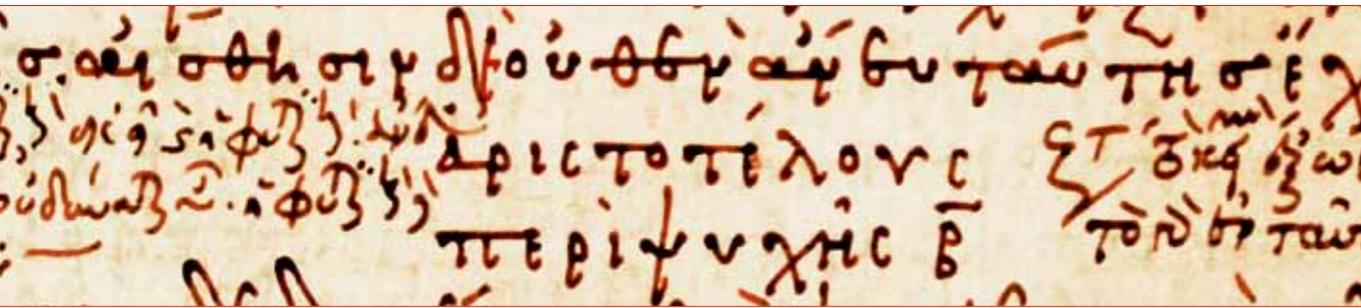
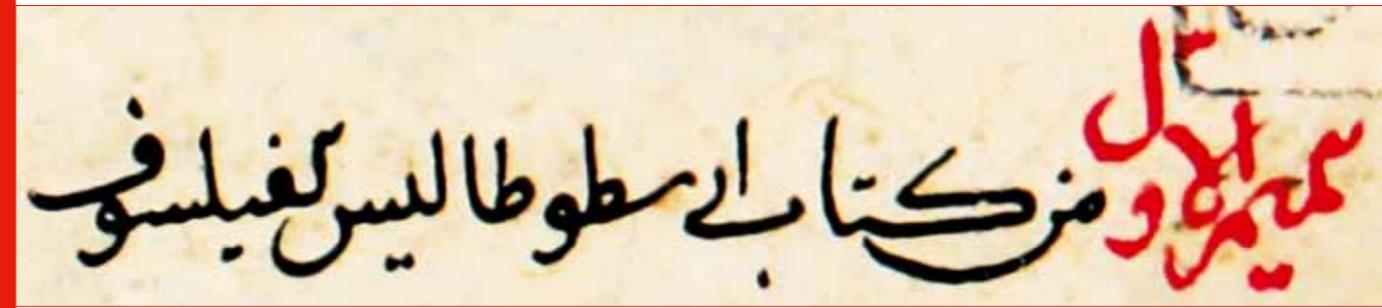


Studia graeco-arabica



Studia graeco-arabica



2

2012

Studia graeco-arabica

The Journal of the Project

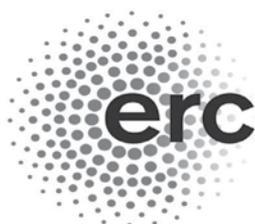
Greek into Arabic

Philosophical Concepts and Linguistic Bridges

European Research Council Advanced Grant 249431

2

2012



Published by
ERC Greek into Arabic
Philosophical Concepts and Linguistic Bridges
European Research Council Advanced Grant 249431

Advisors

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†), Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Elisa Coda
Cristina D'Ancona
Cleophea Ferrari
Gloria Giacomelli
Cecilia Martini Bonadeo

Web site: <http://www.greekintoarabic.eu>

Service Provider: Università di Pisa, Area Serra - Servizi di Rete di Ateneo

ISSN 2239-012X

Online Edition:

© Copyright 2012 by Greek into Arabic (ERC *Ideas* Advanced Grant 249431)

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher.

Registration pending at the law court of Pisa.

Editor in chief Cristina D'Ancona.

Publisher and Graphic Design



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto (Pisa) - Italy

Printing

Industrie Grafiche Pacini

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḍawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque Nationale de France, grec 1853, f. 186v

The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions.

Studia graeco-arabica

2
—
2012

La struttura del De Anima di Giamblico

Lucrezia Iris Martone *

Abstract

Iamblichus' philosophic positions are increasingly studied nowadays, after having been clouded by his religious claims in favour of 'theurgy'. The *De Anima* proves to be crucial in order to evaluate his philosophy. However, this work is only fragmentarily recorded, in the order given by Stobaeus. This article advances a new tentative order of the fragments, different from Festugière's one, that is endorsed in the 2002 edition by Finamore and Dillon.

Ho avuto la fortuna e il privilegio di incontrare Alain-Philippe Segonds, qualche anno fa, nel suo studio a Parigi, dove mi accolse con la sua straordinaria umanità e la sua toccante umiltà. La passione per la ricerca, la generosità nel fornire i suoi geniali suggerimenti, la fiducia che riponeva nei giovani facevano di lui un vero maestro. Ci ha lasciato un dono inestimabile: il suo esempio.

1. La considerazione di Giamblico nella tarda antichità

Giamblico gode di un'alta considerazione nella tarda antichità. Eunapio si sofferma sulle pratiche magiche e sulla speciale relazione che Giamblico aveva con gli dèi; la sua fama continuò a espandersi anche dopo la sua morte e, almeno in Oriente, oscurò persino quella di Plotino e Porfirio.¹ Ma, come ha fatto notare Larsen, la reputazione che Giamblico ha nell'antichità rivela un interesse a lui rivolto come filosofo e come esegeta, piuttosto che come mago e teurgo.² Giuliano ce ne fornisce la testimonianza: aveva studiato con zelo l'opera di tale "maestro veramente divino", "il primo dopo Pitagora e Platone"; pertanto, con un'interessante distinzione, si dichiara pazzo di Giamblico *in filosofia* e del suo omonimo – ossia Giuliano il teurgo, autore degli *Oracoli caldaici* – in teosofia.³

* Vorrei esprimere la mia gratitudine a Concetta Luna che ha riletto e migliorato questo articolo.

¹ Le fonti principali sulla vita di Giamblico sono la *Suda* e l'opera di Eunapio di Sardi (ca. 345-420), *Vite dei filosofi e dei sofisti*, anche se da entrambe emergono pochi dati certi. Cf. *Suidae Lexicon*, s.v. Ἰάμβλιχος, vol. II, p. 603.22-24 Adler; Eun., *Vitae Soph.*, V, 1, p. 10.17-17.7 Giangrande. Sulla testimonianza di Eunapio, cf. R.J. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis*, Cairns, Leeds 1990, p. 43-48. Apporta elementi nuovi e decisivi lo studio di Richard Goulet in questo stesso volume.

² B.D. Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. Appendice: Testimonia et fragmenta exegetica*, Universitetsforlaget i Aarhus, Aarhus 1972, p. 29.

³ Cf. Iulian., *Epist.* 12, t. I/2, p. 19.7-14 Bidez [= *Epist.* 2 Wright, t. III, p. 4]: Πρίσχω. Ἰκετεύω σε, μὴ διαθρυλλείτωσαν οἱ Θεοδώραρειοι καὶ τὰς σὰς ἀκοὰς ὅτι ἄρα φιλότιμος ὁ θεῖος ἀληθῶς καὶ μετὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα τρίτος Ἰάμβλιχος (...) καὶ αὐτὸς δὲ περὶ μὲν Ἰάμβλιχος ἐν φιλοσοφίᾳ, περὶ δὲ τὸν ὁμώνυμον ἐν θεοσοφίᾳ μέμνηται, καὶ νομίζω τοὺς ἄλλους, κατὰ τὸν Ἀπολλόδορον, μὴθὲν εἶναι πρὸς τούτους ("Ti prego, non lasciare che i seguaci di Teodoro stordiscano anche le tue orecchie ripetendo che Giamblico, il maestro davvero divino e il primo dopo Pitagora e Platone, fosse un ambizioso; [...] io stesso sono pazzo di Giamblico in filosofia e del mio omonimo in teosofia e, per dirla alla maniera di Apollodoro [scil. il discepolo di Socrate in Plat., *Symp.* 173 D], credo che gli altri non siano nessuno rispetto a loro"; dove non diversamente indicato, le traduzioni sono mie). Cf. anche Iulian., *Or.* XI Εἰς τὸν βασιλεῖα Ἡλίων, t. II/2, 34.150 d, p. 128 Lacombrade: ... Ἰάμβλιχος, παρ' οὐπὲρ καὶ τᾶλλα πάντα ἐκ πολλῶν σμικρὰ ἐλάβομεν ("... Giamblico, al quale io devo, oltre a tutto quanto il resto, anche questi piccoli dettagli"); *ibid.*, 44.157 c-d, p. 137 Lacombrade: Τελειωτέρους δὲ εἰ βούλει περὶ τῶν αὐτῶν καὶ μυστικωτέρους

Egli parla invece con un certo disprezzo dell'opera e dell'uomo di Tiro, cioè Porfirio, e non lo ritiene nemmeno degno di essere consultato.⁴ In una tradizione piú tarda viene citato un oracolo della Pizia, che riflette con chiarezza quanto fossero diversamente considerati i due filosofi, e quanto alta fosse l'opinione che i tardi neoplatonici continuavano ad avere di Giamblico: ἔνθους ὁ Σύρος, πολυμαθῆς ὁ Φοῦνιξ – Porfirio, il fenicio, è un uomo di grande cultura, Giamblico, il siriano, è un pensatore ispirato dagli dèi.⁵ Ἐνθους lo chiama anche Marino.⁶

I filosofi dell'ultima scuola di Atene raramente si rifanno a Porfirio, pur essendo alquanto impressionati dalla sua erudizione. Preferiscono le alte considerazioni del divino Giamblico, il filosofo che “vola in alto (μετεωροπολεῖ)”,⁷ a un livello inaccessibile per la gente comune. Ὁ μέγας, ὁ φιλόσοφος, ὁ μετὰ Πλωτῖνον φιλόσοφος, ὁ μετὰ τὸν Πορφύριον ἐξηγητῆς dice Proclo di Giamblico nel suo *Commento al Timeo*, e qui θεῖος è impiegato continuamente in riferimento a lui.⁸ A volte Proclo lo chiama persino θεϊότατος,⁹ mentre Aristotele era per lui soltanto δαιμόνιος.¹⁰ Dörrie ha spiegato che l'epiteto θεῖος indica il privilegio di chi ha un rapporto intimo con gli dèi, allo stesso modo del sacerdote cristiano che amministra i sacramenti grazie alla sua consacrazione.¹¹

λόγοις ἐπιστῆσαι, <ἐντυχὼν τοῖς> παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένοις Ἰαμβλίου περὶ τῶν αὐτῶν τούτων συγγράμμασι τὸ τέλος ἐκεῖσε τῆς ἀνθρωπίνης εὐρήσεις σοφίας. Δοίη δὲ ὁ μέγας Ἥλιος μηθὲν ἔλαττόν με τὰ περὶ αὐτοῦ γνῶναι καὶ διδάξαι κοινῇ τε ἅπαντας, ἰδίᾳ δὲ τοὺς μανθάνειν ἀξιούς. Ἔως δὲ μοι τοῦτο δίδωσιν ὁ θεός, κοινῇ θεραπεύωμεν τὸν τῷ θεῷ φίλον Ἰαμβλίον, ὅθεν δὴ καὶ νῦν ὀλίγα ἐκ πολλῶν ἐπὶ νοῦν ἐλθόντα διεληλύθαμεν (“Se vuoi, su questi stessi temi, rivolgere l'attenzione a dei discorsi piú completi e piú ispirati, leggendo le opere che il divino Giamblico ha dedicato a questi stessi argomenti, tu troverai in lui la perfezione della saggezza umana. Possa il grande Helios darmi una conoscenza non meno perfetta della sua e io possa insegnarla a tutti pubblicamente, e in privato solo a quelli degni di impararla. Finché il dio non mi concederà ciò, rendiamo un pubblico omaggio a Giamblico caro al dio, al quale risalgono ancora oggi, piccola parte di un debito immenso, i pensieri qui esposti”).

⁴ Cf. Iulian., *Or.* VIII ΕΙΣ ΤΗΝ ΜΗΤΕΡΑ ΤΩΝ ΘΕΩΝ, 3.161c, t. II/1, p. 106 Rochefort: ἀκούω μὲν ἔγωγε καὶ Πορφύριω τινὰ πεφιλοσοφῆσθαι περὶ αὐτῶν· οὐ μὴν οἶδά γε, οὐ γὰρ ἐνέτυχον, εἰ καὶ συνενεχθῆναι που συμβαίη τῷ λόγῳ (“... vengo a sapere che anche Porfirio ha dedicato alcune opere filosofiche a questi temi: ma io non so, perché non le ho lette, se in qualche modo si trovano in accordo con il mio discorso”).

⁵ Cf. David, *In Isag.*, p. 92.2-7 Busse; Aen. Gaz., *Teophr.*, p. 11.11-13 Colonna: Ἐπιγενομένοι δὲ Πορφύριός τε καὶ Ἰαμβλίχος, ὁ μὲν πολυμαθῆς, ὁ δὲ ἐνθους γενομένος (“Vissuti dopo e Porfirio e Giamblico, l'uno molto dotto, l'altro divinamente ispirato”, trad. Colonna, p. 76).

⁶ Marin., *Proclus*, § 26.20-23 Saffrey - Segonds: ἐπὶ τὰς ἀροτάτας τῶν ἀρετῶν ὡς πρὸς ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀνέδραμεν, ἃς ὁ ἐνθους Ἰαμβλίχος ὑπερφυῶς θεουργικὰς ἀπεκάλεσε (“e si elevò fino alle virtù piú alte accessibili all'anima umana, quelle che Giamblico, l'ispirato dagli dei, ha chiamato in modo mirabile teurgiche”).

⁷ Procl., *In Tim.*, II, p. 240.4-5 Diehl: ὁ μὲν γὰρ θεῖος Ἰαμβλίχος ἄνω που μετεωροπολεῖ καὶ τὰ φανῆ μεριμᾷ (“Il divino Giamblico vola in alto e si preoccupa con sollecitudine delle cose invisibili”). Cf. Olymp., *In Phaed.*, 10 § 1, 13-15, p. 139 Westerink: καὶ οὐ καθάπερ Ἰαμβλίχος οἶεται, ἕκαστον λόγον δεικνύναι τὴν ἀθανασία τῆς ψυχῆς. ταῦτα γὰρ ἐνθουσιῶν ὡς κατὰ περιωπὴν φησιν, ὅτιος ἐκείνου θυμός', οὐ μὴν τῇ λέξει ταῦτα οἰκεῖα (“e non è come pensa Giamblico, che ogni argomento dimostri l'immortalità dell'anima. Infatti egli afferma ciò guardando dall'alto, essendo preso da entusiasmo, 'tale è il suo ardore', ma questa interpretazione non si adatta al contesto”); ps.-Simpl., *In De An.*, p. 313.6-7 Hayduck (*CAG XI*): ἀλλ'οὐ δήπου ἐναντία φθέργεσθαι τῷ Ἰαμβλίχῳ τοιμήσομεν, συμφωνήσομεν δὲ κατὰ δύναμιν (“ma non oseremo certo parlare in modo contrario a Giamblico, anzi accorderemo il piú possibile la nostra voce alla sua”).

⁸ Cf. ὁ μέγας, Procl., *In Tim.*, I, p. 87.6 Diehl; II, p. 142.27; III, p. 266.26; ὁ φιλόσοφος, I, p. 117.19; II, p. 105.15-16; III, p. 31.2; ὁ μετὰ Πλωτῖνον φιλόσοφος, I, p. 277.11; ὁ μετὰ τὸν Πορφύριον ἐξηγητῆς, I, p. 171.23; per ὁ θεῖος, cf. II, p. 36.25.

⁹ Procl., *In Tim.*, I, p. 77.24 Diehl.

¹⁰ Cf. ad es. Procl., *In Tim.*, I, p. 295.28 Diehl; II, p. 194.26-27; p. 296.3; *In Remp.*, II, p. 122.25 Kroll; p. 360.4 ss. Westerink nella sua edizione dei *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, p. 45, n. 1, con riferimento alla linea 1 del testo, afferma che l'epiteto elogiativo δαιμόνιος, traducibile con 'geniale' in quanto indica qualcuno che possiede il carattere di un genio, e cioè di un *daimon*, serve in questo passo, e in altri testi, a sminuire il valore di Aristotele in rapporto a quello di Platone, ma anche a quello di Giamblico, entrambi qualificati come 'divini' (θεῖοι). Cf. anche la nota di Saffrey - Westerink a Procl., *Theol. Plat.*, I, p. 141, n. 5.

¹¹ Cf. B.D. Larsen - F. Brunner - H. Dörrie (ed.), *De Jamblique à Proclus: neuf exposés suivis de discussions*, Fondation Hardt, Genève 1975, p. 99.

L'appellativo *θεῖος* è regolarmente attribuito a Giamblico anche da Giuliano,¹² da Siriano,¹³ da Simplicio,¹⁴ persino dal cristiano Filopono,¹⁵ e da molti altri autori, tanto che, come osserva Fowden, fra i neoplatonici costituiva un uso convenzionale riferirsi a lui con tale appellativo o con quello di “ispirato dagli dèi (ἔνθουος)”.¹⁶ Come osserva I. Hadot, l'appellativo ‘divino’ non deve essere inteso in un senso debole: esso si può spiegare sulla base della dottrina neoplatonica dei quattro gradi di virtù, elaborata da Porfirio a partire da Plotino. L'uomo che possiede le virtù catartiche viene chiamato *δαμμόνιος* e colui che possiede le virtù teoretiche *θεῖος*: nel primo caso la disposizione dell'anima razionale umana raggiunge il livello delle anime demoniche e nel secondo raggiunge il livello delle anime divine. Si può inoltre individuare un secondo significato in questo epiteto. Giamblico ritiene che i grandi filosofi, come Pitagora per esempio, siano stati mandati agli uomini dagli dèi per comunicare quelle verità che essi hanno potuto conoscere prima che le loro anime scendessero nel mondo del divenire, quando erano al cospetto degli dèi stessi, e che loro, a differenza di tutti gli altri, non hanno dimenticato. L'epiteto *θεῖος* dunque potrebbe possedere questo profondo significato.¹⁷

Giamblico è detto anche *μέγας*,¹⁸ *θαυμαστός*.¹⁹ Siriano afferma che un'esposizione esatta del problema delle Idee si trova in Plotino e in Giamblico, elogiato tra l'altro per la sua precisione.²⁰ Nella biografia di Isidoro, scritta da Damascio e conservataci da Fozio, si trovano numerosi elementi che documentano l'alta considerazione riservata a Giamblico: Isidoro gli rende onori divini²¹ e si

¹² Cf. *supra* nota 3.

¹³ Syr., *In Metaph.*, p. 103.6-7 Kroll (*CAG VI 1*): *καὶ ταῦς τοῦ θεοῦ Ἰαμβλίχου περὶ αὐτῶν τούτων πραγματεῖαις* (“e ai trattati del divino Giamblico su questi stessi temi”).

¹⁴ Simpl., *In Phys.*, p. 639.22-23 Diels (*CAG IX*): *τὸ δὲ αὐτὸ δεῖξω τὸν θεὸν Ἰάμβλιχον μαρτυρόμενον* (“mostre-rò che il divino Giamblico attesta la stessa cosa”); p. 642.17-18: *καὶ ὑπὸ τοῦ Θεοφράστου καὶ τοῦ θεοῦ Ἰαμβλίχου μαρτυρόμενον* (“che è attestato da Teofrasto e dal divino Giamblico”); Simpl., *In Cat.*, p. 2.9-10 Kalbfleisch (*CAG VIII*): *μετὰ τούτων δὲ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος πολύστιχον καὶ αὐτὸς πραγματεῖαν εἰς τοῦτο τὸ βιβλίον κατεβάλετο* (“dopo di lui, il divino Giamblico ha prodotto anche lui un trattato su questo libro”).

¹⁵ Philop., *In An. Pr.*, p. 26.4-5 Wallies (*CAG XIII 2*): *οἱ δὲ γε ἀκριβέστεροι τῶν ἐξηγητῶν φασιν, ὡς ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος* (“dicono gli interpreti più acuti, come il divino Giamblico”).

¹⁶ G. Fowden, “The Pagan Holy Man in Late Antique Society”, *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), p. 33-59, p. 36. Sull'appellativo “θεῖος” in generale, cf. O. Weinreich, “Antikes Gottmenschentum”, *Neue Jahrbuch für Wissenschaft* 6 (1926), p. 633-51; L. Bieler, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des 'göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum*, Höfels, Wien 1935; G.A. Paterson, *The 'Divine Man' in Hellenistic Popular Religion*, Diss., Drew University, Madison NY 1983.

¹⁷ Cf. I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*. Fascicule I: Introduction, Première partie (p. 1-9, 3 Kalbfleisch), Brill, Leiden - New York - København - Köln 1990, p. 5-6 e n. 16; D.J. O' Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Appendix I. *The Excerpts from Iamblichus' On Pythagoreanism V-VII in Psellus*, Clarendon, Oxford 1989, p. 88.

¹⁸ Ammon., *In De Int.*, p. 202.17 Busse (*CAG IV 5*): *καὶ μάλιστα βλέπων ὁ μέγας Ἰάμβλιχος* (“e soprattutto guardando il divino Giamblico”); e qualche linea prima, p. 202.4: *ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος*; Dam., *De Princ.*, II, p. 1.7 Westerink - Combès: *ὁ μέγας Ἰάμβλιχος*; II, p. 100.11-12: *συγχωρητέον ταῦτα ἀξιούντι τῷ μεγάλῳ Ἰαμβλίχῳ* (“bisogna convenire con il grande Giamblico che crede ciò”) e altrove, e più volte anche nell'*In Parm.*

¹⁹ Eun., *Vitae Soph.*, p. 18.

²⁰ Syr., *In Metaph.*, p. 8.17-18 Kroll: *ὁ βουλόμενος ἐκ τῶν Πλωτίνῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ περὶ ἰδεῶν πεφιλοσοφημένων*; p. 26.21-23: *ἐζητήται καὶ τοῖς πρεσβυτάτοις τῶν φιλοσόφων, τοῖς Πυθαγορείοις φημί καὶ Παρμενίδῃ καὶ τῷ Πλάτῳ καὶ τοῖς ὕστερον τῆν ἐκείνων θεωρίαν ἐξηπλωκόσιν Πλωτίνῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ καὶ Πορφύρῳ* (“era ricercato anche dai filosofi più antichi, cioè dai pitagorici, da Parmenide, da Platone, e da coloro che spiegarono in seguito la loro teoria, Plotino, Giamblico e Porfirio”).

²¹ Dam., *Vita Isid.*, § 36, p. 60.3-8 Zintzen: “Fra i filosofi antichi egli divinizza Pitagora e Platone (...), tra quelli di età più recente, Porfirio, Giamblico, Siriano e Proclo; e dice che gli altri vissuti nell'intervallo di tempo fra i primi e secondi hanno accumulato un abbondante tesoro di scienza divina”. Per la presenza di notizie sui neoplatonici nell'opera di Fozio, mi sia consentito rinviare al mio articolo, L.I. Martone, “Il neoplatonismo pagano nella *Bibliotheca* di Fozio”, *Rivista di filosofia neo-scolastica* 98 (2006), p. 619-49.

artiene alle sue “mirabili concezioni”;²² a lui, che si stava allontanando dalla direzione della scuola, Proclo consiglia di non dimenticare il lavoro critico di Giamblico.²³ L’allievo di Damascio, Prisciano Lido, annovera Giamblico fra i migliori interpreti di Aristotele.²⁴ Simplicio dichiara espressamente di scrivere il suo commento alle *Categorie* in stretto rapporto con quello scritto da Giamblico; egli sottolinea l’importanza di Giamblico anche nel suo commento alla *Fisica*.²⁵ Anche nel commento al *De Anima* dello pseudo-Simplicio si legge che Giamblico ha una visione precisa e chiara non solo del testo aristotelico, ma dell’intera materia trattata.²⁶ Proclo scrive: ὁ πάντας ἐν πᾶσιν ὀλίγου δέω φάναι κρατῶν Ἰάμβλιχος, “poco manca che io chiami Giamblico vincitore su tutti in tutte le cose”.²⁷ Giovanni Filopono annovera Giamblico fra gli esegeti più precisi.²⁸

Continuare a sostenere – come oggi ancora accade – che la reputazione di Giamblico presso i tardi neoplatonici fosse legata solo alle sue pratiche magiche significa non tener conto di tutte queste espresse dichiarazioni sulla sua importanza come filosofo. Egli introdusse infatti varie innovazioni dottrinali, la più importante delle quali fu proprio la definitiva e completa integrazione della tradizione pagana, con la corrispettiva prassi rituale, all’interno della filosofia; tenere scissi questi due aspetti della sua figura appare quindi fuorviante. Giamblico, introducendo nuovi principî dialettici e facendo ricorso a una coerente ermeneutica dei testi di Platone, sviluppò nuovi modi di analisi in ogni campo dell’indagine filosofica. Proclo avrebbe dato una veste ancor più sistematica a questi stessi elementi.²⁹ Come Crisippo aveva dato una nuova forma allo stoicismo e aveva formulato risposte definitive a molti problemi lasciati insoluti dai suoi predecessori, così Giamblico diede una nuova forma al neoplatonismo, determinante per le successive generazioni: perciò K. Praechter lo ha definito un “Crisippo neoplatonico”, il secondo fondatore della scuola.³⁰

Tutto indica quindi che Giamblico diede un nuovo impulso al neoplatonismo, grazie a cui tale filosofia poteva svilupparsi per altri tre secoli e fare i conti con la crescente influenza del Cristianesimo.³¹

²² Dam., *Vita Isid.*, § 33, p. 58.3-5 Zintzen: “Egli si atteneva alle idee pure di Platone, ma non secondo la maniera abituale a molti filosofi, e, dopo Platone, alle mirabili concezioni di Giamblico”.

²³ Dam., *Vita Isid.*, §150, p. 204.1-5 Zintzen: “E Proclo aggiungeva alle speranze riposte in lui il fatto di non disprezzare i principî di Platone, di non volgere le spalle al giudizio di Giamblico, né a quello di Plutarco, e di non ambire a nulla più che al bene comune”.

²⁴ Prisc. Lyd., *Metaphrasis in Teophrastum*, p. 32.33-35 Bywater (*CAG Suppl.* I 2): διακέκριται μὲν οὖν ταῦτα σαφέστερον παρὰ τοὺς γνησίους τοῦ Ἀριστοτέλους ἐξηγηταῖς, τῷ τε Ἰαμβλίχῳ καὶ τῷ Νεστοροῦ Πλουτάρχῳ φημί.

²⁵ Simpl., *In Phys.*, p. 792.20 Diels: Μετὰ δὲ τὸν Πλωτῖνον καὶ ὁ Ἰάμβλιχος ἡμῖν ἤκετό φῶς ἀνάψων καὶ αὐτὸς ἡμετέρας νοήσεσι.

²⁶ Ps.-Simpl., *In De An.*, p. 1.10-14 Hayduck (*CAG XI*): τελεωσαμένου δὲ τὴν Περί ψυχῆς πραγματείαν τοῦ Ἀριστοτέλους, ὡς τῷ ἀρίστῳ τῆς ἀληθείας κριτῆ δοκεῖ τῷ Ἰαμβλίχῳ, πολλή ἡ τῶν τὰ ἐκείνου σαφηνιζόντων πρὸς ἀλλήλους διαφωνία οὐ περὶ τὴν τῆς Ἀριστοτελικῆς λέξεως μόνον ἔρμηνείαν, ἀλλὰ καὶ περὶ αὐτὰ τὰ πράγματα μάλιστα.

²⁷ Procl., *In Tim.*, III, p. 34.5 Diehl.

²⁸ Cf. *supra* nota 15.

²⁹ Esempi sono la distinzione tra il ‘principio ineffabile’ e l’Uno; la dottrina delle ‘enadi’; la distinzione tra regno ‘intelligibile’ e ‘intellettivo’; l’importante posto assegnato al corpo celeste (*quinta essentia*) nell’emanazione del mondo sensibile dall’intelligibile; la dottrina su fato e provvidenza, e sul male come *παρῶντασις*.

³⁰ Nel classico studio: K. Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in *Genethliacon für Carl Robert*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1910, p. 105-56, in part. p. 143.

³¹ “At this point the history of Greek philosophy would have come to an end but for the introduction of new methods, both theoretical and practical, by the Syrian Iamblichus”. Così E.R. Dodds, che, nell’introduzione alla sua edizione degli *Elementi di Teologia* di Proclo (Proclus, *Elementatio theologica. The Elements of Theology*, text with transl., introd. and comm. by E.R. Dodds, Oxford 1963², p. XIX) fornisce un eccellente resoconto dell’influenza di Giamblico nel tardo neoplatonismo. Uno sguardo più ampio è dato da A.C. Lloyd, *The Later Neoplatonists. Porphyry and Iamblichus*, in A.-H. Armstrong (ed.),

Eppure, fra i tanti elogi, non mancano voci contrastanti, spesso provenienti da chi, per altri versi, continua a lodare il filosofo di Calcide: Elia (o Davide),³² per esempio, che pure riconosce a Giamblico il merito di aver chiarito numerosi punti delle *Categorie* aristoteliche, allo stesso tempo lo accusa di aver manipolato la verità al punto di aver negato la critica di Aristotele alla dottrina platonica delle Idee.³³ Anche il maestro di Simplicio, Ammonio, e il discepolo di Ammonio, Filopono, sembrano aver assunto nei suoi confronti una posizione più scettica, o almeno più distaccata. Benché non sia agevole distinguere le concezioni di questi due filosofi (Filopono pubblicò la maggior parte delle opere di Ammonio giunte sino a noi in un modo tale che è spesso poco chiaro che cosa debba essere attribuito all'uno e che cosa all'altro), i riferimenti a Giamblico sono scarsi, e non sono generalmente caratterizzati da quell'ammirazione di cui abbiamo parlato.³⁴

2. Lo stato degli studi sulla figura e l'opera di Giamblico

Per lungo tempo, gli studi sulla figura e l'opera di Giamblico hanno riprodotto un'immagine altrettanto contraddittoria. Fino agli anni '70 è prevalsa fra gli studiosi una concezione sostanzialmente negativa del filosofo siriano:³⁵ il suo pensiero era assunto come esempio del modo in cui le credenze religiose (per non dire superstiziose) avevano invaso e corrotto la filosofia greca pagana, e Giamblico era indicato come il responsabile dell'incidenza di elementi irrazionali nella filosofia di Proclo e dei suoi successori. Potremmo ricordare a titolo di esempio il giudizio di J. Bidez, che lo definisce “le mystérieux théosophe”,³⁶ o rileggere le parole di G. Faggin nell'*Enciclopedia Filosofica*, che danno un'idea del giudizio comunemente diffuso.³⁷ Con queste parole Larsen riassume il tono generale degli studi da lui consultati:

Jamblique représente la période décadente du néo-platonisme où le travail philosophique se désagrège en subtilités et en arguties scolastiques et est remplacé par une religiosité et une mystique fanatiques et pleines de spéculations, dont l'intérêt principal se porte sur les religions étrangères et le culte, en insistant sur les initiations et la théurgie, c.à.d. sur des actes du culte dont le but principal est d'influencer les puissances supérieures. La vie intellectuelle grecque serait ici tellement éloignée de sa ligne originelle qu'elle n'aurait plus le droit de retenir notre attention.³⁸

The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge U.P., Cambridge 1967, p. 269-325, da R.T. Wallis, *Neoplatonism*, Duckworth, London 1972, p. 94-137, e da Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 1-34.

³² I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. VII, n. 2, intende restituire l'attribuzione a Davide; nell'*Appendice*, p. 195-203, tuttavia A.H. Mahé ammette che l'attribuzione a Davide non risolverebbe tutti i problemi sollevati dall'attribuzione a Elia. Cf. R. Goulet, s.v. “Elias”, in *DPhA* III [2000], p. 57-66, in part. p. 60-5.

³³ Elias, *In Cat.*, p. 123.1-3 Busse (*CAG* XVIII 1): Δεῖ αὐτὸν μὴ συμπάσχειν αἰρέσει τινί, ὃ πέπονθεν Ἰάμβλιχος· οὗτος γὰρ προσπάσχει τῷ Πλάτωνι συνδιδῶσι τῷ Ἀριστοτέλει ὅτι οὐκ ἀντιλέγει τῷ Πλάτωνι διὰ τὰς ἰδέας.

³⁴ Per maggiori dettagli, cf. H.J. Blumenthal, “John Philoponus: Alexandrian Platonist?”, *Hermes* 114 (1986), p. 327-8.

³⁵ Per una rassegna degli studi su Giamblico fino agli anni '70, cf. il *Bibliographical Survey* di S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978, p. 7-13, in part. p. 7-8, e Larsen *Jamblique de Chalcis*, p. 9-21.

³⁶ Cf. J. Bidez, “Le philosophe Jamblique et son école”, *Revue des études grecques* 32 (1919), p. 29-40, in part. p. 29 e p. 36-8.

³⁷ G. Faggin, s.v. “Giamblico”, in AA.VV., *Enciclopedia Filosofica*, Sansoni, Firenze 1967, vol. III, p. 128: “Con Giamblico si rompe definitivamente quell'accordo fra razionalismo ed esigenze mistiche, che era stato al centro della sistemazione plotiniana: (...) in Giamblico si ha il sopravvento, sotto gli influssi pitagorico-caldaici, delle peggiori elucubrazioni dell'epoca. La semplicità e l'equilibrio dell'indagine plotiniana sono perduti per sempre”.

³⁸ Cf. Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 20-1.

L'esposizione piú completa del 'classico' giudizio negativo su Giamblico si trova nella *Filosofia dei Greci* di Zeller, e forse non si sbaglia se si suppone che il giudizio comune abbia fortemente risentito dell'eredità lasciata da questo grande studioso.³⁹ Riguardo al *De Anima*, tuttavia, Zeller nota che questa doveva essere "tra le opere piú notevoli di Giamblico".⁴⁰

Larsen critica apertamente la concezione di Zeller, mettendo in evidenza come in essa giochi un ruolo fondamentale non tanto la riflessione sugli scritti del filosofo, quanto il ritratto lasciatoci da Eunapio. L'interesse per il divino appartiene piú a Eunapio che a Giamblico: Larsen mostra come l'attenzione per i miracoli ecc. non rivesta nelle *Vitae* un ruolo eccezionalmente riferito al solo Giamblico, ma sia un carattere generale che si ritrova lungo tutta l'opera di Eunapio. Probabilmente questi si collega agli sforzi riformatori dell'imperatore Giuliano, volti a ravvivare la cultura e la religione greche, ponendo in risalto le figure piú significative in questo senso.⁴¹

Oltre a ciò, ha contribuito a diffondere una tale interpretazione lo stato estremamente frammentario della produzione giamblicea cosí come è giunta sino a noi: infatti, molto della produzione piú strettamente filosofica è andato perduto per tradizione diretta, pur lasciando tracce significative nelle opere dei pensatori successivi. Gli studi dunque si sono concentrati in maniera predominante su opere che manifestano prevalentemente gli interessi religiosi e soteriologici del filosofo tardo-antico, finendo cosí con l'attrarre tutta l'attenzione esclusivamente su questi aspetti. Giamblico viene presentato pertanto o come teorico di un rituale religioso e di una demonologia, o come portavoce di dottrine filosofiche precedenti, totalmente privo di originalità.⁴²

Tuttavia, alcuni, come Dodds,⁴³ si rendono conto della necessità di non separare i due lati della figura di Giamblico, il teurgo e il filosofo, ma la loro voce rimane per lungo tempo isolata, cosí come quella di K. Praechter.⁴⁴

Nel 1953 Festugière aggiunge al terzo volume del suo *La Révélation d'Hermès Trismégiste* un'appendice contenente una traduzione francese annotata dei frammenti del *De Anima* di Giamblico trasmessi dall'*Anthologion* di Stobeo.⁴⁵ Lo studio di Festugière costituisce un contributo

³⁹ Cf. E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, 6 voll., La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 4-8: "Egli deve però questa sua autorità non tanto ai suoi meriti scientifici quanto al suo temperamento di teologo, alle rivelazioni del mondo superiore che si credeva di trovare in lui, al contatto con Dei e demoni che gli si attribuiva, ai miracoli, dei quali già i suoi piú intimi conoscenti narravano i particolari piú strabilianti. Anche il frequente epiteto di Divino che gli danno in seguito i neoplatonici si riferisce senza dubbio a questo fatto. Come filosofo non lo possiamo equiparare a Porfirio. Né le reliquie delle sue opere numerose, né le notizie che abbiamo della sua dottrina giustificano l'immensa ammirazione con cui parlano di lui i suoi successori".

⁴⁰ Cf. G. Martano, "Giamblico e la Scuola di Atene", in Zeller - Mondolfo, *La filosofia dei Greci*, vol. III, p. 7 e n. 7.

⁴¹ Cf. Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 23-4: "De fait, Eunape dans son œuvre ne concentre pas non plus son attention sur Plotin, Porphyre et Jamblique mais au contraire sur les 'renovateurs' de la culture et de la religion grecques qui les suivront. (...) C'est pourquoi il n'est pas justifiable de transférer la conception de base d'Eunape sur Jamblique et de reprendre tout simplement à son compte l'appréciation d'Eunape sur Jamblique. En fait, c'est ce qu'a fait Zeller".

⁴² La posizione seguita era quella, per esempio, di I. Bywater e di E. Rohde. I. Bywater, "On a Lost Dialogue of Aristotle", *Journal of Philology* 2 (1869), p. 55-61, in part. p. 55, scrive a proposito del *Prorettico*: "It would perhaps be difficult to imagine a book more singularly devoid of any literary or philosophic merit of its own; it is the most shameless of centos, about one-third of it being a plagiarism from Plato, while for another third the compiler is manifestly indebted to some Peripatetic archetype". E. Rohde, "Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras", *Rheinisches Museum* 26 (1871), p. 554-76 e Id., "Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras", *Rheinisches Museum*, 27 (1872), p. 23-61 (= Id., *Kleine Schriften* II, p. 102-72) dichiara che Giamblico lavorava "con forbici e colla".

⁴³ Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, p. XIX: "Mystagogue and thaumaturgist though he was, and in intellectual quality immeasurably inferior to a Poseidonius or a Plotin, his contribution to the final shaping of Neoplatonism is no less than theirs".

⁴⁴ Praechter, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, p. 105-56, in part. p. 143.

⁴⁵ A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Gabalda, I-IV, Paris 1944-1954 (rist. in un unico vol. Les Belles Lettres, Paris 2006), vol. III (1953), Appendice I, p. 177-264. Una traduzione francese del *De Anima* si trova anche in

fondamentale per la conoscenza della filosofia di Giamblico, nonostante egli consideri il trattato sull'anima essenzialmente come una dossografia: soltanto in occasione di qualche δόξα, a suo avviso, Giamblico rivelerebbe, in modo molto discreto, la sua opinione:

D'une manière générale, on peut dire que le Περὶ ψυχῆς de Jamblique n'est qu'une suite de δόξαι, à l'exemple des *Placita* d'Aétius et de quantité d'autres manuels hellénistiques. C'est seulement à l'occasion de l'une ou l'autre δόξα, par une voie détournée et toujours discrète, que Jamblique fait connaître sa propre opinion (...). Le ton est partout empreint de la sérénité du sage; la polémique, quand il y en a, reste modérée. Il semble qu'on entende déjà un historien moderne de la philosophie qui se borne à décrire toutes les voies diverses que les hommes ont tentées pour atteindre à la vérité, sans prendre parti, sinon, de loin en loin, par quelques mots d'approbation ou de blâme.⁴⁶

Un primo passo verso la riabilitazione di Giamblico come filosofo è stato compiuto con la pubblicazione di *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* a opera di J.M. Dillon:⁴⁷ vengono raccolti per la prima volta i numerosi passi tramandati dai neoplatonici successivi, che ripropongono esplicitamente la dottrina giamblichea su problemi filosofici sollevati dai dialoghi di Platone, e che pertanto possono essere considerati con un ampio margine di probabilità come direttamente tratti dai perduti commenti di Giamblico su quegli stessi dialoghi. La raccolta di Dillon ha cambiato la prospettiva d'indagine sulla questione, indicando il modo più valido con cui tentare il recupero della filosofia giamblichea. Tuttavia, occorre tener presente che, sebbene i passi siano tutti descritti e numerati come 'frammenti', è di fatto probabile che molti di essi non contengano gli *ipsissima verba* di Giamblico. Le 'testimonianze' (come più correttamente forse andrebbero considerate) raccolte da Dillon, comunque, mostrano la presenza delle dottrine giamblichee nel pensiero dei suoi successori: compito degli studiosi rimane quello di districare tali idee da quelle degli altri pensatori, ponendo come premessa (in modo che non sia solo un limite) che, se un recupero terminologico è dubbio, una ricostruzione dottrinale appare difficile ma non impossibile, come dice R.T. Wallis.⁴⁸

Altre testimonianze sono state raccolte da B.D. Larsen in appendice al suo *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*.⁴⁹ Quest'opera, dedicata all'esegesi giamblichea dei testi aristotelici, ne consente un recupero migliore, grazie a un "fortunate historical accident":⁵⁰ la fonte privilegiata è Simplicio, il quale, diversamente dagli altri autori della sua stessa epoca, adotta l'uso di includere lunghe citazioni letterali delle opere da lui utilizzate. Tuttavia anche per questa raccolta valgono le stesse precauzioni espresse per quella di Dillon.

Un punto della situazione degli studi è stato fatto per la prima volta nel 1990, con una conferenza internazionale dal significativo titolo *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*.⁵¹ Un

Jamblique. Traité de l'Âme et fragments divers, trad. par E. Lévêque, in *Plotin, Les Ennéades*, I-III, trad. par M.N. Bouillet, Paris 1857-1861, in part. vol. II (1859), p. 625-61 (rist. anast. Vrin, Paris 1981, p. 625-72).

⁴⁶ Festugière, *Révélation*, vol. III (1953), p. 21.

⁴⁷ J.M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Brill, Leiden 1973 (*Philosophia Antiqua*, 23).

⁴⁸ Wallis, *Neoplatonism*, p. 100.

⁴⁹ Larsen, *Jamblique de Chalcis*, Appendice: *Testimonia et fragmenta exegetica*.

⁵⁰ S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978, p. 8.

⁵¹ Gli articoli presentati in quell'occasione sono stati pubblicati in H.J. Blumenthal - E.G. Clark (ed.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, Bristol Classical Press, London 1993.

importante risultato è stata la comprensione della teurgia (da sempre l'aspetto considerato più sconveniente) all'interno del pensiero filosofico di Giamblico: essa deriverebbe da una nuova concezione dell'anima individuale. A questa infatti Giamblico attribuisce un posto più in basso nella gerarchia degli esseri rispetto a quello assegnatole da Plotino, e in questo senso le pratiche magiche diventano lo strumento con cui l'uomo può accedere alla realtà superiore. Così, anche un'opera precedentemente considerata come l'antitesi del pensiero filosofico, il *De Mysteriis*, viene ora considerata come preziosa testimonianza dei dibattiti che avvenivano fra i filosofi neoplatonici, liberandone finalmente la valutazione da giudizi (e pregiudizi) moderni.⁵² Inoltre, il processo di recupero delle testimonianze su Giamblico viene ampliato da P. Huby, che rivolge la sua analisi alle opere di Prisciano Lido.⁵³ Tuttavia, il bilancio della conferenza è stato considerato provvisorio, tanto che, cinque anni dopo, ne è stata organizzata un'altra, incentrata proprio sulla "hard philosophy" giamblichea e pertanto intitolata *Iamblichus: The Philosopher*.⁵⁴ Viene rivalutato il ruolo di Giamblico in campi come la metafisica, la logica, la matematica, ma, per la psicologia, ci si chiede ancora se si debba considerarlo un filosofo o un semplice dossografo.⁵⁵ A. Charles-Saget conclude il suo articolo sull'argomento considerando Giamblico come più di un dossografo, ma meno di un filosofo, a causa dell'uso che fa delle immagini mitiche: se il "progresso" dei Fisici ionici era consistito nell'abbandonare le genealogie esiodee o omeriche, Giamblico avrebbe compiuto il percorso inverso: "La piété peut se substituer à la pensée".⁵⁶

Nel 2002 vengono pubblicate due opere molto importanti per la conoscenza della dottrina dell'anima nel platonismo: il sesto volume di *Der Platonismus in der Antike* di H. Dörrie e M. Baltes,⁵⁷ e l'edizione del *De Anima* di Giamblico, con traduzione inglese e commento, a cura di J.F. Finamore e J. M. Dillon (qui abbreviata in F-D).⁵⁸

L'edizione curata da Finamore e Dillon è preceduta da una ventina di pagine introduttive, in cui si tratta delle notizie biografiche sul filosofo, si presenta brevemente il contenuto dell'opera e si affronta la questione dell'identità dello pseudo-Simplicio, una delle fonti più importanti per la ricostruzione dell'opera giamblichea; a tal riguardo, gli autori propendono per la tesi di C. Steel secondo cui l'autore del commento al *De Anima* è Prisciano Lido, ma su questo argomento ritorna lo stesso Steel nell'appendice alla traduzione italiana del suo *The Changing Self*.⁵⁹ Per quanto riguarda invece gli

⁵² Cf. A. Smith, "Iamblichus' Views on the Relationship of Philosophy to Religion in *De Mysteriis*", in Blumenthal - Clark (ed.), *The Divine Iamblichus*, p. 74-86.

⁵³ P.M. Huby, "Priscian of Lydia as Evidence for Iamblichus", in Blumenthal - Clark (ed.), *The Divine Iamblichus*, p. 5-13.

⁵⁴ H.J. Blumenthal - J.F. Finamore (ed.), *Iamblichus: The Philosopher*, Second International Conference on Iamblichus held at Liverpool, September 1995, pubblicato come volume 8 (1997) della rivista *Syllecta Classica*. L'espressione "hard philosophy" compare nell'Introduzione, p. vii.

⁵⁵ Cf. A. Charles-Saget, "Jamblique, Doxographie et Philosophie dans le *Traité de l'Âme*", *Syllecta Classica* 8 (1997), p. 121-6.

⁵⁶ Charles-Saget, "Jamblique, Doxographie et Philosophie", p. 126.

⁵⁷ H. Dörrie (†) - M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Band 6: *Die philosophische Lehre des Platonismus. Von der "Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*. Band 6. 1: Bausteine 151-168; Band 6. 2: Bausteine 169-181. Text, Übersetzung, Kommentar, Frommann - Holzboog, Stuttgart - Bad Cannstatt 2002.

⁵⁸ Iamblichus, *De Anima*. Text, Translation and Commentary by J.F. Finamore and J.M. Dillon, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002 (*Philosophia Antiqua*, 92).

⁵⁹ C. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten, Brussel 1978, p. 261-85. Trad. it. *Il Sé che cambia. L'anima nel tardo Neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, a cura di L.I. Martone, Edizioni di Pagina, Bari 2006 (*Biblioteca filosofica di Quaestio*, 2).

aspetti relativi ai manoscritti e alla costruzione dell'edizione stessa, a ciò è dedicata nell'introduzione la sola pagina 24. Come si è già detto, il *De Anima* di Giamblico ci è stato conservato da Stobeo, nel suo *Anthologion*: restano tredici frammenti, conservati tutti, tranne due (1, 48, 8 e 3, 25, 6), in un unico capitolo (1, 49) dell'edizione di Stobeo a opera di Wachsmuth, pubblicata nel 1894. Finamore e Dillon dichiarano che la tradizione manoscritta per la ricostruzione dell'opera giamblichea è relativamente semplice, perché i manoscritti di primaria importanza sono soltanto due: il *Farnesinus*, Napoli, Bibl. Nazionale III D 15 (F) del XIV secolo, e il *Parisinus graecus* 2119 (P), del XV secolo. Gli editori hanno ricontrollato il testo di P,⁶⁰ e su questa base si sono resi conto che l'edizione di Wachsmuth è inappuntabile; pertanto, dichiarano, "we have reprinted Wachsmuth's text, with a few changes", cambiamenti peraltro quasi tutti basati sui suggerimenti proposti da Festugière nella sua traduzione dell'opera di Giamblico. Uno studio di C. D'Ancona mette l'accento su varie questioni del trattato giambliceo, mostrando la rilevanza del ruolo di Giamblico nella riformulazione del pensiero tardo-antico⁶¹ e notando la presenza nel volume di Finamore e Dillon di "un certain nombre d'inexactitudes",⁶² ma non si sofferma su ciò; quel che pone maggiormente in risalto è la necessità di affrontare la questione della struttura dell'opera, che Finamore e Dillon riprendono, senza sottoporla a discussione, da Festugière.

3. La struttura del *De Anima*

3.1. Gli estratti di Stobeo

I frammenti del *De Anima* di Giamblico sono giunti fino a noi nella compilazione di Giovanni Stobeo, che nel V secolo estrasse brani dalle opere di scrittori e filosofi greci. Non sappiamo quasi nulla della sua vita. Il Patriarca Fozio ci dice che egli compilò la sua antologia per l'educazione del figlio Settimio.⁶³ In epoca posteriore a Fozio, l'opera di Stobeo venne divisa in due parti distinte: le *Eclogae Physicae et Ethicae* (che comprendono i primi due libri dell'opera originaria) e il *Florilegium* (gli ultimi due libri della collezione).⁶⁴ Molti dei passi del *De Anima* di Giamblico derivano dalle *Eclogae*.

I frammenti riportati da Stobeo danno l'impressione che l'opera nella sua forma originaria costituisse un'ampia collezione di estratti che presentavano varie teorie sull'anima. Che questa sia un'impressione sbagliata e che l'opera di Giamblico non fosse un semplice florilegio, è quanto risulta dalle affermazioni dello stesso Giamblico riportate da Stobeo e da ciò che conosciamo del suo pensiero dalle opere di altri testimoni. Infatti, lo stesso Giamblico afferma che la sua intenzione, nella raccolta del materiale, è di prendere in considerazione le opinioni note e, a partire da quelle, di studiare il tema dell'anima (c. 7, p. 30.23-27 F-D):

⁶⁰ Tuttavia F è considerato più accurato da Wachsmuth, che lo definisce *longe melior*, giudizio ripreso da Finamore e Dillon; v. anche J. Mansfeld - D.T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, Brill, Leiden - New York - Köln 1997, p. 198, che nel loro studio su Stobeo lo giudicano "of better quality and more complete than P".

⁶¹ C. D'Ancona, "À propos du *De Anima* de Jamblique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 90 (2006), p. 617-40, in part. p. 639.

⁶² D'Ancona, "À propos du *De Anima* de Jamblique", p. 639, n. 42.

⁶³ Phot., *Bibliotheca*, cod. 167, 112a 16-17. Cf. Mansfeld - Runia, *Aëtiana*, p. 196-7 e 205-6.

⁶⁴ Cf. Mansfeld - Runia, *Aëtiana*, p. 196-8. La questione di come Stobeo strutturò la sua opera e l'esame dei rapporti con le precedenti antologie vanno al di là degli scopi di questo studio. Per questo tema, cf. il capitolo su Stobeo di Mansfeld - Runia, *ibid.*, p. 196-271, e R.M. Piccione, "Caratterizzazione di lemmi nell'*Anthologion* di Giovanni Stobeo", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 127 (1999), p. 139-75.

Περὶ δὴ ταύτας τὰς δόξας ὁ τε Πλάτων αὐτὸς καὶ ὁ Πυθαγόρας, ὁ τε Ἀριστοτέλης καὶ ἀρχαῖοι πάντες, ὧν ὀνόματα μεγάλα ἐπὶ σοφία ὑμνεῖται, τελέως ἐπιστρέφονται, εἴ τις αὐτῶν τὰς δόξας ἀνιχνεύει μετ'ἐπιστήμης· ἡμεῖς τε περὶ αὐτὰς τὴν μετ'ἀληθείας πραγματείαν πᾶσαν πειρασόμεθα ἐνστήσασθαι.

A tali opinioni si rivolgono completamente lo stesso Platone, Pitagora, Aristotele e tutti gli antichi, di cui si celebrano i grandi nomi per la loro sapienza, [come appare evidente] se si segue con rigore scientifico la traccia delle loro dottrine. Noi cercheremo di basare su di esse tutto questo trattato, conforme alla verità.

Secondo il metodo caratteristico di Aristotele, Giamblico – che forse non a caso, nello stesso passo, designa la sua opera con un termine aristotelico come *πραγματεία*⁶⁵ – intende raccogliere le opinioni dei filosofi precedenti, prima di esporre la propria teoria sull'anima; sfortunatamente, la parte più propriamente giamblichea non appare nella sua forma completa in Stobeo. Tuttavia, come afferma Festugière, “le véritable exposé” di Giamblico si può recuperare dai riferimenti e dalle citazioni riportate dai filosofi successivi, come Proclo, Simplicio e Prisciano.⁶⁶ Ciò significa che Stobeo (o la sua fonte) preferì estrapolare dall'opera giamblichea i passi dossografici, poiché la trattazione dello stesso Giamblico aveva un carattere tale – e cioè probabilmente un carattere di così ampio respiro – che semplicemente non era idonea a far parte di un'antologia.⁶⁷

Non è possibile stabilire con precisione quanta parte dell'opera sia andata perduta. Festugière ha sicuramente ragione nel dire che, nella parte precedente i primi frammenti riportati da Stobeo, è andata perduta solo una prefazione, che probabilmente conteneva un'invocazione alla divinità (forse Hermes), secondo un uso consueto nella tarda antichità; è quanto le definizioni elementari e le constatazioni all'inizio dei frammenti in Stobeo ci inducono a credere.⁶⁸ Di contro, quando Festugière parla di un “*extrait continu*”⁶⁹ dell'opera di Giamblico in Stobeo, ciò si presta a equivoci. Stobeo introduce, sí, nel suo capitolo (I, 49) tredici passi dell'opera di Giamblico uno di seguito all'altro; ma, come afferma Larsen, “il est tout à fait certain qu'il faut admettre des passages intermédiaires de bien plus d'importance entre chacun des 13 extraits de Jamblique”.⁷⁰ Infatti possiamo constatare da un confronto con le opere conservate fino a noi come sia un procedimento costante in Stobeo l'uso di ‘saltare’ interi brani.⁷¹ Da ciò si può concludere quindi che i capitoli dossografici conservati in Stobeo svolgevano nell'opera giamblichea, con ogni probabilità, una funzione introduttiva e propedeutica, oltre a fornire una vasta base scientifica: sono citati non solo Platone e Aristotele, ma anche l'intera serie di fonti antiche, dagli Egizi ai Caldei, fino a Orfeo; sono spesso chiamati in causa atomisti, ‘fisici’, stoici, epicurei, peripatetici, pitagorici, esponenti del neopitagorismo e del medio platonismo, e gli immediati predecessori, Plotino, Amelio e Porfirio. Appare probabile pertanto che Giamblico avesse distinto accuratamente i capitoli nei quali riportava le opinioni altrui e i capitoli che contenevano la sua trattazione. Se è così, dobbiamo concludere che l'opera fosse particolarmente estesa: solo tramite

⁶⁵ Su *πραγματεία* come termine tecnico nel Liceo, cf. per es. I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Winter, Heidelberg 1966, p. 41.

⁶⁶ Cf. Festugière, *Révélation*, note complémentaire, p. 252 ss.

⁶⁷ Cf. le osservazioni di Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 198-9.

⁶⁸ Cf. Festugière, *Révélation*, p. 177, n. 2.

⁶⁹ Cf. Festugière, *Révélation*, p. 237, n. 5.

⁷⁰ Cf., Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 199.

⁷¹ Cf. per es. le citazioni del *Fedone* di Platone in I, 49, 56-58 Wachsmuth, dove il § 56 è tratto da Plat., *Phaed.* 63 B-C; il § 57 da 80 D - 82; il § 58, da 107 B - 114 D; lo stesso per le citazioni da Porfirio in I, 49, 17-23 Wachsmuth (= W).

una ricerca vasta e approfondita dei dati in questione Giamblico avrebbe potuto rispondere all'attesa che produce nel lettore esponendo il suo materiale di base, e dare equilibrio all'opera.

3.2. *La struttura*

A questo punto, sembra opportuno affrontare la questione se sia possibile recuperare la struttura originaria dell'opera nelle sue grandi linee, partendo dagli estratti di Stobeo. In primo luogo, riportiamo i frammenti nell'ordine in cui si trovano nell'*Anthologion*, insieme ai titoli, posti da Stobeo o aggiunti dall'editore, all'inizio delle sezioni:

1, 48	Περὶ νοῦ 8 Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς	2, 1	Περὶ τῶν τὰ θεῖα ἐρμηνευόντων, καὶ ὡς εἶη ἀνθρώποις ἀκατάληπτος ἢ τῶν νοητῶν κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλήθεια
1, 49, 1	Περὶ ψυχῆς 32 < Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς > 33 Ἐν ταύτῳ· περὶ δυνάμεων ψυχῆς 34 Ἐν ταύτῳ· περὶ πλήθους δυνάμεων 35 Ἐν ταύτῳ· περὶ τῶν κατ'οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν προστιθεμένων αὐτῇ δυνάμεων 36 Ἐν ταύτῳ· περὶ τῶν ἐνεργειῶν τῆς ψυχῆς 37 Ἐν ταύτῳ· περὶ τῶν ἔργων τῆς ψυχῆς 38 Ἐν ταύτῳ· περὶ μέτρου ψυχῆς 39 < Ἐν ταύτῳ· περὶ διαφορᾶς καθόδου τῶν ψυχῶν > 40 Ἐν ταύτῳ 41 Ἐν ταύτῳ 42 < Ἐν ταύτῳ > 43 Ἐν ταύτῳ· περὶ θανάτου 65 < Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς > 67 Ἐν ταύτῳ	16 Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς 2, 31 Περὶ ἀγωγῆς καὶ παιδείας 32 Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς 3, 25 Περὶ μνήμης 6 Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς	

Il titolo con il nome di Giamblico e l'indicazione dell'opera da cui sono tratti gli *excerpta* compare per la prima volta in 1, 48, 8, in una sezione Περὶ νοῦ. Tale sezione inizia con brani del *Filebo* e del *Fedro*, prosegue con Porfirio, ἐκ τῶν Πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν, con lo ps.-Archita ἐκ τοῦ Περὶ νόου καὶ αἰσθάσιος e si conclude con un brano Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ Περὶ ψυχῆς, finito il quale, a partire dal capitolo 1, 49, Stobeo raccoglie i brani Περὶ ψυχῆς. Egli riporta parti di Aezio, del *Fedro*, del *Fedone*, del *Cratilo*, poi di nuovo del *Fedro*, un breve passo di Erodoto e poi nuovamente il *Fedone*, poi Porfirio ἐκ τῶν Πρὸς τὰ νοητὰ ἀφορμῶν e Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων; quindi un brano intitolato Αἰσάρας Πυθαγορείου Λευκανᾶς ἐκ τοῦ Περὶ ἀνθρώπου φύσιος,⁷² poi torna a Platone con un brano del *Timeo* e uno della *Repubblica*, alla fine del quale inizia la parte che gli studiosi unanimemente attribuiscono a Giamblico.⁷³ L'opera appartiene a un'epoca successiva a Porfirio, dato che quest'ultimo vi si trova citato; il lemma è andato perduto (come forse anche un capitolo),

⁷² Il passo è riportato anche in H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo Akademi, Åbo 1965 (Acta Academiae Aboensis, ser. A, vol. 30, nr. 1), p. 48-50.

⁷³ Sulla disposizione del materiale da parte di Stobeo, cf. Mansfeld - Runia, *Aëtiana*, p. 213-7; per la disposizione all'interno dei capitoli, p. 218-24; Piccione, "Caratterizzazione di lemmi nell'*Anthologion*", p. 139-75. Cf. inoltre Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 201.

poiché immediatamente prima si trova il brano estratto dalla *Repubblica* di Platone (441 C); gli altri passi esplicitamente attribuiti al *De Anima* giamblico presentano gli stessi caratteri stilistici di 1, 49, 32-43 e 65 e 67; infine, si potrebbe aggiungere l'affinità tra questi passi e le testimonianze di altri neoplatonici che espongono la dottrina giamblica. Anche il lemma del cap. 39 non compare nei manoscritti, ma è stato trasposto da Wachsmuth da p. 379.11; ugualmente il lemma del cap. 65 non è riportato in FP (P ha Πλωτίνου καὶ ἐτέρων), ed è stato aggiunto da Wachsmuth, sulla scorta di Canter.

Sulla base dei frammenti di Stobeo, si è cercato di individuare la struttura originaria dell'opera. Larsen, il quale considera in primo luogo il frammento piú lungo (1, 49, 32-43), riconosce cinque gruppi di argomenti, da lui cosí definiti⁷⁴:

περὶ δυνάμεων ψυχῆς	des facultés et des aptitudes de l'âme
περὶ ἐνεργειῶν τῆς ψυχῆς	de l'action de l'âme
περὶ μέτρου ψυχῆς	de la mesure de l'âme
περὶ καθόδου τῶν ψυχῶν	de la descente des âmes
περὶ θανάτου	de la mort

All'interno di questi gruppi, Larsen distingue ancora altre due parti: la prima, che comprende i primi tre argomenti, è elaborata secondo il modo di pensare aristotelico, mentre la seconda, sulla discesa dell'anima e la morte, è visibilmente determinata dalla tradizione pitagorico-platonica. Egli nota infatti che nella prima parte è rappresentata tutta la tradizione greca, con molti riferimenti diretti ad Aristotele e ai peripatetici; di contro, non si trova alcun riferimento ad Aristotele o ai peripatetici nella parte sulla discesa dell'anima, ma sono menzionati i pitagorici, i platonici, la scuola di Tauro e i medio-platonici, e un posto importante è occupato da Plotino. Egli nota tuttavia che i peripatetici sono citati di nuovo nei capitoli sulla morte (1, 49, 42a-43).

Per quanto riguarda i brani piú brevi (1, 48, 8; 49, 65, 67; 2, 1, 16; 2, 32; 3, 25, 6) Larsen riconosce che questi non possono trovare una collocazione esatta; egli tenta tuttavia di ricostruirla prendendo in considerazione le fonti citate: nel cap. 1, 48, 8 sono citati gli stoici, Platone, Pitagora, i peripatetici e i platonici, quindi il capitolo deve appartenere al primo gruppo di argomenti. Nei capitoli 1, 49, 65 e 67 Larsen nota che sono citati "Plotin, les platoniciens, les pythagoriciens, les 'anciens': Platon, Plutarque, Porphyre, Plotin et Numénius"; conclude quindi che questi passi appartengono all'ultima parte dell'opera di Giamblico e devono eventualmente essere considerati come facenti parte di un sesto gruppo di argomenti all'interno della sezione pitagorico-platonica dell'opera. Per quanto riguarda il capitolo 2, 1, 16, dapprima Larsen afferma che potrebbe essere collocato "dans la partie ultérieure de l'ouvrage de Jamblique", ma subito dopo riconosce che, poiché Giamblico tratta qui di questioni generali e poiché è citato soltanto Eraclito, non ha elementi sufficienti per collocare questo frammento. Ciò vale anche per il capitolo 2, 31, 32 che tratta in un modo molto generale di un problema di educazione, e che egli non può collocare in un modo preciso. Per ciò che concerne infine l'ultimo frammento, 3, 25, 6, Larsen dichiara di non avere alcun dubbio sulla sua collocazione: "le chapitre principal de Stobée indique la première partie de l'ouvrage, et bien que le fragment n'apporte pas de références aux sources, son emplacement indique son contenu: il s'agit de δυνάμεις de l'âme". Larsen tiene conto anche delle testimonianze indirette sulla filosofia giamblica, alcune

⁷⁴ Cf. Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 200-5; per i cinque argomenti individuati, cf. p. 210.

delle quali presenti nella raccolta di Festugière,⁷⁵ e afferma che, poiché esse affrontano questioni importanti di ordine metafisico, come la natura intermedia dell'anima, dovevano trovare posto nell'ultima parte dell'opera.

La ricostruzione di Larsen ha il merito di porre l'accento sulle fonti impiegate da Giamblico, ma allo stesso tempo risulta riduttiva quando si basa solo su questo criterio. In effetti, Larsen non si propone di approfondire la questione della struttura dell'opera, essendo la sua indagine incentrata più che altro sul carattere generale di quest'ultima.⁷⁶ La divisione in due parti, di tipo aristotelico l'una e di tipo platonico-pitagorico l'altra, appare piuttosto artificiosa: le due prospettive sono inscindibili fra loro in tutte le parti dell'opera. Inoltre, occorrerebbe tener maggiormente conto delle formule impiegate dallo stesso Giamblico. Ad esempio, il cap. 6, p. 30, 1-2 F-D, si apre con le seguenti parole: Ἴθι δὴ οὖν ἐπὶ τὴν καθ'αυτὴν ἀσώματον οὐσίαν ἐπανίωμεν, διακρίνοντες καὶ ἐπ'αὐτῆς ἐν τάξει τὰς περὶ ψυχῆς πάσας δόξας, con cui Giamblico introduce la parte contenente la sua personale dottrina, recuperabile in buona sostanza dalle testimonianze di altri neoplatonici.

Larsen comunque dimostra di tenere presente la ricostruzione di Festugière, che è la seguente:⁷⁷

Section I: L'âme et ses puissances

1. Nature de l'âme
 - A. âme composée d'atomes
 - B. âme forme du corps
 - C. âme essence mathématique
 - a. âme figure géométrique
 - b. âme nombre
 - c. âme harmonie
 - D. âme substance incorporelle
 - E. âme corporelle
2. Sur les puissances de l'âme
 - A. nature des puissances
 - B. distinction des puissances
 - C. sur le nombre des puissances
 - D. sur les puissances qui tiennent à l'essence de l'âme et sur les adventices
 - E. sur la mémoire
 - F. sur l'intellect
3. sur les activités de l'âme
4. sur la mesure de l'âme

Section II: Descente des âmes

- I. point de départ et buts de la descente
 1. points de départ
 2. buts de la descente
- II. L'union de l'âme avec le corps
 1. diverse selon la diversité des âmes
 2. diverse selon la diversité des buts
 3. diverse selon les genres de vie différents des âmes avant la descente
- III. Temps et modes de l'incorporation
 1. temps de l'incorporation
 2. modes de l'incorporation
 - A. comment l'âme entre dans le corps
 - B. comment l'âme se sert du corps
 - C. comment l'âme s'unit aux dieux

⁷⁵ Cf. Festugière, *Révélation*, p. 252 ss., con analisi dei passi di Procl., *In Tim.*, III, p. 333.28 Diehl; Ps.-Simpl., *In De An.*, p. 5.38; p. 89.22 ss.; p. 237.37 ss.; p. 240.33 ss.; p. 131.1 ss.; Prisc. Lyd., *Metaphr. in Theophr.*, p. 32.13 ss. Bywater.

⁷⁶ Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 203-4: "Cependant ici, nous ne devons pas examiner de plus près la question d'une division supplémentaire dans la structure, mais au contraire d'après la structure fondamentale, revenir à la question du caractère de l'œuvre".

⁷⁷ Festugière, *Révélation*, p. 177 ss.

Section III: Vie de l'âme dans le corps

1. choix du genre de vie à la puberté
2. sur la mort
- A. problème essentiel
- B. questions subsidiaires
 - a. cause de la mort
 - b. sort des parties du composé
 1. sort de l'intellect
 2. sort des puissances irrationnelles
 3. sort des substances intermédiaires

Section IV: Eschatologie

1. jugement, châtement et purification
 - A. nature de ces opérations
 - B. causes efficientes de ces opérations
 - C. causes finales de ces opérations
 - D. termes extrêmes de ces opérations
2. récompense des âmes

La ricostruzione di Festugière muove da questo presupposto: l'opera giamblichea rappresenta un esempio della trattazione scolastica dei problemi sull'anima, la sua natura e il suo destino, nel contesto storico e culturale che era stato, un secolo prima di Giamblico, quello nel quale Tertulliano aveva scritto il suo *De Anima*.⁷⁸ Di conseguenza, il trattato giambliceo doveva riprodurre la struttura dell'omonimo trattato di Tertulliano:⁷⁹ come quest'ultimo, che si divide in quattro parti principali – natura dell'anima, incarnazione, destino dell'anima incarnata, escatologia – il *De Anima* di Giamblico avrebbe raccolto e discusso le δόξαί, sostenute dai filosofi dell'Antichità, sulla natura dell'anima, le ragioni e i modi della sua incarnazione, la sua vita con il corpo e la sua separazione da esso, e infine il suo destino nell'aldilà.

Tertulliano testimonia della maniera scolastica di trattare dell'anima nel periodo compreso fra Aezio e Plotino: è radicato nel "cadre purement scolaire" delle questioni tradizionalmente sollevate a proposito dell'anima a partire dal II sec. d. C., che venivano costruite sulla base degli scritti medio-platonici e degli scritti ermetici, nei quali Festugière sottolineava l'"absence de tout élément vraiment néoplatonicien". Ciò non ha impedito evidentemente a Festugière di mettere in parallelo questa o quella dottrina o opinione di Giamblico con Plotino; ma, essendo tale la sua visione d'insieme, egli concentrava la sua attenzione sulla "koinè philosophique" medioplatonica che, a suo avviso, determina le linee guida sia del *De Anima* di Tertulliano che di quello di Giamblico. Secondo la ricostruzione di Festugière, quindi, il frammento che nel *De Anima* di Giamblico si presentava per primo doveva essere il lungo frammento sulla natura dell'anima e sulla sua incarnazione; all'interno di questa trattazione si collocava il frammento sulla memoria e quello sull'intelletto, e veniva in seguito il frammento sul destino dell'anima nell'aldilà. Già Larsen esprime un giudizio per molti aspetti condivisibile sulla ricostruzione di Festugière:

⁷⁸ Festugière, *Révélation*, p. 1-2: "Ce petit traité – scil. il *De Anima* di Tertulliano – se date précisément du début du III^e siècle, entre 210 et 213. Il se place donc entre les *Placita* d'Aétius, l'*Epitomé* d'Arius Didyme, le *Didaskalikos* d'Albinus [*re vera*: Alcinoos] d'une part, et, d'autre part, Plotin et son école. (...) Il est donc intéressant de considérer le *de anima* en relation avec ces autres écrits et de faire le départ entre ce qui revient à Tertullien lui-même et ce qu'il emprunte à cette sorte de *koinè* philosophique dont usait, en ce temps, un homme de moyenne culture. Je voudrais montrer ici que le cadre, purement scolaire, du traité de Tertullien est le même que celui de la gnose hermétique dans le *Poimandrès*".

⁷⁹ Festugière, *Révélation*, p. 3: "Dans ses lignes générales, ce plan, où, après avoir défini l'âme, (...) on la suit depuis son lieu d'origine durant tout le cours de son aventure terrestre jusqu'à sa remontée au ciel, s'inspire du platonisme et il doit avoir été classique dans les écoles. Car, d'une part, nous le retrouverons exactement semblable dans le π. φυχῆς de Jamblique. Et, d'autre part, c'est à ce plan que se sont conformés aussi les hérétiques dualistes que Tertullien se propose de combattre".

Festugière donne une interprétation malheureuse de l'ouvrage de Jamblique, en faisant entrer les fragments du *De Anima* en appendice à un ouvrage sur Hermès le Trismégiste. Le contenu des fragments, aussi bien que la structure de l'ouvrage que nous pouvons reconstituer sur cette base, ne nous autorise pas à comprendre le caractère de l'œuvre à partir de la littérature hermétique. On remarque encore que Festugière considère la dernière section du *De Anima* comme une section qui traite de l'eschatologie, terme admissible en liaison avec la tradition hermétique, mais très douteux vu les fragments que nous possédons de l'ouvrage de Jamblique. Le fait que Stobée place des citations de la littérature hermétique immédiatement après celle de Jamblique, ne compte pas ici, car si nous examinons le contexte chez Stobée, nous remarquons aussi qu'immédiatement avant Jamblique, c'est Platon qui est cité. Les documents doxographiques que Jamblique donne lui-même dans les fragments, situent l'ouvrage dans la tradition de la philosophie grecque et pas seulement dans la tradition hellénistique. Bien au contraire, c'est la philosophie grecque ancienne et ses représentations classiques qui donnent leur empreinte au portrait. Tandis qu'il était pleinement autorisé dans le cas du *De Mysteriis Aegyptiorum*, de considérer le rapport et la liaison avec la littérature hermétique, on peut dire au contraire du *De Anima* qu'il est très spécialement un *ouvrage philosophique*.⁸⁰

Come si è detto sopra, Finamore e Dillon condividono il fatto che l'opera giamblicea si inserisca in "the true philosophical tradition" (...). Iamblichus clearly highlights his view that the ancient Greek philosophers and the even more ancient religious authorities had held the true conception of things – and that he himself is squarely in their camp". Di conseguenza, il suo progetto è mostrare "that he has reached back past the mistaken views of the Platonists, Peripatetics and Stoics to the original font of all wisdom". Il centro della dottrina di Giamblico, che si ricollega a questa fonte di saggezza spesso disconosciuta anche dagli stessi filosofi platonici, consiste nel fatto che "since the activities of the human soul differ when it intelligizes above and when it acts in a body, the very essence of the soul is double. The human soul is both Intellect-like and animal-like, but is neither permanently". Di conseguenza e giustamente, Finamore e Dillon affermano:

The implications of this theory are far-reaching. If what it is to be a human soul necessarily involves two aspects, higher and lower, then the human soul must live two lives. It must engage in intellectual acts as well as in acts in Nature. Therefore, every human soul must descend into a body, or part of its essence would be unfulfilled, which is impossible. Further, in order to be fully human, the soul must ascend again, either after death or in this life through theurgy. In this way, theurgy takes on exceptional importance in Iamblichus' philosophy. It is not some adventitious magical adjunct that can be jettisoned from human life. Theurgy is a fully natural part of the human condition, inherent in Nature, existing for those wise enough to utilize it so that they may raise their souls to the highest aspect and fulfill their role as true mediatory entities.⁸¹

Se Finamore e Dillon hanno ragione nell'affermare che la teologia di Giamblico si radica nella sua dottrina dell'anima, ne consegue che il suo *De Anima* riveste una grande importanza per lo studio del platonismo post-plotiniano. È quanto sottolinea C. D'Ancona.⁸²

⁸⁰ Cf. Larsen, *Jamblique de Chalcis*, p. 204-5.

⁸¹ Finamore - Dillon, Iamblichus. *De Anima*, p. 16.

⁸² D'Ancona, "À propos du *De Anima* de Jamblique", p. 620: "En ce domaine, les chercheurs sont d'accord pour dire que certains parmi les développements les plus significatifs de ce courant philosophique ont été déclenchés par la division jambliquéenne du $\nu\omicron\zeta$ de Plotin en deux ordres distincts de réalités divines: les principes intelligibles d'un côté, les intellects et

Pur presentando l'opera giamblichea in una prospettiva piú ampia, Finamore e Dillon mantengono la ricostruzione della struttura operata da Festugière, con la sola aggiunta di ulteriori suddivisioni:⁸³

Sezione	Wachsmuth / Hense	Tema trattato secondo F-D
1	I, 362.24-363.10	Criticism of some Aristotelian terminology
2-9	I, 363.11-367.9	Previous 'incorrect' definitions of soul
10-13	I, 367.10-370.13	General discussion of the powers of soul
14	III, 608.25-609.3	Discussion of individual power: memory
15	I, 317.20-318.15	Discussion of individual power: intellect
16	I, 370.14-372.2	Activities of the soul
17-24	I, 372.3-375.28	Acts of the soul
25	I, 376.1-377.10	The number of soul in existence
26-27	I, 377.11-379.10	Descent of souls
28-33	I, 379.11-382.16	Embodiment
34	I, 382.17-24	Souls' association with the gods
35	I, 382.25-383.14	What makes life valuable
36	I, 383.15-384.18	Death
37	I, 384.19-28	The fate of soul after death
38	I, 385.1-10	The substances intermediate between body and soul
39-46	I, 454.10-457.6	The judgment, punishment, and purification of soul
47-53	I, 457.7-458.21	The soul's ultimate reward
54-55	II, 6.9-11; II, 207.15-18	Two short fragments of a general nature

La struttura dell'opera, secondo i due editori, è quindi questa: all'inizio, una prima sezione è dedicata alla natura dell'anima e comprende delle sotto-sezioni dossografiche (l'anima come composto di atomi, forma del corpo, essenza matematica, armonia, essenza incorporea, altre opinioni); segue poi una seconda sezione sulle potenze dell'anima, che esamina come esse appartengano all'anima, come si differenzino le une dalle altre, quante esse siano, quali esse siano: è qui che Finamore e Dillon inseriscono, al seguito di Festugière, i due brevi frammenti sulla memoria e l'intelletto. La terza sezione è consacrata alle *ἐνέργειαι* dell'anima, la quarta ai suoi *ἔργα*. La quinta sezione esamina il numero delle anime, poi la sesta sezione analizza la loro discesa nei corpi: questa sezione si divide a sua volta in tre parti principali, dedicate rispettivamente ai differenti tipi di discesa, all'unione dell'anima con il corpo, al movimento e ai modi di questo incontro. Infine, l'ultima sezione è dedicata all'escatologia: giudizio e ricompensa delle azioni buone o cattive, purificazione dell'anima. Come riassumono gli stessi editori (p. 13): "Iamblichus

les âmes intellectives de l'autre. De même, le refus de Jamblique d'accepter la théorie plotinienne de l'âme 'non-descendue' allait entraîner des conséquences importantes: si en effet l'âme n'appartient pas de droit au monde intelligible, pour être capable d'y remonter, elle devra faire appel au pouvoir divin de la théurgie. L'un et l'autre point de doctrine étant enracinés dans la doctrine de l'âme humaine soutenue par Jamblique dans ce traité, il faut discuter en détail la relation du *De Anima* jambliquéen avec le platonisme de son époque. Comme nous allons le voir, la plupart des thèses de Jamblique se comprennent mieux sur l'arrière-plan des innovations de Plotin, de leurs interprétations par Porphyre, et des efforts de Jamblique pour résister aux conséquences des unes comme des autres, qu'il considère comme intenable".

⁸³ Cf. Finamore - Dillon, Iamblichus, *De Anima*, p. 11-12.

moves from the doctrines of Aristotle and others, to a discussion of the soul's essence, powers, acts and activities, to a consideration of the soul's journey in and out of the body, and finally to its post-corporeal reward": esattamente l'ordine che Festugière aveva ricostruito grazie al confronto con il *De Anima* di Tertulliano. Nonostante le premesse, infatti, Finamore e Dillon affermano (p. 13): "Iamblichus himself is not concerned with a thorough investigation of his predecessors' thoughts. This fact becomes most clear in the case of Plotinus, whose rich and textured philosophy of soul is often reduced to oversimplifications that seem to do no more than make Plotinus look wrong. What interests Iamblichus is his own theory and its relation to Plato and what he sees as the ancient religious tradition". Lo studio di C. D'Ancona, tuttavia, ha messo in evidenza come la presenza di Plotino nello scritto giamblico sia spesso tacita, ma sostanziale. Ciò rende opportuno riconsiderare sotto una nuova luce la questione della struttura del trattato, tenendo in considerazione non solo la prospettiva dossografica pre-plotiniana, la cui importanza è indubitabile, ma soprattutto la presenza dei testi di Plotino e di Porfirio.

4. Per una ridiscussione della struttura del *De Anima*

4.1. I frammenti di incerta collocazione (cap. 54 e 55 F-D)

Nell'edizione di Finamore e Dillon, gli ultimi due frammenti sono definiti "incertae sedis", poiché non si riesce a darne una collocazione precisa. Il primo dei due frammenti – che nell'edizione suddetta è il n° 54 – riporta l'affermazione di Eraclito, secondo cui le credenze umane sono come giochi di bambini.⁸⁴ Probabilmente una tale considerazione, resa autorevole dall'attribuzione a Eraclito, si trovava all'inizio del *De Anima*: prima di addentrarsi nella sua trattazione, Giamblico poteva aver invitato a riflettere sui limiti della conoscenza umana, superabili con l'aiuto degli dèi, in maniera analoga a quello che leggiamo all'inizio della *Vita di Pitagora*.⁸⁵

Il secondo frammento – n° 55 – afferma la necessità per i discepoli di seguire i consigli del maestro. Anche questo frammento ha il carattere di una massima inseribile nei contesti più diversi. Tuttavia Finamore e Dillon (p. 228, nota 97) notano che Giamblico impiega il termine ἀκρόασις solo in contesti pitagorici: probabilmente nel *De Anima* egli poneva come esempio di un buon rapporto tra discepolo e maestro quello tra Pitagora e i suoi seguaci, che lo ascoltavano fedelmente. Forse tale riferimento si trovava all'interno di una critica ai filosofi che deviavano dal vero insegnamento di Platone e Pitagora. Critiche del genere sono frequenti nel *De Anima*, ma forse la frase aveva il valore di un precetto metodologico che Giamblico poteva aver rivolto a se stesso: nel cap. 7 egli dichiara di volersi attenere alle opinioni di "Platone, Pitagora, Aristotele e tutti gli antichi, di cui si celebrano i grandi nomi per la loro sapienza" e di voler seguire "con rigore scientifico la traccia delle loro dottrine": probabilmente la frase era inserita qui.

4.2. La prima sezione: La natura dell'anima (cap. 1-9 F-D)

Nella prima sezione si nota l'impiego non solo del *De Anima* di Aristotele, ma anche di vari trattati plotiniani e delle *Sententiae* di Porfirio. In particolare, l'ordine degli argomenti presenta una stretta relazione con l'articolazione del trattato IV 7[2] di Plotino.⁸⁶

⁸⁴ Fr. 70 DK: come notano Finamore - Dillon, *Commentary*, p. 227, Giamblico è la sola fonte di questo frammento eracliteo.

⁸⁵ Iambl., *De Vita Pyth.*, I 1, p. 5.4-9 Deubner; Giamblico sta naturalmente riprendendo Plat., *Tim.* 27 C 1-3.

⁸⁶ Cf. D'Ancona, "À propos du *De Anima* de Jamblique", p. 625.

Plotino discute lungamente le dottrine dell'anima che considera inaccettabili (capitoli 2-8⁵), prima di impostare la ricerca della definizione corretta: la sola capace, ai suoi occhi, di dare supporto alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Nella sua argomentazione, il passaggio dalla prima fase (confutazione) alla seconda (ricerca della buona definizione) è marcato dalla frase: ἡ δὲ ἑτέρα φύσις, ἡ παρ' αὐτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι, πᾶν τὸ ὄντως ὄν, ὃ οὔτε γίνεταί οὔτε ἀπόλλυται (IV 7[2], 9.1-2).

A sua volta, Giamblico discute dapprima la dossografia aristotelica sull'anima (c. 1, p. 26.2-12 F-D), poi la teoria degli atomisti (c. 2, p. 26.13-18 F-D), in seguito quella di anonimi aristotelici (c. 3, p. 26.19-24 F-D), e ancora, la definizione dell'anima come μαθηματικὴ οὐσία (c. 4, p. 28.1-15 F-D), infine la teoria dell'anima-armonia (c. 5, p. 28.16-24 F-D). Può quindi dedicarsi alla *pars construens*: Ἴθι δὴ ὄν ἐπὶ τὴν καθ' αὐτὴν ἀσώματον οὐσίαν ἐπανίωμεν (c. 6, p. 30.1 F-D).

Le opinioni materialistiche, presentate da Giamblico nei capitoli 8 e 9, andrebbero a mio avviso collocate dopo il cap. 2, per varie ragioni. In primo luogo, in tal modo si ricostituirebbe una sequenza logica nell'ordine con cui Giamblico organizza le *doxai* precedenti. Queste, infatti, appaiono classificate secondo livelli ontologici ascendenti: dopo aver presentato l'anima come un ente composto di atomi, come risultante da caratteristiche fisiche, come *eidōs* del corpo, e come una sostanza matematica (di seguito: figura, numero, armonia), egli passa a considerare quelle opinioni che intendono l'anima come una sostanza incorporea, esponendo solo alla fine l'opinione più elevata, la propria. Non avrebbe senso, quindi, ritornare a esporre dottrine materialistiche.⁸⁷ Inoltre, il cap. 8 riporta una citazione testuale da Arist., *De Anima* I 2, 405 b 23-29,⁸⁸ passo che si trova dopo *De An.* I 2, 404 a 1-3, citato nel cap. 2 di Giamblico.⁸⁹ Un'analoga costruzione si ha nel trattato plotiniano IV 7[2]: prima si fa riferimento agli atomisti (3.1-2: Εἰ δέ τις μὴ οὕτως, ἀλλὰ ἀτόμους ἢ ἀμερῆ συνελθόντα ψυχὴν ποιεῖν τῆ ἐνώσει λέγοι καὶ ὁμοπαθεία ...), poi si considerano altre dottrine materialistiche, tra cui quelle che attribuiscono all'anima un corpo sottilissimo come l'aria o lo pneuma (3.25-27: Λυθῆσεται τε καὶ τόδε τὸ ξύμπαν, εἴ τις αὐτὸ πιστεύσειε σώματος συνέρξει, διδούς αὐτῷ ψυχῆς τάξιν μέχρι τῶν ὀνομάτων, ἀέρι καὶ πνεύματι σκεδαστοτάτῳ ...).

Struttura: nella prima sezione, potremmo ipotizzare il seguente ordine: cap. 54 in apertura, cap. 1-2-8-9-3-4-5-6; lacuna piuttosto ampia, nella quale Giamblico argomentava la sua opinione; cap. 7 e cap. 55.

4.3. La seconda sezione: Le potenze dell'anima (cap. 10-25 F-D)

La prospettiva su cui si incentra tutta questa parte dell'opera dedicata alle *dynamēis* dell'anima si può ricondurre al trattato I 1[53] di Plotino, sul κοινόν di anima e corpo (cf. Plat., *Alc.* I 130 A 7 - C 7), al trattato IV 8[6], in cui Plotino parla della natura "anfibia" dell'anima (cf. Plat., *Phaed.* 109 A 8 - 110 B 4), e allo scritto di Porfirio *Sulle potenze dell'anima*.

⁸⁷ Cf. Steel, *The Changing Self*, p. 23, n. 1.

⁸⁸ Arist., *De An.* I 2, 405 b 23-29: ὅσοι δ' ἐναντιώσεις ποιῶσιν ἐν ταῖς ἀρχαῖς, καὶ τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστάσιν· οἱ δὲ θάτερον τῶν ἐναντίων, οἷον θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἢ τι τοιοῦτον ἄλλο, καὶ τὴν ψυχὴν ὁμοίως ἐν τι τούτων τιθέασιν. Διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὀνομάσται, οἱ δὲ τὸ ψυχρὸν, <διὰ τὸ> διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν κατάψυξιν καλεῖσθαι ψυχὴν. Cf. Iambl., *De An.*, cap. 8, p. 32.1-5 F-D: Τινὲς δὲ τῶν φυσικῶν σύνδοτον τῶν ἐναντίων συνυφαίνουσιν, οἷον θερμοῦ καὶ <ψυχροῦ>, ξηροῦ καὶ ὑγροῦ. Καὶ γὰρ τὸ ζῆν ἀπὸ τοῦ ἀναζεῖν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ καὶ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ ἀναψύχεσθαι ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ ὀνομάσθαι ἀποφαίνονται, καὶ ἅμα ἐπ' ἀμφοτέρων <...> ἢ τὸν ἀναπνεόμενον ἀέρα ψυχὴν νομίζουσιν.

⁸⁹ Arist., *De An.* I 2, 404 a 1-3: ἀπειρῶν γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει. Cf. Iambl., *De An.*, cap. 2, p. 26.17-18 F-D: Ταῦτα τοίνυν ἀπειρα ἔχειν σχήματα, ἐν δὲ αὐτῶν εἶναι τὸ σφαιροειδές, ἀπὸ δὴ τῶν σφαιροειδῶν ἀτόμων εἶναι τὴν ψυχὴν.

All'interno di questa seconda sezione, viene inserito da Festugière e da Finamore e Dillon il passo sulla memoria (cap. 14 F-D) che, secondo questi studiosi, faceva parte di un'analisi delle varie potenze dell'anima. Il passo recita: "Essendo queste le potenze piú comuni, ci sono anche altre potenze dell'anima ad essa proprie, ma che non ne costituiscono una parte essenziale, come la memoria, che è ritenzione di un'immagine" (Τούτων οὐσῶν τῶν κοινοτάτων δυνάμεων εἰσὶ καὶ ἄλλαι τῆς ψυχῆς δυνάμεις, κατ'αὐτὴν μὲν, οὐ μὴν συμπληρωτικαὶ αὐτῆς, ὡς ἡ μνήμη κατοχῆ οὕσα φαντάσματος).

In Plotino, IV 3[27], che affronta varie questioni sull'anima, la sezione dedicata alla memoria (cap. 25) si colloca (riassumendo al massimo) dopo la discussione del modo in cui l'anima può essere detta dividersi in parti,⁹⁰ e dopo l'esame di come essa proceda verso il corpo di cui si prende cura, di come essa sia presente nel corpo (cap. 21)⁹¹ e infine (cap. 24) del posto in cui sarà dopo la sua separazione dal corpo (le anime, dopo la purificazione, tornano ἐν τῷ θεῷ). Nel cap. 25 Plotino si chiede se le anime che lasciano il nostro mondo abbiano o meno la capacità di ricordare, e introduce un'importante distinzione tra ἀνάμνησις e μνήμη (l. 37). La 'reminiscenza' è un possesso che l'anima ha da sempre e che rimane nell'anima per sempre: quando è in questo mondo, essa non perde tale possesso anche se non sempre lo mette in atto (cf. *Menone, Fedone, Fedro, Timeo*); la memoria invece, essendo relativa agli eventi, è connessa al tempo. La memoria relativa agli eventi, quindi, non può appartenere ai principi intemporalmente per natura (l'Intelletto, l'Anima e le anime separate dal corpo); nel vivente, la memoria appartiene all'anima, così come le appartengono il ragionamento, la capacità di sintesi e qualsiasi altra attività intellettuale, perché "non si tratta di impressioni, come per esempio sulla cera". Si coglie qui una polemica anti-stoica: si tratta "piuttosto di qualcosa di simile a un atto del pensiero, seppure inerente a dati sensibili" (26.30-32: ὅτι μὴδ'ὠθισμός, μὴδ'ὥσπερ ἐν κηρῷ, ἀλλ'ὁ τρόπος οἷον νόησις καὶ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν). La memoria è qualcosa di stabile, e non può quindi derivare dal corpo, che è instabile e sfuggente per natura; il corpo anzi è un ostacolo ed è piú che altro causa di oblio: Plotino fa l'esempio delle amnesie che sono causate dall'assunzione di certe sostanze; una volta interrotte queste e cessati i loro effetti, la memoria ritorna. Segue un inciso: in tal senso potrebbe intendersi anche il significato del fiume Lete (26.55: διὸ καὶ ὁ τῆς Λήθης ποταμός οὗτος ἂν ὑπονοεῖτο, ripresa di Plat., *Resp. X*, 621 C 1-2). Quindi, nell'uomo ci sono due tipi di memoria: quella di eventi e di realtà sensibili, da un lato, e quella delle conoscenze di carattere intelligibile, dall'altro. Quanto piú l'anima umana si concentra su queste ultime, tanto meno attiva è la memoria di eventi e di realtà sensibili. L'anima che pratica la filosofia durante la vita terrena, una volta separata dal corpo, torna nell'intelligibile, ove non esercita piú la memoria. Infatti, il modo di conoscenza che essa possiede quando si trova nel mondo intelligibile è commisurato alla natura dei suoi oggetti, e dato che la νόησις è per natura intemporale, l'anima che conosce noeticamente non può far altro che νοεῖν, e quindi non ha piú memoria, non soltanto per quanto riguarda le cose terrene, ma in generale (IV 4[28], 1.1-14).⁹²

Torniamo al passo di Giamblico. Forse non è un caso se questo passo, nella sua collocazione originaria nell'ambito dell'*Anthologion* di Stobeo, si trovava subito prima di una parte che tratta dell'oblio, περὶ λήθης. Occorre quindi chiedersi perché Stobeo lo avesse collocato in questo

⁹⁰ L'anima è indivisibile in quanto è una sostanza spirituale che trascende la dimensione del continuo spaziale propria del mondo sensibile; è divisibile in quanto contenuta in tutte le parti della realtà divisibile, ma è presente tutta intera in ciascuna di queste parti.

⁹¹ Qui compare un paragone dell'anima con il pilota di una nave che viene ripreso da Giamblico nel cap. 16.

⁹² Una sintesi di un trattato complesso come è IV 3 si trova in Plotino, *Che cos'è l'essere vivente e che cos'è l'uomo? I 1[53]*, introd., testo greco, trad. e commento di C. Marzolo, prefazione di C. D'Ancona, Plus, Pisa 2006, p. 17, n. 57.

punto. Giamblico afferma che la memoria non è *συμπληρωτική* dell'anima: Festugière nota che questo aggettivo compare con Epicuro e gli stoici per indicare ciò che contribuisce essenzialmente a costituire una cosa; ma questo termine compare anche in Plotino,⁹³ con lo stesso significato, cioè in contrapposizione a 'accidentale' (*κατὰ συμβεβηκόσ*), come termine che indica ciò che è costitutivo di una sostanza, come il calore per il fuoco. Il termine quindi insiste, per così dire, sul legame tra l'anima e la memoria: un legame che, stando all'insegnamento di Plotino, si scioglie con la morte. È probabile quindi che il passo in questione facesse parte originariamente del discorso sulla sorte dell'anima dopo la separazione dal corpo, cioè si trovasse nella quarta sezione, tra il cap. 37 e il cap. 38. In tale sezione, infatti, Giamblico parla delle cause della morte, e poi passa ad analizzare la sorte delle varie parti del composto umano. Il passo è molto lacunoso in questo punto, tanto che è probabile che Giamblico qui trattasse prima della sorte della ragione, poi della sorte delle potenze irrazionali (*ἐκάστη δύναμις ἄλογος*), poi delle sostanze intermedie tra corpo e anima (queste due parti ci sono giunte), e infine della sorte del corpo. Avrebbe potuto parlare qui della sorte della memoria individuale dopo la morte.

Anche il cap. 15, che tratta dell'intelletto, è stato posto nella seconda sezione da Festugière, ma anche in questo caso la ricostruzione è discutibile. In effetti, il discorso verte sulla collocazione dell'intelletto rispetto all'anima: "molti dei platonici" fanno entrare nel corpo anche l'intelletto insieme all'anima, sin dal primo istante dell'ingresso di quest'ultima, e non pongono assolutamente alcuna differenza fra l'anima da una parte e il suo intelletto dall'altra (questo è uno dei motivi principali dell'allontanamento di Giamblico da Plotino). Inoltre, nella prima parte del passo ci si chiede "come sorge in noi la ragione". Giamblico riferisce l'opinione di quei platonici e pitagorici secondo cui la ragione è presente sin dai primi giorni di vita, anche se non è attiva. Nel loro commento, Finamore e Dillon (p. 118) rinviano a *Tim.*, 43 D - 44 A e a un passo di Proclo che riprende il verbo utilizzato qui da Giamblico, *ἡσυχάζειν*.⁹⁴ Tuttavia, nessuno dei due passi può spiegare la *doxa* che Giamblico riporta qui: Giamblico parla dei *discepoli* di Platone, non di Platone stesso, e Proclo non può di certo essere fonte di Giamblico per ovvie ragioni cronologiche. Inoltre, Finamore e Dillon osservano che "it is not clear what Iamblichus has in mind here in the *De Anima* when he refers to Pythagoras" e constatano che questa dottrina non compare nello pseudo-Timeo di Locri. Ora, se si apre il trattato IV 8[6] di Plotino, si trova la fonte della *doxa* di Giamblico: Plotino rivolge alla tradizione filosofica della Grecia antica la questione "perché l'anima si unisce al corpo?" e presenta le opinioni di Eraclito, di Empedocle e di Pitagora, approvandole, ma anche affermando che Platone è molto più chiaro e convincente. La sua esposizione della dottrina di Platone si conclude con l'osservazione che non c'è contraddizione se Platone sottolinea tanto gli aspetti positivi della discesa dell'anima quanto quelli negativi. Nel suo riassunto delle tesi del *Fedro* e del *Fedone*, Plotino sottolinea anche che l'anima, una volta caduta quaggiù e imprigionata nel corpo, non può utilizzare la ragione sin dall'inizio, ma deve cominciare con la percezione.⁹⁵

⁹³ Esattamente nove volte, in Plot., II 6[17] *Sulla sostanza e la qualità* (1.6; 1.30-31; 2.5); VI 2[43] *I generi dell'essere* (14.15; 14., 19; 15.9); VI 3[44] *I generi dell'essere* (4.22); VI 7[38] *Come sia nata la molteplicità delle Idee; sul Bene* (3.26).

⁹⁴ Questi passi di Platone e di Proclo sono citati da Festugière, *Révélation*, p. 198, n. 2.

⁹⁵ Cf. D'Ancona, "À propos du *De Anima* de Jamblique", p. 630. Cf. Plot., IV 8[6], 4.25-27, trad. in C. D'Ancona (ed.), Plotino, *La discesa dell'anima nei corpi* (Enn. IV 8[6]), *Plotiniana arabica* (Pseudo-teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del sapiente greco"), Il Poligrafo, Padova 2003 (Subsidia mediaevalia patavina), p. 123-4: τὸ δὲ πρὸ τοῦ ἦν παντελῶς ἀμεινον ἀναδραμούση· εἴληπται οὖν πεσοῦσα καὶ πρὸς τῷ δεσμῷ οὕσα καὶ τῇ αἰσθήσει ἐνεργούσα διὰ τὸ κωλύεσθαι τῷ νῶ ἐνεργεῖν καταρχάς. "Per l'anima era del tutto migliore la situazione precedente, quando percorreva le altezze. Dunque, una volta che è caduta, è prigioniera e si trova in catene, e siccome non può operare subito con l'intelletto, agisce attraverso la sensazione".

L'idea di una gradualità nello sviluppo delle potenze dell'anima si trova espressa anche nel cap. 31: Giamblico esprime quella che, dal modo in cui la introduce (Γένοιτο δ' ἄν καὶ ἄλλη τις δόξα οὐδέπω καὶ νῦν ῥηθεῖσα ...), sembra essere la sua opinione, cioè che il corpo, al momento opportuno, diventa atto a partecipare prima alla vita vegetativa, poi alla sensazione, poi alla vita appetitiva, in seguito all'anima razionale, e solo infine all'anima intellettiva. Varie ragioni lasciano pensare che questo cap. 15 si collocasse originariamente prima del cap. 31: entrambi i capitoli trattano dell'unione dell'anima con il corpo; la fonte del cap. 15, cioè il trattato di Plotino IV 8[6], inizia presentando le opinioni di Eraclito, di Empedocle e di Pitagora, che vengono citati anche da Giamblico poco prima, nel cap. 27; il cap. 31 si apre con una lacuna che gli editori non riescono a quantificare; infine, nel cap. 31, p. 58.19 F-D, si legge un τσσαῦτα che gli editori non sanno giustificare in riferimento a un elenco di tre sole opinioni.⁹⁶

Struttura: la presenza dei trattati plotiniani è notevole: Giamblico dimostra di impiegare I 1[53]; IV 3[27]; IV 7[2]; IV 8[6]; V 1[10]. La sezione presenta una sostanziale coerenza interna, tanto che si può pensare che questa parte sia stata riportata da Stobeo senza grossi tagli o salti. Data la corrispondenza testuale con l'opera plotiniana, i capitoli 14 e 15 potrebbero trovare una collocazione diversa da quella proposta da Festugière: il cap. 14, sulla memoria, potrebbe far parte del discorso sulla sorte dell'anima dopo la separazione dal corpo, cioè trovarsi nella quarta sezione, dopo il cap. 38; il cap. 15, sull'intelletto, potrebbe collocarsi prima del cap. 31, nella parte sull'unione dell'anima con il corpo e sullo sviluppo progressivo delle facoltà.

Ordine proposto: 10-13; 16-25; spostamento dei cap. 14 e 15 nelle sezioni successive.

4.4. La terza sezione: *La discesa delle anime* (cap. 26-34 F-D)

La frase finale del cap. 32 (ll. 9-13), che riguarda il modo in cui l'anima entra nel corpo, è stata trasposta da Wachsmuth dalla lin. 23 alla lin. 8 di p. 382. Festugière (p. 226, n. 1 e n. 2) la ricolloca alla lin. 23, dove essa si trova nei manoscritti, perché a suo avviso l'espressione ἀπὸ τούτων τῶν μερῶν (lin. 14) può riferirsi soltanto a ἀπὸ τῶν ἐκτός (p. 381.17) e a ἀπὸ τοῦ παντός (p. 381.24).⁹⁷ Finamore e Dillon condividono le spiegazioni di Festugière (p. 167), poiché tale frase "represents a third theory of how the soul enters the body". Tutti gli studiosi fanno riferimento a Plot., IV 3[27], 3 e 23, passi già indicati. Tuttavia, se si considera attentamente il contenuto della frase, e anche degli stessi passi plotiniani, si ha il dubbio che la trasposizione di Wachsmuth debba essere mantenuta. Nella frase di Giamblico si afferma che, entrando nel corpo, l'anima diventa principio del movimento di quest'ultimo, ma le potenze dell'anima stessa restano indipendenti (ἀπολύτους εἶναι) dal corpo individuale: non sono legate a esso di necessità. Il problema del *modo* in cui l'anima entra nel corpo sembra passare in secondo piano rispetto a quello del *rapporto* tra l'anima e il corpo, della questione se l'anima sia indipendente o meno dal corpo che essa rende animato, problema su cui verte appunto il capitolo successivo di Giamblico, oltre ai passi di Plotino sopra citati. L'espressione ἀπὸ τούτων τῶν μερῶν, infine, potrebbe riferirsi alle parti corporee che mettono in movimento il

⁹⁶ Finamore e Dillon sembrano ritenere che τσσαῦτα non sia appropriato per una enumerazione di soli tre punti, ma naturalmente τσσαῦτα non significa qui "di un numero così grande..." bensì semplicemente "tali e tanti sono" i punti sollevati.

⁹⁷ Si noti qui che anche Lévêque interrompe la frase in questo punto (cf. Jamblique, *Traité de l'Âme et fragments divers*, p. 652), benché egli, a differenza di Festugière, riferisca l'espressione ἀπὸ τούτων τῶν μερῶν agli organi corporei: "Les plus purs des Platoniciens, comme Plotin, disent que, dans les individus, le mouvement vital est commandé par le corps organisé, soumis pour la génération aux facultés qui se servent de lui comme d'instrument, mais que ces facultés sont séparables des corps individuels".

corpo vivente (ed essere collegato quindi a τοῦς ὀργάνους, p. 60.22 F-D), come i nervi, mentre le potenze indipendenti sono ad esempio quelle razionali, non collocabili in una sede organica. Ad ogni modo, se si preferisce salvaguardare l'interpretazione di Festugière, si potrebbe tuttavia modificare la ripartizione in capitoli e ritenere questa frase come un'introduzione al capitolo seguente.

Festugière (p. 13 e p. 228, n. 2) nota che il cap. 34 (che tratta di come l'anima si unisce agli dèi) non corrisponde a passi paralleli in Tertulliano e Aezio; tuttavia lo colloca in tale posizione, probabilmente per creare un contrasto tra una parte relativa all'unione dell'anima con il corpo e una relativa all'unione dell'anima con gli dèi. Finamore e Dillon (p. 171-2) introducono questo passo dicendo: "Iamblichus turns from the soul's association with the body to its association with the gods"; poi però, riflettendo sulla collocazione di Festugière, affermano: "we do the same, but suspect that it is a paragraph from elsewhere in the *De Anima* that Stobaeus has placed here". Sembra plausibile che il passo in questione si collochi nella quinta sezione, sulla vita dell'anima dopo la morte, in particolare al cap. 47, p. 72 F-D: qui infatti il passo presenta una lacuna seguita da εἰς ἀγγέλους δὲ καὶ ἀγγελικὰς ψυχάς, che conteneva un'opinione attribuita agli antichi;⁹⁸ a questa, Giamblico contrappone la posizione di Plutarco e Porfirio, i quali mantengono l'anima ἐπὶ τῆς οἰκείας τάξεως. Appare probabile quindi che Giamblico discutesse lì la possibilità di un'unione delle anime con le classi superiori. Il cap. 34 inoltre si integra concettualmente, come peraltro notano anche Finamore e Dillon, con il cap. 50 e il cap. 53.

Si è già detto di come Giamblico abbia sostenuto per primo l'idea dell'anima come essere intermedio tra mondo materiale e mondo intelligibile, e di come egli abbia sottolineato l'importanza della teurgia, che può elevare l'anima umana, sebbene entro certi limiti. Nel cap. 50 Giamblico contrappone l'opinione di Numenio di "un'unione e un'identità senza distinzione fra l'anima e i suoi stessi principi" a quella, sostenuta dall'autorità degli antichi, che "tale naturale congiunzione avvenga secondo una sostanza diversa". L'anima rimane separata *nella sostanza* rispetto agli dèi, anche se, come Giamblico afferma nel cap. 53, una volta che si sia liberata dal mondo del divenire, o durante i rituali ascetici, essa può "amministrare l'universo insieme agli dèi".⁹⁹

Struttura: anche in questa sezione appare evidente l'influenza dei trattati plotiniani, in particolare di IV 3[27], 9 e di IV 8[6], che Giamblico impiega come base teorica per le sue classificazioni.

Ogni capitolo affronta un aspetto specifico dell'unico tema, la discesa delle anime nei corpi, e ognuno sembra concluso in sé, tanto che in questo caso non risulta affatto chiaro il criterio in base al quale Stobaeo ha costruito gli estratti. Il cap. 34 potrebbe collocarsi nella quinta sezione.

Ordine proposto: 26-30; 15; 31-32a-33-32b; spostamento del cap. 34 nella quinta sezione.

4.5. La quarta sezione: vita e morte (cap. 35-38 F-D)

Finamore e Dillon (p. 63) intitolano questa sezione, che comprende i cap. 35-38, "Life and Death", e la dividono in quattro sottosezioni, così intitolate:

A. The Choice of a Way of Life (cap. 35)

B. On Death (cap. 36)

⁹⁸ Cf. *De Oraculis Chaldaicis*, ed. W. Kroll, Koebner, Breslau 1894 (Breslauer Philologische Abhandlungen, VIII 1; rist. anast. Olms, Hildesheim 1962), fr. 138, secondo cui le anime dei teurghi esistono ἀγγελικῶς ἐνὶ χώρῳ.

⁹⁹ Su questo passo, cf. J.F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Scholars Press, Chicago Cal. 1985 (American Classical Studies, 14), p. 153-5.

C. The Soul After Death (cap. 37-38).

La ripartizione di Festugière, che intitola questa sezione “*Vie de l’âme dans le corps*”, è molto più articolata:

1. Choix du genre de vie à la puberté (p. 382.25-383.14 W = cap. 35, p. 62.8-20 F-D)
2. Sur la mort
 - A. Problème essentiel (p. 383.15-24 W = cap. 36, p. 64.1-8 F-D)
 - B. Questions subsidiaires
 - a. Cause de la mort (p. 383.25-384.19 W = cap. 36, p. 64.8-26 F-D)
 - b. Sort des parties du composé humain
 - b.1. Sort de l’intellect (<...>)
 - b.2. Sort des puissances irrationnelles (p. 384.19-29 W = cap. 37, p. 66.1-8 F-D)
 - b.3. Sort des substances intermédiaires (p. 385.1-11 W = cap. 38, p. 66.9-17 F-D)

La ripartizione di Festugière, oltre a consentire una migliore comprensione del testo, rispecchia una divisione che Giamblico stesso dimostra di avere presente quando distingue tra *κεφάλαιον* e *μέρη δὲ αὐτοῦ καὶ ἡ κατὰ τὰ εἶδη διαίρεσις* (cap. 36, p. 64.7-8 F-D). Inoltre, tale ripartizione pone maggiormente in risalto la necessità di ipotizzare una lacuna tra i cap. 36 e 37, che doveva essere piuttosto ampia, per dare completezza alla sezione. La parte mancante (b.1.) avrebbe dovuto trattare della sorte dell’anima razionale dopo la morte¹⁰⁰ e forse anche della sorte del corpo, come suppone lo stesso Festugière (p. 19); volendo completare quindi la ricostruzione di Festugière, e tenendo presente un ordine discendente, che Giamblico è solito seguire, si potrebbe aggiungere un quarto punto (b.4.) intitolato “sorte del corpo”, e supporre qui pertanto un’altra lacuna.

Ma il titolo proposto da Festugière per l’intera sezione sembra attinente soltanto al primo capitolo. Anche il titolo “*Choix du genre de vie à la puberté*” deve essere modificato: Festugière è influenzato dal confronto con la struttura del *De Anima* di Tertulliano, una parte del quale (cap. 37-41) tratta della pubertà (quattordici anni) come momento in cui l’anima acquisisce il senso del peccato, da cui risulta il valore etico della scelta; lo stesso accade in Aezio (V, 23).¹⁰¹ Nel passo di Giamblico (cap. 35), invece, non viene precisato il momento in cui avviene la scelta, soprattutto per quanto riguarda l’opinione di Platone.

Come si è detto, Festugière (p. 235, n. 1) ipotizza all’inizio del cap. 37 una lacuna piuttosto ampia: l’espressione *τοὺς δὲ* iniziale dimostra che doveva esserci un altro gruppo di opinioni filosofiche; inoltre, l’argomento trattato è diverso dal precedente: si tratta ora di sapere che cosa accade, con la morte, alle diverse parti del composto umano e specialmente alle diverse parti dell’anima. Nel testo così come è giunto sino a noi, si parla delle potenze irrazionali e delle sostanze intermedie tra corpo e anima. Giamblico segue un ordine discendente, e quindi bisogna supporre all’inizio un paragrafo sulla sorte del *νοῦς* o del *λόγος*.

Su questa ricostruzione di Festugière, Finamore e Dillon (p. 181) non sono d’accordo. Essi ritengono probabile che la lacuna sia molto meno consistente e che sia stata dovuta a un errore del copista, che sarebbe passato per omoteleuto da un *τοὺς δὲ* che si trovava all’inizio della frase perduta al *τοὺς δὲ* con cui si apre il cap. 37. Essi suppongono che Giamblico, nel passo perduto, avrebbe potuto

¹⁰⁰ Forse anche del corpo, come suppone lo stesso Festugière, *Révélation*, p. 19; in questo caso, però, non vi sarebbe un ordine discendente (che Giamblico è solito seguire) dalla facoltà più elevata, il *νοῦς* o *λόγος*, a quelle più in contatto con il corpo.

¹⁰¹ Cf. Festugière, *Révélation*, p. 3 e 13-4.

sviluppare maggiormente la terza possibilità enunciata nel cap. 36, ossia che l'anima sopravviva alla morte del corpo, riportando le teorie di platonici che potrebbero essere stati proprio i seguaci di Plotino: "hence the error would have been caused by skipping from one τὸς δὲ περὶ Πλωτῖνον to another". A loro avviso, nel cap. 36 "Stobaeus again has edited Iamblichus' text roughly"; egli infatti "includes only views in which the soul is afforded no life after its separation from the body. Iamblichus would certainly have gone on to discuss other views of death in which the soul survived" (p. 177).

L'ipotesi di Finamore e Dillon presenta tuttavia alcune difficoltà:

1) la frase perduta avrebbe dovuto iniziare probabilmente con un τὸς μὲν, data la correlazione, cosa che indebolisce l'ipotesi di omoteleuto;

2) gli stessi editori ricordano il modo "grossolano" con cui Stobaeo è solito costruire i suoi estratti: la causa della lacuna potrebbe quindi essere stata, ancora una volta, la disattenzione di Stobaeo;

3) gli atomisti rappresentano adeguatamente la terza possibilità enunciata nel cap. 36: essi ritengono che gli atomi che compongono l'anima continuino a esistere dopo l'uscita dal corpo; ciò che muore è quel particolare composto di corpo e anima, mentre gli atomi dell'anima si dissolvono nell'aria, ma non vengono distrutti.

Se non è possibile stabilire con precisione l'ampiezza della lacuna sulla base di questi soli elementi, si può però ricostruirne in una certa misura il contenuto, tenendo presente in particolare un passo del *Commento al Timeo* di Proclo: III, p. 234.9-237.1 Diehl. Qui Proclo commenta il passo di *Timeo* 41 D 1-2, in cui il demiurgo affida agli dèi creati il compito di creare gli esseri viventi tessendo il mortale con la parte immortale e divina che è in ognuno di essi. Proclo si interroga su quale sia la parte immortale e quale sia quella mortale, elencando varie opinioni a riguardo. La prima opinione è quella di Attico e di Albino (p. 234.9-18), per i quali solo la λογικὴ ψυχὴ è immortale, mentre ἡ ἄλογος ζῶν σύμπασα e τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς esistono solo in connessione con la εἰς γένεσιν ῥοπήν τῆς ψυχῆς, ossia la sua vita nel corpo. La seconda scuola di pensiero è rappresentata da οἱ περὶ Πορφύριον (p. 234.18-32 Diehl), ritenuti μετρίωτεροι καὶ πράοτεροι rispetto ai primi. Essi affermano che l'ὄχημα e l'ἄλογος ψυχὴ non si distruggono, ma si risolvono nei loro elementi costitutivi e in un certo modo si dissolvono (ἀναλύεσθαι) nelle sfere celesti, da cui erano stati originariamente composti durante la discesa dell'anima; nella risalita essi cessano di esistere come una cosa composta e non preservano la loro identità (ιδιότητα). Infine, Proclo espone la teoria dei τρίτοι, tra cui vi è lo stesso Giamblico (p. 234.32-235.9 = Iambl., *In Tim.* fr. 81 Dillon), secondo cui sia l'ὄχημα sia l'ἄλογος ψυχὴ sopravvivono intatti senza dissolversi nelle sfere, in quanto prendono origine dagli dèi stessi. L'unico elemento θνητόν è il corpo, fatto di materia.

Sulla base di ciò e di quanto si è detto precedentemente, questa sezione potrebbe ricostruirsi come segue:

1. Scelta di un genere di vita (cap. 35)
2. La morte (cap. 36)
3. Lacuna: sorte della ragione
4. Sorte delle potenze irrazionali
5. Sorte delle sostanze intermedie: dottrina dell'ὄχημα-πνεῦμα.
6. Lacuna: sorte del corpo.

Forse nell'ambito di questa discussione, Giamblico avrebbe potuto svolgere una riflessione sulla sorte della memoria. Cf. quanto si è detto a proposito del cap. 14.

Ordine proposto: 35-38; 14.

4.6. La quinta sezione: Giudizio, condanna e purificazione (cap. 39-53 F-D)

Il titolo di questa sezione, secondo quanto si legge nell'apparato di Wachsmuth (p. 454.10), non è riportato nei manoscritti; solo P ha Πλωτίνου καὶ ἐτέρων, titolo forse basato sulle prime parole del passo qui considerato. Wachsmuth inserisce (seguendo la congettura di Canter) <Ἰαμβλίχου ἐκ τοῦ περὶ ψυχῆς>. ¹⁰² Festugière intitola questa sezione “Eschatologie”, e aggiunge titoli per ogni passo, come fanno anche Finamore e Dillon. I cap. 39-46 sono intitolati <1. Giudizio, condanna e purificazione> sulla base delle linee 2-3 del cap. 40 F-D: τὸ τῆς κρίσεως λέγω, τὸ τῆς δίκης ἔργον, τὸ τῆς καθάρσεως. Lévêque divide l'intera sezione in due parti: la prima (= cap. 39-46) è intitolata “De la Purification”, la seconda (= cap. 47-52) “De la Récompense”. Festugière (p. 15) spiega tale ripartizione come segue: “si Tertullien a ajouté une IV^e section relative à l'eschatologie, c'est que cette section terminait aussi les traités de l'âme inspirés du platonisme. L'exemple de Jamblique confirme cette vue. Car, si les gnostiques dualistes dérivent du platonisme, dont l'eschatologie est une pièce capitale, Jamblique est éminemment un Πλατωνικός. C'est donc aux manuels de philosophie platonicienne, comme il en a existé un bon nombre dès le II^e siècle, que remonte en dernière analyse la section eschatologique”. Come vedremo, la riflessione sulla κάθαρσις, che viene intesa come raggiungibile dall'anima anche durante la vita terrena e non solo dopo la morte, occupa largo spazio anche in Plotino, in particolare I 2[19], e in Porfirio (*Sent.* 32); per questo ho preferito non intitolare l'intera sezione “Escatologia”, come aveva fatto Festugière.

Nel cap. 47, in apparato (p. 72), l. 3, Finamore e Dillon scrivono: “locus mutilatus. Lacunam post σώματος statuit Wachsmuth”. Festugière suggerisce (p. 245, n. 1) di completare il testo, “exempli gratia”, come segue: <οἱ μὲν πρεσβύτεροι λέγουσι πορεύεσθαι αὐτὰς εἰς θεοὺς μὲν καὶ θείας ψυχάς>. Wachsmuth (p. 457) suppone la presenza di una seconda lacuna dopo ψυχάς, poiché la serie dei κρείττονα γένη si compone abitualmente di dèi, angeli, demoni ed eroi, ma, nota Festugière, è a rigore possibile che Giamblico abbia indicato soltanto i primi due termini della serie. Finamore e Dillon (p. 203) preferiscono conservare il testo così come si presenta nei manoscritti, nonostante riconoscano che esso è “sketchy and disjointed”. Ripercorriamo la loro discussione a riguardo (p. 205-7).

In primo luogo, essi riconoscono i vantaggi dell'integrazione di Festugière: fornisce la necessaria particella μὲν, aggiunge un verbo principale, e conserva la lezione dei manoscritti εἰς ἀγγέλους (corretta in ἰσαγγέλους da Usener, correzione accolta da Wachsmuth). Tuttavia, essa solleva dei problemi:

I. la frase successiva (τὸ ὅλον δὴ τοῦτο οἱ πρεσβύτεροι) diventa superflua dopo l'aggiunta di οἱ μὲν πρεσβύτεροι λέγουσι. Commentano Finamore e Dillon (p. 205): “Iamblichus could of course be summarizing the ancients' doctrine, but a summary would suggest that the doctrine was lengthier than the one presented here”.

II. Festugière non spiega perché Giamblico abbia menzionato gli dèi qui (εἰς θεοὺς μὲν καὶ θείας ψυχάς). Finamore e Dillon pensano che ciò possa essere dovuto al fatto che più avanti, nel cap. 53, Giamblico afferma: “Una volta che si siano liberate dal mondo del divenire, secondo gli antichi esse amministrano l'universo insieme agli dèi”. Ma, a loro avviso (p. 206), ciò non è necessario: “Iamblichus may well be considering a passage from *Chaldaean Oracles* (fr. 138)”. La fonte di questo frammento è Olimpiodoro, *In Phaed.* 10, p. 14.8-10 Westerink, in cui si discute l'argomento degli opposti (*Phaed.* 69 E 6 - 72 E 3): la vita sorge continuamente dalla morte e ritorna a essa; Olimpiodoro sostiene che Platone non credeva che le anime potessero rimanere in eterno nei regni superiori, e adduce a

¹⁰² Stranamente Finamore e Dillon, che pure riportano in apparato quanto detto sopra, pongono il titolo tra parentesi quadre, come se esso si trovasse nei manoscritti di Stobeo.

sostegno di ciò gli *Oracoli*: (...) ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὰς τῶν θεουργῶν ψυχὰς βούλεται μένειν αἰεὶ ἐν τῷ νοητῷ, ἀλλὰ καὶ κατιέναι εἰς γένεσιν· περὶ ὧν φησιν τὸ λόγιον ‘ἀγγελικῶ ἐνὶ χώρῳ’ (“ma egli non intende dire che le anime dei teurghi rimangano sempre nell’intelligibile, bensì che anch’esse scendono nel divenire: riguardo a ciò dicono gli *Oracoli*: ‘in un luogo angelico’”). Olimpiodoro potrebbe riferirsi qui a Giamblico il quale, sulle anime pure dei teurghi, afferma nel cap. 29, che scendono “per la salvezza, la purificazione e la perfezione di questo mondo”. Finamore e Dillon collegano a questo il passo di *De Myst.* II, 2, in cui Giamblico differenzia le attività di demoni, eroi ed anime, e afferma che queste ultime, pur essendo le più coinvolte con il regno materiale, sono anche in grado di ascendere con l’aiuto degli dèi “al rango superiore, che è quello degli angeli” (*De Myst.* II, 2, 69,11-12: ἐπὶ μείζονά τε τάξιν τὴν ἀγγελικὴν ἀναγομένη), senza per questo perdere la loro identità di anime umane. Quindi, tornando al passo di Olimpiodoro, l’interpretazione di Finamore e Dillon (p. 207)¹⁰³ è la seguente: “thus, if this is Iamblichus’ attempt to interpret the Oracle, it seems that he does so by taking the words ‘angelic space’ in the Oracle as equivalent to ‘angelic order’ and then arguing that the human soul ascends to, exists at, and descends from this order because of the soul’s purity without itself actually becoming an angel”.

Di conseguenza, la lacuna in questione avrebbe potuto alludere a questa dottrina (F-D, p. 207): “thus, the sentence in the *De Anima* alludes to pure souls only and discusses their τὰξις after death”. La lacuna potrebbe dunque essere riempita semplicemente con un infinito come ἐξέλθεῖν: “this would have the benefit of connecting the two halves of the sentence: ‘Concerning the souls’ reward, which they attain subsequently, when they depart from the body, <that they depart> to angels and angelic souls, this is in general the opinion of the ancients”.¹⁰⁴ Questa è quindi l’ipotesi di Finamore e Dillon; tuttavia, essi stessi si rendono conto dei suoi limiti (*ibid.*, p. 207): “There are two problems: the placements of δέ and the brevity of the doctrine of the ancients. Rather, it seems that much more is missing in the lacuna, including an earlier μέν clause, perhaps discussing the views of some Platonists on the rank to which souls attain after purification, and / or more information about the doctrine of the ancients, perhaps along the lines of *De Myst.* 2.2, where Iamblichus explains that souls do not become literally angelic”.

Vi sarebbe in realtà un terzo problema: gli stessi editori riconoscono, prima di addentrarsi nella discussione della lacuna, che (p. 203) “if this part of the *De Anima* follows directly on Iamblichus’ discussion of judgment, punishment, and purification, then the reward is not simply for the highest class of pure souls that have led a good (philosophical) life and have undergone punishment, judgment, and purification”. Vi sarebbe quindi una contraddizione. Inoltre, nelle prime parole del cap. 47, si precisa che la ricompensa riguarda le anime “in seguito, una volta che siano uscite dal corpo” (εἰσαῦθις, ἐπειδὴν ἐξέλθωσι τοῦ σώματος), mentre l’ascesi dei teurghi può compiersi, sebbene temporaneamente, anche durante la vita.

Questi problemi potrebbero trovare forse una soluzione con l’ipotesi che in questo punto si inserisca concettualmente quello che nell’edizione F-D è il cap. 34, una collocazione che – come si è visto – suscitava perplessità tanto in Festugière, quanto in Finamore e Dillon. In quel capitolo Giamblico discute la possibilità per le anime di unirsi agli dèi, sicuramente la ricompensa più alta che esse possano ottenere, e presenta delle posizioni contrastanti: alcuni ritengono impossibile che

¹⁰³ Cf. anche Finamore, *Iamblichus*, p. 154-5.

¹⁰⁴ È singolare che Lévêque, che non prende affatto in considerazione l’esistenza di una lacuna in questo passo, traduca come segue (Jamblique, *Traité de l’Ame et fragments divers*, p. 660): “Les anciens ne sont pas du tout d’accord sur la récompense que reçoivent les âmes lorsqu’elles sortent de leurs corps et qu’elles vont parmi les âmes angéliques”.

gli dèi si mescolino alle anime quando esse sono ancora contenute nei corpi (τῶν μὲν λεγόντων ἀδύνατον μίγνυσθαι θεοὺς ταῖς κατεχομέναις ψυχᾶς ἐν τῷ σώματι); altri affermano che ciò possa accadere, ma solo per le anime pure, anche se esse soggiornano nei corpi per la maggior parte del tempo (τῶν δὲ διατεινομένων μίαν εἶναι κοινήν πολιτείαν τῶν καθαρῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ εἰ ὅτι μάλιστα ἐν τοῖς σώμασι διατρίβουσιν); altri ancora suppongono che esse siano in relazione con i soli demoni o anche con gli eroi (οἱ δὲ μόνους δαίμοσιν ἢ καὶ ἥρωσιν ὑποτιθέασιν αὐτὰς εἰς κοινήν συνουσίαν); mentre altri – e qui veniamo al cap. 47 – pensano che, una volta che le anime siano uscite dal corpo, possano elevarsi verso gli angeli e le anime angeliche (εἰς ἀγγέλους δὲ καὶ ἀγγελικὰς ψυχὰς). In questo modo:

A. verrebbero risolti i due problemi lasciati insoluti dall'ipotesi di Finamore e Dillon: verrebbe riassunta una dottrina di una certa lunghezza e vi sarebbe inserita anche la particella μὲν (cap. 34, l. 3).

B. il riferimento all'uscita dai corpi (εἰσαϋθις, ἐπειδὴν ἐξέλθωσι τοῦ σώματος) si spiegherebbe con il fatto che prima si presentano le posizioni che tengono conto della circostanza che l'unione avvenga o meno quando le anime sono ancora unite ai corpi (...ταῖς κατεχομέναις ψυχᾶς ἐν τῷ σώματι ... καὶ εἰ ὅτι μάλιστα ἐν τοῖς σώμασι διατρίβουσιν); probabilmente, proprio il fatto che solo l'ultima frase tratti delle anime liberate dai corpi potrebbe aver spinto il copista a separare questa dalla parte precedente, ponendo all'inizio Περὶ τῆς ἐπικαρπίας τῶν ψυχῶν.

C. il riferimento ai demoni e agli eroi, oltre che agli dèi, ricostituirebbe l'intera serie dei κρείττονα γένη, che Wachsmuth riteneva necessaria, senza dover supporre la presenza di una seconda lacuna.

Il cap. 49 contiene una sola frase: "<...> Il *Timeo* di Platone le riconduce anche nella loro salita nello stesso modo in cui sono state sparse differentemente dal Demiurgo, le une sul sole, le altre sulla terra, senza che ciascuna valichi il confine della propria casa secondo la semina del Demiurgo". Festugière sposta questa frase alla p. 457.11 W (= cap. 47, p. 72.4 F-D). Egli nota (p. 245, n. 1) che nella frase precedente su Porfirio (cap. 48, p. 72.12 F-D) il pronome αὐτὰς designa non le anime, ma le δυνάμεις ο ἐνέργειαι inferiori dell'anima, mentre in questo passo il soggetto sono le anime (ἐσπάρησαν ... ἄλλαι μὲν ... ἄλλαι δὲ); inoltre qui si tratta, come all'inizio del cap. 47, del luogo in cui si recano le anime dopo la morte, e infine, secondo la costruzione antitetica di tutto il brano, ci si aspetterebbe, prima di ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Τιμαίος, un'indicazione su ciò che dicono gli antichi. Pertanto l'ipotesi di Festugière è la seguente (p. 245): "Si, en revanche, on transpose cette phrase après la phrase initiale dont la conclusion est τὸ ὄλον δὴ τοῦτο οἱ περσεβύτεροι, on obtient un sens excellent: 'Les Anciens disent qu'après la mort les âmes vont qui chez les dieux qui chez les anges...; quant au *Timée* de Platon, il fait remonter les âmes aux lieux où le Démiurge les a semées avant leur descente'. Après quoi Jamblique ajoute: 'Plutarque, Porphyre et les Anciens font garder à l'âme le rang qui lui revient: en revanche Plotin...'. Étant donné le mauvais état du texte, il ne paraît pas imprudent d'opérer ici une transposition".

Finamore e Dillon (p. 208) obietano "first that if the sentence should be transposed, it should not be transposed to this place, and second that the topics of the *Timaeus* sentence and those here [cioè la posizione di Plutarco, Porfirio ecc. sulla τάξις dell'anima] are different enough than no transposition should take place". In effetti, Giamblico non avrebbe contrapposto l'opinione degli antichi a quella di Platone, dato che egli afferma il sostanziale accordo tra il filosofo e la tradizione antica. Inoltre, appare preferibile collocare la frase sul *Timeo* dopo quella su Plotino (p. 457.13-14 W), per due motivi: in primo luogo, la frase del *Timeo* forma un contrasto migliore con quella di Plotino piú che con quella riferita agli antichi; in secondo luogo, viene risolto il seguente problema testuale: alla p. 72.17 F-D (= p. 458.1 W), i manoscritti leggono τὸν ὄρον τῆς οἰκείας, ma il femminile τῆς οἰκείας non ha alcun nome a cui riferirsi; perciò Festugière suggerisce di correggere in τὸν ὄρον τῆς οἰκείας,

e Finamore e Dillon accolgono questo suggerimento, sebbene con qualche esitazione.¹⁰⁵ Tuttavia notano (p. 209): “The phrase ἐπὶ τῆς οἰκείας τάξεως (‘in its proper order’) appears in the sentence before the one about Plotinus (457.11 W) and τάξεων is clearly the understood referent of πάντων τούτων in the sentence about Plotinus (457.13 W). If we place the *Timaeus* sentence after these, then τῆς οἰκείας in that sentence has a referent (τάξεως)”.

Perché allora gli editori non traspongono in quel punto la frase del *Timeo*? Perché (p. 209) “the topic of the *Timaeus* sentence is not the same as that of the other sentences under consideration”. Infatti, secondo la loro ricostruzione, la frase incompleta sull’opinione degli antichi che le anime risalgano fino “agli angeli e alle anime angeliche”, e le due frasi seguenti, sulla conservazione da parte dell’anima della sua τάξις, trattano la questione se l’anima possa superare il suo rango e diventare qualcosa di più alto di un’anima umana, cioè un’anima angelica, o qualcosa di più basso, cioè un’anima animale, possibilità che Giamblico esclude (cf. cap. 6); “in the *Timaeus* sentence, however, it is no longer a question of the human soul remaining what it is but of the human soul’s ascent to another τάξις”. La conclusione di Finamore e Dillon è dunque la seguente (p. 215-6): “Festugière was wrong to transpose this sentence. As it now stands, however, there is no logical place for it. It does not belong in section 47 because it does not concern the soul remaining in its own τάξις. It does not belong in section 48 because it does not concern the question of which parts of the soul belong properly to the disembodied, purified soul. It is therefore a fragment without a home. It does, however, belong to a discussion of the soul’s post-mortem reward”.

Tuttavia la discussione del *Timeo* che si è appena esaminata si può collegare con quanto lo stesso Giamblico dice a proposito dei punti di partenza della discesa delle anime, al cap. 26, p. 52.15-25 F-D, che è opportuno rileggere:

Tuttavia il *Timeo* sembra rappresentare molto diversamente la prima venuta all’esistenza delle anime: il Demiurgo le dissemina fra tutte le classi superiori, attraverso tutto il cielo, in tutti gli elementi dell’universo. Così la semina delle anime da parte del Demiurgo sarà ripartita fra le creazioni divine e coesisterà con esse la prima processione delle anime, che ha con sé i ricettacoli per le anime stesse: l’Anima universale [avrà per ricettacolo] il mondo intero, le anime degli dèi visibili le sfere celesti, quelle degli elementi gli elementi stessi, ai quali anche sono state assegnate delle anime con un’ estrazione a sorte per ognuna. Da questi luoghi dunque avvengono tutte le discese delle anime, a partire da tutte le estrazioni a sorte, come intende dimostrare saggiamente l’ordinamento del *Timeo*.

Proprio a partire dall’esegesi del *Timeo*, in particolare di *Tim.* 41 D - 42 A, Giamblico ricostruisce la gerarchia delle anime, dall’anima ipercosmica alle anime animali. Allo stesso modo, nel cap. 49, Giamblico riprende tale ordinamento (διάταξις) del *Timeo* ripercorrendolo al contrario, in quanto riferito non più alla ἀθήδος, ma alla ἄνοδος delle varie anime: “Il *Timeo* di Platone le riconduce anche nella loro salita nello stesso modo in cui sono state sparse in modo diverso dal Demiurgo” (ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Τίμαιος ἤπερ ἐσπάρησαν διαφερόντως ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ). Anche nella terminologia si nota il parallelismo tra i due passi: ἐσπάρησαν διαφερόντως ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ (p. 49.15-16 F-D) e διαφερόντως ... τὸν δημιουργὸν διασπείροντα (p. 26.15-16 F-D); τὸν ὄρον τῆς οἰκείας ἐκάστην πρὸς τῆς δημιουργικῆς καταβολῆς (p. 49.17-18 F-D) e ἡ σπορά ἡ δημιουργικὴ ... συνεκλήρωθησαν καθ’ ἐκάστην τοιαύτην λῆξιν (p. 26.18-23 F-D). Che quindi in questo passo Giamblico tratti dell’ascesa dell’anima umana a un’altra τάξις non è certo; la prospettiva sembra anzi più ampia.

¹⁰⁵ Cf. Finamore - Dillon, Iamblichus, *De Anima*, p. 217: “We also hesitantly adopt Festugière’s alteration (p. 246 note 2) of FP’s οἰκείας (‘one’s own’, with no referent) to οἰκίας (‘abode’)”.

A questo punto possiamo chiederci se la trasposizione della frase suggerita da Festugière non sia valida. In effetti, il riferimento al *Timeo* di Platone non deve essere considerato solo in contrasto con quanto detto dagli antichi; potrebbe anzi essere portato a sostegno delle dottrine di questi ultimi. Si ricostituirebbe così “le sens excellent” indicato da Festugière. Ma anche la collocazione dopo la frase su Plotino, che Finamore e Dillon avrebbero accolto se non fosse stata in contrasto con la loro interpretazione, potrebbe restituire un buon senso.

I capitoli 51-53 sono brevi e discontinui. Finamore e Dillon (p. 221) considerano i capitoli 51 e 52 separatamente rispetto al cap. 53. In tal modo, sorgono due difficoltà: in primo luogo, non c'è la consueta dicotomia tra i platonici e gli antichi, la cui opinione Giamblico proclama di seguire; in secondo luogo, l'unico ‘contrasto’ (se di contrasto si può parlare) esistente è tra Porfirio (cap. 51) e i platonici (cap. 52), il che è piuttosto strano data l'ovvia constatazione che Porfirio è un platonico. Queste difficoltà potrebbero essere facilmente evitate, provando a considerare i capitoli 51 e 52 in stretta connessione con il capitolo 53. In effetti, mantenendo l'assunto che il passo è lacunoso e che risente dello stile riassuntivo di Stobeo, il cap. 53 rappresenta un naturale completamento di quanto contenuto nei capitoli precedenti.¹⁰⁶

Dopo βίωv (cap. 51, l.1 = p. 458.13 W) Wachsmuth segnala una lacuna. Festugière (p. 248, n. 1) suppone che la parte mancante sia <τὴν ἐπικαρπίαν (oppure ἀθανασίαν) διατείνεσθαι λέγουσι> e interpreta il passo come segue: “Pour Porphyre, c'est jusqu'aux vies humaines <que s'étend la récompense (immortalité)>”. Per “vite umane” bisogna intendere la vita razionale dell'anima;¹⁰⁷ Porfirio quindi ritiene che la parte razionale dell'anima raggiunga l'immortalità, mentre le parti irrazionali e il veicolo dell'anima continuano ad esistere dopo la morte del corpo, ma presto si dissolvono nel cielo da cui si sono originati. Questo passo è dunque in stretta relazione con i capitoli 37 e 38. Come si è visto, risultava utile alla comprensione del brano il passo di Proclo tratto dal *Commento al Timeo*, III, p. 234.9-237.1 Diehl; possiamo aggiungere un altro passo,¹⁰⁸ dalla fraseologia simile: quello del commento al *Fedone* di Damascio (1, p. 177.1-5 Westerink), secondo cui ἀπαθανατίζουσιν (...) μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος. Ciò induce Finamore e Dillon (p. 222) a supporre la presenza di due lacune nel capitolo che stiamo considerando: la prima sarebbe posta all'inizio, e conterrebbe una frase introduttiva, come ad esempio: “What happens to the disembodied soul after it has been purified?”, la seconda, invece, sarebbe collocata prima di Ἔτι τοίνυν Πορφύριος (p. 458.14 W), e conterrebbe l'opinione degli antichi: “The ancients extend immortality to the irrational soul”. Resta da chiedersi come mai gli editori non abbiamo segnalato tali lacune nel testo greco di p. 74. Nella traduzione compare l'indicazione di lacuna all'inizio del capitolo, mentre nulla indica dove gli editori collochino la seconda lacuna. L'ipotesi della prima lacuna potrebbe anche non essere necessaria, poiché l'intera sezione tratta di ciò che accade all'anima disincarnata dopo la purificazione; inoltre, raramente Giamblico pone domande retoriche a inizio di capitolo. La seconda lacuna, invece, appare più probabile, poiché il brano richiede senza dubbio un completamento. Probabilmente però la sua collocazione è un'altra, poiché la frase, interamente dedicata a Porfirio, presenta una continuità che non è sensato interrompere.

Anche tra μένουσαν καθ'ἑαυτὴν ἥτις ἐστίν (cap. 51, ll. 3-4) e Κατὰ δὲ τοὺς Πλατωνικοὺς... (cap. 52) si suppone la presenza di una lacuna, poiché, come scrive Festugière, “il n'y a ni opposition

¹⁰⁶ Gli stessi editori riconoscono (p. 223), che il cap. 52 è collegato più al cap. 53 che al cap. 51, poiché condivide con il cap. 53 l'argomento.

¹⁰⁷ A sostegno di ciò Festugière, *Révélation*, p. 248, n. 1, adduce un passo del cap. 24, p. 50.1-2 F-D: Κατὰ δὲ Ἀριστοτέλην εἶδεσι ζωῆς καὶ ἄλλοις ὄροις ταῦτα (scil. τὰ ἀτακτα κινήματα = ἡ ἄλογος ζωὴ) χωρὶς ἀπὸ τῶν ἀνθρωπίνων διακείμεται.

¹⁰⁸ Il passo, assente in Iamblichus, *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, cit. *supra*, nota 47, è citato invece in Finamore e Dillon, p. 222.

ni lien d'aucune sorte entre le fait pour l'âme intellectuelle de devenir semblable à l'Univers et le fait de s'occuper des *ἄψυχα*" (p. 248, n. 3). Pertanto egli propone di integrare una frase come <οὐ μὴν τῶν τῆδε ἀξιοῖ αὐτὴν προῖσταναι>, in modo che il passo abbia il significato seguente: "Inoltre Porfirio assimila l'anima all'Universo, rimanendo ciò che essa è di per sé, <ma non pensa che essa presieda alle cose di questo mondo>. Secondo i platonici, [le anime] si prendono cura degli esseri inanimati". Il cambiamento da un soggetto al singolare a uno al plurale non è inconsueto.¹⁰⁹

Per Finamore e Dillon (p. 223), la cesura è ancora più forte. Il cap. 52, a loro avviso, introduce un nuovo argomento – che cosa facciano le anime disincarnate – che non è collegato al precedente sull'estensione dell'immortalità; esso appare invece collegato al capitolo seguente, di cui condivide l'argomento. A loro avviso, quindi, mancherebbe la prima metà della dicotomia, riguardante gli antichi. Tuttavia, essi non spiegano in cosa questa parte mancante si differenzerebbe rispetto all'opinione degli antichi riportata subito dopo. La ricostruzione di Festugière sembra quindi più lineare: Stobeeo potrebbe aver evitato di riportare un concetto già esaminato nel cap. 48, p. 72.7-9 F-D, ossia la tesi di Porfirio, il quale allontana le anime disincarnate dalla *προστασία τῶν τῆδε*. Egli potrebbe aver aggiunto una nuova dottrina porfiriana, sull'assimilazione delle anime al Tutto. Si è già detto nel commento al cap. 39 che Porfirio nella *Sent.* 32 allude all'ideale platonico dell'assimilazione al dio (ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις); questo tema viene sviluppato nella *Sent.* 40, che, come nota Festugière (p. 248, n. 2), contiene un'espressione simile a quella adoperata qui da Giamblico (*Porph.*, *Sent.*, 40.15: ...καὶ τῷ παντὶ ὁμοιωθῆναι τοῦ ὄντος). Porfirio sta dicendo che la conoscenza dell'essere intelligibile si accompagna alla *ὁμοίωσις* tra oggetto e soggetto,¹¹⁰ che tuttavia restano distinti; egli adotta quindi una nozione aristotelica (ad es. *Metaph.* Α 9, 1075 a 3-5). Di conseguenza, per Porfirio l'anima che conosce l'essere "diventa tutto" (*Sent.*, 40.20), ma, potrebbe aver aggiunto qui Stobeeo, ciò non significa che essa rimanga legata al mondo materiale. L'ordine che propongo per questi frammenti è quindi il seguente: 39-47a; 34; 47b; 49; 48-53.

¹⁰⁹ Cf. ad es. cap. 46, p. 70.26-27 F-D: gli uni dicono ταύτης ὑπερέχειν τὰς ψυχάς, gli altri περιόδους τῆς ψυχῆς περικοσμίουσ καθάρσεως εἶναι.

¹¹⁰ Cf. *Porph.*, *Sent.*, 25.4-6: τῷ γὰρ ὁμοίω τὸ ὅμοιον γινώσκειται, ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις. Sulla coppia γνῶσις / ὁμοίωσις, cf. le *Notes* di J. Pépin in Porphyre, *Sentences*. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire par l'Unité Propre de Recherche n° 76 du Centre National de la Recherche Scientifique. Avec une traduction anglaise de J. Dillon. Travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson, I-II, Vrin, Paris 2005 (*Histoire des doctrines de l'Antiquité classique*, 33), t. II, p. 568-71.