio* (τὸ κατέχεσθαι ὅλους αὐτοῦς ὑπὸ τοῦ θείου).

τῶν ὀρωμένων οὔτε ἀλήθειαν αὐταὶ ἔχουσιν, ἄχρι δὲ τοῦ δοκεῖν φαντάσματα ψιλὰ προτείνουσιν.⁵⁷²

161.3-9

Πάντα δὴ οὖν τὰ τοιαῦτα ἀπορήματα ὡς ἀλλοτρίως προσαγόμενα καὶ ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἐπὶ τὰ ἐναντία μεταφερόμενα οὐχ ἠγούμεθα ἄπτεσθαι τῆς προσηκούσης ὑποθέσεως· ὅθεν καὶ ἡμεῖς παραδείξαντες αὐτῶν τὸ ἀπηρητημένον, οὐκέτ' οἴομεθα δεῖν ἐν αὐτοῖς ἐπὶ πλεῖον διατρίβειν, ὡς ἐριστικῶς περιπλανωμένοις ἀλλ' οὐχὶ μετὰ τινος φιλοσοφίας ἐπεζητημένοις.⁵⁷³

⁵⁷² **Commento 160.15-161.2:** Giamblico propone la distinzione fra teurgia e magia, fra sacerdote e stregone: le contemplazioni degli dèi non vanno confuse con le immagini *artificialmente* (τεχνικῶς) prodotte dalla stregoneria, né tantomeno con gli artifici (258.7, τεχνάσματα) degli stregoni (258.6, γοητῶν), i quali combattono come dei sacrileghi (178.3, οἱ ἱερόσυλοι) il culto degli dèi (cfr. *DM* 178.3-5). Il goeta, detto anche fabbricatore di immagini (170.6, εἰδωλοποιός) agisce, ancora una volta, tecnicamente, non *teurgicamente* (θεουργικῶς). Ciò sia detto a testimonianza del fatto che l'arte magica non muove all'opera i segni nascosti nell'anima (cfr. *DM* 48.5-7) ma si basa esclusivamente su procedimenti tecnici, i quali permangono tuttavia quali segni esteriori, senza alcun valore anagogico o purgativo per l'anima medesima. La loro azione, instaura, di fatto, una relazione simpatetica con il cosmo, e però priva di qualsiasi potere catartico. Come ha dimostrato Leadbeater, *Aspects of the Philosophical Priesthood in Iamblichus' De Mysteriis*, cit., p. 90, a proposito dell'efficacia divina della mantica e della teurgia: «this is not mere manipulative magic, nor are diviners, unschooled in the philosophical basis for the efficacy of divination, any better than charlatans in the mind of Iamblichus. As everything else, divination and theurgy find their causality in the gods [...] is theoretical theurgy, maintaining that human thought or intellect could be effective of union with the gods».

⁵⁷³ **Commento 161.3-9:** il capitolo si chiude polemicamente, la formula di Giamblico circa le argomentazioni addotte da Porfirio parlano chiaro in merito: esse muovono dai contrari per giungere ai contrari, e dunque non hanno nulla a che vedere con l'argomento presente, poiché divagano in maniera litigiosa (ἐριστικῶς) e non sono investigate con filosofia (cfr. *DM* 7.2-6).

Cap. XXVI

L'inizio di questo capitolo riprende alcuni temi accennati in quello precedente: gli stregoni, ma anche coloro che sono mossi dalle passioni o dalla malattia, non possono raggiungere la verità. La verità non è qualcosa che potrebbe verificarsi per caso, né potrebbe essere il prodotto di un accordo tra le cose fatte e coloro che le fanno. Giamblico parla della verità che è sempre in atto e allo stesso modo, apportatrice di tutta la conoscenza di ciò che esiste e, per tale motivo, legata alla sostanza delle cose, stabile, immutabile e perfetta, alla quale sola deve ricondursi la divinazione. Non dunque una verità naturale, quale può essere la prescienza dei terremoti e delle inondazioni, diffusa persino tra gli animali perché determinata dalla simpatia cosmica. Avere qualche intuizione che dalla natura porti l'uomo alla considerazione della realtà o a qualche contatto con il futuro non significa, in modo alcuno, possedere una prescienza di divinazione, giacché tale capacità non sempre è presente e si rende operativa. In relazione a ciò, Giamblico fa l'esempio dell'arte medica e della navigazione, esempi di una scienza che osserva in anticipo il futuro per via di analogia, verosimiglianze e segni, ma che di fatto non ha niente in comune con la prescienza divina. Per contro, la provvidenza divina del futuro discende senza possibilità di errore da certe cause e la sua comprensione è legata indefettibilmente con il tutto, permanendo stabile fra tutte le cose.

161.10-162.2

Πολλὰ μὲν οὖν ἂν τις θαυμάσειε καὶ ἄλλα τῆς ἀντιλογικῆς καινοτομίας, ἀτὰρ δὴ καὶ τὴν ἐναντίωσιν τῶν δοξασμάτων καταπληγείη ἂν εἰκότως, εἰ τῆς ὅλης ὑποθέσεως φαινομένης μόνον παρὰ τοῖς γόησιν, οὔσης δ' οὐδαμῶς, καὶ παρὰ τοῖς ἐκ πάθους ἢ νοσήματος ὠρμημένοις, ἀπατηλῶς πάντῃ διακειμένοις, τολμᾷ λέγειν ὡς ἔνεστι καὶ τῆς ἀληθείας αὐτοὺς τυγχάνειν.⁵⁷⁴ Ποία γὰρ ἀρχὴ τῶν

⁵⁷⁴ 161.10-16: Πολλὰ ... τυγχάνειν, Giamblico attacca nuovamente la contraddittorietà delle opinioni sostenute da Porfirio, e si scaglia contro gli stregoni (τοῖς γοῆσιν) da un lato, e contro coloro che sono

ἀληθῶν ἢ τίς ἀφορμὴ ἢ μικρὰ ἢ μείζων ἐνυπάρξειε τῆς ἐπὶ τὸ ἐν αὐτοῖς ἐπιβολῆς.⁵⁷⁵

162.2-14

δεῖ δὲ μὴ τοιαύτην λαμβάνειν τὴν ἀλήθειαν, οἷα γένοιτ' ἄν ποτε καὶ κατὰ συντυχίαν (ἐπεὶ τοί γε καὶ τοῖς εἰκῆ φερομένοις συμπίπτει γράφεσθαι)· μηδὲ τοιαύτην οἷα τὰ δρώμενα πρὸς τὰ δρώντα συνομολογεῖ συμφώνως (καὶ γὰρ καὶ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ταῖς φαντασίαις τῶν ζώων ταῦτα σύνεστιν) οὐδὲν οὖν ἔχει οἰκείον οὐδὲ θεῖον οὐδὲ κρεῖττον τῆς κοινῆς φύσεως ἀληθές.⁵⁷⁶ ἀλλ' ἥτις ἔστηκε κατ' ἐνέργειαν ὡσαύτως καὶ παρούσαν ἔχει τῶν ὄντων τὴν ὅλην εἶδησιν, τῇ τε οὐσίᾳ τῶν πραγμάτων συμφυῆς ἐστι καὶ ἀπτῶτι τῷ λόγῳ χρῆται καὶ τελείως οἶδε πάντα καὶ ἀραρότως καὶ ὠρισμένως. Ταύτην τῇ μαντείᾳ συναπτέον.⁵⁷⁷

agitati dalle passioni (ἐκ παθους) o le malattie (νοσηματος) dall'altro. La figura del goeta si contrappone, di fatto, a quella del teurgo: il primo agisce tecnicamente, sfruttando la simpatia cosmica, dunque muovendosi nell'ambito della sola φύσις; il secondo, invece, agisce teurgicamente, accogliendo un dio oppure la vita divina dentro di sé. Si tratta, allora, di distinguere due diversi tipi di processi: uno ha luogo nell'ambito della magia, l'altro opera rigorosamente all'interno di una normatività rituale con finalità soteriologiche; cfr. Shaw, *Theurgy and the soul*, pp. 129-131. Nel *De abstinentia* (II, 41, 5), inoltre, Porfirio aveva affermato esplicitamente che, mediante i demoni malvagi, si compiono tutta quanta la magia (γοητεία) e le pratiche magiche. L'evocazione dei demoni da parte degli stregoni non ha nulla a che vedere con la discesa degli dèi nel rituale teurgico. Per quanto concerne coloro che sono affetti da passioni e malattie, essi rientrano in un'altra categoria ancora, non direttamente afferente alla prima, ma nondimeno esecrabile in quanto attribuisce al corpo la causa della divinazione divina.

⁵⁷⁵ 161.16-162.2: Ποία ... ἐπιβολῆς, è chiaro, dal punto di vista giambliceo, che né gli indovini, né coloro che sono mossi da passioni e malattie, siano in grado di rintracciare (ἐπιβολῆς) il principio delle verità riguardanti la prescienza. L'ἀρχή indica, anche in questo caso, la presenza e l'azione divina, le quali non possono operare al di fuori del rituale teurgico.

⁵⁷⁶ **Commento 162.2-9:** il passo può essere diviso in due parti: la verità 1) non va confusa con un accadimento fortuito (κατὰ συντυχίαν); 2) non è frutto di un accordo tra le cose fatte e coloro che le fanno. Un particolare di rilievo riguarda, nel primo caso, il riferimento di Giamblico ad una verità che può rintracciarsi mediante la scrittura (γράφεισθαι), a partire dai fatti. Le ipotesi a tale proposito possono essere le seguenti: Giamblico sta qui riferendosi all'impiego di formule scritte in grado di provocare all'opera le potenze magiche, oppure, molto più semplicemente, egli vuole sostenere che, mediante un processo di scrittura creativa, chiunque può rintracciare talune verità, desunte dall'esperienza, ma non per questo afferenti al nucleo veritativo della prescienza divina. Per quanto invece concerne la seconda parte del passo, l'A. chiama in causa quel tipo di verità il cui sostrato è comune sia agli uomini che agli animali, trattando delle sensazioni e delle immaginazioni, e che dunque conferisce loro carattere di provvisorietà; una sorta di necessità cosmica che non si può dire né divina, né superiore alla natura comune.

⁵⁷⁷ 162.9-13: ἀλλ' ἥτις ... συναπτέον, la sola verità che interessa Giamblico è quella che permane sempre in atto e allo stesso modo: essa racchiude in sé tutta la scienza degli enti (τῶν ὄντων τὴν ὅλην εἶδησιν) ed è connaturale (συμφυῆς) con l'essenza dei fatti; inoltre impiega un ragionamento infallibile e

162.14-163.4

Πολλοῦ ἄρα δεῖ φυσική τις εἶναι αὕτη, οἷα τῶν ζῴων ἐνίοις σεισμῶν ποτε καὶ ὑετῶν ἐμπέφυκε πρόληψις.⁵⁷⁸ Συμπαθῆς γὰρ αὕτη ἄλλως συμβαίνει συγκινουμένων τινῶν ζῴων μοίραις τισὶ τοῦ παντός καὶ δυνάμεσιν, ἢ διὰ τина αἰσθήσεως ὀξύτητα προαισθανομένων τῶν περὶ τὸν ἀέρα μὲν ἤδη συμπιπτόντων πραγμάτων οὐδέπω δὲ τοῖς περὶ γῆν τόποις συμφερομένων.⁵⁷⁹

163.5-17

Εἰ δὴ ταῦτα ἀληθῆ λέγομεν, οὐ δεῖ, εἴ τινα ἐκ φύσεως ἐπιβολὴν εἰς τὰ ὄντα παρειλήφαμεν ἢ τοῦ μέλλοντος ἐπαφήν, ἐγκρίνειν ταύτην ὡς μαντικὴν πρόγνωσιν.⁵⁸⁰ ἀλλ' ὁμοία μὲν ἐστὶ μαντικῆ, πλὴν οὐδὲν αὕτη βεβαιότητος ἢ ἀληθείας ἀπολείπεται, τὸ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τυγχάνον οὐκ ἀεὶ δὲ καὶ ἐπὶ τινῶν μὲν οὐχὶ δ' ἐπὶ πάντων αἰροῦσα.⁵⁸¹ ὅθεν δὴ οὐδ' εἴ τις ἐστὶν ἐν ταῖς τέχναις, ὥσπερ ἐν κυβερνητικῇ τε καὶ ἰατρικῇ, προσκοποῦσα τὸ μέλλον μάθησις, οὐδὲν προσήκει τῇ θεῖα προγνώσει· ἐξ εἰκότων γὰρ ἀναλογίζεται τὸ μέλλον καὶ σημείοις τισὶ τεκμηριῶνται καὶ τούτοις οὐκ ἀεὶ πιστοῖς οὐδ' ὡσαύτως συνηρημένον ἔχουσι τὸ δηλούμενον, οὐδὲρ ἐστὶ τὰ σημεία δείγματα.⁵⁸²

conosce tutto in modo perfetto, stabile e ben definito. La divinazione, pertanto, concerne esclusivamente questo tipo di verità.

⁵⁷⁸ 162.14-16: Πολλοῦ ... πρόληψις, il tipo della verità appena descritto non ha nulla a che vedere con quello della precognizione naturale. Quest'ultima, comune anche agli animali, può essere impiegata per prevedere terremoti e inondazioni.

⁵⁷⁹ 162.16-163.4: Συμπαθῆς ... συμφερομένων, la divinazione naturale è legata alla simpatia cosmica e coinvolge anche il regno animale. Sull'affinità di natura tra uomini ed animali cfr. *Iamblichus*, *VP* 62.24. Con diverso significato si veda anche il passo di Filone d'Alessandria, *De mutatione nominum*, XXIX, 158, nel quale si sostiene che la natura indica attraverso alcuni simboli (διὰ τινῶν συμβόλων) il futuro avverarsi (τῶν μελλόντων γίνεσθαι) di molti eventi, secondo l'istinto e l'attitudine propri di ciascun animale: una «forma di slancio preesistente allo slancio stesso» (trad. Radice).

⁵⁸⁰ 163.5-8: Εἰ δὴ ... πρόγνωσιν, per Giamblico il fatto che noi possiamo ricevere un'intuizione mantica a partire dalla natura, oppure riusciamo anche ad ottenere un *contatto* (ἐπαφήν) con il futuro, non permette di annoverare questo tipo di esperienze nell'ambito della mantica divina, non trattandosi che di una nostra capacità naturale.

⁵⁸¹ 163.8-11: ἀλλ' ὁμοία ... αἰροῦσα, tale prescienza di tipo naturale, presente nell'uomo, è simile a quella divina, però manca di certezza e di verità, poiché in molti casi rintraccia ciò che accade, ma non in tutti e non per tutti gli esseri.

⁵⁸² 163.11-17: ὅθεν ... δείγματα, Giamblico chiama in causa le arti della navigazione e della medicina, all'interno delle quali è insita una scienza che osserva in anticipo il futuro, ma non ha nulla a che vedere con la prescienza divina. Queste arti, prosegue Giamblico, deducono il futuro mediante un procedimento analogico, basandosi su delle verosimiglianze o su segni non sempre attendibili, per

163.17-164.5

Τῆς δὲ θείας προνοίας τῶν ἐσομένων βέβαιος ἡ εἶδησις προηγείται, καὶ ἀπὸ τῶν αἰτίων ἀμετάπτωτος ἡ πίστωσις, συνηρημένη τε πάντων πρὸς ἅπαντα ἀδιαλύτως κατάληψις, καὶ ὡσαύτως ἀεὶ μένουσα τῶν ὅλων ὡσπερ παρόντων καὶ ὠρισμένων διάγνωσις.⁵⁸³

giunta ricavati da quella realtà di cui sono l'indizio. Pertanto, la conoscenza per analogia risulta inattendibile.

⁵⁸³ **Commento 163.17-164.5:** la *prescienza* o *providenza divina del futuro* (θείας προνοίας τῶν ἐσομένων) procede da una scienza sicura e salda, la cui attendibilità dipende senza possibilità di errore da certe cause. L'*intelligenza* (κατάληψις) di tutte le cose è relativa al fatto che suddetta prescienza è collegata con tutte le nature cosmiche; ciò permette un discernimento permanente ed inalterabile di tutte le cose, come se fossero presenti e definite.

Cap. XXVII

La natura, l'arte e la simpatia non hanno nulla a che vedere con la mantica divina, benché taluni esseri possano riceverne un'immagine più o meno oscura. Immagini false e fantasmi non vanno confusi con la mantica divina, unica e pura. La natura, infatti, è in continuo cambiamento, instabile e sconveniente, priva d'intelligenza, mentre le spinte alla perfezione che vengono agli uomini dalla natura, precedono la stessa perché giungono dagli dèi. Di ciò che non esiste tra gli uomini non potrà mai esservi una preparazione naturale, cosa che invece può ammettersi per la divinazione umana. La divinazione divina non viene da noi perché non soggiace all'indeterminatezza secondo il più e il meno presenti in natura, ma rimane sempre nei suoi limiti stabiliti. Prova del fatto che la mantica divina proviene dall'esterno è l'invocazione degli dèi mediante pietre ed erbe, legami sacri stretti e poi sciolti, chiusura di porte, cambiamento nelle intenzioni degli uomini. Tutto ciò depone a favore del fatto che l'ispirazione divina, provenendo dall'esterno, produce la divinazione divina.

164.6-16

Οὐ δὴ τοῦτο λέγειν δεῖ, ὡς καὶ φύσις καὶ τέχνη καὶ ἡ συμπάθεια τῶν ὡς ἐν ἐνὶ ζῳῷ τῷ παντὶ μερῶν προδηλώσεις ἔχει τινῶν πρὸς ἄλληλα, οὐδ' ὅτι τὰ σώματα οὕτω κατεσκευάσται, ὡς εἶναι προσημασίαν ἀπὸ τῶν ἐτέρων εἰς τὰ ἕτερα.⁵⁸⁴ Καὶ πάνυ γὰρ ταῦτα ἐναργῶς ὁρώμενα τῆς θείας μαντικῆς ἵχνος τι τὰ μὲν μᾶλλον τὰ δὲ ἦττον παρεσπάσατο· οὐδὲ γὰρ δυνατόν ἄμοιρα αὐτῆς εἶναι τινα

⁵⁸⁴ 164.6-10: Οὐ δὴ τοῦτο ... ἕτερα, la natura, l'arte, la simpatia fra le parti dell'universo non contengono alcuna prescienza di certi fatti, né i corpi sono costituiti in maniera tale che dagli uni agli altri ci sia presignificazione. Secondo Sodano «è questa, molto probabilmente, una diretta citazione dalla lettera di Porfirio (Sodano, Porfirio 14, 12-15, 2) e sorprende la continuità, nello scolaro, del pensiero di Plotino, soprattutto il confronto con *Enn.* IV 4 [28] 40,1-6: «Ma come spiegare le influenze magiche? Con la simpatia» [...]. Plotino in tutta questa seconda parte dell'*Enn.* IV 4 [28] riguardante i problemi dell'anima, non userà mai il termine «teurgia», ma quello, quasi sprezzante, di «goetia», «magico incantesimo», a conferma dei limiti posti a quest'arte» (Sodano, *I misteri egiziani*, cit., p. 314). Saffrey, *Lettre à Anébon l'égyptien*, cit., p. 35, rileva anche l'influsso del trattato *Sulla Provvidenza* (III 3 [48], 6. 32-39) di Plotino, ove si parla esplicitamente dell'azione delle parti che stanno in alto su quelle che stanno in basso: οὕτω ποιεῖ ὡς καὶ τὰ ἐν παντὶ ζῳῷ εἰς ἄλληλα.

παντελῶς.⁵⁸⁵ ἀλλ' ὥσπερ ἐν πάσιν εἰκὼν τὰγαθοῦ τὸν θεὸν ἐμφέρεται, οὕτω καὶ τῆς θείας μαντικῆς εἶδωλόν τι ἀμυδρὸν ἢ καὶ ἐναργέστερον ἐν αὐτοῖς καταφαίνεται.⁵⁸⁶

164.16-165.8

Ἄλλ'οὐδὲν τούτων ἐστὶν οἷον τὸ θεῖον τῆς μαντικῆς εἶδος, οὐδ' ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν εἰς τὴν γένεσιν ἀπ' αὐτῆς καθηκόντων φαντασμάτων τὸ ἐν αὐτῆς καὶ θεῖον καὶ ἄμικτον εἶδος χαρακτηριστέον.⁵⁸⁷ οὐδ' εἴ τινα ἄλλα πορρωτέρω καὶ τούτων ἀπώκισται ψευδῆ καὶ ἀπατηλὰ ἰνδάλματα, ταῦτα παραφέρειν ἄξιον εἰς τὴν περὶ αὐτῆς κρίσιν.⁵⁸⁸ ἀλλ' ἓνα λόγον καὶ μίαν τάξιν καὶ καθ' ἐν τὸ θεῖον εἶδος καὶ κατὰ μίαν τὴν νοητὴν καὶ ἀμετάπτωτον ἀλήθειαν συλληπτέον αὐτό, ὡσαύτως τὴν ἄλλοτε ἄλλως ἐξισταμένην μεταβολὴν ὡς ἀστάθμητον καὶ ἀνάρμοστον τοῖς θεοῖς ἀτιμάζοντας.⁵⁸⁹

165.9-166.3

Εἰ δὴ τοιοῦτόν ἐστι τὸ ὄντως μαντικὸν θεῖον ἔργον, τίς οὐκ ἂν αἰσχυνθείη τὴν ἄνευ διανοίας καὶ οὐ τὰ γιγνόμενα ἀποτελοῦσαν φύσιν παραφέρειν, ὡς κατασκευὴν τινα ἀπεργαζομένην ἐν ἡμῖν μαντικὴν, καὶ τοῖς μὲν μᾶλλον ἐντιθείσαν τοῖς δὲ ἦττον τὴν ἐπιτηδειότητα ταύτην;⁵⁹⁰ ἐν οἷς μὲν γὰρ ἄνθρωποι

⁵⁸⁵ 164.10-13: Καὶ πάνυ ... παντελῶς, Giamblico sembra parzialmente ammettere una coincidenza di segni intercorrente fra la divinazione naturale e la mantica divina, poiché è impossibile che taluni esseri non partecipino affatto di questa somiglianza.

⁵⁸⁶ 164.13-16: ἀλλ' ὥσπερ ... καταφαίνεται, il fatto che in tutti gli esseri un'immagine del bene faccia apparire il dio, equivale all'apparire di un'immagine, ora oscura ora più chiara, della mantica divina, attraverso i segni precedentemente menzionati.

⁵⁸⁷ 164.16-165.1: Ἄλλ'οὐδὲν ... χαρακτηριστέον, in questo passo l'Autore osserva come nessuna delle cose fin qui dette possa essere equiparata alla forma divina della mantica, la quale è unica, divina, pura, e non va confusa con i molti fantasmi che discendono da essa verso il mondo soggetto al divenire, quasi che la divinazione si diluisse durante questa fase di discesa.

⁵⁸⁸ 165.1-4: οὐδ' εἴ τινα ... κρίσιν, le immagini false e menzognere non possono essere addotte per giudicare della divinazione.

⁵⁸⁹ 165.4-8: ἀλλ' ἓνα λόγον ... ἀτιμάζοντας, la specie della mantica divina è rappresentata da un solo principio razionale e un solo ordine, in quanto ci si sta qui riferendo alla specie divina presa in sé, nonché alla verità intelligibile ed immutabile presa in sé. Pertanto occorre rigettare come instabile e sconveniente il mutamento che si sposta ora in una realtà, ora in un'altra.

⁵⁹⁰ 165.9-14: Εἰ δὴ ... ταύτην, anche in tale frangente Giamblico interroga retoricamente la lettera di Porfirio: nell'opera della divina mantica non è lecito far penetrare la φύσις, descritta come priva di intelligenza, e non compie le cose che giungono all'esistenza. La natura non fa sorgere in noi una disposizione alla divinazione, né ha distribuito tale dono di connaturata veggenza ad alcuni più che ad altri.

πρὸς τὴν οἰκείαν τελειότητα ἀφορμὰς εἰλήφασι παρὰ τῆς φύσεως, ἐν τούτοις καὶ τῆς φύσεως προηγούνται τινες ἐπιτηδειότητες.⁵⁹¹ ἐν οἷς δὲ ἀνθρώπινον μὲν οὐδὲν ἔργον πρόκειται οὐδὲ τέλος ἡμέτερον, θεῖον δὲ τι προτέτακται πρεσβύτερον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀγαθόν, οὐκ ἔστιν ὅπως ποτὲ ἐν τούτοις εὐφυΐα τις ἂν ὑποκατασκευασθεῖ· ὧν γὰρ εἰσιν αἱ τελειότητες, τούτων ἐγγίγγονται καὶ αἱ ἀτελεῖς κατασκευαί.⁵⁹²

166.3-13

Ἀνθρώπων δ' εἰσὶν αὐταὶ ἀμφοτέραι αἱ ἕξεις ἃ δ' ἐστὶ μὴ ὡς ἀνθρώποις παρόντα, τούτων οὐκ ἔσται ποτὲ ἐκ φύσεως παρασκευή· θείας ἄρα μαντικῆς οὐδὲν ἐστὶ σπέρμα ἐν ἡμῖν ἐκ φύσεως.⁵⁹³ ἀλλ' εἰ μὲν τις κοινότερον καὶ ἀνθρωπίνην τινὰ καλοίη μαντικὴν, τῆς ἀνθρωπίνης ἔστω φυσικὴ τις παρασκευή.⁵⁹⁴ ἦν δ' ἂν ὄντως τις μαντικὴν ἐπονομάσειε, τὴν τοῖς θεοῖς προσήκουσαν, οὐ δεῖ νομίζειν ταύτην ἐνσπείρεσθαι ἀπὸ φύσεως.⁵⁹⁵ τὰ τε γὰρ ἄλλα καὶ τὸ ἀόριστον αὐτῇ κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον συνομαρτεῖ, καὶ διὰ τοῦτο δὲ τῆς μενούσης ἐν σταθεροῖς πέρασι μαντικῆς θείας χωρὶς διέστηκεν.⁵⁹⁶

⁵⁹¹ 165.14-16: ἐν οἷς ... ἐπιτηδειότητες, nel caso in cui gli uomini abbiano ricevuto delle spinte verso la loro propria perfezione, certe attitudini precedono la natura stessa. In altre parole le disposizioni interiori di cui parla Giamblico concernono l'essenza dell'essere umano, non la sua natura corporea.

⁵⁹² 165.17-166.3: ἐν οἷς ... κατασκευαί, il tentativo di Giamblico è sempre quello di sganciare la causalità divina da qualsivoglia commistione con la natura dei fenomeni fisici, e allora nel caso in cui né l'opera umana né la sua finalità precedono ciò che è stato precedentemente posto da un bene divino, più antico della nostra natura, non sarà possibile sopporre alcuna dote naturale, perché di ciò di cui esistono le perfezioni, è naturale che ci siano anche le preparazioni imperfette – queste ultime appartenenti all'uomo.

⁵⁹³ 166.3-6: Ἀνθρώπων ... φύσεως, si tratta, in sintesi, dell'ennesimo richiamo al fatto che, su base naturale, l'uomo non contenga in se stesso la prescienza divina. Infatti, di ciò che non è presente negli uomini in quanto tali, spiega Giamblico, non potrà mai esistere una preparazione naturale; dunque nessun seme della divinazione divina è in noi provenuto dalla natura.

⁵⁹⁴ 166.6-8: ἀλλ' εἰ ... παρασκευή, se, tuttavia, la prescienza divina viene donata all'uomo, ciò non vuol dire che egli resti privo di una divinazione umana, la stessa di cui parla Giamblico in questo passo, ammettendo la possibilità di una preparazione naturale della medesima. È chiaro che si tratterà, naturalmente, di una tecnica, e non di una teurgia, la prima avendo il suo principio nell'uomo, la seconda provenendo dagli dèi.

⁵⁹⁵ 166.8-10: ἦν δ' ἂν ... φύσεως, anche per quanto riguarda la vera divinazione, quella cioè proveniente dagli dèi, non bisogna credere che sia stata seminata negli uomini dalla natura. È, di fatto, lo stesso principio delle righe precedenti.

⁵⁹⁶ 166.10-13: τὰ τε γὰρ ... διέστηκεν, la differenza sostanziale fra la divinazione divina e quella umana risiede nel fatto che, mentre la prima è individuata secondo una salda ed inalterabile causalità, quella degli dèi, la seconda resta indeterminata rispetto alle cause, secondo il più e il meno, laddove la mantica divina permane nei suoi limiti stabiliti. È evidente che il concetto di limite sia qui indice di perfezione ed

166.14-167.3

Διόπερ δὴ καὶ πρὸς τοῦτο ἰσχυρῶς μάχεσθαι δεῖ, ἕάν τις ἐξ ἡμῶν εἶναι λέγει τὴν μαντικὴν.⁵⁹⁷ Φέρεις δὲ καὶ σὺ τούτου δείγματα ἀπὸ τῶν ἔργων ἐναργῆ· τὸ γὰρ λίθους καὶ βοτάνας⁵⁹⁸ φέρειν τοὺς καλουμένους, δεσμεῖν τε ἱερούς τινας δεσμούς καὶ λύειν τούτους, τὰ τε κεκλεισμένα ἀνοίγειν καὶ τὰς προαιρέσεις μεταβάλλειν τῶν ὑποδεχομένων,⁵⁹⁹ ὥστε ἐκ φαύλων σπουδαίας ἀπεργάζεσθαι, πάντα δὴ ταῦτα ἐξῶθεν τὴν ἐπίπνοιαν γίγνεσθαι διασημαίνει⁶⁰⁰

167.3-8

χρῆ δὲ οὐ τοῦτο μόνον προλαμβάνειν, ἀλλὰ καὶ τίς ἐπίπνοια θεία παραγενομένη τὴν θεϊαν μαντικὴν ἀπεργάζεται τελείως ἀφορίζεσθαι.⁶⁰¹ εἰ δὲ μή, οὐ πρότερον

immutabilità, caratteristiche che l'incostante attività umana non possiede, in quanto soggetta al mondo della φύσις.

⁵⁹⁷ 166.14-15: Διόπερ ... μαντικὴν, un'altra sezione si apre, dedicata anche in questo caso a non cadere nell'errore di derivare dagli uomini (ἐξ ἡμῶν) il principio della divinazione divina.

⁵⁹⁸ 166.16-17: λίθους καὶ βοτάνας, l'uso di pietre e di erbe (piante) nella divinazione è documentato da vari autori, fra i quali ricordiamo Plinio, Democrito, Isidoro, i *Papiri Greci Magici*. Sodano spiega che «alla base di questa specie di mantica vige il principio teorico della simpatia, sicché il divino è presente anche nelle pietre, nei minerali, nelle erbe, nelle piante» (Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 423).

⁵⁹⁹ 166.19-167.1: μεταβάλλειν τῶν ὑποδεχομένων, sul fatto che le intenzioni o i propositi mutino all'apparire del dio e diventino migliori è ripetuto in più di un passo di III 31, con riferimento al teurgo: 176.7-14; 178.6-10.

⁶⁰⁰ 166.15-167.3: Φέρεις ... διασημαίνει, in tale frangente Giamblico cerca di condurre Porfirio dalla sua parte. Pare, infatti, che sia proprio quest'ultimo ad apportare prove concrete del fatto che la divinazione divina viene dall'esterno. I segni di tale derivazione possono riscontrarsi nelle evocazioni condotte mediante l'utilizzo di pietre e di erbe, nell'annodare e sciogliere nodi sacri, nell'aprire porte chiuse, nel cambiare le intenzioni di coloro che ricevono gli dèi, rendendole buone da cattive che erano. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 423, commenta il principio teurgico secondo il quale la divinazione non viene dall'uomo nella maniera seguente: «Questo principio, secondo la testimonianza del *De mysteriis*, sarebbe implicito negli stessi atti medianici ricordati dalla lettera di Porfirio [...] se queste fossero azioni degli dèi invocati, non avrebbero certamente nulla di straordinario e il principio dell'intervento divino nella divinazione, che determina azioni inspiegabili secondo la dimensione umana, non riceverebbe conferma. Questo pare a me significhi il testo, che tuttavia Dodds intende riferirsi alla soggettività cui erano esposte le azioni medianiche sospettata da Porfirio, che sarebbe, invece, secondo il *De mysteriis*, invalidata da tracce oggettive lasciate dagli dèi invocati nella loro «visita» terrena, simili agli apporti degli spiritisti: pietre ed erbe ad esempio».

⁶⁰¹ 167.3-5: χρῆ ... ἀφορίζεσθαι, Giamblico avverte l'esigenza di definire quale tipo di ispirazione divina, provenendo dall'esterno, produce la divinazione divina. L'*ispirazione* (ἐπιπνοια), pertanto, produce la *mantica* (μαντικὴ), che ha bisogno dell'uomo in qualità di *medium* per esplicitare la propria attività cosmica.

ἔσόμεθα γνωμονικοὶ ταύτης, ἔάν μὴ τὸ οἰκεῖον ἐπ' αὐτῇ σημεῖον ἐπιβαλόντες, ἴδιον αὐτῇ γνώρισμα καθάπερ τινὰ σφραγίδα προσαρμόσωμεν.⁶⁰²

⁶⁰² 167.5-8: εἰ δὲ μὴ ... προσαρμόσωμεν, conoscere il tipo dell'ispirazione divina significa individuarne la causa o, come scrive Giamblico concludendo il capitolo, *porre su di essa il suo segno specifico* (τὸ οἰκεῖον ἐπ' αὐτῇ σημεῖον ἐπιβαλόντες) al fine di riconoscerla e distinguerla dalla tecnica divinatoria umana.

Cap. XXVIII

Il capitolo si apre con il dibattito sulle immagini degli dèi, o l'arte telestica, cui Giamblico oppone la pratica della contemplazione teurgica, in virtù della quale i teurghi colgono le vere forme degli dèi. La differenza tra i due procedimenti risiede essenzialmente nel fatto che la materia e, più in generale, le potenze materiali e corporee, non sono in grado di produrre cose buone, specie se esse sono opera degli uomini o dell'arte umana. Si pretende, inoltre, che tale attività vada assimilata all'arte teurgica, ma quest'ultima – puntualizza Giamblico – fu creatrice di sostanze vere; il che non è rapportabile all'arte di colui che fabbrica immagini. La creazione divina non avviene grazie ai movimenti materiali dei corpi celesti, alla materia parziale, alle potenze divise nei vari enti naturali, bensì con i pensieri, i voleri e le forme immateriali, mediante l'aiuto dell'anima eterna che sta al di sopra del mondo e all'interno del mondo. Il fabbricatore di immagini, invece, sostiene di creare per mezzo delle rivoluzioni astrali. E però il genere delle potenze fisiche consiste nelle ragioni seminali, nelle idee immobili, e precede il creato. Medicina e ginnastica, per esempio, possono servirsi, per talune delle loro applicazioni particolari, di un'attività come quella della fabbricazione delle immagini, dando luogo a creazioni oscure. Il fabbricatore di immagini si accosta alle ultime potenze, discendenti dalla loro natura all'ultima parte dell'universo, ed attua questo procedimento mediante l'arte magica, non attraverso la teurgia. Tutto ciò differisce sostanzialmente dalla creazione divina e dalla stessa opera naturale, perché la natura compie azioni semplici e non composite.

167.9-168.6

Καὶ τοῦτο μὲν ὀλίγον ἔμπροσθεν ἡμῖν διηκρίβωται.⁶⁰³ ὁ δὲ προτείνεις ὡς οὐδαμῶς ἀπόβλητον τὸ εἶναι γεννητικὸς τῶν δραστηκῶν⁶⁰⁴ εἰδώλων, θαυμάσαιμ'

⁶⁰³ 167.9-10: Καὶ τοῦτο ... διηκρίβωται. Giamblico si ricollega alla fine del capitolo precedente ma anche alle battute conclusive del cap. XXVI. È stato già spiegato, infatti, che il tipo dell'ispirazione divina discende senza possibilità di errore da certe cause, permanendo stabile entro i propri limiti.

ἂν εἴ τις ἀποδέξαιτο τῶν τὰ ἀληθινὰ εἶδη⁶⁰⁵ τῶν θεῶν θεωρούντων θεουργῶν.⁶⁰⁶ Διὰ τί γὰρ ἂν τις εἰδῶλα ἀντὶ τῶν ὄντως ὄντων ἀνταλλάξαιτο, καὶ ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἐπὶ τὰ ἔσχατα ἂν ἀπενεχθεῖ;⁶⁰⁷ ἢ οὐκ ἴσμεν ὡς πάντα ἀμυδρῶς⁶⁰⁸ ἔστι κατὰ τὴν τοιαύτην σκιαγραφίαν,⁶⁰⁹ καὶ τότε ἀληθῆ φαντάσματά ἐστι τοῦ ἀληθοῦς καὶ τὰ ἀγαθὰ δοκοῦντα φαίνεται, ὄντα δὲ οὐδέποτε;⁶¹⁰ καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως ἐν τῷ γίγνεσθαι ἐπεισέρχεται φερόμενα, γνήσιον δὲ οὐδὲν οὐδὲ τέλειον οὐδὲ ἐναργὲς κέκτηται.⁶¹¹ Δηλοῖ δὲ καὶ ὁ τρόπος αὐτῶν τῆς ποιήσεως. Οὐ γὰρ θεὸς αὐτῶν ἔστι ποιητής, ἀλλ' ἄνθρωπος· οὐδ' ἐκ τῶν ἐνοειδῶν καὶ νοητῶν οὐσιῶν παράγεται, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ὕλης τῆς λαμβανομένης.⁶¹²

⁶⁰⁴ 167.11: δραστικῶν, per des Places, che traduce questo vocabolo con *opérantes*, si può direttamente parlare di «*images magiques*», immagini magiche (cfr. des Places, *Les mystères d'Égypte, cit.*, p. 138).

⁶⁰⁵ 167.12: ἀληθινὰ εἶδη, espressione che si oppone a δραστικῶν εἰδώλων, in quanto la *forma* (εἶδος) è oggetto della teurgia, l'*immagine* (εἶδωλον) della magia.

⁶⁰⁶ 167.10-13: ὁ δὲ ... θεουργῶν, è scontro fra le due tesi di Porfirio e Giamblico circa il ruolo della telestica, o la fabbricazione delle immagini degli dèi. Secondo il primo, infatti, vi sono uomini che producono delle immagini, e queste possiedono un potere agente in grado di provocare all'opera la divinità. È evidente che non sia questo il fine della teurgia, il quale piuttosto è il fine della divina contemplazione (τῶν θεῶν θεωρούντων). Come ha rilevato Saffrey, *Lettre à Anébon l'égyptien, cit.*, p. 36, «c'est que Porphyre affirmait qu'il y a des êtres humains capables de produire des simulacres efficaces, et donc de faire par un moyen naturel ce que les théurges pensent obtenir d'un contact avec le divin [...]. Pour Jamblique, seuls les dieux en sont capables».

⁶⁰⁷ 167.13-15: Διὰ τί γὰρ ... ἀπενεχθεῖ, l'obiezione è piuttosto netta. Giamblico domanda per quale motivo gli εἰδῶλα della divinità debbano sostituirsi alla presenza reale della stessa nel rito teurgico. In tal caso si cade nell'errore di costituire ultime quelle che invece sono le primissime realtà degli esseri superiori.

⁶⁰⁸ 167.15: ἀμυδρῶς, l'avverbio indica oscurità, confusione, scarsa chiarezza, è stato impiegato da Giamblico nel Libro II, a p. 93.19 a proposito dei fantasmi (93.10, περὶ τῶν φαντασμάτων) ingannatori che imitano gli dèi e sono causa di errore.

⁶⁰⁹ 167.16: σκιαγραφίαν, questo vocabolo indica una vera e propria illusione nel campo visivo.

⁶¹⁰ 167.15-18: ἢ οὐκ ἴσμεν ... οὐδέποτε, suddette apparizioni, domanda retoricamente Giamblico, non sono forse illusorie? Tutte le manifestazioni della divinità appaiono in maniera confusa (ἀμυδρῶς) e le *immagini del vero* (φαντάσματα τοῦ ἀληθοῦς) sembrano buone, ma trattandosi, per l'appunto, di semplici immagini e non della presenza effettiva degli dèi, in realtà non lo sono. Espressioni analoghe erano state impiegate da Giamblico a proposito dei fantasmi, a p. 94.7-9: «ma questi fantasmi ne sono del tutto privi (*scil.* di sostanza), dato che essi sono causa di errore e di inganno per chi vi crede, tanto da allontanare i contemplanti (θεωροῦντας) dalla vera conoscenza degli dèi» (trad. Moreschini).

⁶¹¹ 167.18-168.2: καὶ τὰ ἄλλα ... κέκτηται, sembra che Giamblico stia qui riferendosi all'imperfezione costitutiva delle immagini che, al momento di venire all'esistenza, si introducono furtivamente nella materia da animare, ma non hanno nulla della presenza divina, e di conseguenza niente di legittimo, né di perfetto, né di chiaro.

⁶¹² 168.2-6: Δηλοῖ δὲ ... λαμβανομένης, il τρόπος di questa tecnica si mostra fallace in quanto il suo artefice non è un dio ma un uomo. Di conseguenza, le *sostanze* (οὐσιῶν) che da questo procedono non discendono dalla forma dell'Uno né sono *intelligibili* (νοητῶν), bensì provengono dalla materia impiegata per fabbricare le immagini. All'inizio del suo trattato *Sulle immagini degli dèi* Porfirio spiega che «gli uomini tramite la percezione sensibile mettono in luce la divinità e le potenze della divinità per

168.6-169.3

Τί οὖν ἀγαθὸν γένοιτο ἂν ὕλης βλασάνον καὶ τῶν περὶ τὴν ὕλην καὶ ἐν τοῖς σώμασιν ὑλικῶν καὶ σωματοειδῶν δυνάμεων;⁶¹³ ἢ ἀπ' ἀνθρωπίνης τέχνης ὑφιστάμενον ἀσθενέστερον καὶ αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων ὑπάρχον τῶν τὸ εἶναι αὐτῷ παρεχομένων;⁶¹⁴ ποία δέ τινα καὶ τέχνη πλάττεται τουτὶ τὸ εἶδωλον; λέγεται μὲν γὰρ ὡς τῇ δημιουργικῇ· ἀλλ' αὕτη γε τῶν ἀληθινῶν ἦν οὐσιῶν ἀλλ' οὐχὶ εἰδώλων τινῶν ἐπιτελεστική.⁶¹⁵ ὥστε καὶ ἡ εἰδωλοποιητικὴ τέχνη πολλοστή τίς ἐστὶν ἀπὸ τῆς φυτουργοῦ τῶν ἀληθινῶν δημιουργίας.⁶¹⁶ ἀλλ' οὐδὲ ἀναλογίαν τινὰ πρὸς τὴν θεῖαν ποίησιν ἀποσώζει· οὐ γὰρ διὰ τῶν οὐρανίων φυσικῶν κινήσεων⁶¹⁷ ἢ τῆς κατὰ μέρος ὕλης ἢ τῶν δυνάμεων τῶν οὕτως διηρημένων ὁ θεὸς δημιουργεῖ πάντα.⁶¹⁸ ταῖς δὲ ἐννοίαις καὶ βουλήσεσι καὶ τοῖς ἀύλοις εἶδεσι διὰ τῆς αἰδίου τε καὶ ὑπερκόσμου καὶ ἐγκόσμου ψυχῆς δημιουργεῖ τοὺς κόσμους.⁶¹⁹ ὁ δὲ δὴ τῶν εἰδώλων ποιητῆς λέγεται μὲν ὡς διὰ τῶν περιπολούντων ἀστέρων αὐτὰ ἀπεργάζεται⁶²⁰

mezzo di immagini appropriate, e portano alla luce con aspetti visibili le qualità invisibili (*scil.* della divinità)» (Porfirio, *Περὶ ἀγαλμάτων*, I 122,13-123.6 = Eusebius, *Praep. ev.* III, 6,7-7,1, trad. Muscolino).

⁶¹³ 168.6-8: Τί οὖν ... δυνάμεων, prevedibile l'obiezione di Giamblico in tale frangente: nessuna cosa buona può derivare dalla materia, dalle cose materiali, dalle potenze materiali e corporee che sono nei corpi. In altre parole la materia resta assolutamente inerme qualora in essa si attirino dei semplici fantasmi al posto del permettere alla divinità di discendere in essa.

⁶¹⁴ 168.8-10: ἢ ἀπ' ἀνθρωπίνης ... παρεχομένων, ciò che proviene dall'arte umana e dagli uomini non è buono in quanto essi contaminano con il loro essere l'immagine che hanno creato. Anche in tal caso nessuna divinità presiederà all'atto creativo.

⁶¹⁵ 168.10-13: ποία δέ ... ἐπιτελεστική, Giamblico si chiede se non sia l'arte demiurgica – nel pensiero di Porfirio - a creare le immagini di cui si stanno qui esaminando la natura e la provenienza. La risposta a quest'eventualità è che l'arte demiurgica fu creatrice di sostanze vere, non di immagini.

⁶¹⁶ 168.13-15: ὥστε καὶ ... δημιουργίας, lo scarto che intercorre fra l'uomo e il demiurgo è lo stesso che intercorre fra le immagini create dal primo e la fabbricazione di cose vere che viene dal secondo.

⁶¹⁷ 168.17: τῶν οὐρανίων φυσικῶν κινήσεων, dei movimenti fisici dei corpi celesti Giamblico si era già occupato nel Libro I, p. 26.1-2 affermando che le rivoluzioni dei corpi celesti si inserivano nelle rivoluzioni celesti dell'anima eterea, in virtù del principio secondo il quale le realtà inferiori sono prodotte entro quelle superiori e i corpi in quelle incorporee.

⁶¹⁸ 168.15-19: ἀλλ' οὐδὲ ... πάντα, l'arte umana non reca alcuna analogia con la creazione divina, poiché dio crea tutte le cose non attraverso i movimenti materiali dei corpi celesti o per mezzo della materia parziale, né tantomeno grazie alle potenze che sono divise in questo modo.

⁶¹⁹ 168.19-169.1: ταῖς δὲ ... κόσμους, il dio crea mediante pensieri, voleri e forme immateriali, con l'aiuto dell'anima eterna, ipercosmica e cosmica; è il creatore dei mondi. Ora, non è molto chiaro se il testo faccia riferimento ad un'anima eterna che, a sua volta, si divide in anima ipercosmica ed anima cosmica, ovvero se Giamblico stia qui paventando una tripartizione dell'anima in ψυχή αἰδίου, ὑπερκόσμος, ἐγκόσμος. Nel *Commento al Timeo* egli individua un'anima ipercosmica dalla quale scaturiscono secondariamente le altre due forme dell'anima cosmica e delle anime particolari: l'anima ipercosmica si colloca al vertice, trascende tutta la sfera psicologica ed è prossima alla partecipazione

169.3-170.2

Οὐσῶν γὰρ περὶ τοὺς οὐρανίους θεοὺς ἀπείρων δὴ τινων δυνάμεων, ἐν γένος τῶν ἐν αὐταῖς πάντων ἔσχατόν ἐστι, τὸ φυσικόν. Τούτου δὲ αἰθις τὸ μὲν ἐν λόγοις σπερματικοῖς τε καὶ πρὸ τῶν σπερματικῶν ἰδρυμένον προηγείται καθ' ἑαυτὸ πρὸ τῆς γενέσεως· τὸ δὲ ἐν ταῖς αἰσθηταῖς καὶ φανεραῖς κινήσεσιν τε καὶ δυνάμεσιν, ἀπορροίαις τε ταῖς ἐξ οὐρανοῦ καὶ ποιότησιν, ἐνδυναστεύει παρὰ πᾶσαν τὴν φανεράν διακόσμησιν· ἥς πᾶσι τὸ τελευταῖον ἐν τοῖς περὶ γῆν τόποις ἐπάρχει τῆς περιγείου φανεράς γενέσεως.⁶²¹ τῇ δὲ τῆς φανεράς γενέσεως ἐπικρατεία καὶ ταῖς δι' αἰσθήσεως φαινομέναις ποιότησιν τῶν ἀπ' οὐρανοῦ καταπεμπομένων ἀπορροϊῶν ἄλλαι τε πολλαὶ τέχναι χρῶνται, ὥσπερ ἰατρικὴ τε καὶ γυμναστικὴ καὶ πᾶσαι ὅσαι κοινωνοῦσι τῇ φύσει τὴν ἑαυτῶν ἀπεργασίαν· καὶ δὴ καὶ εἰδωλοποιία μοῖράν τινα γενεσιουργὸν ἀπ' αὐτῶν ἔλκει λίαν ἀμυδράν.⁶²²

del *Nous*. Le operazioni dell'anima cosmica e delle anime individuali procedono dalla prima verso le nature create (cfr. Dillon, *Iamblichus Chalcidensis, cit.*, fr. 50, p. 157). Tale partizione è ispirata alla divisione demiurgica dell'Anima del Mondo che leggiamo in Platone, *Tim.* 35 B – 36 D 7: Giamblico trasforma la dottrina dei due cerchi, quello dell'Identico, più esterno, e quello del Diverso, interno, rispettivamente nell'anima ipercosmica da un lato, e nell'anima cosmica e le anime individuali dall'altro (cfr. Dillon, *Iamblichus Chalcidensis, cit.*, fr. 54, p. 163). A questo punto si potrebbero avanzare le seguenti ipotesi: a) esiste un'anima eterna che, nella sua attività superiore, è *ipercosmica*, mentre nel suo aspetto inferiore è cosmica; b) l'anima eterna coincide esclusivamente con l'anima ipercosmica, dalla quale deriva l'anima cosmica e, conseguentemente, le anime individuali; c) l'anima eterna resta ipostasi trascendente sia rispetto all'anima ipercosmica che all'anima cosmica, ciò che si scontra inevitabilmente con quanto affermato nel *Commento al Timeo*, ove tale ruolo spetta all'anima ipercosmica che, in un secondo momento, comunica il proprio essere all'anima cosmica ed alle anime particolari.

⁶²⁰ 169.1-3: ὁ δὲ ... ἀπεργάζεται, si dice che il fabbricatore di immagini produca le immagini stesse per mezzo degli astri nella loro rivoluzione. Tale posizione sarà rigettata da Giamblico nelle righe a seguire.

⁶²¹ **Commento 169.4-14:** quanto detto nelle righe precedenti sembra dover subire una sostanziale rettifica, cosicché Giamblico presenta la propria cosmologia suddividendola in tre parti principali. Alla base troviamo il genere *ultimo* (ἔσχατόν) delle potenze, quello fisico (φυσικόν). Una parte di esso (169.7-9) risiede nelle *ragioni seminali* (ἐν λόγοις σπερματικοῖς) e, prima che in questi principi, nelle *idee immobili* (τοῖς ἀκινήτοις): esso precede tutto il creato. Un'altra parte (169.9-12), invece, situata nei movimenti e nelle potenze *sensibili e visibili* (αἰσθηταῖς καὶ φανεραῖς), nelle *emanazioni* e nelle *qualità celesti* (ἀπορροίαις, ποιότησιν), domina su tutto l'ordine visibile. L'ultima parte (169.13-14) di questo ordine sovrintende in tutti i luoghi terrestri alla creazione visibile del mondo in divenire.

⁶²² **Commento 169.14-170.2:** dell'ultima di queste tre potenze appena descritte, quella cioè che domina sulla realtà che nasce ed è visibile, sulle qualità che appaiono attraverso la sensazione, sulle emanazioni mandate già dal cielo, si servono molte arti tra le quali troviamo la medicina, la ginnastica e tutte quelle che condividono la loro attività con la natura. Pertanto, anche l'arte di fabbricare immagini ricava da questa potenza la funzione di creare, pur se resta piuttosto oscura.

170.3-13

Ὡσπερ οὖν ἔχει τὸ ἀληθές, οὕτω δεῖ καὶ ἀποφαίνεσθαι, ὅτι δὴ αὐταῖς μὲν ταῖς περιφοραῖς ἢ ταῖς ἐνυπαρχούσαις ἐν αὐταῖς δυνάμεσιν ἢ ταῖς κατὰ φύσιν περὶ αὐτάς ἐνιδρυμέναις οὔτε χρῆται εἰδωλοποιός, οὔθ' ὅλως δυνατός ἐστιν αὐτῶν ἐφάπτεσθαι· ταῖς δὲ ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῶν ἐσχάταις ἀπορρεούσαις ἐν τῷ φανερῷ περὶ τὸ τελευταῖον μέρος τοῦ παντός τεχνικῶς προσφέρεται, ἀλλ' οὐ θεουργικῶς.⁶²³ Αὐταὶ γάρ, οἶμαι, καὶ τὴν κατὰ μέρος ὕλην συμμιγνύμεναι πρὸς αὐτὴν δύνανται μεταβάλλειν τε καὶ μετασχηματίζειν καὶ μεταπλάττειν ἄλλοτε ἄλλως.⁶²⁴

170.13-171.4

καὶ δὴ καὶ μετάθεσιν ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλα ἐπιδέχονται τῶν ἐν τοῖς κατὰ μέρος δυνάμεων.⁶²⁵ ἢ δὲ τοιαύτη τῶν ἐνεργειῶν ποικιλία καὶ τῶν πολλῶν ὑλικῶν δυνάμεων σύνθεσις οὐχ ὅπως θείας δημιουργίας τῷ παντὶ κεχώριστα, ἀλλὰ καὶ τῆς φυσικῆς ἀπεργασίας· καὶ γὰρ ἡ φύσις ἀθρόως καὶ ἅμα ποιεῖ τὰ οἰκεῖα ἔργα, ἀπλαῖς τε καὶ ἀσυνθέτοις ἐνεργείαις πάντα ἐπιτελεῖ.⁶²⁶ Λείπεται οὖν τεχνικὴν εἶναι δὴ σύμμιξιν τὴν τοιαύτην κατασκευὴν περὶ τὸ τελευταῖον καὶ περιφανὲς ῥεῦμα οὐράνιον καὶ τὰ ἀπὸ τῆς οὐρανίας φερόμενα φύσεως.⁶²⁷

⁶²³ **Commento 170.3-10:** il vero, scrive Giamblico, deve essere fatto conoscere per quello che è. Pertanto il fabbricatore di immagini non si serve né è in grado di raggiungere le rivoluzioni degli astri, le potenze che in esse esistono o quelle che per natura vi sono collocate attorno. Egli, piuttosto, potrà al massimo accostarsi alle potenze ultime che discendono dalla loro natura all'ultima parte dell'universo, ma l'operazione sarà condotta *tecnicamente* (τεχνικῶς), quindi con arte magica, non *teurgicamente* (θεουργικῶς).

⁶²⁴ 170.10-13: Αὐταὶ γάρ ... ἄλλως, le potenze ultime, afferenti alla terza parte del sistema cosmologico precedentemente descritto, mescolandosi con la materia particolare, possono modificarla, trasfigurarla, trasformarla ora in un modo, ora in un altro.

⁶²⁵ 170.13-14: καὶ δὴ ... δυνάμεων, le potenze che si trovano in queste materie particolari possono anche passare dalle une alle altre.

⁶²⁶ 170.13-171.1: ἢ δὲ τοιαύτη ... ἐπιτελεῖ, la precisazione di Giamblico inerisce, ancora una volta, alla distinzione fra creazione divina ed arte magica. Infatti, la varietà di operazioni, nonché la molteplice unione delle potenze materiali differiscono totalmente dalla *divina demiurgia* (θείας δημιουργίας), ma differiscono persino dalla natura, in quanto essa compie tutte le proprie opere *insieme e nello stesso tempo* (ἀθρόως καὶ ἅμα) mediante azioni semplici e non composite.

⁶²⁷ 171.2-4: Λείπεται οὖν ... φύσεως, a conclusione di questo capitolo Giamblico trae le somme del suo ragionamento: l'arte della fabbricazione di immagini si occupa esclusivamente dell'ultima e visibile emanazione celeste, di ciò che proviene dalla natura celeste, e dunque non è che un miscuglio artificiale.

Cap. XXIX

Secondo Giamblico il fabbricatore di immagini crede, per l'appunto, ad immagini inanimate dentro le quali è stata ispirata esclusivamente un'apparenza della vita: esse, invece, non sono altro che un miscuglio di emanazioni e qualità di ogni genere, contrarie fra loro, che in nessun modo possono assimilarsi ad una potenza pura e perfetta, tanto sono imperfette ed instabili. Tra le modalità di attivazione di queste immagini l'Autore menziona quelle che si producono a causa dei vapori che esalano dall'incenso, screditandole severamente e giudicandole intollerabili, in quanto pretendono di rivolgersi ad esse come se fossero degli dèi. Per contro, la natura del saggio non sarà quella di abbandonare la propria anima a realtà che la ostacolano, né tantomeno a fantasmi oscuri.

171.5-13

Διὰ τί δὴ οὖν αὐτὸς μὲν ὁ ταῦτα δρῶν εἰδωλοποιὸς ἀνὴρ ἑαυτὸν ἀφίησι βελτιόνα ὄντα καὶ ἐκ βελτιόνων⁶²⁸ γεγονότα, τοῖς δὲ ἀψύχοις εἰδώλοις καὶ μόνη τῇ ἐμφάσει τῆς ζωῆς⁶²⁹ ἐπιπνεομένοις, ἁρμονία τε ἐπισκευαστῆ καὶ πολυειδεῖ συνεχομένοις ἔξωθεν,⁶³⁰ ἐφημέροις τε ἀτεχνῶς οὖσιν ἀποπιστεύειν φαίνεται;

⁶²⁸ 172.6-7: ἐκ βελτιόνων, l'espressione, spiega Moreschini, *I misteri degli Egiziani, cit.*, pp. 282-283, «è ricavata dal *Fedro* di Platone (253d), ove designa il cavallo migliore, cioè la parte irascibile dell'anima. Una citazione «nobile» viene applicata da Giamblico a una dottrina che egli respinge, per cui si deve pensare che, in questo contesto, il riferimento a Platone è ironico. Infatti, per Giamblico, il fabbricatore delle immagini è poco più che un ciarlatano».

⁶²⁹ 171.8: τῇ ἐμφάσει τῆς ζωῆς, l'accusa non è nuova. Giamblico, infatti, ha già formulato una simile obiezione alle pp. 129.18-130.6: anche in quel caso egli denunciava la falsità e l'inganno di certi uomini che, mediante artifici, ricavano un'apparizione (ἐμφασιν) oscura ed immaginaria degli dèi. Tornando al presente passo egli ribadisce che, nelle immagini inanimate, è stata ispirata solamente l'apparenza della vita. Con il vocabolo ἐμφασις si vuole connotare non già l'inoperosità assoluta dei simulacri, quanto la loro animazione ad opera di potenze inferiori a quelle divine, che Giamblico classifica polemicamente come ἀψύχοις εἰδώλοις.

⁶³⁰ 171.8-9: ἁρμονία ... ἔξωθεν, le immagini sono tenute insieme da un'armonia creata artificialmente, e multiforme, giacché ad agire dall'esterno non sono gli dèi, bensì i preparati dell'arte magica.

πότερον τὸ γνήσιον καὶ ἀληθές⁶³¹ ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει; ἀλλ' οὐδὲν τῶν ὑπὸ ἀνθρωπίνης τέχνης συμπλαττομένων εἰλικρινές ἐστι καὶ καθαρόν.⁶³²

171.13-172.2

Ἄλλὰ τὸ ἀπλοῦν καὶ μονοειδές τῆς ἐνεργείας ἢ τῆς ὅλης συστάσεως ἐν αὐτοῖς ἐπικρατεῖ;⁶³³ παντὸς μὲν οὖν λείπει· κατὰ γὰρ τὴν φαινομένην σύνθεσιν ἐκ παντοδαπῶν καὶ ὑπεναντίων ποιοτήτων συμπεφόρηται.⁶³⁴ Ἄλλὰ δύναμις τις ἀκραιφνῆς καὶ τελεία διαφανῆς ἐστὶν ἐν αὐτοῖς; οὐδαμῶς. Ἐπεὶ πολλαχόθεν ἐπίκτητόν τι συγκεκρικρότηται τὸ τοιοῦτον πλήθος τῶν ἀπορροϊῶν ἀσθενές καὶ ἐξίτηλον ἐπιδεικνύμενον.⁶³⁵

172.2-9

Ἄλλ' εἰ μὴ ταῦτα, τὸ μόνιμον πάρεστι τοῖς εἰδώλοις οἷς λέγουσιν οὗτοι; πολλοῦ γε καὶ δεῖ· ἐπεὶ ταῦτά γε πολὺ θάπτον τῶν ἐν κατόπτροις ὁρωμένων εἰδώλων ἀποσβέννυται.⁶³⁶ Ἐπιτεθέντος μὲν γὰρ τοῦ θυμιάματος ἀπὸ τῶν ἀναφερομένων ἀτμῶν συνίσταται εὐθύς· ἀνακραθέντος δὲ εἰς τὸν ὅλον ἀέρα

⁶³¹ 171.11: γνήσιον καὶ ἀληθές, trattandosi di opere effimere Giamblico domanda retoricamente se mai possano trovarsi in esse purezza e verità.

⁶³² 171.11-13: ἀλλ' οὐδὲν ... καθαρόν, la risposta al suddetto quesito è ovviamente negativa: scrive l'A. che nulla di tutto ciò che viene assemblato per mezzo dell'arte umana è genuino e puro. L'espressione ἀνθρωπίνης τέχνης rimanda, prima ancora che all'arte magica, alla tecnica divinatoria che si contrappone alla divina teurgia.

⁶³³ 171.13-14: Ἄλλὰ ... ἐπικρατεῖ, tali immagini non posseggono, com'è naturale, la semplicità e l'uniformità dell'opera divina e della sua creazione universale.

⁶³⁴ 171.15-17: παντὸς ... συμπεφόρηται, più in generale Giamblico si caglia contro questo gran numero di emanazioni, un ammasso di qualità d'ogni sorta, contrarie fra loro, la composizione delle quali è opera dell'arte magica.

⁶³⁵ 171.17-172.2: Ἄλλὰ ... ἐπιδεικνύμενον, viene qui sostanzialmente ribadito il medesimo concetto delle righe precedenti. Nulla di puro e perfetto può rintracciarsi nell'arte magica: la sua consistenza, proveniente dall'esterno, appare come qualcosa di disordinato, di debole ed effimero. Sulla debolezza di queste immagini cfr. *DM* 130.5.

⁶³⁶ 172.2-6: Ἄλλ' εἰ ... ἀποσβέννυται, nessuna stabilità può essere accordata alle immagini di cui parlano coloro che le fabbricano: esse, infatti, si dissolvono più velocemente di quelle che si vedono negli specchi. L'espressione ἐν κατόπτροις era già stata impiegata a proposito delle apparizioni dei fantasmi: «ma gli dèi e i loro seguaci svelano le loro vere immagini e non propongono affatto dei fantasmi di sé, alla maniera dei riflessi che son prodotti dall'acqua o dallo specchio (*DM* 94.1-5, trad. Moreschini).

αὐτοῦ καὶ διαχυθέντος, καὶ αὐτὸ εὐθὺς διαλέλυται, καὶ οὐδ' ἀκαρῆ πέφυκεν ἐπιμένειν.⁶³⁷

172.10-173.2

Διὰ τί δὴ οὖν ἔσται περισπούδαστος ἀνδρὶ φιλοθεάμονι τῆς ἀληθείας ἢ περιττὴ αὐτῆ θαυματοποιία;⁶³⁸ ἐγὼ μὲν οὐδενὸς ἀξίαν αὐτὴν ἡγοῦμαι. Καὶ εἰ μὲν γινγνώσκουσα αὐτὰ ταῦτα ἐφ' οἷς ἐσπούδακε καὶ περὶ ἧ διατρίβει, τὰ πλάσματα τῆς παμπαθοῦς ὕλης ἀσπάζεται, ἀπλοῦν ἂν ἔχοι τὸ κακόν. Πλὴν ἐκεῖνό γε αὐτῆ ὑπάρξει, τὸ ἀφομοιωθῆναι τοῖς εἰδώλοις ἐν οἷς τὴν πίστιν ἐν αὐτοῖς ἴδρυσεν.⁶³⁹ Εἰ δὲ καὶ ὡς θεοῖς προσέχει τοῖς εἰδώλοις τούτοις, οὔτε λόγῳ ῥητὸν οὔτε ἔργῳ φορητὸν ἔσται τὸ ἄτοπον.⁶⁴⁰

173.2-8

Οὐδέποτε γὰρ εἰς τὴν τοιαύτην ψυχὴν ἐπιλάμψει τις ἀγῆ θεία· οὔτε γὰρ πέφυκεν ἐνδίδοσθαι αὐτῇ τοῖς ἅπαξ ἀντιδρασθεῖσιν, οὔτε ἔχει χῶραν εἰς ἣν

⁶³⁷ 172.6-9: Ἐπιτεθέντος ... ἐπιμένειν, il richiamo è alla tecnica del bruciare incenso, grazie alla quale si addensano dei vapori che generano delle immagini. Quando, tuttavia, l'incenso si mescola alla totalità dell'aria e viene disperso, allora svanisce subito anche l'immagine, che si dissolve rapidamente. Spiega Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 314: «Con questa specie di mantica – non testimoniata da altre fonti – si pretendeva divinare il futuro interpretando le volute e le figure che prendeva il fumo esalante dall'incenso bruciato su carboni accesi. Si aggiungevano probabilmente altri espedienti, mediante i quali si potevano creare vapori di forma e di colore diversi o si riflettevano immagini di dèi e demoni sulla massa del fumo ondeggiante e fluttuante, sì da farle apparire piene di vita [...] Nel libro IV della *Refutatio Omnium Haeresium* Ippolito ricorda numerosi stratagemmi magici che potrebbero dare un'idea approssimativa di questo metodo divinatorio».

⁶³⁸ 172.11: θαυματοποιία, alla lettera prestidigitazione, illusionismo; cfr. Platone, *Resp.* 602d.

⁶³⁹ **Commento 172.10-173.2:** la *verve* polemica di Giamblico si fa ancora più aspra: per quale motivo, egli domanda, colui che vuole contemplare la verità dovrebbe prestare attenzione a simile cialtroneria? Il danno sarebbe poco qualora quest'anima si accontentasse di conoscere suddette creazioni artificiali della materia sensibile, per la quale ha dimostrato interesse e sulle quali si affatica: ad essa, precisa Giamblico, avverrà solamente di somigliare alle immagini di cui ebbe fede. Secondo des Places, *Les mystères d'Égypte, cit.*, p. 142, quest'ultima affermazione imiterebbe due passi biblici, *Dt.* 32,17 («essi sacrificarono a degli idoli che non sono Dio, a divinità che non conoscevano..., che i loro padri non veneravano») e *Sal.* 115,8: «Siano simili a loro quelli che li fabbricano, quelli che confidano in loro».

⁶⁴⁰ 172.17-173.2: Εἰ δὲ ... ἄτοπον, la cialtroneria di chi crede in questo tipo di arte degenerare, qualora veramente guardasse a questi idoli come a delle divinità, non si potrà né esprimere a parole né sopportare nei fatti.

δέξεται αὐτήν τὰ κατεχόμενα ὑπὸ τῶν σκιοειδῶν φαντασμάτων· σκιαῖς οὖν συνέσται πολλαῖς ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἢ τοιάδε τῶν φαντασμάτων θαυματουργία.⁶⁴¹

⁶⁴¹ **Commento 173.2-8:** La conclusione del capitolo è quasi sprezzante. Secondo Giamblico l'anima di tali ciarlatani non verrà mai illuminata dal raggio divino: questo, infatti, non ha la natura di concedersi a chi una volta le si contrappose, né ha spazio in cui possono riceverla gli esseri dominati da fantasmi tenebrosi. Pertanto, questa magica produzione di fantasmi resterà unita a molte ombre, che la terranno lontana dalla verità.

Cap. XXX

A quanto pare Porfirio sostiene che i fabbricatori di immagini osservano i movimenti dei corpi celesti e decretano quale rivoluzione di un determinato corpo celeste renda la divinazione falsa oppure vera. Neanche in questo caso tali fantasmi avranno un valore divino, giacché sono proprio gli elementi ultimi della realtà in divenire ad essere maggiormente influenzati dai corpi celesti, e simpatizzano con le emanazioni che ne discendono. Anzi, puntualizza Giamblico, è vero l'esatto contrario, poiché le realtà mutevoli, trasformate per effetto dei movimenti esterni, daranno luogo a predizioni incerte e inaffidabili, per cui non è possibile attribuire loro anche solo una piccola parte della potenza divina. Né le potenze materiali sono demoni: questi ultimi, infatti, non sono prodotti né da queste né dagli uomini, semmai producono le prime e plasmano i secondi. Il demone è semplice e non va confuso con le immagini prodotte dai fabbricatori. La natura dei demoni è differente da quella delle immagini, così come la guida delle immagini è ben diversa da quella del capo dei demoni. Tuttavia, anche secondo Porfirio (stando, almeno, a quanto riferisce lo stesso Giamblico), nessun dio o demone può essere trascinato in basso dalle immagini. Si osservi, infine, che non è possibile compiere nessuna operazione sacra senza l'ausilio di un dio o di un demone.

173.9-174.1

Ἄλλὰ παρατηροῦσιν οὗτοι,⁶⁴² φησί, τὴν τῶν οὐρανίων φορὰν, καὶ λέγουσι τίνος τῶν κατ' οὐρανὸν μετὰ τίνος ἢ τίνων πολεόντος ἔσται ψευδῆ τὰ μαντεῖα ἢ ἀληθῆ, καὶ τὰ δρώμενα ἀργὰ ἢ ἀπαγγελτικὰ ἢ ἀποτελεστικά.⁶⁴³ Ἄλλ' οὐδὲ

⁶⁴² 173.9: οὗτοι, vale a dire i fabbricatori di immagini. Cfr. Saffrey, *Lettre à Anébon l'égyptien*, cit., p. 36.

⁶⁴³ 173.9-13: Ἄλλὰ ... ἀποτελεστικά, secondo Porfirio i fabbricatori di immagini osservano i movimenti dei corpi celesti e sentenziano quale rivoluzione, di quale corpo celeste, e unita a quali altri astri, renda veritiera o falsa la divinazione, e quali fenomeni rendano a loro volta inattivi o rivelatori gli oracoli. Quanto al vocabolo ἀποτελεστικά, esso designa le opere che vengono compiute dai fabbricatori di immagini, ma nel Libro II τὸ ἀποτελεστικόν si riferisce precisamente alle operazioni compiute dalle classi superiori degli eroi, degli angeli e dei demoni (cfr. DM 74.18; 75.4; 88.8).

τούτων ἔνεκα ἔξει τι τὰ φαντάσματα ταῦτα θεῖον.⁶⁴⁴ Καὶ γὰρ τὰ ἔσχατα τῶν ἐν τῇ γενέσει κινεῖται τοῖς οὐρανίοις δρόμοις καὶ συμπάσχει πρὸς τὰς ἀπ'αὐτῶν κατιούσας ἀπορροίας.⁶⁴⁵ οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ εἴ τις αὐτὰ μετ' ἀκριβείας ἐπισκέψαιτο, τάναντία τούτων ἐπιδείκνυσιν.⁶⁴⁶

174.1-10

Ἐὰν γὰρ ἐστὶ παντάπασιν εὐμετάβλητα καὶ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν κινήσεων παντοίως μετατρέπεται ὥστε ἀργὰ ἢ χρηματιστικὰ ἢ ἐπαγγελτικὰ ἢ ἐπιτελεστικὰ ἢ ἄλλοτε ἄλλοῖα ἀποτελεῖσθαι, πῶς ἔνεστι ταῦτα καὶ μικρῶς τινος μετέχειν ἐν ἑαυτοῖς θείας δυνάμεως;⁶⁴⁷ τί οὖν; αἱ ἐνοῦσαι ἐν ταῖς ὕλαις δυνάμεις στοιχεῖα τῶν δαιμόνων εἰσίν; οὐ μὲν οὖν· οὐδὲν γὰρ τῶν κατὰ μέρος αἰσθητῶν σωμάτων γεννᾷ δαίμονας· πολὺ δὲ μᾶλλον ταῦτα γεννᾶται τε καὶ φρουρεῖται ὑπὸ τῶν δαιμόνων.⁶⁴⁸

174.10-175.4

Ἀλλ' οὐδὲ ἄνθρωπός τις πλάσαι δύναται ὥσπερ ἐκ μηχανῆς δαιμόνων τινὰς μορφάς, ἀλλὰ τὸ ἀνάπαλιν αὐτὸς μᾶλλον πλάσσεται καὶ δημιουργεῖται ὑπὸ τῶν

⁶⁴⁴ 173.13-14: Ἀλλ' οὐδὲ ... θεῖον, tali predizioni, ammonisce Giamblico, non avranno in ogni caso valore divino, in quanto anch'esse non si riveleranno altro che fantasmi.

⁶⁴⁵ 173.14-16: Καὶ γὰρ ... ἀπορροίας, dal momento che le divinazioni mosse all'opera non contengono nulla di divino, ad essere mossi dalle rivoluzioni celesti saranno esclusivamente gli *elementi ultimi* (τὰ ἔσχατα) della realtà che è soggetta al divenire: essi, infatti, *simpatizzano* (συμπάσχει) con le emanazioni che ne discendono.

⁶⁴⁶ 173.16-174.1: οὐ μὴν ... ἐπιδείκνυσιν, da questo momento in avanti inizia la confutazione dell'argomentazione addotta da Porfirio. In tale frangente Giamblico afferma che le cose stanno esattamente all'opposto di come sono state disposte dal filosofo di Tiro, ribadendo sostanzialmente il concetto secondo il quale le divinazioni che fanno leva sulle rivoluzioni celesti non contengono nessuna divina prescienza.

⁶⁴⁷ 174.1-6: Ἐὰν γὰρ ... δυνάμεως, nuova interrogazione retorica di Giamblico sulla distinzione fra divinazione divina ed arte divinatoria: le realtà mutevoli – vale a dire le predizioni che discendono dalle influenze astrali –, che si trasformano per effetto dei movimenti esterni, e che sono rese inoperanti oppure operative, rivelatrici oppure efficaci, e ora di un tipo, ora di un altro, non possono avere in sé nemmeno una piccola parte della potenza divina.

⁶⁴⁸ 174.6-10: τί οὖν ... δαιμόνων, la classe superiore dei demoni viene qui radicalmente distinta dalle potenze materiali: i suoi elementi non hanno nulla a che vedere con quanto accade nelle realtà del mondo in divenire. Non sono infatti i corpi sensibili o quelli parziali a produrre i demoni, ma è vero l'esatto contrario, che cioè sono i demoni a generare e conservare i corpi.

δαιμόνων, καθ' ὅσον αἰσθητοῦ σώματος μετέχει.⁶⁴⁹ Ἄλλ' οὐδὲ ἐκ στοιχείων τῶν αἰσθητῶν συμπεφορημένον τι πλήθος ἀπογεννᾶται τὸ δαιμόνιον, ἀλλὰ πλεονθάτερον αὐτό τέ ἐστιν ἀπλοῦν καὶ περὶ τὰ σύνθετα μονοειδῶς ἐνεργεῖ.⁶⁵⁰ Ὅθεν δὴ οὐδὲ πρεσβύτερα ἕξει τὰ αἰσθητὰ ἑαυτοῦ οὐδὲ μονιμώτερα, ἀλλ' αὐτὸ πρεσβεία καὶ δυνάμει διαφέρον τοῖς αἰσθητοῖς μεταδίδωσιν ἣν δύναται δέχεσθαι διαμονήν.⁶⁵¹ Πλὴν εἰ μὴ τὰ εἶδωλα δαίμονας ἐπονομάζεις, οὐκ ὀρθῶς ἐπισύρων τὴν τοιαύτην κλήσιν.⁶⁵²

175.5-14

Ἄλλη μὲν γάρ ἐστιν ἡ τῶν δαιμόνων φύσις ἄλλη δὲ ἡ τῶν εἰδώλων.⁶⁵³ τάξις τε αὐτῶν ἑκατέρων πάμπλου διέστηκεν.⁶⁵⁴ Καὶ δὴ καὶ ὁ τῶν εἰδώλων χορηγὸς διάφορός ἐστι παρὰ τὸν μέγαν ἡγεμόνα τῶν δαιμόνων.⁶⁵⁵ Ἀμέλει καὶ σὺ τοσοῦτο συγχωρεῖς, μηδένα θεὸν ἢ δαίμονα λέγων ὑπ' αὐτῶν καθέλκεσθαι.⁶⁵⁶ Τίνος οὖν ἔτι γένοιτο ἂν ἀξία διάπραξις ἱερὰ ἢ τοῦ μέλλοντος πρόγνωσις, ἥτις ἄμοιρός

⁶⁴⁹ 174.10-14: Ἄλλ' οὐδὲ ... μετέχει, non è possibile che un uomo, pure impiegando una tecnica particolare, possa plasmare dei demoni, ma sarà piuttosto lui ad essere plasmato e creato da questi, nella misura in cui partecipa di un corpo sensibile.

⁶⁵⁰ 174.14-17: Ἄλλ' οὐδὲ ... ἐνεργεῖ, il demone non è formato da una massa di elementi sensibili aggregati insieme; piuttosto esso è semplice ed opera in modo uniforme sulle realtà composte.

⁶⁵¹ 174.17-175.2: Ὅθεν δὴ ... διαμονήν, in quanto esseri sensibili, gli esseri umani non sono più antichi né tantomeno più stabili del demone. Questi, superiore per antichità e potenza concede agli elementi sensibili di partecipare a quel grado di stabilità che essi possono ricevere.

⁶⁵² 175.2-4: Πλὴν ... κλήσιν, la distinzione fra demoni e immagini deve essere netta: le immagini sono prodotto dei fabbricatori, mentre i demoni sono realtà ontologiche, immateriali e preesistenti all'arte mantica.

⁶⁵³ 175.6: εἶδωλον, questo termine, spiega Moreschini, *I misteri degli Egiziani, cit.*, p. 287, «significherebbe sostanzialmente la statua nella quale si nasconderebbe il demone, quello che i cristiani chiamavano «idolo». La demonologia di Giamblico ammette il demone, ma non l'idolo, come si vede».

⁶⁵⁴ 175.5-7: Ἄλλη μὲν ... διέστηκεν, la natura dei demoni è diversa da quella degli idoli e le classi di ciascuno dei due gruppi sono radicalmente diverse tra loro.

⁶⁵⁵ 175.7-8: Καὶ δὴ ... δαιμόνων, la cosiddetta *guida delle immagini* (εἰδώλων χορηγός) è espressione riferita a colui che fabbrica le medesime, e la sua figura è ben diversa, scrive Giamblico, dal grande capo dei demoni. Secondo alcuni sarebbe, questa, un'allusione ad Arimane, il primo dio superiore ai demoni nella teologia iranica (cfr. Moreschini, *I misteri degli Egiziani, cit.*, p. 287).

⁶⁵⁶ 175.8-10: Ἀμέλει ... καθέλκεσθαι, Giamblico postula un accordo potenziale con Porfirio sul fatto che nessun dio o demone possa essere trascinato in basso dalle immagini. Saffrey, *Lettre à Anébon l'Égyptien, cit.*, p. 37, commenta nella maniera seguente: «'Tu l'admets', scil. qu'il y a une différence entre dieu ou démon et simulacre. C'est-à-dire tout ce que Porphyre vient de dire depuis le Fr. 59 (= DM 167.10.11) ne se rapporte qu'à la thaumaturgie du plus bas niveau dans laquelle les dieux n'interviennent d'aucune façon».

ἔστι παντάπασι καὶ θεοῦ καὶ δαίμονος;⁶⁵⁷ ὥστε εἰδέναι μὲν χρῆ καὶ ταύτην τὴν θαυματουργίαν τίνα ἔχει φύσιν, χρῆσθαι δὲ ἢ πιστεύειν αὐτῇ μηδαμῶς.⁶⁵⁸

⁶⁵⁷ 175.10-12: Τίνος ... δαίμονος, nuova interrogazione retorica di Giamblico, per la quale qualsiasi operazione sacra o prescienza del futuro non potrebbe sortire alcuna efficacia qualora fosse totalmente priva di un dio o di un demone.

⁶⁵⁸ 175.13-14: ὥστε ... μηδαμῶς, per concludere il nostro capitolo Giamblico fa riferimento alla taumaturgia, intesa come l'opera degli dèi o dei demoni, esortando a indagarne la natura, però allo stesso tempo ammonendo di non servirsene, né di riporre fiducia in essa.

Cap. XXXI

Con questo capitolo Giamblico conclude il Libro III dedicato alla mantica divina e all'arte mantica. Egli riporta un discorso udito una volta da certi profeti caldei. Gli dèi si accostano solo ed esclusivamente a quegli uomini buoni che si sono purificati mediante la scienza sacerdotale, liberandoli da ogni malizia e passione. Quando gli dèi brillano i demoni scompaiono, né possono intervenire a disturbare i teurgici. Per contro, uomini la cui debolezza o mancanza di autorità violano la religione e la legge non possono raggiungere gli dèi. A causa della loro impurità essi non solo mancheranno di unirsi agli spiriti immacolati, ma attaccandosi a quelli malvagi saranno riempiti della peggiore ispirazione e si daranno ad ogni sorta di vizi e di dissolutezze, simili ai demoni malvagi cui la loro natura si sarà previamente unita. In questo modo gli empici celebreranno in maniera perversa i riti sacri, trasgressori delle regole, ed invocheranno al posto degli dèi i demoni malvagi, da loro denominati antidèi. I sacrileghi, allora, combattono principalmente il culto degli dèi e i teurgici che lo celebrano e che creano nelle persone pure la partecipazione al bene. Il tipo di divinazione immacolata discende da questi pii sacerdoti, inavvicinabili dalle contaminazioni degli spiriti malvagi. Pertanto, la divinazione divina trascende tutto, è soprannaturale, eterna, preesistente. Giamblico esorta Porfirio ad uniformare il suo pensiero a tale visione di verità e di virtù, mediante le quali i teurgici si elevano verso il fuoco intelligibile, fine di ogni prescienza e di ogni attività teurgica. Egli diffida, inoltre, dal prestar fede all'opinione degli atei (scil. i Cristiani), i quali attribuiscono tutta la divinazione al demone malvagio.

175.15-176.2

Ἔτι τοίνυν⁶⁵⁹ καὶ ταύτης ἐστὶ φαυλοτέρα τῶν ἱεροπρεπῶν δρωμένων ἐξήγησις ἢ γένος⁶⁶⁰ τι ἀπατηλῆς⁶⁶¹ φύσεως παντόμορφόν τε καὶ πολύτροπον αἰτιωμένη τῆς

⁶⁵⁹ 175.15-176.1: Ἔτι τοίνυν ... τεθνηκότων, i riti sacri non possono avere la loro causa in un essere di natura ingannatrice, multiforme e mutevole, che finge di essere dèi, demoni e anime dei morti. Moreschini ricorda che tale passo è citato anche da Cirillo di Alessandria (*Replica a Giuliano imperatore*

μαντείας ὑποκρινόμενον⁶⁶² θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ ψυχὰς τῶν τεθνηκότων. Ἐρῶ δὴ σοὶ καὶ πρὸς ταῦτα λόγον ὃν ποτε ἤκουσα, Χαλδαίων ποτὲ προφητῶν λεγόντων.⁶⁶³

176.3-13

Ὅσοι μὲν θεοὶ τῆς ἀληθείας τῶν ἀγαθῶν εἰσι μόνως δοτῆρες,⁶⁶⁴ μόνοις τε τοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσι προσομιλοῦσι, καὶ τοῖς διὰ τῆς ἱερατικῆς ἀποκεκαθαρμένοις συγγίγνονται, ἐκκόπτουσί τε ἀπ' αὐτῶν πᾶσαν κακίαν καὶ πᾶν πάθος.⁶⁶⁵ Τούτων

IV, 125, PG LXXXVI, 692) e Agostino (*La città di Dio* X, 11): «si tratterebbe di un genere di esseri ingannatori e nocivi agli uomini, che non deve assolutamente essere identificato nemmeno con i demoni, ma che finge di avere la loro natura». Secondo Saffrey, *Lettre à Anébon l'égyptien*, cit., p. 38, invece, differenze interpretative sostanziali emergerebbero dal confronto fra il testo della *Lettera* riportato da Cirillo e quello di Giamblico: entrambe le versioni coincidono solamente nella prima parte. Per Sodano, invece, «sia Cirillo che Agostino testimoniano che il *De mysteriis* si è questa volta limitato a trascrivere, della lettera di Porfirio, l'inizio dell'aporia (175.16-19), anche se non mancano, nella parafrasi delle soluzioni, allusioni evidenti a concetti porfiriani: così, ad esempio, 176.11-12; 177.14-15; 178.11-13».

⁶⁶⁰ 175.16: γένος, quale sia questa *stirpe* è precisato da Giamblico nel Libro IV, 190.9: «Se, infatti, noi dicevamo il vero poco fa a proposito delle immagini (περὶ τῶν εἰδώλων) e dei demoni malvagi (τῶν κακῶν δαιμόνων) che fingono la presenza degli dèi e dei demoni buoni, tanto più appare che da qui proviene in gran copia la razza malvagia» (trad. Moreschini). A questo punto emerge che i soli responsabili degli idoli fabbricati dall'ειδωλοποιός sarebbero i demoni malvagi.

⁶⁶¹ 175.16: ἀπατηλῆς, a p. 91.8-9 Giamblico rivolge a Porfirio la seguente domanda: «Quando si verifica, allora, quello che tu chiami «inganno», quello della millanteria?» (trad. Moreschini). Il termine ἀπατηλόν (inganno) fa riferimento ad un errore (91.9, ἀμάρτημα) nell'arte teurgica (91.10, περὶ τὴν θεουργικὴν τέχνην), cosicché le immagini autoptiche degli esseri superiori non si presentano nel modo corretto. In tale frangente Giamblico sembra più propenso a concedere che l'arte teurgica possa andare incontro all'errore di chi la pratica, laddove nel Libro III si crea un evidente slittamento dal piano delle αὐτοπτικὰ ἀγάλματα di 91.11 a quello della natura ingannatrice dei demoni malvagi, che non ha nulla a che vedere con le visioni autentiche degli esseri superiori.

⁶⁶² 175.18: ὑποκρινόμενον, cfr. DM 190.10 a proposito delle false apparizioni degli esseri superiori simulate dai demoni malvagi.

⁶⁶³ 176.1-2: Ἐρῶ δὴ ... λεγόντων, è probabile che dietro l'allusione ai profeti caldei vi sia l'implicito richiamo alle figure di Giuliano il Teurgo, accreditato dalla tradizione come l'Autore degli *Oracoli caldaici*, e suo padre, l'altro Giuliano, cui la Suidas attribuisce la redazione di un'opera sui demoni. Si osservi anche il riferimento alla trasmissione di un insegnamento orale riservato (πρὸς ταῦτα λόγον ὃν ποτε ἤκουσα), che rientra nel novero delle *divine teologie* menzionate nelle battute iniziali dello scritto (cfr. DM 4.2), nonché l'interloquire di Giamblico in prima persona (Ἐρῶ), inusuale rispetto al plurale impiegato nella *fictio* letteraria dello pseudonimo Abammone, quando invece si tratta di descrivere dottrina e pratica della teurgia.

⁶⁶⁴ 176.3-4: τῶν ἀγαθῶν δοτῆρες, identica espressione verrà impiegata a 292.4 a proposito dell'unione con gli dèi, definiti appunto i *donatori delle cose buone* (τῶν ἀγαθῶν δοτηρας θεοὺς). Anche Platone aveva parlato dell'offerta del bene da parte degli dèi (cfr. *Resp.* 509b 8-9) e di un dio buono per essenziale qualità (cfr. *Resp.* 379b 1).

⁶⁶⁵ 176.3-7: Ὅσοι ... πάθος, i veri dèi, scrive Giamblico, donano esclusivamente cose buone e s'avvicinano soltanto a uomini buoni; inoltre frequentano coloro che si sono purificati mediante la

δὲ ἐπιλαμπόντων ἀφανὲς τὸ κακὸν καὶ δαιμόνιον ἐξίσταται τοῖς κρείττοσιν, ὥσπερ φωτὶ σκότος, καὶ οὐδὲ τὸ τυχὸν παρενοχλεῖ τοῖς θεουργοῖς.⁶⁶⁶ ἀφ' οὗ δὴ καὶ πᾶσαν⁶⁶⁷ ἀρετὴν δέχονται, καὶ χρηστοὶ τοῖς ἤθεσιν ἐπιτελοῦνται καὶ κόσμιοι, παθῶν τε ἀπαλλάττονται καὶ πάσης ἀτάκτου κινήσεως, τῶν τε ἀθέων καὶ ἀνοσίων τρόπων καθαρεύουσιν.⁶⁶⁸

176.13-177.6

Ὅσοι δὲ εἰσιν αὐτοὶ τε ἀλιτήριοι, καὶ ἀθέσμως καὶ ἀτάκτως ἐπιπηδῶσι τοῖς θείοις, δι' ἀτονίαν τε τῆς οἰκείας ἐνεργείας ἢ τῆς ὑπαρχούσης αὐτοῖς δυνάμεως ἔνδειαν οὐ δύνανται τῶν θεῶν τυγχάνειν, ἢ καὶ διὰ τινὰς μiasμοὺς ἀπείργονται τῆς πρὸς τὰ ἄχραντα πνεύματα συνουσίας,⁶⁶⁹ οὕτω τοῖς κακοῖς πνεύμασι συνάπτονται, πληροῦμενοὶ τε ἀπ' αὐτῶν τῆς κακίστης ἐπιπνοίας πονηροὶ τε καὶ ἀνόσιοι γίνονται, ἡδονῶν μὲν ἀκολάστων πλήρεις, κακίας δὲ ἀνάμεστοι, τρόπων τε ἀλλοτριῶν τοῖς θεοῖς ζηλωταί, καὶ τὸ ὅλον φάναι, παραπλήσιοι τοῖς πονηροῖς δαίμοσι γιγνόμενοι μεθ' ὧν συμφύονται.⁶⁷⁰

scienza sacerdotale, togliendo loro ogni malizia ed ogni passione. Quest'ultima espressione si ripeterà a 178.8 e, secondo des Places, *Les mystères d'Égypte, cit.*, p. 144, «avec chiasme entre les sujets (κακία, πάθος) et le verbe (ἐκκόπτειν), lequel, actif ici, devient ensuite passif».

⁶⁶⁶ 176.7-9: Τούτων δὲ ... θεουργοῖς, quando gli dèi brillano, spariscono sia il male che il demone, cedendo il posono agli esseri superiori, come l'ombra alla luce, né possono anche solo casualmente disturbare i teurghi.

⁶⁶⁷ 176.10: πᾶσαν, secondo Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 316, «la ripetizione di pās in ambedue i passi, propria dello stile innico e della formula universalista, richiama *Matt.* 9,35 e 10,1 [...]; i goeti, al contrario, sono empli, inclini a piaceri senza freno, dominati dalle passioni [...], un motivo frequente nelle ricette dei papiri magici (cfr. *PGM I* 97-105)».

⁶⁶⁸ 176.10-13: ἀφ' οὗ ... καθαρεύουσιν, i teurghi ricevono tutte le virtù, diventano perfetti nei loro atti e saggi, sono liberati dalle passioni e dai moti disordinati dell'anima, si purificano da tutti quei modi di vivere irreligiosi ed empi.

⁶⁶⁹ 176.13-18: Ὅσοι ... συνουσίας, gli empi si volgono ai riti sacri senza rispettarne la legge e la regola. A causa della loro debolezza o dell'insufficiente forza che essi posseggono non possono raggiungere gli dèi, oppure per effetto di certe loro impurità non è loro concesso di unirsi agli spiriti immacolati.

⁶⁷⁰ 176.18-177.6: οὕτω ... συμφύονται, i sacrileghi si attaccano agli spiriti malvagi e, colmi dell'ispirazione peggiore, diventano a loro volta malvagi ed empi, si danno ai piaceri proibiti, pieni di malvagità, imitatori di costumi estranei agli dèi, dunque simili ai demoni malvagi ai quali la loro natura si unisce. Stesso concetto si trova espresso in *Or. Cald.*, fr. 157: «il tuo vaso [cioè il corpo] sarà la dimora delle bestie terrestri [cioè i demoni]». Alla stessa fonte caldaica risale Porfirio, *Abst.* II 45,3: «[i goeti] sono pieni di passione [...] e sono colmi d'impurità». Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 316, rileva che «la coincidenza verbale con 177.1-3 e 6 ne è la conferma».

177.7-178.3

Οὗτοι δὴ οὖν παθῶν μεστοὶ καὶ κακίας ὑπάρχοντες διὰ συγγένειαν⁶⁷¹ ἔλκουσι τὰ πονηρὰ εἰς ἑαυτοὺς πνεύματα, καὶ αὐτοὶ πρὸς κακίαν πᾶσαν ὑπ' αὐτῶν ἐγείρονται, συναύξονται τε ὑπ' ἀλλήλων οὕτως, καθάπερ τις κύκλος⁶⁷² ἀρχὴν τελευτῆ συνάπτων καὶ ἀνταποδιδούς τὴν ἴσην ἀμοιβὴν ὡσαύτως.⁶⁷³ Ἄ τοίνυν τῆς ἀνοσιουργίας ἐστὶν ἀσεβῆ πταίσματα,⁶⁷⁴ ἀτάκτως μὲν αὐτὰ προσφερόμενα τοῖς ἱεροῖς ἔργοις, ἀτάκτως δὲ πειρώμενα καὶ τῶν ἐπεισιόντων, καὶ ποτὲ μὲν, ὡς δοκεῖ, θεὸν ἄλλον ἀνθ' ἑτέρου ποιοῦντα ἐπικωμάζειν, τοτὲ δ' αὖ δαίμονας πονηροὺς ἀντὶ τῶν θεῶν εἰσκρίνοντα, οὓς δὴ καὶ καλοῦσιν ἀντιθέους,⁶⁷⁵ ταῦτα μηδέποτε ἐν λόγῳ τῷ περὶ τῆς ἱερατικῆς μαντείας τίθεσο. Ἐναντιώτερον γάρ ἐστι δῆπου τῷ κακῷ τὸ ἀγαθὸν μᾶλλον ἢ τῷ μὴ ἀγαθῷ.⁶⁷⁶

178.4-16

Ὡσπερ οὖν οἱ ἱερόσυλοι τῇ θρησκείᾳ τῶν θεῶν πάντων μάλιστα μάχονται, οὕτω καὶ οἱ συνόντες τοῖς ἀπατεώσι καὶ τοῖς τῆς ἀκολασίας αἰτίοις δαίμοσι,

⁶⁷¹ 177.8: συγγένειαν, la *connaturalità* dei sacrileghi con gli spiriti malvagi echeggia il principio espresso a p. 133.10-11, secondo il quale nature affini ricevono altre nature ad esse corrispondenti. Per contro, ciò che è eterno ed immutabile è, piuttosto, *connaturato* agli dèi (cfr. *DM* 256.15-17).

⁶⁷² 177.11: κύκλος, l'immagine di un circolo che unisce la fine al principio risponde ad un principio enunciato a p. 31.19, per cui il movimento circolare (τὴν ἐγκύκλιον περιφορὰν) fa sì che tutte le cose si muovano le une verso le altre e le estremità stiano insieme con i principi (cfr. *DM* 32.5).

⁶⁷³ 177.7-12: Οὗτοι ... ὡσαύτως, la *verve* polemica di Giamblico incalza ancor più da vicino i sacrileghi, definendoli ripieni di passioni e di malvagità. Essi, a causa del loro essere connaturati agli spiriti malvagi, sono stimolati per parte di quelli a compiere ogni malizia; inoltre si accrescono vicendevolmente, come un cerchio che collega il principio con la fine e dà in cambio la stessa successione.

⁶⁷⁴ 177.13: πταίσματα, gli *errori* causati dall'empietà sono gli stessi (cfr. *DM* 95.11, ἐσχατοὺς πταισμάτων) che Giamblico imputa nel Libro II alle classi inferiori, per cui non è possibile elevarsi per via di analogia dalle opere di quelle all'attività teurgica degli dèi.

⁶⁷⁵ 177.12-18: Ἄ τοίνυν ... ἀντιθέους, la condotta del sacrilego viene ad inficiare la retta esecuzione dei riti sacri. Gli empiri errori di questi uomini vengono dunque applicati anche alla pratica cultuale senza il rispetto di nessuna regola. Ancora, senza regola corrompono coloro che assistono alle sacre cerimonie e, a quanto sembra, fanno festeggiare un dio al posto di un altro. Atre volte, invece, introducono dei demoni malvagi al posto degli dèi, e li chiamano antidèi. Questi sono l'equivalente del Satana o Anticristo dei cristiani, l'*aemulus Dei*, come lo chiamava Lattanzio nelle *Divine Istituzioni* II, 9, 13, oppure *antitheus*, come riporta Arnobio nel *Contro i pagani* IV, 12. Per Giamblico gli antidèi sono quei demoni malvagi che vogliono apparire dèi (cfr. Porfirio, *Abst.* II, 42).

⁶⁷⁶ 177.18-178.2: ταῦτα ... ἀγαθῷ, tali sacrileghi, insiste Giamblico rivolgendosi a Porfirio, non devono essere fatti rientrare nel discorso attorno alla divinazione sacra. Il bene, afferma l'A., è certamente opposto al male molto di più che al non bene.

μαχόμενοι δήπου πρὸς τοὺς θεουργοὺς ὑπάρχουσι.⁶⁷⁷ τούτοις γὰρ πᾶν μὲν πνεῦμα πονηρὸν ἐξίσταται καὶ ἀνατρέπεται ἄρδην, πᾶσα δὲ κακία καὶ πᾶν πάθος ἐκκόπτεται παντάπασι, καθαρὰ δὲ μετουσία τῶν ἀγαθῶν πάρεστιν ἐν τοῖς καθαροῖς, ἄνωθεν δὲ ἀπὸ τοῦ πυρὸς⁶⁷⁸ πληροῦνται τῆς ἀληθείας.⁶⁷⁹ οἷς οὐδὲν ἐμπόδιον γίγνεται ἀπὸ τῶν κακῶν πνευμάτων, οὐδ' εἰς τὰ τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ κώλυμα.⁶⁸⁰ οὐδέ τις τῦφος ἢ θωπεία ἢ ἀτμῶν ἀπόλαυσις ἢ βίαις ἰσχύς παρενοχλεῖ· ἀλλὰ πάντα ὡσπερὶ κεραυνίῳ τινὶ βολῇ πληγέντα ἀναφῶς ὑπεῖκει καὶ ὑποχωρεῖ, μηδὲ προσπελάσαι αὐτοῖς δυνάμενα.⁶⁸¹

178.16-179.5

Ἐν οὖν τούτῳ ἐστι τὸ ἄχραντον καὶ ἱερατικὸν θεῖον τε ὡς ἀληθῶς γένος τῆς μαντείας· καὶ τούτο οὐχ, ὡς σὺ λέγεις, διαιτητοῦ δεῖται ἢ ἐμοῦ ἢ ἄλλου τινός, ἴν' αὐτὸ ἐκ πολλῶν προκρίνω, ἀλλ' αὐτὸ ἐξήρηται πάντων, ὑπερφυῆς αἰδίου προϋπάρχον, οὐδὲ παράθεσιν τινα ἐπιδεχόμενον οὔτε ὑπεροχὴν τινος ἐν πολλοῖς προτεταγμένην· ἀλλ' ἀπολέλυται <καὶ> καθ' ἑαυτὸ μονοειδὲς πάντων προηγείται.⁶⁸²

⁶⁷⁷ 178.3-6: Ὡσπερ οὖν ... ὑπάρχουσι, come i sacrileghi combattono il culto divino a tutto campo, così anche coloro che si accompagnano ai demoni ingannatori e causa di corruzione combattono giocoforza i teurghi.

⁶⁷⁸ 178.10: τοῦ πυρὸς, cfr. DM 113.8, allorché Giamblico parla della *manifestazione del fuoco degli dèi*. Sull'affiliazione al fuoco mistico della catena ermetica cfr. J. Bidez, *Note sur les mystères néoplatoniciens*, «Revue belge de philologie et d'histoire» 7 (1928), 4, pp. 1477-1481, spec. p. 1480.

⁶⁷⁹ 178.6-11: τούτοις γὰρ ... ἀληθείας, i teurghi espellono e combattono a fondo ogni spirito malvagio ed è totalmente distrutta ogni malvagità e passione. Grazie ad essi si crea nelle persone pure una partecipazione al bene ed essi sono riempiti dall'alto del fuoco della verità.

⁶⁸⁰ 178.11-13: οἷς οὐδὲν ... κώλυμα, i teurghi non vengono ostacolati dagli spiriti malvagi perché nessun genere di impedimento può vincerli ed impedire loro di raggiungere i beni dell'anima.

⁶⁸¹ 178.13-16: οὐδέ τις ... δυνάμενα, i teurghi non sono contaminati dalla superbia, dall'adulazione, dal godimento procurato dai vapori, né dalla forza violenta che si scagli contro di loro. Tutto, come colpito dal fulmine, si allontana e si ritrae senza toccarli o avvicinarsi a loro.

⁶⁸² **Commento 178.16-179.5:** sono qui ricordate tutte le qualità della divinazione divina esaminate nei capitoli precedenti: solamente quello dei teurghi è il tipo della divinazione puro, sacro e autenticamente divino; esso non necessita di nessun arbitro, come invece ammetteva Porfirio, perché sia prescelto fra molti, ma tutto trascende, soprannaturale, eterno e preesistente; esso non ammette nemmeno un confronto o un posto di primo piano in mezzo a molti altri, ma è separato da tutti è il primo tra tutti gli altri genere, in sé e per sé uniforme. Commenta Saffrey, *Lettre à Anébon l'égyptien*, cit., p. 40: «Au témoignage de Jamblique, Porphyre en appelait à un arbitre, peut-être Anébon, son correspondant égyptien, pour décider entre deux sortes de mantique, celle pratiquée par les théurges et celle pratiquée par ceux qui sont semblables aux mauvais démons (*Réponse* p. 176.3-177.6). Jamblique récuse évidemment l'utilité d'un tel arbitre».

179.5-12

᾿Ωι δεῖ καὶ σὲ καὶ πᾶς ὅστις ἐστὶ γνήσιος τῶν θεῶν ἐραστὴς ἐπιδοῦναι ἑαυτὸν ὅλον· ἐκ γὰρ τοῦ τοιούτου τρόπου παραγίνεται ἅμα τε καὶ ἐν ταῖς μαντεῖαις ἡ ἄπταιστος ἀλήθεια καὶ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡ τελεία ἀρετή.⁶⁸³ Μετὰ τούτων δὲ ἀμφοτέρων δίδεται τοῖς θεουργοῖς ἢ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος,⁶⁸⁴ ὃ δὴ καὶ τέλος δεῖ πάσης μὲν προγνώσεως πάσης δὲ θεουργικῆς πραγματείας προτίθεσθαι.⁶⁸⁵

179.13-180.4

Μάτην οὖν ἐπεισάγεις τὴν ἀπὸ τῶν ἀθέων δόξαν, ὡς ἄρα τὴν πᾶσαν μαντείαν ἀπὸ τοῦ πονηροῦ δαίμονος ἡγούνται ἐπιτελεῖσθαι· οὔτε γὰρ ἄξιον αὐτῶν μνημονεύειν ἐν ταῖς περὶ θεῶν ἐπιστάσεσι, καὶ ἅμα ἀμαθεῖς εἰσιν οὗτοι τῆς τοῦ ἀληθοῦς τε καὶ ψευδοῦς διακρίσεως διὰ τὸ ἐν σκότῳ τὴν ἀρχὴν τεθράφθαι, τὰς τε ἀρχάς, ἀφ' ὧν παραγίνονται ταῦτα, οὐδέποτε δύνανται διαγιγνώσκειν.⁶⁸⁶ Καὶ μέχρι δὴ τούτων τὰ περὶ τοῦ τρόπου τῆς μαντείας ἡμῖν διωρισμένα ἐχέτω τέλος.⁶⁸⁷

⁶⁸³ 179.5-8: ᾿Ωι δεῖ ... ἀρετή, l'esortazione è rivolta direttamente a Porfirio, invitato ad abbandonarsi completamente a questa sola specie di divinazione: da questa soltanto si produce negli oracoli la verità infallibile e nelle anime la virtù perfetta.

⁶⁸⁴ 179.10: πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἄνοδος, scopo di ogni operazione teurgica è l'ascesa dell'anima al fuoco noetico. Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 319, riporta alcune analogie con gli *Oracoli caldaici*: «L'oracolo (fr. 115,1) esorta: Tu devi affrettarti alla luce e ai raggi del Padre», e il «Padre» è, nella letteratura oracolare, il «fuoco intellettuale» (νοερὸν interscambiabile tuttavia con νοητόν).

⁶⁸⁵ 179.9-12: Μετὰ ... προτίθεσθαι, grazie alla verità e alla virtù viene concesso ai teurghi di ascendere verso il fuoco intelligibile, il quale deve essere proposto come fine di ogni prescienza del futuro e di ogni attività teurgica.

⁶⁸⁶ **Commento 179.13-180.4:** l'attacco a tutto campo è condotto contro i cristiani, l'opinione dei quali era che fosse il demone malvagio ispiratore di tutta la divinazione. A detta di Giamblico essi non sono degli di essere ricordati nelle discussioni sugli dèi, inoltre non sanno nemmeno distinguere il vero dal falso, poiché fin dal principio sono stati allevati nella tenebra e sono incapaci di riconoscere i principi da cui tutto questo procede. Commenta Sodano, *I misteri egiziani, cit.*, p. 319: «Nella sintesi riassuntiva del problema, a Porfirio si rimprovera di avere, nella sua lettera, introdotto l'opinione degli atei [...]. Chi sono gli atei? Molto probabilmente i Cristiani. L'imperatore Giuliano alla tradizione religiosa greca, fonte di luce e di salvezza, al politeismo illuminato, la forma culturale della tradizione che non consente apostasia, contrappone l'oscura ignoranza dei Galilei, «atei» e colpevoli di apostasia, perché hanno abbandonato gli eterni dèi protettori».

⁶⁸⁷ 180.3-4: Καὶ ... τέλος, Giamblico chiude quest'ampio capitolo dedicato alla mantica divina e all'arte mantica, benché non manchi di riprenderne alcune tematiche nei Libri successivi, in modo particolare nel Libro VI (244.11-20): l'anima muta insieme alla predizione e opera e conosce il futuro per una necessità dovuta alla simpatia. Questa divinazione è totalmente differente da quella divina e veritiera,

IV. Bibliografia

1. Indice della Letteratura citata e utilizzata

I. Opere di Giamblico

La Vita di Pitagora

Giamblico, *Summa pitagorica*, a cura di Francesco Romano, Milano, Bompiani, 2006, pp. 73-297.

I misteri degli Egiziani

Edizioni

Jamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria de mysteriis liber. Praemittur Epistola ad Anebonem Aegyptium eodem argumento. Thomas Gale Anglus Graece nunc primum edidit, Latine vertit et notas adiecit. Oxonii, e theatro Sheldoniano, 1678.

Jamblichi *de mysteriis liber*. Ad fidem manu scriptorum recognovit Gustavus Parthey. Berolini prostat in libreria Federici Nicolai 1857.

Jamblique, *Les mysteres d'Égypte*, texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1966, 1996².

Giamblico, *I misteri egiziani. Abammone, lettera a Porfirio*, introduzione, traduzione, apparati, appendici critiche e indici di A.R.Sodano, Milano, Rusconi, 1984.

Jàmblico, *Sobre los misterios egipcios*, Edición de Enrique Ángel, Ramos Jurado, Madrid, Gredos S.A., 1997.

poiché serve esclusivamente a predire cose di poca importanza e produce delle passioni, vale a dire dei movimenti di simpatia tra l'anima che conosce e le realtà in divenire. La prescienza perfetta, invece, non potrà mai attuarsi mediante la passione. Nel Libro X (287.16 – 289.9), invece, è ribadito che la divina mantica non procede dalla naturale capacità di congetturare il futuro, oltre al fatto che essa è presente persino negli animali, ed inoltre essa è buona nella sua forma, donata dagli dèi affinché l'anima si guardi dai pericoli che provengono dalla natura, si salvi ed ascenda. La mantica divina è quindi superiore a quella umana (cfr. DM 289.15-290.4).

Iamblichus, *De mysteriis*, translated with an introduction and notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell, Leiden, Brill, 2003.

Jamblique, *Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, traduction et commentaire de Michèle Broze et Carine Van Liefferinge, Bruxelles, Ousia, 2009.

Traduzioni

Hopfner Theodor, *Quellenschriften der griechischen Mystik Band I, Ueber die Geheimlehren von Jamblichus, aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt* Theosophisches Verlaghaus, Leipzig 1922.

Giamblico, *I misteri degli Egiziani*, a cura di Claudio Moreschini, Milano, BUR, 2003.

Iamblichus, *On the mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians, and Life of Pythagoras. To which have been added Ethical and political fragments of ancient Pythagorean writers*, ed. by Thomas Taylor, Frome, Somerset, The Prometheus trust, 1999.

Sull'anima

Jamblique, *Traité de l'âme*, in André Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste III*, Paris, Gabalda, 1953.

I Commentari a Platone

Larsen Bent Dalsgaard, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe*, Aarhus, Universitetsforlaget, 1972, pp. 81-130.

Dillon John, *Iamblichi Chalcedensis. In Platonis dialogos Commentariorum Fragmenta* Leiden, Brill, 1973.

I Commentari ad Aristotele

Larsen Bent Dalsgaard, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe*, Aarhus, Universitetsforlaget, 1972, pp. 9-77.

Le Epistole

Giamblico, *I frammenti delle epistole*, a cura di Daniela Patrizia Taormina e Rosa Maria Piccione, Napoli, Bibliopolis, 2010.

II. Opere di Porfirio

Porfirio, *Lettera ad Anebo*, a cura di Angelo Raffaele Sodano, Napoli, L'arte tipografica, 1958.

Porfirio, *Vangelo di un pagano*, a cura di Angelo Raffaele Sodano, Milano, Rusconi, 1993.

Porfirio, *Astinenza dagli animali*, a cura di Angelo Raffaele Sodano, Milano, Bompiani, 2005.

Porfirio, *La filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, a cura di Giuseppe Girgenti e Giuseppe Muscolino, Milano, Bompiani, 2012.

Porphyre, *Lettre à Anebon l'Egyptien*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

III. Studi sul *De mysteriis*

Sodano Angelo Raffaele, *La tradizione manoscritta del trattato De mysteriis di Giamblico*, «Giornale italiano di filologia», 5 (1952), pp. 1-18.

Fronte Salvatore, *Sull'autenticità del De mysteriis di Giamblico*, «Siculorum Gymnasium», 7 (1954), pp. 234-255.

Sodano Angelo Raffaele, *Avant-propos à une édition critique des Mysteres de Jamblique*, «Byzantinoslavica», 16 (1955), pp. 20-42.

Sodano Angelo Raffaele, *Il codice torinese e due nuovi manoscritti del De mysteriis di Giamblico*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 30 (1955), pp. 159-192.

Sicherl Martin, *Manuel Glynzunos als Schreiber griechischer Handschriften*, «Byzantinische Zeitschrift», 49 (1956), pp. 34-54.

Sicherl Martin, *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen vom Iamblichos De mysteriis*, Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Sodano Angelo Raffaele, *L'editio princeps del De mysteriis di Giamblico*, «Giornale italiano di filologia», 10 (1957), pp. 44-55.

De Karel Meyier Adriaan, *Une contribution importante à l'histoire du texte du De mysteriis de Jamblique*, «Scriptorium», 12 (1958), pp. 284-289.

Sicherl Martin, *Zum Vossianus Gr. Q 22*, «Scriptorium», 13 (1959), pp. 263-265.

Derchain Philippe, *Pseudo-Jamblique ou Abammôn? Quelques observations sur l'égyptianisme du De mysteriis*, «Chronique d'Égypte», 38 (1963), pp. 220-226.

Des Places Édouard, *Extraits du De mysteriis Aegyptiorum de Jamblique dans le Ravennas 381 (olim 139,6, G)*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», 38 (1964), pp. 45-47.

Leadbeater Lewis W., *Aspects of the Philosophical Priesthood in Iamblichus' De Mysteriis*, «Classical Bulletin», 47 (1971), pp. 89-92.

Saffrey Dominique Henri, *Abamon, pseudonyme de Jamblique*, in *Philomathes Studies and Essays in the Humanities in memory of Philip Merlan*, Nijhoff, The Hague, 1971, pp. 227-239.

Saffrey Dominique Henri, *Plan des livres I et II du 'De mysteriis de Jamblique*, in *Zetesis, Mélanges Émile de Strijcker*, Antwerpen-Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, pp. 281-295.

Romano Francesco, *Il vocabolario della «natura» nel De mysteriis di Giamblico*, in *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Blumenthal Henry, Gillan Clark E. (ed. by), London, Bristol Classical Press, 1993, pp. 87-106.

Saffrey Dominique Henri, *Les livres IV à VII du De mysteriis de Jamblique relus avec la Lettre de Porphyre à Anébon*, in Blumenthal Henry, Gillan Clark E. (ed. by), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, Bristol Classical Press, 1993, pp. 144-158.

Sheppard Anne, *Iamblichus on inspiration: De mysteriis 3. 4-8*, in Blumenthal Henry, Gillan Clark E. (ed. by), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, Bristol Classical Press, 1993, pp. 138-143.

Smith Andrew, *Iamblichus' views on the relationship of philosophy to religion in De mysteriis*, in Blumenthal Henry, Gillan Clark E. (ed. by), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, Bristol Classical Press, 1993, pp. 74-86.

Van Liefferinge Carine, *La théurgie, outil de restructuration dans le De Mysteriis de Jamblique*, «Kernos», 7 (1994), pp. 207-217.

Romano Francesco, *L'uso di Dunamis nel De mysteriis di Giamblico*, in Cardullo Loredana Rosa, Romano Francesco (a cura di), *Dunamis nel Neoplatonismo. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Firenze, La nuova Italia, 1996, pp. 79-106.

Saffrey Dominique Henri, *Réflexions sur la pseudonymie Abammôn-Jamblique*, in Cleary John J. (ed. by), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, 1999, pp. 307-318.

Saffrey, Dominique Henri, *Analyse de la réponse de Jamblique à Porphyre, connue sous le titre: «De Mysteriis»*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 84 (2000), pp. 489-511.

IV. Studi generali sull'opera di Giamblico

Des Places Édouard, *La religion de Jamblique*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», 21 (1975), pp. 69-94.

Cocco Giuseppe, *La struttura del mondo soprasensibile nella filosofia di Giamblico*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 84 (1992), pp. 468-493.

Athanassiadi Polymnia, *Dreams, theurgy and freelance divination. The testimony of Iamblichus*, «Journal of Roman Studies», 83 (1993), pp. 115-130.

Blumenthal Henry, Gillan Clark E. (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, Bristol Classical Press, 1993:

- Shaw Gregory, *The geometry of grace. A Pythagorean approach to theurgy*, pp. 116-137.
- Taormina Daniela Patrizia, *Le 'dunameis' dell'anima. Psicologia ed etica in Giamblico*, pp. 30-47.

Athanassiadi Polymnia, *The oecumenism of Iamblichus. Latent knowledge and its awakening*, «Journal of Roman Studies», 85 (1995), pp. 244-250.

Shaw Gregory, *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995.

Blumenthal Henry, Finamore F. John (eds.), *Iamblichus, the philosopher*, Iowa City, University of Iowa, 1997.

Busine Aude, *La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique*, «Kernos» 15 (2002), pp. 187-198.

V. Studi specifici sulla teurgia

Boyancé Pierre, *Théurgie et téléstique néoplatoniciennes*, in «Revue de l'histoire des religions», 147 (1955), 2, pp. 189-209.

Sheppard Anne, *Proclus' attitude to Theurgy*, «Classical Quarterly», 32 (1982), pp. 212-224.

Luck George, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in Neusner Jacob, Frerichs Ernest S., McCracken Flesher Paul V. (eds.), *Religion, Science, and Magic. In concert and in conflict*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 185-225.

Uzdavinys Algis, *Putting on the Form of the Gods: Sacramental Theurgy in Neoplatonism*, «Sacred Web» 5 (2000), pp. 107-120.

Dillon John, *Iamblichus' Defence of Theurgy: some reflections*, «The International Journal of the Platonic Tradition», 1 (2007), pp. 30-41.

Finamore John, Berchman Robert (eds.), *Consulting the Oracle: The Mantic Art and its Causation in Iamblichus 'De mysteriis'*, International Society of Neoplatonic Studies Conference Anthology, University Press of the South, New Orleans, 2007.

Uzdavinys Algis, *Voices of fire: Understanding theurgy*, «Eye of heart» 1 (2008), pp. 105-118.

Lewy Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy, Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*; Tardieu Michel (ed. by), Paris, Études Augustiniennes, 2011².

VI. Manuali

Zeller Eduard, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico, III, 6. La filosofia post-aristotelica: Giamblico e la scuola di Atene*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.

VII. Letteratura

Koch Hugo, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung*, Kirchheim, Mainz 1900.

Will Ernest, *Sur la nature du pneuma delphique*, «Bullettin de correspondance hellénique», 66-67 (1942), pp. 161-75.

Verbeke Gerard, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Desclée, Paris, 1945.

Linforth Ivan, *The Corybantic Rites in Plato*, «Classical Philology», 13 (1946), pp. 121-162.

Collin Robert, *Plato's Use of the Word MANTEYOMAI*, «The Classical Quarterly», 2 (1952), pp. 93-96.

Gallini Clara, *La follia panica*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 32 (1961), pp. 205-236.

Vernant Jean Pierre (a cura di), *Divinazione e razionalità*, Torino, Einaudi, 1974:

- Carlier Jean, *Scienza divina e ragione umana*, pp. 272-288.

Des Places Édouard, *La religion de Jamblique*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», 21 (1975), pp. 69-94.

Proclus, *Théologie platonicienne*, Livres I à V, texte établi et traduit par H.-D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres (C.U.F.), 1987⁵.

Ballériaux Omer, *Mantique et téléstique dans le Phèdre de Platon*, «Kernos», 3 (1990), pp. 35-43.

Athanassiadi Polymnia, *Dreams, theurgy and freelance divination. The testimony of Iamblichus*, «Journal of Roman Studies», 83 (1993), pp. 115-130.

Di Pasquale Barbanti Maria, *Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo, aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania, CUECM, 1998.

Van Liefferinge Carine, *La Theurgie. Des Oracles Chaldaïques a Proclus*, Liège, Kernos, 1999.

Bussanich John, *Philosophy, Theology and Magic: Gods and Forms in Iamblichus*, in T. Kobusch, M. Erler ... et al. (hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des*

spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13-17 März 2001 in Würzburg, Saur, München, Leipzig, 2002, pp. 39-61.

Aristotele, *Il sonno e i sogni. Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*, a cura di Luciana Repici, Venezia, Marsilio, 2003.

Cattanei Elisabetta, *La mantica in Platone. Tre quadri introduttivi*, «Humanitas», 4 (2005), pp. 692-707.

Johnston Iles Sarah, Struck Peter (eds.), *Mantikê. Studies in ancient divination*, Leiden, Boston, Brill, 2005.

Adamson Peter, *Neoplatonism*, «Phronesis», 51 (2006), 4, pp. 408-422.

Athanassiadi Polymnia, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif, de Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

Saffrey Henri Dominique, Segonds Alain Philippe, *Ficin sur le De mysteriis de Jamblique*, «Humanistica», 1 (2006), pp. 117-124.

Steel Carlos, *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, Bari, Di Pagina, 2006.

Curry Patrick, Voss Angela (eds.), *Seeing with Different Eyes: Essays in Astrology and Divination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007:

- Addey Crystal, *Oracles, Dreams and Astrology in Iamblichus' De mysteriis*, pp. 35-48.
- Shaw Gregory, *Living light: Divine Embodiment in Western Philosophy*, pp. 59-87.

Oracoli caldaici, a cura di Angelo Tonelli, Milano, BUR, 2008.

Plutarco, *Iside e Osiride e Dialoghi delfici*, Milano, Bompiani, 2008.

Dodds Eric Robertson, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, Milano, BUR, 2009.

Addey Crystal, *Divine Possession and Divination in the Graeco-Roman World: The Evidence from Iamblichus' On the Mysteries*, in Schmidt B. E., Huskinson L. (eds.), *Spirit Possession and Trance. New Interdisciplinary Perspectives*, New York, Continuum, 2010, pp. 171-185.

Chevalier Jean, Gheerbrant Alain, *Dizionario dei Simboli*, BUR, Milano, 2010.

Muscolino Giuseppe, *La demonologia di Porfirio e il culto di Mitra*, in «Medievale Sophia». Studi e Ricerche sui saperi medievali, E-Review semestrale dell'Officina di Studi Medievali 7 (gennaio-giugno 2010), pp. 103-123.

Chiaradonna Riccardo (a cura di), *Filosofia, religione, teurgia*, in *Filosofia tardoantica*, Carocci, Roma, 2012:

- Knipe Sergio, *Filosofia, religione, teurgia*, pp. 253-272.

Appendice generale⁶⁸⁸

I. Opere di Giamblico

Vita di Pitagora

Edizioni

Iamblichi Chalcidensis ex Syria coele *De vita Pythagorae, & Protrepticae orationes ad philosophiam lib. 2.* Franekeræ, excudebat Aegidius Radaeus ordinum Frisiae typographus, 1598.

Iamblichi Chalcidensis, ex Coele-Syria, *de Vita Pythagorica liber*, Graece & Latine. Amstelodami, apud Viduam Sebastiani Petzoldi; et Filium ejus Christianum Petzoldum, 1707.

Iamblichi Chalcidensis ex coele-Syria *De vita pythagorica liber* graece et latine, Lipsiae, sumptibus F.C.G. Vogelii, 1815-1816.

Iamblichi *Vita Pythagorae*, Werstermann, in Diogenis Laertii De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus libri decem, Parisiis 1850; iterum 1862.

Iamblichi *de vita pythagorica liber*, ad fidem codicis florentini recensuit Augustus Nauck, Petropoli 1884; rist. anast. Amsterdam 1965.

Iamblichi *De vita Pythagorica liber*, edidit Ludovicus Deubner, Lipsiae, in aedibus Teubneri, 1937.

⁶⁸⁸ La bibliografia qui presentata è apparsa nel volume Giamblico, *I Misteri egiziani*, a cura di Angelo Raffaele Sodano, Milano, Bompiani, 2013², pp. 635-667.

Traduzioni

Latino:

Iamblichus De mysteriis Aegyptiorum, nunc primùm ad uerbum de graeco expressus. Nicolao Scutellio Ordinis eremitarum sancti Augustini doctore theologo interprete. Adiecti de uita et secta Pythagorae Flosculi, ab eodem Scutellio ex ipso Iamblichico collecti. Romae, apud Antonium Bladum pontificis maximi excusorem, sumptibus d. Vincentij Luchrini, 1556.

Italiano:

Giamblico, *La vita pitagorica*, a cura di Luciano Montoneri, Roma, Laterza, 1984².

Giamblico, *La vita pitagorica*, a cura di Maurizio Giangiulio, Milano, BUR, 2001².

Giamblico, *Vita di Pitagora*, in Giamblico, *Summa pitagorica*, a cura di Francesco Romano, Milano, Bompiani, 2006, pp. 73-297.

Francese:

Jamblique, *Vie de Pythagore*, introduction, traduction et notes par Luc Brisson et Alain Philippe Segonds, Paris, Les belles lettres, 2011².

Inglese:

Iamblichus, *On the Pythagorean life*, Gillian Clark (eds.), Liverpool, Liverpool University Press, 1989.

Iamblichus, *On the Pythagorean Way of Life*, John Dillon, Jackson Hershbell (eds.), Atlanta, Scholars Press, 1991.

Iamblichus, *On the mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians, and Life of Pythagoras. To which have been added Ethical and political fragments of ancient*

Pythagorean writers, Thomas Taylor (eds.), Frome, Somerset, The Prometheus trust, 1999.

Tedesco:

Iamblichos, *Pythagoras, Legende, Lehre, Lebensgestaltung*, von Michael von Albrecht, Zurich, Artemis Verlag, 1963; rist. Darmstadt 2002.

Esortazione alla Filosofia

Edizioni

Iamblichi Chalchidensis ex coele Syria *Adhortatio ad philosophiam ...*, recensuit interpretatione latina partim nova et animadversionibus instruxit M. Theophilus Kiessling, Lipsiae, sumtibus Vogelii, 1813.

Iamblichi, *Protrepticus*, edidit Hermenegildus Pistelli, Lipsiae, 1888; rist. anast. Stuttgart, in aedibus B.G. Teubneri, 1996².

Jamblique, *Protreptique*, texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, Les belles lettres, 1989.

Traduzioni

Italiano:

Giamblico, *Esortazione alla filosofia* in Giamblico, *Summa pitagorica*, a cura di Francesco Romano, Milano, Bompiani, 2006, pp. 299-483.

Inglese:

Iamblichus, *The exhortation to philosophy. Including the letters of Iamblichus and Proclus' commentary on the Chaldean oracles*, Stephen Neuville, Thomas Moore Johnson (eds.), Grand Rapids MI, Phanes Press, 1988.

Tedesco:

Iamblichos, *Aufruf zur Philosophie*, von Otto Schönberger, Würzburg, Königshausen, Neumann, 1984.

La scienza matematica comune

Edizioni

in J. B. C. d'Ansse de Villoison, *Anecdota Graeca*, II 16, Venetiis, typis et sumptibus fratrum Coleti, 1781.

Iamblichus *De generali mathematicum scientia*, Hafniae [Copenhagen], I. G. Friis, 1790.

Traduzioni

Giamblico, *La scienza matematica comune*, in Giamblico, *Summa pitagorica*, a cura di Francesco Romano, Milano, Bompiani, 2006, pp. 485-634.

L'introduzione all'aritmetica di Nicomaco

Edizioni

Jamblichus Chalcidensis ex Coele-Syria *In Nicomachi Geraseni Arithmeticom introductionem, et De fato*, Arnhemiae, prostant apud Joh. Fridericum Hagium; Daventriae, typis descripsit Wilhelmus Wier, 1668.

Iamblichi *In Nicomachi arithmeticom introductionem liber ...*, edidit Hermenegildus Pistelli, Lipsiae, 1894; rist. anast. Stuttgart, in aedibus B.G. Teubneri, 1975.

Traduzioni

Giamblico, *La scienza matematica comune*, in Giamblico, *Summa pitagorica*, a cura di Francesco Romano, Milano, Bompiani, 2006, pp. 635-835.

I Libri V – VII della Summa Pitagorica

Edizione

Estratti in D.J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1990, pp. 217-229.

La Teologia dell'Aritmetica

Edizioni

Iamblichi *Theologumena arithmeticae*. Accedunt *Nicomachi Geraseni arithmeticae libri II*, ed. F. Ast. (Lipsiae 1817).

Iamblichi *Theologumena arithmeticae*, edidit Victorius de Falco, Stutgardiae, In aedibus B.G. Teubneri, 1923; rist. anast. con *Add. et Corr.* a cura di U. Klein, 1975.

Ἰαμβλίχου Χαλκιδέως, ἐκ τῆς Κοίλης Συρίας, Νεοπλατωνικοῦ, Τά Θεολογούμενα τῆς Ἀριθμητικῆς (Περὶ τῆς μυστικῆς ἐννοίας τῶν ἀριθμῶν) Ἀριθμοσοφία. Μετάφρ. ἐκ τοῦ ἀρχαίου κειμένου ὑπὸ Ἰοάννου Ἰοαννίδου καὶ Ἀποστόλου Φωτοπούλου (Φιλολόγων), Εἰσαγωγή καὶ ἐπιμέλεια: Πέτρου Γράβιγγερ (Ἀθῆναι, Βιβλιοθήκη Σφιγγός, 1977) ἡ' - 109.

Traduzioni

Italiano:

Giamblico, *La Teologia dell'Aritmetica*, in Giamblico, *Summa pitagorica*, a cura di Francesco Romano, Milano, Bompiani, 2006, pp. 837-980.

Inglese:

Iamblichus, *The Theology of Arithmetic. On the Mystical, Mathematical and Cosmological Symbolism of the First Ten Numbers*, Keith Critchlow, Robin Waterfield (eds.), Michigan, Planes Press, 1988.

I misteri degli Egiziani

Edizioni

Jamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria de mysteriis liber. Praemittitur Epistola ad Anebonem Aegyptium eodem argumento. Thomas Gale Anglus Graece nunc primum edidit, Latine vertit et notas adiecit. Oxonii, e theatro Sheldoniano, 1678.

Jamblichi *de mysteriis liber*. Ad fidem manu scriptorum recognovit Gustavus Parthey. Berolini prostat in libreria Federici Nicolai 1857.

Jamblique, *Les mysteres d'Égypte*, texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1966, 1996².

Giamblico, *I misteri egiziani. Abammone, lettera a Porfirio*, introduzione, traduzione, apparati, appendici critiche e indici di A.R.Sodano, Milano, Rusconi, 1984.

Jàmblico, *Sobre los misterios egipcios*, Edición de Enrique Ángel, Ramos Jurado, Madrid, Gredos S.A., 1997.

Jamblichus, *De mysteriis*, translated with an introduction and notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell, Leiden, Brill, 2003.

Jamblique, *Les mystères d'Égypte. Réponse d'Abamon à la Lettre de Porphyre à Anébon*, traduction et commentaire de Michèle Broze et Carine Van Liefferinge, Bruxelles, Ousia, 2009.

Traduzioni

Latino:

Jamblichus *De mysteriis Aegyptiorum Chaldaeorum Assyriorum etc.* Venetiis mense septembri MIIID in aedibus Aldi [rist. anast.: introduction de Stéphane Toussaint, Enghien-les-Bains, Miraval, 2006].

Jamblichus *de mysteriis Aegyptiorum* nunc primum ad verbum de Graeco expressus. Nicolao Scutellio ordinis eremitarum sancti Augustini doctore theologo interprete. Romae, apud Antonium Bladum Pontificis maximi excursorem MDLVI.

Italiano:

Giamblico, *I misteri. Da una traduzione latina di Marsilio Ficino*, a cura di Anna Boffino, Milano, S. GIOVENE, 1946.

Giamblico, *I misteri. Secondo la versione latina di Marsilio Ficino*, Milano, Sebastiani, 1973.

Giamblico, *I misteri*, Genova, CSP, Il basilisco, 1983.

Giamblico, *I misteri dell'Egitto*, Como, Red, 1995.

Giamblico, *I misteri degli Egiziani*, a cura di Claudio Moreschini, Milano, BUR, 2009.

Francese:

Quillard Pierre, *Le livre de Jamblique sur le mystères traduit du grec*, Paris, Librairie de l'Art indépendant, 1895.

Inglese:

Jamblichus, *On the mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians, and Life of Pythagoras. To which have been added Ethical and political fragments of ancient Pythagorean writers*, Thomas Taylor (eds.), Frome, Somerset, The Prometheus trust, 1999.

Jamblichus, *Theurgia or The egyptian mysteries. Reply of Abamon, the teacher, to the letter of Porphyry to Anebo, together with solutions of the questions therein contained.* Translated from the Greek by Alexander Wilder. New York 1911 (iterum London 1915).

Tedesco:

Hopfner Theodor, *Quellenschriften der griechischen Mystik Band I, Ueber die Geheimlehren von Jamblichus, aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt* Theosophisches Verlaghaus, Leipzig 1922.

Sull'anima

Edizione

Estratti in Stobaeus, *Anthologium*, ed. C. Wachsmuth & O. Hense, vol. I (Berolini 1884 [voll. I – VI, 1884 – 1912]): 48,8 = pp. 317,20–318,15; 49,32-43 = pp. 362, 23-385,10; 49,65-67 = pp. 454, 10-458, 21 (13 estratti in tutto). Forse anche in Simplicio [= Prisciano?], *In De an.* (= GAG XI, Berolini 1882) 1,10-20; 5,38-6,17; 49,31-35; 89,22-90,27; 174,38-41; 187,36-188,7; 214,18-26; 217,23-28; 237,37-238,29; 240,33-241,26; 309,35-310,2; 313,1-30 Hayduck; in Prisciano, *Metaphr. in Theophr.* (=GAG Suppl. I 2, Berolini 1866) 7,11-20; 9,12-16; 23,13-23; 24,1-10; 32,13-19; 32,33-33,1 Bywater; [Filopono] = Stefano, *In De an.* (=GAG XV, Berolini 1897) 533,21-35 Hayduck.

Traduzioni

Francese:

Jamblique, *Traité de l'âme*, in André Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste III*, Paris, Gabalda, 1953.

Inglese:

Iamblichus, *De Anima*, John M. Dillon, John F. Finamore (eds.), Leiden, Brill, 2002.

I Commentari a Platone

Edizioni

Larsen Bent Dalsgaard, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe*, Aarhus, Universitetsforlaget, 1972, pp. 81-130.

Dillon John, *Iamblichi Chalcedensis. In Platonis dialogos Commentariorum Fragmenta* Leiden, Brill, 1973.

I Commentari ad Aristotele

Edizioni

Larsen Bent Dalsgaard, *Jamblique de Chalcis exégète et philosophe*, Aarhus, Universitetsforlaget, 1972, pp. 9-77.

Le Epistole

Edizioni

Estratti in Stobaeus, *Anthologium*, ed. C. Wachsmuth & O. Hense, voll. I – V (Berolini 1884 ss. [voll. I – VI, 1884 – 1912]) *passim* (cf. elenco in B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis* (Aarhus [1972], 50-51).

Giamblico, *I frammenti delle epistole*, a cura di Daniela Patrizia Taormina e Rosa Maria Piccione, Napoli, Bibliopolis, 2010.

II. Opere di Porfirio

Lettera ad Anebo

Edizioni

Πορφυρίου ἐπιστολὴ πρὸς Ἀνεβῶ τὸν Αἰγύπτιον, *Porphyrii epistola ad Anebonem Aegyptium*, in ff. b 2 – d 2 libri qui inscribitur: Ἰαμβλιχοῦ Χαλκιδέως τῆς κοινῆς Συρίας περὶ μυστηρίων λόγος, *Iamblichi Chalcidensis ex Coele – Syria de mysteriis liber*. Thomas Gale Anglus *Graece nunc primum edidit, Latine vertit et notas adiecit*. Oxonii, e theatro Sheldoniano, 1678.

Porphyrii epistola ad Anebonem Aegyptium, a Thoma Galeo partim reficta, in pp. XXIX-XLV libri qui inscribitur: *Iamblichi de mysteriis liber*. *Ad fidem manu scriptorum recognovit* Gustavus Parthey. Berolini prostat in libreria Federici Nicolai, 1857.

Porphyre, *Lettre à Anebon l’Egyptien*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

Traduzioni

Italiano:

Porfirio, *Lettera ad Anebo. Lettera a Marcella*, Firenze, Fussi, 1950.

Porfirio, *Lettera ad Anebo. Lettera a Marcella*, a cura di Giuseppe Faggin, Firenze, Fussi, Sansoni, 1954.

Porfirio, *Lettera ad Anebo*, a cura di Angelo Raffaele Sodano, Napoli, L'arte tipografica, 1958.

Porfirio, *Lettera ad Anebo. Sulla teurgia*, a cura di Giuseppe Faggin, Genova, Il basilisco, 1982.

Porfirio, *La lettera ad Anebo*, a cura di Giuseppe Muscolino, in Porfirio, *La filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, a cura di Giuseppe Girgenti e Giuseppe Muscolino, Milano, Bompiani, 2012, pp. 327-401.

III. Studi sul De mysteriis

Rasche Carl, *De Iamblichio libri qui inscribitur de mysteriis auctore*, Monasterii Guestfalorum, Typographeo Aschendorfiano, 1911.

Sodano Angelo Raffaele, *La tradizione manoscritta del trattato De mysteriis di Giamblico*, «Giornale italiano di filologia», 5 (1952), pp. 1-18.

Fronte Salvatore, *Sull'autenticità del De mysteriis di Giamblico*, «Siculorum Gymnasium», 7 (1954), pp. 234-255.

Sodano Angelo Raffaele, *Avant-propos à une édition critique des Mysteres de Jamblique*, «Byzantinoslavica», 16 (1955), pp. 20-42.

Sodano Angelo Raffaele, *Il codice torinese e due nuovi manoscritti del De mysteriis di Giamblico*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 30 (1955), pp. 159-192.

Sicherl Martin, *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen vom Iamblichos De mysteriis*, Berlin, Akademie-Verlag, 1957.

Sodano Angelo Raffaele, *L'editio princeps del De mysteriis di Giamblico*, «Giornale italiano di filologia», 10 (1957), pp. 44-55.

De Karel Meyier Adriaan, *Une contribution importante à l'histoire du texte du De mysteriis de Jamblique*, «Scriptorium», 12 (1958), pp. 284-289.

Sicherl Martin, *Zum Vossianus Gr. Q 22*, «Scriptorium», 13 (1959), pp. 263-265.

Sicherl Martin, *Bericht über den Stand der kritischen Ausgabe von Iamblichos De mysteriis*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 42 (1960), pp. 305-306.

Sicherl Martin, *Ein übersehener Iamblichos-Codex (Matrit. O 46)*, «Emerita», 28 (1960), pp. 87-93.

Sicherl Martin, *Michael Psellos und Iamblichos De mysteriis*, «Byzantinische Zeitschrift», 53 (1960), pp. 8-19.

Derchain Philippe, *Pseudo-Jamblique ou Abammôn? Quelques observations sur l'égyptianisme du De mysteriis*, «Chronique d'Égypte», 38 (1963), pp. 220-226.

Des Places Édouard, *Extraits du De mysteriis Aegyptiorum de Jamblique dans le Ravennas 381 (olim 139,6, G)*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes», 38 (1964), pp. 45-47.

Des Places Édouard, *Les Mystères d'Égypte de Jamblique et les Oracles Chaldaïques*, «Oikumene» (1964), pp. 455-460.

Thillet Pierre, *Jamblique et les mystères d'Égypte*, «Revue des études grecques», 81 (1968), pp. 172-195.

Bonanno Grazia Maria, *Iambl. De myst. IX,10*, «Quaderni di filologia classica dell'Università di Trieste», 3 (1968), pp. 68-69.

Cremer Friedrich W., *Die chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis*, Meisenheim, Hain, 1969.

Leadbeater Lewis W., Aspects of the *Philosophical Priesthood in Iamblichus' De Mysteriis*, «Classical Bulletin», 47 (1971), pp. 89-92.

Saffrey Dominique Henri, *Abamon, pseudonyme de Jamblique*, in *Philomathes Studies and Essays in the Humanities in memory of Philip Merlan*, Nijhoff, The Hague, 1971, pp. 227-239.

Saffrey Dominique Henri, *Plan des livres I et II du 'De mysteriis de Jamblique*, in *Zetesis, Mélanges Émile de Strijcker*, Antwerpen-Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, pp. 281-295.

Zintzen Clemens, *Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis*, in Blume Horst D., Mann Friedhelm (hrsg.), *Platonismus und Christentum (Festschrift Heinrich Dörrie)*, Münster, Aschendorff, 1983, pp. 312-328.

Saffrey Dominique Henri, *Relecture de Jamblique, De mysteriis, VIII, chap. 1-5*, in Gersh Stephen, Kannengiesser Charles (eds.), *Platonism in late antiquity*, Indiana, Notre Dame Press, 1992, pp. 157-171.

Romano Francesco, *Il vocabolario della «natura» nel De mysteriis di Giamblico*, in *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Blumenthal Henry, Gillan Clark E. (eds.), London, Bristol Classical Press, 1993, pp. 87-106.

Saffrey Dominique Henri, *Les livres IV à VII du De mysteriis de Jamblique relus avec la Lettre de Porphyre à Anébon*, in Blumenthal Henry, Gillan Clark E. (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, Bristol Classical Press, 1993, pp. 144-158.

Sheppard Anne, *Iamblichus on inspiration: De mysteriis 3. 4-8*, in Blumenthal Henry, Gillan Clark E. (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, Bristol Classical Press, 1993, pp. 138-143.

Smith Andrew, *Iamblichus' views on the relationship of philosophy to religion in De mysteriis*, in Blumenthal Henry, Gillan Clark E. (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, Bristol Classical Press, 1993, pp. 74-86.

Van Liefferinge Carine, *La théurgie, outil de restructuration dans le De Mysteriis de Jamblique*, «Kernos», 7 (1994), pp. 207-217.

Romano Francesco, *L'uso di Dunamis nel De mysteriis di Giamblico*, in Cardullo Loredana Rosa, Romano Francesco (a cura di), *Dunamis nel Neoplatonismo. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Firenze, La nuova Italia, 1996, pp. 79-106.

Saffrey Dominique Henri, *Réflexions sur la pseudonymie Abammôn-Jamblique*, in Cleary John J. (eds.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot, Ashgate, 1999, pp. 307-318.

Saffrey, Dominique Henri, *Analyse de la réponse de Jamblique à Porphyre, connue sous le titre: «De Mysteriis»*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 84 (2000), pp. 489-511.

Clarke Emma C., *Iamblichus' «De mysteriis». A manifesto of the miraculous*, Aldershot, Ashgate, 2001.

Broze Michèle, Van Liefferinge Carine, *L'Hermès commun du prophète Abamon: philosophie grecque et théologie égyptienne dans le prologue du "De Mysteriis" de Jamblique*, in Labrique Françoise (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, Le Caire, IFAO, 2002, pp. 35-44.

Ramos Jurado Angel Enrique, *Magia y en teúrgia «De Mysteriis» de Jámblico*, «Mene», 2 (2002), pp. 111-128.

Oréal Elsa, *ΗΈΚΑ, πρώτον μάγευμα: une explication de Jamblique, De Mysteriis VIII, 3*, «REgypt», 54 (2003), pp. 279-285.

IV. Studi generali sull'opera di Giamblico

Anni 1940-1949

Levi Adolfo, *L'Anonimo di Giamblico*, «Sophia», 9 (1941), pp. 235-246.

Deubner Ludwig, *Zu Iamblich de vita Pythagorica*, «Philologus», 92 (1943), p. 165.

Untersteiner Mario, *Un nuovo frammento dell'Anonymus Jamblichi*, «Istituto Lombardo di scienze e lettere», 77 (1943-1944), 2, pp. 1-17.

Anni 1950-1959

Cadiou René, *A travers le Protreptique de Jamblique*, «Revue des Études Grecques», 63 (1950), pp. 58-73.

Cataudella Quintino, *Chi è l'anonimo di Giamblico?*, «Revue des Études Grecques», 63 (1950), pp. 74-106.

Stamatis Evangelos, *Arithmoi teleioi, pleyricoi, diametricoi. He V 2* [chez Jamblique], «Platon», 4 (1952), pp. 289-297.

Turcan Robert, *Martianus Cappella et Jamblique*, «Revue des Études Latins», 36 (1958), pp. 235-254.

Anni 1960-1969

Cataudella Quintino, *Note critiche al testo della Vita Pythagorae di Giamblico*, «Revue des Études Grecques», 73 (1960), 2, pp. 448-450.

Cole Andrew Thomas, *The Anonymous Iamblichus and his place in Greek political theory*, «Harvard Studies in Classical Philology», 65 (1961), pp. 127-163.

Thausing Gertrud, *Jamblichus und das alte Ägypten*, «Kairos», 4 (1962), pp. 91-105.

Orlandi Tito, *Il primo Aristotele nel De communi mathematica scientia di Jamblico*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 18 (1963), pp. 591-597.

Des Places Édouard, *Jamblique et les Oracles Chaldaïques*, «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1 (1964), pp. 178-185.

Des Places Édouard, *Les Mystères d'Égypte de Jamblique et les Oracles Chaldaïques*, «Oikumene», 1964, pp. 455-460.

Rehder Robert, *An Aristotelian Mode of Argumentation in Jamblichus' Protrepticus*, «Hermes», 92 (1964), pp. 507-508.

De Vogel Cornelia, *On Iamblichus V.P. 215-219*, «Mnemosyne», 18 (1965), pp. 388-396.

Von Albrecht Michael, *Das Menschenbild in Iamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform*, «Antike und Abendland», 12 (1966), pp. 51-63.

Cameron Alan, *Iamblichus at Athens*, «Athenaeum», 45 (1967), pp. 143-153.

Cameron Alan, *The date of Iamblichus' birth*, «Hermes», 96 (1968), pp. 374-376.

Thillet Pierre, *Jamblique et les mystères d'Égypte*, «Revue des Études Grecques», 81 (1968), pp. 172-195.

Anni 1970-1979

Crome Peter, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache: Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos*, München, Wilhelm Fink, 1970.

Dodds Eric Robertson, *"Iamblichus"*, *Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 1970.

Dillon John, *Iamblichus and the origin of the doctrine of henads*, «Phronesis», 17 (1972), pp. 102-106.

Larsen Bent Dalsgaard, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus, Universitetsforlaget, 1972.

Dillon John, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden, Brill, 1973.

Blumenthal Henry, *Did Iamblichus write a commentary on the De Anima?*, «Hermes» 102 (1974), pp. 540-556.

Allan Gibbard, *A Passage From Iamblichus in Praise of the Contemplative Life*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 57 (1975), 3, pp. 246-268.

Carlier Jeanne, *Recherches sur le rêve divinatoire dans le De mysteriis de Jamblique*, «Annuaire de l'École pratique des Hautes Études», 88 (1974-1975), p. 201.

Des Places Édouard, *La religion de Jamblique*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», 21 (1975), pp. 69-94.

Dörrie Heinrich, Brunner Fernand ... *et al.* (par), *De Jamblique a Proclus*, Genève, Fondation Hardt, 1975.

Larsen Bent Dalsgaard, *La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive*, in Dörrie Heinrich, Brunner Fernand ... *et al.* (par), *De Jamblique a Proclus*, Genève, Fondation Hardt, 1975, pp. 1-34.

Camassa Giorgio, *Il mutamento delle leggi nella prospettiva pitagorica (a proposito di Giamblico, Vita Pitagorica 176)*, «Annali della Facoltà di lettere e filosofia di Perugia», 14 (1976-1977), pp. 457-471.

Dunn Michael, *Iamblichus, Thrasyllus, and the Reading Order of the Platonic Dialogues*, in Baine Harris R. (eds.), *The significance of neoplatonism*, Norfolk, International Society for Neoplatonic Studies, 1976.

Barnes Timothy David, *A correspondent of Iamblichus*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 19 (1978), 1, pp. 99-106.

Gersh Stephen, *From Iamblichus to Eriugena: an investigation of the prehistory and evolution of the Pseudo-Dionysian tradition*, Leiden, Brill, 1978 [trad. it.: *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, Bari, Di pagina, 2009].

Anni 1980-1989

De Vogel Johanna, *L'immagine de l'homme chez Plotin et la critique de Jamblique*, «Diotima», 8 (1980), pp. 152-154.

Joukovsky Françoise, *Plotin dans les éditions et le commentaires de Porphyre, Jamblique et Proclus à la Renaissance*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 42 (1980).

Hoffmann Philippe, *Jamblique exégète du pythagoricien Archytas: trois originalités d'une doctrine du temps*, «Études philosophiques», 35 (1980), pp. 307-323.

Van der Waerden Bartel Leenert, *Die gemeinsame Quelle der erkenntnistheoretischen Abhandlungen von Iamblichos und Proklos*, Heidelberg, Carl Winter-Universitätsverlag, 1980.

O'Meara Dominic J., *New Fragments from Iamblichus' Collection of Pythagorean Doctrines*, «American Journal of Philology», 102 (1981), pp. 26-40.

Fowden Garth, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, «Journal of Hellenic Studies», 102 (1982), pp. 33-59.

Antonelli Maria Teresa, *La matematica delle idee e il problema della relazione in Giamblico*, «Giornale di Metafisica», 5 (1983), 3, pp. 391-408.

Finamore F. John, *Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul*, New Brunswick, Rutgers University, 1983.

Dillon John, *Speusippus in Iamblichus*, «Phronesis», 29 (1984), 3, pp. 325-332.

Marcone Arnaldo, *L'imperatore Giuliano, Giamblico e il Neoplatonismo*, «Rivista Storica Italiana», 96 (1984), pp. 1046–1052.

Saffrey Dominique Henri, *La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV^e – V^e siècles)*, «Koinonia», 8 (1984), pp. 161 – 171.

Saffrey Dominique Henri, *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens. De Jamblique à Proclus et Damascius*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 68 (1984), 169-182.

Shaw Gregory, *Theurgy. Rituals of unification in the Neoplatonism of Iamblichus*, «Traditio», 41 (1985), pp. 1-28.

Armstrong Arthur Hilary, *Jamblique et l'Égypte*, «Études philosophiques», (1987), pp. 521-532.

Dillon John, *Iamblichus of Chalcis (c. 240-325 A.D.)*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», 2 (1987), pp. 826-909.

Linguiti Alessandro, *Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all'uno*, «Elenchos», 9 (1988), pp. 95-106.

Shaw Gregory, *Theurgy as demiurgy. Iamblichus' solution to the problem of embodiment*, «Dionysius», 12 (1988), pp. 37-59.

Saffrey Dominique Henri, *Neoplatonist spirituality. From Iamblichus to Proclus and Damascius*, in Armstrong Arthur Hilary (eds.), *Classical Mediterranean spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, London, SCM press, 1989, pp. 250-265.

Anni 1990-1999

Shaw Gregory, *Theurgy, the language of the embodied soul. A study of the work of Iamblichus of Chalcis*, Ann Arbor (Michigan), Microfilms International, 1990.

Taormina Daniela Patrizia, *Il lessico delle potenze dell'anima in Giamblico*, Firenze, La Nuova Italia, 1990.

Bernand André, *Sorciers grecs*, Paris, Fayard, 1991.

Shaw Gregory, *Embodying the Stars: Iamblichus and the Transformation of Platonic Paideia*, in Fideler David (eds.), *Alexandria 1*, Grand Rapids MI, Phanes Press, 1991.

Ballériaux Omer, *À la recherche du Jamblique perdu ...*, in *Serta leodiensia secunda*, Mélanges publiés par les Classiques de Liège à l'occasion du 175. anniversaire de l'Université de Liège, 1992, pp. 1-12.

Barigazzi Adelmo, *Lo Scritto dell'Anonimo di Giamblico: è il Troikos di Ippia?*, «Prometheus», 18 (1992), pp. 245-260.

Cocco Giuseppe, *La struttura del mondo soprasensibile nella filosofia di Giamblico*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 84 (1992), pp. 468-493.

Pearson Birger A., *Theurgic tendencies in Gnosticism and Iamblichus' conception of theurgy*, in Bregman Jay, Wallis Richard T. (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 253-275.

Athanassiadi Polymnia, *Dreams, theurgy and freelance divination. The testimony of Iamblichus*, «Journal of Roman Studies», 83 (1993), pp. 115-130.

Blumenthal Henry, Gillan Clark E. (eds.), *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, London, Bristol Classical Press, 1993:

- Cardullo Loredana Rosa, *Giamblico nel Commentario alla Metafisica di Siriano*, pp. 173-200.
- Dillon John, *Iamblichus and henads again*, pp. 48-54.
- Edwards J. Mark, *Two images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry*, pp. 159-172.
- Finamore F. John, *Iamblichus on light and the transparent*, pp. 55-64.

- Huby M. Pamela, *Priscian of Lydia as Evidence for Iamblichus*, pp. 5-13.
- O'Meara Dominic J., *Aspects of political philosophy in Iamblichus*, pp. 65-73.
- Shaw Gregory, *The geometry of grace. A Pythagorean approach to theurgy*, pp. 116-137.
- Steel Carlos, *L'Âme: Modèle et Image*, pp. 14-29.
- Taormina Daniela Patrizia, *Le 'dunameis' dell'anima. Psicologia ed etica in Giamblico*, pp. 30-47.

Taormina, Daniela Patrizia, *Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le néoplatonisme (Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus)*, in Dixsaut Monique (par), *Contre Platon. Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993, pp. 215-245.

O'Daly Gerard *Jamblich*, «Reallexikon für Antike und Christentum», 16 (1994), pp. 1243-1259.

Athanassiadi Polymnia, *The oecumenism of Iamblichus. Latent knowledge and its awakening*, «Journal of Roman Studies», 85 (1995), pp. 244-250.

Cocco, Giuseppe, *I nessi strutturali tra metafisica e teurgia in Giamblico*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 87 (1995), pp. 3-50.

Shaw Gregory, *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995.

Stäcker Thomas, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Bern, Frankfurt am Main, Lang, 1995.

Chiaradonna Riccardo, *Porfirio e Giamblico critici di Plotino nei commenti alle Categorie di Dexippo e Simplicio*, «Florentia iliberritana», 7 (1996), pp. 77-91.

Bazán Francisco García, *Iamblichos y el Descenso del Alma: Síntesis de Doctrinas y Relectura Neoplatónica*, pp. 129-147.

Blumenthal Henry, *Iamblichus as a Commentator*, «Syllecta Classica», 8 (1997), pp. 1-14.

Blumenthal Henry, Finamore F. John (eds.), *Iamblichus, the philosopher*, Iowa City, University of Iowa, 1997.

Cardullo Loredana Rosa, *La Νοερά θεωρία di Giamblico come chiave di lettura delle Categorie di Aristotele. Alcuni esempi*, «Syllecta Classica», 8 (1997), pp. 79-94.

Charles-Saget Annick, *Jamblique, Doxographie et Philosophie dans le Traité de l'Âme*, «Syllecta Classica», 8 (1997), pp. 121-128.

Dillon John, *Iamblichus' Νοερά θεωρία of Aristotle's Categories*, «Syllecta Classica», 8 (1997), pp. 65-78.

Finamore John F., *The rational soul in Iamblichus' philosophy*, «Syllecta classica», 8 (1997), pp. 163-176.

Lombardi Michela, *Il principio dell'Epimeksìa dei beni nell'Anonimo di Giamblico: Vorsokr. 89, 7, 1-9*, «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 125 (1997), 3, pp. 263-285.

Romano Francesco, *Metafisica e matematica in Giamblico*, «Syllecta classica», 8 (1997), pp. 47-63.

Shaw Gregory, *The mortality and anonymity of the Iamblichean soul*, «Syllecta Classica», 8 (1997), pp. 177-190.

Sheppard Ann, *Phantasia and mathematical projection in Iamblichus*, «Syllecta Classica», 8 (1997), pp. 113-120.

Steel Carlos, *Iamblichus and the Theological Interpretation of the Parmenides*, «Syllecta Classica», 8 (1997), pp. 15-30.

Taormina Daniela Patrizia, *Giamblico contro Plotino e Porfirio: il dibattito sull'atto e sul movimento (apud Simplicio, In categorias 301, 20-308, 10)*, «Syllecta classica», 8 (1997), pp. 95-112.

Tempelis Elias, *Iamblichus and the school of Ammonius, son of Hermias, on divine omniscience*, «Syllecta classica», 8 (1997), pp. 207-217.

Van Riel Gerd, *The Transcendent Cause: Iamblichus and the Philebus of Plato*, «Syllecta classica», 8 (1997), pp. 31-46.

Criscuolo Ugo, *Problemi della tradizione neoplatonica fra Giamblico e i suoi eredi*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli», 67 (1997-1998), pp. 399-436.

Manolea Christina Panagiota, *Iamblichus on reason-principles*, «Parnassos», 40 (1998), pp. 163-170.

Van Liefferinge Carine, *Jamblique, lecteur de Plutarque?*, «Revue de philosophie ancienne», 16 (1998), 1, pp. 37-53.

Finamore F. John, *Plotinus and Iamblichus on magic and theurgy*, «Dionysius» 17 (1999), pp. 83-94.

Lombardi Michela, *Un'eco dell'Anonimo di Giamblico (Vorsokr. 89, 7, 1-9 D.-K.) nell'«Areopagitico» di Isocrate e nella «Politica» di Aristotele*, «Rivista di filologia e d'istruzione classica», 127 (1999), 3, pp. 263-281.

O'Meara Dominic J., *Plato's «Republic» in the school of Iamblichus*, in *La «Repubblica» di Platone nella tradizione antica*, Napoli, Bibliopolis, 1999, pp. 193-205.

Shaw Gregory, *Eros and Arithmos: pythagorean theurgy in Iamblichus and Plotinus*, «Ancient Philosophy», 19 (1999), pp. 121-143.

Taormina Daniela Patrizia, *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre: quatre études*, Paris, Vrin, 1999.

Anni 2000-2009

Assmann Jan, *La theorie de la 'parole divine' (mdw ntr) chez Jamblique et dans les sources egyptiennes*, in Assmann Jan (éd.) *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne : l'apport des liturgies funéraires : quatre seminaires a l'École pratique des hautes etudes, Section des sciences religieuses, 17-31 mai 1999*, Paris, Cybele, 2000, pp. 107-127.

Brisson Luc, *Nascita di un mito filosofico: Giamblico (VP 146) su Aglaophamos*, in Ghidini Marisa Tortorelli ... et al. (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 237-253.

Lautner Peter, *Iamblichus' transformation of the Aristotelian κάθαρσις, its middle-Platonic antecedents and Proclus' and Simplicius' response to it*, «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», 40 (2000), pp. 263-282.

Napolitano Valditara Linda M., *Giamblico e la linea divisa (comm. sc. 32,8-40,6 Festa)*, in Bechtle Gerald, O'Meara Dominic J. (par), *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international de Fribourg, Suisse (24-26 septembre 1998)*, Fribourg, Éditions universitaires Fribourg Suisse, 2000, pp. 45-69.

Smith Andrew, *Iamblichus, the first philosopher of religion?*, «Habis», 31 (2000), pp. 345-353.

Van Liefferinge Carine, *Magie et théurgie chez Jamblique*, in Moreau Alain, Turpin Jean-Claude (par), *La magie: actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier, Les mythes, 2000, pp. 115-125.

Dillon John M., *Iamblichus on the personal daemon*, «The Ancient World», 32 (2001), 1, pp. 3-9.

Struck Peter Toline, *Pagan and Christian theurgies: Iamblichus, Pseudo-Dionysius, religion and magic in late antiquity*, «The Ancient World», 32 (2001), 1, pp. 25-38.

Busine Aude, *La consultation de l'oracle d'Apollon dans le discours de Jamblique*, «Kernos» 15 (2002), pp. 187-198.

Bussanich John, *Philosophy, Theology and Magic: Gods and Forms in Iamblichus*, in Kobusch Theo, Erler Michael ... et al. (hrsg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des internationalen Kongresses vom 13-17 März 2001 in Würzburg*, München, Leipzig, Saur, 2002, pp. 39-61.

Finamore John F., «*In angelic space*»: «*Chaldaean Oracles*» fr. 138 and Iamblichus, in Barbanti Maria ... [et al.], *Omaggio a Francesco Romano*, Catania, HENOSIS KAI PHILIA, 2002 pp. 425-432.

Taormina Daniela Patrizia, *Due scoli poco noti su Porfirio e Giamblico lettori dell'«Organon»*, in Barbanti Maria ... [et al.], *Omaggio a Francesco Romano*, Catania, HENOSIS KAI PHILIA, 2002, pp. 419-424.

Shaw Gregory, *Containing ecstasy: the strategies of Iamblichean theurgy*, «Dionysius», 21 (2003), pp. 53-87.

Mari Manuela, *L'«Anonimo di Giamblico» e la riflessione greca sull'economia nel IV secolo a.C.*, «Mediterraneo antico», 8 (2005), 1, pp. 119-144.

Broze Michèle, Van Liefferinge Carine, *Le démon personnel et son rôle dans l'ascension théurgique chez Jamblique*, in Boudet Jean Patrice (éd.), *Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, Orléans, Presses Universitaires d'Orléans, 2011, pp. 67-77.

Dillon John, *Iamblichus' Defence of Theurgy: some reflections*, «The International Journal of the Platonic Tradition», 1 (2007), pp. 30-41.

Mosconi Gianfranco, *La τέχνη κατὰ λόγους* in «Anonimo di Giamblico» 2,7, «Rivista di filologia e di istruzione classica», 135 (2007), 3, pp. 279-288.

Dal 2010

Molina José, *Iamblichus' path to the ineffable*, «ΣΚΟΛΗ», 4 (2010), 2, pp. 229-238.

Ciriaci Ascanio, *L'Anonimo di Giamblico. Saggio critico e analisi dei frammenti*, Napoli, Bibliopolis, 2011.

Innocenzi Francesca, *Il daimon di Giamblico e la demonologia greco-romana*, Macerata, EUM, 2012.

Martone Iris Lucrezia, *La struttura del 'De anima' di Giamblico*, «Studia graeco-arabica», 2 (2012), pp. 99-128.

V. Studi specifici sulla teurgia

Hopfner Theodor, *Theurgie* (Θεουργία), in Pauly-Wissowa (hrsg.), *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, VI, 1, 11, coll. 258-270, Stuttgart, J. B. Metzler, 1928.

Eitrem Sam, *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans le papyrus magiques*, «Symbolæ Osloenses», 22 (1942), pp. 49-79.

Dodds Eric Robertson, *Theurgy and its relationship to neoplatonism*, «Journal of Roman Studies», 37 (1947), pp. 55-69.

Boyancé Pierre, *Théurgie et téléstique néoplatoniciennes*, in «Revue de l'histoire des religions», 147 (1955), 2, pp. 189-209.

Griffiths Gwyn J., *Theurgy. Édouard des Places: Jamblique, Les Mystères d'Égypte. Texte établi et traduit (Collection Budé)*, pp. 226, Les Belles Lettres, Paris, 1966, «Classical Review», 18 (1968), 1, pp. 52-55.

Festugière André Jean (par), *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, in *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, pp. 585-596.

Sheppard Anne, *Proclus' attitude to Theurgy*, «Classical Quarterly», 32 (1982), pp. 212-224.

Di Pasquale Barbanti Maria, *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania, Bonanno, 1983.

Saffrey Dominique Henri, *la théurgie comme phénomène culturel chez les Néoplatoniciens (IV^e – V^e siècles)*, «Koinonìa», 8 (1984), pp. 161-171.

Carozzi Angelo Pier, *La théurgie comme sotériologie (Or. Chald., fr. 153)*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 70 (1986), 3, pp. 411-418.

Shaw Gregory, *Apotheosis in later Platonism. Salvation as theurgic embodiment*, in Richards Kent Harold (eds.), *Society of Biblical Literature 1987, Seminar Papers*, Atlanta GA, Scholars Press, 1987.

Johnston Iles Sara, *Cavalier Gods and Theurgy Salvation in the Second Century A.D.*, «Classical Philology», 87 (1992), 4, pp. 303-321.

Luck George, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in Neusner Jacob, Frerichs Ernest S., McCracken Flesher Paul V. (eds.), *Religion, Science, and Magic. In concert and in conflict*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 185-225.

Charles-Saget Annick, *La théurgie, nouvelle figure de l'ergon dans la vie philosophique*, in *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, Blumenthal Henry, Gillan Clark E. (eds.), London, Bristol Classical Press, 1993, pp. 107-115.

Proto Antonino, *Ermete Trismegisto: la teurgia come via teosofica*, Milano, Nuovi Autori, 1995.

Stäcker Thomas, *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Bern, Frankfurt am Main, Lang, 1995.

Shaw Gregory, *After aporia: theurgy in later Platonism*, «Journal of Near Eastern Studies», 5 (1996-1997), 1, pp. 3-41.

Athanassiadi Polymnia, *The Chaldaean Oracles. Theology and Theurgy*, in Athanassiadi Polymnia, Frede Michael (eds.), *Pagan monotheism in late antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 149-183.

Berchman Robert M., *Mediators of the Divine. Horizons of prophecy, divination, dreams and theurgy in Mediterranean antiquity*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1998.

Van Liefferinge Carine, *La Theurgie. Des Oracles Chaldaïques a Proclus*, Liège, Kernos, 1999.

Uzdavinys Algis, *Putting on the Form of the Gods: Sacramental Theurgy in Neoplatonism*, «Sacred Web» 5 (2000), pp. 107-120.

George Leonard, *Listening to the voice of fire: theurgical fitness and esoteric sensitivity*, in Berchman Robert M., Finamore John F. (eds.), *History of Platonis. Plato redivivus*, New Orleans, University Press of the South, 2005, pp. 287-303.

Uzdavinys Algis, *Voices of fire: Understanding theurgy*, «Eye of heart» 1 (2008), pp. 105-118.

Boella Alessandro, Galli Antonella, *Divo sole. La teurgia solare dell'alchimia*, Roma, Mediterranee, 2011.

Seri Giancarlo, Nuzzolo Massimiliano (a cura di), *La teurgia nel mondo antico: Mesopotamia, Egitto, Oracoli Caldaici, Misteri Egiziani*, Genova, ECIg, 2011.

Lewy Hans, *Chaldaean Oracles and Theurgy, Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*; Tardieu Michel (eds.), Paris, Études Augustiniennes, 2011².

Parnell Jason B., *The theurgic turn in Christian thought: Iamblichus, Origen, Augustine and the Eucharist*, Ann Arbor, ProQuest, 2011.

Muscolino Giuseppe, *The Eastern Influence on Porphyrian Thought in the Philosophy from Oracles: Magic, Demonology and Theurgy*, in *Neoplatonic Philosophy and the East, ex Oriente lux*, Israel, 22nd – 24th March 2011, University of Haifa, in corso di stampa.

VI. Studi scelti su Marsilio Ficino

Kristeller Oskar Paul, *Marsilio Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 7 (1938), pp. 237-262.

Pintaudi Rosario, *Lessico greco - latino : Laur. Ashb. 1439*, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1977.

Eisenbichler Konrad, Zorzi Pugliese Olga (eds.), *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Ottawa, Dovehouse, 1986.

Garfagnini Gian Carlo (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Firenze, Olschki, 1986.

Vasoli Cesare, *La civiltà dell'umanesimo fiorentino*, in *Enciclopedia multimediale. La Rinascenza a Firenze. Il Quattrocento, Quaderno di documentazione*, I, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1986, pp. 59-117.

Vasoli Cesare, *Metafisica e 'sapientia' in Ficino*, «Giornale di Metafisica», 8 (1986), pp. 227-242.

Copenhaver Brian, *Iamblichus, Synesius and the "Chaldaean Oracles"*, in *Marsilio Ficino's "De vita libri tres". Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in Hankins Ames, Monfasani John, Purnell Frederick jr (eds.), *Supplementum festivum: Studies in honor of Paul Oskar Kristeller Binghamton*, New York, Medieval and Renaissance texts and studies, 1987, pp. 441-455.

Gentile Sebastiano, *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino*, in

Garin Eugenio (a cura di), *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1987, pp. 51-84.

Klutstein Ilana, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne: Oracles chaldaïques, Hymnes orphiques, Hymnes de Proclus*, Firenze, Olschki, stampa 1987.

Copenhaver Brian, *Hermes Trismegistus, Proclus and the Question of a Theory of Magic in the Renaissance*, in Debus Allen G, Merkel Ingrid, *Hermeticism and the Renaissance. Intellectual history and the occult in early modern Europe*, Washington, Folger books, 1988, pp. 79-110.

Garin, Eugenio, *Ermetismo del Rinascimento*, Roma, Editori Riuniti, 1988.

Vasoli Cesare, *Mercure dans la tradition ficinienne*, in Balavoine Claudie De La Garanderie, Marie Madeleine ... et al (par), *Mercure a la Renaissance. Actes des journées d'études des 4-5 octobre 1984*, Lille, Paris, Champion, 1988.

Carlini Antonio, *Marsilio Ficino e il testo di Platone*, «Rinascimento», 39 (1999), pp. 3-36.

Kristeller Oskar Paul, *Marsilio Ficino and his work after five hundred years*, Firenze, Olschki, 1987.

Saffrey Dominique Henri, *Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus*, in Id., *Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen-Âge et à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1987, pp. 69-94.

Kristeller Oskar Paul, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le lettere, 1988.

Allen Michael J. B., *Marsilio Ficino, Hermes and the Corpus Hermeticum*, in Henry John, Hutton, Sarah (eds.), *New perspectives on Renaissance thought. Essays in the history of science, education and philosophy in memory of Charles B. Schmitt*, London, Duckworth, 1990, pp. 38-47.

Gentile Sebastiano, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, «Rinascimento»,

30 (1990), pp. 57-104.

De Gandillac Maurice, *La renaissance du platonisme selon Marsile Ficin*, «Diotima», 19 (1991), pp. 83-89.

Copenhaver Brian, *Hermes Theologus. The Science Mercury and Ficino's Hermetic Demons*, in O'Malley John W., Christianson Gerald, Izbicki Thomas M. (eds.), *Humanity and divinity in Renaissance and Reformation: essays in honor of Charles Trinkaus*, Leiden, Brill, 1993, pp. 149-182.

Kristeller Oskar Paul, *Neoplatonismo e Rinascimento*, «Il Veltro», 35 (1991), pp. 25-37.

Prini Pietro (a cura di), *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1993.

Muccillo Maria, *Platonismo, ermetismo e "prisca theologia"*, «Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale», Firenze, Olschki, 1996.

Tarabochia Canavero Alessandra, *Tra ermetismo e neoplatonismo dell'immagine: 'Natura maga' in Marsilio Ficino*, in Mpenakes Linos G. (par), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995*, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 273-290.

Vasoli Cesare, *Jean Bodin e il neoplatonismo del Rinascimento*, in Baldini Artemio Enzo (a cura di), *Jean Bodin a 400 anni dalla morte: bilancio storiografico e prospettive di ricerca*, Firenze, Olschki, 1997, pp. 321-341.

Vasoli Cesare, *L'Ermetismo a Venezia. Da Francesco Giorgio Veneto ad Agostino Steuco*, in Rotondi Secchi Tarugi Luisa (a cura di), *L'Ermetismo nell'Antichità e nel Rinascimento*, Milano, Nuovi Orizzonti, 1998, pp. 127-162.

Zintzen Clemens, *Plotin und Ficino*, in Alt Karin, Holzhausen Jens (hrsg.) *Psyche - Seele - anima, Festschrift für Karin Alt zum 7 Mai 1998*, Stuttgart, Leipzig, 1998, pp. 417-435.

Allen Michael J. B., *Renaissance Neoplatonism*, in Norton Glyn P. (eds.), *The Cambridge*

history of literary criticism, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, III: *The Renaissance*, pp. 435-441.

Carlini Antonio, *Marsilio Ficino e il testo di Platone*, «Rinascimento», 39 (1999), 3-36.

Celenza Christopher S., *Pythagoras in the Renaissance: The Case of Marsilio Ficino*, «*Renaissance Quarterly*», 52 (1999), pp. 667-711.

Maggi Armando, *Demonologia e neoplatonismo nel trattato d'amore, "Spositione d'un sonetto platonico" di Pompeo della Barba*, «*Italianistica*», 26 (1999), 1, pp. 9-21.

Tambrun Brigitte, *Marsile Ficin et le Commentaire de Pléthon sur les Oracles chaldaïques*, «*Accademia*», 1 (1999), pp. 9-48.

Vasoli Cesare, *Ficino e la Rivelazione onirica*, «*Accademia*», 1 (1999), pp. 67-75.

Vasoli Cesare, *Ficino, La profezia e i sogni, tra gli angeli e i demoni*, «La parola del testo. Semestrale di filologia e letteratura italiana e comparata dal Medioevo al Rinascimento», 3 (1999), pp. 147-163.

Hankins James, *Galileo, Ficino, and Renaissance Platonism*, in Kraye Jill, Stone Martin (eds.), *Humanism and early modern philosophy*, London, New York, Routledge, 2000, pp. 209-237.

Gentile, Sebastiano, Gilly Carlos (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, Firenze, Centro Di, 2001.

Lazzarin Francesca, *Esistono idee di tutte le realtà ? Ficino e un'aporia tradizionale del neoplatonismo antico*, «*Rivista di filosofia neoscolastica*», 98 (2006), 1, pp. 39-98.

VII. Manuali

Praechter Karl, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in Robert Carl (hrsg.), *Genethliakon*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1910.

Nilson Martin Persson, *Geschichte der griechischen Religion*, Bd. 1-2,2, München, Beck, 1955-1961.

Zeller Eduard, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, III, 6. *La filosofia post-aristotelica: Giamblico e la scuola di Atene*, Firenze, La Nuova Italia, 1961.

Girgenti Giuseppe, *Introduzione a Porfirio*, Roma, Laterza, 1997.

Reale Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana 7: Rinascita del platonismo e del pitagorismo, Corpus hermeticum e Oracoli caldaici*, Milano, Bompiani, 2004.

Reale Giovanni, *Storia della filosofia greca e romana 8: Plotino e il Neoplatonismo pagano*, Milano, Bompiani, 2004.

Chiaradonna Riccardo (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Roma, Carocci, 2012.

VIII. Letteratura

Anni 1910-1959

Bidez Joseph, *Vie de Porphyre. Le philosophe néoplatonicien*, Leipzig, Teubner, 1913.

Cumont Franz, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Roma, Laterza, 1913; Roma, Libreria romana, 1990.

Cumont Franz, *Les anges du paganisme*, «Revue de l'histoire des Religions», 72 (1915), pp. 159-182.

Bidez Joseph, *Le Philosophe Jamblique et son École*, «Revue des Études Grecques», 32 (1919), pp. 29-40.

Boylan Patrick, *Thoth, the Hermes of Egypt. A study of some aspects of theological thought in Ancient Egypt*, London, Oxford University Press, 1922.

Hermetica, edited with English translation and notes by Walter Scott, Oxford, Clarendon Press, 1924-1936.

Bidez Joseph, *Note sur les mystères néoplatoniciens*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 7 (1928), 4, 1928, pp. 1477-1481.

Koch Walter, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 7 (1928), 2, pp. 511-550.

Nock Arthur D., *Oracles Théologiques*, «Revue des Études Anciennes», 30 (1928), pp. 280-290.

Proclus, *The Elements of Theology*, a revised text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1933-1992⁴.

Bidez Joseph, Cumont Franz, *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1938.

De Labriolle Pierre, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du 1. au 6. siècle*, Paris, L'Artisan du livre, 1942.

Courcelle Pierre, *Le lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, De Boccard, 1948.

Festugière André Jean, *La pyramide hermétique*, «Museum Helveticum: revue suisse pour l'étude de l'Antiquité classique», 6 (1949), pp. 211-215.

S. Sauneron, *Aspects et sort d'un thème magique égyptien: les menaces incluant les dieux*, «Bulletin trimestriel de la Société française d'Égyptologie», 8 (1961), pp. 14-15.

Dodds Eric Robertson, *The Greeks and the irrational*, Berkeley, Los Angeles, University of California press, 1951 [trad. it.: *I Greci e l'irrazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1959, Milano, BUR, 2009⁹].

Collin Raimond J., *Plato's Use of the Word MANTEYOMAI*, «The Classical Quarterly», 2 (1952), pp. 93-96.

Festugière André Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, voll. III, Paris, Gabalda, 1953.

Daniélou Jean, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, Desclée, 1958, [trad. it.: *La teologia del giudeo – cristianesimo*, Bologna, EDB, 1998²¹].

Anni 1960-1969

Gallini Clara, *La follia panica*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 32 (1961), pp. 205-236.

Dodds Eric Robertson, *Pagan and Christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965 [trad. it.: *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze, La Nuova Italia, 1970, Scandicci, 1997⁴].

Zintzen Clemens, *Die Wertung von Mystic und Magie in der neuplatonischen Philosophie*, «Rheinisches Museum für Philologie», 108 (1965), pp. 71-100.

Hadot Pierre, *La métaphysique de Porphyre*, in *Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité classique*, XII, Vandoeuvres-Geneve, Fondation Hardt, 1966, pp. 127-157.

Theiler Willy, *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin, De Gruyter, 1966.

Cumont Franz, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Roma, Laterza, 1967.

Festugière André Jean, *Hermetisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967 [trad. it.: *Ermetismo e mistica pagana*, Genova, Il Melangolo, 1991].

Hadot Pierre, *Porphyre et Victorinus*, I-II, Paris, Études augustiniennes, 1968 [trad. it.: *Porfirio e Vittorino*, a cura di Giuseppe Girgenti, Milano, Vita e Pensiero, 1993].

Sambursky Samuel, *The theory of Forms: A problem and Four Neoplatonic Solutions*, «Journal of the History of Philosophy», 6 (1968), pp. 327-339.

Anni 1970-1979

Courcelle Pierre, *Le «connais-toi-même» chez les néo-platoniciens Grecs*, in Hadot Pierre, Schuhl Maxime Pierre (a cura di), *Le Néoplatonisme. Royaumont 9-14 juin 1969*, («Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique»), Paris, 1971.

Hamerton Kelly Robert, Palmer Robert B. (eds.), *Philomathes: studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan*, The Hague, Nijhoff, 1971.

Wallis Richard T., *Neoplatonism*, London, Duckworth, 1972.

Whittaker John, neopythagoreanism and the transcendent absolute, «Symbolæ Osloenses», 48 (1973), pp. 77-86.

De Strycker Emile (hrsg.), *Zetesis. Album amicorum: door vrienden en collegas aangeboden aan E. de Strycker*, Antwerpen, Utrecht, De nederlandse boekhandel, 1973.

Dörrie Heinrich, *La doctrine de l'âme dans le Néoplatonisme de Plotin à Proclus*, in Trouillard Jean (par), *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel, La baconniere, 1973, pp. 116-134.

Smith Andrew, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague, Springer, 1974.

Courcelle Pierre, *Connais-toi toi-même: de Socrate a Saint Bernard*, I-III, Paris, Études Augustiniennes, 1974-1975 [trad. it.: *Conosci te stesso*, presentazione di Giovanni Reale; traduzione di Francesca Filippi, Milano, Vita e Pensiero, 2001-2010²].

Dörrie Heinrich (hrsg.), *De Jamblique à Proclus*, Vandoeuvres-Geneve, Fondation Hardt, 1975.

Lévêque Pierre, Dunand Françoise (par), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité: colloque de Besançon, 22-23 octobre 1973*, Leiden, Brill, 1975.

Dörrie Heinrich, *Platonica minora*, Studia et Testimonia antiqua VIII, München, Fink, 1976.

Pépin Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1976.

Pfeffer Friedrich, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan, Hain, 1976.

Zintzen Clemens (hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

Deuse Werner, *Der Demiurg bei Porphyrios und Iamblich*, in Zintzen Clemens (hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, pp. 238-278.

Fazzo Vittorio, *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo, I: La tarda antichità (con un Appendice sull'Iconoclasmo bizantino)*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1977.

Dillon John, *The descent of the soul in Middle Platonic and gnostic theory, I*, in Layton Bentley (a cura di), *The rediscovery of Gnosticism: proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden, Brill, 1978, pp. 357-364.

Fowden Garth, *The Platonist philosopher and his circle in late antiquity*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», 8 (1978), pp. 375-392.

Layton Bentley (eds.), *The rediscovery of Gnosticism: proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden, Brill, 1978.

Steel Carlos, *The Changing Self. A Study on the Soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel, Koninklijke Academie voor Wetenschappen,

Letteren en Schone Kunsten, 1978 [trad. it.: *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, Bari, Di Pagina, 2006].

Romano Francesco, *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo d.C.*, Catania, Università di Catania, Facoltà di lettere e filosofia, 1979.

Anni 1980-1989

Vernant Jean Pierre, *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque*, in *Le sacrifice dans l'Antiquité (Vandoeuvres-Geneve, 25-30 aout 1980)*, entretiens prepares et presides par Jean Rudhardt et Olivier Reverdin, Genève, Foundation Hardt, 1981, pp. 1-39.

Saffrey Dominique Henri, *Les Néoplatoniciens et les oracles Chaldaïques*, «Revue des Études Augustiniennes», 27 (1981), pp. 209-225.

Trouillard Jean, *Le symbolisme chez Proclus*, «Dialogues d'Histoire Ancienne», 7 (1981), pp. 297-308.

Bianchi Ugo, Vermaseren Maarten Jozef (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: Roma, 24-28 settembre 1979*, Leiden, Brill, 1982.

Fowden Garth, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, «Journal of Hellenic Studies», 102 (1982), pp. 33-59.

Trouillard Jean, *La mystagogie de Proclus*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Blume Horst Dieter, Mann Friedhelm (hrsg.), *Platonismus und Christentum (Festschrift Heinrich Dörrie)*, Münster, Aschendorff, 1983.

Penati Anna, *L'influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell'imperatore Giuliano*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 75 (1983), pp. 543-562.

Romano Francesco, *Studi e ricerche sul Neoplatonismo*, Napoli, Guida, 1983.

Culianu Ioan Petru, *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au moyen âge*, Paris, Payot, 1984 [trad. it.: *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al medioevo*, prefazione di Mircea Eliade, Roma, Laterza, 1986-1989²].

Saffrey Dominique Henri, *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens. De Jamblique à Proclus et Damascius*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 68 (1984), 169-182.

Burkert Walter, *Ancient mystery cults*, Cambridge (MA), London, Harvard University Press, 1987 [trad. it.: *Antichi culti misterici*, Roma, Laterza, 1991²].

Proclus, *Théologie platonicienne*, Livres I à V, texte établi et traduit par H.-D. Saffrey et L.G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres (C.U.F.), 1987⁵.

Armstrong Arthur Hilary, *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*, London, Routledge & Kegan Paul, 1989².

Ballériaux Omer, *Syrianus et la téléstique*, «Kernos», 2 (1989), pp. 13-25.

O'Meara Dominic J., *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Anni 1990-1999

Ballériaux Omer, *Mantique et téléstique dans le Phèdre de Platon*, «Kernos», 3 (1990), pp. 35-43.

Chuvin Pierre, *Chronique des derniers païens*, Paris, Le Belles Lettres, 1990.

Couloubaritsis Lambros, *L'art divinatoire et la question de la vérité*, «Kernos», 3 (1990), pp. 113-122.

Johnston Iles Sarah, *Hekate Soteria. A study of Hekates roles in the Chaldean Oracles and related literature*, Atlanta, Scholars Press, 1990.

Lloyd Anthony Charles, *The anatomy of Neoplatonism*, Oxford, Clarendon press, 1990.

Saffrey Dominique Henri, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990.

Luck George, *The doctrine of Salvation in the Hermetic writings*, «Journal of Early Christian Studies», 8 (1991), 1, pp. 31-41.

Ramos Jurado Enrique Ángel, *Jámblico de Calcis y el género biográfico*, «Habis», 22 (1991), pp. 283-295.

Ramos Jurado Enrique Ángel, *Rasgos jambilqueos en la biografía de Pitágoras*, «Excerpta Philologica», 1 (1991), 2, pp. 699-703.

Athanassiadi Polymnia, *Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism*, «Byzantion», 62 (1992), pp. 45-62.

Aubriot-Sevin Daniele, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V^e siècle av. J.-C.*, Lyon, Maison de l'Orient Méditerranéen (Collection Maison de l'Orient, 22. Série littéraire et philologique, 5), 1992.

Bouffartigue Jean, *L'Empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, Études Augustiniennes, 1992.

Bregman Jay, Wallis Richard T. (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, State University of New York Press, 1992.

Brisson Luc, *Plotin et la magie. Le chapitre 10 de la Vie de Plotin par Porphyre*, in *Porphyre. La Vie de Plotin*, II, Paris, Vrin, 1992, pp. 465-475.

Gersh Stephen, Kannengiesser Charles (eds.), *Platonism in late antiquity*, Indiana, Notre Dame Press, 1992.

Saffrey Dominique Henri, *Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Neoplatonism athénien*, in Bos Egbert P., Meijer Pieter Ane (eds.), *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy*, Leyde, 1992, pp. 35-50.

Turcan Robert, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

Dixsaut Monique, *Contre Platon. Le platonisme dévoilé*, Paris, Vrin, 1993.

Fowden Garth, *The Egyptian Hermes. A historical Approach to the late pagan Mind*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

Kingsley Peter, *Poimandres. The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institute», 56 (1993), pp. 1-24.

Voelke Andre Jean, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Fribourg, Éditions Universitaires, Paris, Éditions du cerf, 1993.

Couloubaritsis Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1994².

Graf Fritz, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine: idéologie et pratique*, Paris, Les belles lettres, 1994 [trad. it.: *La magia nel mondo antico*, Roma, Laterza, 1995-2009²].

Graf Fritz, *The Magician's Initiation*, «Helios», 21 (1994), 2, pp. 161-177.

Faivre Antoine, *The eternal Hermes. From greek god to alchemical magus*, Grand Rapids MI, Phanes Press, 1995.

Bagnall Roger S., *Egypt in late antiquity*, Princeton, University press, 1996.

Girgenti Giuseppe, *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione tra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Milano, Vita e Pensiero, 1996.

Ramos Jurado Enrique Ángel, *Un filósofo ante la adivinación, Jámblico de Calcis*, «Studia Philologica Valentina», 1 (1996), pp. 53-64.

Van den Broek Roelof, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden, Brill, 1996.

De Jong Albert, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin literature*, Leiden, Brill, 1997.

Obbink Dirk, Faraone Christopher (eds.), *Magika hiera. Ancient greek magic e religion*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Di Pasquale Barbanti Maria, *Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo, aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania, CUECM, 1998.

Hadot Pierre, *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.

Athanassiadi Polymnia, Frede Michael (eds.), *Pagan monotheism in late antiquity*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

John Gregory, *The neoplatonists: a reader*, London, Routledge, 1999.

Proclo, *I manuali. Elementi di fisica, Elementi di teologia, I testi magico – teurgici*, Rusconi, a cura di Chiara Faraggiana di Sarzana, Milano, 1999.

Anni 2000-2009

Ghidini Marisa Tortorelli ... et al. (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli, Bibliopolis, 2000.

Lautner Peter, *Iamblichus' transformation of the Aristotelian κάθαρσις, its middle-Platonic antecedents and Proclus' and Simplicius' response to it*, «Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae», 40 (2000), pp. 263-282.

Moreau Alain, Turpin Jean-Claude (par), *La magie: actes du colloque international de Montpellier, 25-27 mars 1999*, Montpellier, Les mythes, 2000.

Assmann Jan, *The Search for God in Ancient Egypt*, London, Cornell, 2001.

Majercik Ruth, *Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: some reconsiderations*, in «The Classical Quarterly» 51 (2001), 1, 2001, pp. 265-296.

Mirecki Paul, Meyer Marvin, *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston, Leiden, Brill, 2001.

Athanassiadi Polymnia, *The Creation of Orthodoxy in Neoplatonism*, in Clark Gillian, Rajak Tessa (eds.), *Philosophy and power in the Graeco-Roman world. Essays in honour of Miriam Griffin*, Oxford, Oxford university press, 2002, pp. 271-291.

Bussanich John, *Philosophy, Theology, and Magic: Gods and Forms in Iamblichus*, in Kobusch T., Erler M. (hrsg.), *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München, Saur Verlag, 2002, pp. 39-61.

Camplani Andrea, Zambon Marco, *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale*, «Annali di Storia dell'Esegesi», 19 (2002), 1, pp. 59-99.

Clark Gillian, Rajak Tessa (eds.), *Philosophy and power in the Graeco-Roman world: essays in honour of Miriam Griffin*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Frazer James, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

Janowitz Naomi, *Icons of power. Ritual practices in late antiquity*, University Park, The Pennsylvania State University press, 2002.

Linguiti Alessandro, *Motivi di teologia negativa negli Oracoli caldaici*, in Calabi F. (a cura di), *Arrhetos theos. L'ineffabilità del primo principio nel Medio platonismo*, Pisa, Ets, 2002, pp. 103-117.

Sheppard Anne, *Neoplatonism*, «Phronesis» 47 (2002), 4, pp. 417-422.

Zambon Marco, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002.

Aristotele, *Il sonno e i sogni. Il sonno e la veglia, I sogni, La divinazione durante il sonno*, a cura di Luciana Repici, Marsilio, Venezia, 2003.

O'Meara Dominic J., *Platonopolis. Platonic political philosophy in late antiquity*, Oxford, Clarendon press, 2003.

Dillon John, Gerson Lloyd P. (eds.), *Neoplatonic philosophy: introductory readings*, Indianapolis, Hackett, 2004.

Berchman Robert M., Finamore John F. (eds.), *History of Platonis. Plato redivivus*, New Orleans, University Press of the South, 2005.

Busine Aude, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive, II^e - VI^e siècles*, Leiden, Brill, 2005.

Bussanich John, *New Editions of Iamblichus: A Review Essay*, «Ancient Philosophy», 25 (2005), 2, pp. 478-494.

Cazelais Serge, *Quelques remarques sur la réception d'un pseudépigraphe: les Oracles Chaldaïques*, «Laval théologique et philosophique» 61 (2005), 2, pp. 273-289.

Corpus Hermeticum, edizione e commento di Arthur D. Nock e André Jean Festugière; edizione dei testi ermetici copti e commento di Ilaria Ramelli, Milano, Bompiani, 2005.

Dieleman Jacco, *Priests, tongues, and rites: the London-Leiden magical manuscripts and translation in Egyptian ritual, 100-300 CE*, Leiden, Brill, 2005.

Shaw, Gregory, *The sphere and the altar of sacrifice*, in Berchman Robert M., Finamore John F. (eds.), *History of Platonis. Plato redivivus*, New Orleans, University Press of the South, 2005, pp. 147-161.

Johnston Iles Sarah, Struck Peter (eds.), *Mantikê. Studies in ancient divination*, Leiden, Boston, Brill, 2005.

Proclo, *Teologia platonica*, a cura di Michele Abbate, Milano, Bompiani, 2005.

Stroumsa Guy, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob, 2005 [trad. it.: *Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Torino, Einaudi, 2006].

Adamson Peter, *Neoplatonism*, «Phronesis», 51 (2006), 4, pp. 408-422.

Athanassiadi Polymnia, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif, de Numénius à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

Lanzi Silvia, *Aion, Eros e Hades nei frammenti caldaici*, in «Kervan», 3 (2006), pp.35-49.

Martello Concetto, Di Pasquale Barbanti Maria (a cura di), *Neoplatonismo pagano vs neoplatonismo cristiano: identità e intersezioni. Atti del Seminario, Catania, 25-26 settembre 2004*, Catania, CUECM, 2006.

Broze Michèle, Van Liefferinge Carine, *Er le Pamphylien, ange et messenger: de l'âme angélique chez Jamblique et Proclus*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 91 (2007), pp. 323-334.

Curry Patrick, Voss Angela (eds), *Seeing with Different Eyes: Essays in Astrology and Divination*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Johnston Iles Sarah, *Animating statues: a case study in ritual*, «Arethusa», 41 (2008), 3, pp. 445-477.

Oracoli caldaici, a cura di Angelo Tonelli, Milano, BUR, 2008.

Saffrey Dominique Henri, Segonds Alain, «Le témoignage de saint Augustin dans la reconstitution de la « Lettre à Anébon, l'égyptien », par Porphyre», «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1 (2009), pp. 163-194.

Dal 2010

Addey Crystal, *Divine Possession and Divination in the Graeco-Roman World: The Evidence from Iamblichus' On the Mysteries*, in Schmidt B. E., Huskinson L. (eds.), *Spirit*

Possession and Trance. New Interdisciplinary Perspectives, New York, Continuum, 2010, pp. 171-185.

Hadot Pierre, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les belles lettres, 2010.

Jonas Hans, *Gnosi e spirito tardoantico*, Milano, Bompiani, 2010.

Muscolino Giuseppe, *La demonologia di Porfirio e il culto di Mitra*, in «Medievale Sophia». Studi e Ricerche sui saperi medievali, E-Review semestrale dell'Officina di Studi Medievali 7 (gennaio-giugno 2010), pp. 103-123.

Addey Crystal, *The prophet Abamon and the dialogues of Hermes: Iamblichus' De mysteriis, Porphyry's letter to Anebo and the Hermetica*, Abstract for: The International Society of Neoplatonic Studies Conference, "Neoplatonism in the East – ex Oriente lux", University of Haifa, 22-24 March 2011.

Cline Rangar H., *Ancient angels: conceptualizing angeloï in the Roman empire*, Leiden, Brill, 2011.

De Vita Carmen M., *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, Milano, Vita e Pensiero, 2011.

Knipe Sergio, *Filosofia, religione, teurgia*, in Chiaradonna Riccardo (a cura di), *Filosofia tardoantica*, Carocci, Roma, 2012, pp. 253-272.

Muscolino Giuseppe, *L'astensione dal sacrificio cruento in Porfirio e la sua trasmissione nel cristianesimo*, in *Atti del Convegno su Coesistenza e Cooperazione nel Medioevo, IV Congresso di Studi Medievali*, Palermo 23-27 giugno 2009, in corso di stampa.

La presente tesi è stata prodotta durante la frequenza del corso di dottorato in Discipline filosofiche dell'Università degli Studi di Cagliari, a.a. 2012/2013 – XXVI ciclo, con il supporto di una borsa di studio finanziata con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 - Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di Attività I.3.1 “Finanziamento di corsi di dottorato finalizzati alla formazione di capitale umano altamente specializzato, in particolare per i settori dell’ICT, delle nanotecnologie e delle biotecnologie, dell'energia e dello sviluppo sostenibile, dell'agroalimentare e dei materiali tradizionali”.

