



**DICCIONARIO  
GRIEGO-ESPAÑOL**



III d.C. **Porphyrius Tyrius** philosophus (Porph.)  
Sodano, A.R., Porfirio. *Lettera as Anebo*, Nápoles 1958, pp.1-77.  
*Ep.Aneb.* = *Epistula ad Anebonem*.

Sodano 1958.pdf

---



PORFIRIO  
LETTERA AD ANEBO

A CURA DI A. R. SODANO

L'ARTE TIPOGRAFICA • NAPOLI  
MCMLVIII

## INTRODUZIONE

### I

#### LA QUESTIONE CRONOLOGICA

Quando Sant'Agostino ebbe tra le mani la *Lettera ad Anebo* di Porfirio, nell'originale o nella traduzione di Mario Vittorino<sup>1</sup>, non potette nascondere la sua perplessità e la sua incertezza nel valutarla: dovette forse pensare anche ad una specie di ritrattazione del filosofo tirio — *melius sapuit iste Porphyrius, cum ad Anebontem* (sic!) *scripsit Aegyptium*<sup>2</sup> — e i dubbi, le aporie considerarli come un autoschediasma — *non tamquam sibi persuasa confirmat*<sup>3</sup>, — incerto tra l'accettazione e la confutazione di opinioni altrui — *tam tenuiter suspicatur aut dubitat, ut haec alios asserat opinari*<sup>4</sup>. E, volendo penetrare nello spirito e nelle finalità che il filosofo neoplatonico si era proposte, Sant'Agostino finì con il riscontrare nella *Lettera* non soltanto un certo senso di riservatezza, di timore riverenziale, perfino di delicatezza — *nisi forte iste et ipsum, ad quem scribit, Anebontem tamquam talium sacrorum praeclarissimum antistitem et alios talium operum tamquam divinorum et ad deos colendos pertinentium admiratores verecundatur offendere*<sup>5</sup>, — ma anche l'intento, agli occhi del gran Padre della Chiesa relevantissimo, di dimostrare quanto fossero erronee le norme del rituale pagano — *aut, ut meliora de philosopho suspicemur, eo modo voluit... quasi quaerentis et discere cupientis humilitate ad ea cogitanda convertere, et quam sint contemnenda vel etiam devitanda monstrare*<sup>6</sup>.

Il fatto è che Sant'Agostino, profondo conoscitore della maggior parte delle opere di Porfirio, specialmente di quelle pertinenti la teologia e la religione, intese, *stricto sensu*, come complesso di pratiche rituali, avvertiva una palese dissonanza nell'impostazione data dallo scolaro di Plotino

<sup>1</sup> Sul problema della lettura, diretta o indiretta, di questa come delle altre opere di Porfirio — lettura, in ogni caso, attestata dallo stesso Sant'Agostino nel l. VII delle *Confessioni* — cfr. W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, Halle 1933.

<sup>2</sup> *De civitate Dei* X 11, pag. 418, 18-9 DOMBART-KALB (Lipsia 1928).

<sup>3</sup> *Ibidem*, pag. 419, 23.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pag. 419, 23-24.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pag. 419, 28-31.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pag. 421, 10-16.

alla stessa problematica filosofica nella *Lettera ad Anebo* ed in altri trattati e, mancando di prospettiva storica, o meglio non ponendosi il problema di un'evoluzione del pensiero del filosofo greco, si precluse così, definitivamente, ogni possibilità d'intendere, preferendo magari, per i suoi fini apologetici e polemici, immaginare un Porfirio oscillante ed incerto tra teorie e dogmi opposti e diversissimi.

Maggiore incomprendimento costatiamo negli altri Padri della Chiesa — Eusebio, Teodoreto, S. Cirillo — ai quali dobbiamo la parte più notevole delle dirette, verbali citazioni della *Lettera*, oggi perduta; in essi noi non notiamo neppure lo sforzo di penetrazione, il tentativo d'intelligenza, anche se scarsamente critico, di Sant'Agostino; per essi Porfirio diventa soltanto un'arma insidiosissima contro i suoi stessi correligionari, ai quali si intendeva contrapporre, nel clima infuocato di una battaglia aspramente combattuta, uno dei loro esponenti più autorevoli. Valga per tutti l'esempio di S. Cirillo. Dopo aver citato il passo della *Lettera* relativo al τὸ ἀπηνές della δυστροπία dei δῆμονι<sup>7</sup>, il santo apologeta così prosegue: ὁράτω δὴ οὖν ἑναργῶς [sc. ὁ Ἰουλιανός] τὸν ὁμόφρονά τε καὶ συνδαισιδαίμονα αὐτῷ γεγονότα Πορφύριον, τὰς περὶ τῶν δαιμόνων ἀληθείας ἐκφάναντα δόξας. κακοσχολεύεσθαι γὰρ φησὶν αὐτούς, καὶ τοῖς κατορθοῦν ἐθέλουσι τὴν ἀρετὴν ἀντανίστασθαι, καὶ χαίρειν ἀτμοῖς, θυσίαις τε ταῖς δι' αἱμάτων ἐπιγάνυσθαι σφόδρα<sup>8</sup>. Porfirio contro Giuliano l'Apostata! Non si poteva recare maggiore offesa alla memoria di un polemista ardente, che a difesa del paganesimo si era battuto con l'acume della sua sottile dialettica esercitata allo studio aristotelico, e con l'ausilio della sua profonda preparazione filologica, appresa alla scuola del grande Longino!

Del resto, i Padri della Chiesa greca citano, utilizzandoli dal loro punto di vista cristiano, quasi concordemente, quei passi relativi alle obiezioni mosse da Porfirio contro l'interpretazione popolare-essoterica della natura degli dèi, delle ipostasi intermedie tra l'uomo e dio, della mantica e del culto<sup>9</sup>: anzi, Teodoreto attinge direttamente ad Eusebio, ed è molto probabile che non abbia neppure letto il trattato del filosofo neoplatonico<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Vd. *Ep. ad An.* 2, 7, pag. 16, 7-17, 6.

<sup>8</sup> *Contra Iulianum* IV 125, PG [= *Patrologia Graeca*] 76, col. 691 B.

<sup>9</sup> Vd. *Ueber die Geheimlehren von Iamblichus, aus dem Griechischen übersetzt, eingeleitet und erklärt von T. HOPFNER*, in *Quellenschriften der Griechischen Mystic B. I, Theosophisches Verlagshaus, Leipzig 1922*, pag. VIII.

<sup>10</sup> Vd. K. ROOS, *De Theodoretis Clementis et Eusebii compilatore*, Halis Saxonum 1883; J. RAEDER, *De Theodoretis Graecarum affectionum curatione*, Hauniae 1900 e *Rhein.*

A parte, però, questa paradossale *Auffassung* degli scrittori cristiani, dovuta soprattutto ad una contingente, storicamente inevitabile, posizione di contrasto, che riguardava un problema più generale e trascendente il particolarismo individuale — vale a dire il trionfo definitivo, sul piano della realtà storica e specialmente nel campo religioso-dogmatico, della fede che smuove le montagne e che promette ai poveri di spirito la salvezza eterna, sul paganesimo intellettualistico e riservato ad una *élite* di σοφοί, — bisogna pure riconoscere che la questione porfiriana, che tanti punti in comune ha con quella platonica, l'analisi, cioè, criticamente e scientificamente fondata su un rigorismo filologico, dell'evoluzione cronologica del pensiero del filosofo tirio — il solo mezzo per intendere nel suo valore e nel suo significato la *Lettera ad Anebo*, — è una conquista moderna. Mancò qualsiasi tentativo, non dico nel Medio Evo, che pure deve al discepolo di Plotino, attraverso Mario Vittorino, Boezio, Sant'Agostino, gran parte del movimento della scolastica e del problema degli universali, e la diffusione della logica aristotelica in Occidente, ma anche

*Mus.* 57 (1902), pag. 449 sgg.; vd. inoltre qui sotto, pagg. XLII-XLIV. Non va neppure dimenticato che per i Cristiani Porfirio era un rinnegato, un apostata, come Giuliano, e pare che il primo a parlare di una pretesa origine cristiana del filosofo tirio fosse proprio Eusebio nella sua confutazione, oggi perduta, del trattato di Porfirio *Contro i Cristiani* (vd. a questo proposito le osservazioni di U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* I 104 sgg.); cfr. SOCRATE, *Hist. eccles.* III 23 37: νῦν δέ, ὡς ἔοικε, τὰ αὐτὰ Πορφύριον πέπονθεν [sc. ὁ Ἰουλιανός]· ἐκεῖνος μὲν γὰρ πληγὰς ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης ὑπὸ τινῶν Χριστιανῶν εἰληγῶς καὶ μὴ ἐνεγκῶν τὴν ὀργήν, ἐκ μελαγχολίας τὸν μὲν Χριστιανισμὸν κατέλιπε (sic CM, κατέλειπε AF), μίσει δὲ τῶν τυπτησάντων αὐτὸν εἰς τὸ βλάσφημα κατὰ Χριστιανῶν γράφειν ἐξέπεσεν, ὡς αὐτὸν Εὐσέβιος ὁ Παναφίλου ἐξήλεγξεν, ἀνασκευάσας τοὺς λόγους αὐτοῦ. Cfr. anche ARISTOCRITO, *Theosophia*, ap. BORESCH, *Rhein. Mus.* 51, pag. 273 sgg.: οἱ ὁ Πορφύριος εἰς ἐγένετο παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν. E, dopo la pubblicazione dei 15 libri κατὰ Χριστιανῶν, la reazione fu violentissima; non furono sufficienti le confutazioni tentate da Metodo, da Eusebia, da Apollinare di Laodicea, da Filostorgo, si accesero i roghi e, ancora nel 448, per ordine di Valentiniano III e Teodosio II (cfr. *Cod. Iustinian.* I 1, 3; *Cod. Theodos.* XVI 5, 66 e SOCRATE, *Hist. eccles.*, I 9, 30 sgg.), l'opera fu condannata alle fiamme. Perfino S. Girolamo (cfr. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise* I<sup>a</sup>, pag. 555, nota 1; GEROLAMO, *Epist.* 134, 14 e PL [= *Patrologia Latina*] 26, 154 A; 310 C; A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* I<sup>a</sup>, pag. 414, nota 3), davanti alla formidabile requisitoria del polemista pagano, il quale attaccava tutte insieme le testimonianze e le dottrine su cui la Chiesa fonda il suo insegnamento, perdette non poco del suo sangue freddo, e rovesciò su Porfirio tutte le ingiurie di cui disponeva la sua *verve* (cfr. *Praef. in epist. ad Galat.*, fine: "Bataneotes et ille sceleratus Porphyrius,)."

nell'Umanesimo, che tanto tempo dedicò ad Aristotele, a Platone e ai neoplatonici; e neppure il lavoro di L. Holstenius<sup>11</sup>, apparso a Roma nel 1630, pur notevole per la sua epoca, si preoccupò d'intendere una personalità così complessa, nella quale affiorano elementi e interessi culturali e spirituali disparatissimi.

Bisogna arrivare al 1856, a Gustavo Wolff<sup>12</sup>, per trovare una prima sintesi che si sforzi di penetrare l'individualità porfiriana, di analizzarla, di spiegarla sul piano cronologico e filosofico, di chiarirla nelle sue contraddizioni, anche se, molte volte, per la mancanza di dati necessari, le conclusioni del filologo tedesco non appaiono nè sicure, nè accettabili. È appunto per questa ragione che il vero scopritore di Porfirio deve essere considerato Joseph Bidez: dopo di avere per lunghi anni ricercato frammenti e testimonianze, intento a pubblicare l'intero *corpus* delle opere perdute di Porfirio, egli diede alle stampe nel 1913 un volume sulla vita del filosofo tirio, comprendente anche i frammenti del *Περὶ ἀγαλμάτων* e del *De regressu animae*<sup>13</sup>: un volume pregevolissimo, che rimane tuttora fondamentale, in cui il calore e la passione per l'argomento trattato non offuscano la serenità del giudizio nè l'equilibrio della forma. Dalle pagine di J. Bidez la figura di Porfirio esce luminosamente chiara: e tutti gli studiosi, i quali, dopo Bidez, hanno sentito il bisogno di chiarire e di precisare alcuni aspetti della problematica porfiriana, da E. Orth<sup>14</sup> a F. Peeters<sup>15</sup>, da H. Raeder<sup>16</sup> a L. Vaganay<sup>17</sup>, hanno trovato in lui una guida e un ben definito punto di riferimento.

Naturalmente, anche la questione della *Lettera ad Anebo* ha trovato in J. Bidez un interprete attento e sicuro<sup>18</sup>; ma a me pare — nè, d'altra parte, poteva essere diversamente, per l'interesse più vasto e più ampio

<sup>11</sup> L. HOLSTENIUS, *De vita et scriptis Porphyrii*, Romae 1630.

<sup>12</sup> *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, ed. G. WOLFF, Berolini 1856.

<sup>13</sup> *Vie de Porphyre néoplatonicien avec les fragments des traités Περὶ ἀγαλμάτων et De regressu animae* par J. BIDEZ, Gand van Goethen 1913. Recensioni di ASMUS, in *Byzantinische Zeitschrift* 1913, pagg. 474-7, e di BRÉHIER, in *Revue d'Histoire des Religions* LXVIII, pagg. 240-3.

<sup>14</sup> E. ORTH, *De Porphyrio*, in *Palaestra Latina* 18 (1948), pagg. 403-5.

<sup>15</sup> F. PEETERS, *Plotinos en Porphyrios*, in *Nova et Vetera* (Brussel) 15 (1933), pagg. 177-90; Id., *Plotinos en Porphyrios, meester en leerling*, in *Philol. Studien* 4 (1932-3), pagg. 122-38.

<sup>16</sup> H. RAEDER, *Porphyrios fra Tyros, Videnskabsmand og Mystiker*, Kobenhavn 1942.

<sup>17</sup> L. VAGANAY, *Porphyre*, in *Diction. Théol. cath.* 12, 2, 1935, pagg. 2555-90.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, pagg. 80-7.

della monografia — che non tutto è stato messo in rilievo, e che soprattutto non è stato considerato, il che, invece, a me sembra fondamentale, come l'epistola indirizzata al sacerdote egizio rappresenti il travaglio interiore di uno spirito, in continua ansia di purificazione e di elevazione, che nelle aporie, poste innanzi tutto alla sua anima, cerca di trovare una via, una soluzione, dopo la visione del superiore equilibrio e della sublime ascesi plotiniana: J. Bidez ha troppo insistito sul lato polemico e sulla necessità pratica di un'opposizione al Cristianesimo.

Secondo una ricostruzione abbastanza convincente di G. Wolff, il trattato *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* prendeva in esame nel primo libro vari argomenti intorno agli dèi, passando successivamente dalla εὐσέβεια alla θρησκεία, dalla πολιτεία agli ἀγάλματα, agli σχήματα, alle θυσίαι; nel secondo libro, verisimilmente intitolato *περὶ δαιμόνων*, Porfirio trattava della πρακτικῆ θεοσοφία, delle ἐπανάγκαι, della ἀστρολογία, della εἰμαρμένη; nel terzo, infine, si parlava degli eroi<sup>19</sup>. A giusta ragione, quindi, J. Bidez lo definisce un manuale di teurgia ad uso dei sacerdoti dei misteri pagani<sup>20</sup>. Fermiamoci a considerare le argomentazioni del filosofo tirio.

Richiamandosi ad un oracolo di Apollo, Porfirio fa sua — *sic et simpliciter* — tutta una complessa τάξις teologica: gli dèi si dividono in ὑποχθόνιοι ed ἐπιχθόνιοι, in ἀέριοι e θαλάσσιοι, in οὐράνιοι e αἰθέριοι; per ognuno di essi è esattamente precisato uno specifico τρόπος di sacrifici: non è necessario, scrive il filosofo, spiegare il valore simbolico delle diverse θυσίαι, perché esso risulta chiaro a qualunque εὐσύνετος<sup>21</sup>. In un altro frammento, conservatoci da Eusebio<sup>22</sup>, leggiamo: οὐ μόνον δὲ τὴν πολιτείαν αὐτῶν αὐτοὶ [sc. οἱ θεοὶ] μεμνηνάσιν καὶ τὰ ἄλλα τὰ εἰρημένα, ἀλλὰ καὶ τίσι χαίρουσι καὶ κρατοῦνται ὑπηγόρευσαν, καὶ μὴν καὶ τίσιν ἀναγκάζονται τίνα δὲ δεῖ θύειν καὶ ἐκ ποίας ἡμέρας ἐκτρέπεσθαι τό τε σχῆμα τῶν ἀγαλμάτων ποταπὸν δεῖ ποιεῖν αὐτοὶ τε ποίοις σχήμασιν φαίνονται ἔν τε ποίοις διατρέβουσιν τόποις· καὶ ὅλως ἔν οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ παρ' αὐτῶν μαθόντες ἄνθρωποι οὕτως αὐτοὺς ἐτίμησαν. πολλῶν δ' ὄντων ἃ τούτων ἐστὶ παραστατικά, ὀλίγα ἐκ τῶν πολλῶν παραθησόμεθα, ἵνα μὴ ἀμάρτυρον τὸν λόγον καταλείπωμεν.

<sup>19</sup> Cfr. WOLFF, *op. cit.*, pagg. 42-43.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, pag. 17.

<sup>21</sup> Cfr. WOLFF, *op. cit.*, pagg. 111-21 = EUSEB. *Praep. evang.* IV 9, 1-7 I 179-81 MRAS.

<sup>22</sup> *Praep. evang.* V 11, 1 I 245 MRAS = WOLFF, *op. cit.*, pag. 129.

C'è qui tutto un rituale misterico-teurgico, nel quale Porfirio crede con un'ingenuità che sorprende: gli dèi appaiono agli uomini in determinate forme e figure, si fermano in luoghi ben definiti, insegnano ai mortali come onorarli, quale debba essere la *forma ac species* dei simulacri, in quali giorni bisogna tenersi lontano dal sacrificare. Sul rituale delle ἀνάγκαι — formule con cui il teurgo costringeva la divinità ad ubbidire ai suoi ordini<sup>23</sup> — qui accennato (τίσιν ἀναγκάζονται), il filosofo dà più ampi particolari nel libro secondo. « Vieni veloce a salvarmi, poni fine a questi colloqui, spegni le luci, con uno sforzo vigoroso delle tue mani strappa il tessuto che avvolge le mie membra, fa tacere queste voci che escono dal profondo, liberami dalle mie corone, cancella queste linee magiche, ché io possa andarmene! »<sup>24</sup>. È un dio che parla così, è Apollo stesso, fatto prigioniero da un sortilegio; in un altro oracolo Ecate esprime tutto il suo rammarico di dover lasciare le pure sedi dei beati e scendere sulla terra:

τίπτε μ' αἰεὶ θεῖοντος ἀπ' αἰθέρος ὄδε χατίζων  
θειοδάμοις Ἐκάτην με θεῖν ἐκάλεσσας ἀνάγκαις ;<sup>25</sup>

E Apollo ed Ecate confermano al nostro filosofo con la loro autorità divina l'opinione di Pitagora Rodio, il quale aveva affermato — probabilmente in un'opera *περὶ θεῶν*, per noi perduta — che gli dèi appaiono al teurgo nelle sue visioni (*παραγίνονται* e *παρουσία* sono i termini del rituale magico) non di propria spontanea volontà, ma ἀνάγκη δέ τινι ἀκολουθίας συρόμενοι<sup>26</sup>.

G. Wolff ha inserito nella raccolta dei frammenti a noi rimasti del *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* un oracolo trovato in tre manoscritti italiani<sup>27</sup>: se la sua supposizione — come pare — è giusta, noi ci troveremo di fronte ad una ben definita angelologia, in cui trovano la loro sistemazione, con determinati e specifici attributi, tre ordini angelici. Il primo, dato l'innegabile confronto con Proclo, in *Tim.* I 47 a, comprende

<sup>23</sup> Vd. qui sotto, pag. 60-63.

<sup>24</sup> WOLFF, *op. cit.*, pag. 162 sg. = EUSEB. *Praep. evang.* V 9, 1-5 I 239-40 MRAS; sull'interpretazione di questo oracolo vd. G. Hock, *Griech. Weihegebräuche*, pag. 68.

<sup>25</sup> WOLFF, *op. cit.*, pag. 156 = EUSEB. *Praep. evang.* V 8, 6 I 237 MRAS.

<sup>26</sup> WOLFF, *op. cit.*, pag. 154-5 = EUSEB. *Praep. evang.* V 8, 1-4 I 236-7 MRAS.

<sup>27</sup> WOLFF, *op. cit.*, pagg. 106-8 e 143-6.

gli arcangeli, i quali volano intorno al dio supremo; la seconda τάξις è composta di angeli che, sebbene generati anch'essi dalla prima divina ipostasi, sono lungi dal suo cospetto, non hanno nessuna autonomia, limitandosi all'ufficio di ministri, veri e propri ἄγγελοι; il terzo ordine, infine, ha una mansione piuttosto vaga ed incerta: sicuro è soltanto il suo canto e, se è giusto l'emendamento proposto da G. Wolff<sup>28</sup>, la sua lontananza dal dio padre.

Subito dopo le ipostasi angeliche, G. Wolff fa seguire un lungo frammento, conservatoci da Eusebio, sui πονηροὶ δαίμονες<sup>29</sup>; sudditi di Serapide e di Ecate, essi si avvicinano agli uomini sotto forma di animali, gioiscono dei cibi, del sangue e delle ἀκαθαρσίαι di ogni specie, impediscono ai sacerdoti di vedere la divinità, a tal punto che questi sono costretti, per allontanarli, ad offrir loro sacrifici; Apollo stesso consiglia a un προφήτης, il quale vuole vedere la divinità (αὐτοπτῆσαι τὸ θεῖον), πρὶν λύτρα τῶ πονηρῶ δαίμονι δοῦναι<sup>30</sup>.

Magia, εἰμαρμένη, divinazione, astrologia, sono gli argomenti sui quali Porfirio ferma ulteriormente la sua attenzione nella *Filosofia degli oracoli*: non disgiunte dalla teologia, anzi con essa strettamente congiunte, queste attività misteriche sono considerate dal filosofo tirio d'importanza fondamentale e assumono ai suoi occhi una funzione catartica, strumento di elevazione spirituale.

Il simbolismo magico è di origine divina: il dio Pan enumera in un oracolo i σύμβολα, dei quali bisogna servirsi per evocare Ecate<sup>31</sup>; la stessa

<sup>28</sup> οἱ ὅ' ἐκίς WOLFF, οἱ σε κατ' ἤμαρ AB.

<sup>29</sup> WOLFF, *op. cit.*, pagg. 147-54 (pagg. 147-52 = EUSEB. *Praep. evang.* IV 23, 1-8 I 213-5 MRAS; pagg. 152-4 = EUSEB. *Praep. evang.* IV 20, 1 I 207 MRAS).

<sup>30</sup> Mi sia consentito fare qui un'osservazione. In questa gerarchia celeste finora delineata non compaiono nè gli ἄρχοντες, nè gli ἀγαθοὶ δαίμονες: G. WOLFF (*op. cit.*, pag. 225) ritiene che di questi ultimi si parlasse nel seguito dell'oracolo relativo agli angeli, andato perduto, e la sua ipotesi può essere verisimile. Ma, è proprio da scartarsi la supposizione che nel terzo ordine angelico, così impreciso nella sua funzione, da apparire quasi inutile doppione del secondo, non si debbano vedere piuttosto gli ἄρχοντες, rimanendo pur sempre valida l'ipotesi che la citazione anonima manchi del seguito, in cui avremmo potuto leggere particolari più precisi, e riguardo agli ἄρχοντες stessi e agli ἀγαθοὶ δαίμονες? Questa ipotesi non tiene conto, naturalmente, dello scolio, anch'esso anonimo, che segue l'oracolo (WOLFF, *op. cit.*, pagg. 145-6); è chiaro, infatti, che lo scoliasta dava un'interpretazione personale, la quale, appunto perché tale, non esclude che si intenda diversamente.

<sup>31</sup> WOLFF, *op. cit.*, pagg. 134-7 (= EUSEB. *Praep. evang.* V 14, 2-3 I 248-9 MRAS).

Ecate si sforza di spiegare con una logica degna dell'antropomorfismo omerico la ragione per cui gli dèi φιλοῦσι τὰ σύμβολα τῶν χαρακτήρων<sup>32</sup>: non ambiscono forse anche gli uomini a procurarsi χαρακτήρες di bronzo, di oro, di argento?<sup>33</sup> Ed ecco il commento di Porfirio: οὐ μόνον δ' ὅτι φίλοι οἱ χαρακτήρες δεδήλωκεν [sc. ἡ Ἐκάτη], ἀλλ' ὅτι καί, ὅπερ ἔφαμεν, αὐτοὶ περιγράφονται καὶ εἰσιν οἷον ἐν ἱερῷ χωρίῳ τῇ ὑποκειμένη εἰκόνι· οὐ γὰρ ἐπὶ γῆς ὀχεῖσθαι, ἀλλ' ἐπὶ γῆς ἱερᾶς ἐδυνήθησαν· ἱερὰ δὲ ἡ εἰκόνα φέρουσα θεοῦ, ἧς ἀρθείσης λέλυται τὸ κρατοῦν ἐπὶ γῆς τὸ θεῖον<sup>34</sup>. C'è in queste parole soltanto lo scoliasta teorico, o non piuttosto il μάγος esperto? Io propenderei per la seconda ipotesi: poggiato a terra, il χαρακτήρ delimita un ἱερὸν χωρίον; sollevatolo, viene a mancare il mezzo che trattiene la divinità sulla terra: l'azione magica è così finita! È possibile dubitare della sua efficacia e della sua verità, dal momento che gli dèi sono essi stessi ἄκροι μάγοι e ἄκροι γενεθλιαλόγοι?<sup>35</sup> La magia diventa così σοφία, o meglio θεοσοφία, e, servendosi di essa, si raggiungerà la liberazione dai vincoli della εἰμαρμένη: ἡ μαγεία ἐν τῷ λύειν τὰ τῆς εἰμαρμένης παρὰ θεῶν ἐδόθη εἰς τὸ ὀπωσοῦν ταύτην παρατρέπειν<sup>36</sup>.

Uno stretto rapporto intercorre nella *Philosophia ex oraculis haurienda* tra divinazione e astrologia: gli dèi predicano il futuro ἀπὸ τῆς τῶν ἀστρῶν φορᾶς, e Apollo, richiesto τί τέξεται ἡ γυνή, risponde ὅτι θῆλυ γεννηθήσεται, poiché il tempo del concepimento coincideva con il periodo astronomico in cui σελήνη ἐπὶ Ἄφροδίτην ἐφέρετο; l'osservazione di

<sup>32</sup> Su questo simbolismo magico, vd. qui sotto, pag. 52.

<sup>33</sup> WOLFF, *op. cit.*, pag. 137 = EUSEB. *Praep. evang.* V 15, 1 I 250 MRAS.

<sup>34</sup> EUSEB. *Praep. evang.* V 15, 2 I 250 MRAS; seguono MRAS e DINDORF (*Eusebii Caesarensis opera. Recognovit GUIL. DINDORFIUS*, I Lipsiae 1867) i quali, contro l'opinione di GAISFORD (*Eusebii Pamphylī Evangelicāe Praeparationis libri XV. Ad codices manuscriptos recensuit TH. GAISFORD*, Oxonii 1843) e GIFFORD (*Eusebii Pamphylī Evangelicāe Praeparationis libri XV. Ad codices manuscriptos denuo collatos recensuit, Anglice nunc primum reddidit, notis et indicibus instruxit E. H. GIFFORD*, Oxonii 1903), assegnano a Porfirio, e non ad Eusebio, questo commento dell'oracolo.

<sup>35</sup> WOLFF, *op. cit.*, pag. 138 = EUSEB. *Praep. evang.* V 14, 1 I 247 MRAS; cfr. anche FILOPONO, *De opif. mundi* IV 20 [=200, 2-7 REICHARDT].

<sup>36</sup> WOLFF, *op. cit.*, pag. 135 = EUSEB. *Praep. evang.* VI 4, 2 I 298 MRAS. Alla εἰμαρμένη sono soggetti anche gli dèi, quando scendono sulla terra (cfr. WOLFF, *op. cit.*, pag. 170 = FILOPONO, *De opif. mundi* IV 20 [=201, 8-14 REICHARDT]); da WOLFF, *op. cit.*, pag. 166 (=EUSEB. *Praep. evang.* VI 1. 1 I 294 MRAS) sembra che essi ne abbiano una conoscenza limitata: cfr. εἴπερ τὰ μεμνημένα γινώσκοντες [sc. οἱ θεοί] λέγουσιν.

Marte e di Saturno fa predire in un altro oracolo malattie e pestilenza<sup>37</sup>. Porfirio si preoccupa anche di spiegare perché in molti casi le predizioni non trovano conferma nella realtà. Due sono le ragioni: innanzi tutto, una accurata e precisa γνώσις τῆς φορᾶς è ἀκατάληπτος non soltanto per gli uomini, ma anche per alcuni τῶν δαιμονίων<sup>38</sup>; in secondo luogo, a volte, le condizioni atmosferiche non sono favorevoli, e gli dèi sono costretti dagli uomini alla παρουσία e alla μαντεία contro la loro volontà: καὶ τὸ περιέχον ἀναγκάζον ψευδῆ γίνεσθαι τὰ μαντεία, οὐ τοὺς παρόντας ἐκόντας προστιθέναι τὸ ψεῦδος<sup>39</sup>.

Il fine supremo di questa filosofia oracolare, filosofia intesa in un'accezione ben determinata e specifica, è la conoscenza della via che porta agli dèi: e qui è interessante notare l'atteggiamento che Porfirio assume nei confronti dell'intellettualismo razionalistico greco. Così, infatti, egli commenta un oracolo di Apollo: χαλκόδετος γὰρ ἡ πρὸς θεοὺς ὁδὸς αἰπεινὴ τε καὶ τραχεῖα, ἧς πολλὰς ἀτραπούς βάρβαροι μὲν ἐξεύρον, Ἕλληνες δὲ ἐπλανήθησαν, οἱ δὲ κρατούντες ἤδη καὶ διέφθειραν. τὴν δὲ εὐρεσιν Αἰγυπτίοις ὁ θεὸς ἐμαρτύρησε Φοῖνιξί τε καὶ Χαλδαίοις (Ἀσσύριοι γὰρ οὗτοι) Λυδοῖ; τε καὶ Ἑβραίοις<sup>40</sup>. C'è una élite di popoli, ai quali gli dèi hanno parlato di preferenza, e di questa élite non fanno parte i Greci: la catarsi dello spirito, la concezione della vita intesa come preparazione alla morte e come strumento di salvezza, non possono partire dalle sottigliezze dialettiche e dalle disquisizioni dottrinali, ma hanno la loro origine nell'accettazione religiosa di un rituale complesso e dogmatico.

J. Bernays<sup>41</sup> ha visto nell'esposizione degli oracoli di Porfirio una falsificazione testuale, e di qui ha concluso che il filosofo non merita di essere creduto: inutile, quanto pericolosa ipercritica, la quale, oltre a

<sup>37</sup> WOLFF, *op. cit.*, pagg. 166-8 = EUSEB. *Praep. evang.* VI 1, 1-5 I 294-5 MRAS.

<sup>38</sup> WOLFF, *op. cit.*, pag. 169 = EUSEB. *Praep. evang.* VI 5, 1 I 298 MRAS.

<sup>39</sup> WOLFF, *op. cit.*, pag. 175 = EUSEB. *Praep. evang.* V 5, 2 I 299 MRAS; cfr. FILOPONO, *De opif. mundi* IV 20 [=201, 8-14 REICHARDT].

<sup>40</sup> WOLFF, *op. cit.*, pagg. 139-41 = EUSEB. *Praep. evang.* IX 10, 3 I 496 MRAS.

<sup>41</sup> *Grundzüge der... Abhandlung des Aristoteles... Abhandl. der Hist. phil. Gesellschaft in Breslau* II, pag. 287 sg. Degne di nota le opinioni di J. GEFFKEN (*Zwei griechischen Apologeten* 1907, pag. 268, nota 2), il quale osserva che certi oracoli hanno potuto derivare da filosofi profeti e indovini, specialmente da certi membri della setta neoplatonica; e quella di F. MYERS (*Greek Orakles*, in *Abbott's Hellenica*, pag. 478 sgg.), il quale ritiene che un certo numero di oracoli sia fondato su espressioni di mediums caduti in *trance* non in santuari ufficiali, ma in circoli privati.

non tener conto delle dichiarazioni dello stesso scrittore, il quale, al principio del trattato, afferma di voler correggere i fatti, chiarire l'oscurità dei testi, rispettare il significato degli oracoli, non può certamente essere il metodo migliore per intendere il processo critico del pensiero del filosofo tirio. J. Bernays, probabilmente, avrà anche riflettuto, per giungere a quelle conclusioni, sugli ἀπορήματα della *Lettera ad Anebo*, così come, partendo da una posizione critica diametralmente opposta, E. Zeller<sup>42</sup>, è giunto a definire *merkwürdige* l'epistola indirizzata al sacerdote egiziano. E, per la verità, i due opuscoli sono tra di loro in netta antitesi, ma è un'antitesi feconda di pensiero, la quale non esclude nessuno dei due termini, perché essa è alla ricerca della sintesi.

J. Bidez<sup>43</sup> ha scritto che a molti interrogativi della ἐπιστολή rispondono i λόγια: io direi, invertendo i termini, che la *Lettera ad Anebo* pone una serie di aporie alla *Filosofia degli oracoli*, quasi si trattasse di un ripensamento autocritico. Per maggiore chiarezza, cercherò di sintetizzare nei seguenti punti il confronto tra i due trattati:

a) i problemi nel περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας sono esposti in maniera apodittica, al di sopra di ogni dimostrazione logica; Porfirio si limita ad illustrare il significato degli oracoli, accettandoli senza alcuna riserva, e ha ragione F. Boll<sup>44</sup>, quando afferma di vedere in alcuni λόγια un'eco dei discorsi tenuti dai sacerdoti nei loro templi contro gli astrologi da strapazzo. Con questo tono sicuro di ierofante contrastano profondamente gli ἐρωτήματα della *Lettera*: sono vere e proprie questioni che Porfirio pone ad Anebo, alle quali il filosofo attende una risposta, e l'importanza degli argomenti esclude, in ogni caso, qualunque ipotesi di ipercritica. Molto felicemente, G. Wolff<sup>45</sup> si è così espresso a proposito della differenza fra i due trattati: « *illic* [sc.: in oraculorum philosophia] *praecipit ... hic* [sc.: in epistula ad Anebo] *quaerit; illic docet... hic interrogat; illic affirmat... hic sciscitatur* ».

b) T. Hopfner<sup>46</sup> ha osservato che Porfirio ha rivolto i suoi ἀπορήματα ad un sacerdote egiziano perché, anche prescindendo dall'effettiva realtà dell'autorevole personaggio<sup>47</sup>, la religione dell'Egitto poteva sembrare l'espressione più notevole di un sincretismo religioso: io aggiun-

gerei anche, per quanto si tratta di una questione ancora *sub iudice*<sup>48</sup>, che il misticismo neoplatonico poteva trovare nelle pratiche culturali egiziane, depurate naturalmente delle sue grossolanità goetiche, notevoli addentellati alle sue teorie di asceti, e non tacerei la larga diffusione che ebbe la credenza nella maggiore genuinità dei popoli βάρβαροι. Ora, su questa linea s'incontrano la *Filosofia degli oracoli* e la *Lettera ad Anebo*: ma è innegabile che la fiducia dei λόγια<sup>49</sup> nella teologia egiziana non è la stessa della ἐπιστολή; spesso qui s'insinua un notevole scetticismo, il quale, attenuato, per comprensibili motivi, nelle pagine del *De mysteriis* risulta più chiaro dai frammenti di Eusebio<sup>50</sup>.

c) Il problema teologico è l'argomento fondamentale del primo dei due libri in cui, secondo la mia opinione, va divisa la *Lettera ad Anebo*<sup>51</sup>. Rimangono indiscutibili alcuni principî generali: la ἐπιστήμη περὶ θεῶν conserva tutto il suo valore di scienza sacra ed utile; il filosofo chiama σκότος l'ignoranza περὶ τῶν τιμίων καὶ καλῶν, luce la loro γνῶσις<sup>52</sup>; questa egli ritiene causa πάντων ἀγαθῶν, quella principio πάντων κακῶν<sup>53</sup>; e, subito, fin dalle prime parole, egli si affretta ad un'aperta professione di fede nell'esistenza degli dèi e delle altre ipostasi divine<sup>54</sup>, le quali rimangono fondamentalmente le stesse della *Filosofia degli oracoli*, fatta

<sup>42</sup> Vd. qui sotto, pag. 51; 52; 56; 57; 58; 59.

<sup>43</sup> Vd. qui sopra, pag. XV.

<sup>44</sup> Vd. ad esempio *Ep. ad An.* 2, 8-10 b, pag. 18-22.

<sup>45</sup> Vd. qui sotto, pagg. XXXIX-XLI.

<sup>46</sup> Questo concetto è ampiamente sviluppato in *Corpus Herm.* X 8-9 Nock (Paris 1945): κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία. ψυχὴ γάρ, μηδὲν ἐπιγνοῦσα τῶν ὄντων μηδὲ τῆν τούτων φύσιν, μηδὲ τὸ ἀγαθόν, τυφλώττουσα δὲ, ἐντινάσσει τοῖς πάθεσι τοῖς σωματικοῖς, καὶ ἢ κακοδαίμων, ἀγνοήσασα ἑαυτήν, δουλεύει σώμασιν ἀλλοκότοις καὶ μοχθηροῖς, ὥσπερ φορτίον βασιτάζουσα τὸ σῶμα, καὶ οὐκ ἀρχουσα ἀλλ' ἀρχομένη. αὕτη κακία ψυχῆς, τούναντίον δὲ ἀρετῆς ψυχῆς γνῶσις: ὁ γὰρ γνοῦς καὶ ἀγαθός καὶ εὐσεβής καὶ ἦδη θεῖος; cfr. *Asclepius* 22 Nock: *sunt autem non multi aut admodum pauci, ita ut numerari etiam in mundo possint, religiosi. unde contingit in multis remanere malitiam defectu prudentiae scientiaeque rerum omnium, quae sunt. ex enim intellectu rationis divinae, qua constituta sunt omnia, contemptus medelaeque nascitur vitiorum mundi totius. perseverante autem imperitia atque inscientia, vitia omnia convalescunt vulnerantque animam insanabilibus vitiis, quae infecta isdem atque vitiosa quasi venenis tumescit nisi eorum, quorum animarum disciplina et intellectus summa curatio est.* Cfr. ancora *Corpus Herm.* VII Nock, intitolato: ὅτι μέγιστον κακὸν ἐν ἀνθρώποις ἢ περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνωσία.

<sup>47</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 1, 5, pag. 8, 1-15.

<sup>48</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 1, 1 b e sgg., pag. 3, 1 sgg.

<sup>42</sup> *Die Philosophie der Griechen* 3<sup>a</sup>, Leipzig 1868, pag. 600, n. 3.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, pag. 83.

<sup>44</sup> *Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 21, passim.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, pag. 31.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, pag. IX sg.

<sup>47</sup> Su questa questione vd. qui sotto, pagg. XXXVII-XXXVIII.

eccezione delle anime pure<sup>55</sup>. Tuttavia all'accettazione pura e semplice della πολιτεία dei λόγια subentra un vivo desiderio di critica e di precisazione: non si tratta, beninteso, di un atteggiamento scettico, nè ipercritico, ma c'è soltanto il lento lavoro intellettuale di una mente che ha riflettuto, ha visto contraddizioni e ama chiarirle. Seguendo una casistica che risente molto della logica aristotelica e che noi troviamo esposta con il rigorismo di un peripatetico nella *Isagoge*<sup>56</sup>. Porfirio domanda quali siano gli ἰδιώματα che distinguono l'una dall'altra ipostasi divina: differiscono esse per la ἐνέργεια, per i movimenti δραστικοί ο παθητικοί, per gli accidenti? può considerarsi elemento di differenziazione la diversità dei σώματα a cui ognuna delle specie superiori è assegnata, i corpi eteri agli dèi, quelli aerei ai dèmoni, i corpi terreni alle anime?<sup>57</sup> La *Filosofia degli oracoli* non pone aporie; esistono gli dèi ὑποχθόνιοι ed ἐπιχθόνιοι, θαλάσσιοι ed ἄεριοι<sup>58</sup>. Ma Anebo deve chiarire: « Come si spiega che alcuni dèi sono detti acquatici ed aerei e hanno avuto in sorte chi un luogo, chi un altro, e si sono scelti parti di corpi limitate, pur avendo una potenza infinita, indivisibile e illimitata? e come sarà possibile la loro reciproca unione, dal momento che essi sono separati da limiti determinati di parti e sono distinti per la diversità dei luoghi e dei corpi loro soggetti? »<sup>59</sup>.

A questa prima διαίρεσις ne segue una seconda: ἴδιον di alcuni dèi è ἔμπαθές, di altri ἄπαθές. Qui tutto il rituale misterico-teurgico del περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας minaccia di crollare sotto l'incalzante requisitoria del filosofo tirio: poiché, se la divinità non è soggetta ad alcun πάθος, nessuna efficacia potranno avere le κλήσεις e le προο-

<sup>55</sup> Vd. qui sopra, pag. XIII, nota 30.

<sup>56</sup> Non è qui il caso di affrontare la questione dei rapporti tra *Lettera ad Anebo* e *Isagoge*: se questa possa costituire uno sviluppo ulteriore o non sia piuttosto da vedersi nell'epistola l'esemplificazione dei principi logici generali già sistemati. È certo tuttavia che le nozioni di γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός (= παροπόμενον di *Ep. ad An.* 1, 1 c, pag. 3, 10-1), vale a dire delle πέντε φωναί, sono teoricamente definite nelle prime pagine della εἰσαγωγή (cfr. pagg. 1-13 ed. Bussé, Berlino, 1887).

<sup>57</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 1, 1 c-2, pag. 3, 4-15.

<sup>58</sup> Vd. qui sopra, pag. XI.

<sup>59</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 1, 2 b, pag. 4, 3-8. Una problematica press'a poco analoga — Tartaro e dèi sotterranei nei teurgi — leggiamo in OLIMPIODORO, in *Phaed.*, pag. 189, 18; 230, 28 NORVIN; GIULIANO IMP., *ep.* 89, pag. 140, 3 sg. BIDEZ-CUMONT; PROCLO, in *Remp. Plat.* I, pag. 121, 23-122, 15 KROLL; in *Tim.* I, pag. 113, 24 DIEHL. Secondo la testimonianza di NICEFORO GREGORAS, in *Synesii de insomn.* pag. 399 B PETAVIUS, presso i Caldei si distinguevano dèmoni eteri, aerei, terrestri, acquatici, sotterranei.

κλήσεις, le μνήιδος ἐξιλάσεις e le ἐκθύσεις; le ἀνάγκαι, a cui, loro malgrado, Apollo ed Ecate dovevano soggiacere, perderanno la loro forza coercitiva<sup>60</sup>.

In questa accanita demolizione, i Padri della Chiesa, e tra essi soprattutto Eusebio, videro soltanto l'incertezza di una fede, e i neoplatonici l'inizio di un'apostasia: agli uni e agli altri sfuggì il lato costruttivo dell'epistola, la quale tende, come ultimo scopo, a una catarsi religiosa. La terza διαίρεσις contrappone, infatti, gli dèi ai dèmoni: i primi sono νόες καθαροί, intelligenze pure, i secondi ψυχικοί, animati, μέτοχοι νοῦ, partecipi dell'intelletto<sup>61</sup>. Qui può trovare la sua risoluzione l'ansia della ricerca: il complesso rituale può riguardare i dèmoni, non gli dèi. E, tenendo presente questa purezza metafisica di esseri al di sopra dell'intelletto, ἄκλιτοι e ἀμειγείς αἰσθητοῖς, Porfirio può legittimamente domandare εἰ δεῖ πρὸς αὐτούς εὔχεσθαι<sup>62</sup>. Poteva sembrare il supremo anatema, ed era invece il punto di partenza per un'ascesi sublime, la quale condurrà il filosofo a scrivere nella *Lettera a Marcella*: « Davanti a Dio la parola non è niente, l'azione è tutto. Il sapiente onora Dio senza pronunziare una parola. L'ignorante, anche quando lo prega e sacrifica in suo onore, profana la divinità. Soltanto il sapiente è sacerdote; soltanto lui è l'amico di Dio, soltanto lui sa invocarlo. Balbettare delle litanie, sgozzare delle vittime, non fa parte della vera pietà »<sup>63</sup>.

d) F. Boll<sup>64</sup> ha dovuto faticare non poco per dimostrare in un suo studio che nella *Filosofia degli oracoli* tra μαγεία e divinazione astrologica c'è notevole differenza, quasi che la prima sia compito umano e la seconda spetti agli dèi: e certamente è difficile distinguere con esattezza, anche per l'estrema frammentarietà degli *excerpta* a noi giunti, il pensiero di Porfirio. Io ho l'impressione che il filosofo si sia fermato a raccogliere gli elementi più disparati qua e là, attingendo forse alle fonti più diverse, e che si sia limitato a fare opera più di propagandista di una fede che

<sup>60</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 1, 2 c, pag. 4, 9-5, 3.

<sup>61</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 1, 3, pag. 5, 4-7.

<sup>62</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 1, 3 b, pag. 6, 1-4. Sulla concezione della preghiera in Porfirio e sui testi relativi, vd. *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus*, scripsit H. SCHMIDT, Gissae 1907, in *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* IV B. 1 H., pagg. 47-8.

<sup>63</sup> Cfr. *Ep. ad Marc.* 16 sgg., pag. 284 sgg. NAUCK<sup>2</sup> (Lipsia 1886); cfr. ancora Σέξστον γινῶμαι n. 426 sg. e 429 con la nota (ed. A. ELTER, *Gnomica I, Sexti pythagorici... sententiae*, Lipsia 1892) e NORDEN, *Agnostos Theos*, Lipsia 1913, pag. 343 sgg.

<sup>64</sup> *Loc. cit.*, p. 117.

di un teorico, il quale dovesse affermare un suo rigido schema di pensiero. Ora, qui, subito dopo il testo della *Lettera ad Anebo*, il lettore troverà un *excursus*, nel quale sono esaminati, prima, la teoria della divinazione e poi i suoi vari generi, quali risultano dal secondo libro dell'epistola. C'è innanzi tutto un tono polemico, il quale investe con una critica, che ricorda stranamente l'atteggiamento dell'Eutifrone platonico, tutto il problema; le aporie s'incalzano con una *verve* ora ingenua, ora sofistica, ora scettica, e i σύμβολα, i χαρακτήρες, la θεοφορία, l'ένθουσιαμός — che costituiscono l'atto di fede degli oracoli — sono sottoposti a un'analisi rigorosa, affatto sorprendente in un sacerdote dei misteri, quale appare il Porfirio dei λόγια. Ed è possibile — a me almeno così sembra — intravedere una teoria la quale sta alla base dell'indagine, e che rappresenta il punto di partenza di tutti gli ἀπορήματα: la teoria teurgica della divinazione, della quale non è difficile trovare la fonte negli *Oracula Chaldaica* e nei papiri magici greco-egiziani. Insomma, il cammino percorso dal filosofo tirio dal περί τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας alla ἐπιστολή è passato, attraverso un'elaborazione teorica, una ricerca approfondita, una costruzione sistematica, dalla πίστις alla ἐπιστήμη, e poi ad un'ulteriore κρίσις.

Lo stesso problema della εἰμαρμένη, che nella *Filosofia oracolare*<sup>65</sup> così semplicisticamente Porfirio crede di risolvere attraverso le pratiche magiche, diventa nei προβλήματα ad Anebo un problema morale, incerto tra un'impostazione stoica e una risoluzione mistico-religioso-teurgica — se è esatta l'equivalenza tra εὐδαιμονία e λύσις εἰμαρμένης<sup>66</sup> — in cui affiora la questione del libero arbitrio.

Dobbiamo a questo punto porci la domanda: questa diversa impostazione delle stesse questioni e questi stessi ἀπορήματα hanno una loro γένεσις, e questa γένεσις rimane nell'ambito di un'evoluzione logica, di un processo di maturità, o non si tratta piuttosto di una giustapposizione esteriore di teorie diverse? Ed è possibile scorgere le influenze subite da Porfirio, gli elementi, cioè, che contribuirono a purificare le sue teorie? È il suo metodo in funzione anche di determinati, diversi ambienti filosofici?

J. Bidez ha dedicato nella sua *Vita di Porfirio*<sup>67</sup> le migliori pagine del suo lavoro al soggiorno del filosofo tirio a Roma presso la scuola di Plotino, e ha luminosamente dimostrata l'influenza esercitata su di lui dall'idealismo mistico del fondatore del neoplatonismo. Fu innanzi tutto un'influenza psicologica, di cui cogliamo i tratti più caratteristici e più notevoli nella *Vita* che il discepolo volle scrivere del maestro. L'aria dolce e accogliente di Plotino, la sua bontà grave ed austera, il suo disdegno della retorica alla moda, l'elevazione delle sue idee e il rigore con il quale praticava i suoi principi filosofici, la sua conoscenza degli uomini e una « attitudine proprio straordinaria a penetrare i caratteri umani »<sup>68</sup>, la potenza e il fuoco della sua parola, il suo entusiasmo sincero e il suo disinteresse, gli davano una fisionomia particolare, che dovette impressionare Porfirio. Lo stesso cenacolo filosofico, quel centro tranquillo di asceti, il quale sorgeva in mezzo a Roma, a un passo da quelle vie, in cui appariva, in un sontuoso decoro di monumenti, il fasto di una vita di piacere, dove gli iniziati, meditando sui libri di filosofia e praticando una grande rinuncia, attendevano il giorno dell'estasi su questa terra, dopo la liberazione compiuta dalla morte e il ritorno della loro anima nel seno dell'Essere eterno, dovette esercitare sullo spirito impressionabile, entusiasta, intelligente di Porfirio un fascino facilmente immaginabile. E dovette certamente colpirlo l'intensità e la concentrazione della meditazione di Plotino, se essa dettò al discepolo, fattosi biografo, una delle pagine più commosse: « E così proprio a quest'Uomo demoniaco, spesso, quand'egli cioè si adduceva sino al primo e trascendente Iddio, mediante il pensiero, sulle vie indicate da Platone nel Convivio, apparve quel Dio che non ha figura nè forma alcuna, ma troneggia al di sopra dello Spirito e dell'intero mondo intelligibile. In verità, anch'io, Porfirio, posso attestare di essermi accostato e unito a Lui una volta sola: ed ora ho sessantotto anni. Apparve dunque a Plotino e gli si pose proprio accanto, il Fine supremo. Meta, infatti, e Fine, per lui, si era l'accostarsi e unirsi con Dio che è al di sopra di tutto; ma egli raggiunse ben quattro volte, a quel ch'io mi so, nel tempo in cui gli ero vicino, questo fine, con un atto ineffabile »<sup>69</sup>.

Questa luce superiore dello spirito che Porfirio vide nel suo maestro

<sup>65</sup> Cfr. pag. 37 sgg.

<sup>66</sup> *Vita Plotini* XI.

<sup>67</sup> *Vita Plotini* XXIII; la traduzione del passo — come di tutti gli altri luoghi delle *Enneadi* che si avrà occasione di citare nel seguito di questo lavoro — è di V. CILENTO, *Plotino, Enneadi*, voll. I-III, Bari 1947-9.

<sup>65</sup> Vd. qui sopra, pag. XIV.

<sup>66</sup> Vd. qui sotto, pag. 64.

valse indubbiamente ad indurlo alla meditazione e alla riflessione: presso Plotino non poteva esserci posto per la *Filosofia degli oracoli*. Questa era stata l'espressione di un'adesione giovanile, e perciò entusiasta e, direi anche, incontrollata, del Tirio all'ambiente orientale in cui egli dovette fare i primi passi. Tiro era verso la metà del 3° secolo uno dei centri in cui s'incontravano l'Oriente e l'Occidente, alla ricerca di una fusione e di un sincretismo, in cui non potevano non mancare incoerenze e contraddizioni: gli dèi di Omero e di Esiodo, il classicismo e l'arte dei retori greci vi fraternizzavano con le divinità semitiche, con le aberrazioni e i disordini delle superstizioni più sfrenate. Da Tiro a Cesarea, ad altri centri siriaci, forse ad Alessandria; ecco le tappe, ricostruite con lucida sintesi da J. Bidez<sup>70</sup>, della prima formazione culturale di Porfirio. Qui egli apprese l'ebraico<sup>71</sup>, i misteri della Caldea, della Persia, dell'Egitto; fu interprete di un gergo egizio<sup>72</sup> e imparò a maneggiare la letteratura profana e i libri sacri dei Giudei e dei Fenici<sup>73</sup>; s'interessò dell'India<sup>74</sup>; s'iniziò ai misteri, ed Eunapio racconta che un giorno scacciò da un bagno una specie di demone chiamato Causatha dalla gente del villaggio<sup>75</sup>. Di qui, da queste superstizioni orientali, le quali avevano una propria demonologia, angelologia<sup>76</sup>, astrologia e magia, nacquero i λόγια. A Roma, dove Porfirio giunse nel 263, ormai trentenne<sup>77</sup>, dopo l'insegnamento critico-filologico ricevuto da Longino ad Atene — ed Eunapio<sup>78</sup> ha bene avvertita la grande importanza di questa preparazione — la filosofia oracolare dovette apparire straordinariamente inconsistente di fronte alla luminosità dell'estasi di Plotino.

Siamo d'accordo: Porfirio non fu Plotino, l'aria delle vette sublimi non può adattarsi a tutti in maniera uguale. Lo ha detto già J. Bidez<sup>79</sup>. Ma pro-

<sup>70</sup> *Op. cit.*, pag. 9 e sgg.

<sup>71</sup> Cfr. GEROL., *Comm. in Isaiam* 30. 1 sgg. PL 24, 339 A.

<sup>72</sup> Cfr. PROCLUS, in *Tim.* 36 B. II 247, 18 sgg. DIEHL.

<sup>73</sup> Cfr. EUSEB., *Praep. evang.* X 9, 12 I 587-8 MRAS.

<sup>74</sup> Vd. C. LASSEN, *Judische Altertumskunde* III. Leipzig 1858, pag. 430 sgg.

<sup>75</sup> Cfr. EUNAP., *Vitae sophistarum* IV I, 12 CIANGRANDE (Roma 1956): φησι δὲ καὶ δαιμόνιον τινα φύσιν ἀπὸ λουτροῦ τινος διώξει καὶ ἐμβαλεῖν· Καυσάθην τοῦτον ἔλεγον οἱ ἐπαχώριοι.

<sup>76</sup> Sul culto degli angeli in Siria, vd. G. STUHLFAUTH, *Die Engel in der altchristlichen Kunst*, Fribourg en Bres. 1897, pag. 45 sgg.; J. STRZYGOWSKI, in *Byz. Zeitschr.* VIII 207.

<sup>77</sup> Cfr. *Vita Plotini* IV e V.

<sup>78</sup> EUNAP., *Vitae soph.* IV I, 3-5 CIANGRANDE.

<sup>79</sup> *Op. cit.*, pag. 52.

prio qui io debbo dissentire dall'illustre biografo di Porfirio. La *Lettera ad Anebo* non può, a mio avviso, essere trasportata al soggiorno siciliano, non può seguire il Κατὰ Χριστιανῶν, ma trova la sua ragione di essere lì, nella scuola di Plotino, ed è tra le prime opere del soggiorno romano del Tirio (263-8).

E. Zeller<sup>80</sup> ha notato, con quella chiara intuizione delle sintesi del pensiero greco che gli è abituale, che la filosofia neoplatonica, da un punto di vista pratico, trovò la sua estrinsecazione nel problema religioso, e della religione Porfirio si occupò in modo di gran lunga più specifico di Plotino: più che nel suo maestro, fermo nella potenza del suo idealismo, indipendente da ogni autorità esterna, in Porfirio prevalse il bisogno pratico di attuare una riforma della religione attraverso la filosofia; e qui si svolse il suo ruolo nell'evoluzione del neoplatonismo stesso, tra la tendenza puramente filosofica di Plotino e quella unilaterale, teologica di Giamblico, suo scolaro.

I λόγια, dunque, dovevano essere purificati, e Porfirio s'immerse nello studio, guidato dalla luce di Plotino. Dal maestro egli apprese innanzi tutto, lo ha già rilevato E. R. Dodds<sup>81</sup>, la maniera degli ἀπορήματα: nella sua scuola Plotino dava delle conferenze, e sollecitava i suoi ascoltatori ad interrogarlo e a porgli delle questioni. « Per ben tre giorni, io, Porfirio, lo interrogai sul problema « come l'anima coesista col corpo » ed egli sviluppò tutta una dimostrazione »<sup>82</sup>. Ora, come non vedere nelle aporie della *Lettera ad Anebo* il tono della scuola di Roma, l'aria della discussione e della polemica e della critica, e come non avvertire in alcune espressioni delle vere e proprie apostrofi, in cui si sente il rimprovero, la confutazione più viva<sup>83</sup>?

Spetta indubbiamente a C. Schmidt<sup>84</sup> il grande merito di aver messo, per il primo, a fuoco le polemiche in mezzo alle quali il sistema di Plotino prese forma e vita: se ne coglie l'eco nella biografia di Porfirio e nelle *Enneadi* stesse. Nella scuola di Roma si leggevano, si commentavano e si confutavano pubblicazioni di filosofi contemporanei, i quali avessero trattato argomenti pieni di attualità. Erano platonici, peripatetici e gnostici

<sup>80</sup> *Op. cit.*, pag. 580.

<sup>81</sup> E. R. DODDS, *Theurgy and its relationship to neoplatonism*, in *Journal of Roman Studies* 36 (1946), pag. 58.

<sup>82</sup> *Vita Plotini* XIII.

<sup>83</sup> Cfr. specialmente *Ep. ad An.* 2. 9-10, pag. 21, 3-22, 10.

<sup>84</sup> *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christenthum. T. u. Unters. z. Geschich. d. altchristl. Lit.* 20, 1901, 4, pag. 28 sgg.

soprattutto<sup>85</sup>. E Porfirio partecipò attivamente a questi dibattiti: fece, su richiesta di Plotino, un rapporto sugli scritti di Eubulo, un platonico di Atene<sup>86</sup>; dimostrò che l'opera di Zoroastro, invocata dagli gnostici, non era che una recente falsificazione<sup>87</sup>; confutò il retore Diofane, il quale aveva fatto l'apologia del discorso di Alcibiade nel *Simposio* di Platone<sup>88</sup>; dimostrò ad Amelio, fermo davanti ad un'aporia del *Timeo*, che la lezione del testo, da lui seguito, era sbagliata e gli indicò quella giusta<sup>89</sup>.

Erano noti, e perciò discussi nelle *συνουσίαι*, anche gli scritti ermetici? A. J. Festugière<sup>90</sup> ha notato che *Enneade* I 6 è influenzata fortemente dalla fraseologia dei misteri (si confronti specialmente cap. 7, 1-11 e cap. 9, 15-25), e che essa originariamente nelle conferenze di Plotino, raccolte negli *σχόλια* di Amelio e conservate nella *Pseudoteologia* di Aristotele, recava il titolo di « filosofia degli iniziati »<sup>91</sup>. Ora, io vorrei richiamare l'attenzione su due confronti tra la *Lettera ad Anebo* e le *Enneadi*.

1) *Ep. ad An.* 2, 11, pag. 22, 11-23, 3 ed *Enn.* II 9, 1, 1-12 Henry-Schwyzler<sup>92</sup>: ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπλή φύσις καὶ πρώτη — πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἀπλοῦν — καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλὰ ἐν τι, καὶ τοῦ ἐνὸς λεγομένη ἡ φύσις ἡ αὐτή — καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ἄλλο, εἶτα ἐν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο, εἶτα ἀγαθόν — ὅταν λέγωμεν τὸ ἐν, καὶ ὅταν λέγωμεν τὰγαθόν, ταύτην δεῖ νομίζειν τὴν φύσιν καὶ μίαν λέγειν οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης οὐδὲν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοῖς ὡς οἶόν τε. καὶ τὸ πρῶτον δὲ οὕτως, ὅτι ἀπλοῦστατον, καὶ τὸ αὐτῶς, ὅτι οὐκ ἐκ πλειόνων. οὕτω γὰρ ἀναρτηθήσεται εἰς τὰ ἐξ ὧν καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ, ὅτι πᾶν τὸ ἐν ἄλλῳ καὶ παρ' ἄλλου. εἰ οὖν μηδὲ παρ' ἄλλου μηδὲ ἐν ἄλλῳ μηδὲ σύνθεσις μηδεμία, ἀνάγκη μηδὲν ὑπὲρ αὐτῷ εἶναι.

2) *Ep. ad An.* 2, 13, pag. 25, 3-7 ed *Enn.* III 1, 2, 26-30 Henry-Schwyzler: ἄλλοι δὲ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν περιέχουσαν καὶ πάντα ποιού-

<sup>85</sup> Cfr. *Vita Plotini* XIV.

<sup>86</sup> *Ibidem* XV.

<sup>87</sup> *Ibidem* XVI.

<sup>88</sup> *Ibidem* XV.

<sup>89</sup> Cfr. PROCLUS, in *Tim.* II 300, 24 sgg. DIEHL.

<sup>90</sup> In *Hermès Trismégiste* I Nock pag. VI, nota 2.

<sup>91</sup> Vd. P. HENRY, *Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin*, in *Bull. Acad. Royal de Belg.* XXIII (1937), pag. 316, 328-30.

<sup>92</sup> *Plotini opera Tomus I, Porphyrii Vita Plotini Enneades I-III*, edd. P. HENRY et H. R. SCHWYZLER, Paris-Bruxelles 1951.

σαν τῇ κινήσει καὶ ταῖς τῶν ἄστρον πλανωμένων τε καὶ ἀπλανῶν σχέσεσι καὶ σχηματισμοῖς πρὸς ἄλληλα, ἀπὸ τῆς ἐκ τούτων προρρήσεως πιστούμενοι, ἕκαστα ἐντεῦθεν γίνεσθαι ἀξιοῦσι.

Osserviamo innanzi tutto che ambedue queste sezioni delle *Enneadi*, la prima intitolata « *Contro gli gnostici* » e la seconda « *Destino* », secondo la testimonianza di Porfirio stesso, sono l'una anteriore alla venuta di Porfirio a Roma<sup>93</sup>, l'altra, invece, fu scritta nel tempo stesso in cui il Tirio era alla scuola di Plotino<sup>94</sup>; particolarmente interessante è quest'ultima testimonianza: « In questi sei anni, naturalmente, si fecero in seno alla scuola molte ricerche, e Amelio e io lo costringemmo a scrivere. E [Plotino] scrisse... ».

Ora, io ho raccolto qui, subito dopo il testo greco, una serie di passi degli scritti ermetici<sup>95</sup>, i quali hanno soprattutto lo scopo di dimostrare come una parte notevole dei problemi agitati da Porfirio nella *Lettera ad Anebo*, specialmente le questioni relative alla metafisica e alla εἰμαρμένη, trovano larga risonanza ed eco negli *Hermetica*. Tenendo, dunque, presente che i confronti tra *Enneadi* ed *Epistola* sopra citati non si possono ridurre a confronti puramente occasionali, trattandosi a volte di un'esatta identità di termini, a parte il tono decisamente polemico, comune ad ambedue gli scrittori, è proprio impossibile dedurne che gli scritti ermetici furono materia di studio e di confutazione nella scuola di Plotino? Poteva essere dimenticata, in un movimento filosofico di così vasta risonanza culturale, quale appare il neoplatonismo romano, tutta una produzione, altrettanto importante, sebbene di orientamenti e tendenze diversissimi, che, in fondo, veniva a formarsi, in conventicole più o meno organizzate, quasi negli stessi anni in cui Plotino dava le sue lezioni e raccoglieva intorno a sé i suoi scolari? E ancora un altro interrogativo vorrei porre ai moderni cultori del neoplatonismo. Se è vero che la gnosi « eretica »<sup>96</sup> trova nei messaggi contenuti nei libri ermetici tutta, o quasi tutta, la sua complessa teodicea e la sua sottile antropologia — e anche qui potrebbe essere istruttivo il confronto stabilito tra *Corp. Herm.* XII 5-9 Nock, *Ep. ad An.* 2, 13, pag. 25, 3-7 ed *Enn.* III 1 — non sarebbe da riconoscere in essa l'obbietto della polemica plotiniana dell'*Enneade* II 9?

<sup>93</sup> Cfr. *Vita Plotini* IV.

<sup>94</sup> *Ibidem* V.

<sup>95</sup> Vd. qui sotto, pagg. 65-71.

<sup>96</sup> Così la definisce P. BREZZI, *La gnosi cristiana di Alessandria e le antiche scuole cristiane*, Roma, pag. 37 e sgg.

Presso Plotino, Porfirio non dovette soprattutto perdere di vista il problema cardine del suo pensiero, quello teologico-religioso, e sentì urgere in sé il bisogno di porre un poco di ordine in mezzo a quella confusa teologia, accettata *a priori* nella *Filosofia degli oracoli*. E Plotino, nelle sue lezioni, gli offriva materia ed argomentazioni. Prendiamo, ad esempio, *Enneade* III 5, 6: «Cerchiamo, dunque, scrive Plotino, di cogliere per quale via noi discriminiamo dèi da dèmoni (anche se tante volte diciamo dèi puré i dèmoni) almeno allora che distinguiamo, in loro, l'uno dall'altro genere. In verità, noi affermiamo e riteniamo impassibile il genere degli dèi<sup>91</sup>, ma imputiamo passioni ai dèmoni, li poniamo oramai in rapporto con noi, quasi tramite tra gli dèi e il genere umano. Come mai allora non perseverarono impassibili costoro; come, per contro, il loro essere discese al gradino inferiore? Ed ecco ancora altri problemi: di dèmoni, nel regno dello Spirito (ἐν τῷ νοητῷ) non ve n'ha neppure uno, e, d'altro canto, in questo nostro mondo, non c'è altro che dèmoni, mentre il dio ha circoscritto la sua presenza nell'ambito dello spirito». È la problematica di *Ep. ad An.* 1, 3, pag. 5, 4-7, e il confronto verbale è evidente: θεὸς δὲ ἐν τῷ νοητῷ ἀφορίζεται (*Enn.* III 5, 6, 16-17 Henry-Schwyzler) = θεοὺς εἶναι νόας καθαρούς (*Ep. ad An.* 1, 3, pag. 5, 5).

L'aporia, immediatamente seguente, di *Ep. ad An.* 1, 3 b, pag. 6, 1-8 è la stessa di Plotino, *Enn.* II 9, 14: «E dire che proprio essi, e in ben altro modo, intaccano la purezza degli esseri superiori! Allorché, infatti, scrivono cantilene da rivolgere loro — non soltanto all'Anima, ma anche agli esseri che sono più in alto — che altro fanno, se non pronunziare formule di magia, d'incantesimi, di scongiuri? Come se quelli porgessero ascolto a tali formule... se pure non intendano significare questo, ci dicano, però, come mai l'incorporeo possa essere raggiunto dalle nostre voci». Anche qui si confronta: εἰ δὲ μὴ βούλονται τοῦτο λέγειν, ἀλλὰ πῶς φωναῖς τὰ ἀσώματα; (*Enn.* II 9, 14, 8-9 Henry-Schwyzler) = εἰ δὲ σοι ἄπιστον εἶναι καταφαίνεται, πῶς φωνῆς ἀκούει τὸ ἀσώματον (*Ep. ad An.* 1, 3 b, pag. 6, 5).

In *Ep. ad An.* 1, 3 c d, pag. 6, 9-7, 4 Porfirio vuol vedere chiarito il problema dell'incorporeità degli dèi intelligibili, dei dèmoni e degli dèi visibili. In *Enneade* III 5, 6 Plotino espone a riguardo la sua teoria: «Meglio escludere il dèmone dal regno dello Spirito; che se nondimeno ivi c'è il dèmone ideale, anche questo è un dio, e d'altro canto nel mondo

<sup>91</sup> Cfr. ancora *Enn.* III 6,6: «Che, dunque, l'essere intelligibile — costituito com'è, nella sua interezza, nell'ambito della forma — debba essere ritenuto immune da passività, è cosa dimostrata» ed *Ep. ad An.* 1, 2 c, pag. 4, 9-5, 3.

sensibile gli dèi visibili giù giù fino alla luna sono dèi di secondo grado, che, posposti ai primi, corrispondono a quelle intelligibili divinità e ne dipendono, quasi splendore che cinga ogni singolo astro. Ma, quanto ai dèmoni, quale immagine darne?... Ecco, Eroti sono quei dèmoni che vengono generati allorché l'anima aspira al bene e al bello; e generano questo dèmone tutte le anime che si trovano in questo mondo; gli altri dèmoni, invece, derivano sì, essi ancora, dall'Anima dell'universo, ma, generati propriamente da altre potenze secondo il bisogno dell'universo, essi soli gli dan pienezza e reggono, in comune col tutto, ogni singola cosa... Intanto, in qual modo e a quale materia essi hanno parte? Non sarà, di certo, la corporea, altrimenti essi sarebbero semplicemente dei viventi sensibili. Veramente, anche se assumono corpi aerei (cfr. *Ep. ad An.* 1, 2, pag. 3, 14) o ignei, già prima però il loro essere deve esistere discriminato, e allora soltanto potranno partecipare a un corpo. Infatti, ciò che è assolutamente puro non si mescola a tutta prima con un corpo. E, nondimeno, molti credono che l'essenza del dèmone in quanto dèmone sia inscindibile da un corpo aereo o igneo che sia!...». Un ultimo confronto: τὸ ἀπόρημα di *Ep. ad An.* 1, 3 c, pag. 6, 9-7, 2 è discusso ampiamente in *Enneade* II 3; anche qui un riscontro verbale: πῶς αὐτῶν οἱ μὲν εἰσιν ἀγαθοποιοί, οἱ δὲ κακοποιοί (*Ep. ad An.* 1, 3 c, pag. 7, 1-2) — τὸ δὲ μέγιστον, τοὺς μὲν κακοὺς αὐτῶν λέγοντες, τοὺς δὲ ἀγαθοὺς εἶναι, ὅμως καὶ τοὺς κακοὺς αὐτῶν λεγομένους ἀγαθὰ διδόναι, τοὺς δ' ἀγαθοὺς φαίλους γίνεσθαι (*Enn.* II 3, 1, 17-9 Henry-Schwyzler).

Passiamo ora al problema teurgico. È certo che presso Plotino girovagavano maghi e teurgi: Porfirio stesso ci racconta di un tale Olimpio Alessandrino, il quale era stato scolaro, per breve tempo, di Ammonio e che, per primeggiare, assunse un atteggiamento sprezzante nei confronti di Plotino. «Quest'uomo, egli narra, gli si accanì contro talmente da tentare di attirare su di lui, per virtù di magia, influenze malefiche di astri. Però, quando si accorse che tali tentativi si ritorcevano a suo danno, dovette confessare ai suoi familiari che la forza di animo di Plotino era così grande da poter stornare il maleficio teso a lui, a tutto danno di coloro che lo tramavano. Plotino, dal canto suo, presentiva gli occulti maneggi di Olimpio; soleva dire: «In questo momento il corpo di Olimpio si contrae come quelle borse a chiusura, poiché gli organi vi si comprimono a vicenda!» E così Olimpio la smise, perché aveva corso spesso il rischio di subirlo lui il maleficio, piuttosto che farlo a Plotino»<sup>92</sup>. In un altro

<sup>92</sup> *Vita Plotini* X.

passo Porfirio informa che Plotino « si occupò anche dei cataloghi delle stelle, non però con rigore matematico. Fu invece assai preciso nel controllare i risultati delle predizioni fatte sulla base di oroscopi: egli sventò la mistificazione di quei presagi e non esitò a confutarli, molte volte, nei suoi scritti »<sup>99</sup>.

C'è poi l'episodio dell'Iseion, narrato da Porfirio in *Vita Plotini* 10. Esso è molto noto, ma conviene qui riferirlo. Un sacerdote egiziano, venuto a Roma e presentato a Plotino da un amico, « volendo dar prova della sua sapienza », si offrì di rendere visibile al filosofo il dèmone che l'assisteva (τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος), mediante un'evocazione. Plotino acconsentì di buon grado (τοῦ δὲ ἐτοίμως ὑπακούσαντος), e l'evocazione, per consiglio del sacerdote egiziano, avviene nel tempio di Iside, l'unico luogo puro che fosse a Roma. Invece di un dèmone apparve un dio, « onde l'Egiziano esclamò: « Beato te, Plotino, che hai per dèmone un dio! Colui che ti assiste non è di specie inferiore ». L'evocazione non potette durare a lungo, perché l'amico ch'era lì, spettatore, e aveva in mano degli uccelli, a un certo punto li soffocò, « colto o da invidia o da terrore ». E Porfirio conclude: « Orbene, poiché Plotino aveva l'assistenza di un dèmone di divinità superiore, era, da parte sua, ininterrottamente orientato verso di lui, in alto, col suo occhio divino ».

Ora, non è certamente mia intenzione esaminare i dettagli di questa evocazione, la quale, specialmente per quanto riguarda gli uccelli soffocati, ha offerto materia di ampia discussione: se ne sono interessati, del resto, tra gli altri, tre studiosi, specialisti di magia e teurgia, T. Hopfner<sup>100</sup>, S. Eitrem<sup>101</sup>, E. R. Dodds<sup>102</sup>. Sono anche d'accordo che l'episodio non può avere valore di una « attestazione autentica », pur accettando a linea 21 la lezione φῆσαι della famiglia y, ritenuta esatta da H. F. Müller<sup>103</sup> e accolta nel testo della recentissima edizione di P. Henry-H. R. Schwyzer; e molto probabile sembra anche a me che gli altri due scrittori, i quali fanno men-

<sup>99</sup> *Vita Plotini* XV.

<sup>100</sup> *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, Leipzig I (1922), II (1924) = *Studien zur Palaeographie u. Papyruskunde von WESSELY*, XXI e XXIII, II pag. 125. Quest'opera sarà in seguito indicata colla sigla OZ.

<sup>101</sup> *La théurgie chez les néo-platoniciens et dans les papyrus magiques*, in *Symbolae Osloenses* 22 (1942), pag. 62 e sgg.

<sup>102</sup> *Art. cit.*, pag. 60 e sgg.

<sup>103</sup> *Enneades, Antecedunt Porphyrius, Eunapius, Suidas, Eudocia de vita Plotini*, ed. H. F. MÜLLER, voll. 1-2, Berlin 1878-80.

zione dell'incontro di Plotino col suo dèmone, Proclo<sup>104</sup> e Ammiano Marcellino<sup>105</sup>, possono, in definitiva, aver attinto da Porfirio stesso. Rimane, però, indubbiamente, pur sempre valida la constatazione che l'avvenimento, anche se non sia stato raccontato a Porfirio da Plotino o dall'amico suo<sup>106</sup>, doveva circolare con una certa insistenza nell'ambiente e per lungo tempo, se il Tirio, al suo arrivo nell'Urbe, ebbe occasione di sentirlo, e se egli, dopo parecchi anni, quando scrisse la biografia del suo maestro, se ne ricordava ancora. È, inoltre, fuori discussione il fatto che la pratica seguita da Plotino trova immediati riscontri nella letteratura magica greco-egiziana: E. R. Dodds e S. Eitrem citano PGM<sup>107</sup> VII 505-27, che riporta una ricetta intitolata σύστασις τοῦ ἰδίου δαίμονος; PGM IV 1927, IV 28, II 147, che prescrivono una camera o un analogo luogo, puro, indispensabile per la ἐντυχία; e S. Eitrem fornisce altra copiosa documentazione sui diversi sacrifici necessari all'operazione.

Plotino, dunque, cercò di vedere il suo dèmone, e la prassi magico-teurgica seguita da lui, o meglio dal sacerdote egizio e dall'amico suo, fu quella del rituale egiziano: non c'è affatto da meravigliarsene, considerando l'estrema eterogeneità di credenze e di fedi vivissime nella Roma del tempo, che, in definitiva, urgevano anche sulla scuola del maestro. Non dimentichiamo che tra i discepoli più in vista c'erano due Egiziani. Eustochio e Serapione, e poi tutta una serie di Semiti di Asia, di orientali fortemente ellenizzati<sup>108</sup>, i quali avevano tutti, prima di arrivare a Roma e legarsi al loro maestro, una propria fede, un'esperienza vissuta nei loro paesi di origine. Sarà stata anche una curiosità: ma il fatto rimane certo. E possiamo facilmente supporre che ne seguirono discussioni, an-

<sup>104</sup> *In Alcib.* 23 p. 383, 10 CREUZER: διὸ καὶ ὁ Αἰγύπτιος τὸν Πλωτῖνον ἐθαύμασεν ὡς θεὸν ἔχοντα τὸν δαίμονα.

<sup>105</sup> I, 21, 14. Il passo è ampiamente discusso da S. EITREM, *art. cit.*, pag. 63 e 67, e da W. SCOTT, *Hermetica* IV (Oxford 1936), pagg. 178-9, il quale confronta anche, per la teoria del dèmone ἰδίου, PLUT. *De gen. Socr.* 22; MARC'AUREL. 5, 27 e *Corp. Herm.* X 23.

<sup>106</sup> La famiglia w e x, F. CREUZER (*Plotinus. Opera omnia. Apparatum criticum dispositum, indices concinnavit G. H. MOSER; emendavit, indices explevit, prolegomena, introductiones, annotationes adiecit F. CREUZER*, voll. I-III, Oxford 1835), G. PUGLIESE CARRATELLI (*Vita di Plotino*, ed. G. PUGLIESE CARRATELLI, in *La Parola del passato* 3 [1946]), comunque, leggono φησιν.

<sup>107</sup> PGM = *Papyri Graecae magicae*, herausg. und übersetzt von K. PREISENDANZ, Leipzig I (1928), II (1931).

<sup>108</sup> Vd. l'elenco dei discepoli di Plotino in A. RICHTER, *Neuplatonische Studien*, I H., Halle 1864, pag. 81.

che animate, polemiche, in cui si finì con il prendere in esame una questione di grande attualità, agitata da astrologi e da teurgi, da maghi e da incantatori, da filosofi e da ierofanti. Ce ne avverte Porfirio stesso, il quale conclude l'episodio dell'evocazione con queste parole: « Da ciò, certamente, Plotino trasse ispirazione a scrivere il trattato *«Sul Dèmone che ci ha avuti in sorte»*, ove si studia di dare le ragioni della differenza che c'è tra i vari dèmoni che assistono gli uomini ».

Ora, è fuori dubbio che l'intuizione del dèmone di Plotino ha poco o niente in comune con la magia e la teurgia: basterebbero, se non altro, le belle pagine scritte dal Padre V. Cilento<sup>109</sup> a convincerci che si tratta di un io puro, elevato in una sfera di pura razionalità, librato sulle forze che operano sulla nostra vita; così come, per considerare un altro aspetto della teurgia, la θεουργία plotiniana è categoria dello Spirito, eterna forza creatrice — e anche qui le luminose pagine dello stesso Padre Cilento fanno svanire ogni dubbio e ogni perplessità<sup>110</sup>. Ma che Plotino sia asceso alle sublimi vette di questo idealismo, partendo da una posizione polemica e avendo di mira, sdegnandoli anche, avversari ben individuabili, mi sembra altrettanto fuori dubbio. Ed è appunto in quest'atmosfera di battaglia che trovano la loro genesi le aporie sulla divinazione-teurgia della *Lettera ad Anebo*, le quali, a ben considerare, costituiscono più dei due terzi dell'intero trattato: Porfirio giunge a Roma (263) con la sua *Filosofia degli oracoli* e si trova di fronte ad un'analisi spietata, ma anche illuminata da una luce superiore, delle sue idee; avverte le contraddizioni e sente l'ingenuità del suo pensiero; si studia di rendersi conto dei problemi, discute, scende alle fonti più dirette della magia e della teurgia, gli *Oracula Chaldaica* e la letteratura magica greco-egiziana. La conferma di questo approfondimento il lettore la troverà nel primo *excursus* aggiunto subito dopo il testo greco. Qui mi basta segnalare un'altra aporia. In *Ep. ad An.* 2, 14-17 b, pag. 25, 10-28, 8, Porfirio pone al sacerdote egizio domande proprio sulla questione del dèmone personale. Per quanto è lecito desumere dalle testimonianze dell'autore del *De mysteriis*, l'unica fonte per questa parte dell'*Epistola*, il Tirio tiene presenti due soluzioni del problema: quella astrologica (cfr. 2, 14-16 b, pag. 25, 10-27, 21), e quella filosofica (cfr. 2, 17, pag. 28, 1-8). La prima fa discendere l'ἴδιος δαίμων dagli astri, e tra questi la *Lettera* prende in considerazione soprattutto

<sup>109</sup> Il dèmone, in *La parola del passato* III (1948), pagg. 213-27.

<sup>110</sup> Contemplazione, in *La parola del passato* I (1946), pagg. 197-221.

l'οἰκοδεσπότης, il pianeta signore di una determinata casa<sup>111</sup>. Questa teoria è riguardata da Porfirio con molto scetticismo, ed è evidente una posizione nettamente contraria del Tirio alla scienza astrologica (vd. specialmente *Ep. ad An.* 2, 14c, pag. 26, 10-14; 2, 15, pag. 26, 17-27, 6). L'altra teoria, quella filosofica, è così formulata nella testimonianza del *De mysteriis* (cfr. *Ep. ad An.* 2, 17, pag. 28, 1-5): ἔπειτα τούτων ἀποστὰς ἐπὶ μὲν τὴν φιλόσοφον ἀπολισθαίνεις δόξαν, ἀνατρέπεις δὲ τὴν ὅλην περὶ τοῦ ἰδίου δαίμονος ὑπόθεσιν. εἰ γὰρ μέρος ἐστὶ τῆς ψυχῆς, οἷον τὸ νοερόν, καὶ οὗτός ἐστιν εὐδαίμων ὁ τὸν νοῦν ἔχων ἔμφρονα, οὐκέτι ἐστὶν ἑτέρα τάξις οὐδεμία κρείττων ἢ δαιμόνιος, ἐπιβεβηκυῖα τῆς ἀνθρωπίνης ὡς ὑπερέχουσα. Nel suo slancio teurgico, l'autore del *De mysteriis* finisce col sintetizzare fin troppo il punto di vista di Porfirio, ma è chiaro che, tra la risoluzione astrologica e quella filosofica, il Tirio propende per quest'ultima. Orbene, qui è rispecchiata, nelle sue linee generali, s'intende, la posizione di Plotino stesso. Il δαίμων, inteso come parte dell'anima, οἷον τὸ νοηρόν, pur nell'accenno fugacissimo, non dovrebbe essere lontano da *Enneade* III 4. E del tutto plotiniano è lo scetticismo astrologico di Porfirio: si veda *Enneade* II 3, in cui non è difficile cogliere i precedenti più immediati delle domande dell'*Epistola*; e la stessa questione dell'οἰκοδεσπότης si ritrova in *Enneade* III 1, 5. Il confronto è notevole, e vale la pena di riferire per intero il passo di Plotino: « Inoltre, da quanto qui verremo dicendo, riusciremo a toccare proprio il vivo della questione: gli astrologi asseriscono che avvenga proprio in virtù delle stelle tutto quanto viene predetto alla nascita del singolo, sul fondamento della posizione occupata dalle stelle, come a significare, cioè, che esse non siano esclusivamente annunziatrici, ma anche creatrici. Intanto, allorché cianciano di nobili natali, — vale a dire che si risale ad antenati famosi per parte di padre e di madre — com'è possibile asserire che tale nobiltà si fabbrichi allora allora, mentre essa preesisteva già nei genitori, prima ancora che spuntasse quella tal costellazione donde mosse l'oroscopo? Eppure, essi tirano fuori persino i destini dei genitori dalla nascita dei figli e finanche dei

<sup>111</sup> Οἶκος, domicilio di un pianeta, era, secondo l'astrologia egiziana, quella sezione zodiacale in cui esso era venuto a trovarsi all'origine del mondo. In genere, per ogni pianeta, si conosceva un domicilio diurno e uno notturno: Marte, ad esempio, di giorno domiciliava nello Scorpione, di notte nell'Ariete. Οἰκοδεσπότης, invece, è il pianeta « signore di una casa », il quale, cioè, reggeva le sorti e il destino di un οἶκος e, soprintendendo anche alla nascita di un individuo, diventava pure « padrone della genitura ». Sull'argomento e sui testi relativi vd. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, pag. 182 sg.

bimbi non nati ancora essi, partendo dall'oroscopo dei padri, rivelano i futuri caratteri e le fortune che li accompagneranno; e nell'oroscopo di un fratello leggono la morte di un altro fratello, in quello della moglie i destini dei mariti e viceversa dagli oroscopi dei mariti i destini delle mogli ».

Mi si potrebbe obiettare che alcune sezioni delle *Ennadi* citate, e precisamente II 3 e III 5, furono scritte da Plotino quando Porfirio era ormai lontano da Roma, in Sicilia, e che la prima, secondo la testimonianza di *Vita Plotini* VI, fu inviata al Tirio nel primo anno dell'impero di Claudio (marzo 268-9), l'altra, all'inizio del secondo anno (269). Ma questa obiezione avrebbe innanzi tutto il grave torto di non tener presente che per Plotino la discussione e la meditazione avevano un valore di gran lunga maggiore del mettere in iscritto le idee, e che a raccogliere i risultati delle indagini che si facevano nelle *συνουσίαι* egli fu spinto, a volte costretto, da altri: *προτραπείς ὁ Πλωτῖνος γράφειν τὰς ἐμπιπτούσας ὑποθέσεις* (*Vita Plotini* IV); *γράφειν αὐτὸν ἀξιούντων Ἀμελίου τε καὶ ἑμοῦ, γράφει* (*Vita Plotini* V)<sup>112</sup>. Inoltre, lo spazio di tempo intercorso tra la partenza di Porfirio da Roma e l'invio di quelle due sezioni delle *Ennadi* in Sicilia è così breve — forse neppure due anni — che niente impedisce di pensare che Plotino, il quale aveva giudicato il discepolo « degno di correggere i suoi scritti » (*Vita Plotini* VII), avesse appena il tempo di stendere idee già ampiamente dibattute in precedenza e perciò abbastanza note a Porfirio stesso.

E qui potrei dire di essere giunto alla conclusione della mia indagine, se non mi corresse l'obbligo di chiarire il problema generale degli scritti di Porfirio, poiché è evidente che, spostata la *Lettera ad Anebo* al primo soggiorno romano (263-8), l'impostazione critica data alla questione da J. Bidez, la quale rimane tuttora la più accreditata, deve essere nelle sue linee principali riveduta.

Porfirio, dunque, nel laboriosissimo travaglio della scuola di Roma, aveva sottoposto ad un'autocritica stringente le sue idee sul problema religioso. Le aporie della *Lettera ad Anebo* rimasero senz'eco? Le sublimi

<sup>112</sup> Il Padre V. CILENTO (*Contemplazione cit.*, pagg. 204-6) ha suggestivamente colto questa crisi dell'azione di fronte alla Contemplazione, la quale invade tutto il campo dello spirito. « Anche lo scrivere non conta più come prima: scrivere è azione pratica ben più del parlare. Il grande pensiero si alimenta di silenzi. Tace Epitteto e tace Ammonio: Plotino che parla, ispirato, si rifiuta a lungo e rilutta ad essere scrittore... » (pag. 206).

contemplazioni dell'estasi plotiniana, che avevano tanto contribuito alla revisione del suo pensiero, influirono sull'ulteriore produzione del Tirio? o si trattò soltanto di una momentanea incertezza e di una *défaillance* passeggera? e, in ogni caso, quale fu la via che il filosofo seguì?

Per risolvere questi interrogativi, debbo ricorrere ad alcuni confronti testuali tra l'*Epistola ad Anebo* e il *De regressu animae*<sup>113</sup>.

*Ep. ad An.* 1, 3 e-4, pag. 7, 5-11

ἀπορεῖς γὰρ δὴ τί τὸ διακριτὸν ἔστι τοὺς δαίμονας (ἀφανεῖς μὲν) ἀπὸ τε τῶν ἐμφανῶν καὶ τῶν ἀφανῶν θεῶν [ἀφανεῖς μὲν], συνημμένων δὲ τῶν ἐμφανῶν θεῶν τοῖς ἀφανέσι. δεῖ δὲ δὴ καὶ τοῦτο προσαποδειχθῆναί σοι, δαίμων ἦρως καὶ ψυχῆς τίτιν κατ' οὐσίαν διαφέρει ἢ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν. ἐπιζητεῖς γὰρ τί τὸ γνώρισμα θεοῦ παρουσίας ἢ ἀγγέλου ἢ ἀρχαγγέλου ἢ δαίμονος ἢ τινος ἀρχοντος ἢ ψυχῆς<sup>114</sup>.

*Ep. ad An.* 2, 7, pag. 16, 7-17, 5

οἱ δὲ εἶναι μὲν ἔξωθεν τίθενται τὸ ὑπήκοον γένος ἀπατηλῆς φύσεως, παντόμορφόν τε καὶ πολύτροπον, ὑποκρινόμενον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ ψυχὰς τεθνηκότων, καὶ διὰ τούτων πάντα δύνασθαι τῶν δοκούντων ἀγαθῶν ἢ κακῶν εἶναι. ἐπεὶ εἰς τὰ γε ὄντως ἀγαθὰ, ἀπερ εἶναι κατὰ ψυχὴν, μηδὲν καθάπαξ συμβάλλεσθαι δύνασθαι, μηδὲ εἰδέναι ταῦτα, ἀλλὰ κακοσχολεύεσθαι

*De regr. an.* pag. 29\*, 1-7 Bidez

*quamquam itaque discernat a daemonibus angelos, aëria loca esse daemonum, aëtheria vel empyria disserens angelorum, et admoneat utendum alicuius daemonis amicitia, quod subvectante vel paululum a terra possit elevari quisque post mortem, aliam vero viam esse perhibeat ad angelorum superna consortia.*

*De regr. an.* pag. 31\*, 16-24 Bidez

*theurgi vero illi vel potius daemones deorum speciem figurasque fingentes inquinant potius quam purgant humanum spiritum falsitate phantasmatum et deceptorum vanarum ludificatione formarum. Quo modo enim purgent hominis spiritum, qui immundum habent proprium? Alioquin nullo modo carminibus invidi hominis ligarentur ipsumque inane beneficium, quod praestaturi vide-*

<sup>113</sup> Cito dall'edizione di J. BIDEZ, in *Vie de Porphyre ecc. cit.*, Appendice II, pag. 27\*-44\*.

<sup>114</sup> Cfr. ancora *Ep. ad An.* 1, 2, pag. 3, 12-15; *De abst.* II 37 sgg. NAUCK<sup>2</sup>; PROCLUSO, in *Tim.* I 76 sgg.; 152, 15 sgg.; 171, 17 sgg. DIEHL.

καὶ τωθάζειν καὶ ἐμποδίζειν πολ-  
λάκις τοῖς εἰς ἀρετὴν ἀφικνου-  
μένοις <sup>115</sup>.

Ep. ad An. 2, 18 b, pag. 28, 12-14

ἐπέστησας γὰρ μήποτε ἄλλη τις λαν-  
θάνη οὐσα ἢ πρὸς εὐδαιμονίαν ὁδός·  
καὶ τίς ἂν γένοιτο ἑτέρα ἀφισταμένη  
τῶν θεῶν εὐλογος πρὸς αὐτὴν ἄ-  
νοδος :

Ep. ad An. 2, 19, pag. 29, 17-18

βέλτιον οὖν, ὅπερ ἀπαιτεῖς παρ' ἡ-  
μῶν, τὴν εἰς εὐδαιμονίαν ὁδὸν ἐπι-  
δειξαί σοι, καὶ ἐν τίνι κεῖται ἡ αὐτῆς  
οὐσία.

bantur, aut metu premerent, aut si-  
mili invidentia denegarent.

De regr. an. pag. 42\*. 6-14 Bidez

cum autem dicit Porphyrius in pri-  
mo iuxta finem de regressu animae  
libro nondum receptum in unam  
quandam sectam, quod universalem  
contineat viam animae liberandae.  
vel a philosophia verissima aliqua  
vel ab Indorum moribus ac discipli-  
na, aut inductione Chaldaeorum aut  
alia qualibet via, nondum in suam  
notitiam eandem viam historiali co-  
gnitione perlatam: procul dubio con-  
fiteatur esse aliquam, sed nondum in  
suam venisse notitiam.

È facile osservare come gli interrogativi della *Lettera ad Anebo* trovino una loro soluzione nelle pagine del *De regressu*, e la consonanza delle questioni trattate è così immediata, così viva, che mi par lecito dedurre che, in Sicilia, Porfirio, ristabilitosi dal malessere fisico e dalla depressione morale, in cui era caduto in seguito all'estenuante lavoro svolto presso la scuola di Roma e al regime di rinuncia continua, imposto dal misticismo di Plotino, così astratto, così ostile all'intervento dei sensi, appena fu di nuovo in condizioni di lavorare e di pensare, ritornò al problema religioso, e, con una visione più ampia delle questioni, frutto dell'insegnamento delle *Enneadi*, le quali in questo frattempo erano state

<sup>115</sup> Cfr. PORFIRIO, πὼς ἐμφυχοῦται τὰ ἔμβρυα VI 1 KALBFLEISCH: εἰ μὲν ἂν φανταζόμεθα εἰς τὰ αὐτῶν σώματα οἱοί τε ἡμεῖς ἀπομόργυσθαι, καθ' ὃ ἤδη λόγος κρατεῖ τοὺς δαιμονας τὰ εἶδη τῶν φαντασμάτων εἰς τὸ συνὸν ἢ παρακείμενον αὐτοῖς ἀερῶδες πνεῦμα διαδεκνύναι, χρῆζοντες μὲν οὐδαμῶς, ἀρρήτηρ δὲ τρόπῳ τὰς ἐμψύσεις τῆς φαντασίας ὡσπερ ἐν κατοπτρῳ τῷ περὶ αὐτοὺς ἀέρι διαδεικνύντας, ἐνεδέχετο εἰκάζειν τὴν φαντασίαν τῆς ἐνοούσης ψυχῆς ἐν τῷ σπέρματι καθ' ἑαυτὴν διατυποῦν τὸ σῶμα. PROCL., in *Tim.* I 77; 171, 17 sgg.; 395, 29 sgg.; II 11, 10 sgg. DIEHL; *De abst.* II 36 sgg. NAUCK<sup>2</sup>. Cfr. ancora G. MAU, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians*, pag. 57, nota 6; O. GRUPPE, *Griechische Mythologie*, pag. 1469 sg.; F. NIGGEMET, *De Cornelio Labeone*, Diss. Münster 1908, pag. 25 o sgg.

completate dal maestro, si accinse egli stesso a risolvere con spirito nuovo e progredito le aporie postesi a Roma, il che sostanzialmente significava una revisione della *Filosofia degli oracoli*.

Questa mi sembra l'evoluzione logica e naturale del pensiero porfiriano. Accettare la tesi di J. Bidez, il quale considera come la prima, più notevole opera del periodo siciliano, affianco ad alcuni trattati d'indirizzo aristotelico, il *Katà Χριστιανῶν*, sarebbe come spezzare una linea retta, facendole assumere una direzione ricurva, per poi tornare al punto in cui essa è stata interrotta.

Nel *De regressu* Porfirio sa riconoscere gli dèi e distinguerli dalle diverse specie di angeli e di dèmoni; è certo di non confonderli nell'evocazioni, e ammette che essi abbiano, nel mondo, dominî speciali <sup>116</sup>; comprende il valore dei riti e delle cerimonie liturgiche, e le apparizioni si spiegano molto bene ai suoi occhi <sup>117</sup>; distingue goetia, magia e teurgia: respinge le prime due tra la gente «grossa», la cui intelligenza è troppo inerte per elevarsi alla contemplazione del Bene, e limita alla teurgia il solo compito di purificare l'anima immaginativa *qua corporalium rerum capiuntur imagines*. Ma importanza maggiore ha ora per Porfirio la filosofia, poiché essa soltanto, purificando l'anima intellettuale *qua rerum intelligibilium percipitur veritas* permette all'anima in esilio la *conversio ad Deum*, cioè la liberazione assoluta dai vincoli del corpo e una felicità senza fine <sup>118</sup>. Così è risolta, nell'ambito della scienza e della continenza, al di fuori dei misteri, dei riti, della magia e della liturgia l'aporia della εἰς εὐδαιμονίαν ὁδός posta al discepolo di Cheremone nella *Lettera* <sup>119</sup>.

Subito dopo il *De regressu*, nel *De abstinentia* Porfirio approfondisce e completa queste idee sulla religione. Ne fa un sistema a tre gradi: in basso, egli dispone i culti delle città, che proteggono la massa contro le calamità, placando i dèmoni malvagi, ed accanto ad essi egli colloca le pratiche della goetia <sup>120</sup>; seguono i riti dei misteri, in cui appaiono alla immaginazione purificata visioni di esseri soprannaturali: qui si adorano, con il culto del fuoco, gli dèi visibili e si santifica la parte pneumatica dell'anima; infine, in alto a questa scala mistica, il filosofo pone la contemplazione beatificante che riserva al σοφός.

<sup>116</sup> Cfr. *De regressu* pag. 29\* sgg. (qui sopra citato, pag. XXXIII), 33\* sgg. BIDEZ.

<sup>117</sup> *Ibidem*, pag. 28\* sgg.

<sup>118</sup> *Ibidem*, pagg. 27\* - 28\* BIDEZ.

<sup>119</sup> Vd. qui sopra, pag. XX e qui sotto, pag. 64.

<sup>120</sup> Cfr. *De abstinentia*, II 36 sgg. NAUCK<sup>2</sup>.

Così l'anello è saldato: dalla *Filosofia degli oracoli* al *De abstinentia*, attraverso l'*Epistola ad Anebo* e il *De regressu*, il pensiero religioso di Porfirio è giunto alla sua definitiva sistemazione. A guardar bene, c'è qui un compromesso tra il rigorismo di Plotino, al cui Bene il Tirio offre come ostia la silenziosa elevazione di un'anima pura, e le credenze tradizionali della sua giovanile formazione culturale. Con questo compromesso, Porfirio si appresta a divenire il campione del paganesimo, intellettuale e religioso, contro i Cristiani: al loro spiritualismo può ora opporre un suo spiritualismo, alla loro fede una sua fede, al loro culto un suo culto.

## II

## DALLE FONTI ALLA RESTITUZIONE DELLA LETTERA AD ANEBO

J. Bernays<sup>121</sup> ha scritto che Anebo, il sacerdote egiziano a cui Porfirio indirizza la sua *Lettera*, è un personaggio fittizio, e la sua opinione sembra essere condivisa da Th. Hopfner<sup>122</sup>, il quale, pur riconoscendo nel nome uno specifico etimo linguistico egiziano, di facile riferimento al dio dei morti, Anubis, rappresentato nella simbologia colla testa di sciacallo, vede in Porfirio soprattutto l'intenzione di chiamare in causa non una persona determinata, ma piuttosto tutto l'indirizzo misterico-teurgico del sincretismo filosofico e teosofico egiziano, il quale, specialmente nella seconda metà del 3° secolo, ebbe grande diffusione e presso pagani e presso cristiani<sup>123</sup>. Questa opinione, pur essendo indubbiamente probabile, data la mancanza completa di notizie in cui ci troviamo, ha appunto per questo i suoi limiti: poiché niente impedisce di pensare che Anebo sia una persona reale, un *ierogrammateus* effettivamente vissuto, uno dei tanti sacerdoti del culto egiziano, così in voga nella Roma del tempo di Plotino. Da Caligola a Domiziano, dai Flavi agli Antonini, dai Severi a Caracalla, il culto di Iside e di Serapide aveva goduto di particolare favore da parte delle dinastie imperiali, e Minucio Felice constatava che le divinità dell'Egitto erano divenute del tutto romane. Nel 3° secolo inoltre si aggiunsero altri dèi, il siriano Baal e il persiano Mithra: a mano a mano che il Cristianesimo progrediva, le religioni pagane concentravano e riunivano i loro sforzi, in un ultimo tentativo di difesa<sup>124</sup>. E, in fondo, se bene si osserva, la *Lettera ad Anebo* può rispecchiare molto bene questa diversità di interessi

<sup>121</sup> *Op. cit.*, pag. 155.

<sup>122</sup> *Ueber die Geheimlehren ecc. cit.*, pag. IX-X.

<sup>123</sup> Cfr. ZIMMERMANN, *Die äg. Rel. nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller*, Paderborn 1912, pag. 89; T. HOPFNER, *Der Tierkult d. alten Aegypter*, in *Denkschr. Akad. Wien* 57 (1914) 2, pag. 5-6.

<sup>124</sup> Cfr. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929, pag. 132-3.

religiosi, perché, se è vero che le aporie riflettono in modo specifico una fonte egiziana, non sono estranei altri culti e altre conventicole religiose, le quali affiorano qua e là, attraverso allusioni agli *Oracula Chaldaica*<sup>125</sup> e agli scritti ermetici<sup>126</sup>. E un *Tempelschreiber* come Anebo poteva essere in grado di chiarire le questioni di Porfirio, trovandosi a vivere in un centro caratterizzato da un così vasto cosmopolitismo religioso, in cui gli adepti di una tendenza non potevano certamente ignorare, anche per il solo scopo pratico di un'affermazione del proprio culto sugli altri, le ideologie di altri movimenti, affini o avversari che fossero.

La *Lettera ad Anebo* è andata perduta. Quando e come si sia perduta, non è certamente facile determinare. A noi è giunto un trattato anonimo, generalmente conosciuto con il titolo *De mysteriis*, il quale nella tradizione manoscritta è intitolato: « Ἀβάμ(μ)ωνος<sup>127</sup> διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὸν ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις ». È una risposta alla *Lettera* di Porfirio da parte di Abammone, nome, anch'esso, tipicamente egiziano, equivalente a « cuore del (dio) Ammone »<sup>128</sup>, il quale si presenta come un profeta, un *Erzpriester*, maestro di Anebo, di grado a questi superiore nella gerarchia sacerdotale egiziana<sup>129</sup>. Sempre nei manoscritti precede il trattato uno scolio, anch'esso anonimo, il quale informa che il filosofo neoplatonico Proclo, commentando le *En-*

<sup>125</sup> Vd. qui sotto, *Appendice I*, pag. 47 e sgg.

<sup>126</sup> Vd. qui sotto, *Appendice II*, pag. 65 e sgg.

<sup>127</sup> Ἀβάμ(μ)ωνος è emendamento di T. GALE (vd. *conspectus siglorum*, pag. LI); Ἀβάμωνος codd.

<sup>128</sup> Cfr. T. HOPFNER, *Ueber die Geheimlehren ecc. cit.*, pag. VIII.

<sup>129</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO (*Strom.* VI 4) descrive una processione di sacerdoti egiziani ordinati secondo il loro rango: i profeti (qual'è Abammone; cfr. *De mysteriis* I, 1 pag. 3, 8-9 Pa: ἐμὲ θεὸς εἶναι σοὶ τὸν ἐν γράμμασι διαλεγόμενον ἢ τινα ἄλλον προφήτην Αἰγυπτίων) vi appaiono come i sacerdoti di più alto grado; il loro nome egiziano era Hu-ntr = servo del dio, e non avevano niente in comune con i profeti dell'antico testamento (cfr. ZIMMERMANN, *Die aegypt. Rel. ecc. cit.*, pag. 137 e sgg.; W. OTTO, *Priester und Tempel in hellenist. Aegypten*, II Leipzig 1908, pag. 185 e sgg.; T. HOPFNER, *Ueber die Geheimlehren ecc. cit.*, pag. 194, nota 8). Gli ierogrammati (qual'è Anebo; cfr. *De mysteriis* I, 1 pag. 2, 6-3, 2 Pa) vengono dopo i profeti, mentre tra i due ordini, nella processione descritta da Clemente, camminano gli stolisti; sulla stele di Rosetta gli ierogrammati sono definiti « i copisti dei libri degli dèi e i dotti dei templi »; Clemente attribuisce loro una conoscenza particolare della matematica, astronomia, geografia e storia, per quanto essi fossero esperti anche di tutto il cerimoniale dei sacrifici (cfr. ZIMMERMANN, *Die aeg. Rel. ecc. cit.*, pag. 148-9; T. HOPFNER, *Ueber die Geheimlehren ecc. cit.*, pag. 194, n. 7).

*neadi* di Plotino, aveva individuato l'autore della risposta alla *Lettera ad Anebo* nel « divino Giamblico », che si era servito del pseudonimo Abammone διὰ τὸ τῆς ὑποθέσεως οἰκεῖον<sup>130</sup>. Lasciamo da parte la questione della paternità del *De mysteriis*: essa qui non c'interessa. Fermiamoci piuttosto a considerare le seguenti parole dello scolio: ὁ ἀντιγράφων εἰς τὴν προκειμένην τοῦ Πορφυρίου ἐπιστολὴν. La *Lettera ad Anebo*, dunque, precedeva (προκειμένην) nei manoscritti il *De mysteriis*, quasi si volesse, nell'intenzione dello *scriba*, raccogliere in un unico, inseparabile *corpus* i due trattati. Ora, Martin Sicherl in un recentissimo studio, dotto e preciso<sup>131</sup>, in cui ha voluto molto cordialmente — ed io gliene rendo pubbliche grazie — darmi atto di avere non poco contribuito con alcuni miei lavori alla chiarificazione della tradizione manoscritta del *De mysteriis*, ha determinato, in base, tra l'altro, alla *junge Minuskel*, la datazione dell'archetipo di quest'opera tra il 1200 e il 1450, epoca quest'ultima a cui risalgono, decennio più, decennio meno, i due hyperarchetipi A e P<sup>132</sup>. La conclusione mi pare ovvia: il 1200 rappresenta il *terminus post quem*, il 1450, invece, il *terminus ante quem*, tra i quali la *Lettera ad Anebo* è andata perduta.

Tuttavia, anche se l'opera di Porfirio è andata perduta, fortunata-

<sup>130</sup> Lo scolio, edito da T. GALE tra i *testimonia*, fu poi ristampato nella *Bibliotheca Graeca* di FABRICIUS-HARLES (V 762, nota r); cfr. anche T. TAYLOR, *Jamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians translated from the Greek*, Chiswick 1821, pag. 17 e sgg.; F. CREUZER, *Plotini opera*, Oxonii 1835, I pag. XXXI; C. RASCHE, *De Iamblico libri qui inscribitur De mysteriis auctore*, Diss. Muenster 1911, pag. 9; W. SCOTT, *Hermethica* IV, Oxford 1936, pag. 41, nota 1; J. BIDEZ, *Un extrait du commentaire de Proclus sur les Ennéades de Plotin, Mélanges Desrousseaux*, Paris 1937, pag. 12; P. HENRY, *Etudes Plotiniennes, I Les états du texte de Plotin*, Bruxelles 1938, pag. 284; II *Les manuscrits des Ennéades*<sup>2</sup>, 1948, pag. 291.

<sup>131</sup> *Die Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen von Iamblichos De mysteriis, eine kritisch-historisch Studie* von M. SICHERL, Berlin 1957. Non mancano naturalmente alcune questioni in cui la tesi sostenuta nei miei lavori non è condivisa da M. Sicherl: ma ho l'impressione che si tratti, sostanzialmente, di questioni di metodo. Comunque, avrò modo di chiarire — e magari difendere — il mio punto di vista nell'introduzione all'edizione del *De mysteriis*, ritardata dalla necessità di dare alle stampe prima la *Lettera ad Anebo*, che del *De mysteriis* costituisce la naturale premessa.

<sup>132</sup> Cfr. M. SICHERL, *op. cit.*, pag. 166. Il termine di *junge Minuskel* è di GARDTHAUSEN, *Griechische Palaeographie*, Lipsia 1872, pag. 197 e sgg. Sulla datazione di A e P (= V e M di Sicherl) vedi i miei lavori (cfr. *conspectus siglorum*, pag. LI) e M. SICHERL, *op. cit.*, pag. 22 e sgg.; 91 e sgg.

mente sono giunte a noi, per via indiretta, numerose testimonianze di antichi scrittori, le quali ci permettono di ricostruire con molta verisimiglianza le linee generali della *Lettera*. Innanzi tutto, è molto probabile che la *ἐπιστολή* fosse divisa in due libri. Infatti, nel *Fihrist* dello scrittore arabo Muhammed Ibn Ishāq<sup>133</sup> sono citati, tra le opere di Porfirio, « *zwei Schriften an Anebo* »; in un altro filosofo, anch'esso arabo, Ibn Al-Qifti's Ta'riḥ Al-Hukamā'<sup>134</sup> sono menzionati « *deux livres de lui à Anaboū* »; nella *Historia compendiosa dynastiarum* di Gregorio Abul-Pharaijo<sup>135</sup> si legge « *duoque libri ad quendam nomine Libanium* »; qui, invece di *Libanium*, un manoscritto citato dal Prococke legge *Abātoū*, lezione che, scrive J. Bidez<sup>136</sup>, si emenda facilmente in *Anāboū*; altrettanto si può dire della citazione « *duo libri ad Libanium* », rintracciata nella *Bibliotheca arabico-hispana escurialensis*<sup>137</sup>. La tradizione araba, dunque, conosce due libri ad Anebo, mentre la tradizione greca cita il trattato di Porfirio semplicemente come *ἐπιστολή πρὸς Ἀνεβῶ*, titolo che, nella sua generalità, non esclude una divisione in libri. Ora, se si considera che gli ἀπορήματα proposti dal Tirio al sacerdote egizio riguardano fondamentalmente due problemi filosofici, la teologia e la teurgia, i quali, pur nei loro reciproci rapporti, appaiono distinti l'uno dall'altro, e si osserva che il primo può costituire una premessa al secondo, nel senso che la teologia riguarda il problema delle divine ipostasi, la loro essenza e i loro ἰδιώματα, e la teurgia investe i rapporti tra l'uomo e la divinità, si può concludere che la tradizione araba probabilmente è nel vero. E neppure l'evidente sproporzione tra le due parti della *ἐπιστολή*, essendo il primo libro di gran lunga meno esteso del secondo — otto pagine del nostro testo contro ventitré — può infirmare la nostra tesi. Perché, il problema teurgico, interessando più di quello teologico gli scrittori greci e latini, quasi tutti Padri della Chiesa, soprattutto per la necessità pratica di controbattere sul piano strettamente polemico il neoplatonismo, il quale del paganesimo finì, nei suoi tardi epigoni, di essere il difensore più accanito, riscosse indubbiamente attenzione maggiore, il che spiega naturalmente come la maggior parte delle citazioni verbali riguardino il secondo

<sup>133</sup> Cito la traduzione tedesca di A. MUELLER, *Die Griechische Philosophen in der Arabischen Ueberlieferung*, 1873, pag. 24, 26.

<sup>134</sup> Cfr. Ibn Al-Qifti's Ta'riḥ Al-Hukamā', *auf Grund der Vorarbeiten August Mueller's herausgegeben von Prof. IULIUS LIPPERT*, Leipzig 1903. pag. 256-57.

<sup>135</sup> *Arabice edita et Latine versa ab EDUARDO PROCOCKIO*... Oxford... 1663.

<sup>136</sup> Cfr. *Vie de Porphyre ecc. cit.*, pag. 60.

<sup>137</sup> Ed. CASIRI 1, 1760, pag. 185-6.

piuttosto che il primo libro della *ἐπιστολή*: lo stesso ragionamento deve farsi per il *De mysteriis*, il cui autore ha per iscopo soprattutto la difesa della teurgia<sup>138</sup>.

Oltre il *De mysteriis*, il quale è una ἀπόκρισις vera e propria alla *ἐπιστολή* di Porfirio, le fonti per una ricostruzione della *Lettera ad Anebo* sono le seguenti:

1°) dieci passi della *Praeparatio evangelii* di Eusebio: XIV 10, 1 pag. 286, 14-7 II Mras = *Ep. ad An.* 1, 1, pag. 2, 11-4; V 10, 10 pag. 244, 6-10 I Mras = *Ep. ad An.* 1, 2 c, pag. 4, 11-5, 3; V 10, 1-9 pag. 242, 15-244, 4 I Mras = *Ep. ad An.* 2, 8-10 b, pag. 18, 1-22, 10; V 6, 3 pag. 235, 3-7 I Mras = *Ep. ad An.* 2, 8, pag. 18, 1-19, 4; III 4, 1-2 pag. 116-7 I Mras = *Ep. ad An.* 2, 12 b-13, pag. 23, 7-25, 7; XIV 10, 2 pag. 286, 19-22 II Mras = *Ep. ad An.* 2, 19, pag. 29, 19-30, 2 - ἐξήσκηται; V 10, 11 pag. 244, 12-6 I Mras = *Ep. ad An.* 2, 19 b, pag. 30, 2 μάτην - 31, 2; XIV 10, 7 pag. 287, 4-5 II Mras (vd. i passi citati a confronto a pag. 2); III 9, 15 pag. 130 I Mras (vd. i passi citati a confronto a pag. 23); III 13, 8 pag. 147 I Mras (vd. i passi citati a confronto a pag. 24). Di questi, i primi sette sono citazioni *ad litteram*, e gli altri tre commentano o riferiscono indirettamente il contenuto di passi prima riportati direttamente: così XIV 10, 7 commenta XIV 10, 1; III 9, 15 e III 13, 8 sono un sommario di III 4, 1-2.

2°) il cap. X 11 del *De civitate Dei* di Sant'Agostino, il quale contiene un breve riassunto di tutto il trattato del filosofo tirio;

3°) due citazioni *ad litteram* di S. Cirillo: *contra Iulianum* IV 125, PG 76 col. 691 (cfr. i passi citati a confronto a pag. 4) e IV 125, PG 76 col. 692 = *Ep. ad An.* 2, 7, pag. 16, 7-17, 6;

4°) quattro passi della *Graec. affect. curatio* di Teodoreto: I 48, pag. 17, 21-5 Raeder = *Ep. ad An.* I, 1, pag. 2, 11-4; III 66-8, pag. 86, 22-87, 18 Raeder = *Ep. ad An.* 2, 8 bc, pag. 18, 1-21, 2; I 48, pag. 17, 26-18, 3 = *Ep. ad An.* 2, 19, pag. 29, 19-30, 1 - ἐξέτασιν; III 68, pag. 87, 19-22 = *Ep. ad An.* 2, 19 b, pag. 30, 2 περί - 31, 2. Essi sono altrettanti *excerpta* verbali della *ἐπιστολή*.

5°) il cap. 144 del *Memorialis libellus* di Ioseppus<sup>139</sup> (PG 106 col.

<sup>138</sup> La divisione del testo greco in libri, capitoli e paragrafi è, quindi, mia; i numeri tra parentesi rimandano all'edizione Gale. Ritengo, inoltre, utile avvertire che le parole del *De mysteriis* spaziate indicano lezioni diverse da quelle dell'edizione del Parthey (vd. *conspectus siglorum*, pag. Ll).

<sup>139</sup> Pochissime le notizie e scarsi gli studi su questo scrittore, poco definito anche

159-64), intitolato ὄσαι εἰσὶ μαντεῖαι παρ' Ἑλλήσι, il quale, tra le altre fonti, ha tenuto certamente presente la *Lettera ad Anebo* di Porfirio, come è del resto indicato espressamente dall'autore stesso (vd. i passi citati a confronto a pag. 17).

Gli *excerpta* di Teodoreto si trovano tutti già in Eusebio, anzi tre di essi sono parziali citazioni di passi più lunghi riportati nella *Praeparatio evangelii*:

1°) Theod. *Graec. affect. curat.* I 48, pag. 17, 21 · 5 = Euseb. *Praep. evang.* XIV 10, 1 II 286, 14 · 17;

2°) Theod. *Graec. affect. curat.* III 66 · 8, pag. 86, 22 · 87, 18 = Euseb. *Praep. evang.* V 10, 1 · 5 I 242, 15 · 243, 11 -βιαστικώτατα;

3°) Theod. *Graec. affect. curat.* I 48, pag. 17, 26 · 18, 3 = Euseb. *Praep. evang.* XIV 10, 2 II 286, 19 · 21 -ἐξέτασιν;

4°) Theod. *Graec. affect. curat.* III 68, pag. 87, 19 · 22 = Euseb. *Praep. evang.* V 10, 11 I 244, 14 περὶ δέ- 16.

Ora, poiché nè nella *Graec. affect. curat.* nè in altre opere di Teodoreto ricorre alcun'altra citazione della *Lettera ad Anebo*, mi par logico concludere che Teodoreto non ha letto direttamente il trattato di Porfirio, ma si è servito delle citazioni di Eusebio. A questa prova esterna se ne può aggiungere una interna. Si ponga mente ai seguenti confronti:

Euseb. *Praep. evang.* XIV 10, 2 II 286, 19 · 22 (= *Ep. ad An.* 2, 19, pag. 29, 19 · 30, 2) Theod. *Graec. affect. curat.* I 48, pag. 17, 26 · 18, 3

παρὰ μὲν γὰρ ἡμῖν λογομαχία τίς ἐστι πολλή, ἅτε ἐξ ἀνθρωπίνων λογισμῶν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκαζομένου· οἷς δὲ μεμηχάνηται ἢ πρὸς τὸ κρεῖττον συνουσία, εἰ παρῆται τὸ μέρος τοῦτο εἰς ἐξέτασιν, μάτην αὐτοῖς ἡ σοφία ἐξήσκηται.

παρὰ μὲν γὰρ ἡμῖν λογομαχία τίς ἐστι πολλή, ἅτε ἐξ ἀνθρωπίνων λογισμῶν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκαζομένου· οἷς δὲ μεμηχάνηται πρὸς τὸ κρεῖττον συνουσία, ἀεὶ παρῆται τὸ μέρος τοῦτο εἰς ἐξέτασιν.

per quante riguarda la cronologia e l'esattezza del nome. Cfr. comunque FABRICIUS, *Bibl. Graeca* V 60; VIII 347-9; XI 51 e sgg.; MIGNÉ, *PG* 106, 16 e sgg.; H. USENER, *Vergessenes*, in *Rheinisches Museum* 28 (1873), 430 e sgg.; H. JORDAN, *Geschichte der alichristlichen Literatur*, Leipzig 1911, 426, n. 10.

Euseb. *Praep. evang.* V 10, 11 I 244, 12 · 16 (= *Ep. ad An.* 2, 19 b, pag. 30, 2 · 31, 2) Theod. *Graec. affect. curat.* I 48, pag. 87, 19 · 22

μάτην αὐτοῖς ἡ σοφία ἐξήσκηται, περὶ δραπέτου εὐρέσεως ἢ χωρίου ὧν ἡς ἢ γάμου, εἰ τύχοι, ἢ ἐμπορίας τὸν θεῖον νοῦν ἐνοχλήσασιν. εἰ δ' οὐ παρῆται μὲν, οἱ δὲ συνόντες περὶ μὲν τῶν ἄλλων τάληθέστατα λέγουσιν, περὶ δὲ εὐδαιμονίας οὐδὲν ἀσφαλές οὐδ' ἐχέγγυον, οὐκ ἦσαν ἄρα οὔτε θεοὶ οὔτε ἀγαθοὶ δαίμονες, ἀλλ' ἡ ἐκεῖνος ὁ λεγόμενος πλάνος.

περὶ δὲ εὐδαιμονίας οὐδὲν ἀσφαλές οὐδὲ ἐχέγγυον ἔχουσιν. οὐκ ἦσαν οὖν ἄρα οὔτε θεοὶ οὔτε ἀγαθοὶ δαίμονες, ἀλλ' ἡ ἐκεῖνος ὁ λεγόμενος πλάνος.

Esaminiamo innanzi tutto le due citazioni di Eusebio: εἰ δ' οὐ παρῆται del secondo passo è in evidente correlazione con εἰ παρῆται del primo, e comune è il soggetto τὸ μέρος τοῦτο e il complemento di fine εἰς ἐξέτασιν; inoltre, οἱ δὲ συνόντες della seconda citazione non sarebbe intelligibile, se non si tenesse presente l'espressione οἷς δὲ μεμηχάνηται ἢ πρὸς τὸ κρεῖττον συνουσία della prima. È perciò chiaro che i due passi riportati da Eusebio in due libri differenti riferiscono un solo *locus* della *Lettera* di Porfirio; quindi, l'espressione μάτην αὐτοῖς ἡ σοφία ἐξήσκηται della seconda citazione, dal Padre della Chiesa ripetuta perché, avendo egli interrotto il passo dell' *Epistola*, le parole περὶ δραπέτου εὐρέσεως... ἐνοχλήσασιν (partic. congiunto di valore causale, concordante con αὐτοῖς, dativo di agente) non avrebbero avuto alcun significato, deve essere, a mio parere, espunta dal testo della *Lettera*. Ora, Teodoreto come ha inteso i due passi di Eusebio? Prima di tutto, egli non si è dovuto accorgere che essi costituivano un'unica citazione e, non rendendosi conto neppure del significato, ha emendato εἰ παρῆται del primo passo in ἀεὶ παρῆται, eliminando così μάτην αὐτοῖς ἡ σοφία ἐξήσκηται, la cui duplice citazione probabilmente stentava a capire; per quanto riguarda poi il secondo passo di Eusebio, Teodoreto, essendogli poco intelligibile tutta la prima parte μάτην-λέγουσιν, appunto perché gli sfuggiva la correlazione con il primo passo, l'ha eliminata, inserendo la variante ἔχουσιν dopo περὶ δέ-ἐχέγγυον, che nel testo di Eusebio dipende da λέγουσιν, e mettendo punto davanti ad οὐκ ἦσαν.

Per tutte queste ragioni, dunque, le testimonianze di Teodoreto non

possono avere nessun valore per la ricostruzione della *Lettera* di Porfirio, che egli non lesse nell'originale, ma citò da Eusebio. Nell'edizione mi limiterò soltanto a citarle tra i *fontes* e a darne le varianti nell'apparato critico.

Passiamo ora a considerare il cap. 144 del *Memorialis libellus* di Ioseppo. Anche qui un confronto con il *De mysteriis* mi sembra il metodo più sicuro per approdare a risultati positivi.

Iosepp. *Mem. lib.*, c. 144. 29-41. PG 76 col. 161

ἡ δι' αὐλῶν  
ἡ διὰ συμβόλων  
ἡ διὰ κυμβάλων  
ἡ διὰ τυμπάνου καὶ ὄργάνου παν-  
τὸς μουσικοῦ  
ἡ διὰ Σαβαζίων<sup>140</sup>  
μητρῖζοντες<sup>141</sup> ἄλλοι κατὰ τὸ φαντα-  
στικὸν θειάζουσιν<sup>142</sup>  
ἄλλοι σκότος σύνεργον λαμβάνοντες  
ἄλλοι καταπόσεις  
οἱ δὲ ἐπωδὰς καὶ συστάσεις  
ἄλλοι εἰς ὕδωρ φαντάζονται  
οἱ δὲ ἐν τοίχῳ  
οἱ δὲ ἐν ὑπαίθρῳ ἀέρι  
ἄλλοι ἐν ἡλίῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις  
τοῖς κατ' οὐρανὸν ἀστροῖς.

*De myst.* III 9, pag. 117, 13-6 Pa  
(= *Ep. ad An.* 2, 2c, pag. 9, 10-3)

ἃ δὲ λέγεις ἐπὶ τούτοις ἐστὶ ταῦτα  
ὡς τῶν ἐξισταμένων ἐνιοὶ τινες αὐ-  
λῶν ἀκούοντες ἢ κυμβάλων ἢ τυμ-  
πάνων ἢ τινος μέλους ἐνθουσιῶσιν,  
ὡς οἱ τε κορυβαντιζόμενοι καὶ οἱ τῷ  
Σαβαζίῳ κάτοχοι καὶ οἱ μητρῖζοντες.

*De myst.* III 14, pag. 132, 3-8 Pa  
(= *Ep. ad An.* 2, 2f, pag. 10, 12-6)

περὶ δὲ ἄλλου γένους μαντικῆς  
λέγεις ταῦτα ἄλλοι παρακολουθοῦν-  
τες ἑαυτοῖς κατὰ τὰ ἄλλα, κατὰ τὸ  
φανταστικὸν θειάζουσιν, οἱ μὲν σκό-  
τος σύνεργον λαβόντες, οἱ δὲ κατα-  
πόσεις τινῶν, οἱ δ' ἐπωδὰς καὶ συ-  
στάσεις καὶ οἱ μὲν δι' ὕδατος φαν-  
τάζονται, οἱ δ' ἐν τοίχῳ οἱ δ' ἐν  
ὑπαίθρῳ ἀέρι, οἱ δ' ἐν ἡλίῳ ἢ ἄλ-  
λῳ τινὶ τῶν κατ' οὐρανόν.

I passi del *De mysteriis*, qui messi a confronto con il *Memorialis libellus*, contengono citazioni verbali della *Lettera* di Porfirio: essi perciò

<sup>140</sup> L'emendamento Σαβαζίου, già proposto da MIGNÉ, è provato dal confronto con il *De mysteriis*.

<sup>141</sup> Già GALE e MIGNÉ emendano a giusta ragione μητρῖζοντες.

<sup>142</sup> Tenendo presente il passo del *De mysteriis*, si dovrebbe, a mio parere, trasportare κατὰ-θειάζουσιν dopo il secondo ἄλλοι, e sottintendere ἐνθουσιῶσιν dopo μητρῖζοντες ἄλλοι.

sono per noi un banco di prova notevolissimo. Innanzi tutto, risulta evidente che Ioseppo, nella sua enumerazione dei *vaticinandi genera*, riporta *ad litteram* i passi dell'*Epistola* ed è molto probabile che egli abbia attinto direttamente al trattato di Porfirio e non ad una fonte indiretta, quale potrebbe essere il *De mysteriis* stesso, l'unica testimonianza a noi giunta dei vari γένη della μαντεία esaminati dal Tirio nel secondo libro della sua ἐπιστολή. Questa ipotesi, infatti, potrebbe essere confermata dal fatto che nel solo Ioseppo leggiamo un frammento (cfr. *Ep. ad An.* 2, 7, pag. 17, 7-8) preceduto dalla didascalia: καὶ καθὼς Πορφύριος ἐν τῇ πρὸς Ἀνέβοντά φησιν ἐπιστολῇ (vd. i passi citati a confronto a pag. 17). Inoltre, Ioseppo non rispetta fedelmente la successione dei *genera vaticinandi* menzionati da Porfirio: nel passo infatti ha ommesso l'ἐνθουσιασμός coribantico (cfr. *De mysteriis*: οἱ δὲ κορυβαντιζόμενοι), il quale invece è ricordato più giù, al numero 53: οἱ τε παρὰ τῷ Διονύσῳ διὰ Κορυβαντιῶν κορυβαντιζόμενοι, sicché mi par lecito concludere che anche qualche altro γένος della μαντεία il quale si trova qua e là menzionato nel cap. 144 del *Memorialis libellus* possa farsi risalire alla *Lettera ad Anebo*. Comunque, ai fini della restituzione dell'opera di Porfirio, mi sono limitato ad inserire nel testo la sola citazione *ad litteram*, riportando nei *fontes* gli altri passi.

Dei due passi di S. Cirillo, quello che riguarda la δυστροπία dei dèmoni (*contra Iulianum* IV 125, PG 76 col. 692 = *Ep. ad An.* 2, 7, pag. 16, 7-17, 6) è definitivamente assicurato al testo della *Lettera ad Anebo*; l'altro, invece, pur essendo espressamente presentato dal Padre della Chiesa come una citazione diretta dell'*Epistola* di Porfirio (vd. i passi citati a confronto a pag. 4) non mi sembra che possa meritare alcun credito. Si osservi, infatti, il seguente confronto:

Euseb. *Praep. evang.* V 10, 10 I 264. Cirill. *Contra Iul.* IV 125, PG 76  
6-10 (= *Ep. ad An.* I. 2c, pag. col. 691  
4, 11-5, 3)

εἰ δὲ οἱ μὲν ἀπαθεῖς, οἱ δὲ ἐμ-  
παθεῖς, οἷς διὰ τούτων φαλλοῦς  
φασιν ἐστάναι καὶ ποιῆσθαι αἰ-  
σχρορρημοσύνας, μάταιαι αἱ θεῶν  
κλήσεις ἔσονται, προσκλήσεις αὐτῶν  
ἐπαγγελλόμεναι καὶ μήνιδος ἐξιλά-  
σεις καὶ ἐκθύσεις, καὶ ἔτι μᾶλλον

πῶς ἐμπαθεῖς αὐτοῦς οἱ θεόσο-  
φοι περιστώσι, καὶ χαιρὲν αἰσχρορ-  
ρημοσύναις, καὶ ἑτέροις τισὶ τοιού-  
τοις κακοῖς;

αἱ λεγόμεναι ἀνάγκαι θεῶν. ἀκλή-  
τον γὰρ καὶ ἀβίαστον καὶ ἀκατα-  
νάγκαστον τὸ ἀπαθές.

Il confronto è molto istruttivo: S. Cirillo probabilmente ha riassunto l'intero passo, facendolo passare per citazione diretta; ἐτέροις τισὶ τοιούτοις κακοῖς è un'espressione in cui si tradisce visibilmente la sintesi delle κλήσεις, προσκλήσεις, μήνιδος ἐξιλάσεις, ἐκθύσεις, ἀνάγκαι dell'*excerptum* di Eusebio. Ad ogni modo, l'autore del *Contra Iulianum* ha tenuto direttamente presente la *Lettera ad Anebo*, poiché l'altra citazione è l'unica, per quel passo, a noi giunta, oltre, evidentemente, la parafrasi del *De mysteriis* e di Sant'Agostino, che confermano, del resto, la nostra ipotesi.

Il riassunto che del trattato di Porfirio dà Sant'Agostino nel cap. 11 del libro X del *De civitate Dei*, pur non potendo, per ovvie ragioni, trovar posto nel testo, è tuttavia di notevole importanza per risolvere la non facile questione dell'ordine da assegnare alle diverse testimonianze nell'edizione della *Lettera ad Anebo*. La questione è la seguente. Eusebio, dopo aver riferito in *Praep. evang.* XIV 10, 1 II 286, 14-17 Mras (= *Ep. ad An.* 1, 1, pag. 2, 11-4), il passo che verisimilmente costituiva l'inizio della *Lettera* di Porfirio, aggiunge le seguenti parole: καὶ ὑποβὰς ἐξῆς ἐπιφέρει λέγων, alle quali fa seguire (XIV 10, 2 II 286, 19-22 = *Ep. ad An.* 2, 19, pag. 29, 19-30, 2 -ἐξήσχηται) il frammento sulla λογομαχία dei filosofi greci, i quali congetturano il Bene da argomentazioni umane, il cui seguito, come ho dimostrato sopra, si legge in *Praep. evang.* V 10, 11 I 244, 12-6 (= *Ep. ad An.* 2, 19 b, pag. 30, 2 μάρην -31, 2); allo stesso modo, premesso in *Praep. evang.* V 10, 1-9 I 242-4 Mras (= *Ep. ad An.* 2, 8-10 b, pag. 18, 1-22, 10) il lungo locus sul rituale egiziano, il Padre della Chiesa greca introduce con le seguenti parole: ταῦτα εἰπὼν πάλιν ἀπορεῖ πρὸς τὸν Αἰγύπτιον λέγων, in *Praep. evang.* V 10, 10 I 244, 6-10 (= *Ep. ad An.* 1, 2 c, pag. 4, 11-5, 3), l'*excerptum* sulla passibilità e impassibilità degli dèi; subito dopo scrive: καὶ πάλιν ἐξῆς ἐπιλέγει e fa seguire il passo sulla ricerca della εὐδαιμονία (*Praep. evang.* V 10, 11 I 244, 12-6 = *Ep. ad An.* 2, 19 b, pag. 30, 2 μάρην -31, 2).

Ora, che l'ordine degli *excerpta* indicato da Eusebio non rispetti assolutamente quello originale della *Lettera* di Porfirio, è dimostrato già dal fatto che la prima e la seconda parte dello stesso frammento vengono ad essere interrotte da un altro *excerptum* che tratta un argomento del tutto

differente. È perciò evidente che o le parole di Eusebio con cui sono introdotti i diversi loci (ὑποβὰς ἐξῆς ἐπιφέρει; πάλιν ἐξῆς ἐπιλέγει; ecc.) debbono essere intese in una maniera molto elastica, oppure — e mi sembra più probabile — Eusebio, per tenere dietro al suo assunto, cita i passi di Porfirio che a mano a mano gli servivano per le obiezioni da muovere ai filosofi greci, senza preoccuparsi del loro ordine: quelle espressioni, cioè, che introducono i vari *excerpta* non dovrebbero significare la successione relativamente alla *Lettera ad Anebo*, bensì servirebbero ad aggiungere l'una all'altra diverse obiezioni di Eusebio stesso, attinte dallo stesso autore. Eusebio, dunque, pur rimanendo indubbiamente una delle fonti più preziose per la restituzione dell'*Epistola* di Porfirio, fornendoci egli la maggior parte delle citazioni verbali, non può essere preso come punto di partenza per l'ordine da assegnare agli *excerpta*.

Anche Sant'Agostino ha in fondo una tesi da dimostrare: egli vuol mettere in evidenza le contraddizioni e le incertezze di Porfirio riguardo al problema dei dèmoni, ed è chiaro che, per tener dietro a questa sua critica<sup>143</sup>, il suo *compendium* si ferma a sottolineare quei passi della *Lettera* che meglio si prestavano al suo scopo, inserendo qua e là osservazioni personali e ritornando magari più di una volta sullo stesso passo. Ma che l'autorevole Padre della Chiesa latina nelle linee generali e nell'ambito di una stessa argomentazione rimanga fedele all'ordine dei concetti esposti da Porfirio, mi sembra indiscutibile; e indiscutibile mi sembra anche il fatto che egli — o Mario Vittorino<sup>144</sup> — ha tenuto presente direttamente la ἐπιστολή del Tirio, perché nelle sue pagine, anche se brevemente, troviamo allusione a passi che non compaiono in nessun altro dei *testimonia*, tranne naturalmente il *De mysteriis*. Così l'epitome di Sant'Agostino acquista per noi un'importanza notevole, perché essa serve a controllare fino a che punto l'ἀπόκρισις contenuta nel *De mysteriis* conservi l'ordine dei προβλήματα proposti da Porfirio al sacerdote egiziano. E il confronto è indubbiamente positivo. Mi basta citare il seguente esempio, il quale, meglio di qualunque altro, può confermare la nostra opinione, perché il *De mysteriis* e il *De civitate Dei* sono le uniche fonti di questa parte dell'*Epistola*.

<sup>143</sup> Vd. qui sopra, pag. VII-VIII.

<sup>144</sup> Vd. qui sopra, pag. VII e nota 1.

*De myst.* I 16, pag. 49, 10-1 Pa  
(= *Ep. ad An.* 1, 3c, pag. 6, 9-10)

ἔχεται δὲ ταύτης ἐν τοῖς σοῖς  
γράμμασιν ἢ σώματι καὶ ἀσωματίᾳ  
θεοῦς δαιμόνων χωρίζουσα.

*De myst.* I 17, pag. 50, 14-6 Pa  
(= *Ep. ad An.* 1, 3c, pag. 6, 11-2)

πῶς γὰρ δὴ ἥλιός τε καὶ σελήνη  
κατὰ τὸν οὐρανὸν λόγον καὶ οἱ ἐν οὐρα-  
νῷ ἐμφανεῖς ἔσσονται θεοί, εἰ ἀσώ-  
ματοί εἰσι μόνως οἱ θεοί;

*De myst.* I 18, pag. 52, 17-53, 1 Pa  
(= *Ep. ad An.* 1, 3c, pag. 7, 1-2)

ἢ δ' ἐξῆς ἐπιζήτησις ἢ σὴ δια-  
πορεῖ, πῶς αὐτῶν οἱ μὲν εἰσιν ἀ-  
γαθοποιοί, οἱ δὲ κακοποιοί.

*De myst.* I 19, pag. 57, 3-5 Pa  
(= *Ep. ad An.* 1, 3d, pag. 7, 3-4)

ἴθι δὴ οὖν κάκεῖνο ἀποκρινώ-  
μεθα, τί τὸ συνάπτον ἐστὶ πρὸς τοῖς  
ἀσωμάτοις θεοῖς τοὺς ἔχοντας σῶμα  
ἐν τῷ οὐρανῷ.

Sant' Agostino, dunque, conferma la successione degli ἀπορήματα del *De mysteriis*. E, se si aggiunge che altrettanta conferma ci viene in *Ep. ad An.* 2, 8bc, pag. 18, 1-21, 2 da un confronto tra Eusebio, Sant' Agostino e il *De mysteriis*, e ancora in *Ep. ad An.* 2, 7, pag. 16, 7-17, 6 da un confronto tra S. Cirillo, Sant' Agostino e il *De mysteriis*, mi par lecito concludere che il *De mysteriis* debba considerarsi la fonte più sicura e più autorevole per restituire l'ordine da assegnare agli *excerpta* del trattato perduto di Porfirio. Poiché, d'altra parte, il *De mysteriis* fornisce, insieme con Eusebio, la maggior parte del testo della *Lettera ad Anebo*, mi par utile avvertire, perché più chiara ne risulti l'intelligenza, che, essendo il *De mysteriis* una risposta all'opera del Tirio, le sue espres-

*De civitate Dei* X 11, pag. 418, 29-  
419, 6 Dombart-Kalb

et si corpore et incorporalitate dii  
a daemonibus distinguuntur, quo mo-  
do deos esse existimandum sit solem  
et lunam et visibilia cetera in caelo,  
quae corpora esse non dubitat; et  
si dii sunt, quo modo alii benefici,  
alii malefici esse dicuntur; et quo  
modo incorporalibus, cum sint cor-  
porei, coniungantur.

sioni vanno guardate nel senso che è Abammone, il maestro di Anebo, che parla, e che, quindi, i termini σύ, σὴ ἐπιστολή, λέγεις, ecc. si debbono intendere come rivolti a Porfirio e alla sua *Lettera*. Del resto, per evitare ogni probabile equivoco, le citazioni dirette sono nel testo greco chiuse tra virgolette, mentre nella traduzione italiana sono scritte in corsivo.

La *Lettera ad Anebo* fu pubblicata la prima volta da Thomas Gale <sup>145</sup> nel 1678, e la sua edizione, tranne qualche *varia lectio*, fu ripubblicata nel 1857 da Gustav Parthey <sup>146</sup>, e recentemente nel 1954 da Giuseppe Faggin <sup>146</sup>. Il Gale, pur conoscendo quasi tutti i passi degli antichi scrittori che costituiscono le fonti dirette e indirette del trattato di Porfirio, con ingenuo metodo critico, pretese di rifare, in maniera del tutto arbitraria, l'opera perduta, supplendo ed espungendo termini, e riassumendo il testo di uno stesso autore e a volte di più autori insieme, coll' evidente scopo di presentare al lettore un esemplare dell'*Epistola* più o meno vicino all'originale. Uno sguardo, anche superficiale, all'apparato critico sarà sufficiente a convincersi di questa stranezza dell'edizione del Gale. Ma, se questi può essere anche giustificato per quei tempi, quando l'umanesimo, ancora vivissimo, aveva affermato il suo diritto di sostituirsi agli scrittori greci e latini, l'ingenuità del Parthey e, soprattutto, quella del Faggin, sono indubbiamente sorprendenti.

La presente edizione della *Lettera ad Anebo* vuole dunque essere la prima edizione critica, e ha essenzialmente lo scopo di venire incontro a tutti quegli studiosi del neoplatonismo in generale e di Porfirio in particolare, i quali da tempo ne hanno avvertito il bisogno <sup>147</sup>.

<sup>145</sup> Vd. qui sotto il *conspectus siglorum* pag. Ll.

<sup>146</sup> Porfirio, *Lettera ad Anebo, Lettera a Marcella*, a cura di G. FAGGIN, Firenze 1954. Poiché l'edizione del Faggin è trascrizione dell'edizione del Parthey, non mi è parso necessario citarla nell'apparato critico.

<sup>147</sup> Cito, per tutti, E. R. DODDS, *art. cit.*, pag. 58, nota 38.

## CONSPECTUS SIGLORUM

1\*) Sigla quae ad priores Porphyrii epistulae ad Anebo editiones pertinent:

Gale = Πορφυρίου ἐπιστολή πρὸς Ἀνεβὼ τὸν Αἰγύπτιον, *Porphyrii epistola ad Anebonem Aegyptium*, in ff. b 2 - d 2 libri qui inscribitur: Ἰαμβλίχου 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, Anno Dom. MDCLXXVIII.

Parthey = *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 MDCCCLVII.

2\*) Sigla quae ad opus quod vulgo *De mysteriis* inscribitur pertinent:

A = codex Vallicellianus Graecus F 20, saec. XV<sup>1</sup>.

A<sup>ms</sup> = emendationes in codicis A marginibus adnotatae ab ipso scriba.

E = codex Vindobonensis philos. Graecus 264, saec. XV<sup>2</sup>.

P = codex Marcianus Graecus 244, saec. XV<sup>3</sup>.

P<sup>1</sup> = revisor codicis P non certo distinctus a scriba.

Q = codex Taurinensis Graecus C-IV-20, saec. XV<sup>4</sup>.

q = variae lectiones codicis Q, quae, quamvis deperditae, possunt de-

<sup>1</sup> Vd. A. R. SODANO, *La tradizione manoscritta del De mysteriis di Giamblico*, in *Giorn. ital. di filolog.* V (1952), p. 2; M. SICHERL, *op. cit.*, pp. 22-37.

<sup>2</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 2; ID., *Avant-propos a une edition critique des mystères de Jamblique*, in *Byzantinoslavica XVI/1* (1955), p. 36; M. SICHERL, *op. cit.*, p. 37-42.

<sup>3</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 3; M. SICHERL, *op. cit.*, pp. 91-97.

<sup>4</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 3; ID., *Il codice torinese e due nuovi manoscritti del De mysteriis di Giamblico*, in *Rend. Accad. Arch. Lett. Belle Arti Napoli XXX* (1955), pp. 1-34; M. SICHERL, *op. cit.*, pp. 99-104.

## CONSPECTUS SIGLORUM

1°) Sigla quae ad priores Porphyrii epistolae ad Anebo editiones pertinent:

Gale = Πορφυρίου ἐπιστολή πρὸς Ἄνεβὸν τὸν Αἰγύπτιον, *Porphyrii epistola ad Anebonem Aegyptium*, in ff. b 2 - d 2 libri qui inscribitur: Ἰαμβλίχου 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, Anno Dom. MDCLXXVIII.

Parthey = *Porphyrii epistola ad Anebonem Aegyptium, a Thoma Galeo partim refecta*, in pp. XXIX-XLV libri qui inscribitur: *Iamblichi de mysteriis liber. Ad fidem manu scriptorum recognovit* Gustavus Parthey. Berolini prostat in libreria Federici Nicolai MDCCCLVII.

2°) Sigla quae ad opus quod vulgo *De mysteriis* inscribitur pertinent:

A = codex Vallicellianus Graecus F 20, saec. XV<sup>1</sup>.

A<sup>ms</sup> = emendationes in codicis A marginibus adnotatae ab ipso scriba.

E = codex Vindobonensis philos. Graecus 264, saec. XV<sup>2</sup>.

P = codex Marcianus Graecus 244, saec. XV<sup>3</sup>.

P<sup>1</sup> = revisor codicis P non certo distinctus a scriba.

Q = codex Taurinensis Graecus C-IV-20, saec. XV<sup>4</sup>.

q = variae lectiones codicis Q, quae, quamvis deperditae, possunt de-

<sup>1</sup> Vd. A. R. SODANO, *La tradizione manoscritta del De mysteriis di Giamblico*, in *Giorn. ital. di filolog.* V (1952), p. 2; M. SICHERL, *op. cit.*, pp. 22-37.

<sup>2</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 2; ID., *Avant-propos a une edition critique des mystères de Jamblique*, in *Byzantinoslavica* XVI/1 (1955), p. 36; M. SICHERL, *op. cit.*, p. 37-42.

<sup>3</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 3; M. SICHERL, *op. cit.*, pp. 91-97.

<sup>4</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 3; ID., *Il codice torinese e due nuovi manoscritti del De mysteriis di Giamblico*, in *Rend. Accad. Arch. Lett. Belle Arti Napoli* XXX (1955), pp. 1-34; M. SICHERL, *op. cit.*, pp. 99-104.

- duci ex consensu codicum U (= Parisini Graeci 1980, Francisco I<sup>o</sup> imperante rescripti) et R (= Monacensis Graeci 361, saec. XV)
- Bess = emendationes a Bessarione in codicis P textum illatae<sup>6</sup>.
- Fi = emendationes a M. Ficino in codicis A marginibus adnotatae<sup>7</sup>.
- Voss = emendationes ab Isacco Vossio in codicis V (= cod. Voss. Graec. Q 22, saec. XVII) marginibus adnotatae<sup>8</sup>.
- Bouilland = emendationes in codicis X (= Parisini Graeci suppl. 292, saec. XVII) marginibus ab Ismaelio Boullialdo adnotatae<sup>9</sup>.
- Holstenius = emendationes in codicis C (= Barberini Graeci 62, saec. XVI) marginibus a Luca Holstenio adnotatae<sup>10</sup>.
- Ga = vide opus quod hic supra memoravi sub siglo Gale<sup>11</sup>.
- Ga<sup>1</sup> = variae lectiones e codice I (= Basileensi Graeco F H I<sup>b</sup>, saec. XVI) a Galeo desumptae<sup>12</sup>.
- Ga<sup>o</sup> = variae lectiones e codice O (= Parisino Graeco 1979, a. 1620) a Galeo desumptae<sup>13</sup>.
- Ga<sup>v</sup> = variae lectiones e codice V (= Leidensi Voss. Graec. Q 22, saec. XVII) a Galeo desumptae<sup>14</sup>.
- Pa = vide opus quod hic supra memoravi sub siglo Parthey.
- Ho = *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, coll. Th. Hopfner, IV Bonn 1924.
- Hopfner = *Ueber die Geheimlehren etc. cit.*
- Sc = *Hermethica, the ancient greek and latin writings wich contain religions or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus, edited with english translation and notes by W. Scott, IV Oxford 1936, pp. 28 · 102.*

<sup>6</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 16.

<sup>7</sup> Vd. A. R. SODANO, *Il codice torinese etc. cit.*, p. 32.

<sup>8</sup> Vd. A. R. SODANO, *Avant-propos etc. cit.*, p. 42; M. SICHERL, *op. cit.*, p. 28 et sqq.

<sup>9</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 3; ID., *L'editio princeps del De mysteriis di Giamblico*, in *Giorn. ital. di Filologia* X (1957), p. 46 et sqq.

<sup>10</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 3; M. SICHERL, *op. cit.*, pp. 112-113.

<sup>11</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 2 et 12; M. SICHERL, *op. cit.*, pp. 83-87, praesertim p. 85.

<sup>12</sup> De hac editione, vd. A. R. SODANO, *L'editio princeps etc. cit.*

<sup>13</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 2 et 13; ID., *L'editio princeps etc. cit.*, pp. 53-54.

<sup>14</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 2; ID., *L'editio princeps etc. cit.*, pp. 52-54.

<sup>15</sup> Vd. A. R. SODANO, *La trad. man. etc. cit.*, p. 3; ID., *L'editio princeps etc. cit.*, pp. 46 · 52.

Byz = A. R. Sodano, *Avant-propos a une edition etc. cit.*

Si = *Die Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen von Iamblichos De mysteriis. eine kritisch-historisch Studie von M. Sicherl. Berlin 1957.*

Sodano = emendationes quas proposui.

3<sup>o</sup>) Sigla quae ad Eusebii *Praeparationem evangelii* pertinent :

A = codex Paris. Graec. 451, a. 914.

B = codex Paris. Graec. 465, saec. XIII.

I = codex Marc. 343, saec. XI.

N = codex Neapol. II A A 16, saec. XV.

O = codex Bononiens. 3643, saec. XIII exeuntis.

V = codex Batopedianus 18, saec. XIV ineuntis.

codd. = consensus codicum ABINOV.

Vigerus = *Eusebii Pamphili Caesareae Palaestinae episcopi Praeparatio evangelica*, Franciscus Vigerus Rothomagensis, Societ. Jesu Presbyter ex *MMSS. CODD. et laudatis ab ipsomet Eusebii scriptoribus recensuit, Latine vertit, notis illustravit, Parisiis 1628.*

Hkl = I. A. Heikel, *De Praeparationis Evangelicae edendae ratione*, Hel-singforsiae 1888.

Schwyzzer = H. R. Schwyzzer, *Chairemon*, Leipzig 1932 (*Klass. - Phil. Studien* 4).

Mras = *Eusebius Werke achter Band, Die Praeparatio evangelica, heraus-geben von K. Mras, I · II Berlin 1954 · 57.*

4<sup>o</sup>) Sigla quae ad Theodoretii *Graecarum affectionum curationem* pertinent :

C = codex Parisinus Coislinianus 250, saec. XI.

D = codex Bodleianus Canonicianus 27, saec. XIV.

K = codex Vaticanus 2249, saec. X.

L = codex Laurentianus X 18, saec. XI.

S = codex Scorialensis X. 11. 15, saec. XI.

V = codex Vaticanus 626, a. 1307.

Raeder = *Theodoretii Graecarum affectionum curatio, ad codices optimos denuo collatos recensuit J. Raeder, Lipsiae 1904.*

## ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ Η ΠΡΟΣ ΑΝΕΒΩ ΕΠΙΣΤΟΛΗ

Ἐν ἀρχῇ δὴ διελώμεθα τὰ γένη πόσα τέ ἐστι καὶ ὅποια τῶν νυνὶ προ-  
κειμένων προβλημάτων, ἀπὸ τίνων τε εἴληπται θείων θεολογιῶν . . . τὰ  
ἀπορήματα διέλθωμεν, καὶ κατὰ ποίας τινὰς ἐπιστήμας ἐπιζητεῖται τὴν  
5 πρόθεσιν αὐτῶν ποιησώμεθα. τὰ μὲν οὖν ἐπιποθεὶ διάκρισίν τινα τῶν  
κακῶς συγκεχυμένων, τὰ δ' ἐστὶ περὶ τὴν αἰτίαν δι' ἣν ἕκαστά ἐστί τε  
οὕτως καὶ νοεῖται, τὰ δ' ἐπ' ἄμφω τὴν γνώμην ἔλκει κατ' ἐναντιώσιν  
τινα προβαλλόμενα· ἕνια δὲ τὴν ὅλην ἀπαιτεῖ παρ' ἡμῶν μυσταγωγίαν.

---

1. 2 - pag. 2, 10 : *De myst.* I 1, pag. 3, 14-15, 7 Pa.

---

1. 2 : *De myst.* I 1, pag. 1, 1-5 haec praem. : Ἀβά(μ)μωνος διδασκάλου πρὸς  
τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις, καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων  
λύσεις. *Ibid.* I 1, pag. 2, 5-9 : σύ τε καλῶς ποιεῖς ἀγνώως εἰς γνώσιν τοῖς  
ἱεροῦσιν, ὡς φιλοῦσι, περὶ θεολογίας προτείνων ἐρωτήματα, ἐγὼ τε εἰκότως τὴν πρὸς  
Ἀνεβῶ τὸν ἐμὸν μαθητὴν πεμφθεῖσαν ἐπιστολὴν ἐμαυτῷ γεγράφαι νομίσας, ἀπο-  
κρινοῦμαι σοι αὐτὰ τάληθῃ ὑπὲρ ὧν πυνθάνη. *Ibid.* I 1, pag. 3, 6-7 : σύ δ', εἰ μὲν  
βούλει, τὸν αὐτὸν ἡγοῦ σοι πάλιν ἀντιγράφειν ὧπερ ἐπέστειλας.

---

2 - pag. 2, 10 om. Gale Parthey 2 post νυνί: lac. 7 litt. AE, ἡμῶν Si  
176 3 θείων secludendum coniec. Sc 46 θεολογιῶν: spatium 8 litterarum P,  
circiter 10 Q, « interpr. addit θεολογιῶν. Sed θείων, nisi fallor, hic substantive acci-  
piendum » Voss, θεολόγων coniec. Sc 46, ἐπιστημῶν Si 176 lacunam non signant  
Ga Pa Sc, fortasse <σου> Sodano 4 ἀπορήματα Q ἐπιζητεῖται Q post  
ἐπιζητεῖται: lac., fortasse (ἢ λύσεις· καὶ οὕτω δὴ) Sc post τὴν: spat. 3 lit-  
terarum AE, .. Si 176 6 ἐστὶ περὶ τὴν αἰτίαν: ἐξήγησον (sc. ἐπιποθεὶ) τῆς  
αἰτίας coniec. Sc 47 ἕκαστα om. PQ ἐστὶ τε: πράττεται τε coniec. Sc 47  
τε: τι Ga 7 οὕτω AE Ga° ante καί: δὴ AE Ga° 7-8 κατ'· προβαλλόμενα  
secl. Sc 8 προβαλλόμενα Bess (vd. etiam Si 94) Ga Pa: · λλώμεθα AEP Ga°  
· λλώμεθα Q

τοιαῦτα δὲ ὄντα πολλαχόθεν εἴληπται καὶ ἀπὸ διαφερουσῶν ἐπιστη-  
μῶν· τὰ μὲν γὰρ ἀφ' ὧν οἱ Χαλδαίων σοφοὶ παραδεδώκασι τὰς ἐπιστάσεις  
προσάγει, τὰ δ' ἀφ' ὧν Αἰγυπτίων οἱ προφῆται διδάσκουσι ποιεῖται τὰς  
ἀντιλήψεις, ἕνια δὲ καὶ τῆς τῶν φιλοσόφων θεωρίας ἐχόμενα τὰς ἐρω-  
τήσεις ἐπομένως αὐτοῖς ποιεῖται. ἦδη δὲ τινα καὶ ἀπ' ἄλλων οὐκ ἀξίων  
λόγου δοξασμάτων ἐφέλκεται τινα ἀπρεπῆ διαμφοισβήτησιν, τὰ δ' ἀπὸ  
τῶν κοινῶν ὑπολήψεων παρ' ἀνθρώποις ὥρμηται. αὐτὰ τε οὖν καθ'  
ἑαυτὰ ἕκαστα ποικίλως διάκειται καὶ πρὸς ἄλληλα πολυειδῶς συνήρ-  
μοσται, ὅθεν δὴ διὰ πάντα ταῦτα λόγου τινός ἐστιν ἐπιδεῆ τοῦ κατευ-  
θύνοντος αὐτὰ προσηκόντως.

## 1.

« Ἀρξομαι δὲ τῆς πρὸς σὲ φιλίας ἀπὸ θεῶν καὶ δαιμόνων ἀγαθῶν »  
« τῶν τε τούτοις συγγενῶν φιλοσοφημάτων, περὶ ὧν εἴρηται μὲν πλεῖστα »  
« καὶ παρὰ τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις, εἴρηται δὲ ἐκ στοχασμοῦ τὸ πλεόν »  
« τὰς ἀρχὰς ἔχοντα τῆς πίστεως. »

II. 11-14: EUSEB. *Praepar. evang.* XIV 10, 1, II 286, 14-17 MRAS (= THEODOR. *Graec. affect. cur.* I 48, pag. 17, 21-25 RAEDER)

II. 11-14: EUSEB. *Praepar. evang.* XIV 9, 9, II 286, 7-11 MRAS: ὅτι μὲν οὖν  
ἐξ ἀνθρωπίνων στοχασμῶν καὶ πολλῆς λογομαχίας καὶ πλάνης, ἀλλ' οὐκ ἔκ τινος  
ἀκριβοῦς καταλήψεως ἢ παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ὑπέστη φιλοσοφία, ἐκ τῆς πρὸς Ἀνεβῶ τὸν  
Αἰγύπτιον ἐπιστολῆς τοῦ Πορφυρίου μάθους ἄν, αὐτὸ δὴ τοῦτο ἀκούσας ὁμολογούντος  
ἐν τούτοις, deinde XIV 10, 1 (sub titulo ὅτι στοχασμοὶ καὶ λογομαχίαι καὶ πολλὴ πλάνη  
τυγχάνει παρὰ τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις) II. 11-14; THEODOR. *Graec. affect. cur.* I 47-8,  
pag. 17, 16-21 RAEDER: ὅτι μὲν οὖν Ἑβραίοις ἀλήθειαν καὶ ὁ Πύθιος ἐμαρτύρησε.  
καὶ ὁ Πορφύριος ἀπεμνημόνευσε τοῦ χρησμοῦ, ἀπόρηθ' ἠλῶσαι καὶ ταῦτα ὅτι δὲ  
τῶν παρ' Ἑλλήσι φιλοσόφων πλείστην ἄγνοιαν οὗτος πάλιν κατηγορεῖ, ἀκούσατε  
ὅτι φησιν ἐν οἷς Περὶ Βοηθῶν περὶ ψυχῆς ἔγραψεν. λέγει δὲ πρὸς πολλοὺς ἐτέροις  
καὶ ταῦτα· « τίς γὰρ λόγος τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ οὐκ ἀμφισβητήσιμος; » καὶ πρὸς  
Ἀνεβῶ δὲ τὸν Αἰγύπτιον τοιαῦτα γέγραψεν, deinde II. 11-14. II. 13-14: EUSEB.  
*Praepar. evang.* XIV 10, 7 II 287, 23-5 MRAS: ἢ ποία ἐλπίς τῆς ἐξ αὐτῶν ὠφελείας.  
εἰ δὴ τὰ λεγόμενα παρ' αὐτοῖς « ἐκ στοχασμῶν καὶ εἰκασμῶν τὸ πλεόν τὰς ἀρχὰς  
ἔχοντα τῆς πίστεως » τυγχάνει;

3 Αἰγυπτίων: « in cod. Fesch[iano] = I] deest vox, et forte sine fraude. Aegyptiorum sapientes omnes fere vocantur prophetae, sine adiectione » Ga 5 ποιεῖται: fortasse προτείνει Sc 7 παρ' ἀνθρώποις secl. Sc, fortasse τῶν πᾶσιν(ιν) ἀνθρώποις κοινῶν ὑπολήψεων Sc 9 διὰ secl. Sc κατευθυνο(ῦ)ντος Sc 11 δὲ om. Gale Parthey 14 ἔχοντα MRAS ex Euseb. *Praepar. evang.* XIV 10, 7, II 287, 24-5 (vd. loc. hic supra rel.) et codd. CV Theodor.: ἔχον Euseb. codd., Raeder ex Theodor. codd. K I. D. S. Gale Parthey

Φῆς τοίνυν πρῶτον διδοῖναι εἶναι θεούς.

Ὁ δὲ αὐτός ἐστί μοι λόγος πρὸς σὲ καὶ περὶ τῶν συνεπομένων θεοῖς  
κρειττόνων γενῶν, δαιμόνων, φημί, καὶ ἡρώων καὶ ψυχῶν ἀχράντων.

Ἐὰ δ' ἐπιζητεῖς ἰδιώματα τίνα ἐστὶν ἐκάστῳ τῶν κρειττόνων γενῶν,  
οἷς κεχώρισται ἀπ' ἀλλήλων, ὡς δὲ νῦν ἠρώτησας « τίσιν ἰδιώμασι »  
(τὰ τῶν) ἐνεργειῶν μόνον εἴρηκας, ἐπὶ τῶν τελευταίων ἄρα τὸ διάφορον  
ἐν αὐτοῖς ἐπιζητεῖς, τὰ δὲ πρῶτιστα αὐτῶν καὶ τιμιώτατα, ὥσπερ εἰ στοιχεῖα  
τῆς παραλλαγῆς, ἀφήκας ἀδιερεύνητα. πρόσκειται δὲ δὴ αὐτόθι καὶ τὸ  
τῶν δραστικῶν ἢ παθητικῶν κινήσεων, ἥμισα προσήκουσαν ἔχον δια-  
φορῶν εἰς διαφορὰν τῶν κρειττόνων γενῶν. ἔτι τοίνυν ἄλλοτριῶς αὐτῶν  
κἀκεῖνο τὸ « ἢ τῶν παρεπομένων » προστίθεται.

Οὐ μέντοι τὴν ὑπὸ σοῦ διάκρισιν ὑποτεινομένην αὐτῶν προσιέμεθα,  
ἦτις τὴν πρὸς τὰ διαφέροντα σώματα κατάταξιν, οἷον θεῶν μὲν πρὸς τὰ  
αἰθέρια, δαιμόνων δὲ πρὸς τὰ ἀέρια, ψυχῶν δὲ τῶν περι(κοσμίων πρὸς  
τὰ περι) γῆν, αἰτίαν εἶναι φησι τῆς νυνὶ ζητουμένης διαστάσεως.

I. 1: *De myst.* I 3, pag. 7, 12 Pa. II. 2-3: *ibid.* I 3, pag. 8, 14-9, I Pa.  
II. 4-5 - ἀλλήλων: *ibid.* I 4, pag. 10, 12-3 Pa. II. 5-8 ὡς - ἀδιερεύνητα: *ibid.* I 4,  
pag. 11, 11-5 Pa. II. 8-10 πρόσκειται - γενῶν: *ibid.* I 4, pag. 11, 16-12. I Pa.  
I. 10 ἔτι - II: *ibid.* I 4, pag. 12, 14-5 Pa. II. 12-15: *ibid.* I 8, pag. 23, 9-13 Pa.

II. 1-3: *De myst.* I 3, pag. 10, 9-11: περὶ μὲν οὖν τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐν  
ἡμῖν, ἀφ' ἧς ὀρμᾶσθαι δεῖ τοὺς ὁτιοῦν λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας περὶ τῶν κρει-  
τόνων ἢ καθ' ἡμᾶς, τοιαῦτα πρὸς σὲ λέγω. II. 4-5 - ἀλλήλων: *ibid.* I 5, pag. 18.  
4-6: τὸ τέλος ἀποδώσει τῇ ἀποκρίσει περὶ ὧν ἐπεζητήσας θεῶν τε καὶ δαι-  
μονίων καὶ ἡρωικῶν καὶ τῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἰδιωμάτων. II. 5 ὡς - II: *ibid.* I 1,  
pag. 13, 8-11: καὶ δὴ καὶ τὸ ἐπὶ τῷ τέλει τῆς ἐρωτήσεως συμφύρει τὴν  
κατὰ φύσιν διάκρισιν· τὸ μὲν γὰρ ἐρώτημα ἐπιζητεῖ πῶς ταῖς ἐνεργείας καὶ ταῖς  
φυσικαῖς κινήσεις καὶ τοῖς παρεπομένοις αἰοῦσιν γνωρίζονται. I. 14 δαιμόνων -  
ἀέρια: AUGUST. *De civit. Dei* X 11, pag. 418, 16-23 DOMBART-KALB: praem. titul.  
« *De epistula Porphyrii ad Anebonem Aegyptium, in qua petit de diversitate daemonum  
se doceri* » deinde: *Melius sapuit iste Porphyrius, cum ad Anebonem scripsit Aegyp-*

I-15 πρῶτον οὖν δίδεται εἶναι θεούς. τίνα δὲ ἐστὶν ἰδιώματα ἐκάστῳ τῶν  
κρειττόνων γενῶν οἷς κεχώρισται ἀπ' ἀλλήλων ἐπιζητῶ· μήπω τὰς ἐνεργείας ἢ  
παθητικὰς κινήσεις ἢ τὰ παρεπόμενα ἢ τὴν πρὸς τὰ διαφέροντα σώματα κατάταξιν.  
οἷον θεῶν μὲν πρὸς τὰ αἰθέρια, δαιμόνων δὲ πρὸς τὰ ἀέρια, ψυχῶν δὲ τῶν περι  
γῆν, αἰτίαν εἶναι λέγωμεν τῆς ἐν αὐτοῖς διακρίσεως Gale Parthey 6 (τὰ τῶν  
Sodano: κεχώρισται, ἰδιώματα nescio unde Ga Pa 7 ἑαυτοῖς Q ὡς περὶ  
Q Ga 11 παραπεμπομένων Q 13 post διαφέροντα: τὰ E 14-15 περι-  
(κοσμίων πρὸς τὰ περι) γῆν Sodano: περὶ γῆν AEPQ Ga Pa

b Διὰ τί, ἐν οὐρανῷ κατοικούντων τῶν θεῶν μόνως, χθονίων καὶ ὑπο-  
(3) χθονίων εἰσι παρὰ τοῖς θεουργικοῖς κλήσεις;

Ἄλλὰ πῶς ἐνύδριοί τινες λέγονται καὶ ἀέριοι, τόπους τε διειλήχασιν ἄλλοι ἄλλους, καὶ σωμάτων μοίρας διακληρώσαντο κατὰ περιγραφὴν, καί-  
τοι δύνανται ἀπειρον ἔχοντες καὶ ἀμέριστον καὶ ἀπερίληπτον; πῶς τε 5  
αὐτῶν ἔσται ἡ ἔνωσις πρὸς ἀλλήλους, μερῶν μερισταῖς περιγραφαῖς διειρ-  
γομένων, καὶ καθ' ἑτερότητα τῶν τόπων καὶ τῶν ὑποκειμένων σωμάτων  
διειλημμένων;

c Μετὰ ταύτην δὲ αὐτῆς ὑποτείνας σαυτῷ διαίρεισιν ἑτέραν, τῇ τοῦ  
(4) ἔμπαθοῦς καὶ ἀπαθοῦς διαφορᾷ χωρίζεις τῶν κρειττόνων τὰς οὐσίας. 10

« Εἰ δὲ οἱ μὲν ἀπαθεῖς, οἱ δὲ ἔμπαθεῖς, οἷς διὰ τούτων φαλλοῦς φασιν »  
« ἔστάναι καὶ ποιεῖσθαι αἰσχρορρημοσύνας, μάταιαι αἱ θεῶν κλήσεις »

ll. 1-2: *De myst.* I 9, pag. 29, 17-30, 1 Pa. ll. 3-8: *ibid.* I 9, pag. 30, 3-9 Pa. ll. 9-10: *ibid.* I 10, pag. 33, 12-4 Pa. l. 11 - pag. 5, 3: *EUSEB. Praepar. evang.* V 10, 10, I 244, 6-10 MRAS.

*tium, ubi consulenti similis et quaerenti et prodit artes sacrilegas et evertit. Et ibi quidem omnes daemones reprobat, quos dicit ob imprudentiam trahere humidum vaporem et ideo non in aethere, sed in aere esse sub luna, atque in ipso lunae globo.* ll. 1-2:

*De myst.* I 9, pag. 29, 16-7: τίθημι δὴ οὖν ἐρωτῶντά σε, οὐ κάκεινο τὸ ἀπόρημα, deinde ll. 1-2, ad quae add. *ibid.* I 9, pag. 30, 1-2: οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἀληθὲς τὸ ἐν ἀρχῇ, ὡς κατ' οὐρανὸν μόνον οἱ θεοὶ περιπολοῦσιν. ll. 9-10: *ibid.* I 10, pag. 33, 11-12: καὶ περὶ μὲν τῆς εἰς τὸν κόσμον διανομῆς τῶν κρειττόνων γενῶν τοσαῦτα εἰρήσθω, deinde ll. 9-10 l. 11 - pag. 5, 3: *EUSEB. Praepar. evang.* V 10, 10, I 244, 5 MRAS: ταῦτα εἰπὼν [sc. ὁ Πορφύριος] πάλιν ἀπορεῖ πρὸς τὸν Αἰγύπτιον λέγων, deinde l. 11 - pag. 5, 3. ll. 11-2: *De myst.* I 11, pag. 38, 12-5: τὰ δ' ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα ἐπιόντες τὴν μὲν τῶν φαλλῶν στάσιν τῆς γονίμου δυνάμεως σύνθημά τι εἶναι φασί, καὶ ταύτην προκαλεῖσθαι νομίζομεν εἰς τὴν γενεοιοργίαν τοῦ κόσμου.

l. 12: *CYRILL. Contra Iulian.* IV 125, PG 76, col. 691: καὶ ἐτέρωθι δὲ προσποιεῖται [sc. ὁ Πορφύριος] τῶν ἐξ Αἰγύπτου τινὰ ψευδοπροφητῶν, ἤγουν ἱερέων, διερωτᾶν βούλεσθαι τὰς αἰτίας, καὶ ἀναμανθάνειν ἀξιούσιν τῆς τῶν δαιμόνων δυστροπίας τὸ ἀπηνέες, ὡδὶ δὴ λέγων· Πῶς ἔμπαθεῖς αὐτοὺς οἱ θεόσοφοι περιστάσει, καὶ χαίρειν αἰσχρορρημοσύνας, καὶ ἐτέροις τισὶ τοιοῦτοις κακοῖς; *De myst.* I 11, pag. 39, 3-8:

l ante διὰ: ἐρωτῶ δὲ Gale Parthey μόνον Ga<sup>v</sup> Pa 3 ἄλλα om. Gale Parthey 6 ἔστιν AE μερισταῖ Q 7 καὶ σωμάτων ὑποκειμένων Gale Parthey 9-10 om. Gale Parthey 9 ταῦτα Ga<sup>v</sup> Pa 10 χωρίζεις A 11 εἰ δὲ - ἔμπαθεῖς: πῶς ἔμπαθεῖς οἱ θεόσοφοι περιστάσει (ex *Cyrrill. Contra Iulian.* IV 125, PG 76, col. 691; vd. loc. hic supra rel.) Gale Parthey φαλλοῦς φασιν I, φαύλους φ. A, φασὶ φαλλοῦς BONV Gale Parthey 12 ἔστάναι A, ἰστανίαι BIONV Gale Parthey ante μάταιαι: εἰ δὲ ἀπαθεῖς Gale Parthey

« ἔσονται, προσκλήσεις αὐτῶν ἐπαγγελλόμεναι καὶ μὴνιδος ἐξιλάσεις καὶ »  
« ἐκθύσεις, καὶ ἔτι μᾶλλον αἱ λεγόμεναι ἀνάγκαι θεῶν. ἀκήλητον γὰρ »  
« καὶ ἀβίαστον καὶ ἀκατανάγκαστον τὸ ἀπαθές. »

μετὰ δὲ ταύτην ἐπ' ἄλλην μεταβαίνεις ἀντιδιαίρεισιν θεῶν πρὸς δαί-  
5 μονας· λέγεις γὰρ θεοὺς εἶναι νόσας καθαρούς, ὡς ἐν ὑποθέσει προτείνων 5)  
τὴν δόξαν ἢ ὡς τισιν ἀρέσκουσιν αὐτὴν ἀφηγοῦμενος, νοῦ δὲ μετόχους  
ψυχικοὺς ὄντας τοὺς δαίμονας ἀπολογιζόμενος.

ll. 4-7: *De myst.* I 15, pag. 45, 8-12 Pa.

τὰς δ' αἰσχρορρημοσύνας τῆς περὶ τὴν ὕλην αἰσθήσεως τῶν καλῶν καὶ τῆς πρότερον ἀσχημοσύνης τῶν μελλόντων διακοσμεῖσθαι ἠγοῦμαι τὸ ἐνδειγμα παραδέχεσθαι, ἅπερ ὄντα ἐνδεῆ τοῦ κοσμεῖσθαι, ἐφίεμαι τοσοῦτο μᾶλλον, ὅσῳ πλέον καταγινώσκει τῆς περὶ ἑαυτὰ ἀρρεπείας· μάταιαι· l. 1 ἔσονται: *De myst.* I 11, pag. 37, 3-4: πῶς οὖν πρὸς ἔμπαθεῖς αὐτοὺς πολλὰ δρᾶται ἐν ταῖς ἱερουργίαις; *ibid.* I 12, pag. 40, 14-6: ἀλλ' αἱ κλήσεις, φησὶν, ὡς πρὸς ἔμπαθεῖς τοὺς θεοὺς γίνονται, ὥστε οὐχ οἱ δαίμονες μόνον εἰσὶν ἔμπαθεῖς, ἀλλὰ καὶ οἱ θεοί. l. 1: προσκλήσεις· ἐπαγγελλόμεναι: *ibid.* I 13, pag. 42, 6-7: ἀλλ' οὐδὲ αἱ προσκλήσεις διὰ πάθους συνάπτουσι τοῖς θεοῖς τοὺς ἱερέας. μὴνιδος ἐξιλάσεις: *ibid.* I 13, pag. 43, 1-2: καὶ δὴ καὶ αἱ τῆς μὴνιδος ἐξιλάσεις ἔσονται σαφεῖς, ἐάν τὴν μῆνιν τῶν θεῶν καταμάθωμεν. l. 2 ἐκθύσεις: *ibid.* I 13, pag. 43, 15-7: αἱ δ' ἐκθύσεις ὅ τι πάρεστι κακὸν ἐν τοῖς περὶ γῆν τόποις ἱατρεύουσι καὶ παρασκευάζουσι, ὥστε μηδεμίαν τροπὴν ἢ πάθος τι περὶ ἡμᾶς γενέσθαι. καὶ ἔτι· θεῶν: *ibid.* I 4, pag. 44, 10-4: ἔτι τοίνυν αἱ λεγόμεναι θεῶν ἀνάγκαι τὸ ὅλον τοῦτο θεῶν εἰσὶν ἀνάγκαι καὶ ὡς ἐπὶ θεῶν γίνονται. οὐκ ἄρα ὡς ἔξωθεν οὐδ' ὡς κατὰ μίαν, ἀλλ' ὡς τὰγαθὸν ὠφελεῖ ἐξ ἀνάγκης, οὕτως ἔχουσι τὸ πάντη οὕτως καὶ μηδαμῶς ἄλλως διακείσθαι. *AUGUST. De civit. Dei* X 11, pag. 418, 27-9 DOMBART-KALB: *miratur* [sc. Porphyrius] *autem quod non solum dii alliciantur victimis, sed etiam compellantur atque cogantur facere quod homines volunt.* ll. 2-3 ἀκήλητον· ἀπαθές: *De myst.* I 14, pag. 45, 3-5: διὰ πάντα δὴ οὖν ταῦτα τὸ ἐναντίον συμβαίνει οὐ σὺ συνελογίσω· ἀκήλητον καὶ ἀπαθές καὶ ἀβίαστον συμβαίνει εἶναι τὸ θεῖον.

l ἐπαγγελλόμεναι O ἐξιλάσεις: ei ex i A' 1-2 καὶ ἐκθύσεις om. B 4-6 πῶς οὖν πρὸς ἔμπαθεῖς αὐτοὺς πολλὰ δρᾶται ἐν ταῖς ἱερουργίαις; (ex *De myst.* I 11, pag. 37, 3-4; vd. locos hic supra relatos) ἀλλὰ καὶ αἱ κλήσεις ὡς πρὸς ἔμπαθεῖς θεοὺς γίνονται, ὥστε οὐχ οἱ δαίμονες μόνον εἰσὶν ἔμπαθεῖς, ἀλλὰ καὶ οἱ θεοί (ex *De myst.* I 12, pag. 40, 14-6; vd. locos hic supra rel.) κατὰ τὸν Ὅμηρον « στρεπτοὶ δὲ τε καὶ θεοὶ αὐτοῖ » (ex *De myst.* VIII 8, pag. 271, 17-8, vd. infra, pag. 23)· εἰ δὲ θεοὺς μὲν λέγωμεν, ὡς τινες, νόσας εἶναι καθαρούς, νοῦ δὲ Gale Parthey 4 ἀνταίρεισιν Q 5 post ὡς: ὁ Ga<sup>i</sup> 7 ψυχικὰς AE ἀπολογιζόμενος om. Gale Parthey

Ἄ δὲ καὶ πρὸς ταύτην ἀπορεῖς, ἐπεὶ περ ἄπτεται τῆς ἱερατικῆς θε-  
ραπείας, λόγου τυγχάνετω τοῦ προσήκοντος. ἔτι γὰρ μᾶλλον ἀκλίτους καὶ  
ἀμιγεῖς αἰσθητοῖς εἰπὼν εἶναι τοὺς καθαρὸς νόας, ἀπορεῖς εἰ δεῖ πρὸς  
αὐτοὺς εὐχεσθαι.

Εἰ δέ σοι ἄπιστον εἶναι καταφαίνεται, πῶς φωνῆς ἀκούει τὸ ἀσώματον  
καὶ ὡς αἰσθήσεως προσδεῖσεται καὶ [δι'] ὧτων τὰ λεγόμενα ἀφ' ἡμῶν  
ἐν ταῖς εὐχαῖς, ἐκὼν ἐπιλανθάνη τῆς τῶν πρώτων αἰτίων παρουσίας ἐν  
τε τῷ εἰδέναι καὶ τῷ περιέχειν ἐν ἑαυτοῖς τὰ ὑφ' ἑαυτῶν πάντα.

Ἐχεται δὲ ταύτης ἐν τοῖς σοῖς γράμμασιν ἢ σώματι καὶ ἀσωματία  
θεοὺς δαιμόνων χωρίζουσα.

Πῶς γὰρ δὴ ἥλιός τε καὶ σελήνη κατὰ τὸν σὸν λόγον καὶ οἱ ἐν οὐρανῷ  
ἐμφανεῖς ἔσονται θεοί, εἰ ἀσώματοί εἰσι μόνως οἱ θεοί;

II. 1-4: *De myst.* I 15, pag. 46, 6-11 Pa. II. 5-8: *ibid.* I 15, pag. 46,  
15-47, 2 Pa. II. 9-10: *ibid.* I 16, pag. 49, 10-1 Pa. II. 11-12: *ibid.* I 17,  
pag. 50, 14-6 Pa.

II. 3 ἀπορεῖς-4: *De myst.* I 15, pag. 47, 11-2: ἀλλ' αἱ λιτανεῖαι, ὡς φῆς,  
ἀλλότριαί εἰσι προσφέρεσθαι πρὸς τὴν τοῦ νοῦ καθαρότητα. *ibid.* I 15, pag. 48,  
13-4: ἀλλὰ τὰ προσαγόμενα, φησὶν, ὡς πρὸς αἰσθητικούς καὶ ψυχικούς προ-  
σάγεται. II. 3-8: *ibid.* I 21, pag. 64, 13-65. 1: ἦν δὲ σὺ ἀναιρεῖς οὐδετέρῃ  
διαίρεσιν τὴν τοῦ ἐμπαθοῦς ἀπὸ τοῦ ἀπαθοῦς ἴσως μὲν ἂν τις παραιτήσαιτο, ὡς  
τῶν κρείττωνων γενῶν ἐφαρμόζουσας, δι' ἃς ἐμπροσθεν εἰρήκαμεν αἰτίας· οὐ μὴν  
διὰ τοῦτο γε αὐτὴν ἀνατρέπειν ἄξιον, διότι ἐλήλεκται ἐκ τῶν ὡς ἐμπαθῶν  
ὄντων δρωμένων. I. 9-pag. 7, 4: cfr. AUGUST. *De civit. Dei* X 11, pag. 418,  
29-419, 6 DOMBART-KALB: *et si corpore et incorporalitate dii a daemonibus distin-*  
*guuntur, quo modo deos esse existimandum sit solem et lunam et visibilia cetera in*  
*caelo, quae corpora esse non dubitat; et si dii sunt, quo modo alii benefici, alii malefici*  
*esse dicantur; et quo modo incorporalibus, cum sint corporei, coniungantur.* II. 9-  
10: *De myst.* I 16, pag. 9-12: ἀλλ' ἴσως οὐ δεῖ πάνυ τι βασιανίζειν τὴν ἀντι-  
διαστολήν ταύτην· οὐδὲ γὰρ ὡς σαυτοῦ γνώμην ταύτην προτείνεις, ἀλλ' ὡς ἐτέρων  
αὐτὴν δόξαν ἀποφαίνῃ. I. 11: *ibid.* I 17, pag. 50, 13-4: μεταλάβωμεν οὖν  
ἀντὶ ταύτης ἄπερ ἠπόρησας πρὸς τὴν παροῦσαν δόξαν, deinde II. 11-12.

1-2 ἃ δὲ προσήκοντος om. Gale Parthey γὰρ om. Gale Parthey ἀκη-  
λήτους Gale 3-4 ἀπορεῖς εὐχεσθαι om. Gale Parthey 3 δὴ Q 5-8 αἱ  
δὲ λιτανεῖαι ἀλλότριαί εἰσιν προσφέρεσθαι πρὸς τὴν τοῦ νοῦ καθαρότητα (ex  
*De myst.* I 15, pag. 47, 11-2; vd. locos hic supra rel.) ἀλλὰ καὶ τὰ προσαγόμε-  
μενα ὡς πρὸς αἰσθητικούς καὶ ψυχικούς προσάγεται (ex *De myst.* I 15, pag. 48,  
13-4; vd. locos hic supra rel.) Gale (λιτανεῖαι) Parthey 6 δι' exp. Sodano: an  
δύο? 7 προσευχαῖς Ga Pa 8 alt. τῷ: τό Q τὰ πάντα om. PQ Ga  
9-pag. 7, 1 - διαπορεῖ: μὴ τοῖνον σώματι καὶ ἀσωμάτῳ θεοῖ δαιμόνων χωρί-

Ἡ δ' ἐξῆς ἐπιζήτησις ἢ σὴ διαπορεῖ, πῶς αὐτῶν οἱ μὲν εἰσιν ἀγα-  
θοποιοί, οἱ δὲ κακοποιοί.

Ἴθι δὴ οὖν κἀκεῖνο ἀποκρινώμεθα, τί τὸ συνάπτον ἔστι πρὸς τοῖς  
ἀσωμάτοις θεοῖς τοὺς ἔχοντας σῶμα ἐν τῷ οὐρανῷ.

Ἀπορεῖς γὰρ δὴ τί τὸ διακρινόν ἔστι τοὺς δσίμονας (ἀφανεῖς μὲν)  
ἀπὸ τε τῶν ἐμφανῶν καὶ τῶν ἀφανῶν θεῶν [ἀφανεῖς μὲν], συνημμένων  
δὲ τῶν ἐμφανῶν θεῶν τοῖς ἀφανέσιν.

Δεῖ δὲ δὴ καὶ τοῦτο προσαποδειχθῆναί σοι, δαίμων ἥρωος καὶ ψυχῆς  
τῖνι κατ' οὐσίαν διαφέρει ἢ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν.

Ἐπιζητεῖς γὰρ, τί τὸ γνώρισμα θεοῦ παρουσίας ἢ ἀγγέλου ἢ ἀρχαγ-  
γέλου ἢ δαίμονος ἢ τινος ἀρχοντος ἢ ψυχῆς.

Λέγεις μὲν γὰρ τὸ περιαιτολογεῖν καὶ τὸ ποιὸν φάντασμα φαν-  
τάζειν, κοινὸν εἶναι θεοῖς καὶ δαίμοσι καὶ τοῖς κρείττοσι γένεσι ἅπασι.

II. 1-2: *De myst.* I 18, pag. 52, 17-53, 1 Pa. II. 3-4: *ibid.* I 19, pag. 57, 3-5 Pa.  
II. 5-7: *ibid.* I 20, pag. 61, 11-14 Pa. II. 8-9: *ibid.* II 1, pag. 67, 1-3 Pa.  
II. 10-11: *ibid.* II 3, pag. 70, 9-11 Pa. II. 12-13: *ibid.* II 10, pag. 90, 9-11 Pa.

II. 3-4: *De myst.* I 19, pag. 61, 3-4: καὶ περὶ μὲν τῆς συναφῆς τῶν  
αἰσθητῶν θεῶν ἰδρυμένων πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς τοσαῦτα εἰρήσθω. II. 5-7:  
*ibid.* I 20, pag. 61, 4-5: τὸ δὲ μετὰ τοῦτο τὰς αὐτὰς ἐρωτήσεις ἐπαναλαμβά-  
νεις αὐθις. I. 10: *ibid.* II 3, pag. 71, 11-2: τὰ δὲ τῶν ἡρώων, καὶ εἰ παρα-  
λέλειπται ἐν τῇ (σῆ) ἐρωτήσει. II. 10-11: *ibid.* II 9, pag. 90, 1-5: καὶ οὕτως  
ἡμῖν κατὰ τὴν οἰκείαν ἐκάστων τάξιν καὶ ἢ ἀπ' αὐτῶν δόσις οἰκείως διακρίεται,  
συγγενῆ τε εἴληψε τὴν ὅλην ἀπόκρισιν περὶ ὧν ἐν ταῖς ἐπιφανείαις αὐτῶν ἐπεζή-  
τησας. II. 12-13: *ibid.* II 10, pag. 90, 6-9: ἃ δ' αὐτοῖς ἡμῖν συνεισφέρεις εἰς τὴν  
περὶ τούτων διάγνωσιν, εἴτε ὡς οἰκείαν γνώμην ἀποφαινόμενος εἴτε ὡς παρ' ἄλλων  
ἀκούσας, οὐκ ἔστιν ἀληθῆ οὐδὲ ὀρθῶς λεγόμενα, deinde II. 12-13; *ibid.* II 10, pag. 95,  
1-4: ὁ δὲ νῦν λέγεις, ὡς κοινὸν ἔστι (τὸ) τῆς εἰδωλοποιίας καὶ τῆς περιαιτολογίας  
θεῶν καὶ δαιμόνων καὶ τῶν ἄλλων, συμφύρει πάντα τὰ τῶν κρείττωνων γένῃ ἐν ἀλ-  
λήλοις καὶ οὐδ' ἠντινοῦν αὐτῶν ἀπολείπει διαφορὰν πρὸς ἄλληλα.

ζονται; εἰ δὲ ἀσώματοι μόνως οἱ θεοί, πῶς δὴ ἥλιός τε καὶ σελήνη καὶ οἱ ἐν  
οὐρανῷ ἐμφανεῖς ἔσονται θεοί; Gale Parthey 3 ἴθι-ἀποκρινώμεθα om. Gale  
Parthey 5 ἀπορεῖς γὰρ δὴ om. Gale Parthey (ἀφανεῖς μὲν) ex lin. sq. So-  
dano 6 καὶ τῶν ἀφ. Amg ἀφανεῖς μὲν exp. Sodano: « omittendum censeo, ut  
quod sententiae officiat; et forte adhuc desit aliud aliquid » Ga, om. Pa 8 δεῖ-σοι  
om. Gale Parthey 9 post alt. ἢ: κατ' Gale Parthey 10 ἐπιζητεῖς γὰρ om. Gale  
Parthey 12 λέγεις μὲν om. Gale Parthey τὸ γὰρ Gale Parthey ποιὸν: εἰδωλο-  
ποιὸν Fi Ga Pa (vd. Byz. 26) 13 κοινὸν ἔστι καὶ τοῖς θεοῖς Gale Parthey post  
ἅπασι: ὡστ' ἐν οὐδενὶ κρείττον ἔσται τὸ τῶν θεῶν γένος παρὰ τῶν δαιμόνων (ex  
*De myst.* II 10, pag. 95, 1-4?: vd. locos hic supra rel.) Gale (post παρὰ: τὸ) Parthey

5 Τὰ δ' ἐφεξῆς ἐν οἷς τὴν περὶ τούτων ἄγνοιαν καὶ ἀπάτην ἀνοσιουργίαν καὶ ἀκαθαρσίαν νενόμικας, προτρέπεις τε ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀληθῆ περὶ (11) αὐτῶν παραδόσιν, ἔχει μὲν οὐδεμίαν ἀμφισβήτησιν, ἀλλ' ὁμολογεῖται παρὰ πᾶσιν ὡσαύτως. τίς γὰρ οὐκ ἂν συγχωρήσειεν ἐπιστήμην τυγχάνουσαν τοῦ ὄντος οἰκειοτάτην εἶναι τῆς θείας αἰτίας [θεοῖς], τὴν δὲ ἄγνοιαν τὴν ὑπο- 5 φερομένην εἰς τὸ μὴ ὄν πορρωτάτω τῆς θείας αἰτίας τῶν ἀληθῶν εἰδῶν ἀποπίπτειν; ἀλλ' ἐπεὶ οὐκ ἰκανῶς εἴρηται προσθήσω τὸ ἐλλείπον· καὶ διότι φιλοσόφως μᾶλλον καὶ λογικῶς ἀλλ' οὐχὶ κατὰ τὴν ἐνεργον τῶν ἱερέων τέχνην τὸν ἀπολογισμὸν ποιεῖται, διὰ τοῦτο οἶμαι δεῖν θεωρητικώτερον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν. 10

Τῆς δὲ αὐτῆς ἔχεται τούτοις δυνάμει ἀκαεῖνα, ἐν οἷς ὄσιον καὶ ὠφέλιμον εἶναι νενόμικας τὴν περὶ θεῶν ἐπιστήμην, καὶ τὸ μὲν τῆς ἀγνοίας τῆς περὶ τῶν τιμῶν καὶ καλῶν σκότος καλεῖς, φῶς δὲ τὸ τῆς γνώσεως, καὶ τὸ μὲν ἐμπλήσῃ τίθεσαι πάντων κακῶν τοὺς ἀνθρώπους δι' ἀμαθίαν καὶ τόλμαν, τὸ δ' αἴτιον ἡγῆ πάντων ἀγαθῶν. 15

## 2.

1 Πρῶτον τοίνυν ἀπαιτεῖς διαρθρωθῆναί σοι τί τὸ γιγνόμενόν ἐστιν (12) ἐν τῇ τοῦ μέλλοντος προγνώσει.

Ἀρχὴ μὲν οὖν ἡμῖν ἔστω ἡ τοιαύτη κοινῶς περὶ πάσης τῆς μαντικῆς, ἀφ' ἧς ἔνεστι καὶ τὰ εἶδη πάντα αὐτῆς ἐπιστημονικῶς ἔξευρεῖν·

II. 1-10: *De myst.* II 11, pag. 95, 15-96, 10 Pa. II. 11-15: *ibid.* II 11, pag. 98, 18-99, 6 Pa. II. 16-17: *ibid.* III 1, pag. 99, 11-2 Pa. I. 18 - pag. 9, 5: *ibid.* III 1-2, pag. 102, 9-103, 2 Pa.

I. 16: *De myst.* II 11, pag. 99, 8-10: δεῖ τοίνυν ταῦτα μὲν παραλιπεῖν, ἐπὶ δὲ τὰς περὶ τῆς μαντικῆς ζητήσεις μετελθεῖν, καὶ ταύτας διαλύσαι συντόμως, δεῖν δὲ II. 16-17; *ibid.* III 1, pag. 99, 13-100, 3: οἶε γὰρ δὴ εἶναι κατὰ τὸν νοῦν τῆς ἐρωτήσεως τοιοῦτόν τι τὸ τῆς προγνώσεως οἷον γίνεσθαι καὶ τι ἐκ τῶν ἐν τῇ φύσει κειμένων ὑπάρχειν.

1 τὰ οἷς om. Gale Parthey τούτων: τῶν θεῶν Gale Parthey ἀπάτην Fi Voss Ga Pa: ἀγάτην AEPQ (vd. Byz. 32) 2 post ἀκαθαρσίαν: εἶναι Gale Parthey 2-11 νενόμικας - οἷς om. Gale Parthey 3 περὶ AE 5 θεοῖς exp. Sodano: « θεοῖς videtur redundare, nisi forte legi possit θεῶν » Ga 12 εἶναι νενόμικας om. Gale Parthey καὶ om. Gale Parthey μὲν om. Gale Parthey 13 καλεῖς om. Gale Parthey 14 τίθεσαι om. Gale Parthey 15 ἡγῆ om. Gale Parthey πάντων Ga Pa: περὶ τῶν AEPQ post ἀγαθῶν: εἶναι Gale Parthey 16 πρῶτον· σοι om. Gale Parthey διαρθρωσαί Gav Pa 18 - pag. 9, 2 - δι' alt. om. Gale Parthey 19 καὶ τὰ: κατὰ Q Gav

ἤδη δὲ αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα ἐπόμενοι τοῖς ὑπὸ σοῦ προτεινομένοις ἐρωτήμασι. περὶ δὴ τῆς καθ' ἕνα μαντικῆς λέγει ταῦτα, ὅτι δὴ καθεύ- 2 δοντες δι' ὄνειρων τοῖς μέλλουσι πολλάκις ἐπιβάλλομεν οὐκ ἐν ἐκστάσει μὲν γιγνόμενοι πολυκινήτω (ἤσυχον γὰρ κεῖται τὸ σῶμα), αὐτοῖς μέντοι 5 δὲ ὡς ἕνα οὐκέτι παρακολουθοῦντες.

Φῆς δὲ δὴ ὡς ἐπιβάλλουσι καὶ δι' ἐνθουσιασμοῦ καὶ θεοφορίας πολλοὶ τῶ μέλλοντι, ἐργηγορότες μὲν ὡς ἐνεργεῖν καὶ κατ' αἴσθησιν, 13 αὐτοῖς δὲ πάλιν οὐ παρακολουθοῦντες ἢ οὔτι γε ὡς πρότερον [παρακολουθοῦντες ἑαυτοῖς].

10 Ἄ δὲ λέγεις ἐπὶ τούτοις ἐστὶ ταῦτα· ὡς τῶν ἐξισταμένων ἐνιοῖ τινες αὐλῶν ἀκούοντες ἢ κυμβάλων ἢ τυμπάνων ἢ τίνος μέλους ἐν- 14 θουσιῶσιν, ὡς οἱ τε κορυβαντιζόμενοι καὶ οἱ τῶ Σαβαζίῳ κάτοχοι καὶ οἱ μητρίζοντες.

Ἔτερον δὲ τὸ τῶν κρηστηρίων διαβόητον καὶ ἐναργέστατόν ἐστι d

II. 6-9: *De myst.* III 4, pag. 109, 5-9 Pa. II. 10-13: *ibid.* III 9, pag. 117, 13-6 Pa. I. 14 - pag. 10, 8: *ibid.* III 11, pag. 123, 10-124, 6 Pa.

II. 2-5: *De myst.* III 3, pag. 109, 3-5: ταῦτα μὲν οὖν ἔφαρκει εἰρησθαι περὶ τῆς καθ' ἕνα θείας μαντικῆς, τίς τε ἐστὶ καὶ πῶς γίνεται καὶ ὅσον παρέχεται τοῖς ἀνθρώποις τὸ ὄφελος. I. 6: IOSEFF. *Memor. libell.* cap. 144, 49, PG 106, col. 161: ἐστὶ καὶ ἐπιβολὴ ἐνθουσιαστικῆ, καὶ ἐπιβολὴ θεοφορίας. *De myst.* III 7, pag. 114, 6-7: φορὰ μὲν οὖν τῆς διανοίας μετὰ δαιμονίας ἐπιπνοίας ψευδῶς δοξάζεται; *ibid.* III 8, pag. 117, 9-12: τοιοῦτός τις ἐστὶν ὁ σύμψας ἐνθουσιασμός καὶ ἀπὸ τοιούτων αἰτιῶν ἀποτελούμενος, ὡς ἐν τύπῳ καὶ μὴ δι' ἀκριβείας περὶ αὐτοῦ εἰρησθαι. I. 11 αὐλῶν: IOSEFF. *Memor. libell.* cap. 144, 29, PG 106, col. 161: ἡ δι' αὐλῶν [sc. μαντεία]. ἢ κυμβάλων - μέλους: *ibid.* cap. 144, 31-2, PG 106, col. 161: ἡ διὰ κυμβάλων [sc. μαντεία] ἢ διὰ τυμπάνων καὶ ὄργανου παντὸς μουσικοῦ [sc. μαντεία]. I. 12 ὡς - κορυβαντιζόμενοι: *ibid.* cap. 144, 53, PG 106, col. 163: οἱ τε παρὰ τῷ Διονύσῳ διὰ Κορυβαντιῶν κορυβαντιζόμενοι [sc. λέγουσι τὸ μέλλον]. II. 12-3 pr. καὶ - μητρίζοντες: *ibid.* cap. 144, 33-4, PG 106, col. 161: ἡ διὰ Σαβαζίου [sic. coniec. Mi; - ζίων C; sc. μαντεία] μητρίζοντες [sic. coniec. Mi Ga; μυρί· C] ἄλλοι κατὰ τὸ φανταστικόν [secludenda haec tria verba censeo; vd. locos rel. pag. 10] θειάζουσιν. *De myst.* III 10, pag. 121, 14-6: τῆς δὲ μητρὸς τῶν θεῶν σὺ μὲν ἔοικας ἄρρενας εἶναι νομίζειν τοὺς κατόχους· οὗτω γὰρ αὐτοὺς καὶ προσηγόρευσας τοὺς μητρίζοντας.

2 pr. δι' δὲ AE ἕνα Gav μαρτυρικῆς Q λέγεις Fi Ga Pa Si 174 (vd. Byz. 27) alt. δι' δὲ P Q post δι' δὲ: ὡς Gale Parthey 4 γινόμενοι Gav Pa 5 δὲ Sodano: γε AEPQ Gav Pa 6 φῆς - ὡς om. Gale Parthey 7 καὶ om. Q Gav Pa 8 αὐτοῖς Sodano: αὐ· AEPQ Gav Pa 8-9 παρακολουθοῦντες ἑαυτοῖς exp. Sodano 10 ἄ - ταῦτα om. Gale Parthey 11 αὐτῶν P Gav μέλος Q 12 τε om. Gale Parthey τῶ: τῶν P Q Σαβαζίῳ Ga Pa: - βαζίῳ A E. - ζίων P Q. ζίων Voss 14 - pag. 10, 1 - ἀποφαίνει om. Gale Parthey

πολυμερές ἔνθεον μαντεῖον, περὶ οὗ τὰ τοιαῦτα ἀποφαίνεται· οἱ δ' ὕδωρ πίνοντες, καθάπερ ὁ ἐν Κολοφῶνι ἱερεὺς τοῦ Κλαρίου, οἱ δὲ στομίους παρακαθήμενοι, ὡς αἱ ἐν Δελφοῖς θεοσπίζουσαι, οἱ δ' ἐξ ὑδάτων ἀτμιζόμενοι, καθάπερ αἱ ἐν Βραγχίδαῖς προφήτιδες, τριῶν δὴ τούτων ἰδιωνύμων χρηστηρίων ἐμνημόνευσας, οὐχ ὅτι μόνα ἐνταῦθα (πολὴ γὰρ πλείονα 5 ὑπῆρχε τὰ παραλειπόμενα), ἀλλ' ἐπεὶ προεῖχε τῶν ἄλλων ταῦτα, καὶ ἅμα οὐ ἔνεκα ἐζητεῖτο ἰκανῶς ἀνεδίδασκες, περὶ τοῦ τρόπου, φημί, τῆς ἐκ θεῶν ἀνθρώποις ἐπιπεμπομένης μαντείας.

Ἰδωμεν τοίνυν τὸ ἐντεῦθεν ἄλλο εἶδος ἰδιωτικῶν καὶ οὐ δημόσιον μαντείας, περὶ οὗ λέγεις ταῦτα· οἱ δὲ ἐπὶ χαρακτήρων στάντες, ὡς οἱ 10 πληρούμενοι ἀπὸ εἰσκήσεων.

Περὶ δὲ ἄλλου γένους μαντικῆς λέγεις ταῦτα· ἄλλοι παρακολουθοῦντες ἑαυτοῖς κατὰ τὰ ἄλλα, κατὰ τὸ φανταστικὸν θειάζουσι, οἱ μὲν σκότος σύνεργον λαβόντες, οἱ δὲ καταπόσεις τινῶν, οἱ δ' ἐπωδάς καὶ συστάσεις· καὶ οἱ μὲν δι' ὕδατος φαντάζονται, οἱ δ' ἐν τοίχῳ, οἱ δ' ἐν ὑπαίθρῳ ἀέρι, 15 οἱ δ' ἐν ἡλίῳ ἢ ἄλλῳ τινὶ τῶν κατ' οὐρανόν.

II. 9-11: *De myst.* III 13, pag. 129, 13-5 Pa. II. 12-16: *ibid.* III 14, pag. 132, 3-8 Pa.

II. 1-4: IOSEPP. *Memor. libell.* cap. 144, 54-6, PG 106, col. 163: ἐν δὲ Κολοφωνίῳ [leg. Κολοφῶνι <δ>] ἱερεὺς τοῦ Κλαρίου ὕδωρ πίνων ἔλεγεν ἐκάστῳ περὶ οὗ καὶ ἀφίκτο· ἐν Δελφοῖς δὲ θεοσπίζουσαι αἱ γυναῖκες ἐν τοῖς στομίους τοῦ ὕδατος [leg. ἀδύτου] παρακαθήμεναι· καὶ ἐν Βραγχίδαῖς [sic. coniec. Mi Ga; βραχεῖ C] δὲ πάλιν ἐξ ὑδάτων ἀτμιζόμεναι χρησιμολογοῦσιν. I. 10: *ibid.* cap. 144, 56, PG 106, col. 163: ἐπὶ χαρακτηρίων [leg. - τήρων] δὲ στάντες πληροῦνται τῶν ἀπειρησιῶν [leg. εἰσκή-] ἐν τοῖς ναοῖς τοῦ Ἀπόλλωνος [ἐν· Ἀπόλλωνος secludend. censeo]. *De myst.* III 13, pag. 131, 1-5: τί ποτ' οὖν τοσοῦτον διέφορον ἔστιν ἑκατέρου τούτων, οὐκ ἄλλοις χρήσομαι γνωρίσμασιν [εἰς τὴν διάκρισιν αὐτῶν] ἢ αὐτοῖς τοῖς παρὰ σοῦ ῥηθείσιν· ὅταν γὰρ εἴπῃς «οἱ ἐπὶ χαρακτήρων στάντες», οὐδὲν ἄλλο σοῖς σημαίνει ἢ τὸ αἴτιον τῶν περὶ ταῦτα κακῶν πάντων. II. 13-16: IOSEPP. *Memor. libell.* cap. 144, 35-41, PG 106, col. 161: ἄλλοι <κατὰ τὸ φανταστικὸν θειάζουσι> [haec supplevi ex cap. 144, 34; vd. locus rel. pag. 9] σκότος σύνεργον λαμβάνοντες· ἄλλοι καταπόσεις· οἱ δὲ ἐπωδάς καὶ συστάσεις· ἄλλοι εἰς ὕδωρ φαντάζονται· οἱ δὲ ἐν τοίχῳ· οἱ δὲ ἐν ὑπαίθρῳ ἀέρι· ἄλλοι ἐν ἡλίῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τοῖς κατ' οὐρανόν ἀστροῖς.

I ἀποφαίνεται Voss Ga Pa post ἀποφαίνεται: iterum ἕτερον - μαντεῖον (pag. 9, 14-10, 1) P 2 Κλαρίου Voss Holstenius Ga Pa Si 169: βλαρίου AEPQ οἱ Q 4 βραγκίδες AE 4-10 τριῶν - ταῦτα om. Gale Parthey τουτωνι διωνύμων P Gav Pa, τουτωνι δ. Q 7 ἄν ἐδίδασκες Gav Pa 10 alt. οἱ: οὐ E 12 περὶ - ταῦτα om. Gale Parthey 14 συνεργεῖν Gav, «mallem σύνεργον» Ga 15 pr. οἱ: οἱ P 16 ἄλλο Q

Φέρε δὴ οὖν ἐπὶ τὸν διὰ τέχνης ἀνθρωπίνης ἐπιτελούμενον τρόπον 2 μετέλθωμεν, ὅστις στοχασμοῦ καὶ οἰήσεως πλείονος εἴληχε. λέγεις δὲ καὶ περὶ τούτου τοιαῦτα· οἱ δὲ ἤδη καὶ διὰ σπλάγγων καὶ δι' ὀρνίθων καὶ δι' ἀστέρων τέχνην συνεστήσαντο τῆς θήρας τοῦ μέλλοντος.

3 Ζητεῖς δὲ τὸ λοιπὸν περὶ τοῦ τρόπου τῆς μαντείας τίς τέ ἐστι καὶ 3 ὅποιος, ὃν ἤδη μὲν ἡμεῖς κοινῇ τε καὶ κατ' ἰδίαν ἐξηγησάμεθα· σὺ δὲ 15 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 κυρίους. ἔπειτα ἀπορεῖς εἰ ἄχρι 10 τοσοῦτου κατάγεται εἰς ὑπηρεσίαν ἀνθρώπων τὸ θεῖον, ὡς μὴ ὀκνεῖν τινὰς καὶ ἀλφίτομάντεις εἶναι.

Δέχεται δ' ἡμᾶς ἀγὼν ἐξ ἀγῶνος ἕτερος, οὐκ ἐλάττων τοῦ ἤδη προ- 5 νυσθέντος, ὃν ἐπάγεις εὐθύς περὶ τῶν αἰτίων τῆς μαντικῆς, εἰ θεὸς ἢ 16 ἄγγελος ἢ δαίμων ἢ ὄστισιν παρέστι ταῖς ἐπιφανείαις ἢ μαντείας ἢ 15 ταῖς ὁποιασοῦν ἱεραῖς ἐνεργείαις.

Οὐ μὴν ἔτι γε δίδωμεν ὃ σὺ προσέρριψας ὡς ὁμολογούμενον, ὅτι δι' ἡμῶν ἐλκόμενος ἀνάγκαις ταῖς τῆς κλήσεως ταῦτα ἐπιτελεῖ.

II. 1-4: *De myst.* III 15, pag. 135, 1-5 Pa. II. 5-11: *ibid.* III 17, pag. 139, 5-13 Pa. II. 12-15: *ibid.* III 18, pag. 143, 12-7 Pa. II. 16-17: *ibid.* III 18, pag. 145, 4-7 Pa.

I. 3: IOSEPP. *Memor. libell.* cap. 144, 42-3, PG 106, col. 161: οἱ δὲ διὰ σπλάγγων, οἱ δὲ διὰ ὀρνίθων [sc. φαντάζονται]. II. 9-11: *ibid.* cap. 144, 44, PG 106, col. 161: οἱ δὲ δι' ἀλφίτων [sc. φαντάζονται]. *De myst.* III 18, pag. 143, 11-2: ὅτι μὲν οὖν οὐ κατάγεται τὸ θεῖον εἰς τὰ σημεῖα τῆς μαντικῆς διὰ τούτων ἡγωνισάμεθα. II. 12-15: *ibid.* III 18, pag. 145, 3-4: τὸ μὲν οὖν θεὸν ἢ δαίμονα ἢ ἄγγελον εἶναι τὸν ἀποτελοῦντα τὰ κρείττονα ἔργα συγχωρήσειεν ἂν τις. II. 16-17: *ibid.* III 18, pag. 145, 17-146, 6: οὐ τοίνυν, ὡς σὺ γενόμενος, παθόντος τοῦ ἐπιστήμονος θεουργοῦ τὰ γινόμενα ὁρᾶται [εἰς τοὺς θεοσπίζοντας], οὐδὲ

1-3 - τοιαῦτα om. Gale Parthey 2 μετερχόμενος Q Gav, «postulat sententia μετερχόμεθα, transeamus; vel μετέλθωμεν» Ga εἴληχε Sodano: εἴληψε AEPQ Gav Pa 5-6 - ὅποιος: ζητῶ τίς ἐστι καὶ ὅποιος ὁ τῆς μαντείας τρόπος Gale (μαντικῆς) Parthey 5 τὸ om. PQ Gav 6-7 ὃν - γνώμην om. Gale Parthey 7 ἀποφαίνεται q ὡς οἱ μάντεις μὲν πάντες Gale Parthey 9 μόνον Gav Pa τοὺς om. Gav ἔπειτα ἀπορεῖς: διαμφισβητῶ οὖν Gale Parthey 13 εὐθύς om. Gale Parthey post περὶ: δὲ Gale Parthey post μαντικῆς: ἀπορητέον Gale Parthey 16 οὐ - ὅτι om. Gale Parthey δίδωμεν AE προέρριψας Q Gav ante δι': ὡς Gale Parthey 17 ὁμῶν Gale Parthey ταῦτα ἐπιτελεῖ om. Gale Parthey

4 Ἄρ' οὖν ἐφέμενοι τούτων εὐλόγως ἂν τὴν δευτέραν παρὰ σοὶ τιθε-  
(17) μένην αἰτιολογίαν περὶ τῶν αὐτῶν ἀποδειξαίμεθα, ὡς ἡ ψυχὴ ταῦτα  
λέγει τε καὶ φαντάζεται, καὶ ἔστι ταύτης πάθη ἐκ μικρῶν αἰθυγμάτων  
ἐγειρόμενα.

b Μήποτε οὖν δ τρίτον προσέθηκας ἔστιν ἀληθέστερον, ὡς ἄρα 5  
(18) μικτόν τι γίνεται ὑποστάσεως εἶδος ἐξ ἡμῶν τε τῆς ψυχῆς καὶ ἔξωθεν  
θείας ἐπιπνοίας.

c Λέγεις τοίνυν ὡς ἡ ψυχὴ (καὶ μάλιστα ἡ ἀπὸ τῶν ζῶων εἰλημμένη)  
(19) γεννᾷ δύναμιν φανταστικὴν τοῦ μέλλοντος διὰ τοιούτων κινημάτων, ἢ τὰ  
προσαγόμενα ἀπὸ τῆς ὕλης ὑφίστησι διὰ τῶν ἐνουσῶν δυνάμεων δαίμονας 10  
[καὶ μάλιστα ἡ ἀπὸ τῶν ζῶων εἰλημμένη].

5 Αἱ δ' ἐπὶ τῆδε ἐπιστάσεις ἀνάγονται μὲν εὐθὺς ὡς διστάζουσαι περὶ  
(20) τοῦ τρόπου τῆς μαντείας, προϊοῦσαι δὲ ἀνατρέπειν αὐτὴν παντελῶς ἐπι-  
χειροῦσι. διελόμεθα οὖν καὶ ἡμεῖς τὸν λόγον πρὸς ἀμφοτέρα ταῦτα, ἀρξώ-  
μεθα δὲ διαλύειν πρῶτον τὰ πρότερα· κατὰ γὰρ τοὺς ὕπνους μηδὲν 15  
πραγματευσάμενοι ἐνίστε τῷ μέλλοντι ἐπιβάλλομεν, <ῶ> καὶ πραγματευ-  
σάμενοι οὐκ ἐπιβάλλομεν.

II. 1-3: *De myst.* III 20, pag. 147, 15-148, 2 Pa. II. 5-7: *ibid.* III 21, pag.  
150, 3-5 Pa. II. 8-11: *ibid.* III 22, pag. 152, 6-10 Pa. II. 12-17: *ibid.* III  
23, pag. 155, 1-7 Pa.

πᾶθους προηγησαμένου εἰς τὸν χρησμοδούντα διὰ τῆς ἀνάγκης οὕτως ἐπιτελεῖται  
ἢ μαντεία (ἀλλότρια γὰρ ταῦτα τῆς τῶν κρειττόνων οὐσίας καὶ πρὸς ἄλλα ἀ-  
νάγκιστα [vide *Byz.* 27] ὑπάρχει), ἀλλ' οὐδὲ ὡς ὄργανόν τι μέσον ἔστι τὸ τῶν  
κρειττόνων αἴτιον καὶ δρᾷ διὰ τοῦ θεοῦ θεσπιζόντος ὁ καλῶν. *ibid.* III 19, pag. 146,  
12-4: γελῶ δὲ ἐγὼγε καὶ τοῦτο ἀκούων, ὡς αὐτόματός τισιν ὁ θεὸς πάρεστιν  
ἢτοι διὰ γενέσεως περιόδου ἢ δι' ἄλλας αἰτίας. II. 5-7: *AUGUST. De civit. Dei*  
X 11, pag. 419, 6-9 *DOMBART-KALB: quaerit [sc. Porphyrius] etiam veluti dubitans,*  
*utrum in divinantibus et quaedam mira facientibus animae sint passiones an aliqui spi-*  
*ritus extrinsecus veniant, per quos haec valeant.* I. 8: *De myst.* III 22, pag. 152,  
5-6: νοήσωμεν δ' ἔτι καὶ τὴν παράδοξον ταύτην ὑπόληψιν, εἴτε μίαν τις αὐτὴν  
θεΐη εἴτε δύο, deinde II. 8-11.

1 ἀφέμενοι Ga Pa 4 post ἐγειρόμενα: ὡς νομίζουσι τινες Gale Parthey  
5 μήποτε - ἀληθέστερον om. Gale Parthey ἄρα om. Gale Parthey 6 μικρόν E  
8 λέγεις τοίνυν om. Gale Parthey (καὶ μάλιστα ἡ ἀπὸ τῶν ζῶων εἰλημμένη)  
ex l. 11 Sodano, « locus sane impeditus est » Ga 9 ἢ Fi 11 καὶ - εἰλημμένη exp.  
Sodano, « videtur autem ανακόλουθον quod adiungitur καὶ - εἰλημμένη » Ga, καὶ μά-  
λιστα τὰ ἀπὸ τῆς ἀπὸ τῶν ζῶων εἰλημμένης Hopfner 12-15 - πρότερα om. Gale  
Parthey 13 προϊοῦσα PQ 15 ante κατὰ: ὅτι Gale Parthey γὰρ om. Gale  
Parthey 16 <ῶ> Sodano 16-17 καὶ - ἐπιβάλλομεν om. Q Ga

Ἐν δὲ τοῖς μετὰ ταῦτα πειρώμενος τὸν τρόπον διερμηνεύει τῆς  
μαντικῆς, ἀναιρεῖς αὐτὴν παντάπασιν. εἰ γὰρ πάθος ψυχῆς αἴτιον αὐτῆς  
καθίσταται, τίς ἂν εὐ φρονῶν ἀστατῶ πράγματι καὶ ἐμπλήκτῳ πρόγνωνσι  
τεταμένην καὶ σταθεράν;

5 Σκεψόμεθα δὴ καὶ τὰ τεκμήρια 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 ἀνακινεῖσθαι. οἱ δὲ  
προσενεχθέντες ἄνθρωποι πρὸς τὸν θεὸν ἔχουσι τὴν συγγένειαν, οὐ πρὸς τὴν  
ψυχὴν τοῦ ἐποπτεύοντος, αἱ τ' ἐπικλήσεις οὐκ ἐπιπνοίας τῆς διανοίας  
10 ἀνεγείρουσιν, ἢ σωματικὰ πάθη ἐν τῷ δεχομένῳ· ἄγνωστοι γὰρ εἰσι  
παντελῶς καὶ ἀπόρητοι, μόνῳ δὲ τῷ θεῷ γνωρίμως λέγονται ὄν ἐπι-  
καλοῦνται· τὸ δ' εἶναι μὴ πάντας ἀλλὰ τοὺς ἀπλουστέρους καὶ νέους  
ἐπιτηδειότερους, δηλοῖ τοῦτο ὡς εἰς καταδοχὴν τῷ ἔξωθεν ἐπεισιόντι  
καὶ κατέχοντι πνεύματι οἱ τοιοῦτοί εἰσιν ἐτοιμότεροι. ἐκ δὴ τούτων οὐ  
15 καλῶς τοπάξῃ πάθος εἶναι τὸν ἐνθουσιασμόν· συμβαίνει γὰρ ἀπὸ τε τού-  
των τῶν σημείων ἔξωθεν αὐτὸν ὡς ἐπιπνοίαν ἐπιρρεῖν.

Τὸ δὲ ἐπὶ τούτοις ἀπὸ τῆς ἐνθουσιαστικῆς ἐπὶ τὴν ἔκστασιν τῆς  
διανοίας τὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀποπίπτει, τὴν τε ἐν τοῖς νοσήμασι συμπιπτοῦσαν  
μανίαν παραλόγως αἰτίαν εἶναι φησι τῆς μαντικῆς, χολῆς γὰρ πλεονασμοῖς,  
(22) ὡς ἔστιν εἰκάσαι, τῆς μελαίνης, καὶ μέθης καραιτροπαῖς καὶ τῆ λύσση  
τῆ ἀπὸ τῶν λυσσάντων κυνῶν συμβαινούση τὸν ἐνθουσιασμόν ἀπεικάζει.

II. 1-4: *De myst.* III 24, pag. 156, 3-8 Pa. II. 5-16: *ibid.* III 24, pag. 157,  
5-158, 2 Pa. II. 17-21: *ibid.* III 25, pag. 158, 3-10 Pa.

I. 1: *De myst.* III 24, pag. 156, 3: ταῦτα [i. e. quae Porphyrius pag. 12, 12-  
17 quaesivit] μὲν οὖν τοιοῦτον ἔχεν τὸν ἀπολογισμόν, deinde II. 3-6. II. 17-21:  
*IOSEPP. Memor. libell. cap. 144, 45, PG 106, col. 161:* ἄλλοι διὰ τῆς φυσικῆς πα-  
ρατηρήσεως φθάνουσης [sc. φαντάζονται].

I-16 ὅτι δὲ πάθος ψυχῆς αἴτιον τῆς μαντείας, τεκμήριον τὸ μὲν δὴ καταλαμ-  
βάνεσθαι τὰς αἰσθήσεις, καὶ οἱ προσενεχθέντες ἄνθρωποι αἱ τ' ἐπικλήσεις καὶ τὸ εἶναι  
μὴ πάντας ἀλλὰ τοὺς ἀπλουστέρους καὶ νέους ἐπιτηδειότερους πρὸς αὐτὴν Gale Parthey  
1 διερμηνεύει P<sup>1</sup> Fi Ga Pa Si 174: -νεύει A EPQ 3 ἀστατῶ Q 4 τεταμένην  
Voss Ga Pa 7 ἀνθρώπιον PQ 9 ἐπικλήσεις Q 14-15 οὐκ ἀληθῶς Voss Ga  
15 τοπάξει A E, στοχάζῃ Ga Pa 16 αὐτοῦ PQ 17 pag. 14, 11 ὅτι δὲ ἔκστασις  
τῆς διανοίας αἰτία ἔστι τῆς μαντικῆς, καὶ ἡ ἐν τοῖς νοσήμασι συμπιπτοῦσα μανία ἢ  
παρατροπὴ ἢ νῆψις ἢ ὑποχύσεις σώματος ἢ αἱ ἀπὸ τῶν νοσημάτων κινούμεναι φαν-  
τασῖαι ἢ ἀμφίβολαι καταστάσεις, οἷον μεταξὺ νήψεως καὶ ἐκστάσεως, ἢ αἱ ἀπὸ τῆς  
γοητείας τεχνικῶς κατασκευαζόμεναι φαντασῖαι Gale (ἀμφίβολοι) Parthey 18 ἀ-  
ποπίπτειν Ga<sup>n</sup> νοήμασι APQ, vd. Si 174 20 λύσει AE, λύσει Fi (vd. *Byz. et*  
Si 34) 21 τῶν om. Ga<sup>n</sup> Pa λυσσάντων Ga

Καὶ ἐὰν νῆψιν αὐτῇ ἱερατικὴν ἀποδῶς, μηκέτι σκόπει τὴν ἀνθρώ-  
πιν νῆψιν, ὡς οὖσαν ἐκείνη παραπλησίαν. πάντων δὲ [ἢ κατὰ] τὰ  
νοσήματα τοῦ σώματος οἶον ὑποχύσεις καὶ τὰς ἀπὸ τῶν νοσημάτων κι-  
νουμένας φαντασίας μὴ παραβάλλε ταῖς θεαῖς φαντασίαις· τί γὰρ δὴ  
κοινὸν αὐταὶ πρὸς ἀλλήλας ἔχουσι; μὴ δ' αὖ τὰς ἀμφιβόλους καταστάσεις,  
οἶον μεταξὺ νήψεως τε καὶ ἐκστάσεως, παραθῆς ποτὲ ταῖς ὄρισμέναις  
κατὰ μίαν ἐνέργειαν ἱερατικαῖς τῶν θεῶν ὄψεσιν, ἀλλὰ μὴδὲ ταῖς ἀπὸ  
τῆς γοητείας τεχνικῶς κατασκευαζομέναις φαντασίαις παραβάλλε τὰς ἐ-  
ναργεστάτας θῆωρίας τῶν θεῶν· οὔτε γὰρ ἐνέργειαν οὔτε οὐσίαν τῶν  
ὄρωμένων οὔτε ἀλήθειαν αὐταὶ ἔχουσιν, ἄχρι δὲ τοῦ δοκεῖν φαντάσματα  
ψιλὰ προτείνουσι.

Οὐδὲ δὴ τοῦτο λέγειν δεῖ, ὡς καὶ φύσις καὶ τέχνη καὶ ἡ συμπάθεια  
τῶν ὡς ἐν ἐνὶ ζῳῷ (ἐν) τῷ παντὶ μερῶν προδηλώσεις ἔχει τινῶν πρὸς

II. 1-11: *De myst.* III 25, pag. 160, 6-161, 2 Pa. I. 12 - pag. 15, 2: *ibid.*  
III 27, pag. 164, 5-9 Pa.

II. 1-11: *De myst.* III 25, pag. 160, 1-6: κάκεινη τοίνυν ἡ διαφορὰ πάντων  
ἐστὶν ἐναργεστάτη, ὡς ἄρα ἐπὶ τῶν θεῶν πάντα τὰ ἔργα ἐξήλλακται· ὡπερ γὰρ  
ἐξήρηται τὰ κρείττονα γένη παρὰ πάντα τὰ ἄλλα, οὕτω καὶ τὰ ἐνεργήματα αὐτῶν  
οὐδενὶ τῶν ὄντων προσέοικεν, ὥστε, ἐὰν εἴπῃς θεῖαν παραφορὰν, ἀφελε πάσας εὐθύς  
τὰς ἀνθρωπίνους παρατροπὰς, deinde II. 1-11. II. 7 ἀλλά· 11: *ibid.* III 25,  
pag. 161, 3-9: πάντα δὴ ὄντα τὰ τοιαῦτα ἀπορήματα, ὡς ἀλλοτριῶς προσαγομένα  
καὶ ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἐπὶ τὰ ἐναντία μεταφερόμενα, οὐχ ἡγοῦμαι ἀπτεσθαι τῆς  
προσηκούσης ὑποθέσεως· ὅθεν καὶ ἡμεῖς παραδείξαντες αὐτῶν τὸ ἀπηρημένον,  
οὐκέτ' οἰόμεθα δεῖν ἐν αὐτοῖς ἐπὶ πλεῖον διατρίβειν, ὡς ἐριστικῶς περιπλανωμένοις  
ἀλλ' οὐχὶ μετὰ τινος φιλοσοφίας ἐπιζητοῦμενοις. *Ibid.* III 26, pag. 161, 10-16:  
πολλὰ μὲν ὄντα ἂν τις θαυμάσειε καὶ ἄλλα τῆς ἀντιλογικῆς καινοτομίας, ἀτὰρ δὴ  
καὶ τὴν ἐναντίωσιν τῶν δοξασμάτων καταπλαγεῖν ἂν εἰκότως, εἰ, τῆς ὅλης ὑποθέσεως  
φαινομένης μόνον παρὰ τοῖς γόησιν, οὔσης δὲ οὐδαμῶς, καὶ παρὰ τοῖς ἐκ πάθους  
ἢ νοσήματος ὄρμημένοις, ἀπατηλῶς (δὲ) πάντα διακειμένοις, τολμᾷ λέγειν,  
ὡς ἐνεσσι καὶ τῆς ἀληθείας αὐτοὺς τυγχάνειν. I. 12: *ibid.* III 27, pag. 165,  
18-166, 1: θεῖον δ' εἴ τι προτέτακται πρεσβύτερον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀγαθόν,  
οὐκ ἔστιν ὅπως ποτὲ ἐν τούτοις εὐφύια τις ἂν ὑποκατασκευασθεῖη. *Ibid.* III 27, pag.  
166, 8-10: ἦν δ' ἂν ὄντως τις μαντικὴν ἐπονομάσειε, τὴν τοῖς θεοῖς προσηκούσαν,  
οὐ δεῖ νομίζειν ταύτην ἐνσπεῖρεσθαι ἀπὸ φύσεως.

I αὐτῇ (sc. τῇ θεῖς παραφορᾷ: vd. *De myst.* III 25, pag. 160, 5) Sodano: τοῖς  
A EPQ Gav Pa 2 πίντως Fi Pa Si 174 ἢ κατὰ expr. Sodano: τὰς κατὰ Fi Pa, ἥμισυ  
Voss, « forte ἥμισυ » Ga 5 ἔχουσαι Gav 7 ταῖς: τῆς AE, τοῖς Fi (vide *Byz.* 20  
et Si 34) 8 ἐνεργεστάτας Q Gav 12 οὐ-δεῖ om. Gale Parthey λέγειν τοῦτο  
PQ Gav ὡς: ὅτι Gale Parthey 13 ἐν om. E ζῳῶν PQ (ἐν) Sodano

ἀλληλα, οὐδ' ὅτι τὰ σώματα οὕτω κατασκευάσται ὡς εἶναι προσημασίαν  
ἀπὸ τῶν ἐτέρων εἰς τὰ ἕτερα.

Διόπερ δὴ καὶ πρὸς τοῦτο ἰσχυρῶς μάχεσθαι δεῖ, ἐὰν τις ἐξ ἡμῶν  
εἶναι λέγῃ τὴν μαντικὴν. φέρεις δὲ καὶ σὺ τούτου δείγματα ἀπὸ τῶν  
ἔργων ἐναργῆ· τὸ γὰρ λίθους καὶ βοτάνας φέρειν τοὺς καλουμένους,  
δεσμῶν τε ἱεροῦς τινος δεσμοῦς καὶ λύειν τούτους, τὰ τε κεκλεισμένα  
ἀνοίγειν καὶ τὰς προαιρέσεις μεταβάλλειν τῶν ὑποδεχομένων, ὥστε ἐκ  
φαύλων σπουδαίως ἀπεργάζεσθαι, πάντα δὴ ταῦτα ἐξωθεν τὴν ἐπίνοιαν  
γίγνεσθαι διασημαίνει.

Ὁ δὲ προτείνεις ὡς οὐδαμῶς ἀπόβλητον τὸ « ἀναγεννητικούς τῶν  
δραστικῶν εἰδώλων », θαυμάσαιμ' ἂν εἴ τις ἀποδέξαιτο τῶν τὰ ἀληθινῶν  
εἶδη τῶν θεῶν θεωρούντων θεουργῶν.

II. 3-9: *De myst.* III 27, pag. 166, 13-167, 2 Pa. II. 10-12: *ibid.* III 28,  
pag. 167, 10-13 Pa.

II. 3-9: AUGUST. *De civit. Dei* X 11, pag. 419, 9-11 DOMBART-KALB: *et potius  
venire extrinsecus conicit* [sc. aliquos spiritus; vd. locos rel. pag. 12], *eo quod la-  
pidibus et herbis adhibitis et alligent quosdam, et aperiant clausa ostia, vel aliquid eius  
modi mirabiliter operentur.* I. 10 - pag. 16, 4: AUGUST. *De civit. Dei* X 11, pag. 420,  
32-421, 16 DOMBART-KALB: *et quod ei* [sc. Porphyrio] *videtur herbis et lapidibus*  
[vd. I. 5 et loc. hic supra rel.] *et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus  
et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in caeli conversione mo-  
tibus siderum fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis effectibus  
exsequendis, totum hoc ad eosdem ipsos daemones pertinet ludificatores animarum si-  
bimet subditarum et voluptaria sibi ludibria de hominum erroribus exhibentes. Aut ergo  
de vera dubitans et inquirens ista Porphyrius ea tamen commemorat, quibus convincantur  
et redarguantur, nec ad eas potestates, quae nobis ad beatam vitam capessendam favent,  
sed ad deceptores daemones pertinere monstrantur; aut, ut meliora de philosopho suspi-  
cemur, eo modo voluit hominem Aegyptium talibus erroribus deditum et aliqua magna  
se scire opinantem non superba quasi auctoritate doctoris offendere, nec aperte adver-  
santis altercatione turbare, sed quasi quaerentis et discere cupientis humilitate ad ea co-  
gitanda convertere et quam sint contemnenda vel etiam devitanda monstrare.* II. 10-2:  
*De myst.* III 28, pag. 168, 10-11: ποῖα δὲ τινὶ καὶ τέχνη πλάττεται τοῦτ' ὁ εἶδωλον;  
λέγεται μὲν γὰρ ὡς τῇ δημιουργικῇ. *Ibid.* III 28, pag. 169, 1-3: ὁ δὲ δὴ τῶν εἰδώλων  
ποιητὴς λέγεται μὲν ὡς διὰ τῶν περιπολούντων ἀστέρων αὐτὰ ἀπεργάζεται [vd. II. 1-4

I οὐδ' ὅτι: ἀλλὰ καὶ Gale Parthey 3-4 - σύ om. Gale Parthey 4 λέγει  
Gav φέρεις AE post τούτου: δὲ Gale Parthey 5 γὰρ om. Gale Parthey  
8-9 πάντα διασημαίνει om. Gale Parthey 10 καὶ ἀναγεννητικούς εἶναι (ὁ  
δὴ οὐκ ἀπόβλητον) τῶν Gale Parthey 11-2 θαυμάσαιμ' ἂν θεουργῶν om. Gale  
Parthey 12 θεωρούντων A, θεωρούντων E, θεωροῦ των Fi

Ἄλλὰ παρατηροῦσιν οὗτοι, φησί, τὴν τῶν οὐρανίων φορὰν, καὶ λέγουσι τίνος τῶν κατ' οὐρανὸν μετὰ τίνος ἢ τίνων πολεύοντος ἔσται ψευδῆ τὰ μαντεῖα ἢ ἀληθῆ, καὶ τὰ δρωμένα ἀργὰ ἢ ἀπαγγελτικά ἢ ἀποτελεστικά.

Ἀμέλει καὶ σὺ τοσοῦτο συγχωρεῖς, μηδένα θεὸν ἢ δαίμονα λέγων ὑπ' αὐτῶν καθέλκεσθαι.

Οἱ δὲ εἶναι μὲν ἔξωθεν τίθενται τὸ ὑπήκοον γένος ἀπατηλῆς φύ· «σεως, παντόμορφόν τε καὶ πολύτροπον, ὑποκρινόμενον καὶ θεοὺς καὶ»

II. 1-4: *De myst.* III 30, pag. 173, 8-11 Pa. II. 5-6: *ibid.* III 30, pag. 175, 7-9 Pa. I. 7: pag. 17, 6: *CYRILL. Contra Iulian.* IV 125, PG 76, col. 692.

pag. 16]. *Ibid.* III 29, pag. 171, 5-172, 3: διὰ τί δὲ οὖν αὐτὸς μὲν ὁ [ταῦτα δρῶν] εἰδωλοποιὸς ἀνὴρ (ταῦτα δρῶν) ἑαυτὸν ἀφίησι βελτίονα ὄντα καὶ ἐκ βελτιόνων γεγονότα, τοῖς δὲ ἀψύχους εἰδώλους καὶ μόνῃ τῇ ἐμφάσει τῆς ζωῆς ἐπιπνευμένοις, ἀρμονίᾳ τε ἐπισκευαστικῇ καὶ πολυειδεῖ συνεχόμενοις ἔξωθεν, ἐφημέροις τε ἀτέχνως οὕσι ἀποπιστεύων φαίνεται; πότερον τὸ γνήσιον καὶ ἀληθές ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει; ἀλλ' οὐδὲν τῶν ὑπὸ ἀνθρωπίνης τέχνης συμπλαττομένων εἰλικρινές ἐστι καὶ καθαρὸν. ἀλλὰ τὸ ἀπλοῦν καὶ μονοειδές τῆς ἐνεργείας ἢ τῆς ὅλης συστάσεως ἐν αὐτοῖς ἐπικρατεῖ; πάντος μὲν οὖν λείπει· κατὰ γὰρ τὴν φαινομένην σύνθεσιν ἐκ παντοδαπῶν καὶ ὑπεναντίων ποιότητων συμπεφόρηται. ἀλλὰ δυνάμεις τις ἀκραιφνῆς καὶ τελεία διαφανῆς ἐστὶν ἐν αὐτοῖς; οὐδαμῶς. ἐπεὶ πολλαχόθεν ἐπίκτητόν τι συγκεκρότηται τὸ τοιοῦτον πλῆθος τῶν ἀπορροῶν ἀσθενές καὶ ἐξίτηλον ἐπιδεικνύμενον. ἀλλ' εἰ μὴ ταῦτα, τὸ μόνιμον πάρεστι τοῖς εἰδώλοις οἷς λέγουσι οὗτοι. II. 5-6: *De myst.* III 30, pag. 174, 5-6: αἱ ἐνοῦσαι ἐν ταῖς ὕλαις δυνάμεις στοιχεῖα τῶν δαιμόνων εἰσίν. I. 7: pag. 17, 6: *CYRILL. Contra Iulian.* IV 125, PG 76, col. 692: ὁ δὲ [sc. Πορφύριος] τῆς ἐνοῦσης αὐτοῖς [sc. δαίμοσι] φαυλότητος τὴν διαφορὰν ἀφηγείται λέγων, deinde I. 7: pag. 17, 6, ad quae add.: ὁράτω δὲ οὖν ἐναργῶς τὸν ὁμόφρονά τε καὶ συνδεδειχάμενον αὐτῶ γεγονότα Πορφύριον, τὰς περὶ τῶν δαιμόνων ἀληθεῖς ἐκφήναντα δόξας. κακοσχολεύεσθαι γὰρ φησὶν αὐτούς, καὶ τοῖς κατορθοῦν ἐθέλουσι τὴν ἀρετὴν ἀντανίστασθαι, καὶ χαίρειν ἀτμοῖς, θυσίαις τε ταῖς δι' αἰμάτων ἐπιγάνυσθαι σφόδρα. I. 7: pag. 17, 1: *De myst.* III 31, pag. 175, 14-176, 1: ἐτι τοίνυν καὶ ταύτης ἐστὶ φαυλοτέρα τῶν ἱεροπρεπῶν δρωμένων ἐξήγησις ἢ γένος τι ἀπατηλῆς φύσεως παντόμορφόν τε καὶ πολύτροπον αἰτιωμένη τῆς μαντείας, ὑποκρινόμενον θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ ψυχὰς τῶν τεθνηκότων. I. 7: pag. 17, 8: *AUGUST. De civit. Dei* X 11, pag. 419, 12-31 *DOMBART-KALB*: unde dicit alios opinari esse quoddam genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et daemones et animas defunctorum, et hoc esse quod efficiat haec omnia

I ἀλλὰ φησί: παρατηροῦσι γὰρ Gale Parthey φῆς Ga 3 καὶ ἢ Gav 5-6 καίπερ μηδεὶς θεὸς ἢ δαίμων ὑπ' αὐτῶν καθέλκεται Gale Parthey 5 τοσοῦτο: το Q, τοῦτο Gav

«δαίμονας καὶ ψυχὰς τεθνηκότων· καὶ διὰ τούτων πάντα δύνασθαι τῶν»  
«δοκούντων ἀγαθῶν ἢ κακῶν εἶναι. ἐπεὶ εἰς τὰ γε ὄντως ἀγαθὰ, ἅπερ»  
«εἶναι κατὰ ψυχὴν, μηδὲν καθάπαξ συμβάλλεσθαι δύνασθαι, μηδὲ»  
«εἰδέναι ταῦτα, ἀλλὰ κακοσχολεύεσθαι καὶ τωθάζειν καὶ ἐμποδίζειν»  
5 «πολλάκις τοῖς εἰς ἀρετὴν ἀφικνουμένοις. πλήρεις τε εἶναι τύφου, καὶ»  
«χαίρειν ἀτμοῖς καὶ θυσίαις.»

«Πολλοῖς γὰρ ἀγύρτης καὶ τῷ κεκηνότι τῆς προσδοκίας ἡμῶν ἐ·» (27)  
«πιθέμενος...»

Ἐν οὖν τούτῳ ἐστὶ τὸ ἄχραντον καὶ ἱερατικὸν θεῖον τε ὡς ἀληθῶς γένος τῆς μαντείας· καὶ τοῦτο οὐχ, ὡς σὺ λέγεις, διαιτητοῦ δεῖται ἢ ἐμοῦ ἢ ἄλλου τινός, ἔν' αὐτὸ ἐκ πολλῶν προκρίνω.

Μάτην οὖν ἐπεισάγεις τὴν ἀπὸ τῶν ἀθέων δόξαν, ὡς ἄρα τὴν πᾶσαν μαντείαν ἀπὸ τοῦ πονηροῦ δαίμονος ἡγούνηται ἐπιτελεῖσθαι.

II. 7-8: *IOSEPP. Memor. libell.* cap. 144, 58, PG 106, col. 164. II. 9-11: *De myst.* III 31, pag. 178, 16-9 Pa. II. 12-3: *ibid.* III 31, pag. 179, 12-4 Pa.

quae videntur bona esse vel prava; ceterum circa ea, quae vere bona sunt, nihil opitulari, immo vero ista nec nosse, sed et male conciliare et insimulare atque impedire nonnumquam virtutis sedulos sectatores, et plenos esse temeritatis et fastus, gaudere nidoribus, adulationibus capi, et cetera, quae de hoc genere fallacium malignorumque spirituum, qui extrinsecus in animam veniunt humanosque sensus sopitos vigilantesve deludunt, non tamquam sibi persuasa confirmat [sc. Porphyrius], sed tam tenuiter suspicatur aut dubitat, ut haec alios asserat opinari. Difficile quippe fuit tanto philosopho cunctam diabolicam societatem vel nosse vel fidenter arguere, quam quaelibet anicula Christiana nec cunctatur esse, et liberrime detestatur. Nisi forte iste et ipsum, ad quem scribit, Anebontem tamquam talium sacrorum praeclarissimum antistitem et alios talium operum tamquam divinorum et ad deos colendos pertinentium admiratores verecundatur offendere. II. 7-8: *IOSEPP. Memor. libell.* cap. 144, 58, PG 106, col. 164: καὶ καθὼς Πορφύριος ἐν τῇ πρὸς Ἀνέβοντά φησιν ἐπιστολῇ, deinde II. 7-8. *De myst.* III 31, pag. 177, 12-8: ἂ τοίνυν τῆς ἀνοσιουργίας ἐστὶν ἀσεβῆ παιίσματα, ἀτάκτως μὲν αὐτὰ προσσερόμενα τοῖς ἱεροῖς ἔργοις, ἀτάκτως δὲ πειρωμένων καὶ τῶν ἐπεισιόντων, καὶ ποτὲ μὲν, ὡς δοκεῖ, θεὸν ἄλλον ἀνθ' ἑτέρου ποιοῦντα ἐπικωμάζειν, τοτὲ δ' αὖ δαίμονας πονηροῦς ἀντὶ τῶν θεῶν εἰσκρίνοντα, οὗς δὴ καὶ καλοῦσιν ἀντιθέους, ταῦτα μηδέποτε ἐν λόγῳ τῷ περὶ τῆς ἱερατικῆς μαντείας τίθεσο.

7 ante πολλοῖς: ὅτι Gale Parthey γὰρ om. Gale Parthey ante ἀγύρτης: ὁ Gale Parthey post ἐπιθέμενος aliquid excidisse videtur Sodano, ἐπιτίθεται Gale Parthey 9-13 om. Gale Parthey 12 «desse potest ἀπό» Ga 12-13 τῶν-ἀπό om. Q

« Πάνυ δέ με θράττει πῶς ὡς κρείττους παρακαλούμενοι ἐπιτάττον· »

l. 1 - pag. 22, 10: EUSEB. *Praep. evang.* V 10, 1-9, I 242, 15-244, 4 MRAS (l. 1 - pag. 19, 4 = *ibid.* V 6, 3, I 235, 3-7 MRAS; CHAEREMO fr. 4 [SCHWYZER, *Chairemon*, Leipzig 1932, *Klass.-Phil. Studien* 4, 30 sq.]; l. 1 - pag. 21, 2 = THEODOR. *Graec. affect. cur.* III 66-8, pag. 86, 22-87, 18 RAEDEB; l. 1 - pag. 19, 1 - χειρουργ = *De myst.* IV l. pag. 181. 2-3 Pa:

l. 1 - pag. 22, 10: EUSEB. *Praep. evang.* V 9, 13-6, I 241, 20-242, 12 MRAS: πῶς δὲ κἄν ἀγαθοὶ δαίμονες λεχθεῖεν βία καὶ ἀνάγκη κατασπόμενοι; τί γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ ἄκοντας, οὐχὶ δὲ αὐτεξουσίους σφᾶς αὐτοὺς τοῖς βοηθείαις δεομένοις ἐπιδιδόναι; εἰ γὰρ ἐπ' ἀγαθῶν ποιοῦνται τὴν πάροδον ἀγαθοὶ ὄντες καὶ εἴπερ τις ἦν ἐξ αὐτῶν ψυχῆς ὠφέλεια, χρῆν δήπου προαιρέσει τὸ ἀγαθὸν ἀσπάζεσθαι, φθάνοντας ταῖς εὐποίαις τοὺς δεομένους, ἀλλὰ μὴ περιμένειν ἀνάγκη· εἰ δ' οὐ καλὸν ἦν οὐδ' ὠφελουῖν τὸ πραττόμενον, διὸ μηδὲ κατὰ γνώμην αὐτοῖς γίνεσθαι, καὶ πῶς ἂν ἀγαθοὶ εἴεν, τὸ μὴ καλὸν μηδὲ συμφέρον πράττοντες; πῶς δὲ θαυμάζεσθαι ἄξιοι καὶ θεραπείαις θεῶν τιμᾶσθαι οἱ καὶ τοῖς τυχοῦσι γόησι τὸν τρόπον πανωλεστίτοις καταδουλούμενοι καὶ τὸ μὴ καλὸν μηδὲ συμφέρον παρὰ γνώμην πράττειν ἀναγκαζόμενοι ἀγόμενοι τε καὶ καθελκόμενοι, οὐ δι' ἀποδοχὴν σωφροσύνης ἀνθρώπων οὐδὲ ἀρετῆς χάριν ἢ τινος μέρους φιλοσοφίας, μεθόδοις δὲ γοήτων ἀπειρημέναις, ἃς ὁ αὐτὸς αὐθις συγγραφεὺς ἐν τῇ πρὸς τὸν εἰρημένον Αἰγύπτιον ἐπιστολῇ, ὡς ἂν προφήτη τάληθῆ καὶ ἀπόρητα κοινούμενος, τέθειται, τοὺς λόγους, καθ' οὓς ταῦτα συντελοῦσιν, ἄξιων παρ' αὐτοῦ διδασκῆθαι; πυνθάνεται γοῦν ὡδὲ πως ἀπορῶν καὶ λέγων, deinde (sub tit. ὁποίαις μεθόδοις οἱ θαυμάσιοι αὐτῶν θεοὶ τοῖς γόησιν ὑποτάττονται) l. 1 - pag. 22, 10.

l. 1 - pag. 19, 4: *ibid.* V 6, 2, I 235, 1-2 MRAS: ταῦτα οὐκ ἐμά, μήτοι νομίσης, τοῦ δὲ προειρημένου συγγραφέως ἀπήκοας, οὐ πάλιν ἐστὶ καὶ ταῦτα, deinde l. 1 - pag. 19, 4, ad quae addit: εὔροις δ' ἂν καὶ ταῦτα ἐν τῇ Πρὸς Ἀνεβῶ τὸν Αἰγύπτιον τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολῇ. l. 1 - pag. 21, 2: THEODOR. *Graec. affect. cur.* III 66, pag. 86, 18-22 RAEDEB: οὐ μόνον δὲ τῆδε τοιούσδε λόγους ξυνέγραψεν, ἀλλὰ καὶ τῇ Πρὸς Ἀνεβῶ τὸν Αἰγύπτιον ἐπιστολῇ τὰ παραπλήσια τέθεικεν. λέγει δὲ οὕτως περὶ τῶν θεῶν μὲν καλουμένων, πονηρῶν δὲ ὄντων δαιμόνων, deinde l. 1 - pag. 21, 2. l. 1 - pag. 19, 1 - χειρουργ: *De myst.* IV 1, pag. 180, 12-181, 2: οὐ μὲν οὖν κατὰ τὴν παρούσαν ὑπόθεσιν, ὡσπερ ἤρξω, πρότεινε τὰς ἐμποιοῦσας ἀπορίαν διαμφισβητήσεις, ἐγὼ δ' ἐν τῷ μέρει δώσω λόγον σοι. λέγε δὴ ὄν· ὅτι δὴ, deinde l. 1 - pag. 19, 1 - χειρουργ. l. 1 - pag. 21, 2: AUGUST. *De civit. Dei* X 11, pag. 419. 32-420, 32 DOMBART-KALB: sequitur [sc. Porphyrius] tamen et ea velut inquirendo commemorat, quae sobrie considerata tribui non possunt nisi malignis et fallacibus tempestatibus. Quaerit enim cur tamquam melioribus invocatis quasi peioribus imperetur, ut iniusta praeccepta hominis exsequantur; cur adtractatum re Veneria non exaudiant imprecantem, cum ipsi ad incestos quosque concubitus quoslibet ducere non morentur; cur animantibus suos antistites oportere

l. 1 δὲ om. BONV *De myst.* Theodor. μοι I καὶ πῶς A, καὶ (πῶς ὡς om.) B κρείττονες *De myst.*

« ται ὡς χείρους καὶ δίκαιον εἶναι ἀξιούντες τὸν θεράποντα, τὰ ἄδικα »  
 « αὐτοὶ κελευσθέντες δρᾶν ὑπομένουσιν καὶ καθαρῶ μὲν μὴ ὄντι ἐξ »  
 « ἀφροδισίων οὐκ ἂν καλοῦντι ὑπακούσαιεν, αὐτοὶ δὲ ἄγειν εἰς παράνομα »  
 « ἀφροδίσια τοὺς τυχόντας οὐκ ὀκνοῦσιν. »

5 « Καὶ ἀπὸ ἐμφύχων μὲν ἀποχῆς κελεύουσιν δεῖν εἶναι τοὺς ὑποφήτας, »  
 « ἵνα μὴ τοῖς ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀτμοῖς χραίνωνται (αὐτοὶ δὲ ἀτμοῖς τοῖς »

l. 2 καθαρῶ - 4 = *De myst.* IV 11, pag. 195, 2-4 Pa).

*abstinere denuntiant, ne vaporibus projecto corporeis polluantur, ipsi vero et aliis vaporibus iniciantur et nidoribus hostiarum. cumque a cadaveris contactu prohibeatur inspector, plerumque illa cadaveribus celebrentur; quid sit, quod non daemoni vel alicui animae defuncti, sed ipsi soli et lunae aut cuicumque caelestium homo vitio cuiilibet obnoxius intendit minas eosque territat falso, ut eis extorqueat veritatem. Nam et carlum se conlidere comminatur et cetera similia homini impossibilia, ut illi dii tamquam insipientissimi pueri falsis et ridiculis comminationibus territi quod imperatur efficiant. Dicit etiam scripsisse Chaeremonem quendam, talium sacrorum vel potius sacrilegiorum peritum, ea quae apud Aegyptios sunt celebrata rumoribus vel de Iside vel de Osiri marito eius, maximam vim habere cogendi deos, ut faciant imperata, quando ille, qui carminibus cogit, ea se prodere vel evertere comminatur, ubi se etiam Osiridis membra dissipaturum terribiliter dicit, si facere iussa neglexerint. Haec atque huius modi vana et insana hominem diis minari, nec quibuslibet, sed ipsis caelestibus et sidera luce fulgentibus, nec sine effectu, sed violenta potestate cogentem atque his terroribus ad facienda quae voluerit perducentem, merito Porphyrius admiratur: immo vero sub specie mirantis et causis rerum requirentis dat intellegi illos haec necesse spiritibus. quorum genus superius sub aliorum opinione descripsit, non, ut ipse posuit, natura, sed vitio fallaces, qui simulant deos et animas defunctorum, daemones autem non, ut ait ipse, simulant, sed plane sunt.* II. l. 2 καὶ ὑπομένουσιν: *De myst.* IV 4, pag. 186, 6-9: τί ὄν δὴ τα λέγωμεν περὶ τῆς μετὰ ταύτην ἐπιζητήσεως, τί δίκαιον δήποτε μὲν ἀξιούσι τὸν θεραπεύοντα εἶναι οἱ καλούμενοι, αὐτοὶ δὲ τὰ ἄδικα κελευόμενοι δρᾶν ὑπομένουσι. l. 2 καθαρῶ - 4: *ibid.* IV 11 pag. 195, 1: ἔρωτῆς δὴ καὶ ἅμα ἀπορεῖς μετὰ τοῦτο ὡς, deinde l. 2 καθαρῶ - 4. l. 5 - pag. 20, 1 - δελεάζονται: *ibid.* V 1, pag. 199, 5-15: ὁ τοῖνυν πάντων, ὡς ἔπος εἴπειν, ἀνθρώπων τῶν τε ἐν παιδείᾳ διατριβόντων καὶ τῶν ἀπειροτέρων τῆς ἐν λόγοις μελέτης κοινόν ἐστι ζήτημα, ἀπορεῖς κατὰ τὸ συνεχές, τὸ περὶ θυσιῶν λέγω, τίνα ἔχουσι χρεῖαν ἢ δύναμιν ἐν τῷ παντὶ καὶ παρὰ τοῖς θεοῖς, τίνος τε ἐνεκα λόγου προσφόρος μὲν τοῖς τιμω-

l. 1 χείρονες *De myst.* ἀξιούντες: κατηγοροῦντες Theodor. post θεράποντα: κολάζεσθαι Theodor. τὰ om. A post ἄδικα: πράττοντα Theodor. 2 post κελευσθέντες: ἄδικα Theodor. ὑπομένουσιν A μὴ καθαρῶ μὲν *De myst.* 3 οὐκ ἂν om. Theodor. post καλοῦντι: οὐχ Theodor. ὑπακούουσιν Theodor. 8' BONV 4 - σιν A 5 καὶ om. A Theodor. ἀποχῆς: « ἴσ. del. » Vigeri margo, ἀπέχοντας Hkl. 99, ἀπεχεῖς (ut προσεχεῖς)? MRAS - σιν A 6 8' BONV 6 - pag. 20, 1 τοῖς ἀπὸ θυσιῶν A, θυσιῶν τοῖς ἀπὸ ζῶων BIONV

« ἀπὸ θυσιαῶν μάλιστα δελεάζονται), καὶ νεκροῦ μὲν ἀθιγῆ δεῖν εἶναι τὸν »  
 « ἐπόπτην, διὰ νεκρῶν δὲ τὰ πολλὰ ζῶων αἱ θεαγωγίαι ἐκτελοῦνται. »  
 « Πολλῶ δὲ τούτων ἀλογώτερον τὸ μὴ δαίμονι, εἰ τύχοι, ἢ ψυχῇ »  
 « τεθνηκότος, αὐτῷ δὲ τῷ βασιλεῖ Ἑλίῳ ἢ Σελήνῃ ἢ τινι τῶν κατ' οὐ- »  
 « ρανὸν ἀνθρώπων τῷ τυχόντι ὑποχείριον ἀπειλὰς προσφέροντα ἐκφοβεῖν, » 5  
 « ψευδόμενον ἴν' ἐκείνοι ἀληθεύσωσι. τὸ γὰρ λέγειν ὅτι τὸν οὐρανὸν »  
 « προσαράξει καὶ τὰ κρυπτά τῆς Ἰσιδος ἐκφανεῖ καὶ τὸ ἐν Ἀβύδῳ ἀπόρ- »  
 « ρητον δεῖξει καὶ τὴν βᾶριν στήσει καὶ τὰ μέλη τοῦ Ὀσίριδος διασκεδά- »  
 « σει τῷ Τυφῶνι, τίνα οὐχ ὑπερβολὴν ἐμπληξίας μὲν τῷ ἀπειλοῦντι ἄ μῆτε »  
 « οἶδεν μῆτε δύνανται, καταλείπει, ταπεινότητος δὲ τοῖς δεδοικῶσιν οὕτως » 10  
 « κενὸν φόβον καὶ πλάσματα, ὡς κομιδῆ παῖδες ἀνόητοι; καίτοι καὶ »

μένους, ὠφελίμως δὲ τοῖς τὰ δῶρα προσάγουσιν ἐπιτελοῦνται. πρόσσει δὲ δι' αὐτόθι καὶ ἄλλη τις ἐναντίωσις ἢ ἀπὸ τοῦ τοῦς ὑποφῆτας ἀπέχεσθαι δεῖν ἐμφύχων, ἵνα μὴ οἱ θεοὶ τοῖς ἀπὸ ζῶων ἄτμοις χραίνωνται· ἐναντίον γὰρ δι' αὐτοῦ τῷ αὐτοῦ τοῖς ἀπὸ ζῶων ἄτμοις μάλιστα δελεάζεσθαι. *Ibid.* V 10, pag. 211, 18-212, 7: πολὺ γὰρ ταῦτα ἀληθέστερά ἐστι καὶ μᾶλλον τῆς τῶν θεῶν οὐσίας καὶ δυνάμεως τυγχάνει ἢ ὁ σὺ καθυπονοεῖς, ὡς ἄτμοις θυσιαῶν τοῖς ἀπὸ ζῶων μάλιστα δελεάζονται. εἰ γὰρ τί που καὶ περιέχεται τοῖς δαίμοσι σῶμα, ὃ δὴ τινες τρέφεσθαι ἀπὸ τῶν θυσιαῶν νομίζουσιν, ἀτρεπτόν ἐστι τοῦτο καὶ ἀπαθές, ἀγνοεῖς τε καὶ ἀνευδές, ὡς μῆτε ἀπορρεῖν τι ἀπ' αὐτοῦ μῆτ' ἐπιρροῆς ἐξῴθεν αὐτὸ προσδεῖσθαι. *Ibid.* V 25, pag. 236, 1-4: εἰ μὲν οὖν ἀνθρώπινα ἔθνη ταῦτα ἦν μόνον, καὶ διὰ τῶν ἡμετέρων νομίμων ἐπεκυροῦτο εἶχεν ἂν τις λέγειν ἡμετέρων ἐπινοῶν εὐρέσεις εἶναι τὰς τῶν θεῶν ἀγιστείας. II. 1-2: *De myst.* VI 1, pag. 241, 1-5: τὸ δὲ λοιπὸν ἐμοὶ καιρὸς ἐπὶ τὴν ἐξῆς ἀπορίαν ὧν σὺ προτείνεις μεταβαίνειν. τί γὰρ δήποτε, ὡς ὁ σὸς λόγος, νεκροῦ μὲν ἀναφῆ δεῖ εἶναι τὸν ἐπόπτην, διὰ δὲ νεκρῶν ζῶων τὰ πολλὰ αἱ θεαγωγίαι ἐπιτελοῦνται; *Ibid.* VI 3, pag. 243, 1-5: πρὸς μὲν οὖν τὴν ἐναντίωσιν τῆς ἀπορίας τοσαῦτα λέγω· αὐτὸ δὲ καθ' ἑαυτὸ τὸ διὰ τῶν ἱερῶν ζῶων, ὥσπερ τῶν ἱεράκων, ὅπως ἐπιτελεῖται μαντικὸν διερμηνεύοντες, θεοῦς μὲν οὐδέποτε φαμεν παραγίγνεσθαι τῇ χρήσει τῶν κηδευθέντων οὕτω σωμάτων. I. 3 - pag. 21, 2: *ibid.* VI 5, pag. 245, 10-246, 5: φέρε δὴ οὖν καὶ περὶ ἄλλου γένους ἀποριῶν ἀποκεκρυμμένην ἔχοντος τὴν αἰτίαν ποιησώμεθα λόγον, ὅπερ ἔχει μὲν, ὡς καὶ σὺ αὐτὸς λέγεις, βιαστικὰς ἀπειλὰς, μερίζεται δὲ περὶ τὸ πλῆθος πολυμερῶς· ἢ γὰρ τὸν οὐ-

2 ἐπόπτην corr. (ex ὑποφῆτ.?) O, τοῦς ὑποφῆτας B διὰ δὲ v. O διὰ ζῶων: ἵνα μὴ τοῖς ἀπὸ τῶν ζῶων (sequitur αἱ θ. ἐκτελοῦνται) B τὰ πολλὰ om. Theodor. θεαγωνίαι O 4 τεθνεώτος Theodor. 5 ἀνθρώπων O ὑποχώριον A προσφέροντα ONV, προσφ (σ pr. manu) I προφ. AB post προσφέροντα: καὶ Gale ἐκφοβεῖν: ἢ φόβον A, φοβεῖν Theodor. 6 ἵνα Theodor. ἀληθεύσαι ONV, εὔσουσι B 8 μέρη A διασκεδιάσει Gale 9 pr. τῷ om. Gale ἐκπληξίας BONV 10 εἶδε Gale Parthey καταλείπειν A οὕτως A, οὕτω Theodor. Gale Parthey 11 καινόν A πασις ἀνοήτοις Theodor. Parthey

« Χαιρήμων ὁ ἱερογραμματεὺς ἀναγράφει ταῦτα, ὡς καὶ παρ' Αἰγυπτίοις »  
 « θρυλούμενα, καὶ ταῦτά φασι εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα βιαστικώτατα. »  
 « Αὐταὶ δὲ αἱ εὐχαὶ τίνα ἔχουσιν λόγον, τὸν ἐξ ἰλῦος ἀναφανέντα »  
 « λέγουσαι καὶ ἐπὶ τῷ λωτῷ καθήμενον καὶ ἐπὶ πλοίου ναυτιλλόμενον »  
 « καὶ καθ' ὥραν τὰς μορφὰς ἀμείβοντα καὶ κατὰ ζῳδῖον μετασχηματι- » 5  
 « ζόμενον; οὕτω γὰρ φασι αὐτοπεισθαι, ἀγνοοῦντες ὅτι τὸ ἴδιον »  
 « πάθος τῆς αὐτῶν φαντασίας ἐκείνῳ περιάπτουσιν. »  
 « Εἰ δὲ συμβολικῶς λέγεται ταῦτα, τῶν ἐκείνου δυνάμεων ὄντα »  
 « σύμβολα, τὴν ἐρμηνείαν τῶν συμβόλων εἰπάτωσαν. δῆλον γὰρ ὡς εἰ » (33)  
 « τοῦ ἡλίου ἦν τὸ πάθος καθάπερ ἐν ταῖς ἐκλείψεσιν, πᾶσιν ἂν ὤφθη »  
 « ταῦτόν τοις εἰς αὐτὸν ἀτενίζουσιν. »

ρανὸν προσαράξειν ἢ τὰ κρυπτά τῆς Ἰσιδος ἐκφανεῖν, ἢ τὸ ἐν Ἀβύδῳ ἀπόρρητον δεῖξειν ἢ στήσει τὴν βᾶριν, ἢ τὰ μέλη τοῦ Ὀσίριδος διασκεδάσει τῷ Τυφῶνι ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον ἀπειλεῖ ποιήσιν. τοῦτο δὲ πᾶν τὸ εἶδος τῶν λόγων οὐχ, ὡς σὺ νομίζεις, πρὸς ἡλίον ἢ σελήνην ἢ τινά τῶν κατ' οὐρανὸν ἐπανατείνονται οἱ ἄνθρωποι. I. 3: *De myst.* VII 1, pag. 249, 10-2: τῆς δ' αὐτῆς θεοσόφου Μούσης κάκεινα δεῖται εἰς τὴν διάλυσιν τὰ ἀπορήματα, πρότερον δὲ σοὶ βούλομαι τῶν Αἰγυπτίων τὸν τρόπον τῆς θεολογίας διερμηνεύσαι. ἐξ ἰλῦος: *ibid.* VII 2, pag. 250, 12-6: ἄκουε δὴ ὅν καὶ σὺ κατὰ τὸν τῶν Αἰγυπτίων νοῦν τὴν τῶν συμβόλων νοεράν διερμηνεύσιν, ἀφίεις μὲν τὸ ἀπὸ τῆς φαντασίας καὶ τῆς ἀκοῆς εἰδῶλον αὐτῶν τῶν συμβολικῶν [cfr. hic infra II. 8-11], ἐπὶ δὲ τὴν νοηρὰν ἀλήθειαν ἑαυτὸν ἐπαναγαγών. ἰλῦν μὲν τοῖνον νόει κ. τ. λ. I. 4 ἐπὶ τῷ λωτῷ καθήμενον: *ibid.* VII 2, pag. 251, 16-252, 1: συμμαρτυρεῖ δὲ τούτῳ καὶ τὸ ἐξῆς σύμβολον. τὸ γὰρ ἐπὶ λωτῷ καθέζεσθαι ὑπεροχὴν τε ὑπὲρ τὴν ἰλῦν αἰνίττεται. ἐπὶ πλοίου ναυτιλλόμενον: *ibid.* VII 2, pag. 252, 11-2: ὁ δ' ἐπὶ πλοίου ναυτιλλόμενος τὴν διακυβερνώσαν τὸν κόσμον ἐπικράτειαν παρίστησι. I. 5 καὶ καθ' - 7: *ibid.* VII 3, pag. 253, 3-13: ἐπεὶ δὲ καὶ πᾶν μέρος τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶν ζῳδῖον καὶ πᾶσα τοῦ οὐρανοῦ φορὰ καὶ πᾶς χρόνος, καθ' ὃν κινεῖται ὁ κόσμος, καὶ πάντα τὰ ἐν τοῖς ὄλοις δέχονται ἀπὸ τοῦ ἡλίου κατιούσας δυνάμεις, τὰς μὲν συμπλεκόμενας αὐτοῖς, τὰς δὲ τῆς συμμειξίας αὐτῶν ὑπερβηκτικῶς, παρίστησι καὶ ταύτας ὁ συμβολικὸς τρόπος τῆς σημασίας, τὸ σχηματίζεσθαι μὲν κατὰ ζῳδῖον καὶ τὰς μορφὰς ἀμείβειν καθ' ὥραν τοῖς ἑήμασι διασημαίνων, ἐνδεικνύμενος δὲ τὴν ἀμετάβλητον αὐτοῦ καὶ ἐστῶσαν καὶ ἀνέκλειπτον καὶ ὁμοῦ πᾶσαν καὶ ἀθρόαν εἰς ὅλον τὸν κόσμον δόσιν. II. 8-11: *ibid.* VII 3, pag. 254, 6-9: τοιαύταις εὐχαῖς Αἰ-

I γράφει Theodor. ταῦτα om. Theodor. 2 θρυλλ. BONV Gale Parthey φησι Theodor. εἶναι post τοιαῦτα Theodor. τὰ τοιαῦτα: ταῦτα I 3 δ' BNV αἱ om. ND σιν A τόν: καὶ τόν NV 4 alt. καί· ναυτ. om. A πλοίου Wyttembach (vd. *De myst.* VII 2, pag. 252, 11-2 hic supra rel.), πλοῖον IONV Gale, πλείον B 5 ἀμείβοντι I 6 οὕτω ANV, οὕτως BIO φησιν A 7 αὐτῶν Mras: αὐτῶν codd. περιάπτουσιν A: προσάπτ. BIONV Gale Parthey 8-9 ὄντα· εἰπ.: ὃν ἐρμηνεύσαι σύμβολα A 10 καὶ ἐν B σιν A

10 « Τί δὲ καὶ τὰ ἄσημα βούλεται ὀνόματα καὶ τῶν ἀσημῶν τὰ βάρβαρα »  
 « πρὸ τῶν ἐκάστω οἰκειῶν ; εἰ γὰρ πρὸς τὸ σημαινόμενον ἀφορᾷ τὸ ἄ- »  
 « κοῦον, αὐτάρκης ἢ αὐτὴ μένουσα ἔννοια δηλῶσαι, κἄν ὁποιοῦν ἴ- »  
 « πάρχη τοῦνομα. οὐ γὰρ που καὶ ὁ καλούμενος Αἰγύπτιος ἦν τῷ γένει »  
 « εἰ δὲ καὶ Αἰγύπτιος, ἀλλ' οὐ τί γε Αἰγυπτία χρώμενος φωνῇ οὐδ' ἀνθ- » 5  
 « ρωπεῖα ὄλωσ χρώμενος. »

11 « Ἡ γὰρ γοήτων ἦν ταῦτα πάντα τεχνάσματα καὶ προκαλύμματα »  
 34 « διὰ τῶν ἐπιφημιζομένων τῷ θεῷ τῶν περὶ ἡμᾶς γινομένων παθῶν, »  
 « ἢ λελήθαμεν ἐναντίας ἐννοίας ἔχοντες περὶ τοῦ θεοῦ ἢ αὐτὸ τῷ ὄντι »  
 « διάκειται. » 10

11 Τούτων δὲ ἀποστάς, ὡς φῆς, βούλει σοι δηλωθῆναι τί τὸ πρῶτον  
 35 αἴτιον ἡγοῦνται εἶναι Αἰγύπτιοι, πότερον νοῦν ἢ ὑπὲρ νοῦν, καὶ μόνον  
 ἢ μετ' ἄλλου ἢ ἄλλων, καὶ πότερον ἀσώματον ἢ σωματικόν, καὶ εἰ τῷ

I. 11 - pag. 23, 3: *De myst.* VIII 1, pag. 260, 3-9 Pa.

γύπτιοι πρὸς ἥλιον χρώνται οὐκ ἐν ταῖς αὐτοψίαις μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς κοινο-  
 τέραις εὐχαῖς, αἰτινες ἔχουσι τοιοῦτον νοῦν καὶ κατὰ τοιαύτην συμβολικὴν μυστα-  
 γωγίαν τῷ θεῷ προσφέρονται. I. 1 τί-ὀνόματα: *De myst.* VII 4, pag. 254, 11-5:  
 ἃ δ' ἐστὶ τούτων ἐχόμενα ἐρωτήματα πλείονος μὲν δεῖται διαδοχῆς, εἰ τις ἰκανῶς  
 ἐπεξιοί τῷ λόγῳ· δεῖ δ' ὅμως ἐν ἀποκρίσει διὰ βραχέων ἀληθῆς πῃ περὶ αὐτῶν  
 διαπερανθῆναι. τί γὰρ βούλεται τὰ ἄσημα ὀνόματα πυνθάνη. II. 1-2 alt. καὶ-  
 οἰκειῶν: *ibid.* VII 4, pag. 256, 4-5: ἀλλὰ διὰ τί τῶν σημαντικῶν τὰ βάρβαρα  
 πρὸ τῶν ἐκάστω οἰκειῶν προτιμῶμεν; II. 2-4 εἰ-τοῦνομα: *ibid.* VII 5, pag.  
 257, 1-3: ἀλλ' ὁ ἀκούων, φῆς, πρὸς τὰ σημαινόμενα ἀφορᾷ, ὥστε αὐτάρκης  
 ἢ αὐτὴ μένουσα ἔννοια, κἄν ὁποιοῦν ὑπάρχῃ τοῦνομα. I. 4 οὐ-6: *ibid.*  
 VII 5, pag. 258, 1-3: ἀνελε οὖν ἐκ μεσῶν τὰς ἀποπιπτούσας τῆς ἀληθείας ὑπονοίας,  
 ἢ ὡς Αἰγύπτιος ἢ Αἰγυπτία φωνῇ χρώμενός ἐστιν ὁ καλούμενος. II. 7-10:  
*ibid.* VII 5, pag. 258, 6-19: οὐδ' αὖ γοήτων ἐστὶ ταῦτα πάντα τεχνάσματα· πῶς  
 γὰρ ἂν τὰ μάλιστα συνηνωμένα τοῖς θεοῖς καὶ ἡμᾶς πρὸς αὐτοὺς συνάπτοντα καὶ  
 μονοουχὶ τὰς ἴσας δυνάμεις ἔχοντα τοῖς κρείττοσι, φανταστικά ἂν εἴη πλάσματα,  
 ὧν χωρὶς οὐδὲν ἱερατικὸν ἔργον γίνεται; ἀλλ' οὐδὲ προκαλύμματα ταῦτα διὰ τῶν  
 ἐπιφημιζομένων τῷ θεῷ τῶν περὶ ἡμᾶς γίνεται παθῶν· οὐ γὰρ ἀφ' ὧν ἂν ἡμεῖς πά-  
 θωμεν, τούτανανον δὲ ἀπὸ τῶν οἰκειῶν τοῖς θεοῖς ὀρμώμενοι τὰς προσφόρους αὐτοῖς  
 λέξεις κατὰ φύσιν προσφέρομεν, οὐδ' ἐναντίας ποιούμεθα περὶ τοῦ θεοῦ τὰς ἐν-  
 νοίας ἢ αὐτὸ τῷ ὄντι διάκειται, ἀλλ' ἢ περὶ ἔχει φύσεως, καὶ ὡς τετυχῆκασι τῆς περὶ  
 αὐτοῦ ἀληθείας οἱ πρῶτοι καταστησάμενοι τοὺς νόμους τῆς ἱερᾶς ἀγιστείας, οὕτως  
 ἐν αὐτοῖς ἐμμένομεν.

1 ὀνόματα om. B 2 πρὸ: πρὸς BONV ἐκάστου BONV 3 ὁποιοῦν  
 A 4 που: πο BONV 5 οὐ τί γε: οὐκ ἦν B, οὐκ ONV 5-6 φωνῇ· χρώ-  
 μενος om. A 7 ταῦτα π. τεχν. A, πάντα τ. τεχν. IV, π. τεχν. I. BON Gale Parthey  
 8 γινν. NV, om. A 9 εἰ αὐτῷ A 11 τούτων· φῆς om. Gale Parthey  
 βούλομαι Gale Parthey σοι: δέ μοι Gale Parthey 12 εἶναι om. Gale Parthey

δημιουργῶ τὰ αὐτὰ ἢ πρὸ τοῦ δημιουργοῦ, καὶ εἰ ἔξ ἑνὸς τὰ πάντα ἢ  
 ἐκ πολλῶν, καὶ εἰ ὕλην ἴσασιν ἢ σώματα ποῖα πρῶτα, καὶ ἀγέννητον  
 ὕλην ἢ γεννητὴν.

Ἐγὼ δὴ σοι πρῶτον ἐρῶ τὴν αἰτίαν, δι' ἣν ἐν τε γράμμασι τῶν ἀρχαίων 12  
 5 ἱερογραμματέων πολλαὶ καὶ ποικίλαι δόξαι περὶ τούτων φέρονται, καὶ  
 παρὰ τοῖς ἔτι ζῶσι τῶν σοφῶν τὰ μεγάλα οὐκ ἀπλῶς ὁ λόγος παραδίδεται.  
 « Χαιρήμων μὲν γὰρ καὶ οἱ ἄλλοι οὐδ' ἄλλο τι πρὸ τῶν ὀρωμένων » 10

II. 4-6: *De myst.* VIII 1, pag. 260, 10-3 Pa. I. 7 - pag. 25, 7: EUSEB. *Praepar. evang.* III 4, 1-2, I 116-7 MRAS; CHAEREMO fr. 5 SCHWYZER [*op. cit.* 31 sq.].

I. 7 - pag. 25, 7: EUSEB. *Praepar. evang.* III 3, 17-21, I 115-6 MRAS:  
 νεκρῶν ἄρα ἢ πᾶσα αὐτῶν [sc. τῶν Αἰγυπτίων] θεοποιία καθέστηκεν· πέπλασται  
 δὲ αὐτοῖς τὰ τῆς φυσιολογίας. τί γὰρ χρῆν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν σχήματα ζῶπλασ-  
 τεῖν, παρὸν καὶ δίχα τούτων ἥλιον σέβειν καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ κόσμου  
 στοιχεῖα; ποτέροις δὲ τούτων καὶ ἐκ τίνων ἀρξάμενοι τὰς τοιάσδε προσηγορίας ἐ-  
 πεφήμισαν; οἶον λέγω τὸν Ἡφαιστον καὶ τὴν Ἀθηναίαν Δία τε καὶ Ποσειδῶνα καὶ  
 Ἡραν. ἄρα γὰρ ταῦτα τῶν καθόλου στοιχείων πρότερον ὄντα ὀνόματα δεύτερον  
 αὐτὰ τοῖς θνητοῖς ὁμωνύμως τοῖς οὐρανίοις ἐπιτεθεικάσιν, ἢ τοῦμπαλιν ἐκ τῆς παρ'  
 ἀνθρώποις ἐπικλήσεως τὴν μεταφορὰν ἐπὶ τὰς οὐσίας πεποιήνται; καὶ τί χρῆ θνη-  
 ταῖς προσηγορίας τὰς καθόλου φύσεις ἐπιφημιζεῖν; τὰ δὲ καθ' ἕκαστον θεὸν μυσ-  
 τηρία οἱ τε ὕμνοι καὶ αἱ ψαλμοὶ καὶ τῶν τελετῶν τὰ ἀπόρρητα πότερον τῶν καθόλου  
 στοιχείων ἢ τῶν παλαιοῦν θνητῶν ἀνδρῶν τῶν τοῖς θεοῖς ὁμωνύμων ἐλάγονται τὰ  
 σύμβολα; ἀλλὰ γὰρ πλάνας καὶ μέθας καὶ ἔρωτας φθοράς τε γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν  
 ἐπιβουλὰς καὶ μυρία ἄττα, θνητὰ ὡς ἀληθῶς καὶ αἰσχροὶ καὶ ἄσεμνα, πῶς ἂν τις  
 ἀναθεῖη τοῖς καθόλου στοιχείοις, αὐτόθεν τὸ θνητὸν καὶ ἀνθρωποπαθὲς ἐπενηγε-  
 μένα· ὥστε ἐκ τούτων ἀπάντων ἀλίσκεσθαι τὴν θαυμαστὴν ταύτην καὶ γενναίαν  
 φυσιολογίαν κατ' οὐδὲν ἀληθείας ἡμμένην οὐδὲ τι θεῖον ἀληθῶς ἐπαγομένην, βε-  
 βιασμένην δὲ καὶ διεψευσμένην ἔχουσαν τὴν ἔξωθεν σεμνολογίαν. ἄκουε δ' οὖν οἶα  
 καὶ ὁ Πορφύριος ἐν τῇ πρὸς Ἀνεβοῶ τὸν Αἰγύπτιον ἐπιστολῇ περὶ τῶν αὐτῶν ἱστο-  
 ρεῖ, δεῖν (sub titulo ἐστὶ περὶ τῆς Αἰγυπτίων φυσιολογίας καὶ διὰ τὴν πᾶσαν ἀνα-  
 φορὰν τῆς τροπικῆς αὐτῶν θεωρίας ἐπὶ μόνον τὰ φαινόμενα κατ' οὐρανὸν ἄστρα ἐπὶ  
 τε ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ τὰ λοιπὰ μέρη τοῦ κόσμου μετήγον) I. 7 - pag. 25, 7, ad quae  
 add. *ibid.* III 4, 3, I 117, 7-15 MRAS: ταῦτα μὲν οὖν ἀπὸ τῆς δηλωθείσης ἐπιστολῆς  
 κείσθω, σαφῶς διαγορεύοντα ὅτι καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων ἀπόρρητος θεολογία οὐδὲ  
 ἄλλους πλὴν τῶν κατ' οὐρανὸν ἀστέρων, τῶν τε ἀπλανῶν ὀνομαζομένων καὶ τῶν πλανη-  
 τῶν καλουμένων, ἐθεολόγει δημιουργόν τε τῶν ὄλων εἰσήγεν οὐ τινα νοῦν ἀσώματον  
 οὐδὲ λόγον δημιουργικόν οὐδὲ μὴν θεὸν οὐδὲ θεοῦς οὐδὲ τινος νοεράς καὶ ἀφανῆς  
 δυνάμεις, μόνον δὲ τὸν ὀρώμενον ἥλιον· διὸ καὶ μόνοις τοῖς ἄστροις τὴν τῶν ὄλων  
 ἀνετίθεσαν αἰτίαν, τὰ πάντα εἰμαρμένης ἐξάπτοντες καὶ τῆς τῶν ἀστρῶν κινήσεως  
 τε καὶ φορᾶς, ὡς περὶ ἀμέλει εἰσέτι καὶ νῦν ἦδε παρ' αὐτοῖς κεκράτηκεν ἢ δόξα.

I. 7 - pag. 25, 2: EUSEB. *Praep. evang.* III 9, 15, I 130 MRAS: καὶ ὁ Χαιρήμων

1 τὸ αὐτὸ Sc 2 σωματοποια Ga Pa Ho 4 post τε: <τοῖς> Sc 6 παρὰ  
 Ga Pa Sc: περὶ ΑΕΡQ τῶν σοφῶν τὰ μεγάλα: secludenda? Sc

(36) « κόσμων ἡγοῦνται, ἐν ἀρχῆς λόγῳ τιθέμενοι τοὺς Αἰγυπτίων, οὐδ' ἄλλους »  
 « θεοὺς πλὴν τῶν πλανητῶν λεγομένων καὶ τῶν συμπληρουμένων τὸν ζῶ »  
 « διακόν καὶ ὄσοι τούτοις παρανατέλλουσιν, τὰς τε εἰς τοὺς δεκανοὺς »  
 « τομὰς καὶ τοὺς ὠροσκοποὺς καὶ τοὺς λεγομένους κραταιοὺς ἡγεμόνας, »  
 « ὧν καὶ τὰ δνόματα ἐν τοῖς Σαλμεσχινιακοῖς φέρεται καὶ θεραπεῖαι » 5  
 « παθῶν καὶ ἀνατολαὶ καὶ δύσεις καὶ μελλόντων σημειώσεις. »

« Ἐώρα γὰρ τοὺς τὸν ἥλιον δημιουργὸν φαμένους καὶ τὰ περὶ τὸν »  
 (37) « Ὅσιριν καὶ τὴν Ἴσιν καὶ πάντας τοὺς ἱερατικοὺς μύθους ἢ εἰς τοὺς »  
 « ἀστέρας καὶ τὰς τούτων φάνσεις καὶ κρύψεις καὶ ἐπιτολὰς ἐλιττομέ »  
 « νους ἢ εἰς τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ μειώσεις ἢ εἰς τὴν τοῦ ἡλίου » 10  
 « πορείαν ἢ τὸ γε νυκτερινὸν ἡμισφαίριον ἢ τὸ ἡμερινὸν ἢ τὸν γε »

δὲ μικρῶ ἔμπροσθεν ἐμαρτύρει οὐδ' ἄλλο τι πρὸ τοῦ ὀρωμένου κόσμου τοὺς Αἰγυπτίους ἡγεῖσθαι οὐδ' ἄλλους θεοὺς πλὴν τῶν πλανητῶν καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων, πάντα τε εἰς τὰ ὀρώμενα τοῦ κόσμου μέρη καὶ οὐδὲν εἰς ἀσωμάτους καὶ ζώσας οὐσίας ἐρμηνεύοντας. *Ibid.* III 13, 8, I 147 Mras: ἀκήκοας γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ὅπως τὸν Χαιρήμονα καὶ πλείους ἄλλους ὠμολόγει μηδ' ἄλλο τι πρὸ τῶν ὀρωμένων κόσμων ἡγεῖσθαι ἐν ἀρχῆς τε λόγῳ [vd. hic supra l. I et apparatus ad locum] τίθεσθαι τοὺς Αἰγυπτίους· τούτους γὰρ πάντα εἰς τὰ φυσικὰ καὶ οὐδὲν εἰς ἀσωμάτους καὶ ζώσας οὐσίας ἐρμηνεύειν. *De myst.* VIII 4, pag. 265, 11 - 266, 10: διευκρινηθέντων δὲ ὄντων τούτων οὕτως, καὶ τῶν ἐν τοῖς συγγράμμασιν, οἷς λέγεις περιτετυχηκέναι, σαφὴς ἐστὶν ἡ διάλυσις· τὰ μὲν γὰρ φερόμενα ὡς Ἐρμού Ἑρμαικῶς περιέχει δόξας, εἰ καὶ τῆ τῶν φιλοσόφων γλώττῃ πολλὰκις χρῆται· μεταγέγραπται γὰρ ἀπὸ τῆς Αἰγυπτίας γλώττης ὑπ' ἀνδρῶν φιλοσοφίας οὐκ ἀπέριως ἔχοντων. Χαιρήμων δὲ καὶ οἷτινες ἄλλοι τῶν περὶ τὸν κόσμον ἄπτονται πρώτων αἰτιῶν, τὰς τελευταίας ἀρχὰς ἐξηγοῦνται· ὄσοι τε τοὺς πλανήτας καὶ τὸν ζῶδιακὸν τοὺς τε δεκανοὺς καὶ ὠροσκοποὺς καὶ τοὺς λεγομένους κραταιοὺς καὶ ἡγεμόνας παραδιδόσασιν, τὰς μεριστὰς τῶν ἀρχῶν διανομὰς ἀναφαίνουσι, τὰ τε ἐν τοῖς Σαλμεσχινιακοῖς μέρος τι βραχυτάτων περιέχει τῶν Ἑρμαικῶν διατάξεων· καὶ τὰ περὶ ἀστέρων ἢ φάνσεων [vd. hic supra l. 9] ἢ κρύψεων ἢ σελήνης αὐξήσεων ἢ μειώσεων ἐν τοῖς ἐσχάτοις εἶχε τὴν παρ' Αἰγυπτίους αἰτιο-

I ἐν ἀρχῆς λόγῳ (vd. Euseb. *Praep. evang.* III 13, 8, I 147 Mras, hic supra rel.): ἐν ἀρχῇ λόγων A Gale Parthey οὐδέ BIONV 2 συντηρούντων BON superadd. πλ pr. man. τὸν A superadd. v pr. man., τό I 3 - σιν A 4 τιμὰς A ὠροσκοποὺς I post κραταιοῦς: καὶ Schwyzer 5 τὰ A: om. BIONV Gale Parthey Σαλμεσχινιακοῖς Schwyzer Bidez [*Le nom et les origines de nos almanachs, in Annuaire de l'Institut de Philolog. et d'Hist. Orient. et Slaves* V (1937), pagg. 77-80], Ἀλμενιχιακοῖς AIONV Gale Mras, ἀλμενιχιακοῖς B [vd. etiam *De myst.* VIII 4, pag. 265, 11 - 266, 10 hic supra rel.] 6 σημειώσεις A 7 ὄσα BONV τὰ BONV: τό A, τοὺς I, om. Gale 8 ἢ εἰς - pag. 25, 7 om. B ἢ: καὶ Gale τοὺς πάντας τοὺς A 9 φάσεις Gale 10 alt. εἰς om. ION 11 pr. ἢ om. A

« ποταμόν, καὶ ὅλως πάντα εἰς τὰ φυσικὰ καὶ οὐδὲν εἰς ἀσωμάτους καὶ »  
 « ζώσας οὐσίας ἐρμηνεύοντας. »

« Ὡν οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνήψαν » 13  
 « κινήσεως, οὐκ οἶδ' ὅπως δεσμοῖς ἀλύτοις Ἀνάγκης, ἦν Εἰμαρμένην » (38)  
 5 « λέγουσιν, πάντα καταδήσαντες καὶ πάντα τούτοις ἀνάψαντες τοῖς θεοῖς, »  
 « οὗς ὡς λυτῆρας τῆς Εἰμαρμένης μόνους ἐν τε ἱεροῖς καὶ ξοάνοις καὶ »  
 « τοῖς ἄλλοις θεραπεύουσιν. »

Ἔστε οὐδ' ὅπερ ἐκ τῶν Ὀμηρικῶν σὺ παρέθηκας, τὸ στρεπτοὺς εἶναι b  
 τοὺς θεοὺς, ὅσιόν ἐστι φθέγγεσθαι.

10 Φέρε δὴ οὖν καὶ τὴν πολύτροπον ἀπορίαν τὴν περὶ τοῦ ἰδίου δαίμονος 14  
 ποικίλαις τε ἀντιλήψεσι χρωμένην ἀπευθύνειν πειραθῶμεν τὸν δυνατὸν (39)  
 ἡμῖν τρόπον. ὡς μὲν οὖν ἀπλῶς εἰπεῖν, διττῆς οὐσης περὶ τὸν ἴδιον δαίμονα  
 πραγματείας, τῆς μὲν θεουργικῆς, τῆς δὲ τεχνικῆς, καὶ τῆς μὲν ἀπὸ τῶν ἄνω-  
 θεν αἰτιῶν αὐτὸν ἐπικαλουμένης, τῆς δὲ ἀπὸ τῶν ἐν τῇ γενέσει φανερῶν  
 15 περιόδων, καὶ τῆς μὲν οὐδὲν προσχρωμένης γενεθλιαλογίᾳ, τῆς δὲ ἐφαπτο-  
 μένης καὶ τῶν τοιούτων μεθόδων, καὶ τῆς μὲν ὑπὲρ τὴν φύσιν καθολικώτε-

II. 8-9: *De myst.* VIII 8, pag. 271, 17-8 Pa (vd. II. IX 497). I. 10 - pag. 26, 14: *ibid.* IX 1-2, pag. 272, 15-274, 8 Pa.

λογίαν. φυσικὰ τε οὐ λέγουσιν εἶναι πάντα Αἰγύπτιοι. *De myst.* VIII 5, pag. 268, 4-5: εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι πολλαὶ περὶ τῶν αὐτῶν συντάξεις, ὥστε οὐκ ὀρθῶς μοι δοκεῖς πάντα ἐπὶ φυσικὰ ἀνάγειν αἰτία τὰ παρ' Αἰγυπτίους. II. 3-7: *ibid.* VIII 5-6, pag. 268, 8-15: ἐμοὶ μὲν ὄντων κοινὰς ταῦτα δοκεῖ παρέχεσθαι ἀφορμὰς εἰς τὴν διά-  
 λυσιν καὶ τῶν μετὰ ταῦτα ἐπεζητημένων ὄλων. ἀλλ' ἐπεὶ δεῖ μηδὲν ἀνεξέταστον  
 αὐτῶν παραλιπεῖν, προσιστάμεθα καὶ τούτοις τοῖς προβλήμασι περιρροῦσώμεν  
 τε αὐτὰ πανταχόθεν, ἵν' εἰδῶμεν ὅπῃ σαθρὸν τι διαδοξάζει. λέγεις τοίνυν ὡς Αἰ-  
 γυπτίων οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνήψαν κινήσεως. *Ibid.*  
 VIII 7, pag. 269, 13-4: οὐκέτι δὴ ὄντων, ὃ σὺ ἀπορεῖς, δεσμοῖς ἀλύτοις ἀνάγκης, ἦν  
 εἰμαρμένην καλοῦμεν, ἐνδέδεται πάντα. *Ibid.* VIII 8, pag. 271, 1-3: τί ὄντων; οἶόν  
 τέ ἐστι διὰ τῶν πολεούτων θεῶν λύειν ἑαυτὸν, καὶ τοὺς αὐτοὺς ἡγεῖσθαι μοιρη-  
 γέτας καὶ δεσμοῖς ἀλύτοις τοὺς βίους δεσμεύοντας;

I τὰ πάντα A 2 ἐρμηνεύσας A 3 ἀστρων NV 4 οὐκ: οἱ οὐκ A pr. man. Ἀνάγκης V: ἀνάγκη ION, ἀνάγκην A ἦν: τὴν A 6 οὗς ὡς Gale Parthey Mras: οὕτως codd. μόνους τ. εἰμ. ONV 8-9 transtulerunt ad pag. 5, 4-6 (vd. apparatus ad locum) Gale Parthey 10 - pag. 26, 14 περὶ δὲ τοῦ ἰδίου δαίμονος ζητητέον, πῶς μὲν ὁ οἰκοδεσπότης αὐτὸν δίδωσι; κατὰ τίνα ἢ ποῖαν ἢ ἀπόρροϊαν ἢ ζῶην ἢ δύναμιν εἰς ἡμᾶς ἀπ' αὐτοῦ καθήκει; εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε μή; παῖ εἰ ἢ εὐρεσις τοῦ οἰκοδεσπότητος ἀδύνατός ἐστιν ἢ δυνατή; Gale (ἢ ποῖαν: δὲ καὶ π.) Parthey 14 αὐτῶν Q φανερώς PQ 16 τῆς: τοῖς AE

ρον, τῆς δὲ μεριστώσ κατὰ τὴν φύσιν αὐτὸν θεραπευούσης, ἀτόπως μοι σὺ δοκεῖς τὴν τελειοτέραν ἱερουργίαν ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην ὑπενεχθῆναι καὶ ἐπὶ ταύτης γυμνάσαι τὰς σαυτοῦ ἐρωτήσεις.

Ἐπειτα καὶ ἐνταυθὰ μοι φαίνεται βραχὺ τι μόριον τῆς περὶ αὐτὸν πραγματείας ἀποτεμέσθαι· εἰωθότων γὰρ τῶν περὶ τὴν φύσιν ἐργοτεχνιῶν ἀπὸ 5 τε τῶν δεκανῶν καὶ τῶν λειτουργῶν, ζῳδίων τε καὶ ἄστρον, ἡλίου τε καὶ σελήνης, καὶ ἀπὸ τῶν ἄρκτων, ἀφ' ὧν τε τῶν στοιχείων καὶ ἀπὸ τοῦ κόσμου καλεῖν αὐτὸν τεταγμένως, οὐκ ὀρθῶς σὺ κατανειμάμενος ἐν τι βραχύτατον τὸ τοῦ οἰκοδεσπότης μόριον, περὶ αὐτὸ τὰς ζητήσεις ἐποίησω.

Καὶ ἐνταυθὰ πάλιν ἀφ' ἑνὸς τοῦ προκειμένου καὶ τοῦ διερευνησάσθαι, πῶς μὲν ὁ οἰκοδεσπότης αὐτὸν δίδωσι, κατὰ τίνα δ' ἀτοπίαν ἢ ἀπόρροιαν ἢ ζῳὴν ἢ δύναμιν εἰς ἡμᾶς ἀπ' αὐτοῦ καθήκει, περὶ γενεθλιαλογίας ποιῆ τὸν λόγον, εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε μή, καὶ περὶ εὐρέσεως τοῦ οἰκοδεσπότης, εἴτε ἀδύνατός ἐστιν εἴτε δυνατή.

Φῆς γὰρ δὴ ὡς οὗτος ἦν ἄρα εὐδαίμων ὅστις μαθὼν τὸ σχῆμα τῆς 15 αὐτοῦ γενέσεως τὰ εἰμαρμένα ἐκθύσαιτο γνοὺς τὸν ἑαυτοῦ δαίμονα.

Ἔτι δ' ἔμοιγε δοκεῖ μέρος τι τῆς τοῦ δαίμονος θεωρίας καὶ τοῦτο ἔσχατον εἶναι τὸ τοιοῦτον, τὸ δ' ὅλον αὐτοῦ τῆς οὐσίας παραλείπεσθαι κατὰ τὴν τοιαύτην μέθοδον. ἀλλὰ ταῦτα μὲν, εἰ καὶ ψευδῶς εἴρηται, ὅμως οὐκ ἔχει γέ τινα ἀλλοτριότητα, τὰ δ' ἐφεξῆς περὶ τῆς τῶν κανόνων 20 διαριθμήσεως καὶ περὶ τῆς ἐπιστήμης τῆς γενεθλιαλογικῆς ἀπορηθέντα, ὡς εἰσιν ἀκατάληπτοι, οὐδεμίαν ἔχουσι πρὸς τὸ προκειμένον ἀμφισβήτησιν.

Εἰ δὲ δεῖ καὶ τούτων ἀπαλλαγέντας ἐκεῖνο εἰπεῖν, οὐ καλῶς μοι δοκεῖς τὸ ἀδύνατον εἰς γνώσιν τῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης συλλογίζε-

II. 15-6: *De myst.* IX 3, pag. 275, 1-3 Pa. II. 17-22: *ibid.* IX 3, pag. 276, 5-12 Pa. I. 23 - pag. 27, 2: *ibid.* IX 4, pag. 277, 1-5 Pa.

1 αὐτὸν Fi Ga Pa: τῶν AEPQ (vd. *Byz.* 33) μοι om. Ga 3 αὐτοῦ E 4 αὐτό A 5 ἀποτέμεσθαι Gav Pa ἐργοτεχνιῶν EPQ Gav 6 λειτουργῶν: « τεσσάρων τρογῶνων forte » Bouilland 9 τό om. Gav ἐποίησα Fi (vd. *Byz.* 21) 10 αἰ. τοῦ: τοῦτο Fi Pa, τό Ga, « locus non est usquequaque integer » Ga (vd. *Byz.* 30) 11 δ' ἀτοπίαν: δὲ καὶ ποῖαν Fi Ga Pa, « oripor ἀτόπως » Ga 13 ποιεῖς Ga Pa ἐφέστηκεν Q 15 φῆς γὰρ δὴ: καὶ Gale Parthey εὐδαίμων Fi Ga Pa: δαίμων AEPQ (vd. *Byz.* 33) 16 αὐτοῦ Sodano: αὐ- AEPQ Ga Pa ἐκθύσαιτο Pa: ἐκθύσ- AEPQ, ἐκλύσ- Ga τόν om. Ga 17 pag. 27, 2 ἀλλὰ καὶ οἱ κανόνες τῆς γενεθλιαλογίας εἰσιν ἀναριθμητοὶ καὶ ἀκατάληπτοι· ἀλλὰ καὶ ἀδύνατος εἰς γνώσιν ἢ μαθηματικῆ ἐπιστήμῃ, πολλὴ γὰρ διαφωνία περὶ αὐτήν. καὶ Χαιρήμων ἄλλοι τε πολλοὶ πρὸς αὐτήν καὶ ἀντειρήκασιν Gale (post αὐτήν: γέγονεν; ante Χαιρ.: ὁ) Parthey 20 τῶν om. A 22 ἀκατάληπτα Ga Pa

σθαι, διότι πολλὴ διαφωνία περὶ αὐτὴν γέγονεν, ἢ ὅτι ὁ Χαιρήμων ἢ ἄλλος τις πρὸς αὐτὴν ἀντειρήκεν.

Φῆς γὰρ δὴ κατὰ τὸ σὸν γράμμα τῆς ἐπιστολῆς, ὡς ἢ τοῦ οἰκοδεσπότης τῆς γενέσεως λήψις, ἢ τῶν οἰκοδεσποτουμένων εἰς πλείους εἶεν 5 ἑνός, σχεδὸν καὶ παρ' αὐτοῖς ὁμολογεῖται εἶναι ἀκατάληπτος, ἀφ' οὗ δὴ φασιν ἐνεῖναι τὸν οἰκεῖον καταμαθεῖν δαίμονα.

Ἀπὸ δὴ τούτων ἠραδίως ἀποκρινοῦμαι σοὶ καὶ πρὸς τὸ ἐφεξῆς ἐρώτημα· οὐ γὰρ τις τῶν ἐν ἡμῖν μέρους, (ὡς μοῖρα ἰδία πρὸς ἕκαστον τῶν ἐν ἡμῖν ἀπομεριζομένη), πάντων δ' ἀπαξιαπλῶς ἡγεῖται, διήκει τε ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐφ' ἡμῖν ἀρχήν, ὡς περ ἀφ' ὧν τῶν ἐν τῷ παντὶ διατάξεων ἀπονενέμηται. καὶ γὰρ, ὅπερ σὺ παρατίθεσαι τεκμήριον τὸ περὶ τῶν κατὰ μέρη τοῦ σώματος ἐφεστηκότων δαιμόνων ὑγείας καὶ τοῦ εἶδους καὶ τῆς 10 ἕξεως τῆς ἐν αὐτοῖς ὄντων συνοχέων καὶ ἑνός τοῦ ἐπὶ πᾶσι κοινῶς ἐπιβεβηκότος προστάτου, τοῦτο ποιοῦ δείγμα τῆς εἰς ἕνα δαίμονα πάντων 15 τῶν ἐν ἡμῖν ἀνηκούσης προστασίας· μὴ τοίνυν διαίρει τὸν μὲν σώματος, (43) τὸν δὲ ψυχῆς, τὸν δὲ νοῦ δαίμονα.

Ἀτοπώτερον δ' ἐτι τούτου, εἰ δὲ μὴ συμφυῆ, διηρημένα δ' ἔσται χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων τὰ ἐπάρχοντα μόρια τῶν πολλῶν δαιμόνων.

Ποιεῖς δὲ καὶ ἐν αὐτοῖς ἐναντίωσιν τῶν μὲν ὡς ἀγαθῶν, τῶν δὲ 20 ὡς φαύλων, οὐδαμοῦ τῶν κακῶν ἡγεμονικῆν ἐχόντων λῆξιν οὐδὲ ἰσαξίως ἀντιδιαιρουμένων τοῖς ἀγαθοῖς.

II. 3-6: *De myst.* IX 5, pag. 278, 15-9 Pa. II. 1-16: *ibid.* IX 7, pag. 281, 4-15 Pa. II. 17-8: *ibid.* IX 7, pag. 281, 18-282, 2 Pa. II. 19-21: *ibid.* IX 7, pag. 282, 2-5 Pa.

II. 19-21: AUGUST. *De civit. Dei* X 11, pag. 418, 23-7 DOMBART-KALB: *verum tamen non audeat [sc. Porphyrius] omnes fallacias et malitias et ineptias, quibus merito moveatur, omnibus daemionibus dare. Quosdam namque benignos daemones more appellat aliorum, cum omnes generaliter imprudentes esse fateatur.*

3 φῆς - ἐπιστολῆς om. Gale Parthey 7-15 - προστασίας: ἐτι δὲ, εἰ τις τῶν ἐν ἡμῖν μερῶν ἡγεῖται ἴδιος δαίμων; δοκεῖ γὰρ τιον ὅτι καὶ κατὰ μέρη τοῦ σώματος ἐφεστήκασιν δαίμονες, ὑγείας καὶ τοῦ εἶδους καὶ τῆς ἕξεως τῆς ἐν αὐτοῖς ὄντες συνοχεῖς, καὶ ὅτι εἰς ἐπὶ πᾶσι κοινῶς ἐπιβέβηκε προστάτης Gale Parthey 8-9 (ὡς - ἀπομεριζομένη) Sodano (ex *De myst.* IX 6, pag. 280, 7 praeter ὡς) 11 ἀπονενομήται Q σοὶ Gav Pa post σὺ: δοκεῖ Ga Pa παρατίθεσαι Sodano: -θεσθαι AEPQ Gav Pa post τῶν: θεῶν Gav 14 εἰς om. AE 15 μή - 21: ἐτι δὲ τὸν μὲν σώματος τὸν δὲ ψυχῆς τὸν δὲ νοῦ εἶναι δαίμονα· καὶ ὅτι μὲν τινες αὐτῶν ἀγαθοὶ ἄλλοι δὲ φαῦλοι Gale Parthey 17 δὲ om. Fi Pa

17 (44) Ἐπειτα τούτων ἀποστάς ἐπὶ μὲν τὴν φιλόσοφον ἀπολισθαίνεις δόξαν, ἀνατρέπεις δὲ τὴν ὅλην περὶ τοῦ ἰδίου δαίμονος ὑπόθεσιν. εἰ γὰρ μέρος ἐστὶ τῆς ψυχῆς, οἷον τὸ νοερόν, καὶ οὗτός ἐστιν εὐδαίμων ὁ τὸν νοῦν ἔχων ἔμφρονα, οὐκέτι ἐστὶν ἕτερα τάξις οὐδεμία κρείττων ἢ δαιμόνιος, ἐπιβεβηκυῖα τῆς ἀνθρωπίνης ὡς ὑπερέχουσα. 5

b Μνημονεύεις τοίνυν μετὰ τοῦτο καὶ ἄλλης πραγματείας περὶ τὸν (45) ἴδιον δαίμονα, τῆς μὲν ὡς πρὸς δύο τῆς δὲ ὡς πρὸς τρεῖς ποιουμένης τὴν θεραπείαν. διὰ τί οὖν κοινῇ κλήσει καλεῖται ὑπὸ πάντων;

18 (46) Λέιπεται δὴ τελευταῖος ὁ περὶ εὐδαιμονίας λόγος, περὶ οὗ οὐ οὐ ποι- κίλως ἐπεζήτησας, τὰ μὲν πρῶτα ἐπιστάσεις ὑποτείνων, ἔπειτα ἀπορῶν 10 καὶ μετὰ ταῦτα διαπυθνανόμενος. θέντες οὖν ἕκαστα τῶν σῶν ἥπερ αὐτὰ προήγαγες, ἀποκρινόμεθά σοι πρὸς αὐτὰ συμμετρῶς. ἐπέστησας γὰρ μήποτε ἄλλη τις λανθάνη οὐσα ἢ πρὸς εὐδαιμονίαν ὁδός· καὶ τίς ἂν γένοιτο ἕτερα ἀφισταμένη τῶν θεῶν εὐλογος πρὸς αὐτὴν ἄνοδος;

c Μάτην οὖν διαπορεῖς ὡς οὐ δεῖ πρὸς δόξας ἀνθρωπίνας βλέπειν· 15 τίς γὰρ σχολῇ τῷ πρὸς τοῖς θεοῖς τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων ἐπαίνους; ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἐπὶ τούτῳ πρὸς ἔπος ἐπαπορεῖς, ὡς ἢ ψυχὴ ἐκ τοῦ τυχόντος ἀναπλάττει μεγάλα.

d Ἄλλ' οὐδὲ ὅσα ὡς ἀγύρτας καὶ ἀλαζόνας διασύρουσί τινες τοὺς τῶν

θεῶν θεραπευτάς, οἷς καὶ σὺ παραπλήσια εἶρηκας, οὐδὲν οὐδὲ ταῦτα ἀπτεται τῆς ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θεουργίας.

Βούλομαι δὴ τὸ μετὰ τοῦτο καὶ τὰ ἄλλα ἐπιδραμεῖν, ὅσα διαβάλλων τὴν θεῖαν πρόγνωσιν ἄλλας τινὰς μεθόδους αὐτῇ παραβάλλει, περὶ 5 τὴν τοῦ μέλλοντος προμήνυσιν διατριβούσας. ἔμοι γὰρ, οὔτε εἴ τις ἐκ φύσεως ἐπιτηδειότης τῶ εἰς σημασίαν τοῦ ἐσομένου παραγίνεται, ὥσπερ ἢ τοῖς ζῴοις τῶν σεισμῶν ἢ τῶν ἀνέμων ἢ τῶν χειμῶνων συμπίπτει πρόγνωσις, τίμιος εἶναι δοκεῖ· κατ' αἰσθήσεως γὰρ δεξιότητα ἢ κατὰ σύμ- πάθειαν ἢ κατ' ἄλλην τινὰ φυσικῶν δυνάμεων συγκίνησιν ἢ τοιαύτη 10 ἔμφυτος συνέπεται μαντεία, οὐδὲν ἔχουσα σεμνὸν καὶ ὑπερφυές. οὔτε εἴ τις κατὰ λογισμὸν ἀνθρώπινον ἢ τεχνικὴν παρατήρησιν ἀπὸ σημείων τεκμηριούται ἐκεῖνα, ὧν ἐστὶ τὰ δηλωτικά, ὡς ἀπὸ συστολῆς ἢ φρίκης τὸν μέλλοντα πυρετὸν προγινώσκουσιν οἱ ἰατροί, οὐδὲν οὐδὲ οὗτός μοι δοκεῖ τίμιον ἔχειν καὶ ἀγαθόν.

15 Οὐ τοίνυν προορῶσι μὲν, ὡς σὺ τοπάξεις, οἱ ταύτην ἔχοντες τὴν μαντικὴν, οὐ μὴν εἰσιν εὐδαίμονες.

Βέλτιον οὖν, ὅπερ ἀπαιτεῖς παρ' ἡμῶν, τὴν εἰς εὐδαιμονίαν ὁδὸν 19 ἐπιδειξαί σοι, καὶ ἐν τίνι κεῖται ἢ αὐτῆς οὐσία.

« Παρὰ μὲν γὰρ ἡμῖν λογομαχία τίς ἐστὶ πολλή, ἅτε ἐξ ἀνθρωπί- » (47) 20 « νων λογισμῶν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκαζόμενον· οἷς δὲ μεμηχάνηται ἢ πρὸς τὸ »

II. 1-5: *De myst.* IX 8, pag. 282, 6-11 Pa. II. 6-8 -θεραπειαν: *ibid.* IX 9, pag. 283, 1-3 Pa. I. 8 διὰ πάντων: *ibid.* IX 9, pag. 283, 17 Pa. II. 9-14: *ibid.* X 1, pag. 285, 9-286, 3 Pa. II. 15-18: *ibid.* X 2, pag. 286, 12-6 Pa. I. 19 - pag. 29, 2: *ibid.* X 2, pag. 287, 6-9 Pa.

1-5 διαμφισβητῶ δὲ μήπω δαίμων ἴδιος μέρος τι τῆς ψυχῆς εἶη, καὶ οὗτος ἄρα εὐδαίμων εἶη ὅστις νοῦν ἔχει σοφόν Gale Parthey I ἀπολισθαίνεις AE 3-4 ὁ τόν: ὅστις Ga Pa 4 ἔχει Ga Pa ἔμφρονα· ἐστίν: σοφόν ἐτι Ga Pa post κρείττων: ἔσται Ga Pa 5 post ἀνθρωπίνης: ψυχῆς Ga Pa 6-8 ὁρῶ δὲ ὅτι καὶ θεραπεία τοῦ ἰδίου δαίμονος δίττη γίνεται, καὶ ἡ μὲν ὡς πρὸς δύο, ἢ δὲ ὡς πρὸς τρεῖς ποιεῖται, ἀλλὰ καὶ κοινῇ κλήσει καλεῖται ὑπὸ πάντων Gale Parthey 7 ἴδιον Ga Pa: αἰδίων AEPQ 9 - pag. 29, 18: ἐρωτῶ δὲ μήποτε ἄλλη τις λανθάνη οὐσα ἢ πρὸς εὐδαιμονίαν ὁδός ἀφισταμένη τῶν θεῶν; ἀπορῶ δὲ εἰ πρὸς δόξας ἀνθρωπίνας ἐν τῇ θεῖα μαντικῇ καὶ θεουργίᾳ βλέπειν δεῖ, καὶ εἰ μὴ ἢ ψυχὴ ἐκ τοῦ τυχόντος ἀναπλάττει μεγάλα; ἀλλὰ δὲ καὶ μεθοδοὶ εἰσιν ἄλλαι περὶ τὴν τοῦ μέλλοντος προμήνυσιν διατριβούσαι· καὶ ἴσως οἱ θεῖαν μαντικὴν ἔχοντες προορῶσι μὲν, οὐ μὴν εἰσιν εὐδαίμονες· προορῶσι γὰρ τὰ μέλλοντα, χρῆ- σθαι δὲ αὐτοῖς καλῶς οὐκ ἐπίστανται. θέλω οὖν παρ' ἡμῶν τὴν εἰς εὐδαιμονίαν ὁδὸν ἐπιδειξαί μοι, καὶ ἐν τίνι κεῖται ἢ αὐτῆς οὐσία Gale (οἱ τὴν θεῖαν) Parthey 10 ἐπιστάσει Q ὑποτίνων Gav 13 ἢ: *secludendum?* Sc 14 ἀφισταμε- νοις? Sc 15 post διαπορεῖς: lac. Sc 17 τό: τῷ Q

II. 3-14: *De myst.* X 3, pag. 287, 15-288, 11 Pa. II. 15-6: *ibid.* X 4, pag. 289, 8-10 Pa. II. 17-8: *ibid.* X 5, pag. 290, 7-9 Pa. I. 19 - pag. 30, 2 - pr. ἐξήσκηται: EUSEB. *Praepar. evang.* XIV 10, 2, I 286, 19-22 MRAS (I. 19 - pag. 30, 1 - ἐξέτασιν = THEODOR. *Graec. affect. cur.* I 48, pag. 17, 26-18, 3 RAEDER).

II. 17-8: AUGUST. *De civit. Dei* X 11, pag. 421, 16-8 DOMBART-KALB: *denique prope ad epistulae finem petit* [sc. Porphyrius] *se ab eo* [sc. homine Aegyptio] *doceri, quae sit ad beatitudinem via ex Aegyptia sapientia.* I. 19 - pag. 30, 2 - pr. ἐξήσκηται: EUSEB. *Praepar. evang.* XIV 10, 2, I 286, 18 MRAS: καὶ ὑποβάς ἐξῆς ἐπι- φέρει [sc. ὁ Πορφύριος] λέγων, *deinde* I. 19 - pag. 30, 2 pr. - ἐξήσκηται. I. 19 - pag. 30, 1 - ἐξέτασιν: THEODOR. *Graec. affect. cur.* I 48, pag. 17 25-26 RAEDER: καὶ αὐθις μετ' ὀλίγα [sc. ὁ Πορφύριος πρὸς Ἀνεβῶ δὲ τὸν Αἰγύπτιον τοιαῦτα γέγραφε, cfr. *ibid.* pag. 17, 20-1], *deinde* I. 19 - pag. 30, 1 - ἐξέτασιν, *ad quae add.:* εἰ τοίνυν ἀμφισβητήσιμα μὲν τὰ τῶν φιλοσόφων δόγματα (λογισμῶν γὰρ ἐστὶν ἀνθρωπίνων εὐρέματα), ἔρις δὲ πολλή παρ' αὐτοῖς καὶ λογομαχία τις ἄσπον-

2 τε om. Ga θεουργίας: φιλοσοφίας Fi (vd. Si 35) 3 τό: *secludendum* Sc 4 παραβάλλης AE, ἄλλης *superadd.* ei P, ἄλλεις Ga Pa Sc 6 τῶ om. PQ Gav Pa Sc 7 ἢ: *secludendum?* Sc χειμῶνων Q Gav 12 τεκμηριούται Q 17 εἰς om. E 20 εἰκαζόμενου ἀγαθοῦ Gale ἢ om. Theodor.

« κρείττον συνουσία, εἰ παρῆται τὸ μέρος τοῦτο εἰς ἐξέτασιν, μάτην »  
 « αὐτοῖς ἢ σοφία ἐξήσκηται [μάτην αὐτοῖς ἢ σοφία ἐξήσκηται] περι »  
 « δραπέτου εὐρέσεως ἢ χωρίου ὄνης ἢ γάμου, εἰ τύχοι, ἢ ἐμπορίας »  
 « τὸν θεῖον νοῦν ἐνοχλήσασιν. εἰ δ' οὐ παρῆται μὲν, οἱ δὲ συνόντες »  
 « περὶ μὲν τῶν ἄλλων ἀληθέστατα λέγουσιν, περὶ δὲ εὐδαιμονίας » 5

1. 2 μάτην - pag. 31, 2: EUSEB. *Praepar. evang.* V 10, 11 | 244, 12·6 MRAS (1. 2  
 περι - pag. 31, 2 = THEODOR. *Graec. affect. cur.* III 68, pag. 87, 19-22 RAEDER).

δος, ἄλλοις δὲ τισὶ τὴν πρὸς Θεὸν συνουσίαν τε καὶ ὁμιλίαν ὁ Πορφύριος μεμαρ-  
 τύρηκε, τοῦ δὴ χάριν, ὡ φιλότις, τῶν μὲν ἀνθρωπίνων καὶ ἀμφιβόλων ἐξήρηθησε  
 λόγων, τῶν δὲ θεοφιλῶν ἀνδρῶν οὐ προσέειπε τὰ μαθήματα; 1. 2 μάτην - pag.  
 31, 2: EUSEB. *Praepar. evang.* V 10, 11, | 244, 11 MRAS: καὶ πάλιν ἐξῆς ἐπιλέγει [sc. ὁ  
 Πορφύριος], deinde 1. 2 μάτην - pag. 31, 2, ad quae add.: ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ το-  
 σοῦτον καὶ ἀπὸ ταύτης προκεισθῶ τῆς τοῦ Πορφυρίου γραφῆς καὶ μὴν καὶ διδάσκαλοι  
 γὰρ τῆς κακοτέχνου γοητείας αὐτοὶ δὴ πρῶτοι οἱ γενναῖοι θεοὶ κατέστησαν. πόθεν  
 γὰρ ἀνθρώποις ταῦτα παρῆν εἰδέναι ἢ τῶν δαιμόνων αὐτῶν τὰ περὶ ἑαυτῶν  
 ἐξεπιπόντων καὶ τοὺς καταδέσμονες τοὺς κατ' ἀλλήλων ἐξηγορευκότων; 1. 2 περι-  
 pag. 31, 2: THEODOR. *Graec. affect. cur.* III 68, pag. 87, 18-9 RAEDER: πολλά δὲ καὶ  
 ἄλλα προσθεῖς, ἐπήγαγε [sc.: ὁ Πορφύριος] καὶ ταῦτα, deinde 1. 2 περι - pag. 31, 2,  
 ad quae add.: τίς τῶν τὰ θεῖα πεπαιδευμένων καὶ τὸν πλάνον ἐκεῖνον μυστατο-  
 μένων ἐναργέστερον ἢ τῶν καλουμένων θεῶν τὸν πλάνον διήλεγξεν; ἀναφανδὸν  
 γὰρ τοῦτους ἔφησεν ὁ τῆς ἀληθείας ἀντίπαλος μήτε θεοὺς μήτε ἀγαθοὺς δαίμονας  
 εἶναι, ἀλλὰ τοῦ ψεύδους διδασκάλους καὶ πονηρίας πατέρας. 1. 2 μάτην - pag.  
 31, 2: *De myst.* X 7, pag. 293, 4-13: οὐκ ἄρα παρῆται τοῦτο τὸ μέρος τοῖς  
 Αἰγυπτίοις, ὁ σὺ ὑπονοεῖς, ἀλλὰ θεοπρεπῶς παρεδόθη· οὐδὲ περὶ σμικρῶν οἱ θεουργ-  
 οὶ τὸν θεῖον νοῦν ἐνοχλοῦσιν, ἀλλὰ περὶ τῶν εἰς ψυχῆς κάθαρσιν καὶ ἀπόλυσιν  
 καὶ σωτηρίαν ἀνηκόντων· οὐδὲ χαλεπά μὲν διαμελετώσιν οὗτοι, ἄχρηστα δὲ τοῖς  
 ἰνθρώποις, ἀλλὰ τούναντιον τὰ τῆ ψυχῆ πάντων ὠφελιμώτατα· οὐδ' ὑπὸ πλάνου  
 μνός φενακίζονται δαίμονος οἱ πᾶσι τὴν ἀπατηλὴν καὶ δαιμονίαν φύσιν ἐπικρα-  
 τήσαντες, ἐπὶ δὲ τὴν νοητὴν καὶ θεῖαν ἀνενεχθέντες. AUGUST. *De civit. Dei* X  
 11, pag. 421, 18-27 DOMBART-KALB: *ceterum illos, quibus conversatio cum diis ad hoc  
 esset, ut ob inveniendum fugitivum vel praedium comparandum, aut propter nuptias vel  
 mercaturam vel quid huius modi mentem divinam inquietarent, frustra eos videri dicit  
 voluisse sapientiam; illa etiam ipsa numina, cum quibus conversarentur, etsi de ceteris*

1 συνουσία Theodor. εἰ: ἀεί Theodor. post εἰ: μὲν Gale Parthey πα-  
 ρῆται ID, παραιτεῖται (sed aut pr. man. del.) O, παρῆται N ἐξήτασιν Gale  
 2 μάτην - ἐξήσκηται expr. Sodano, om. Gale Parthey alt. αὐτοῖς: αὐτῆς A  
 3 εὐρέσεως A 3 - pag. 31, 2 ἢ χωρίου - πλάνος om. B 4 δὲ om. Par-  
 they συνόντες: on in ras. 1', συν(ι)έντες? MRAS 5 τ' ἄλ. Gale - σιν A δὲ  
 εὐδαιμονίας: δ' εὐμαι + ας et acc. O

« οὐδὲν ἀσφαλὲς οὐδ' ἐχέγγυον, οὐκ ἦσαν ἄρα οὔτε θεοὶ οὔτε ἀγαθοὶ »  
 « δαίμονες, ἀλλ' ἢ ἐκεῖνος ὁ λεγόμενος πλάνος. »

*rebus vera praedicarent, tamen quoniam de beatitudine nihil cautum nec satis idoneum  
 monerent, nec deos illos esse nec benignos daemones, sed aut illum, qui dicitur fallax,  
 aut humanum omne commentum.*

1 οὐδ': οὐδέ Theodor. post ἐχέγγυον: ἔχουσιν Theodor., ἔχουσι, χαλεπά μὲν  
 διαμελετώσιν, ἄχρηστα δὲ τοῖς ἀνθρώποις Gale Parthey (ex *De myst.* X 7, pag. 293,  
 4-13; vd. loc. pag. 30 rel.) ἄρα om. Gale οὖν ἄρα Theodor. alt. οὔτε  
 AI: οὐτ' BONV Gale Parthey 2 post πλάνος: ἢ πᾶν ἀνθρώπων εὐρημα καὶ  
 θνητῆς φύσεως ἀνάπλασμα Gale Parthey (ex Augustino?; vd. loc. pag. 30 rel. et  
 M. Haupt, *Varia* XXXVII, in *Hermes* IV (1870) pagg. 333-4).

## LA LETTERA AD ANEBO DI PORFIRIO

### TRADUZIONE

In primo luogo ripartiamo i problemi ora proposti secondo il numero e la qualità delle loro specie, ed esaminiamo dettagliatamente da quali divine teologie sono derivate le questioni e facciamone un'esposizione secondo le dottrine che tu hai tenute presenti nella tua investigazione. Pertanto, alcune [tue questioni] confondono argomenti tra loro diversi e hanno, perciò, bisogno di un'esatta distinzione; altre riguardano la causa per cui non solo ogni cosa esiste così, ma è anche in questo modo intuita; altre, da te impostate secondo il principio di contraddizione, si prestano ad opposta interpretazione; e ce ne sono, infine, alcune che mi impongono di spiegarti l'intera dottrina misterica. In quanto tali, [le tue questioni] sono state desunte da molte parti e da differenti dottrine: alcune, infatti, adducono sostegni tratti dagli insegnamenti tramandati dai sapienti Caldei, altre fanno obiezioni derivandole dalle dottrine dei profeti egiziani; alcune, poi, seguendo da vicino anche la speculazione dei filosofi, pongono domande d'accordo con essi. Inoltre, certe [tue questioni], desunte da altre opinioni, non certo degne di menzione, adducono dubbi inopportuni, mentre altre muovono dai pregiudizi comuni degli uomini. Esse, perciò, non solo singolarmente si presentano in modo vario, ma sono state anche collegate reciprocamente in molti modi, sicché per tutte queste ragioni hanno bisogno di una discussione che le ordini convenientemente.

1.

*Darò inizio alla [mia] amicizia per te dagli dèi, dai dèmoni buoni e dalle ricerche filosofiche ad essi attinenti: moltissime sono state le ipotesi avanzate anche presso i filosofi greci, ma il più delle volte esse derivano da congettura i principî fondamentali della [loro] sicurezza.*

In primo luogo, pertanto, affermi di ammettere che esistono gli dèi.

Lo stesso ragionamento ti si può fare anche riguardo alle specie superiori che vengono subito dopo gli dèi, voglio dire i dèmoni, gli eroi e le anime pure.

Quanto alle tue domande sulle proprietà, per cui ciascuna delle specie superiori differisce dalle altre, tu, domandando *per quali proprietà*, ti sei riferito soltanto alle proprietà delle energie: perciò chiedi la differenza che c'è tra le specie superiori partendo dagli ultimi elementi, mentre hai lasciati inesplorati [quelli che dovrebbero essere considerati come] i primi e i più importanti, quali elementi della mutazione. Inoltre, proprio qui si introduce la nozione dei movimenti attivi o passivi, che non ha affatto una classificazione la quale sia adatta a distinguere le specie superiori. Anche ciò che tu aggiungi *o degli accidenti* è ugualmente estraneo ad esse.

Non ammettiamo certo la distinzione di esse da te proposta, la quale afferma che causa della differenza or ora chiesta sia l'assegnazione a corpi differenti, cioè l'assegnazione degli dèi a corpi eteri, quella dei dèmoni a corpi aerei, quella delle anime <cosmiche a corpi> terrestri.

Per quale ragione, dal momento che gli dèi abitano soltanto nel cielo, ci sono nelle cerimonie teurgiche invocazioni agli dèi terrestri e sotterranei? Ma come si spiega che alcuni sono detti acquatici ed aerei, e hanno avuto in sorte chi un luogo, chi un altro, e si scelsero parti di corpi limitate, pur avendo una potenza infinita, indivisibile e illimitata? e come sarà possibile la loro reciproca unione, dal momento che essi sono separati da limiti determinati di parti e sono distinti per la diversità dei luoghi e dei corpi loro soggetti?

Dopo di questa, proponendoti di nuovo una seconda divisione, distingui le essenze delle specie superiori, prendendo come elemento di differenziazione la passibilità e l'impassibilità. *Ma se alcuni [degli dèi] sono impassibili, altri passibili, in onore dei quali dicono che tramite costoro stanno ritti i falli e si fanno azioni turpi, vane saranno le preghiere agli dèi, le invocazioni rivolte ad essi, le propiziazioni della [loro] ira, e i riti espiatori, e vieppiù [vane saranno] le cosiddette necessità degli dèi. Infatti, inflessibile, inviolabile e non soggetto ad alcuna violenza [è] l'impassibile.*

Dopo questa, passi ad un'altra distinzione, opponendo gli dèi ai dèmoni: affermi, infatti, che gli dèi sono pure intelligenze, avanzando questa opinione come in ipotesi o presentandola come sostenuta da alcuni [filosofi], affermando d'altra parte che i dèmoni sono animati partecipi dell'intelletto. I dubbi che tu sollevi a proposito di questa [distinzione tra dèi e dèmoni], poiché riguardano il sacro culto, siano trattati con la dovuta discussione. Infatti, dopo di aver detto che le intelligenze pure [cioè: gli dèi] non sono soggette ad influenza e a mescolanza con elementi sensibili, tu domandi se bisogna rivolgere ad esse preghiere. Se poi a te sembra es-

sere incredibile come l'incorporeo [cioè: il dio che è incorporeo] possa sentire la voce [di colui che prega] e [credi] che ciò che è da noi detto nelle preghiere avrà bisogno del senso dell'udito, tu dimentichi troppo facilmente la superiorità delle cause prime nel conoscere e contenere in sé tutto ciò che è loro soggetto. A questa distinzione ne segue nella tua lettera un'altra, nella quale tenti di distinguere gli dèi dai dèmoni partendo dal criterio della corporeità e della incorporeità. Come, infatti, tu dici, il sole, la luna e i corpi celesti saranno dèi, se soltanto gli dèi sono incorporei?

Nella tua successiva domanda esponi il dubbio, come alcuni di questi [divini corpi celesti] sono benefici, altri malefici.

Orsù, dunque, rispondiamo anche a quella tua domanda: che cosa unisce gli dèi celesti provvisti di un corpo con gli dèi incorporei. Questo è infatti il tuo dubbio: che cosa differenzia i dèmoni <invisibili> dagli dèi visibili e da quelli invisibili [cioè: intellegibili], essendo gli dèi visibili uniti agli invisibili? È poi necessario che ti sia chiarito in che cosa il dèmone differisce dall'eroe e dall'anima [umana], per essenza o per potenza o per atto.

Tu domandi che cosa contraddistingua l'apparizione di un dio o di un angelo o di un arcangelo o di un arconte o di un'anima. Tu dici infatti che il vantarsi e apparire con immagini false fatte di un certo modo è comune agli dèi, ai dèmoni e a tutte le specie superiori.

Le tue successive questioni, nelle quali hai ritenuto fonte di empietà e di impurità l'ignoranza e l'inganno intorno alle cose divine, e nelle quali ci esorti alla vera spiegazione di esse, non contengono nessun dubbio, ma sono ammesse allo stesso modo da parte di tutti. Chi, infatti, non ammetterebbe che quella scienza la quale indaga l'essere è la più adatta al divino principio, mentre l'ignoranza, la quale è tratta al non essere, rimane lontanissima dalla divina causa delle vere idee? Ma, poiché ciò non è stato sufficientemente detto, aggiungerò quel che rimane; e perché la tua difesa è fatta piuttosto con argomentazioni filosofiche e logiche e non basandosi sull'arte efficiente dei teurgi, per questa ragione credo che bisogna parlare di ciò da un punto di vista più teurgico.

Lo stesso vale anche per quella tua opinione, secondo cui hai ritenuto che la scienza degli dèi è sacra e utile, e chiami oscurità l'ignoranza delle cose venerande ed elevate, luce la sapienza, e stimi che l'una [cioè: l'ignoranza] empie gli uomini di tutti i mali a causa dell'inesperienza e della temerità, e ritieni l'altra [cioè: la sapienza] causa di tutti i beni.

## 2.

1 In primo luogo, dunque, chiedi che ti sia spiegato quel che avviene nella prescienza del futuro. Questo, pertanto, deve essere secondo noi il principio fondamentale, partendo dal quale è possibile indagare scientificamente anche tutte le forme di essa; occupiamocene ormai, seguendo le domande da te avanzate.

2 Ora, queste, circa la mantica durante il sonno, dicono che, dormendo, abbiamo per mezzo dei sogni la conoscenza del futuro, pur non essendo in un'estasi accompagnata da forte movimento (infatti il corpo giace tranquillo), tuttavia non lo conosciamo mai come avviene quando siamo desti.

b Tu dici inoltre che molti conoscono il futuro in stato di estasi o di invasamento divino, stando svegli, in modo da conservare anche il possesso dei loro sensi, ma senza essere padroni di sé o per lo meno non come prima.

c Le affermazioni che tu fai dopo di queste sono le seguenti: alcuni degli invasati si trovano in questo stato di ἐνθουσιασμός ascoltando flauti o cembali o timpani o una determinata melodia, come quelli che sono in estasi coribantica, gli ispirati da Sabazio e gli iniziati alla Gran Madre [Cibeles].

d Un'altra specie è l'ispirazione profetica degli oracoli, ben nota, evidentissima e molteplice, intorno alla quale [la tua lettera] così si esprime: alcuni [predicono il futuro] dopo di aver bevuto una [determinata] acqua, come il sacerdote di Clario a Colofone; altri [predicono il futuro] stando seduti presso l'apertura [di antri], come le sacerdotesse che profetizzano a Delfi; altri [predicono il futuro] aspirando i vapori [che esalano] da [determinate] acque, come le profetesse di Branchide. Hai fatta menzione di questi tre oracoli citandoli esplicitamente con il loro proprio nome, non perché [fossero] i soli di questo genere (infatti, molti di più furono quelli da te tralasciati), ma perché essi eccelleverano su tutti gli altri e al tempo stesso [perché] con essi riuscivi a spiegare in modo sufficiente ciò che volevi fosse sottoposto ad indagine, dico, cioè, il modo della predizione [del futuro] inviata dagli dèi agli uomini.

e Vediamo ancora un'altra specie di divinazione, non pubblica [come quella degli oracoli], ma privata, intorno alla quale tu dici: alcuni, tenendo i piedi poggiati su *characteri* [pretendono di predire il futuro] alla stessa guisa di coloro i quali ricevono in sé l'ispirazione [degli dèi] e ne sono dominati.

f Circa un'altra specie di mantica tu dici così: altri rivelano il futuro

ispirati [soltanto] in quella parte dell'anima, la quale è resa capace di rappresentazione per opera della forza immaginativa, mentre per il resto [cioè: per quel che riguarda la loro coscienza e la loro facoltà di percezione tanto intellettuale quanto materiale] sono padroni di sé, alcuni con la cooperazione delle tenebre, altri deglutendo alcune [determinate] bevande, altri, infine, servendosi di incantesimi e di [preghiere] di incontro; e ad alcuni le visioni appaiono nell'acqua, ad altri su una parete, ad altri nell'aria aperta, ad altri nel sole [cioè: nella luce del sole] o in un altro corpo celeste [cioè: nella luce di un altro corpo celeste].

Passiamo, dunque, a quella specie [di mantica] che si compie per mezzo della scienza umana, sulla quale molteplici sono state le congetture e i giudizi. Anche intorno a questa [specie] tu ti esprimi così: altri costituiscono una scienza per l'investigazione del futuro, basandola sull'osservazione delle viscere [degli animali uccisi], degli uccelli [cioè: del volo degli uccelli] e degli astri.

3 Circa il modo [di ottenere] la mantica, chiedi ancora quale e di che specie sia: di esso noi abbiamo già data spiegazione, non solo in generale, ma anche in particolare. Tu esprimi innanzi tutto l'opinione dei profeti, i quali affermano tutti di giungere alla prescienza del futuro tramite gli dèi o i dèmoni, e ritengono impossibile che altri conoscano ciò, a meno che non siano [come gli dèi e i dèmoni] signori del futuro. In secondo luogo, sei in dubbio se la divinità si sottomette al servizio degli uomini fino a tal punto, da non rifuggire dal permettere che alcuni possano rivelare il futuro servendosi della farina di orzo.

b Subito dopo ci attende una seconda discussione controversa, non meno importante di quella già precedentemente portata a termine, che tu fai immediatamente seguire circa i principî causali della mantica, [domandando] se un dio o un angelo o un demone o qualsiasi altro [degli esseri superiori] sia presente alle apparizioni o alle divinazioni o a qualsiasi altra sacra operazione. Certamente non ammettiamo l'opinione che tu hai avanzata come comunemente accolta, che cioè [un dio o un demone o un angelo] compie queste cose perché è obbligato da noi colla forza della invocazione.

4 Se, dunque, lasciandoci guidare bene dalla ragione, guardiamo a questi problemi, potremmo esaminare l'altra ricerca delle cause della divinazione da te avanzata, che cioè l'anima [dell'ispirato] fa queste rivelazioni per la sua facoltà immaginativa, e si tratta di passioni della nostra anima risvegliate [in essa] da piccole scintille. Non corrisponde ad una maggiore verità l'opinione che tu hai aggiunta per terza, che cioè si forma una

specie di ipostasi composta dell'anima nostra e dell'ispirazione divina [che viene] dal di fuori.

Tu dici che per mezzo di questi movimenti [cioè: le scintille precedentemente ricordate] l'anima, (& specialmente quella ricevuta dagli esseri animati), genera una potenza di immaginare il futuro, oppure trasforma in dèmoni i prodotti della materia coll'aiuto di potenze inerenti [a questi].

A questa [opinione] seguono obiezioni, le quali a prima vista sembra che sollevino dubbi sul modo della mantica, ma poi nel loro ulteriore sviluppo tentano di annullarla completamente. Dividiamo perciò anche noi la discussione, tenendo presenti questi due momenti, e cominciamo innanzi tutto a risolvere la prima obiezione: [tu dici che] durante il sonno talvolta otteniamo la conoscenza del futuro, anche se [nei momenti precedenti al sonno] non abbiamo fatto niente [per ottenerla], mentre spesso non otteniamo [tale conoscenza], nonostante ogni impegno. Nelle successive affermazioni tu, mentre tenti di spiegare il modo della mantica, l'annulli completamente. Se, infatti, si postula come causa di essa una passione dell'anima, chi, dotato di ragione, attribuirebbe una prescienza [del futuro] distesa [cioè: ampia, completa] e stabile ad una cosa [che è di per sé] instabile e vacillante? Esaminiamo ancora gli argomenti che tu adduci a provare siffatta opinione. [Innanzitutto] la possibilità di percepire attraverso le sensazioni tende al contrario di ciò che tu dici: dimostra infatti che allora [da una passione] non è risvegliata alcuna rappresentazione fantastica negli uomini. Le esalazioni delle offerte hanno affinità [soltanto] con la divinità, non con l'anima del contemplante, e le invocazioni [cioè: le formule teurgiche] non producono ispirazioni del pensiero o passioni corporee in colui che deve ricevere [in sé la divinità]: poiché sono affatto inintelligibili ed arcane, e sono recitate in modo intelligibile soltanto al dio che [esse] invocano; ma il fatto che non tutti, ma [soltanto] quelli [che sono dotati] di più semplice sentire e di giovane età sono più adatti [all'ispirazione] dimostra che costoro sono più pronti a ricevere il *pneuma* che sopravviene dal di fuori e che [dal di fuori] li domina. Per queste ragioni, dunque, non è esatta la tua opinione, che la divina ispirazione sia una passione [della nostra anima, e la mantica, quindi, qualcosa di umano]: risulta infatti da questi segni che essa affluisce dal di fuori come un'ispirazione.

Nelle successive affermazioni [la tua lettera], allontanandosi dall'estasi dovuta a divina ispirazione, finisce col considerare quel turbamento mentale che induce ad azioni degeneri, e afferma senza ragione che causa della mantica sia la mania la quale invade [la nostra mente] in stati morbosi. In-

fatti, per quanto è possibile congetturare, [essa] pone la divina ispirazione sullo stesso piano della sovrabbondanza di bile nera [che provoca la cosiddetta malinconia] e del disordine mentale provocato dalla ubbriachezza, e della pazzia che provocano i cani arrabbiati [coi loro morsi].

E qualora tu attribuisca ad essa [cioè: alla divina esaltazione della mente] una sacra temperanza, non pensare alla temperanza umana, come se fosse simile a quella. Non paragonare alle divine visioni le malattie fisiche comuni a tutti [gli uomini], come ad esempio gli intorbidamenti della vista per umidità e le rappresentazioni fantastiche prodotte da queste malattie; che cosa, infatti, hanno queste di comune tra loro? Inoltre, non paragonare mai gli stati ambigui [dell'anima], come ad esempio [gli stati intermedi] tra la temperanza e l'estasi, con le sacre visioni degli dèi, [le quali sono] determinate secondo una sola energia [cioè: l'energia divina, che rimane sempre simile a sé], e non paragonare neppure le chiarissime visioni degli dèi [che si hanno nell'estasi teurgiche dell'anima] con le false visioni create artificialmente dalla magia: queste, infatti, non hanno nè l'energia nè la [vera] essenza delle apparizioni, nè la verità, ma producono vani fantasmi, i quali non hanno che la semplice apparenza.

Non bisogna affatto dire che la natura [fisica], l'arte [umana] e la simpatia delle parti [che sono] nel tutto [cioè: nell'universo] come [se fossero] in un solo essere vivente, posseggono reciproche premanifestazioni di certi fatti, nè che i corpi sono così conformati che dagli uni agli altri possa esserci presignificazione del futuro.

Si deve perciò energicamente controbattere anche questa affermazione, qualora si dica che la mantica derivi da noi [uomini]. Del resto tu pure adduci chiare prove di ciò [cioè: della falsità di questa affermazione], poiché il fatto che coloro i quali sono invocati [cioè: le divinità] reggono [tra le mani] pietre e piante, il fatto che essi sciogliono e poi annodano certi [determinati] nodi sacri, il fatto che aprono luoghi chiusi e cambiano le intenzioni di coloro i quali ricevono [la divinità], così da renderle buone da cattive [che potrebbero essere], tutto questo prova appunto che l'ispirazione viene dal di fuori [e non dalla nostra umana natura].

Quanto poi a ciò che tu proponi da non rigettarsi affatto, [quello] cioè [che riguarda] *coloro che sono capaci di produrre immagini dotate di azione*, mi meraviglierei se qualcuno dei teurgi, i quali contemplano le vere specie degli dèi [nelle loro dirette, beate visioni] accettasse ciò. Ma costoro, dice [la tua lettera], osservano il corso dei corpi celesti e dicono di quale corpo celeste che ruoti con un altro o con altri saranno

falsi o veri i vaticini, e [dicono quali suoi] fenomeni [saranno] privi di importanza o rivelatori [del futuro] o efficaci.

Senza dubbio anche tu ammetti ciò, quando affermi che nessun dio o demone può essere tratto giù per opera di esse.

7 Alcuni sostengono che al di fuori c'è una specie [di spiriti] docile, di natura fallace, multiforme e varia, che assume l'aspetto di dèi, di demoni e di anime dei morti; e mediante ciò può tutto quello che ha l'apparenza di essere buono o cattivo. Poiché per niente affatto sono in grado di contribuire ai beni effettivi che riguardano l'anima, nè li conoscono, ma sono dediti alle male arti, e scherniscono e spesso sono di ostacolo a coloro i quali giungono alla virtù; e inoltre sono pieni di boria e godono del jumo esalante dai sacrifici.

Spesso infatti [lo spirito] ingannatore, sorprendendo anche [il teurgo] che a bocca aperta [attende il responso], la nostra attesa [delude].

Questa perciò è l'unica specie della mantica effettivamente pura, sacra e divina; e questa non ha bisogno, come tu dici, di un arbitro, sia esso nella mia persona o in quella di qualsiasi altro uomo, perché scelga questa tra le molte [diverse specie di mantica].

Senza ragione, perciò, adduci l'opinione degli atei, i quali ritengono che l'intera divinazione è compiuta dal cattivo demone [della loro dottrina].

8 Mi turba molto come coloro che sono invocati come esseri superiori ricevono ordini come [se fossero] esseri inferiori, e, mentre pretendono che sia giusto colui che li venera, essi, quando ricevono ordini [dagli invocanti], non rifuggono dal fare azioni ingiuste, e [come] non darebbero ascolto a colui che [li] invoca, a meno che non fosse immune da piaceri sessuali, mentre essi non esitano a spingere chiunque ad illeciti piaceri sessuali.

9 E [gli dèi] impongono che i sacerdoti debbono star lontani dagli animali, affinché non siano contaminati dai vapori [esalanti] dai cadaveri (mentre essi sono soprattutto attratti dai vapori [esalanti] dai sacrifici), e [impongono] che l'epopta non deve toccare un cadavere, mentre, nella maggior parte dei casi, l'evocazioni degli dèi si compiono mediante animali uccisi.

Ma molto più assurdo [è] il fatto che non ad un demone qualsiasi o all'anima di un defunto, ma allo stesso re Helios o a Salene o a qualcuno degli dèi del cielo, un uomo a qualsivoglia vizio soggetto rivolge minacce e [lo] spaventa con false parole, affinché quelli dicano il vero. Infatti, il dire che sconquasserà il firmamento e rivelerà i misteri di Iside e divul-

gherà gli arcani di Adibo e fermerà la barca [di Helios] e dilacererà le membra di Osiride per [consegnarle a] Tifone, non rivela forse un eccesso di stupidità per colui che minaccia cose che non sa, nè è in grado [di fare], e [un eccesso] di meschinità per coloro che a tal punto si lasciano spaventare da un vano terrore e da finzioni, proprio [come se fossero] ingenui fanciulli? Eppure anche il sacro scriba Cheremone riferisce questi fatti, come notori anche presso gli Egiziani, e [gli Egiziani] dicono che questi e siffatti modi di agire hanno un alto potere coercitivo [sulle divinità].

10 E le stesse preghiere, quale fondamento hanno, quando dicono che [Helios] emerge dal fango, e sta seduto sul fiore di loto e naviga su una barca e cambia forma a seconda delle ore e assume aspetti diversi a seconda dei segni dello zodiaco? Così infatti [gli Egiziani] dicono che [Helios] è visto dai loro stessi occhi, senza rendersi conto che attribuiscono ad esso un'impressione propria della loro fantasia.

E se queste preghiere sono rivolte [ad Helios] con intenzione simbolica, essendo simboli delle sue potenze, dicano il significato dei simboli. Poiché è chiaro che, se si trattasse di qualche mutamento cui il sole andasse soggetto, come nelle eclissi, sarebbe visto allo stesso modo da tutti coloro che guardano ad esso.

11 E, inoltre, a che cosa mirano i nomi privi di senso, e fra i [nomi] privi di senso quelli non greci invece dei [nomi] propri a ciascuna [divinità nella nostra lingua]? Se, infatti, la [divinità] che ascolta [i nomi] guarda a ciò che è [da essi] significato, il concetto, rimanendo identico, [è] di per sé sufficiente ad indicar[la], anche se il nome sia [espresso] in qualunque lingua. Infatti, io credo, il [dio] invocato non era egiziano di stirpe; ma se anche [fosse] egiziano, non si servirebbe certamente di una lingua egiziana e neppure di una [lingua] umana.

Invero, tutti questi [nomi] o furono artificiose invenzioni di maghi e mezzi per nascondere le passioni che accadono a noi [uomini] tramite gli attributi dati alla divinità, oppure, senza accorgercene, abbiamo della divinità opinioni contrarie alla sua effettiva realtà.

Allontanandoti da questi argomenti, come dici, vuoi che ti sia chiarito quale gli Egiziani ritengono la causa prima, se il Nus o qualche essenza al di sopra del Nus, e se essa sola o insieme con un'altra o altre essenze, e se essa sia corporea o incorporea, e se è tutt'uno col demiurgo o esiste già prima del demiurgo, e inoltre se il tutto è derivato da un unico principio o da più principi, e infine se riconoscono come primi principi

la materia o determinati corpi, e se [la materia] credono non generata o generata.

Innanzitutto voglio dirti la ragione per cui negli scritti degli antichi sacri scribi molte e diverse sono le opinioni addotte intorno a ciò, e [perché] da parte dei teosofi ancora viventi, nella maggior parte dei casi, non è tramandata un'unica dottrina.

Cheremone, infatti, e tutti gli altri nient'altro ammettono prima dei mondi visibili, affermando nella trattazione della causa prima che gli dèi degli Egiziani nient'altro [sono] se non i cosiddetti pianeti e quelle [costellazioni] le quali formano lo zodiaco e quanti [astri] sorgono vicino a questi, e le sezioni dei decani e gli oroscopi e i cosiddetti *καταίολ ἡγεμόνες*, dei quali nei Salmeschianicà sono citati e i nomi e le guarigioni dei mali e le levate e i tramonti e le predizioni del futuro.

Vedeva, infatti, che coloro i quali affermavano [essere] il sole il creatore [dell'universo] applicavano non soltanto i misteri di Osiride e di Iside, ma anche tutti i miti sacri o agli astri, al loro sorgere, tramontare e levarsi, o agli aumenti e diminuzioni della luna, o al corso del sole, o all'emisfero notturno o a quello diurno, o al fiume [Nilo] e, insomma, riferivano tutto a cause fisiche e niente ad essenze incorporee e animate.

E di essi la maggior parte faceva dipendere dal movimento degli astri anche la determinazione della nostra libera volontà, tutto vincolando, non so come, ai nodi indissolubili della necessità, che chiamano *εἰμαρμένη*, e tutto riportando a questi dèi, che venerano nei sacri riti, nelle statue e in altri modi come i soli liberatori dalla *εἰμαρμένη*. Cosicché non è più neppure dire ciò che tu hai citato da Omero che cioè gli dèi sono pieghevoli.

Orsù, dunque, tentiamo di trattare con ordine, per quanto ci è possibile, la questione del dèmone personale [cioè di quel dèmone assegnato a ciascun uomo come suo genio tutelare], questione ingarbugliata e soggetta a varie contraddizioni. Poiché due, per dirla in breve, sono le dottrine che riguardano il dèmone personale, l'una considerandolo oggetto della teurgia, l'altra oggetto di scienza, e l'una l'invoca dalle cause superne, l'altra, invece, dai visibili corpi celesti della genesi, e l'una non si serve affatto della genetliologia, l'altra, invece, ricorre anche a siffatti metodi, e l'una lo venera con un culto più universale al di sopra della natura, l'altra, invece, in modo particolare secondo la natura, assurdo mi sembra il tuo modo di trasferire un culto più perfetto [cioè: la teurgia]

ad [un'arte] umana, e di accanirti a fare domande, mantenendoti nell'ambito di questa [arte umana].

Inoltre, anche a proposito di questo problema, mi sembra che tu abbia staccata una piccola parte della dottrina che riguarda il dèmone personale; infatti, essendo gli esperti della natura soliti invocarlo, attenendosi all'ordine prescritto, dai decani, dai liturgi, dai segni dello zodiaco, dagli astri, dal sole, dalla luna, dalle stelle polari, da tutti gli elementi e dal cosmo, non giustamente tu, avendo scelto soltanto una piccolissima parte, quella cioè del pianeta signore di una determinata casa, ti sei limitato a fare le tue domande intorno ad essa.

E qui di nuovo, partendo da quest'unica premessa, e dall'indagine del modo in cui il pianeta signore di una determinata casa assegna il dèmone personale, secondo quale strano caso o emanazione o potenza [il dèmone personale] scende a noi da esso, passi a parlare della genetliologia, se è plausibile o no, e del modo di determinare il pianeta signore di una determinata casa, se è impossibile o possibile.

Tu dici che sarebbe indubbiamente felice colui che, conosciuta la figura della sua genesi [cioè: la costellazione che influenzò la sua genesi], cercasse di allontanare con sacrifici il fato [che gli incombe], saputo il dèmone suo.

Inoltre, mi sembra che questa sia una parte soltanto, e per di più l'ultima, della trattazione del dèmone, mentre tutta quella che riguarda la sua essenza sia stata, secondo tale metodo, tralasciata. Ma queste affermazioni, seppure non sono vere, non sono tuttavia estranee [al problema del dèmone personale], mentre i dubbi da te successivamente sollevati riguardo alla minuta enumerazione e alla scienza della genetliologia quasi che fossero incomprensibili, non comportano nessuna difficoltà in relazione alla questione fondamentale.

Ma se, pur facendo astrazione da ciò, bisogna tuttavia trattare questo argomento, non giustamente mi sembra che tu deduca l'impossibilità della conoscenza della scienza astrologica dal fatto che c'è stato grande dissenso intorno ad essa, o perché Cheremone o qualche altro ha scritto contro di essa.

Infatti, stando a ciò che scrivi nella tua lettera, tu affermi che anche gli astrologi convengono sull'impossibilità di determinare il pianeta reggente una determinata casa, o i pianeti, se ce ne fossero più di uno, e intanto proprio da questo essi dicono che è possibile conoscere il dèmone personale.

Partendo appunto da ciò, potrò facilmente rispondere anche alla tua

successiva domanda. In verità [il dèmone personale] non regge soltanto qualcuna delle parti [che sono] in noi, <come se fosse una sorte assegnata in particolare a ciascuna delle cose [che sono] in noi>, ma [le guida] tutte in una volta, e si estende a tutto il nostro dominio, così come esso è stato assegnato da tutti gli ordini dell'universo. E, infatti, quel che tu adduci a dimostrazione che i dèmoni, presiedendo al corpo nelle sue parti, stanno a difesa della sanità, della bellezza e delle altre loro abitudini, e che c'è un unico [dèmone] soprintendente, il quale sta al di sopra di tutti [questi dèmoni] in generale, ciò ritienilo come una prova della soprintendenza che spetta ad un sol dèmone su tutto ciò che è in noi: perciò non distinguere un dèmone del corpo, uno dell'anima e uno dell'intelletto.

Ma ancora più strano [sarebbe], se al tempo stesso quei molti dèmoni, i quali dominano sulle [varie] parti, non saranno uniti tra loro, ma divisi l'uno dall'altro.

Infine, introduci ancora un'opposizione tra essi [cioè: i dèmoni], come se alcuni fossero buoni e altri cattivi, non avendo affatto i [dèmoni] cattivi un posto in cui comandare, nè essendo distribuiti in modo uguale ai [dèmoni] buoni.

Poi, allontanandoti da queste argomentazioni, ti perdi nella speculazione filosofica, e sovverti completamente la nozione fondamentale del dèmone personale. Se, infatti, esso è una parte dell'anima, come, ad esempio, l'intelligibile, ed è felice colui il quale ha la mente dotata di ragione, non c'è nessun'altra classe superiore a quella dei dèmoni, sovrintendendo alla classe degli uomini, in quanto [ad essa] superiore.

Pertanto, dopo di ciò, fai menzione ancora di un'altra teoria sul dèmone personale, per la quale il culto sarebbe rivolto secondo alcuni a due, secondo altri a tre [dèmoni].

Per quale ragione, allora, [il dèmone personale] è invocato da tutti [gli uomini individualmente diversi l'uno dall'altro] allo stesso modo?

Rimane da parlare, come ultimo argomento, della *eudaimonia*, intorno alla quale tu hai fatte varie domande, da principio sollevando obiezioni, poi esprimendo dubbi e, infine, chiedendo spiegazioni. Disponendo, pertanto, ciascuna delle tue domande nel modo in cui tu le hai avanzate, ti risponderemo nel modo conveniente. Hai domandato se non ci sia nascosta qualche altra via alla *eudaimonia*; e quale altra ragionevole possibilità ci potrebbe essere di ascendere ad essa senza gli dèi?

Infondata è perciò la tua perplessità che non bisogna guardare alle opinioni degli uomini: come, infatti, potrebbe avere il tempo di guardare alle lodi degli uomini colui che ha la sua mente rivolta agli dèi? Ma

neppure per quel che segue ha un serio fondamento la tua questione, quando affermi che l'anima [dei teurgi] si finge grandi cose senza un'effettiva realtà.

Ma neppure tutte quelle calunnie di cui alcuni ricoprono i cultori degli dèi, considerandoli come ciarlatani e millantatori (e anche tu hai detto qualcosa di simile), non riguardano affatto la vera teologia e teurgia.

Dopo di ciò, voglio passare in rassegna anche tutte quelle altre tue affermazioni in cui, calunniando la prescienza divina, metti a confronto con essa alcuni altri metodi che si occupano della predizione del futuro. A me, in verità, neppure se qualche attitudine alla predizione del futuro è per natura insita in qualcuno [di noi teurgi], così come capita agli animali di presagire i movimenti della terra o i venti o le tempeste, sembra essere onorevole: infatti, tale mantica è connaturata in virtù di una [particolare] acutezza della percezione o in virtù di una simpatia o di qualche altro commovimento di potenze fisiche, e non ha niente di venerando e di soprannaturale. E neppure se qualcuno, basandosi sulla sua facoltà razionale o su qualche artificiosa osservazione, congettura da segni [esteriori] ciò che è indicato da [quei] segni, così come i medici dalla sistole [del polso] o dai brividi di freddo preconscono la febbre che sta per venire, neppure questi mi sembra avere nulla di venerando o di buono.

Perciò, quelli che hanno questa divinazione non prevedono, come tu supponi, il futuro e neppure sono felici.

Sarebbe, perciò, meglio, cosa di cui ci fai richiesta, mostrarti la via alla *eudaimonia*, e indicarti in che cosa consista la sua essenza.

*Presso di noi, infatti, c'è una grande disputa di parole, poiché il bene è congetturato in seguito ad umani argomenti; e invano è coltivata la sapienza da parte di coloro i quali si adoperano di ottenere l'unione con l'essenza superiore, se è tralasciata questa parte dell'indagine, [invano è coltivata da essi la sapienza] se importunano la divina intelligenza per ritrovare uno schiavo fuggitivo o comperare un potere o combinare eventualmente un matrimonio o condurre a buon porto un affare commerciale. Se poi non è tralasciata, e coloro i quali hanno rapporti [con l'essenza superiore] dicono cose verissime sul resto, ma niente di sicuro nè degno di fede sulla eudaimonia, non erano allora nè dèi nè dèmoni buoni, ma soltanto inganno, come si dice.*

## APPENDICE I

### DIVINAZIONE E TEURGIA

In questi ultimi anni si è dedicata particolare attenzione ad un problema notevole: i rapporti tra il neoplatonismo e la teurgia; problema che ha assunto anche un altro importante aspetto: influenza della letteratura magica greco-egiziana sui diversi rappresentanti di quella corrente filosofica, da Plotino ai suoi tardi epigoni. A darne l'avvio fu la pubblicazione dei frammenti degli oracoli caldei, raccolti e discussi nel 1894 da W. Kroll<sup>1</sup>, cui seguirono diversi, interessantissimi studi di J. Bidez<sup>2</sup> e il lavoro, ormai classico, di T. Hopfner<sup>3</sup>. All'argomento hanno dato e danno tuttora il loro dotto contributo S. Eitrem<sup>4</sup> e E. R. Dodds<sup>5</sup>, la cui attenzione io voglio richiamare con questa mia nota, la quale, per i suoi limiti, non vuole avere nessuna pretesa di risolvere il problema generale, ma intende semplicemente porre la questione, se la *Lettera ad Anebo* possa considerarsi come un documento della diffusione della teurgia nei circoli neoplatonici romani. Il che non mi risulta sia stato ancora tentato<sup>6</sup>.

Bouché-Leclercq afferma che nella teoria della divinazione si suppone sempre che il pensiero divino si offra volontariamente alla devota curiosità dello spirito umano e che essa non si manifesti se non per essere

<sup>1</sup> W. KROLL, *De oraculis Chaldaicis*, in *Breslauer Philologische Abhandlungen* VII 1, 1894.

<sup>2</sup> J. BIDEZ, *Note sur les mystères néo-platoniciens*, in *Revue Belge de Phil. et d'Hist.* 7 (1928), pag. 1477 e segg.; *Vie de l'Emp. Julien*, Paris 1930, pag. 73 e segg.; *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs*, vol. VI; *Mélanges Cumont*, pag. 95 e segg.

<sup>3</sup> T. HOPFNER, *Griechisch-Aegyptische ecc. cit.*

<sup>4</sup> *Art. cit.*

<sup>5</sup> *Art. cit.*

<sup>6</sup> Del tutto diversa è l'opinione di E. R. Dodds, il quale (*art. cit.*, pag. 58) così scrive: « Later [cioè dopo la pubblicazione del *περὶ τῆς ἐκ τῶν λογίων φιλοσοφίας*], when Plotinus has taught him [cioè: a Porfirio] to ask questions, he addresses a series of decidedly searching and often ironic-sounding inquiries on demonology and occultism to the Egyptian Anebo, and points out, among other things, the folly of attempting to put magical constraint on gods ».

compresa. Questa concezione scaturisce naturalmente dalla fede in una Provvidenza benefica e saggia. Tuttavia ci fu un tempo in cui un antico residuo di sfiducia negli dèi, sfiducia già espressa fortemente nel mito esiodeo, che rendeva l'uomo solidale con la rivolta dei Titani, suoi antenati, tornò a preoccupare l'immaginazione greca. « Des mystiques néo-platoniciens crurent que les dieux, c'est-à-dire les génies interposés entre la Providence et l'homme, pouvaient tarir à dessein les sources de la révélation providentielle dont ils étaient les dispensateurs, et qu'il fallait les forces à se montrer moins avarés des leurs confidences. Cette divination extorquée et violente n'appartient pas à la mantique proprement dite, dont elle fut toujours distinguée, mais à la theurgie, qui est elle même une branche de la magie »<sup>7</sup>. E, in effetti, questa concezione teurgica della mantica noi troviamo in Proclo<sup>8</sup>, per non dire che il libro terzo del *De mysteriis* è interamente dedicato alla tecnica della divinazione<sup>9</sup>: ed è molto probabile che questa fosse intesa dall'autore di questo trattato come *ἱερατικὴ πραγματεία* o teurgia pratica<sup>10</sup>. Del resto, qualunque possa essere il valore specifico del vocabolo — sia che designi « coloro i quali

<sup>7</sup> BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, vol. 1<sup>o</sup>, Paris 1879, pagg. 9-10.

<sup>8</sup> *Theol. Plat.* p. 63 PORTUS (Amburgo 1618). Cito il passo nella traduzione italiana di E. TURULLA (PROCCLO, *La teologia platonica*, Bari 1957): « E l'universo cose sono conservate per essi [cioè: i tre elementi, fede, verità e amore] e vengono congiunte alle cause primamente operanti: alcune cose per mezzo della follia d'amore; altre per mezzo della divina filosofia; altre ancora per mezzo d'una potenza teurgica la quale è superiore ad ogni umana sapienza. Essa raduna insieme le caratteristiche felici della profezia, le potenze purificatrici dell'arte purificatrice e iniziatrice [cfr. *Fedro* 244 e 1] e tutte insomma le operazioni d'un invasamento che tutti ci prende e che proviene da Dio [cfr. *Fedro* 249 d 1-3] »; in *Remp.* I 86, 10-5 KROLL (Leipzig 1899-1901, voll. I-II): *μάλιστα δ' ἂν τις κατέδοι τὴν τῶν μύθων τούτων πρὸς τὸ τῶν δαιμόνων φύλον συγγένειαν καὶ διὰ τῆς ἐκείνων ἐνεργείας συμβολικῶς τὰ πολλὰ δηλοῦσης, οἷον εἴ τινες ἡμῶν ὕπαρ ἐγένοντο δαίμοσιν προστυχεῖς ἢ καὶ ὄναρ τῆς παρ' αὐτῶν ἀπολελυκασιν ἐπιπνοίας πολλὰ τῶν γενομένων ἢ καὶ ἐσομένων ἐκφανούσης*; in *Tim.* III 155, 18 DIEHL (Leipzig 1903-6, voll. I-III): *τὴν τελεστικὴν [sc. ἐπιστήμην], καὶ χρηστήρια καὶ ἀγάλματα θεῶν ἰδρῦσθαι ἐπὶ γῆς καὶ διὰ τινων συμβόλων ἐπιτήδεια ποιεῖν τὰ ἐκ μερικῆς ὕλης γεγόμενα καὶ φθορτῆς εἰς τὸ μετέχειν θεοῦ καὶ κινεῖσθαι παρ' αὐτοῦ καὶ προλέγειν τὸ μέλλον.*

<sup>9</sup> Vd. DODDS, *art. cit.*, pagg. 61-62.

<sup>10</sup> Su questo duplice aspetto, teorico e pratico, della teurgia vd. DAMASCIO, *Vita Isidori* 227; MARINO, *Vita Procli*, c. 28 BOISSONADE (in: *Procli opera inedita*, ed. V. COUSIN, Paris 1864) e S. EITREM, *art. cit.*, pag. 52.

operano con l'aiuto degli dèi » o « coloro che si occupano degli dèi »<sup>11</sup> o, come intende Wilamowitz<sup>12</sup>, « coloro i quali lavorano gli dèi », sia che indichi « coloro che creano gli dèi »<sup>13</sup> — è certo che la teurgia finì coll'avere, tra i suoi scopi più immediati e più utili, la rivelazione del futuro, la *πρόγνωσις τοῦ μέλλοντος*.

Ora, è possibile scorgere già nel lungo *excursus* sulla *μαντεία* che leggiamo nella *Lettera ad Anebo* un precedente di questa interpretazione? Si tratterebbe, beninteso, di un precedente il quale, come tutti gli altri problemi posti nella *ἐπιστολή*, conserva il valore di un aporema: un aporema, però, di notevole portata, indice delle critiche, delle divergenze, delle discussioni che potettero sorgere nel seno stesso della scuola neo-platonica di Roma.

In *Ep. ad An.* 2, 3-7, pag. 11, 5-17, 13 il filosofo tirio domanda al sacerdote egiziano quali siano gli αἴτια, i principi causali, della mantica, e le teorie che Porfirio sottopone all'esame di Anebo sono sostanzialmente tre. Stando alla prima di esse<sup>14</sup>, soltanto gli dèi e i dèmoni sono κύριοι del futuro: perciò, la *πρόγνωσις τοῦ μέλλοντος* non si può ottenere se non con il loro intervento. Questa teoria è vista come γνώμη τῶν μάντεων e, così come essa è postulata, parrebbe conservare le due condizioni essenziali inerenti alla divinazione, vale a dire l'esistenza di una divinità intelligente e la possibilità di rapporti reciproci tra l'uomo e la divinità: si potrebbe anche vedere in essa la tesi stoica, come la troviamo formulata in Sesto Empirico, Crisippo, Stobeo<sup>15</sup>. Ma l'aporema che segue a questa γνώμη<sup>16</sup> — e non senza ragione sono citati gli ἀλφειτομάντεις<sup>17</sup>, quasi si trattasse del

<sup>11</sup> Vd. S. EITREM, *art. cit.*, pag. 48.

<sup>12</sup> *Der Glaube der Hellenen*, II pag. 527.

<sup>13</sup> Vd. S. EITREM, *art. cit.*, pag. 48.

<sup>14</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 2, 3, pag. 11, 5-9.

<sup>15</sup> SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.* IX 132; CRISIPPO ap. CIC. *Divin.* II 63; STOB. *Ecolog.* II 132, 238; cfr. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divin. ecc. cit.*, I pag. 8-9.

<sup>16</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 2, 3, pag. 11, 9-11.

<sup>17</sup> Questo τρόπος divinatorio, detto ἀλφειτομαντεία o anche ἀλευρομαντεία, in cui si adoperava la farina d'orzo, spesso ricordato dagli scrittori (cfr. ad es. TEOCRITO II 18; EUSEB. *Praep. evang.* V 25, 4 I 270 MRAS; THEODOR. *Disput.* X 590 SCHULZE; CIRILLO, *Con. Iulianum* VI pag. 198 D; CLEM. ALESSANDR., *Protrept.* II 10, p. 98, ecc.), non è a noi noto con precisione. T. HOPFNER (*OZ* II pag. 148 § 320) lo assomiglia ad un metodo di divinazione cinese. Vd. anche BOUCHÉ-LECLERCQ, *Hist. de la div. ecc. cit.*, I pag. 182 e BOISSARDUS, *De divinatione et magicis praestigiiis*, Oppenheim 1615, pag. 22.

τρόπος meno pregevole e più grossolano della μαντεία — e l'espressione κατάγεται (medio dinamico o passivo?) εἰς ὑπηρεσίαν ἀνθρώπων fanno pensare, per lo meno, a una scettica sfiducia di Porfirio in questa teoria, la quale, d'altra parte, esclude qualsiasi nozione di ὑπηρεσία. E la conferma ci viene dal passo immediatamente seguente, che per la sua importanza vale la pena di trascrivere: δέχεται δ' ἡμᾶς ἄγων ἐξ ἄγωνος ἕτερος, οὐκ ἐλάττων τοῦ ἤδη προανυσθέντος, ὃν ἐπάγεις εὐθύς περὶ τῶν αἰτίων τῆς μαντικῆς, εἰ θεὸς ἢ ἄγγελος ἢ δαίμων ἢ ὄστισιν πάρεστι ταῖς ἐπιφανείαις ἢ μαντείαις ἢ ὅποιασιν ἱεραῖς ἐνεργείαις. οὐ μὴν ἔτι γε δίδομεν ὃ σὺ προσέροψας ὡς ὁμολογούμενον, ὅτι δι' ἡμῶν ἐλκόμενος ἀνάγκαις ταῖς τῆς κλήσεως ταῦτα ἐπιτελεῖ [sc. θεὸς ἢ ἄγγελος ἢ δαίμων κ. τ. λ.]<sup>18</sup>.

Ora, in queste parole sarebbe certamente difficile non vedere la teoria teurgica della divinazione: la μαντεία è sullo stesso piano della ἐπιφάνεια e di ogni altra sacra ἐνέργεια, e la παρουσία del dio o dell'angelo o del demone o di qualunque altra ipostasi è ritenuta condizione essenziale per la sua realizzazione efficiente. L'incertezza di Porfirio riguarda soltanto quale dei κρείττονα γένη intervenga a rivelare il futuro al κλήτωρ, mentre il filosofo accetta senz'altro (ὡς ὁμολογούμενον) le ἀνάγκαι<sup>19</sup>, quale mezzo di comunicazione tra l'invocato e l'invocante, che sarà, quindi, non più μάντις, ma θεοῦργος.

Le altre due αἰτιολογίαι<sup>20</sup>, pur tra le notevoli difficoltà di interpretazione che indubbiamente presentano, sembra che pongano semplicemente interrogativi alla teurgia divinatoria, per spiegare il contatto o ἐσχρσις della divinità con l'essere umano, il κάτοχος o δοχεύς. È appunto l'estrema incertezza di questo momento — altrimenti intesa dall'irrazionalismo teurgico dell'autore del *De mysteriis* — che spinge Porfirio a ridimensionare l'estasi del teurgo e a ridurla a termini che rientrano nell'ambito di una spiegazione umana. La μαντεία è un πάθος dell'anima provocato da μικρὰ αἰθύγματα, detti anche κινήματα: per essi la ψυχή acquista una forza immaginativa (φαντάζεται), oppure (è il terzo αἴτιον) si genera una nuova ὑπόστασις, un δαίμων, il quale, per quanto è possibile intendere, è un prodotto della materia e delle sue δυνάμεις.

Ma, fino a che punto non sarebbe possibile vedere qui la teoria della συμπαθεία, la quale rimane sempre il punto di partenza di ogni azione

teurgica, e che pure è chiamata in causa dallo stesso filosofo più oltre?<sup>21</sup> E, ancora, fino a che punto sarebbe possibile separare i μικρὰ αἰθύγματα e la nuova ὑπόστασις della ἔξωθεν θεία ἐπίπνοια? E, infine, gli agenti determinanti il πάθος dell'anima, gli αἰμοί, le ἐπικλήσεις, l'età giovanile e ἀπλουστέρα<sup>22</sup>, non sono gli ingredienti fisiologici di quel *modus operandi* che E. R. Dodds ha definito « *mediumistic trance* »?<sup>23</sup>

Questo stesso carattere di ἀπόρημα nei confronti della teurgia divinatoria conservano anche le successive affermazioni del filosofo<sup>24</sup>. Voglio dire, cioè, che, se l'ἐνθουσιασμός è paragonato alla μανία o ai πλεονασμοί della « bila nera », o alle παρατροπαί della ubbriachezza, o alla λύσση dei cani arrabbiati; se la νῆψις ἱερατική è considerata simile alla νῆψις umana, e la θεία φαντασία alla φαντασία prodotta da alcune malattie fisiche, come le ὑποχύσεις; se le sacre visioni degli dèi sono poste sullo stesso piano delle ἀμφίβολοι καταστάσεις, tutto ciò trova la sua spiegazione soltanto nel voler precisare quello stato particolare che determina la πραγματεία teurgica: insomma, io non riesco a vedere nemmeno qui le « *inquiries on occultism* » cui E. R. Dodds<sup>25</sup> riduce in gran parte la *Letera ad Anebo*.

Subito dopo le domande sulla μαντεία, Porfirio pone al sacerdote interrogativi su forme specifiche del rituale egiziano: se è da credersi che Helios, Selene o qualcun altro degli dèi del cielo dica la verità perché è spaventato dalla minaccia che siano rivelati i suoi arcani misteri; qual'è il valore simbolico delle preghiere rivolte ad Helios; a che cosa mirano gli ἄσημα δνόματα, e, fra questi, quelli βάρβαρα<sup>26</sup>.

Pongo, perciò, la questione seguente: qual'è la fonte di questa teurgia di Porfirio? La teologia, anzi teosofia, e magia orientali, o il culto e la magia dell'Egitto? o non bisogna piuttosto vedere in essa il sincretismo di ambedue le teologie, sincretismo che segnò, appunto, secondo la teoria di F. Cumont<sup>27</sup> e di J. Bidez<sup>28</sup> la nascita della stessa teurgia? E, in tal

<sup>18</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 2, 5 d, pag. 14, 12-15, 2.

<sup>19</sup> Cfr. *ibidem.* 2, 5 b, pag. 13, 5-16.

<sup>20</sup> *Art. cit.*, pag. 65 e sgg.

<sup>21</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 2, 5 c, pag. 13, 17-14, 11.

<sup>22</sup> *Art. cit.*, pag. 58; vd. qui sopra pag. 47, nota 6.

<sup>23</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 2, 8 c-10, pag. 20, 3-22, 6.

<sup>24</sup> *Monum. Piot* XXV (1921-2), pag. 87 e sg. Secondo F. CUMONT, il centro di questo sincretismo fu Alessandria di Egitto.

<sup>25</sup> *La liturgie des mystères chez les néo-platoniciens*, in *Bull. de l'Acad. Belg.*

<sup>18</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 2, 3 b, pag. 11, 12-17.

<sup>19</sup> Vd. qui sotto, pag. 60-63.

<sup>20</sup> Cfr. *Ep. ad An.* 2, 4 b c, pag. 12, 1-11.

caso, non sarebbe anche confermata l'opinione di S. Eitrem<sup>39</sup>, che i papiri magici greco-egiziani sono la fonte migliore per conoscere le pratiche della teurgia, e che essi non debbono essere considerati soltanto quali scritti magici, come ha invece sostenuto T. Hopfner<sup>40</sup>?

Prendiamo, intanto, in esame le diverse *πραγματεία* teurgico-divinatorie menzionate da Porfirio. I *χαρακτήρες*, segni mistico-simbolici, sui quali, secondo la testimonianza della *Lettera ad Anebo* (cfr. 2, 2 e, pag. 10, 9-11), il *προφήτης* teneva poggiati i piedi per ricevere la divina ispirazione, facevano parte dei *σύμβολα* o *συνθήματα* del rituale teurgico caldeo<sup>41</sup>, e precisamente della *τελεστική* [sc. *ἐπιστήμη*], *modus operandi* usato principalmente per consacrare e rendere animate statue magiche, dalle quali si ottenevano oracoli<sup>42</sup>. E. R. Dodds suppone che per lo meno una parte di questa dottrina risalga ai *Τελεστικά* di Giuliano il teurgo<sup>43</sup>; è certo, comunque, che i *σύμβολα* erano noti già agli *Oracula Chaldaica*<sup>44</sup>. Proclo<sup>45</sup>, inoltre, informa che i *χαρακτήρες* potevano essere scritti a terra (*θέσις*), oppure pronunziati (*ἐκφώνησις*): e questa notizia è per noi di particolare importanza, se teniamo conto delle parole di Porfirio: *οἱ δὲ ἐπὶ χαρακτῆρων στάντες*. Procedimenti press'a poco analoghi noi troviamo nei papiri magici, nei quali spesso i *χαρακτήρες* sono anche disegnati<sup>46</sup>.

Anche il *τρόπος* di *Ep. ad An.* 2, 6, pag. 15, 3-9: *τὸ γὰρ λίθους καὶ βοτάνας φέρειν τοὺς καλουμένους* (da intendersi, con E. R. Dodds<sup>47</sup>, passivo = *θεοῦς*, non, con Parthey<sup>48</sup> e Hopfner<sup>49</sup>, medio = *τοὺς κλήτορας*)

1919, pag. 415 e sg.; cfr. *Rev. Belge* VII (1928), pag. 1477 e sg.; *Proclus sur l'art hiératique*, in *CMAG* [= *Catal. manuscr. alchim. gr. cit.*] VI, pag. 139 e sg.

<sup>39</sup> *Art. cit.*, pag. 75.

<sup>40</sup> *OZ* II § 30.

<sup>41</sup> Cfr. PROCLUS, *Theol. Plat.* I 28, pag. 70 PORTUS; *In Tim.* III 6, 13 DIEHL.

<sup>42</sup> Cfr. PROCLUS, *In Tim.* III 155, 18; I 51, 25; III 6, 12 sgg. DIEHL; *In Cratyl.* 19, 12 PASQUALI (Lipsia 1908); e E. R. DODDS, *art. cit.*, pag. 62.

<sup>43</sup> Su Giuliano il teurgo, cfr. E. R. DODDS, *art. cit.*, pagg. 55 sgg. con le note.

<sup>44</sup> Cfr. E. R. DODDS, *art. cit.*, pag. 62; secondo PSELLO (*De orac. Chald.* col. 1133), l'*Ἐκατικός στρόφαλος*, la trottole magica usata per evocare Ecate, aveva incisi questi *χαρακτήρες*; cfr. anche KROLL, *op. cit.*, pag. 58.

<sup>45</sup> Cfr. *In Tim.* II 247, 25; in *Cratyl.* 31, 27.

<sup>46</sup> Vd. *PGM* V 315-58; VII passim; X 29-30; I 268; II 41-42, 153; cfr. HOPFNER *OZ* §. 819-21.

<sup>47</sup> *Art. cit.*, pag. 68, nota 126.

<sup>48</sup> *Iamblichus de mysteriis liber ad fidem manu scriptorum recognovit G. PARTHEY*, Berolini 1857, pag. 166.

<sup>49</sup> *Ueber die Geheimlehren ecc. cit.*, pag. 110.

è confermato presso Caldei ed Egiziani. Infatti, un passo di una lettera di Psello<sup>40</sup>, senza dubbio derivato dal commento di Proclo agli *Oracula Chaldaica*, menziona tra i *σύμβολα* della *τελεστική* anche pietre ed erbe, e Proclo<sup>41</sup> dà un elenco di *λίθοι*, *βοτάναι* ecc. magici, utili a vari scopi, non esclusa la divinazione: ogni divinità, secondo la teoria esposta da Proclo stesso<sup>42</sup>, ha il suo rappresentante « simpatetico » nel mondo animale, vegetale e minerale, il quale è, o contiene, un *σύμβολον* della sua divina causa ed è così in rapporto con esso<sup>43</sup>. Anche la magia greco-egizia utilizza nelle invocazioni questi *σύμβολα*: in *PGM* VIII 13, Hermes è invocato col nome della sua pianta e del suo albero: *ἦ βοτάνη σου ἠλολλα: ετεβεν θωητ: οἰδά σου καὶ τὸ ξύλον τὸ ἐβεννίνου*. Altri esempi in T. Hopfner, *OZ* I 382 sgg.<sup>44</sup>.

L'aporia degli *ὄνόματα ἄσημα* e *βάρβαρα* (*Ep. ad An.* 2, 10 b, pag. 22, 1-10) riecheggia indubbiamente il dibattito, sorto già al tempo dei sofisti e appassionatamente agitato da antichi grammatici ed etimologisti, se la lingua sia opera naturale (*φύσει*) o umana (*θέσει*): Porfirio è più vicino alla *θέσει* di Aristotele e dei peripatetici che alla *φύσει* degli stoici. Il concetto ha più valore dell'espressione fonica, e, rimanendo identico presso tutti i popoli il concetto della divinità, gli *ὄνόματα βάρβαρα* perdono la loro importanza<sup>45</sup>. Quella del Tirio è una posizione fortemente critica nei riguardi e della teoria caldaica e di quella egiziana: ad Anebo il compito di chiarire i suoi dubbi.

Gli *Oracula Chaldaica*, infatti, secondo la testimonianza di Psello<sup>46</sup> e di Niceforo Gregoras<sup>47</sup>, affermavano che i nomi *βάρβαρα* perdono la loro efficacia se sono tradotti in lingua greca, e Proclo<sup>48</sup> ricorda gli *ὄνόματα ζωτικά*, « nomi che danno vita », i quali comprendevano certi segreti appellativi con cui gli dèi si rivelavano a Giuliano il teurgo, dan-

<sup>40</sup> *Ep.* 187 SATHAS (*Bibliotheca Graeca Medii Aevi* V pag. 474).

<sup>41</sup> Vd. *CMAG* VI 151, 6; cfr. anche *In Tim.* I 111, 9 sgg.

<sup>42</sup> Vd. *CMAG* VI 148 sgg.

<sup>43</sup> Cfr. E. R. DODDS, *art. cit.*, pag. 62.

<sup>44</sup> Cfr. anche T. HOPFNER, *P-W* s. v. *Magia* col. 311 sgg.

<sup>45</sup> Una tesi press'a poco simile a questa di Porfirio sostiene CELSO, come risulta da ORIGENE, *Contra Celsum* I 24-5, col. 701 sgg.

<sup>46</sup> Cfr. *Expos. or. chald.* 1132 C MIGNÉ.

<sup>47</sup> *In Synes. de insomn.* 541 A: *οἱ γὰρ τοιοῦτοι λόγοι τῇ πατρῷα διαλέκτῳ ἐρμηνευόμενοι ἔχουσι σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν (καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων ὀνομάτων δύναμις ἐν αὐτῷ τῆν τῶν λεγομένων ἐνεργεῖαν ἔχουσι) διαστρεφόμενοι δὲ ἀσαφεῖς τε γίνονται καὶ ἀνεγέρητοι*.

<sup>48</sup> Vd. *In Tim.* III 6, 13.

dogli così la possibilità di ottenere risposte alle sue preghiere<sup>49</sup>. I papiri magici forniscono, d'altra parte, copiosi esempi e di ἄσµα ὄνοµατα, « nomi privi di senso », cioè confuse combinazioni vocaliche e soprattutto foniche, che i teurgi nella loro estatica κατοχή effettivamente sentivano o credevano di sentire<sup>50</sup>; e di ὄνοµατα βάρβαρα, « nomi (di dèi) in lingua non greca », cioè nomi di dèi egiziani, babilonesi, assiri, persiani, siriani, ebraici, che i teurgi adoperavano di preferenza, invece dei nomi propri della loro lingua<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Cfr. E. R. DODDS, *art. cit.*, pag. 63.

<sup>50</sup> PGM IV 235 sgg.: ἄσµον ὄνοµα di cento lettere, nome misterico di Seth-Typhon; *ibid.* 398 sgg.: nome anagrammatico, il quale suona allo stesso modo, sia leggendo dal principio che dalla fine; *ibid.* 610 sgg.: ἔντιμον ὄνοµα, la cui potenza magica risultava dal magico riferimento delle sette vocali ai sette pianeti, e perciò al cosmo e a tutte le sue energie divine e demoniache ecc. Vd. C. WESSELY, *Ephesia grammata*, in 12<sup>o</sup> Jahresber. des K. K. Franz-Josephgymnasium in Wien 1886; T. HOFFNER, *OZ* I pag. 173 sgg.; CLEM. ALESSANDRINO (*Strom.* V 8, 45 III pag. 35 sgg.; V 8, 48 III pag. 38; V 8, 49 III pag. 39-40 DINDORF) ci ha trasmesso tre di tali formule e anche un saggio d'interpretazione; vd. anche ESICRIO, s. v. Ἐφέσια γράµµατα SCHMIDT (voll. I-V Jena 1858-68).

<sup>51</sup> Così il dio Sole non è chiamato Helios o Apollo, ma Re, Horos, Harpokrates (egiziano); Baal, Belos, Semes (babilonese); Semes-Ilam (ebraico = « eterno sole »); Balsames, Mithras (persiano) ecc.; PGM XII 261-67: ναί, κύριε, σοί γάρ πάντα ὑποτέτακται τῷ ἐν οὐρανῷ θεῷ, καί μηδεις δαιµ(όν)ων ἢ πνευµάτων ἐναντιωθήσεται μοι, ὅτι σου ἐπὶ τῇ τελετῇ τὸ μέγα ὄνοµα ἐπεκαλεσάµην καί πάλιν ἐπικαλουµαί σε κατὰ μὲν Αἰγυπτίους: « Φνω εαι Ἰαβωκ » κατὰ δ' Ἰουδαίους: « Ἄδωναιε Σαβαώθ », κατὰ Ἕλληνας: « ὁ πάντων µόναρχος βασιλεὺς », κατὰ δὲ τοὺς ἀρχιερεῖς: « κρυπτε, ἀόρατε, πάντας ἐφορῶν », κατὰ δὲ Πάρθους: « Οὐερτω παντοδύναστα » κ. τ. λ.; cfr. T. HOFFNER, *OZ* I pag. 173 sgg.; J. MASPERO, *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, Paris 1893 sgg., II pag. 373; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1924, pag. 87, 240, 295; *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles 1937, pag. 125; BIDEZ-CUMONT, *Les magies hellénisées*, II pag. 69, n. 14; FESTUCIÈRE, *Id. rel. d. Gr.*, pagg. 285-9. Inoltre, è molto interessante il confronto con *Corp. Herm.* XVI 1-2 Nock (II vol. pag. 231-2, Paris 1945): Ἐρμῆς μὲν γάρ ὁ διδάσκαλός μου πολλέκις μοι διαλεγόμενος καί ἴδια καί τοῦ Τάτ ἐνίοτε παρόντος, ἔλεγεν ὅτι δόξει τοῖς ἐντυγχάνουσί μου τοῖς βιβλίους ἀπλουστάτη εἶναι ἢ σύνταξις καί σαφής, ἐκ δὲ τῶν ἐναντίων ἀσαφής οὕσα καί κρυπτόμενον τὸν νοῦν τῶν λόγων ἔχουσα, καί ἔτι ἀσαφεστάτη, τῶν Ἑλλήνων ὕστερον βουλευθέντων τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰς τὴν ἰδίαν μεθρημενεύσαι, ὅπερ ἔσται τῶν γεγραµµένων µεγίστη διαστροφή τε καί ἀσάφεια. ὁ δὲ λόγος τῇ πατρῷα διαλέκτῳ ἐρηµνεύοµενος ἔχει σαφῆ τὸν τῶν λόγων νοῦν. καί γάρ αὐτὸ τὸ τῆς φωνῆς ποιὸν καί ἢ τῶν Αἰγυπτίων... ὀνοµάτων ἐν ἑαυτῇ ἔχει τὴν ἐνέργειαν τῶν λεγοµένων. ὅσον οὖν δυνατόν ἐστὶ σοι, βασιλεῦ, πάντα δὲ δύνασαι, τὸν λόγον διατήρησον ἀνερχµένευτον, ἵνα μήτε εἰς Ἕλληνας ἔλθῃ τοιαῦτα µυστήρια, μήτε ἢ τῶν

Fin qui le πραγµατεῖαι teurgiche che fanno uso di σύµβολα ο συνθήµατα. Passiamo a considerare ora quelle che hanno bisogno di un medium, le cui alterazioni si credeva fossero dovute alla κατοχή ο « possesso » da parte degli dèi<sup>52</sup>.

In *Ep. ad An.* 2, 2f, pag. 10, 12-16 Porfirio parla di mediums i quali rivelano il futuro (ma nell'espressione θειδύουσιν c'è qualcosa di più, per lo meno la nozione dell'ispirazione divina) κατὰ τὸ φανταστικόν, conservando, invece, completa coscienza κατὰ τὰ ἄλλα; in un altro passo (2, 2 b, pag. 9, 6-9) il medium è soggetto ad ἐνθουσιασμός e a θεοφορία in uno stato di abeyance (αὐτοῖς δὲ πάλιν οὐ παρακολουθοῦντες); altrove (2, 2, pag. 9, 2-5) si accenna alla ἔκστασις πολυκίνητος, accompagnata da forte movimento, contrapposta all'immobilità assoluta del sonno. Ora, queste condizioni, che E. R. Dodds definisce « psicologiche »<sup>53</sup>, erano molto note alla teurgia caldea: Psello (*Orat.* 27, *Scripta minora* 1, 248. 1 sgg., desunto da Proclo; cfr. anche *C M A G* VI 209, 15 sgg. e *Op. Daemonum* XIV PG 122, 851) si ferma a lungo su di esse e, per quanto riguarda la prima, nota che la coscienza (παρακολούθησις) persiste θαυµαστόν τινα τρόπον, cosicché il medium conosce τίνα τε ἐνεργεῖ καί τί

Ἑλλήνων ὑπερήφανος φράσις καί ἐκλελυμένη καί ὡσπερ κεκαλλωπισµένη ἐξίτηλον ποιήσῃ τὸ σεμνὸν καί στιβαρόν, καί τὴν ἐνεργητικὴν τῶν ὀνοµάτων φράσιν. Ἕλληνας γάρ, ὦ βασιλεῦ, λόγους ἔχουσι κενούς ἀποδείξων ἐνεργητικούς, καί αὕτη ἐστὶν Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ὕψος. ἡμεῖς δὲ οὐ λόγους χρώµεθα, ἀλλὰ φωναῖς µεσταῖς τῶν ἔργων. Traduzione: « Hermes, dunque, mio maestro, spesso discorrendo con me, e in privato, e qualche volta alla presenza di Tat, era solito dirmi che a coloro che leggono i miei libri la compositio parrà essere semplicissima e chiara. mentre, al contrario, essa è oscura e tiene nascosto il significato delle parole, e inoltre diventerà oscurissima, quando i Greci più tardi si saranno messo in testa di tradurre la nostra lingua nella loro, cosa che finirà con l'essere una completa distorsione del testo e una piena oscurità. Invece, espresso nella lingua originale, questo discorso conserva in tutta la sua chiarezza il significato delle parole: e infatti la peculiarità stessa del suono e la propria intonazione (ἤχώ, congettura di Nock) dei vocaboli egiziani conservano in se stesse l'energia delle cose che si dicono. Per quanto, dunque, ti è possibile, o re, — e tu puoi tutto — preserva questo discorso da ogni traduzione, affinché siffatti misteri non giungano ai Greci, nè l'orgogliosa elocuzione dei Greci, e mancando di forza e, per così dire, con le sue grazie false, faccia svanire la gravità, la solidità, l'efficacia dei vocaboli della nostra lingua. Poiché i Greci, o re, non hanno che discorsi inutili, capaci di produrre dimostrazioni, questa è la filosofia dei Greci, un rumore di parole. Noi, invece, non usiamo semplici parole, ma suoni tutti pieni di efficacia ».

<sup>52</sup> Cfr. E. R. DODDS, *art. cit.*, pag. 65.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pag. 66.

φθέγγεται καὶ πόθεν δεῖ ἀπολύειν τὸ κινουῦν; lo stesso Psello menziona ancora ὕλικὰ πνεύματα, che producono movimenti convulsi κίνησιν μετὰ τινος βίας γενομένην, che *mediums* deboli non sono in grado di sopportare (οὐ φέρουσιν).

Sarebbe certamente difficile, se volessimo accettare la sistematica classificazione di T. Hopfner, il quale distingue così nettamente la divinazione teurgica da quella magica e goetica<sup>54</sup>, trovare un posto che si adatti specificamente al primo γένος di questo *modus operandi*: poiché, se è vero che la αὐτοφάνεια o personale apparizione della divinità al *medium*, ispirato soltanto in quella parte dell'anima capace di rappresentazione immaginativa, ma nel resto, cioè nella coscienza (παρακολούθησις) e nelle facoltà intellettuali e materiali, padrone di sé, potrebbe rientrare nella *theurgische Divination*, è altrettanto vero, secondo T. Hopfner, che questa non ha bisogno di *Medium oder Immanenzmittel*, mentre Porfirio (*Ep. ad An.* 2, 2 f, pag. 10, 12 - 16) testimonia che le visioni appaiono nell'acqua, ἐν τοίχῳ, nell'etere, nel sole. Eppure, proprio questa ha tutti gli elementi per essere una forma di teurgia vera e propria. Infatti, tra i suoi σύνεργα (agenti fisiologici, direbbe E. R. Dodds<sup>55</sup>) troviamo ἐπωδάς e συστάσεις: e se qualche dubbio possono ingenerare le prime, per quanto conserva sempre il suo valore la testimonianza di Apuleio (*Apol.* 43), il quale parla del *medium* messo a dormire « seu carminum avocamento sive odorum delinimento », la σύστασις ο ἔντυχία<sup>56</sup>, « (preghiera di) incontro », è certamente una pratica teurgica, la quale tende all'unione con la divinità. I Caldei la conoscevano molto bene: lo testimonia Marino (*Vita Procli* c. 28): ταῖς γὰρ τῶν Χαλδαίων συστάσεσι καὶ ἐντυχίαις καὶ τοῖς θεοῖς καὶ ἀφθέγκτοις ἐκέχρητο. Ma c'è di più. Il passo della *Lettera ad Anebo* è tale che ad un σύνεργον corrisponde un *Medium oder Immanenzmittel*: σκότος - ὕδωρ; κατάποσις - τοῖχος; ἐπωδή - ὕπαιθρος ἄηρ; σύστασις - ἥλιος, oppure un altro corpo celeste; perciò mi sembra che qui si tratti di una « sistasi solare ». E S. Eitrem ha luminosamente dimostrato che questa pratica, molto nota ai papiri magici greco-egiziani, difficilmente si può separare da quelle dei teurgi<sup>57</sup>, e ha molto opportunamente messo in ri-

<sup>54</sup> OZ I pag. 39 sgg.

<sup>55</sup> *Art. cit.*, pag. 66.

<sup>56</sup> Sulla identità di σύστασις ed ἐντυχία e sul loro significato, vd. PGM IV 1930; XIII 695; IV 169; III 580. Cfr. S. EITREM, *Die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie*, in *Symb. Ost.* VIII (1929), pag. 49 e sgg.

<sup>57</sup> Cfr. S. EITREM, *La théurgie ecc. cit.*, pag. 53.

lievo l'addentellato che essa trovava nei neoplatonici, per i quali la vista della divinità, la santa contemplazione era il fine immediato dell'ascesa dell'anima al cielo<sup>58</sup>. Il teurgo aspira alla stessa onnipotenza, alla stessa onniscienza che possiede il sole, il quale regna nel cielo luminoso, che domina su tutto, che sa tutto, e, per conseguire il suo scopo, impiega la σύστασις<sup>59</sup>, e questa si continua in una ὁμιλία, e di qui si giunge alla σύμφυσις τοῦ θεωροῦντος καὶ θεωρουμένου<sup>60</sup>. E così nei neoplatonici lo sforzo della visione intellettuale, che conduce al mondo intelligibile, trova il suo riflesso nella chiarezza risplendente del dio supremo, nello splendore del sole: nella luce immensa, abbagliante, la divinità appare all'estatico, e in essa l'anima del filosofo svanisce, si annienta<sup>61</sup>.

Nella mantica, la sistasi solare trova il suo impiego più immediato e più utile. Infatti, tra una quarantina di preghiere che si trovano nei papiri magici greco-egiziani e che sono rivolte al Sole o alle altre divinità celesti, la maggior parte mira a dare al mago la chiaroveggenza, lo spirito profetico. Ci si indirizza al sole mattina e sera, al sol levante o tramontante (PGM I 55 sgg., 132 sgg.; III 95 sgg., 129 sgg., 325, 689; IV 930, 1928 sgg.; VI 1 sgg., 29; VII 505 sgg.); si può combinare il sorgere del sole con il sorgere della luna (PGM III 325, 338;

<sup>58</sup> Cfr. S. EITREM, *La théurgie ecc. cit.*, pag. 59 - 60. EUNAPIO (*Vitae sophistarum* XXIII 5, 1-4 GIANGRANDE) riferisce il carattere straordinario di un giovane che era ὄλος ψυχή « tutto anima », benché non fosse che un uomo. « Egli non doveva fare altro che mettersi la corona e riguardare il sole, e subito dava oracoli che non avevano nessun errore metrico ». DAMASCIO (*Vita Isid.* 69) informa di una donna cilicia, la quale rivolgeva sempre una preghiera al sole, prima di procedere alla divinazione: essa per prima aveva letto l'avvenire nelle nuvole. Proclo faceva la preghiera al Sole tre volte al giorno: al levarsi, al mattino, al tramonto (cfr. MARINO, *Vita Procli* 21), e si può facilmente congetturare (scrive S. EITREM, *art. cit.*, pag. 60) ciò che egli ha domandato innanzi tutto al « re del fuoco intellettuale »: cfr. il suo inno al sole, v. 35: « Purificami da ogni peccato di trasgressione ».

<sup>59</sup> È caratteristica di questi secoli, scrive S. EITREM (*La théurgie ecc. cit.*, pag. 56), la convinzione sempre più diffusa dell'onnipotenza del Sole invincibile: il Sole è identificato con le più grandi divinità dei popoli allora conosciuti, con Phrō (PGM IV 1281), con Apollo (PGM II 88; III 229, 283 sgg.; VI 1 sgg.; VII 727 sgg.).

<sup>60</sup> Per la ὁμιλία cfr. PGM III 194; APULEIO, *Apol.* 26: *communio loquendi cum dis immortalibus*; PLATONE, *Leggi* IV 716 D: προσομιλεῖν τοῖς θεοῖς; VETTIO VALENTE 31, 13; 42, 2 ecc. Vd. FESTUCIÈRE, *L'ideal ecc. cit.*, p. 122, e S. EITREM, *La théurgie ecc. cit.*, pag. 56. Per la σύμφυσις cfr. PORFIRIO, *De abstin.* I 29 πρὸς τὸν ὄντως ἑαυτὸν σύμφυσις; vd. R. REITZENSTEIN, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*<sup>2</sup>, Lipsia 1927, pag. 286.

<sup>61</sup> Vd. S. EITREM, *La théurgie ecc. cit.*, pag. 56.

VI 39); i due astri, uniti insieme, rappresentano le forze più luminose del cielo. Il sole è più forte a mezzogiorno, e perciò è prescritta quest'ora (PGM III 612; IV 173, 762); la sistasi è limitata al terzo giorno della luna (PGM IV 169).

Ma la conferma migliore alla nostra interpretazione ci viene da Porfirio stesso; in *Ep. ad An.* 2, 9, pag. 21, 3-7, il filosofo domanda ad Anebo: « e le stesse preghiere, quale fondamento hanno, quando dicono che [Helios] emerge dal fango, e sta seduto su un fiore di loto, e naviga su una barca, e cambia forma a seconda delle ore, e assume aspetti diversi a seconda dei segni dello zodiaco? Così, infatti, [gli Egiziani] dicono che [Helios] è visto dai loro stessi occhi... ». Come non vedere qui una vera e propria sistasi? E anche qui la fonte più immediata non è da cercarsi forse nei papiri magici greco egiziani? Si veda, ad esempio, PGM II 101.4: σὲ καλῶ, τὸν μέγαν ἐν οὐρανῶ, ἀεροειδῆ, αὐτεξούσιον, ᾧ ὑπετάγη πᾶσα φύσις, ὃς κατοικεῖς τὴν ὀ[λ]ην οἰκουμένην, <δν> δορυφοροῦσιν οἱ δ[ε] καὲ γίγαντες, ἐπὶ λωτῶ καθήμενος<sup>62</sup> καὶ λαμπυρίζων τὴν ὀλην οἰκουμένην. Così in PGM III 494 sgg. (cfr. IV 1649 sgg.; II 105; XII 88) nella sistasi è invocata tutta la « catena solare », tutte le sim-

<sup>62</sup> Del figlio del Sole, e soprattutto del dio Sole, seduto sul fiore di loto informa PLUTARCO (*De Pyth. orac.* 12; *De Iside* 11). Questo simbolismo si basa sull'osservazione che le teste del fiore di loto nella notte si abbassano sul livello dell'acqua, per sollevarsi col risorgere del sole (cfr. PLIN. *Nat. Hist.* XIII 2, 17; 3, 18). Perciò, sui monumenti egiziani, leggiamo: « Re, che si genera da se stesso, che esce fuori dall'acqua, l'unico del grande loto » (cfr. PLEHL, *Inscript hierogl.* II 78 D); oppure: « Il figlio del Sole, il quale esce in Hermonthis, come il loto esce dal grande mare » (cfr. H. BRUGSCH, *Rec. de mon.* II 71, 2; T. HOPFNER, *Ueber die Geheimlehren ecc. cit.*, pag. 249, nota 112). Anche della barca del sole dà notizie PLUTARCO (*De Iside* 34); il simbolo allude alla generazione e all'alimentazione della luce dall'umido. Vd. inoltre CLEM. ALESSANDRINO. *Strom.* V 7, 41 STAELHIN (Leipzig 1906), il quale, però, a volte, invece della nave, parla della figura di coccodrillo; PORFIRIO, *Περὶ ἀγαμάτων*, pag. 19\*, 7-12 BIDEZ (App. I al vol. *Vie de Porphyre ecc. cit.*): ἥλιον δὲ σημαίνουσι [sc. οἱ Αἰγύπτιοι] ποτὲ μὲν δι' ἀνθρώπου ἐπιβεβηκότος πλοῖον, τοῦ πλοῖου ἐπὶ κροκοδείλου κειμένου, δηλοῖ δὲ τὸ μὲν πλοῖον τὴν ἐν ὕγρῳ κίνησιν, ὃ δὲ κροκόδειλος πότιμον ὕδωρ, ἐν ᾧ φέρεται ὁ ἥλιος, ἐσημαίνεται τοίνυν ὁ ἥλιος δι' ἀέρος ὕγρου καὶ γλυκέως τὴν περιπόλησιν ποιεῖσθαι; PORFIRIO, *De antro nympharum* 10, pag. 63, 13-7 NAUCK<sup>2</sup> (Lipsia 1886): τοὺς τε Αἰγυπτίους διὰ τοῦτο τοὺς δαίμονας ἅπαντας οὐχ ἑστάναι ἐπὶ στερεοῦ, ἀλλὰ [πάντας] ἐπὶ πλοῖου καὶ τὸν ἥλιον καὶ ἀπλῶς πάντας οὐσίνας εἰδέναι χρὴ τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὕγρῳ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας.

patie della σειρά del sole<sup>63</sup>, tutte le energie delle sue dodici apparizioni<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Cfr. C M A G VI pag. 144 e sg.; S. EITREM, *La théurgie ecc. cit.*, pag. 58.

<sup>64</sup> Cfr. PROCLUSO, *In Tim.* I pag. 33; IV 256 A DIEHL; MACROBIO, *Sat.* I 2. I EYSSENHARDT (Lipsia 1893); BOLL, *Sphaera*, Leipzig 1903, pag. 295 sgg.; REITZENSTEIN, *Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, pag. 257 sgg. Perché meglio risulti il confronto e anche per commento al passo della *Lettera ad Anebo*, vale la pena di trascrivere PGM III col. XVI 495-533, seguito dalla traduzione italiana: Σύστασις πρὸς Ἡλίον. περὶ πάσης πρ[ο]σέξε[ω]ς καὶ πρ[ο]σέξε[ω]ς πρὸς τὸν κοίτην, περὶ ὧν ἐάν θέ[λ]η[ς], οὕτως ἐπικαλοῦ· « [δ]εῦρο, δ[ε]ῦρο μοι ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων τοῦ κόσμου, ἀεροδρομο[ν] μέγαν θεόν, ἐπάκουσόν μου ἐν παντί, ᾧ [ἐπικαλοῦμαι] πράγματι καὶ ποιήσον πάντα τὰ τῆς εὐχῆς [μου ἐντε]λέστατα, ὅτι οἰδᾶ σου τὰ σημεῖα καὶ τὰ π[α]ράσημα καὶ μορφάς καὶ καθ' ὥραν τίς εἶ καὶ τί σου ὄνομα· ὥρα πρώτη μορφὴν ἔχεις καὶ τύπον παιδὸς πηθήκου· γεννᾷς δ[ένδρον] ἐλάτην, λίθον ἀφανον, ὄρνεον ε... αενο... α, ὄνομά σοι φρουερ· ὥρα δευτέρα μορφὴν ἔχεις μονοκέρου, γεννᾷς δένδρον περσεάν, λίθον κεραμίτην, ὄρνεον ἀλούχакон, ἐπὶ γῆς ἰχνεύμονα, λίθον σαμουχον, ὄρνεον ψ[ι]τακον, ἐπὶ γῆς βάτραχον, ὄνομά σοι Ἀκραμμαχαμαρεῖ· ὥρα τετ[άρ]τη μορφὴν ἔχεις ταύρου, γεννᾷς δένδρον [κα]ὶ λίθον παιδέρωτα, ὄρνεον τρύγονα, ἐπὶ γῆς ταῦρον, ὄνομά σοι Δαμναμενεύς· ὥρα πέμπτη μορφὴν ἔχεις λέοντος, [γε]ννᾷς δένδρον ῥάμνον, λίθον μάγητα, (ὄρνεον...), ἐπὶ γῆς κροκοδείλιον, ὄνομά σοι φοκηνεγψ ευαρεταθον μισον κραικτ· ὥρα ἕκτη μορφὴν ἔχεις ὄνου, δένδρον γεννᾷς ἄκανθαν, λίθον σάπφειρον, ἐν θαλ[ά]σση ὕελον, ἐπὶ [γῆς] βοῦν λευ[κ]ομέτωπον, ὄνομά σοι εἰαν· ἀκρι λυξ· [... ὥρα ἕβδ[ο]μή μορφὴν ἔχεις καμμάρου, γεννᾷς δένδρον... [γεννᾷς... πρ[ο]... λίθον ἡλιο[πά]λιον, [ὄρνεον... ]ον, ἐπὶ γῆς [αἰ]λουρον, ὄνομά σοι... ὥρα ὀγ[δο]μή μορφὴν ἔχεις... [γεννᾷς δένδρον... ]ατορον, λίθον ὄνου ειορ... ὄρνεον... ἐπὶ γῆς ἰπποπό[τα]μον, ὄνομά σοι... ὥρα ἑνάτη μορφὴν ἔχεις ἴβ[ε]ως, γεννᾷς δένδρον... δαλσον, [λίθ]ον δοραρ... ]ην ἐπὶ γ[ῆ]ς χαμπαίλε[οντα], ὄνομά σοι... ] ὥρα δεκάτη μορφὴν ἔχεις... γεννᾷς δένδρον... ]ων, λίθον ἱερακίτην, ὄρνεον... αρκων... κέρκωπα... σφωτος γε... [ ] εων εχ[... ] ὥρα εβ[... ] μορφὴν ἔχεις... ὄνομά σοι Ἀδων[αί... ] καὶ Γαβριήλ αλλωεα... ουρηδυδιε θαραβραχιρι] γῆ ἰαρθαθαχαρμηφιβ[α]ωχνημω καμπυκωλ. ελαμμαρη· Traduzione: « Preghiera di incontro con il Sole. Ricetta per ogni pratica e per tutto ciò che tu voglia; invoca così: « Qui, qui, a me, dai quattro venti del cosmo, te (io invoco), grande dio che attraversi l'aria, ascoltami in ogni operazione, alla quale io [ti invoco], ed esegui tutte le parti della mia preghiera, nella maniera più perfetta; poiché io conosco i tuoi segni e i tuoi simboli e le tue figure, e (conosco) in ogni ora non solo chi tu sei, ma anche il tuo nome. — Nella prima ora tu hai la figura e l'immagine di una giovane scimmia, generi un albero di pino, la pietra aphanos, l'uccello...; il tuo nome è (parole magiche). — Nella seconda ora tu hai la figura di un unicorno, generi l'albero persea, una pietra da vasaio, l'uccello halouchanos, sulla terra un ichneumone, il tuo nome è (parole magiche). — Nella terza ora tu hai

Anche la *Traumdivination*<sup>66</sup> di cui parla Porfirio in *Ep. ad An.* 2, 2, pag. 9, 2-5, e su cui egli ritorna ancora in 2, 5, pag. 12, 12-17, è ampiamente illustrata dai papiri magici, ed è probabile, specialmente se consideriamo che qui manca qualsiasi *Medium oder Immanenzmittel* — ἦσυχον γὰρ κεῖται τὸ σῶμα (*Ep. ad An.* 2, 2, pag. 9, 4); κατὰ γὰρ τοὺς ὕπνους μὴ δὲν πραγματευσάμενοι ἐνίοτε τῷ μέλλοντι ἐπιβάλλομεν (*Ep. ad An.* 2, 5, pag. 12, 15-16) — che essa rientri nella *theurgische Divination* di T. Hopfner: cfr. comunque *OZ* I 80 sgg. Infine, in *PGM* IV 850-929; V 206-96 e *Pap. Oxyr.* N. 886 si possono leggere esempi di divinazione entusiastica accompagnata da κίνησις (*Ep. ad An.* 2, 2 b, pag. 9, 2-9)<sup>66</sup>.

Rimangono da esaminare le ἀνάγκαι (cfr. *Ep. ad An.* 1, 2c; 2, 3 b; 2, 8 c). Indubbiamente, queste formule coercitive facevano parte del *modus operandi* teurgico che si avvaleva dell'estasi di un *medium*, anche se E. R. Dodds ne limita l'uso ai responsi oracolari privati<sup>67</sup>, ed è chiaro che la fonte delle ἀπειλαί esplicitamente menzionate da Porfirio in *Ep. ad An.* 2, 8c, pag. 20, 3-21, 2, debba ricercarsi nei papiri magici, sicché molto probabile appare la tesi di S. Eitrem, che anche le « minacce » dei teurgi trovino il

la figura di un gatto, generi un albero di fico, una pietra arenaria, un pappagallo, sulla terra una rana, il tuo nome è (parole magiche). — Nella quarta ora tu hai la figura di un toro, generi l'albero pederote, e la pietra opale, una tortora, sulla terra un toro, il tuo nome è Damnameneus. — Nella quinta ora tu hai la figura di leone, generi un frutice spinoso, una pietra magnetica, [l'uccello . . . .], sulla terra un cocodrillo, il tuo nome è (parole magiche). — Nella sesta ora tu hai la figura di asino, generi un bianco spino, uno zaffiro, nel mare un'ossidiana, sulla terra un bue dalla bianca fronte, il tuo nome è (parole magiche). — Nella settima ora tu hai la figura di un gambero, generi l'albero . . . l'heliopalio . . . ., sulla terra un gatto, il tuo nome è (parole magiche). — Nell'ottava ora tu hai la figura . . . . generi un . . . . albero, la pietra . . . . l'uccello . . . ., sulla terra un ippopotamo, il tuo nome è (parole magiche). — Nella nona ora tu hai la figura di un ibis, generi un . . . albero, la pietra . . . . sulla terra un camaleonte, il tuo nome è (parole magiche). — . . . nella decima ora tu hai la figura . . . generi un . . . albero, una ieracite, l'uccello . . . . un cercope (?) . . . . nell'ora dodicesima tu hai la figura . . . il tuo nome Adonai . . e . . . Gabriel (parole magiche) ».

<sup>66</sup> Per una dettagliata classificazione dei sogni in relazione al loro valore matico, cfr. ARTEMIDORO *Onirocrit.* I 1-6, pag. 5 HERCHER; MACROBIO, *In Somn. Scipionis* I 3, 2; NICEFORO GREGORAS, *In Synes. De insomn.* pag. 608 MIGNÉ 40; e, soprattutto, DEUBNER, *De incubatione*, pag. 1 e sgg.

<sup>67</sup> Per TH. HOPFNER (*OZ* I 40 e 133 sgg.) si tratta della *niedere Stufe* della divinazione magica: la divinità entra in un essere animato, rimane invisibile, ma parla al *medium* umano, mentre è in « enthusiastischer Erregung oder in somnabulen Trancezustand ».

<sup>68</sup> Cfr. *art. cit.*, pagg. 55-6.

loro precedente più immediato e più evidente nella magia egiziana<sup>68</sup>. Ecco qui alcuni confronti:

1) minaccia di sconquassare il firmamento (*Ep. ad An.* 2, 8 c, pag. 20, 5-6): *PGM* IV 2313-8 ὅλης ἀνάγκης δεσμὰ συναρρήσεται, καὶ κρύψει σὸν φῶς Ἥλιος πρὸς τὸν νότον, Τηθύς τε τὴν σὴν κουφίσει οἰκουμένην, Αἰὼν κραδαίνει, κινηθήσεται οὐρανός, Κρόνος φοβηθεὶς τὸν βεβιασμένον σου νοῦν πέφευγε εἰς Ἄϊδην, νεγρέρων ἐπίσκοπος<sup>69</sup>.

2) minaccia di rivelare i misteri di Iside (*Ep. ad An.* 2, 8 c, pag. 20, 7): *PGM* 47, 13 ἀπάγγελλε τὰ κρυπτὰ τῆς μυρι[ων]ύμου θεᾶς Ἰσιδος<sup>70</sup>.

3) minaccia di divulgare gli arcani di Abido<sup>71</sup> (*Ep. ad An.* 2, 8 c,

<sup>68</sup> Cfr. *La théurgie ecc. cit.*, pag. 75.

<sup>69</sup> Traduzione: « I vincoli di tutta la necessità saranno infranti, e Helios nasconderà la tua [cioè: della Luna] luce nel mezzogiorno, e Thetis (il mare) sgraverà (degli abitanti) la terra abitata, che ti appartiene, Aion vacilla, il cielo sarà agitato, Kronos, atterrito dalla tua violenta intenzione, è fuggito nell'Ade, soprintendente dei sotterranei ». Cfr. ancora *PGM* XII 54 sgg. εἰάν δέ μου παρακούσης, κα[τα]καήσεται ὁ κύκλος, κ[α]ί ἰσκότος ἔσται καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, καὶ ὁ κάνθαρος κ[ατα]βήσεται, ἕως ποιήσε[ι]ς μ[ο]ι π[α]ν[τ]α, ὅσα γράφω ἢ λέγω, ἀπαραβάτως ἤδη ἤδη, ταχὺ [τ]α[χ]ύ. Traduzione: « Ma se tu non mi ascolti, il cerchio (solare) sarà bruciato, e la tenebra si diffonderà su tutta la terra, e lo scarabeo sarà fatto smontare, finché non mi farai tutto ciò che scrivo o dico, senza nessun mutamento: ora ora, presto presto ». Già in un antichissimo testo delle Piramidi (*Pyram.* 393 sgg., cfr. GRAPOW, *Aeg. Zeitschr.* 49 (1911) ed A. ERMAN, *Die Religion der Aegypter*<sup>3</sup>, 1934, pag. 106), l'anima di un defunto afferra le pietre del cielo, e fa rovinare dei e beati.

<sup>70</sup> Traduzione: « Rivela i misteri di Iside, dea dai diecimila nomi »; cfr. T. HOPFNER, *Der alle Orient*, III pag. 121 e sgg.

<sup>71</sup> Abydos, città dell'alto Egitto, ad occidente del Nilo, presso l'odierna Arabat-el-madfuné, era ritenuto il luogo dove aveva avuto sepoltura il capo di Osiride. Lì si celebravano misteri, dei quali informa la pietra sepolcrale di Iehernofret, impiegato del tesoro imperiale sotto Ramses III (1200-1179). Si rappresentava drammaticamente l'emigrazione di Wepwawet (dio dalla testa di lupo), guida di Osiride; la vittoria di Osiride e la sua morte; la gita in barca di Thoth « per pescare il dio dall'acqua »; il lamento funebre; la preparazione del cadavere per la sepoltura; la deposizione; la sconfitta di Seth e dei suoi compagni ad opera di Hor, il figlio di Iside e di Osiride; la risurrezione di Osiride e il suo ritorno solenne al tempio di Abido (cfr. ZIMMERMANN, *Rel.* pag. 39; ERMAN, *op. cit.*, pagg. 63-64). Con queste celebrazioni essoteriche erano sicuramente collegate anche solennità esoteriche, i veri e propri misteri, ai quali potevano partecipare soltanto pochi iniziati, come anche APULEIO (*Metam.* XI 24) informa. Il teurgo minaccia di tradire appunto questi misteri. Cfr. T. HOPFNER, *Ueber die Geheimlehren ecc. cit.*, pag. 246-7, nota 110. Il passo del papiro Londinese 46 citato nel testo ne offre un esempio.

pag. 20, 7-8): PGM V 253-303 εὐάν μὴ γνῶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀπάντων, Αἴγυπτίων, Ἑλλήνων, Σύρων, Αἰθιοπίων, παντός τε γένους καὶ παντός ἔθνους, εὐάν μὴ γνῶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσσεσθαι, εὐάν μὴ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰς ἐργασίας καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν καὶ πατέρων αὐτῶν καὶ μητέρων καὶ ἀδελφῶν καὶ φίλων καὶ τῶν τετελετηκότων, κατασπείσω τὸ αἷμα τοῦ μέλανος κυνώπου εἰς καινὴν κύθραν ἀσινῆ καὶ ἐπιθήσω ἐπὶ καινὸν κυθρόποθα καὶ ὑποκαύσω ὅσα Ἐσιηούς καὶ κεκραζομαι ἐν τῷ Βουσίρι ὄρμω τόνδε ἐν ποταμῷ μείναντα ἡμέρας γ', νύκτας γ', τὸν Ἐσιη, τὸν ἐνεχθέντα ἐν τῷ ρεύματι τοῦ ποταμοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, τὸν περιεχόμενον ὑπὸ τῶν τῆς θαλάσσης κυμάτων καὶ ὑπὸ τῆς τοῦ ἀέρος νεφέλης. ὑπὸ τῶν ἰχθύων σου ἢ κοιλία κατέσθεται, καὶ τὸ σῶμα οὐ μὴ παύσω τοὺς ἰχθύας τοῖς στόμασι μασωμένους, οὐδὲ μὴν κλείσουσι οἱ ἰχθύες τὸ στόμα. ἀφελούμαι τὸν ἀπάτορα ἀπὸ τῆς μητρός, κατενεχθήσεται ὁ πόλος, καὶ τὰ δύο ὄρη ἐν ἔσται. ἐπαρήσω ἀνοιξίν ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ὁ θεῖος ποιήσει. οὐ μὴ εἰσώ θεὸν οὔτε θεὰν χρηματίζειν, ἕως ὅτε ἐγώ, ὁ δεῖνα, διαγνῶ τὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς ἀπάντων ἀνθρώπων, Αἴγυπτίων, Σύρων, Ἑλλήνων, Αἰθιοπίων, παντός γένους καὶ ἔθνους, τῶν ἐπερωτώντων με καὶ κατ' ὄψιν μοι ἐρχομένων καὶ λαλούντων καὶ σιωπώντων, ὅπως αὐτοῖς ἐξαγγείλω τὰ προγεγονότα αὐτοῖς καὶ ἐνεστῶτα καὶ τὰ μέλλοντα αὐτοῖς ἔσσεσθαι, καὶ γνῶ τὰς τέχνας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τὰ ἔργα καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν καὶ τῶν τεθνεώτων καὶ πάντων, καὶ ἀναγνῶ ἐπιστολὴν ἐσφραγισμένην καὶ ἀπαγγείλω αὐτοῖς πάντα ἐξ ἀληθείας<sup>73</sup>.

<sup>73</sup> Traduzione: « Se non conoscerò ciò che (avviene) nelle anime di tutti, degli Egiziani, degli Elleni, dei Siri, degli Etiopi, di ogni razza e di ogni popolo, se non conoscerò il passato e il futuro, se non conoscerò le loro arti, le occupazioni, le loro azioni e il corso della loro vita, i loro nomi e quelli dei loro padri e madri e fratelli e amici e quelli dei morti, verserò il sangue del nero dio dal volto di cane (? « si allude senza dubbio ad Anubi » PREISENDANZ) in una nuova pentola non toccata e lo porterò sopra un nuovo cavalletto (per pentola) e sotto brucerò le ossa dell'Esies (« der ertrunken Osiris » PREISENDANZ), e divulgherò nel porto di Busiride lui che è rimasto nel fiume tre giorni, tre notti, l'Esies, il quale nella corrente del fiume fu spinto nel mare, circondato dalle onde del mare e dalla nebbia dell'aria. Dai pesci sarà divorato il tuo ventre, e io non impedirò ai pesci di divorare con le (loro) bocche il tuo corpo né i pesci chiuderanno la (loro) bocca. Io porterò l'orfano di padre (= Hôros) lontano da sua madre, il polo celeste sarà tirato giù, e i due monti (« i quali da destra e da sinistra accompagnano il Nilo » HOPFNER, *Ueber die Geheimlehren ecc. cit.*, pag. 247-9, nota 111; « allusione alla saga egiziana delle due catene montagnose, le quali si chiudono e annientano l'Egitto » CH. W. GOODWIN, *Fragment of a Graeco-Egyptian work upon magic*, in *Publ. Cambridge Antiqu. Soc.* II, Camb. 1852, 1 Fasc.) diventeranno

4) minaccia di fermare la barca del Sole (*Ep. ad An.* 2, 8 c, pag. 20, 8): PGM III 99 sgg. στήσατε, στήσατε, κυβερνήται τοῦ ἱεροῦ πλοίου, τὸ ἱερὸν πλοῖον ὄρμω καὶ σέ, Μελιούχε, ἕως ἐγὼ ἐντύχω τῷ ἱερῷ Ἡλίῳ<sup>74</sup>.

5) minaccia di disperdere le membra di Osiride (*Ep. ad An.* 2, 8 c, pag. 20, 8-9): PGM XII 134 sgg. [καὶ] σύ, Ἄγαθὲ Δαίμων, οὐ κράτος μέγιστόν ἐστιν ἐν θεοῖς, ἐπάκουσόν μου πορευθεὶς πρὸς τὸν δεῖνα εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ, ὅπου κοιμάται, εἰς τὸν κοιτῶνα αὐτοῦ, καὶ παραστάθῃ αὐτῷ φοβερός, τρομερός μετὰ τῶν τοῦ θεοῦ μεγάλων καὶ κραταιῶν ὀνομάτων, καὶ λέγε αὐτῷ τάδε. ἐξορκίζω σε [τ]ὴν δυνάμιν σου, τὸν μέγαν θεόν Σηίδ, τὴν ὥραν, ἐν ἣ ἐτέχθης μέγας θεός, τὸν χρηματίζοντα τὸ ν[ῆ]ν θεόν, τὰ τξέ ὀνόματα τοῦ μεγάλου θεοῦ, πορευθῆναι πρὸς τὸν δεῖνα ἐν τῇ ἄρτι ὥρᾳ, ἐν τῇ ἄρτι νυκτί, καὶ λέγειν αὐτῷ κατ' ὄναρ τάδε. εὐάν με παρακούσης καὶ μὴ πορευθῆς [π]ρὸς τὸν δεῖνα ἐρῶ τῷ μεγάλῳ θεῷ καὶ τ[ρ]ήσας σε κατακόψει μελεῖστί καὶ τὰ κρέατά σου δώσει φαγεῖν [τ]ῷ φωριῶντι κυ[ν]ί τῷ ἐν ταῖς κοπρίαις καθημένῳ. διὰ τοῦτο ἐπάκουσον μ[ο]υ ἤδη ἤδη, ταχὺ ταχὺ, ἵνα μὴ ἀναγκασθῶ ταῦτα ἐκ δευτέρου λέγειν<sup>74</sup>.

uno solo. Io metterò in libertà l'apertura (« il dio dell'apertura »? « il grande serpente »? PREISENDANZ; « Ἄπολυ, the great serpent » CH. W. GOODWIN; « io fuorviolo [ἀπαφήσω] da voi [ἀφ' ὑμῶν] il dio dell'apertura [? Wepwawet? Ἄνοιξιν], ed egli farà ciò che io voglio [? θέλω] » HOPFNER, *Ueber die Geheimlehren ecc. cit.*, pag. 248-9, nota 111) contro di voi, ed egli farà ciò che io voglio. Io non lascerò vaticinare nessun dio e nessuna dea, finché io, N. N., non sappia ciò che è nelle anime di tutti gli uomini, degli Egiziani, dei Siri, degli Elleni, degli Etiopi, di ogni razza e di ogni popolo, i quali mi interrogano e mi vengono davanti, sia che essi parlino, sia che essi facciano silenzio, affinché io predica loro il loro passato e il presente e il futuro, e conosca le loro arti e la loro vita e le loro occupazioni e le loro azioni e i loro nomi, e quelli dei loro morti e quelli di tutti e possa leggere una lettera sigillata e predire loro tutto secondo verità ».

<sup>73</sup> Traduzione: « Fermate, fermate, nocchieri della sacra barca, la barca sacra; terrò alle ancore anche te, Meliouchos, finché io incontrerò il sacro Helios ». Cfr. PGM III 114 e I 114.

<sup>74</sup> Traduzione: « E tu, buon demone, la cui potenza è grandissima tra gli dèi, ascoltami, e va da N. N., nella sua casa, dove egli dorme, nella sua stanza da letto, e fermati accanto a lui, tremendo, terribile con i grandi e potenti nomi del dio, e digli queste cose. Io ti scongiuro per la tua potenza, per il grande dio Seith, per l'ora nella quale fosti generato come grande dio, per il dio che ora (mi) apparirà, per i 365 nomi del grande dio, di andare da NN in questa stessa ora, in questa stessa notte, e di dirgli in sogno questo. Se non mi ascolti e non vai da NN, dirò al grande dio: ed egli, avendoti trafitto, ti taglierà a pezzi un membro dopo l'altro, e darà le tue carni in pasto al cane rognoso che giace nel letamaio. Perciò, ascoltami ora, ora, presto, presto, affinché non sia costretto a dire per la seconda volta queste cose ».

Un'ultima osservazione, la quale dovrebbe rimuovere ogni dubbio sull'interpretazione della divinazione-teurgia nella *Epistola ad Anebo*. L'ultima aporia della *Lettera* riguarda la εὐδαιμονία (cfr. 2, 18-19 b, pag. 28, 9-31, 2), e questo problema è posto da Porfirio in stretta relazione con la divinazione teurgica; qui è possibile scorgere il passaggio da una teurgia pratica ad una teurgia teoretica o speculativa. Poiché, se la mantica è pur sempre una πραγματεία teurgica, nel senso che non può prescindere dalla divina intelligenza — anche se si tratta di una ἐνόκλησις per la divina ipostasi, obbligata ad indicare il modo come trovare uno schiavo fuggitivo, o condurre in porto un γάμος o una χωρίου ὠνή o una ἐμπορία (*Ep. ad An.* 2, 19 b, pag. 30, 2-31, 2) — è chiaro che essa non può essere via alla εὐδαιμονία: questa, chiamata anche platonicamente ἀγαθόν (*Ep. ad An.* 2, 19, pag. 29, 17-30, 1) e dai Greci ricercata ἐκ ἀνθρωπίνων λογισμῶν, deve essere, secondo il filosofo tirio, lo scopo della σοφία, l'atto finale della συνουσία πρὸς τὸ κρείττον.

Forse questa εὐδαιμονία si potrebbe identificarla con la λύσις dai vincoli della εἰμαρμένη, del fato, se teniamo presente che le domande sono rivolte da Porfirio ad un sacerdote egiziano, e gli Egiziani, come si legge in *Ep. ad An.* 2, 13, pag. 25, 3-7 vedono soltanto negli δῆι ἰλυτῆρες della Ἀνάγκη. Ora, tutto questo è appunto il fine supremo della teurgia: l'autore del *De mysteriis* (pag. 179, 8 Pa) la definisce ἡ πρὸς τὸ νοητὸν πῦρ ἀνοδος, gli *Oracula Chaldaica* (p. 59 Kroll) affermano οὐ γὰρ ὑφ' εἰμαρτὴν ἀγέλην πίπτουσι θεουργοί (cfr. *De myst.* pag. 269, 19 sgg. Pa), Proclo (*in Rempubl.* I 152, 10 KROLL) dice che essa assicura τῆς ψυχῆς ἀπαθανατισμός, in *PGM IV* 475 sgg. si legge una « ricetta per l'immortalità »<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> Cfr. E. R. DODDS, *art. cit.*, pagg. 61-2. Sulla εἰμαρμένη cfr. qui sotto pag. 70-71.

## APPENDICE II

## GLI SCRITTI ERMETICI E LA LETTERA AD ANEBO

In *Ep. ad An.* 2, 11, pag. 22, 11-23, 3 Porfirio chiede ad Anebo quale gli Egiziani ritengono la causa prima: se il νοῦς, come gli aristotelici, o un αἴτιον superiore al νοῦς, ἐπέκεινα νοῦ, come l'έν ο' ἀγαθόν dei neoplatonici seguaci di Plotino<sup>76</sup>; se essi ritengono una la causa prima, oppure ne riconoscono due, come alcuni neoplatonici, i quali vedevano o nella materia, ὕλη, o nella natura, φύσις, un αἴτιον indipendente, oltre al Dio, o anche più di due; se il πρῶτον αἴτιον è incorporeo, come intendevano i platonici, o corporeo, come gli stoici; se esso è identico al demiurgo, oppure precede questo, secondo la teoria generalmente accettata dai neoplatonici, da Numenio in poi, i quali distinguevano il demiurgo dal Dio supremo, che ritenevano appunto πρὸ τοῦ δημιουργοῦ; se il tutto è derivato da un unico principio, come già avevano affermato Platone e Pitagora, o da più principi, come Democrito ed Epicuro<sup>77</sup>; se, infine, gli Egiziani riconoscono come primi principi la materia o corpi determinati, e se la materia essi considerano generata o ingenerata<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> Cfr. PLOTINO, *Enn.* V 3, 12: τὸ δὲ [sc. τὸ έν] ὡσπερ ἐπέκεινα... νοῦ, οὕτως καὶ ἐπέκεινα γνώσεως. PORFIRIO, ap. CYR. ALEX., *c. Iul.* 552 A: ἀπὸ δὲ τούτου [sc. τοῦ ἀγαθοῦ]... νοῦν γενέσθαι... προήλθε δὲ προαιώνιος, ἀπ' αἰτίου τοῦ θεοῦ ὠρμημένος. *De mysteriis* VIII 2 pag. 261, 9 sgg. Pa: πρὸ τῶν ὄντως ὄντων καὶ τῶν ὄλων ἀρχῶν ἐστὶ θεὸς εἷς, πρῶτος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως, ἀκίνητος, έν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἐνότητος μένων κ. τ. λ.

<sup>77</sup> Cfr. DIONIS. ALEXANDR., περὶ φύσεως, fr. 1 ROUTH (*Reliquiae sacrae* IV<sup>2</sup> 393-5) = fr. 1 FELTOE (*The letters and other remains of D. of Al.*, Cambridge 1904, 131 sgg.): πότερον έν ἐστὶν συναφὲς τὸ πᾶν, ὡς ἡμῖν τε καὶ τοῖς σοφωτάτοις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς καὶ Ἡρακλείτῳ φαίνεται, ἢ δύο, ὡς ἴσως τις ὑπέλαβεν, ἢ καὶ πολλὰ καὶ ὄσπερα, ὡς τισὶν ἄλλοις ἔδοξεν.

<sup>78</sup> Cfr. PROCLO, *in Tim.* 116 F-117 C DIBEL: περὶ δὲ τῆς ὕλης αὐτῆς ζητήσεων ἂν τις, εἴτε ἀγέννητός ἐστιν ἀπ' αἰτίας ὡς φασὶν οἱ περὶ Πλούταρχον [cioè: Plutarco di Cheronea, non il neoplatonico del 5° secolo] καὶ Ἀττικόν, εἴτε γενητή, καὶ ἐκ ποίας αἰτίας. Ἀριστοτέλης μὲν γὰρ ἀγέννητον ἄλλως ἐπέδειξεν αὐτήν... ὁ δὲ παρῶν λόγος αἰδίων μὲν αὐτὴν εἶναι φησὶν, ἐπιζητεῖ δὲ εἰ ἀπ' αἰτίας ἐστὶν ἀγέννητος, καὶ εἰ δύο ταύτας ἀρχὰς θετέον κατὰ Πλάτωνα τῶν ὄλων, ὕλην καὶ θεόν, μήτε τοῦ

Questa problematica metafisica è ampiamente svolta negli scritti ermetici. In *Corp. Herm.* II 12 sgg. Nock, ad Asclepio che domanda che cosa è l'incorporeo, il dio risponde: νοῦς ὅλος ἔξ ὅλου ἑαυτὸν ἐμπεριέχων, ἐλεύθερος σώματος παντός, ἀπλανής, ἀπαθής, ἀναφής, αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ ἔστως, χωρητικὸς τῶν πάντων καὶ σωτήριος τῶν ὄντων, οὐ ὡσπερ ἀκτινές εἰσι τὸ ἀγαθόν, ἢ ἀλήθεια, τὸ ἀρχήτυπον πνεύματος, τὸ ἀρχήτυπον ψυχῆς<sup>79</sup>. E Asclepio: « Ma, allora, che cosa è Dio? ». Ed ecco come Hermes lo definisce: « ὁ μὴδὲ ἐν τούτων ὑπάρχων, ὧν δὲ καὶ τοῦ εἶναι τούτοις αἴτιος καὶ πᾶσι καὶ ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ὄντων πάντων... ὁ οὖν θεὸς οὐ νοῦς ἐστίν, αἴτιος δὲ τοῦ (νοῦν) εἶναι κ. τ. λ. »<sup>80</sup>. Questa dualità di un principio superiore all'intelletto, che è al di là di ogni essenza, causa dell'intelletto come di ogni essere, e di un secondo dio νοῦς, è la teoria cui Porfirio accenna nella seconda alternativa della prima domanda. La distinzione di due, anzi tre αἴτια, Dio, « spiritus » e materia, è così enunciata in *Asclepius* 14 Nock: « *fuit deus et ὕλη, quem Graece credimus mundum, et mundo comitabatur spiritus vel inerat mundo spiritus, sed non similiter ut deo nec deo haec de quibus mundus... deus ergo sempiternus, deus aeternus nec nasci potest nec potuit; hoc est, hoc fuit, hoc erit semper... ὕλη autem vel mundi natura et spiritus quamvis nata non videantur a principio, tamen in se nascendi procreandique vim possident atque naturam* ». Un Nous Dio, creatore di un Nous demiurgo, conosce *Corp. Herm.* I 4-11 Nock: cfr. specialmente: « ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός, ἀρρενόθηλος ὢν, ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων, ἀπεκύησε λόγῳ ἕτερον νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν, ἐδημιούργησε διοικητὰς τινος ἐπτά, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον, καὶ ἢ διοικήσεις αὐτῶν εἰμαρμένη καλεῖται »<sup>81</sup>.

θεοῦ τὴν ὕλην παράγοντος μήτε τῆς ὕλης τὸν θεόν, ἵνα ἢ μὲν αἰδιος ἦ πάντα καὶ ἄθεος, ὁ δὲ ἄυλος πάντη καὶ ἀπλοῦς κ. τ. λ.

<sup>79</sup> Trad.: « Un intelletto, che tutto intero contiene interamente se stesso, libero da ogni corpo, non errante, impassibile, intangibile, immutabile nella sua propria stabilità, che contiene tutti gli esseri, li conserva tutti nell'essere, di cui sono come raggi il bene, la verità, l'archetipo dello spirito, l'archetipo dell'anima ».

<sup>80</sup> Trad.: « Quello che non è assolutamente nessuna di queste cose, ma che d'altra parte è per queste cose la causa della loro esistenza, e per tutte le cose, e per ciascuno in particolare di tutti gli esseri... Dio, dunque, non è l'intelletto, ma è la causa per cui l'intelletto esiste ecc. ».

<sup>81</sup> Trad.: « Il Nous Dio, essendo maschio e femmina, esistente come vita e luce, generò con una parola un secondo Nous demiurgo che, essendo dio del fuoco e del soffio, foggìo dei governatori, in numero di sette, i quali racchiudono nei loro cerchi il mondo sensibile; e il loro governo è chiamato destino ».

Il tema ἐν τὸ πᾶν ricorre frequentemente negli *Hermetica*: cfr. XII 8 ἐν ἐστὶ τὰ πάντα; XIII 17 τὸ πᾶν καὶ τὸ ἐν; 18 τὸ ἐν καὶ τὸ πᾶν; XVI 3 καὶ πάντα ὄντα τὸν ἕνα καὶ ἕνα ὄντα τὸν πάντα<sup>82</sup>. Infine, il problema della materia « generata o ingenerata », già trattato nel passo qui sopra citato dell'*Asclepio* latino, era così risolto da Hermes, secondo la testimonianza di Giamblico (ap. PROCL. *In Tim.* 117 D, DIEHL): « καὶ μὴν καὶ ἡ τῶν Αἰγυπτίων παράδοσις τὰ αὐτὰ περὶ αὐτῆς [sc. τῆς ὕλης] φησὶν ὅ γέ τοι θεῖος Ἰάμβλικος ἰστόρησεν ὅτι καὶ Ἐρμῆς ἐκ τῆς οὐσιότητος τῆν ὑλότητα παράγεσθαι βούλεται. καὶ δὴ καὶ εἰκὸς καὶ τούτου τὸν Πλάτωνα τὴν τοιαύτην περὶ τῆς ὕλης δόξαν ἔχειν »<sup>83</sup>.

Questi confronti, i quali dimostrano, per lo meno, un comune interesse speculativo tra la *Lettera ad Anebo* e gli scritti ermetici, possono acquistare un valore senza dubbio più notevole, se consideriamo il passo della ἐπιστολή che immediatamente segue. Infatti, in *Ep. ad An.* 2, 12 Porfirio attribuisce ad alcuni ἱερογραμματεῖς egiziani un'interpretazione teologica, la quale si ridurrebbe ad αἴτια o principî fisici, escludendo essenze incorporee e animate. Il solo storico Cheremone<sup>84</sup> è esplicitamente

<sup>82</sup> Il passo così continua: τῶν πάντων γὰρ τὸ πλήρωμα ἐν ἐστὶ καὶ ἐν ἐνί, οὐ δευτεροῦντος τοῦ ἐνός, ἀλλ' ἀμφοτέρων ἐνός ὄντος. καὶ τούτον μοι τὸν νοῦν διατήρησον, ὃ βασιλεῦ, παρ' ὄλην τὴν τοῦ λόγου πραγματείαν. ἐὰν γὰρ τις ἐπιχειρήσῃ τῷ πάντα καὶ ἐν δοκοῦντι καὶ ταῦτόν εἶναι, τοῦ ἐνός χωρῖσαι, ἐκδεχόμενος τὴν τῶν πάντων προσηγορίαν ἐπὶ πλήθους καὶ οὐκ ἐπὶ πληρώματος, ὅπερ ἐστὶν ἀδύνατον, τὸ πᾶν τοῦ ἐνός λύσας, ἀπολέσει τὸ πᾶν. πάντα γὰρ ἐν εἶναι δεῖ, εἴγε ἐν ἐστίν, ἐστὶ δέ, καὶ οὐδέποτε παύεται ἐν ὄντα, ἵνα μὴ τὸ πλήρωμα λυθῇ. Cfr. anche *PGM XIII 980* ἐν καὶ τὸ πᾶν e OLIMPIODORO pag. 84 BERTHELOT (= *Alchim. Greci* I 84, 13): ὁμοίως καὶ ὁ Χήμης, τῷ Παρμενίδῃ ἀκολουθήσας, φησὶν: « ἐν τὸ πᾶν, δι' οὗ τὸ πᾶν τοῦτο γὰρ εἰ μὴ ἔχοι τὸ πᾶν, οὐδὲν τὸ πᾶν ». Vd. ancora PLOTINO, *Enn.* VI 5, 1, 26: ἐν ἄρα πάντα τὰ ὄντα; 7, 8 πάντα ἄρα ἐσμέν ἐν; III 1, 4, 20: ἐν ἔσται τὰ πάντα; V 8, 9, 14 sgg. ecc.; NORDEN, *Agnostus Theos ecc. cil.*, pagg. 246-250; REITZENSTEIN, *Poimandres ecc. cil.*, pag. 39, nota 1; 106, nota 5.

<sup>83</sup> È molto probabile che Proclo riferisce questa testimonianza dal *De mysteriis VIII 3*, pag. 265, 5-10: ὕλην δὲ παρήγαγεν ὁ θεὸς ἀπὸ τῆς οὐσιότητος ὑποσχισθείσης ὑλότητος, ἣν παραλαβὼν ὁ δημιουργὸς ζωτικὴν οὖσαν τὰς ἀπλᾶς καὶ ἀπαθείς σφαίρας ἀπ'αὐτῆς ἐδημιούργησε, τὸ δὲ ἔσχατον αὐτῆς εἰς τὰ γεννητὰ καὶ φθαρτὰ σώματα διεκόσμησε.

<sup>84</sup> Vissuto nel 1° sec. d. C. (nel 49, secondo la *SUDA* s. v. Ἀλέξανδρος Αἰγυῖος, fu chiamato a Roma come precettore del giovane Nerone), Cheremone fu caposcuola ad Alessandria, ἱερογραμματεὺς (cfr. *Ep. ad An.* 2, 8 c, pag. 21,1) e direttore del Museo alessandrino (cfr. JOSEPH., c. *Apion.* I 32-33). Scrisse una *Storia egiziana*, una romantica descrizione dell'antico Egitto, in cui tentò di dare della teologia, anzi teosofia, degli antichi Egiziani un'interpretazione stoica. Cfr. PORFIRIO, *De abst.* IV 6.

menzionato; agli altri si fa vagamente allusione con un generico οἱ ἄλλοι<sup>85</sup>. Chi sono questi οἱ ἄλλοι?

Cominciamo col notare il seguente confronto con l'*Asclepio latino* cap. 19 Nock: «*hos [sc. deos intelligibiles] consecuntur dii, quorum est princeps οὐσία(ς). hi sensibiles, utriusque originis consimiles suae, qui per sensibilem naturam conficiunt omnia, alter per alterum, unusquisque opus suum illuminans. caeli vel quicquid est, quod eo nomine comprehenditur, οὐσιάρχης est Iuppiter: per caelum enim Iuppiter omnibus praebet vitam. solis οὐσιάρχης lumen est: bonum enim luminis per orbem nobis solis infunditur. XXXVI, quorum vocabulum est Horoscopi, id est eodem loco semper defixorum siderum, horum οὐσιάρχης vel princeps est, quem Παντόμορφον vel omniformem vocant, qui diversis speciebus diversas formas facit. septem sphaerae quae vocantur habent οὐσιάρχας, id est sui principes, quam fortunam dicunt aut Εἰμαρμένην, quibus immutantur omnia lege naturae stabilitateque firmissima, sempiterna agitatione variata. aër vero organum est vel machina omnium, per quam omnia fiunt; est autem οὐσιάρχης huius secundus ... mortalibus mortalia et his similia*».

Indubbiamente, a considerarla nel suo complesso, questa teoria non

pag. 236 NAUCK<sup>2</sup>: τὰ γοῦν κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους ἱερέας Χαιρήμων ὁ στωικός ἀφηγούμενος, οὗς καὶ φιλοσόφους ὑπελήφθαι φησὶ παρ' Αἰγυπτίους, ἐξηγεῖται ὡς τόπον μὲν ἐξελέξαντο ἐμφιλοσοφῆσαι τὰ ἱερά κ. τ. λ.; IV 8, pag. 241 NAUCK<sup>2</sup>: τοιαῦτα μὲν τὰ κατ' Αἰγυπτίους ὑπ' ἀνδρὸς φιλαλήθους τε καὶ ἀκριβοῦς ἐν τε τοῖς στωικοῖς πραγματικώτατα φιλοσοφῆσαντος μεμαρτυρημένα. I frammenti degli Αἰγυπτιακά e delle altre opere di Cheremone sono stati raccolti da H. R. SCHWYZER, *Chairemon*, Leipzig 1922.

<sup>85</sup> È certo che col termine Σαλμεσχινιακά non si indica il titolo di una vera e propria opera; il contesto stesso del passo di Porfirio mi pare che lo escluda. Ma c'è di più. Infatti, stando al passo della *Lettera ad Anebo*, i Σαλμεσχινιακά riportavano i nomi dei decani (vd. più avanti pag. 70, nota 90), degli oroscopi (i quali presiedevano alle ore), e dei κραταῖοι ἡγεμόνες (divinità astrali simili ai decani; W. SCOTT, *Herm.* IV p. 68, nota 8, ne vedrebbe una citazione, leggendo in *PGM* I 207 κτίσ[τ]ρας δεκανοῦς (καὶ?) κραταῖους καὶ ἀρχαγγέλους e in *PGM* IV 1203 supplendo il termine); il tempo del tramonto e del levarsi delle stelle o costellazioni a cui quei nomi appartenevano; le predizioni di eventi futuri dai movimenti delle stelle; istruzioni sul modo di evitare sventure. Ora, M. W. GRUNDEL, *Dekane und Dekansterbilder*, in *Studien der Bibliothek Warburg*, XIX 1936, pag. 342 sgg.) ha confrontato con il nostro testo numerosi passi trovati in un papiro del Fayoum (*The Oxyrynchus papyri*, par. III 1903, pag. 128 sgg. n° 465), i quali costituiscono la migliore spiegazione del termine: qui i mesi sono divisi in settimane di cinque giorni, a cui presiedono i κραταῖοι ἡγεμόνες, e sono minuziosamente descritte le figure delle divinità astrali dei decani, come pure i molteplici effetti della loro azione sulla meteorologia, sugli avvenimenti favorevoli

è quella a cui fa allusione Porfirio: è fin troppo chiaro che l'autore dell'*Asclepius* distingue una duplice gerarchia di dèi intelligibili e dèi sensibili, e questi ultimi sono, da una parte, materiali e, dall'altra, dipendenti dagli dèi intelligibili. Ma, se si tiene conto della composizione e della struttura dell'*Asclepio*, anche senza arrivare alla tesi di una giustapposizione meramente esteriore di quattro trattati sostenuta dallo Zielinski<sup>86</sup>, è innegabile — e la dimostrazione di W. Scott è convincente<sup>87</sup> — che c'è in esso una tendenza continuamente oscillante tra stoicismo e platonismo: onde a me pare che qui l'autore abbia ancora una volta tentato una specie di sintesi di queste due filosofie, per cui nel passo citato si vedrebbe una specie di deformazione, per così dire, della concezione di Cheremone, noto aderente della Stoa<sup>88</sup>.

Ancora in uno scritto ermetico troviamo la fonte più immediata dei diversi principi enumerati nel passo della *Lettera ad Anebo*. È un discorso di Hermes a Tat («Ἑρμοῦ ἐκ τῶν πρὸς Τάτ»), conservatoci in parte da Stobeeo: la trattazione del circolo zodiacale, dei cinque pianeti, del sole, della luna, è andata perduta; dice infatti Hermes: ἔφαμέν σοι περὶ τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου, τοῦ καὶ ζῳοφόρου, καὶ τῶν πέντε πλανητῶν καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τοῦ ἑκάστου τούτων κύκλου<sup>89</sup>. Ma tutta la trattazione dei 36 decani ci rimane; premessa la determinazione della loro posizione: ὑπὸ δὲ τὸν κύκλον τοῦ σώματος τούτου τετάχθαι τοὺς τριάκοντα ἔξ δε-

e sfavorevoli, guerre, catastrofi, incendi, epidemie, malattie, per le quali si indica il rimedio o talismano. I frammenti del papiro appartengono certamente (cfr. J. Bidez, *Le nom et les origines de nos almanachs*, in *Ann. Inst. Philol. et Hist. Orient.* V (1937), pag. 78) ad antiche effemeridi: e tali appunto devono essere i Σαλμεσχινιακά menzionati da Porfirio, anonimi calendari astrologici. Sull'argomento vd. ancora BOLL, *Sphaera ecc. cit.*, pag. 376 e sgg.; *Neue Jahrb. f. d. Klass. Altert.* 21 (1908), pag. 106.

<sup>86</sup> *Hermes und die Hermetik*, in *Arch. f. Relig. Wiss.* VIII (1905) pag. 369 sgg.

<sup>87</sup> *Hermethica*, I Oxford 1924, pag. 49 e sgg.

<sup>88</sup> W. SCOTT (*Hermethica* I ecc. cit., pag. 60) indica senz'altro in Cheremone la fonte dell'*Asclepio* per la lista delle οὐσιάρχει. Egli scrive: «In the list of οὐσιάρχει (19 b, 27 c), the notion of a system of departmental gods, and the names Zeus, Heirmarmene, indicate a stoic source; but the terms (Decani), Horoscopi, and Pantomorphos are derived rather from the astral religion of Hellenistic Egypt. The combination of Stoic and Egyptian ingredients in this passage might be accounted for by the assumption that the scheme of οὐσιάρχει has been borrowed from the Egyptian Stoic Chairemon».

<sup>89</sup> STOBEO I. 29, 9 I 189 WACHSMUTH (= *Ecl.* I 468 HEEREN); segue *Corpus Hermeticum* III *Fragments extraits de Stobée* I-XXII, testo e trad. di A. J. FESTUGIÈRE, Paris 1954. Traduzione: «Ti parlavamo [precedentemente] del circolo zodiacale, che è chiamato anche il [circolo] porta-animali, e dei cinque pianeti e del

κανούς, μέσους τοῦ παντός κύκλου (καί) τοῦ ζῳδιακοῦ, διορίζοντας ἀμφοτέρους τοὺς κύκλους καὶ ὡσπερ ἐκείνον μὲν κουφίζοντας, τὸν (δὲ) ζῳδιακὸν καθορίζοντας<sup>90</sup>, l'autore del trattato ermetico si ferma. poi, nel seguito, a descriverne i vari ἐνεργήματα.

E veniamo al problema della εἰμαρμένη (*Ep. ad An.* 2, 13, pag. 25, 3-7). Osserviamo innanzi tutto che nel passo di Porfirio ἀνάγκη ed εἰμαρμένη appaiono confuse (ἀνάγκης ἦν εἰμαρμένην λέγουσι), allo stesso modo di *Asclep.* 39 Nock: « *quam εἰμαρμένην nuncupamus, o Asclepi, ea est necessitas omnium quae geruntur, semper sibi catenatis nexibus vincata* »; di *Corp. Herm.* XVI 11: « ἀνάγκη, ἦν καλοῦσιν εἰμαρμένην » (si noti l'identità quasi perfetta dell'espressione con quella della *Lettera ad Anebo*); di Stobeo *Herm. Exc.* VII, VIII, XIII, XIV, estratti che senza dubbio appartengono a uno stesso λόγος περὶ εἰμαρμένης<sup>91</sup>. Inoltre, è chiaro che il punto di partenza della questione, alla quale accenna Porfirio, è la dottrina stoica: il τὸ ἐφ' ἡμῶν dipende dal moto degli astri, ed è legato ai vincoli della ἀνάγκη - εἰμαρμένη. E si tratta del più ortodosso stoicismo, nulla accettando del deviazionismo di Crisippo<sup>92</sup>. Ora, il *Corp. Herm.* XII 5 è sulla stessa linea: tutti gli atti umani (πάντα τὰ ἔργα) e tutto ciò che ci viene dall'esterno, e che colpisce i nostri corpi (τῶν σωματικῶν) in bene o in male, è l'opera della fatalità. E l'autore precisa: atti (ποιήσαντα) e conseguenze dell'atto (παθεῖν); vale a dire, le κολάσεις καὶ τιμαί fanno parte della stessa catena predeterminata (εἰμαρται). Qual'è la soluzione di questo dogma filosofico? Qui la *Lettera ad Anebo* e il *Corp. Herm.* XII divergono: l'aporia di Porfirio rimane nell'ambito della teurgia, e Anebo dovrà chiarire come gli dèi venerati nelle statue e nei sacri riti siano i soli λυτῆρες della εἰμαρμένη; l'autore di *Corp. Herm.* XII 6-9 accetta una soluzione mistico-gnostica. Comunque, ambedue le soluzioni

sole e della luna e di ciascuno dei loro circoli ». Per questa teologia astrale cfr. PORFIRIO, Περὶ ἀγαλμάτων, pag. 7 \* BIDEZ; F. CUMONT, *Le mysticisme astral dans l'antiquité*, in *Bull. Acad. royale de Belg. class. lett.* 5 maggio 1909.

<sup>90</sup> Traduzione: « [Tu devi comprendere che] sotto il circolo di questo corpo sono stati posti i 36 decani, al centro tra il circolo dell'universo e il circolo dello zodiaco, i quali separano questi due circoli; essi portano, per così dire, il circolo dell'universo, e delimitano lo zodiaco ». I decani presiedono alle decadi dei giorni; cfr. W. GRUNDEL, *art. cit.*, pag. 413 e sgg.

<sup>91</sup> La stessa confusione è già in alcuni testi stoici: cfr. *St. veterum frag.* II 265, 29 ARNIM (Leipzig 1903-24): Χρῆσιππος... μηδὲν διαφέρειν εἶπε τοῦ εἰμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον; pag. 266, 26: *Stoicos... qui fati adserunt necessitatem*; pag. 294, 20: *sic ordo et ratio et necessitas fati*.

<sup>92</sup> Cfr. AULO GELLIO, *Noct. Att.* 7, 2 (= *Stoic. veter. fragm.* II 294, 3 sgg. ARNIM).

rimangono conformi allo spirito di certe tendenze della religione ellenistica: elevarsi al di sopra della fatalità, sia con l'assistenza ai misteri di un dio salvatore delle religioni, sia attraverso le pratiche della teurgia o della magia, sia mediante la gnosi<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> Cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Id. rel. ecc. cit.*, II c. 2 e 3; e *Appendice E.* XII 5-9, *Fatalité et libre arbitre*, ap. *Herm. Trismeg.* I pag. 193-5 Nock.

## INDEX NOTABILIUM NOMINUM POTIORUMQUE RERUM

Hoc mihi animadvertendum videtur, quod hoc indice continentur tantum nomina Graeca quae haud dubie a Porphyrio in epistula ad Anebo adhibita sunt; res vero Latina lingua summam perscribuntur; numerorum, denique, prior paginam, alter lineam indicat.

- ἀβίαστος 5, 3.  
 (τὸ ἐν) Ἄβυδος ἀπόρητον, i. e. quod Abydi occultum latet dictuque nefas est, theurgus se in lucem prolaturum minatur 20, 7.
- ἄγγελος, i. e. angelus 7, 10. 11. 14.  
 ἀγγέλτης 17, 7.
- Αἰγύπτιος 22, 4. 5. Αἰγύπτιοι 21. 1. Aegyptiorum prophetae 2, 3. Aegyptii quam omnium primam causam statuunt 22, 11. Aegyptii id quod in nostra voluntate et potestate positum est ex siderum motu suspensum volunt, cuncta necessitatis vinculis constringentes 25, 3. Aegyptii deos fati vindices in templis et statutis venerantur 25, 6.
- αἰθυγμα 12, 3.  
 αἰσχρορρημοσύνη 4, 12.  
 ἀκατανάγκαστος 5, 3.  
 ἀκλήητος 5, 2.  
 ἀλφειόμαντις 11, 11.  
 ἀναγεννητικοὶ τῶν δραστηκῶν εἰδώλων 15, 10.  
 Ἄνάγκη, i. e. Necessitas, fatum 25, 4. Ἄνάγκαι, i. e. deorum necessitates 5, 2.  
 ἀνατολή, i. e. caelestium ortus 24, 6.  
 Ἄνεβώ 1, 1.  
 (τὸ) ἀπαθές 5, 3. ἀπαθείς, i. e. θεοὶ 4, 11.  
 ἀποχή 21, 5.  
 ἀρχάγγελος 7, 10.  
 ἄρχων, i. e. principatus 7, 11.
- ἀτενίζω, i. e. oculos intendo 21, 11.  
 αὔξησις, i. e. lunae crescentis varietas 24, 10.  
 αὐτοπτέω 21, 6.  
 (τὰ) ἀφροδίσια 21, 4.
- βάρις, i. e. Aegyptiaca navis, cuius cursum theurgus se inhibiturum minatur 20, 8.  
 βοτάνη, i. e. herba a diis gesta in vaticiniis 15, 5.  
 (αἱ ἐν) Βραγχίδαϊς προφήτιδες 10, 4.
- γενεθλιαλογία 26, 12.  
 γενεθλιαλογική, sc. ἐπιστήμη 26, 21.
- δαίμων ἴδιος, i. e. daemon cuique proprius 25, 10. de daemone cuique proprio duo tractatus 25, 13. daemon proprius animae quaedam pars, velut intellectus, est 28, 3. de daemone proprio cultu 28, 7. δαίμονες ἀγαθοὶ 2, 11. daemones mali theurgos in vaticiniis fallunt 16, 7. daemones, heroes et animae quae ratione differant 7, 8. daemones plures singulis corporis nostri partibus praesident, iisque omnibus unus communis daemon praestat 27, 11.
- δεκανοὶ 24, 3.  
 (αἱ ἐν) Δελφοῖς θεσπιζουσαι 10, 3.

δεσμός, i. e. sacrum vinculum a diis ligatum et solutum in vaticiniis 15, 6.  
 διαρίθμησις 26, 21.  
 divinationis origo 8, 18. divinatio per somnia 9, 2, 12, 15. divinatio ex afflatu et inspiratione divina 9, 6. divinatio per oracula 10, 1. divinatio per characteras 10, 10. divinatio κατά τὸ φανταστικόν 10, 12. divinatio per extispicia, auguria et astrologiam 11, 4. divinationis modus 11, 5. divinationis causae 11, 13. divinationi deus an angelus an daemon an quaelibet meliorum naturarum adsit 11, 13. divinationem num anima, quibusdam parvis scintillis excitatis, efficiat 12, 1, 12, 9, 13, 2. divinatio num quaedam hypostaseos species, constans ex anima nostra et divino afflatu extrinsece, sit 12, 5. divinatio num cum corporis perturbationibus sit comparanda 13, 5 sqq. divinatio num observatis stellarum cursibus efficiatur 16, 1.  
 δύσις, i. e. caelestium occasus 24, 6.  
 Εἴμαρμένη, i. e. fatum 25, 4, 25, 6.  
 εἰσκρισις 10, 11.  
 ἔκθυσσις 5, 2.  
 ἔκλειψις, i. e. solis defectus 21, 10.  
 Ἑλλήνων φιλόσοφοι 2, 13.  
 ἔμπαθεις, sc. θεοί 4, 11.  
 ἐμπληξία 20, 9.  
 ἐξίλασις, vd. μῆνιδος ἐξ.  
 ἐπιτολή, i. e. stellarum occursus 24, 9.  
 ἐπόπτῃς 20, 2.  
 ἐπωδή, i. e. carmen magicum 10, 14.  
 essentiae divinatorum patibilis et impatibilis differentia distinguuntur 4, 10.  
 (ἡ πρός) εὐδαιμονίαν ὁδός 28, 13, 29, 17.  
 ἐχέγγυος 31, 1.  
 ζφδιακός 24, 2.  
 ζφδιον 21, 5.  
 ἡγεμόνες κραταίοι, i. e. caelestes dii qui temporibus mensis quibusdam praesunt 24, 4, 10.

Ἥλιος 20, 4, 24, 7.  
 ἡμισφαίριον νυκτερινόν 24, 11. ἡ. ἡμερινόν ibid.  
 θεαγωγία 20, 2.  
 θεαίξω 10, 13.  
 θεοί 2, 11. dii sunt 3, 1. dii in caelo habitant 4, 1. dii χθόνιοι, ὑποχθόνιοι 4, 1. dii ἐνύδριοι, ἀέριοι 4, 3. deorum potentia infinita, indivisibilis, incomprehensibilis est 4, 5. deorum unio 4, 6. dii partium circumscriptionibus privatim determinantur 4, 6. dii locorum et corporum diversitate separantur 4, 7. dii alii alia loca sortiuntur 4, 3, 4, 7. ad deos colendos theurgi fallos erigunt et turpia dicunt aut faciunt 4, 12. dii et daemones qua ratione differant 5, 5, 6, 9, 7, 5. ad deos num preces nuncupari oporteat 6, 3. dii, cum incorporei sint, quomodo vocem percipere et preces intelligere possint 6, 5. dii ἀγαθοποιοί, κακοποιοί 7, 1. dii incorporei quo vinculo iis qui corpora habent annectantur 7, 3. deus aut angelus aut archangelus aut daemon aut princeps aut anima quibus propriis indiciis theurgis appareant 7, 10. dii daemones ceteraque meliora genera iactant se verbose et phantasmata ex se producunt 7, 12. dii ab hominibus imperantur 18, 1. dii iniustus imperiis obsequi patiuntur 19, 1. dii obvios quosque ad incestos concubitus agere non dubitant 19, 3. dii animalium vaporibus in sacrificiis capiuntur 19, 7. dii caesis victimis evocantur 20, 2.  
 ἰδιώματα, i. e. proprietates quibus naturae praestantiores ab invicem distinguuntur 3, 4. proprietates operationum (graece ἐνεργειῶν) ibid.  
 ἱερογραμματεὺς 21, 1, 23, 5.  
 ἱλύς, i. e. limus ex quo Sol emergit 21, 3.  
 (τῆς) Ἰσίδος τὰ κρυπτά, i. e. arcana Isidos se patefacturum theurgus minatur 20, 7.  
 Ἰσις 24, 8.

caelum se quassurum theurgus minatur 20, 7.  
 κανόνες, i. e. canones astrologici 26, 20.  
 κατάποσις, i. e. magica potio 10, 14.  
 causa propter quam res et sunt ita et intelliguntur 1, 6. causa qua praestantiores naturae ab invicem distinguuntur 3, 15.  
 κακοσχολεύω 17, 4.  
 (τὰ) κεκλεισμένα, i. e. clausa a diis aperta in vaticiniis 15, 6.  
 κλήσις 4, 12.  
 cognitio rerum quae sunt quam proxime ad causam divinam accedit. ignorantia ab omnibus veris formis prorsus excidit 8, 1.  
 (ὁ ἐν) Κολοφῶνι ἱερεὺς τοῦ Κλαρίου 10, 2.  
 (οἱ) κορυβαντιζόμενοι, i. e. Corybantēs 9, 12.  
 κρύψις, i. e. stellarum occultatio 24, 9.  
 λίθοι, i. e. lapides a diis gesti in vaticiniis 15, 5.  
 λογομαχία 29, 19.  
 λυτήρες 25, 6.  
 λωτός, i. e. lotus in quo Sol insidet 21, 4.  
 mathematica scientia comprehendere non potest 26, 24.  
 μείωσις, i. e. lunae senescentis varietas 24, 10.  
 μῆνιδος ἐξίλασις 5, 1.  
 (οἱ) μητροζόντες, i. e. matris Cybelis mystae 9, 13.  
 motus agendi et patiendi continent congruam divisionem ad differentiam in praestantioribus naturis ponendam 3, 9.  
 naturae praestantiores quae deos proxime sequuntur, i. e. daemones, heroes, animae purae 3, 3.  
 νόσις accus. pl. tamquam νοῦς iam Porphyrius adhibuit? Alia exempla apud Plu. Fr. 7, 27; Ammon. in Int. 243, 3 (v. l.); Dam. Pr. 103 proferunt Liddell-Scott. 5, 5.  
 οἶκος 25, 6.  
 (ὁ) οἰκοδεσπότης, i. e. planeta domi dominus 26, 9. domi dominum astrologi non posse deprehendi fatentur 27, 5.  
 ὀνόματα ἄσημα, i. e. significatione carentia nomina, quibus Aegyptii deos invocant 22, 1. ὁ. βάρβαρα ibid. ὁ. ἄσ. et β. praestigiatum artes sint an passiones quas ipsi patiamur dissimulent 22, 7.  
 Ὅσιρις 24, 8. τοῦ Ὅσιριδος τὰ μέλη, i. e. Osiridis membra quae in Typhonis gratiam theurgus se disiecturum minatur 20, 8.  
 παρακολουθεῖω 10, 12.  
 (οἱ) παρανατέλλοντες, i. e. stellae quaecumque zodiaci signis adsurgunt 24, 3.  
 (τὰ) παρεπόμυνα, i. e. accidentia 3, 11.  
 πίστις 2, 14.  
 πλανῆται 24, 2.  
 πορεία, i. e. solis cursus 24, 11.  
 ποταμός, i. e. Nilus 25, 1.  
 προαίρεσις, i. e. propositum malum a diis in melius mutatum in vaticiniis 15, 7.  
 προκάλυμμα 22, 7.  
 πρόσκλησις 5, 1.  
 (οἱ τῶν) Σαβαζίω κάτοχοι 9, 12.  
 Σαλμεσχινιακά, i. e. ephemerides 24, 5.  
 Σελήνη 20, 4, 24, 10.  
 σημείωσις, i. e. futurorum significatio 24, 6.  
 sol et luna aliique dii caelestes num dii possint haberi 6, 11. sol et luna reliquique dii caelestes a sacerdotibus iunioribus terrentur 20, 4. sol cur ab Aegyptiis invocetur quippe qui aut ex limo emergat aut loto insideat aut navigio provehat aut singulis horis formam commutet aut secundum animalia vultus inducat 21, 3. sqq. solis facultates ab Aegyptiis symbolica oratione adumbrantur 21, 8. sol universi architectus 24, 7.  
 στοχασμός 2, 13.

INDEX NOTABILIVM NOMINVM POTIORVMQVE RERVM

σύμβολα 21, 9.	φάναις, i. e. conspectus stellarum 24, 9.
σύστασις 10, 14.	φαντάζω, i. e. phantasma accipio 10, 14.
σώματα aethera, aerea, terrena deorum, daemonum, animarum cosmicarum ha- bitudines distinguunt 3, 14. corporum portiones dii occupant 4, 4.	(τὸ) φανταστικόν 10, 13. φιλία 2, 11. φιλοσόφημα 2, 12.
τέχνασμα 22, 7.	Χαιρήμων 21, 1. X. quid de causa prima senserit 23, 7. X. contra mathematicam scientificam disputavit 27, 1.
τύφος 17, 5.	Chaldaeorum sapientes 2, 2.
τωθάζω 17, 4.	χαρακτῆρες 10, 10.
ύποφήτης 19, 5.	ώροσκόποι 24, 4.
φαλλοί 4, 11.	

INDICE

Introduzione - I La questione cronologica	vii
Introduzione - II Dalle fonti alla restituzione della <i>Lettera ad Anebo</i>	xxxvii
Conspectus siglorum	li
<i>La lettera ad Anebo</i> , testo critico	1
Traduzione	33
Appendice I - Divinazione e teurgia	47
Appendice II - Gli scritti ermetici e la <i>Lettera ad Anebo</i>	65
Index notabilium nominum protiorumque rerum	73

FINITO DI STAMPARE IL XXVIII AGOSTO MCMLVIII  
NELLO STABILIMENTO « L'ARTE TIPOGRAFICA »  
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI