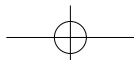
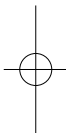
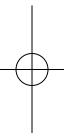
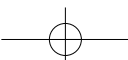
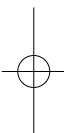
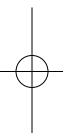


COMMENTO





## L'ERMETE ARMENO: UN CATECHISMO

<sup>1</sup> Sono di certo i «tre esseri», dio, mondo e uomo di *CH VIII 2, 5; X 10-2, 14, 22*, nota 43: cfr. Introduzione, pp. LX, LXVI, LXXVII. [P.S.]

<sup>2</sup> Forse «a sua immagine» come in *CH V 2*, nota 9; ved. anche *CH I 12*, nota 46, e il titolo di *CH XVI*: *περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου*. [P.S.]

<sup>3</sup> La formulazione pare sintetizzare quanto affermato in *CH III 2 e V 2*. [P.S.]

<sup>4</sup> Questa funzione dell'anima, che viene ripresa qui sotto, al par. II 1 (ved. al par. IX 5), corrisponde all'entelechia del corpo secondo Aristotele (*de an. 212 a 19-21*), per cui ved. *CH IX 1*, nota 4; sull'anima ved. Introduzione, pp. LXXX-LXXXII. [P.S.]

<sup>5</sup> È il tema dell'uomo come «microcosmo», per cui ved. *CH X 11*, nota 41 e Introduzione, p. LXXXIV. [P.S.]

<sup>6</sup> Il mondo come dio materiale (*ὕλικός θεός*) ricorre in *CH X 10*, nota 38 e Introduzione, pp. LXVI-LXVII. [P.S.]

<sup>7</sup> L'identificazione di dio con il Nous, l'Intelletto, connota soprattutto il *Poimandres*; per dio come intelletto che pensa ved. *CH V 11*. In generale ved. Introduzione, p. LIV sgg. [P.S.]

<sup>8</sup> In un solo paragrafo vengono elencate in forma sintetica le caratteristiche qualificanti che concorrono a determinare l'identità di dio per cui, oltre che *CH I 31; II 14-6; IV 8; V 1, 10; VII 2; VIII 5; X 5; XIII 18-9, 21*, ved. Introduzione, pp. LVI-LXVI. [P.S.]

<sup>9</sup> Ved. *CH VIII 2*. [P.S.]

<sup>10</sup> Cfr. *CH IV 2*: *κατέπεμψε τὸν ἀνθρώπον, ... ζῶον θνητόν* («inviò sulla terra l'uomo, ... un essere vivente mortale»). [P.S.]

<sup>11</sup> Ved. *CH V 2*, nota 6. [P.S.]

<sup>12</sup> Cfr. qui, nota 14. In estratto XIX 2 è scritto: «Proprio dell'anima è di offrire alle altre cose (qualcosa) di simile alla sua specificità» (*τοῦτο γὰρ ἴδιον ψυχῆς, τὸ παρέχειν ἑτέροις ὁμοίων (τι) τῇ ἰδιότητι αὐτῆς*). [P.S.]

<sup>13</sup> Sono i quattro elementi canonici dei quali (ved. qui parr. IV 1,

XI 1-6), secondo *CH XII 20*, l'uomo partecipa, anche se la composizione dei corpi, che sono di materia, per *CH IX 7*, pare prevedere diverse percentuali di combinazione (come precisato ulteriormente nell'estratto *XXVI 14-8*; ved. pure l'estratto *XV 2*), per cui alcuni corpi sono più semplici, altri più complessi. Nel presente caso sembra sia stato assunto lo schema tipico della letteratura medica antica (ved. il trattatello pseudo-galenico, *Introductio seu medicus 9*, *Opera omnia XIV*, Leipzig 1827, repr. Hildesheim 1965, p. 698) che vuole i corpi composti non tanto dei quattro corpi elementari (τὰ τέσσαρα πρῶτα σώματα), quanto delle loro qualità, che sono appunto il caldo, il secco, il freddo e l'umido (αἱ ποιότητες αὐτῶν, τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν), teoria che si ritrova peraltro nella scuola stoica (Diogene Laerzio, VII 137). Cfr. Introduzione, p. LXXII. [P.S.]

<sup>14</sup> L'anima è invece un soffio connaturato a noi (τὸ συμφυρῆς ἡμῖν πνεῦμα) per la dottrina stoica (Diogene Laerzio, VII 156). In estratto *XIX 5* il soffio (πνεῦμα) è proprio del corpo. [P.S.]

<sup>15</sup> Questo paragrafo pare sintetizzare *CH I 5*, V 5 (nota 21), XI 4. Ved. pure estratto *XXV 11*. [P.S.]

<sup>16</sup> La terra, il quarto elemento come precisa *CH XII 17*, nota 66, si colloca nel punto più basso dell'universo per la speculazione stoica (Diogene Laerzio, VII 137), ed è la sede del male, all'opposto del mondo, in *CH IX 4*. Altri paralleli in Mahé 1982, p. 365. Cfr. Introduzione, p. LXXII. [P.S.]

<sup>17</sup> Si tratta del motivo della trasformazione (μεταβολή): ved. Introduzione, pp. LXXV-LXXVII. [P.S.]

<sup>18</sup> Scrive Cirillo, *contra Iulianum I 552 D* (fr. 27): Ὅ ... λόγος ... πεσὼν ἐπὶ γονίμῳ ὕδατι ἔγκυον τὸ ὕδωρ ἐποίησε («Il ... logos ... si lasciò cadere sull'acqua feconda e quell'acqua rese gravida»). Ved. anche *CH I 5*. [P.S.]

<sup>19</sup> La sequenza «[facente parte] del fuoco che corrompe [le cose] e [le] rende invisibili (*anerewoyt' ararohi*)» può anche essere interpretata come «[appartenente] al fuoco che corrompe [le cose] e al [suo] invisibile artefice». [I.D.-L.]

<sup>20</sup> La funzione del fuoco in questo paragrafo sembra molto prossima a quella riconosciuta a questo elemento da Giamblico, *de mysteriis Aegyptiorum V 11-2*, pp. 214, 5-216, 8, per il quale appunto il fuoco libera dalla materia, come pure alla funzione attribuitagli dal pensiero stoico (Diogene Laerzio, VII 142); è per questa ragione che il fuoco è il corpo dell'intelletto in *CH X 18*. [P.S.]

<sup>21</sup> Si vuol distinguere la funzione della luce, che si traduce in una visione, da quella del fuoco, distruttore. Analogamente in *CH XI 7*, la visione cosmica rivela un universo di cose piene di luce, senza che vi

sia fuoco. Ved. *CH X 4*, nota 21 e Introduzione, pp. LXXVII, XCI con nota 2. [P.S.]

<sup>22</sup> Per questa qualità dell'intelletto, che gli consente di cogliere i movimenti dell'anima, ved. *CH IX 1-3*, 10. Per il soffio, ved. estratto XIX 5: «Questo soffio, quando è divenuto analogo alla facoltà intellettuale, giudica, in quanto dotato di percezione sensibile» (τοῦτο τὸ πνεῦμα ἀνάλογον γενόμενον διανοίας κρίνει, τὸ αἰσθητικόν). [P.S.]

<sup>23</sup> Ved. *CH V 10*, nota 40, e *CH VIII 5*, IX 9, dove si può riconoscere una marcata prospettiva panteista e dove soprattutto si può cogliere il passaggio da dio «contenitore» del tutto, per cui ved. qui al par. VII 5, a dio coincidente con tutto. Ved. del pari Introduzione, pp. LX-LXII, LXVI. [P.S.]

<sup>24</sup> È probabile che il testo, qui tra parentesi tonde, sia una glossa del copista armeno. [I.D.-L.]

<sup>25</sup> Solo per analogia ved. *CH VI 2*, dove il vivente più grande di tutti è il mondo. [P.S.]

<sup>26</sup> Bene e Padre sono i nomi di dio in *CH II 15-7* (ved. anche note 31, 33, 36, 38-9), tema ripreso in X 1-2; la funzione creatrice spetta al mondo in *CH VI 2*, nota 13. [P.S.]

<sup>27</sup> Diversamente in *CH I 11*. Nonostante le differenze (che potremmo considerare varianti mitiche), per il tema della composizione degli esseri viventi ved. qui sopra par. II 1, nota 13. Per i quattro elementi ved. anche qui parr. XI 1-6. Cfr. Introduzione, p. LXXII. [P.S.]

<sup>28</sup> Per l'uomo dotato di intelletto, animale ragionevole (λογικὸν ζῷον), cfr. *CH VIII 1*; l'intelletto, che l'uomo possiede per volontà del Padre (*CH VIII 5*) non è però concesso da dio a tutti gli uomini egualmente secondo *CH IV 3-4*. Cfr. Introduzione, p. XLVIII. Per i «viventi dotati della voce» ved. *CH XII 13*, note 44-5. «Crescere e decrescere» è interpretato dagli uomini come morte secondo *CH VIII 3*, nota 13. Ved. pure *CH I 25*. [P.S.]

<sup>29</sup> «Dotati di soffio»; nel testo greco: «dotati di anima» (ἐμψυχα), cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 119. [I.D.-L.] Ved. per analogia *CH X 11*, dove il corpo del mondo «è stato plasmato nell'anima» (ὡσπερ ἐν ψυχῇ δὲ σώματος πεποιημένον). [P.S.]

<sup>30</sup> Nel testo greco dopo questa frase segue «ci sono quelli che hanno l'anima e il soffio»: cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 119. [I.D.-L.]

<sup>31</sup> Il paragrafo, come il successivo VIII 4 (nota 72), sembra in contraddizione con *CH XII 2*, di cui ved. anche par. 10. [P.S.]

<sup>32</sup> Il λόγος è il fratello della νόησις in *CH IX 1* ed è esplicitamente subordinato all'intelletto in *CH IX 10*, nota 34. [P.S.]

<sup>33</sup> Per la differenza tra la capacità visiva dell'intelletto e quella degli occhi del corpo, limitata alla realtà sensibile, ved. in particolare *CH VII 2* e XIII 3, nota 21; *CH XIII 14* è esplicito: ὁ ὀφθαλμὸς τοῦ

voŷ, l'occhio dell'intelletto; ved. anche *CH X 5*, qui ai parr. VII 3, IX 2. [P.S.]

<sup>34</sup> Il silenzio ha un ruolo decisivo in tutta la tradizione ermetica, per cui ved. Introduzione, p. LIII e nota 1. [P.S.]

<sup>35</sup> Il riferimento è alla duplicità dell'uomo (*CH I 15*), che ritorna al par. VI 1, unitamente alle tre sostanze, per cui ved. Introduzione, pp. LXXIX-LXXX. Ved. par. VII 1, dove il testo pare alludere all'uomo sostanziale. [P.S.]

<sup>36</sup> L'uomo che ha la conoscenza non perde tempo in vuote chiacchiere secondo *CH X 9*. [P.S.] Il «discorso intelligente», a differenza del cicaleccio della «folla», esprime la conoscenza acquistata dall'intelletto in silenzio; cfr. I.D.-L., «Silence, Intellect and Discourse in the Quest for the True Teaching», in *Transfiguring the World through the Word*, a cura di A. Pabst, Aldershot 2009, pp. 176-84. [I.D.-L.]

<sup>37</sup> Ved. il «vuoto cicaleccio» di quanti non prestano ascolto al messaggio diffuso da Ermete in *CH I 29*. [P.S.]

<sup>38</sup> La ragione o discorso (λόγος) è un dono che dio ha elargito a tutti, al contrario dell'intelletto: *CH IV 3-4*. Per il carattere elitario della dottrina ermetica ved. Introduzione, pp. XLVIII-LI. [P.S.]

<sup>39</sup> Ved. *CH XII 18* e Introduzione, p. XLVIII. [P.S.]

<sup>40</sup> Si può intravedere in filigrana un parallelo di *Asclepius 8*, o una sua evocazione, là dove si afferma che il «signore e creatore di tutte le cose, che giustamente noi chiamiamo dio (*dominus et omnium conformator, quem recte dicimus deum*), dopo che ebbe creato come secondo dopo di lui quel dio che può essere visto e percepito attraverso i sensi (*quo(m) a se secundum fecerit, qui uideri et sentiri possit*) – lo definisco sensibile questo secondo dio (il secondo dio, δευτερος θεός, è il mondo in *CH VIII 5*; cfr. *CH X 10*, nota 36; *XII 15*; è il sole in *Asclepius 29*) ... per il fatto che cade sotto il senso della vista (*quoniam uidentium sensus incurrit*) – ... volle che ci fosse un altro essere che potesse contemplare quello che aveva creato da sé (*uoluit alium, qui illum, quem ex se fecerat, intueri potuisset*), e subito creò l'uomo (*simul ... facit hominem*) quale imitatore della sua ragione e dell'amorevole sua cura». Per il resto, se è probabile che «colui che [lo] vede» sia l'uomo, il mondo può essere «ciò che ... è visto», in quanto dio visibile che «cade sotto il senso della vista», come appunto afferma *Asclepius 8* (*CH XVII* distingue tra mondo intelligibile e mondo sensibile, che sono reciproco riflesso); tuttavia anche dio è «colui che vuole essere visto» (ὁ ὀραθῆναι θέλων: *CH VII 2*, nota 13), per quanto non con gli occhi del corpo ma con l'intelletto e con il cuore. [P.S.]

<sup>41</sup> Nel testo greco questa frase suona: «l'uomo ha entrambe le nature, sia quella mortale, sia quella immortale», cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 119. [I.D.-L.] Cfr. sopra, par. V 2 e nota 35. Ved. pure

estratto XIX 3: «vi sono due generi di vita e due generi di movimento: il primo è secondo la sostanza e il secondo secondo la natura del corpo» (δύο τοίνυν εἶσι ζωαὶ καὶ δύο κινήσεις, μία μὲν ἢ κατ' οὐσίαν, ἑτέρα δὲ ἢ κατὰ φύσιν σώματος). [P.S.]

<sup>42</sup> «Del soffio»; nel testo greco: «dell'anima» (τὴν ψυχικὴν), cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 119. [I.D.-L.]

<sup>43</sup> «Non ricorderai nulla delle sue [cose]»; nel testo greco leggiamo invece: «sarai ancora più forte», cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 121. [I.D.-L.] Il passo richiama il tema tipicamente ermetico dell'uscita dal corpo: cfr. CH I 22, 24; XIII 12-3 e Introduzione, pp. LXXXIX-XCII. Forse vi è pure una allusione all'«oblio» (λήθη) provocato dal corpo (CH X 15) ma anche dalla trasformazione (μεταβολή; CH XII 18). L'immagine del ventre materno (per cui ved. CH V 6; XI 20; XIII 11, nota 54) in questo caso sostituisce il corpo. [P.S.]

<sup>44</sup> Questa frase risulta molto diversa nel testo greco: «alle cose preesistenti seguono le cose presenti, e alle cose presenti le cose dell'avvenire», cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 121; cfr. commento di J.-P. Mahé in Paramelle – Mahé 1990-91, p. 120, nt. 9. [I.D.-L.]

<sup>45</sup> Al posto del «bambino», il testo greco parla invece del «corpo» (σῶμα), in parallelo esatto con la seconda parte della frase; cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 121. [I.D.-L.]

<sup>46</sup> La frase «l'anima uscita dal corpo è incompleta senza corpo» nel testo greco suona: «l'anima, uscita dal corpo senza essere stata portata a perfezione, è imperfetta e priva di corpo», cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 121. [I.D.-L.]

<sup>47</sup> «Voglio essere istruito intorno agli esseri» (μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα) chiede Ermete a Poimandres che gli si manifesta durante la *trance* in CH I 3. [P.S.]

<sup>48</sup> L'analogia più immediata è con CH X 21 (con nota 73), dove l'intelletto, divenuto demone e assunto un corpo di fuoco, si insinua nell'anima empia e la punisce. [P.S.]

<sup>49</sup> Ved. su questo appello il commento di Mahé 1982, pp. 377-8, par. VI 3, nt. 6. [I.D.-L.]

<sup>50</sup> L'uomo per essenza, invisibile, contrapposto a un essere umano concreto. [I.D.-L.] Cfr. qui sopra ai parr. V 2, VI 1; CH I 15, nota 57; Introduzione, pp. LXXVII-LXXX. [P.S.]

<sup>51</sup> Testo lacunoso; cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 123, nt. 12. [I.D.-L.]

<sup>52</sup> La versione greca di questa frase sembra rappresentare un'antitesi alla frase precedente, purtroppo persa, che doveva descrivere la localizzazione dei corpi di altri esseri viventi: «mentre solo la forma dell'uomo si trova sia nel cielo, sia sulla terra, sia nell'acqua, sia nell'aria», cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 121. [I.D.-L.]

<sup>53</sup> L'immagine dell'uomo che si forma nel ventre della madre compare esplicitamente in *CH V 6* e ritorna qui al par. VII 3. [P.S.]

<sup>54</sup> «Oscurità»; secondo la ricostruzione del testo corrotto condotta da Mahé 1982, p. 379, par. VII 3, nt. 1, si tratta della parola 't'ux'. [I.D.-L.]

<sup>55</sup> È il tema dell'incorporazione delle anime, che qui si configura come una incarcerazione nell'oscurità (per cui ved. Introduzione, pp. LXXX-LXXXII), a cui segue il motivo della differenza tra vista fisica, attraverso gli occhi del corpo, e la visione noetica, di cui gode l'intelletto e, di conseguenza, l'anima. Entrambi i temi ritornano, soprattutto il secondo, in *CH VII 1-2*; cfr. anche *CH IV 9*. Ved. pure qui sopra, par. V 1 e nota 33. Per la cecità dell'anima ved. *CH X 8*, note 30-1, 33. [P.S.]

<sup>56</sup> Per il tema della «mancanza» ved. estratto XXIII 60, dove si tratta della mancanza di dio, e *CH V 4*. [P.S.]

<sup>57</sup> Siamo ancora di fronte all'incorporazione delle anime, per cui ved. par. VII 3, nota 55, e Introduzione, pp. LXXX-LXXXII. [P.S.]

<sup>58</sup> Al posto di «secondo la natura» (*est bnut'ean*), nel testo greco abbiamo «secondo la scelta» (*κατὰ κρίσιν*). [I.D.-L.] Per analogia ved. *CH XI 4*: ὁ μὲν θεὸς ἐν τῷ νῶ, ὁ δὲ νοῦς ἐν τῇ ψυχῇ, ἡ δὲ ψυχὴ ἐν τῇ ὕλῃ («dio è nell'intelletto, l'intelletto nell'anima. L'anima invece è nella materia») e *CH XII 13* (nota 47), dove *Agatbodaimon* sostiene che *ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ... εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῶ, τὸν οὖν θεὸν τούτων πατέρα* («l'anima è nel corpo, l'intelletto nell'anima, il logos nell'intelletto e ... dio è loro padre»). Cfr. Introduzione, p. LXI. [P.S.]

<sup>59</sup> Il tema dell'uscita dal corpo è ampiamente trattato in *CH XIII 3*, note 20-3. Cfr. *CH I 1* e qui sopra, nota 43. In estratto XIX 4, «se l'anima ha un corpo non ha né ragione né pensiero» (*εἰ ... ἔχει σῶμα, οὔτε λόγον ἔχει οὔτε νόησιν*). [P.S.]

<sup>60</sup> Ved. estratto XXVI 13, dove però si tratta dei quattro elementi diversamente mescolati nei corpi. [P.S.]

<sup>61</sup> Il testo appare in rapporto pressoché diretto con *CH VIII 5*. Ved. par. III 1, nota 23. [P.S.]

<sup>62</sup> La corrispondenza con *CH X 8-9* (nota 30) è stretta: «il vizio dell'anima è l'ignoranza (di dio) ... la virtù dell'anima è ... la conoscenza (di dio)» (*κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία ... ἀρετὴ ψυχῆς γνῶσις*). [P.S.]

<sup>63</sup> Il testo tra parentesi tonde è una glossa che, secondo Mahé 1982, p. 383, par. VII 5, nt. 3, è riconducibile a una tradizione armena per la quale gli astri sono i responsabili dei peccati degli uomini. Ved. Introduzione, pp. LXXXIII-LXXXVI, per il problema del male di cui l'uomo può essere responsabile o vittima per colpa dei demoni o degli astri. [P.S.]

<sup>64</sup> L'affermazione dottrinale sottolinea le limitazioni a cui è soggetto ogni essere che non sia dio e che sfocia inevitabilmente nel de-



stino a cui nessuno può sottrarsi, come appunto affermato in *CH XII* 7, dove si sostiene che «tutti gli uomini subiscono il destino» (πάντες ... ἄνθρωποι πάσχοισι τὰ εἰμαρμένα), benché in maniera diversa quelli dotati di *logos* (ἐλλόγιοι), neppure ai quali però è dato di «evitare la condizione del mutamento» (μεταβολῆς ἀδύνατόν ἐστι διεκφυγεῖν, per cui cfr. nota 25; ved. pure *CH XII* 5, nota 17; cfr. Introduzione, pp. LXIX-LXXI, LXXVI). [P.S.]

<sup>65</sup> In estratto VII 1-2, un «potentissimo demone» (δαίμων ... μεγίστη), che è la Giustizia (Δίκη), presiede sugli uomini «come la provvidenza e la necessità presiedono sull'ordine divino» (καθάπερ ... ἐπι τῆς θείας τάξεως πρόνοια καὶ ἀνάγκη τέτακται) e «opera in modo identico» a quelle (τὸν αὐτὸν τρόπον), e «ha il compito di punire gli uomini che sbagliano sulla terra» (τέτακται τιμωρὸς τῶν ἐπι γῆς ἁμαρτανόντων ἀνθρώπων), analogamente al demone vendicatore di *CH I* 23 (nota 83; *CH X* 23, nota 84) e Introduzione, pp. LXIX-LXXI, LXXIII-LXXV. [P.S.]

<sup>66</sup> Senza risalire a Senofane di Colofone (21 B 15 D.-K.), per il quale se i buoi, i leoni e i cavalli avessero le mani raffigurerebbero gli dèi secondo le proprie fattezze, è opportuno per lo meno ricordare quanto ha scritto Aristotele (*Pol.* 1252 b 24-8): «Quanto agli dèi, se tutti gli uomini affermano che sono sottoposti a dei re, è perché anch'essi ora o in passato furono governati da re, e come raffigurano gli dèi a propria immagine così attribuiscono loro una vita simile alla propria». [P.S.]

<sup>67</sup> Ved. *CH IX* 9, dove si sostiene che bestemmia chi nega che dio sia privo di sensazione o di percezione sensoriale, qualità di cui è del pari dotato anche il mondo (*CH IX* 5-6, nota 22). Prossimo al presente paragrafo appare l'estratto IV 19, per il quale i corpi immortali non hanno percezione sensoriale (τὰ ... ἀθάνατα σώματα αἰσθησθῆναι οὐκ ἔχει). [P.S.]

<sup>68</sup> L'errore non pare riguardare il culto devoluto alle statue, quanto le forme di una pratica celebrata senza conoscenza. Ved. *CH XVII*, e Introduzione, pp. XL-XLI. [P.S.]

<sup>69</sup> Al posto di «diminuisce» (*mwazē*), nel testo greco leggiamo «giunge a perfezione» (τελειοῦται). [I.D.-L.] Se si accoglie la versione armena, il rinvio al par. IV 1 (nota 28) è d'obbligo. In base alla versione greca, invece, si dovrebbe pensare che il corpo «giunge a perfezione» secondo la sua natura, e questo, nella prospettiva ermetica, dovrebbe implicare un'opposizione all'anima: sarebbe pertanto inevitabile intravedere una qualche analogia con *CH X* 15, dove il corpo, appunto, quando ha sviluppato tutta la sua massa (ὅταν δὲ ὀγκωθῆι τὸ σῶμα) con il suo peso trascina l'anima separandola da sé stessa sino a renderla malvagia. [P.S.]

<sup>70</sup> L'intelletto che riempie l'anima è l'*Agathodaimon* in *CH X 23*, nota 84. [P.S.]

<sup>71</sup> «Degno» (*aržanawor*), cioè, l'intelletto afferente a tutti coloro che hanno un'anima; il testo greco qui parla invece di un «intelletto divino» (θεῖος). [I.D.-L.]

<sup>72</sup> Ved. qui ai parr. IV 2, X 3 e *CH X 23-4*, dove l'intelletto abbandona l'anima pigra e la rende simile a un animale irrazionale. Nondimeno in *CH XII 2* è scritto «dove è anima, là vi è anche intelletto» (ὅπου ... ψυχή, ἐκεῖ καὶ νοῦς ἐστίν), per quanto sempre il medesimo trattato, al par. 4, parli delle «anime umane che non ebbero in sorte l'intelletto come guida». [P.S.]

<sup>73</sup> Ved. qui al par. II 6, nota 22. [P.S.]

<sup>74</sup> Per la metafora dello specchio e per il motivo del «corpo delle [cose] incorporee» ved. *CH XVII*; forse si può intravedere una relazione con estratto II A 1-2, in cui la verità risiede nei «corpi eterni», che altro non sono che gli elementi. [P.S.]

<sup>75</sup> È chiaro che l'artefice è dio: cfr. *CH IV 2*; in generale per i modi di conoscere dio ved. Introduzione, pp. XLIX-LI e *passim*. [P.S.]

<sup>76</sup> Mahé 1982, p. 387, par. VIII 5, nt. 6, ricorda *Asclepius* 12, dove però il motteggio concerne l'immortalità dell'anima da parte di chi non vi crede. [P.S.]

<sup>77</sup> Forse un'allusione al fatto che dio non prova invidia: cfr. *CH IV 3*, nota 13; V 2, nota 8. [P.S.]

<sup>78</sup> Si tratta sempre di dio, come al par. VIII 5. Ved. *CH V 9*. [P.S.]

<sup>79</sup> Si tratta evidentemente del tema del libero arbitrio e pertanto delle scelte di vita di cui ogni uomo è responsabile: ved. *CH I 19*, IV 7, dove appunto la scelta di ciò che è la cosa migliore consente all'uomo di farsi dio, come sostenuto qui di seguito al par. VIII 7. [P.S.]

<sup>80</sup> È il *Leitmotiv* di gran parte dei trattati ermetici, che sostengono essere gli uomini dèi mortali e gli dèi uomini immortali: *CH X 24-5*, XII 1; cfr. estratto XI 2.48 e Introduzione, pp. LXXVII-LXXVIII. [P.S.]

<sup>81</sup> Si può ritenere questa una variazione di una «formula» ricorrente in numerosi *logoi* ermetici (ved. Introduzione, p. LI). Qui il «volere», che nei trattati spinge ai vari gradi della «conoscenza» (ved. per esempio *CH I 1*, 3; IV 2; XIII 15), in questo caso diventa uno degli elementi stessi della formula insieme al «credere» (che ricorre anche in *CH IV 4*, πιστεύω) e all'«amare». Ved. in ogni caso *CH IV 4*: «Immergiti, tu che puoi, in questo cratere, tu che credi che risalirai fino a colui che ha inviato il cratere, tu che conosci il fine per il quale sei nato» (βάπτισον σεαυτήν ἢ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἢ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύση πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἢ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας); e *ibid.* 6, dove si afferma che dopo aver amato sé stessi si otterrà l'intelletto (φιλήσας δὲ σεαυτὸν, νοῦν ἔξεις). [P.S.]

<sup>82</sup> Al posto di questa frase, il testo greco ha: «giacché non ogni uomo ha un pensiero», cfr. *REArm*, p. 127. [I.D.-L.] È in quanto tale che l'uomo concepisce dio, un uomo creato per essere «ornamento ... del vivente immortale» (κόσμος ... ζῶον ἀθανάτου) e che perciò «divenne ... spettatore dell'opera di dio, lo ammirò stupefatto e conobbe il suo creatore» (θεατῆς ... ἐγένετο τοῦ ἔργου τοῦ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἐθαύμασε καὶ ἐγνώρισε τὸν ποιήσαντα): così *CH IV 2*. [P.S.]

<sup>83</sup> Il testo greco rende questa frase in modo seguente: «l'uomo, gli dèi e tutto quanto [esiste] a causa di dio e per l'uomo», cfr. *REArm*, p. 127. [I.D.-L.] L'uomo appare il destinatario della creazione come sembra riaffermato poco oltre in questo medesimo paragrafo («Per Dio [è] l'uomo, e per l'uomo [sono] tutte le cose ...») e secondo *CH III 3* una tra le molte finalità per cui l'uomo è stato creato è «la signoria di tutto ciò che esiste sotto il cielo» (πάντων τῶν ὑπὸ οὐρανὸν δεσποτεῖαν). In *CH X 22* solo gli esseri senza ragione sono sottoposti all'uomo, che a sua volta è sottoposto al mondo e questo a dio; all'uomo peraltro compete di prendersi cura degli esseri senza ragione (ἐπιμελοῦνται ... ἄνθρωποι ... τῶν ἀλόγων ζῶων), così come agli dèi spetta di prendersi cura degli uomini e a dio di tutti (θεοὶ μὲν ἀνθρώπων ... ὁ δὲ θεὸς πάντων; ved. *Asclepius 10*, dove l'uomo governa il mondo assieme a dio). Forse è più coerente con questo paragrafo l'estratto *XI 2.7*: «Il mondo esiste per l'uomo, l'uomo per dio» (ὁ κόσμος διὰ τὸν ἄνθρωπον, ὁ δὲ ἄνθρωπος διὰ τὸν θεόν). Cfr. qui par. *X 6*. [P.S.]

<sup>84</sup> La frase «dio è tutte le cose, e nessuna cosa esiste senza dio» nella versione greca risulta così: «dio [è] tutte le cose, e nulla, neanche il non-essere, è esterno a dio», cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 127. [I.D.-L.] Ved. *CH V 9-11*; *XI 21*; *XII 23*; *Asclepius 2* e 30. In particolare in *CH V 9* si legge: «in tutto l'universo nulla esiste che egli non sia: dio è insieme ciò che è e ciò che non è» (οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἐν παντὶ ἐκείνω ὃ οὐκ ἔστιν αὐτός. ἔστιν οὗτος καὶ τὰ ὄντα αὐτός καὶ τὰ μὴ ὄντα). [P.S.]

<sup>85</sup> Il greco qui inserisce: «l'uomo [provieni] da un uomo; gli dèi [sono] a causa di dio», cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 127. [I.D.-L.]

<sup>86</sup> Il greco qui inserisce: «Non ci sarebbero [le cose] esterne, se non ci fossero [le cose] interne», cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 129. [I.D.-L.] Il riferimento più diretto pare essere l'estratto *I 2*: «coi nostri occhi (cioè con gli occhi del corpo) noi possiamo vedere i corpi, e quanto viene visto, la lingua può esprimere: ma l'incorporeo, quanto non ha apparenza né figura né sostrato materiale, non può essere percepito dai nostri sensi. Solo con la mente ... io posso afferrare quanto è impossibile esprimere, e questo è dio» (ὀφθαλμοῖς μὲν γὰρ

τὰ σώματα θεατά, γλώττη δὲ τὰ ὄρατὰ λεκτά: τὸ δὲ ἀσώματον καὶ ἀφανὲς καὶ ἀσχημάτιστον καὶ μηδὲ ἐξ ὕλης ὑποκείμενον ὑπὸ τῶν ἡμετέρων αἰσθήσεων καταληφθῆναι οὐ δύναται. ἐννοοῦμαι ... ἐννοοῦμαι ὃ ἐξεῖπεν ἀδύνατον: τοῦτ' ἔστιν ὁ θεός; ved. qui sopra par. V 1, nota 33; cfr. CH IV 9; VII 2; XIII 3, nota 23). [P.S.]

<sup>87</sup> Il greco qui aggiunge: «Colui che non ha intelletto non è illuminato», cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 129. [I.D.-L.] È il motivo dell'illuminazione (ἔλλαμψις; ved. CH X 4, nota 21) che permette di guadagnare la conoscenza di dio: ved. CH XII 3, ma anche CH XVI 16, dove gli illuminati, peraltro pochi, vedono neutralizzati i demoni. In CH V 2 Tat è invitato a rivolgere una preghiera perché dio, con un suo raggio, ne illumini l'intelletto. [P.S.]

<sup>88</sup> L'anima in preda al suo male peggiore, l'ignoranza – che altro non è che quella di dio (CH VII 1-3) –, è vittima delle affezioni del corpo (e pertanto anche della paura): CH X 8. In CH IX 9 il timor di dio (δαισιδαίμονια), frutto comunque dell'ignoranza, conduce a bestemmie. Cfr. Introduzione, pp. XLIX, LXXVI, LXXXII.

<sup>89</sup> Anche l'anima, secondo la speculazione stoica, può essere vittima di affezioni, che derivano dalle rappresentazioni dell'esistente, e che appunto si imprimono nell'anima (Diogene Laerzio, VII 50: φαντασία δὲ ἔστι τύποις ἐν ψυχῇ). Ved. del pari l'intero trattato plutarco *Animine an corporis affectiones sint peiores* 500 b sgg. Altrove il male dell'anima è l'ignoranza di dio (ved. par. IX 3, nota 88) e di sé (CH X 8; XIII 14). Si è comunque di fronte alla teoria della percezione sensoriale, a cui è dedicato tutto CH IX e ripresa in estratto IV 19-23, in cui, ai par. 21-2, dolore e gioia figurano come «due forze consequenziali all'affezione e alla sensazione ... senza le quali l'essere animato, e soprattutto quello raziocinante, non può percepire alcunché. ... In quanto corporee, dolore e gioia sono poste in movimento dalle parti irrazionali dell'anima, e per questo ... sono entrambe nocive: infatti la gioia, permettendo che la sensazione si accompagni al piacere, diviene ben presto causa di molti mali per chi la prova, mentre il dolore rende sofferenza e pena più violente: a buon diritto, dunque, sia l'una che l'altra possono esser definite nocive» (εἰσὶ δύο ἄλλαι ἐνέργειαι, αἱ παρέπονται ταῖς αἰσθήσεσι καὶ τοῖς πάθεσι, λύπη καὶ χαρὰ χωρὶς τούτων ζῶν ἔμψυχον καὶ μάλιστα λογικὸν αἰσθέσθαι ἀδύνατον ... αὐτὰ δὲ οὖσαι σωματικαὶ ἀνακινοῦνται ὑπὸ τῶν τῆς ψυχῆς ἀλόγων μερῶν, διὸ καὶ ἀμφοτέρως ... κακοτικὰς εἶναι. τὸ τε γὰρ χαίρειν μεθ' ἡδονῆς τὴν αἰσθησιν παρέχον πολλῶν κακῶν εὐθὺς αἴτιον συμβαίνει τῷ παθόντι, ἢ τε λύπη ἀληθῶς καὶ ὀδύνας ἰσχυροτέρως παρέχεται· διόπερ εἰκότως ἀμφοτέρως κακοτικὰ ἂν εἴησαν). Ved. infine *Asclepius* 22, dove si afferma che «è inevitabile che desideri e brame e tutti gli altri vizi della mente ab-

biano sede nelle anime umane» (*nesesse est cupiditatum desideria et reliqua mentis uitia animis humanis insidere*). [P.S.]

<sup>90</sup> Cfr. *CH I* 18-9, 21, note 79-80. Questa conoscenza di sé equivale a prendere coscienza di «essere dio» in *CH X* 8, nota 33; *XIII* 14. [P.S.]

<sup>91</sup> Il greco rende questa frase in maniera leggermente diversa: «Colui che si comporta con benevolenza nei riguardi del [proprio] corpo, si è comportato male con sé stesso», cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 129. [I.D.-L.] In *CH IV* 6 si sostiene che non è possibile contemporaneamente «stare appresso ... a ciò che è mortale e a ciò che è divino», dove il mortale è il corpo con le sue seduzioni e in *Asclepius* 12 si afferma che il vizio seduce l'anima con la dolcezza dei beni posseduti. [P.S.]

<sup>92</sup> Sembra essere una frase mutilata se paragonata alla variante greca: «Come il corpo senza anima è morto, così anche l'anima senza intelletto è inerte», cfr. Paramelle – Mahé 1990-91, p. 129. [I.D.-L.] È il tema dell'entelechia: ved. sopra, par. I 3 e nota 4. [P.S.]

<sup>93</sup> Non tutti gli uomini godono dell'intelletto mentre tutti hanno il λόγος secondo *CH IV* 3 (nota 14), ma l'anima pia (ψυχή ... ἡ δὲ εὐσεβής), una volta separatasi dal corpo, diventa completamente intelletto (δὴλ νοῦς γίνεται) in *CH X* 19. [P.S.]

<sup>94</sup> L'abbandono del corpo del quale si parla sopra. [I.D.-L.]

<sup>95</sup> La nascita della quale si parla sopra. [I.D.-L.] L'oblio (λήθη) è prodotto dalla trasformazione (μεταβολή) in *XII* 18, ma di esso è del pari responsabile il corpo in *CH X* 15. [P.S.]

<sup>96</sup> L'intero paragrafo sottolinea il rapporto stretto tra l'uomo e dio. Forse il fatto che dio si faccia uomo «per l'uomo», trasfigurandosi, risente di una qualche cristianizzazione, peraltro da dimostrare, analogamente a un passo di Zosimo, *Trattato sulla lettera Omega* 7 (vol. II, fr. 22, note 41-2), dove Ermete, parlando però del figlio di dio dice: «Vedrai il figlio di dio divenire ogni cosa per la salvezza delle anime sane ... Guardalo diventare tutto, dio, angelo, uomo bersagliato dalla sofferenza» (θεάσει τὸν θεοῦ υἱὸν πάντα γινόμενον τῶν ὁσίων ψυχῶν ἔνεκεν ... ὄρα αὐτὸν γινόμενον πάντα, θεόν, ἄγγελον, ἄνθρωπον παθητόν). Il rapporto privilegiato di dio con l'uomo è una costante che con una certa frequenza traspare in filigrana dai testi ermetici (si pensi anche solo all'apparizione del Nous Poimandres a Ermete in *CH I* o alla missione assegnata sempre a Ermete in *CH I* 26, «perché dio salvi il genere umano grazie» a lui. Questo rapporto è sottolineato dal fatto che proprio l'uomo è definito συνουσιαστικός, consustanziale con dio e atto a riceverlo, con il quale soltanto «dio si pone in contatto» (τούτω ... μόνω τῷ ζῳῷ ὁ θεὸς ὄμιλει, *CH XII* 19, nota 73). Di una «unione con gli dèi» (*coniunctio deorum*), di cui gode solo l'uomo,

che è poi definita parentela (*cognatio*), parla a sua volta *Asclepius* 6-7, 22. [P.S.]

<sup>97</sup> Forse si intende la cura che l'uomo deve avere per le cose terrene, come si afferma in *Asclepius* 8, dove l'uomo, in ragione della sua duplice natura deve «ammirare e adorare le cose celesti, curare e governare quelle terrene» (*et mirari atque adorare caelestia et incolere atque gubernare terrena*). Ved. pure *Asclepius* 10, dove l'uomo governa il mondo assieme a dio e qui, par. IX 1, nota 83. [P.S.]

<sup>98</sup> La formulazione può ricordare la tripartizione dell'universo nell'*Iliade* (XV 189-93) tra Zeus, Ade e Poseidone, con la terra e l'alto Olimpo comune a tutti gli dèi (γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος). Nella tradizione ermetica, però, se gli dèi non possono varcare i confini loro assegnati, l'uomo può elevarsi fino al cielo (CH X 25). Nella *Kore Kosmou* (estratto XXIII 45-6) il fatto che l'uomo possa superare i confini a lui assegnati e possa spingere il suo «audace coraggio fino al cielo» diventa invece una preoccupazione per il demone Momo che interroga Ermete. [P.S.]

<sup>99</sup> «La cosa più manifesta»: qui seguiamo la lezione di J.-P. Mahé, che propone di considerare il prefisso privativo 'an-' posto davanti la parola 'ereuut'agoy'n' come un errore del copista; cfr. Mahé 1982, p. 396, par. X 1; p. 397, par. X 1, nt. 3. [I.D.-L.] Il motivo del bene e del bello identificanti dio e con lui connaturati è al centro di CH VI 4-5 (cfr. CH II 16); in particolare in CH VI 5, il bello è incomparabile e il bene inimitabile (τὸ κάλλος ἀσύγκριτον, τὸ ἀγαθὸν ἀμίμητον). Infine in CH IV 9 (nota 34) si sostiene che «i mali sono più visibili, mentre il bene è invisibile agli occhi di ciò che è visibile». [P.S.]

<sup>100</sup> Viene delineata la funzione generativa dell'uomo e della donna. In estratto II A 16, nota 16, la corruzione ovvero la distruzione, φθορά, è ciò che determina la generazione. [P.S.]

<sup>101</sup> La natura si presenta come totalità di forme e di qualità, un po' evocazione del dio Pantomorphos o Omniforme, a capo dei trentasei decani dell'*Asclepius* (par. 19) o del mondo «bene composto da una molteplice varietà di forme» (*bonum multiformi imaginum uarietate compositum*) sempre dell'*Asclepius* (par. 25), e un po' della materia, con cui in questo paragrafo sembra identificarsi. Ved. pure CH II 1 per la teoria del movimento (e Introduzione, pp. LXVIII-LXIX). [P.S.]

<sup>102</sup> Cfr. CH I 4, 20. [P.S.]

<sup>103</sup> Cfr. Introduzione, pp. LXVII, LXXX-LXXXI. [P.S.]

<sup>104</sup> Ved. par. VIII 4, nota 72; IX 5, note 92-3. [P.S.]

<sup>105</sup> Ved. CH X 10, dove il movimento della materia coincide con la generazione (πάσα ... ὕλην κίνησις γένεσίς ἐστιν) ovvero il divenire. [P.S.]

<sup>106</sup> Ved. par. II 3. In estratto XI 2.42 si legge che «il cielo è ricetta-

colo dei corpi eterni, la terra ricettacolo dei corpi corruttibili» (ὁ οὐρανὸς σωμαίων αἰδίων δεκτικός, ἡ γῆ σωμαίων φθαρτῶν δεκτική). [P.S.]

<sup>107</sup> Per il problema relativo al rapporto tra «mortale» e «immortale» ved. Introduzione, pp. XLIX-LI, LIX-LX, LXIV, LXVII, LXXVII sgg. [P.S.]

<sup>108</sup> Cfr. CH VI 3. [P.S.]

<sup>109</sup> Dio è pienezza di bene ovvero il bene è pienezza di dio per CH VI 4 (nota 21). [P.S.]

<sup>110</sup> L'anima è cioè obbligata a incorporarsi ma ha la possibilità di essere guidata dall'intelletto, che è superiore alla realtà mondana, anche se non tutte le anime possono godere del medesimo intelletto (qui al par. X 3): ved. CH XII 2; qui parr. VIII 4, nota 72; IX 5, note 92-3, e Introduzione, pp. LXXX-LXXXII. [P.S.]

<sup>111</sup> Secondo Burkert 1972, p. 74, la tripartizione dell'anima in νοῦς θυμὸς ἐπιθυμία è attribuita tradizionalmente ai pitagorici. Ved. comunque Introduzione, p. LXVIII e nota 3. [P.S.]

<sup>112</sup> Le tre parti della materia corrisponderebbero per Mahé 1982, p. 401, par. X 5, nt. 2. Anche il ruolo svolto in questo passo dall'intelletto sembra apparentabile alla funzione assoluta sempre dall'intelletto in CH XIII 3. [P.S.]

<sup>113</sup> Cfr. par. IX 1: «tutto quanto [proviene] da dio ... nessuna cosa esiste senza dio»; ved. anche la discussione in Mahé 1982, p. 401, par. X 5, nt. 2. [I.D.-L.]

<sup>114</sup> Ved. Introduzione, pp. LXVIII-LXIX. Per «divenire» si deve intendere la γένεσις dei testi greci e il «non-divenire» di dio il suo essere ingenerato (ἀγέννητος, τὸ ἀγέννητον) e assolutamente immobile, e del resto dio è definito «mondo immobile» qui, al par. I 1; ved. per esempio CH VIII 2; X 10-1. [P.S.]

<sup>115</sup> L'espressione e l'intero paragrafo si chiariscono se messi a confronto con CH VIII 1, dove si sostiene che la morte ha a che fare con la distruzione ma niente nel mondo perisce. Tuttavia si può anche ritenere che il paragrafo alluda al fatto che l'uomo che conosce sé stesso sa di essere immortale e pertanto non muore (cfr. CH I 18-9, 21, note 79-80; X 8, nota 32; XI 20; XIII 10, 14; Introduzione, pp. XLIX-LI. Per l'intero paragrafo rinvierci inoltre a estratto XI 2.30-6. [P.S.]

<sup>116</sup> In CH X 22 (nota 79) all'uomo peraltro compete di prendersi cura degli esseri senza ragione come agli dèi spetta di prendersi cura degli uomini e a dio di tutti: cfr. sopra, par. IX 1, nota 83. [P.S.]

<sup>117</sup> Per l'anima e le caratteristiche che la definiscono ved. Introduzione, pp. LXXX-LXXXII. La corrispondenza con estratto XIX 1 è molto marcata: «L'anima è una sostanza eterna e intellettuale, dotata di una propria ragione per quanto concerne il pensiero; quando è unita (a un corpo) ottiene il modo di pensare dell'armonia, ma quando si libera

del corpo fisico rimane in sé stessa da sola, appartenendo essa a sé stessa nel mondo intelligibile» (Ψυχή τοίνυν ἐστὶν αἰδιος νοητικὴ οὐσία νόημα ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς λόγον, συνοῦσα δὲ διάνοιαν τῆς ἁρμονίας ἐπισπάται, ἀπαλλαγείσα δὲ τοῦ φυσικοῦ σώματος αὐτὴ καθ' αὐτὴν μένει, αὐτὴ ἑαυτῆς οὐσα ἐν τῷ νοητῷ κόσμῳ). Secondo Mahé 1982, p. 403, par. X 7, nt. 2, l'estratto XIX potrebbe essere la conclusione delle *Definizioni armene*, a cui lo scriba armeno avrebbe sostituito l'intera sezione XI, che per Mahé (1982, pp. 331-3) è una interpolazione sui quattro elementi tratta da un'opera di Nemesio di Emesa (ved. sopra, p. 7). In realtà nei paragrafi precedenti in più occasioni le *Definizioni* sembrano evocare l'estratto XIX o alludervi, anche se in forma non così esplicita come in questo passo: I 3 e II 1 richiamano l'estratto XIX 2 (ved. nota 12); II 1 evoca per opposizione l'estratto XIX 5 (nota 14); II 6 richiama l'estratto XIX 5 (nota 22); così pure VI 1 evoca l'estratto XIX 3 (nota 41) e VII 4 richiama l'estratto XIX 4 (nota 59). [P.S.]

<sup>118</sup> È quasi certamente l'armonia che regola i ritmi delle sfere celesti, per cui ved., oltre al citato estratto XIX 1, CH I 14 e Introduzione pp. LVI, LXXXIV. Quasi obbligatorio ricordare Platone, *Tim.* 36 c-d. [P.S.]

<sup>119</sup> Cfr. sopra, IV 1: «Quelli [degli esseri viventi] che sono sulla terra [hanno preso la consistenza] dai quattro elementi». [I.D.-L.] Questa sezione XI è probabilmente una interpolazione: ved. sopra, nota 117.

<sup>120</sup> Ved. lo Pseudo-Aristotele, *de mundo* 393 a 1-6 (per cui ved. pure sotto, par. XI 6): i «cinque elementi, raccolti in cinque regioni di forma sferica, e dei quali i più piccoli sono abbracciati dai più grandi – intendo dire che la terra è contenuta nell'acqua, l'acqua nell'aria, l'aria nel fuoco, il fuoco nell'etere – hanno formato la totalità del mondo, e tutta la parte collocata in alto è la dimora degli dèi, quella in basso degli esseri effimeri» (Πέντε δὴ στοιχεῖα ταῦτα ἐν πέντε χώραις σφαιρικῶς ἐγκείμενα, περιεχομένης αἰεὶ τῆς ἐλάττονος τῆ μείζονι – λέγω δὲ γῆς μὲν ἐν ὕδατι, ὕδατος δὲ ἐν ἀέρι, ἀέρος δὲ ἐν πυρὶ, πυρός δὲ ἐν αἰθέρι – τὸν ὅλον κόσμον συνεστήσατο, καὶ τὸ μὲν ἄνω πᾶν θεῶν ἀπέδειξεν οἰκητήριον, τὸ κάτω δὲ ἐφημέρων ζώων). Ved. inoltre CH VIII 3, nota 11, X 11, nota 41. [P.S.]

<sup>121</sup> Ved. sopra, par. II 1, nota 13, e Introduzione, p. LXXII. [P.S.]

<sup>122</sup> Come ai parr. XI 3 e 6, ma in contraddizione con CH XII 17.

<sup>123</sup> *Tim.* 49 b-e, 54 b-c, 54 e-55 c.

<sup>124</sup> Si tratta del *de mundo* pseudo-aristotelico. Il passo (393 a 1-6), a cui il testo si riferisce, è riportato qui sopra, par. XI 1, nota 120.