

du discours, estimant « qu'il y a de fortes présomptions pour considérer que ce discours (...) a bien été prononcé sous le règne de Vespasien » (p. 82), sans écarter toutefois la possibilité d'une datation trajanienne, puis il examine les deux griefs principaux de Dion à l'encontre des Alexandrins, à savoir leur folle passion pour les spectacles (de musique principalement) et leur goût excessif pour les courses de chevaux. Suivant de près l'argumentation de Dion, Vendries met ces deux thèmes en relation avec ce que nous savons du monde des spectacles et des jeux à Alexandrie et ailleurs dans le monde antique. Il termine par des pages très intéressantes sur la dimension politique des critiques de Dion, qui visent à contenir les débordements des Alexandrins pour prévenir une éventuelle intervention de l'autorité romaine. Cet aspect est repris, sous un angle différent, dans le deuxième chapitre (« Politique et philosophie »), dû à D. Kasprzyk. C'est la dimension éthique et philosophique du message de Dion qui est passée sous la loupe : l'importance de la *paideia*, les vices des Alexandrins, leur fanatisme, leur manque de vertu politique, les dangers de leur comportement, que Dion parvient habilement à mettre en évidence en procédant par métaphores musicales et littéraires. Le troisième chapitre (« La fabrique du discours »), également rédigé par D. Kasprzyk, est consacré aux aspects littéraires et rhétoriques du discours de Dion : tout d'abord sont examinés les différents masques adoptés, selon son habitude, par le rhéteur (poète, mythographe, messenger des dieux, philosophe-médecin, etc.), puis ce sont les questions du genre du discours (entre éloge et blâme) et des qualités rhétoriques de l'écriture de Dion qui font l'objet d'une analyse détaillée.

Outre une brève conclusion, le volume est muni d'un glossaire des termes techniques, d'une bibliographie abondante et à jour, ainsi que de trois index (passages cités, noms propres, notions). Grâce à la traduction inédite proposée et aux riches commentaires qui l'accompagnent, il constitue un ajout majeur et bienvenu dans le paysage des études dionéennes.

Thomas SCHMIDT

Porphyre, *Lettre à Anébon l'Égyptien*, texte établi, traduit et commenté par Henri Dominique Saffrey et Alain-Philippe Segonds (†), Collection des Universités de France. Série grecque, 492, Paris, Les Belles Lettres, 2012, CXXI + 181 pages dont 89 doubles.

La *Lettera ad Anebo* di Porfirio ci è giunta in forma frammentaria attraverso sei fonti : Giamblico, *Risposta del Maestro Abamone* ... (più nota con il titolo *De mysteriis*) ; Eusebio, *Praeparatio evangelica* ; Teodoro di Ciro, *Therapeutica* (che dipende generalmente da Eusebio) ; Cirillo di Alessandria, *Contra Julianum* ; Agostino, *De civitate Dei* ; Giuseppe di Tiberiade, *Hypomnesticon*. Essa è conosciuta anche nella tradizione araba.

Dopo il lavoro di Th. Gale (testo greco e traduzione latina, Oxonii, 1678) riprodotto da G. Parthey (Berolini, 1857) e quelli di G. Faggin (Firenze, 1954), A.R. Sodano (Napoli, 1958) e G. Muscolino (Milano, 2011), quest'opera estremamente significativa è stata pubblicata nel 2012 nella Série grecque di CUF.

Questa nuova edizione è frutto della collaborazione tra Saffrey e Segonds, i quali per decenni hanno condotto un lavoro comune raggiungendo risultati notevoli, tra i quali si rammentano almeno la pregevole edizione di Marino di Neapoli, *Proclus ou sur le bonheur* (Paris, CUF, 2001). In particolare, la *Lettre à Anébon l'Égyptien* costituisce il primo risultato di un progetto più ampio, volto a fornire una nuova edizione di Giamblico :

Jamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Paris, Les Belles Lettres, 2013. A causa della prematura scomparsa di Segonds, la pubblicazione delle due opere è stata portata a termine da Saffrey, il quale per la *Lettera* di Porfirio si è avvalso delle competenze egittologiche di Elsa Oréal (vd. in particolare p. XXXII-XXVI), dell'amichevole ausilio di Adrien Lecerf nonché della scrupolosa revisione di Richard Goulet (le cui notazioni più elaborate sono citate *verbatim*, seguite dalla sigla R.G., vd. p. 62 e p. 64).

Secondo l'uso di CUF, l'opera si apre sull'*Avant-propos* (p. IX-X) e consta di due parti. La prima parte è costituita da un'introduzione (p. XI-CXI) suddivisa in cinque capitoli (I : Vie de Porphyre ; II : La fiction égyptienne ; III : Réception de la *Lettre à Anébon* ; IV : Sources principales ; V : Essai de reconstitution de la *Lettre à Anébon*), corredata da un'esplicitazione dei criteri seguiti per editare il testo (p. CIX-CXI) e da una bibliografia (p. CXIII-CXIX). La seconda parte contiene il testo dei frammenti della *Lettera* con traduzione francese a fronte e provvisto di un utile commento a piè di pagina (p. 1-86, con doppia numerazione) ; a seguire, in appendice, un passo dell'*Opusc. 74* dei *Theologica* di Michele Psello (I, p. 292-297, ll. 124-145), anch'esso tradotto e riccamente annotato (p. 87-89). Chiude il vol. una *Table des matières* (p. 91-92).

Questo lavoro è della più grande importanza. Esso apporta rilevanti novità e precisazioni nell'ambito degli studi porfiriani e, più in generale, conduce a individuare e precisare temi fondamentali del dibattito filosofico a cavallo tra III e IV sec. d.C. Almeno alcuni punti di questa ricostruzione meritano di essere menzionati.

In primo luogo sono ricostruite sia pur ipoteticamente, ma attraverso una solida e del tutto convincente lettura delle fonti, le circostanze della lettera. Essa fu redatta verosimilmente tra il 295 e il 300 d.C., quando Porfirio era verso la fine della sua carriera e, sessantenne e ormai celebre, portava a termine l'edizione delle *Enneadi* e divulgava a Roma la filosofia di Plotino (p. XLV, cf. H.D. Saffrey, « Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin ? Réponse provisoire », in L. Brisson *et al.*, *Porphyre. La vie de Plotin, II, Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*, Paris, 1992, p. 31-57).

In secondo luogo, si chiarisce l'intricata vicenda che ruota attorno al misterioso nome del destinatario della *Lettera* di Porfirio : Anebo. Come suggerisce E. Oréal, non si tratta di un nome reale, bensì artificiale che foneticamente può provenire dal termine egiziano che significa « Grande(-è)-il suo maestro » (p. XXXIII). Questa proposta ci riconduce alla finzione egizia della *Lettera*. Anebo, ossia « Grande(-è)-il suo maestro », sembra infatti alludere alla relazione tra il dio patrono dell'ermetismo (Hermes il Trismegisto, cioè il tre volte grande) e il difensore della teurgia. Si rafforza così ulteriormente la tesi, oggi maggioritaria, che considera Giamblico il destinatario reale della *Lettera* e le ragioni che spingono questi, nella sua *Risposta* a Porfirio, a nascondersi dietro il nome di Abamone : rispettare la finzione egizia, come già Proclo aveva indicato nello scolio che figura all'inizio dei due manoscritti principali dell'opera, e volgerla a proprio vantaggio rivendicando lo statuto del maestro (Abamone indicando secondo l'ipotesi di Saffrey « Padre di Amone ») e relegando Anebo a ruolo di discepolo (per gli studi precedenti su questa vicenda, vd. H.D. Saffrey, *s.v. 1. Abam(m)on*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, Paris, 1989, p. 43).

In terzo luogo, si precisa il genere letterario dello scritto : è una « lettera aperta » che appartiene al genere degli *Zetemata* (anche se in realtà Porfirio finge di porre questioni)

e ha per oggetto le diverse forme della nostra relazione al divino a partire da quattro fonti in materia di teologia : la teologia caldea, l'egiziana, la greca, le nozioni comuni.

Da ultimo la storia della ricezione della *Lettera* nella cultura cristiana e pagana, accompagnata da un'analisi comparativa delle fonti, permette di mostrare che sovente Giamblico distorce il testo di Porfirio e lo manipola per accentuare la distanza che lo separa dal suo interlocutore (p. XCVI-XCVII).

L'edizione dei frammenti è del tutto innovativa. Mentre tutti i lavori precedenti, a partire da Gale, hanno tentato di ricostruire la *Lettera ad Anebo* in modo continuo, a ragione Saffrey e Segonds ritengono tale modo di procedere del tutto illusorio. Di conseguenza presentano i frammenti nel contesto della loro fonte, differenziando graficamente (in corsivo o in corsivo spaziato) le sezioni di testo che si possono ritenere genuinamente porfiriane.

La costituzione del testo, nel caso dei passi estratti da Giamblico, anticipa il nuovo testo critico del Jamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*. In generale sono recuperate buone congetture di Ficino e di Gale che des Places non aveva accettato (vd. ad es. fr. 10, 26) e ne sono avanzate di nuove (vd. ad es. fr. 34, 40, 85). Importanti anche gli interventi testuali sul passo da Giuseppe da Tiberiade (fr. 43).

L'edizione mette così il lettore di fronte a una consapevolezza critica e storicotestuale e costituisce uno strumento fondamentale di lavoro per l'interpretazione storica, pur non sostituendosi a essa.

Quest'ultima è affidata al cap. V dell'*Introduction* (p. XCIX-CVIII), che fornisce una ricostruzione complessiva della *Lettera*, nonché al commento che accompagna ciascun frammento. Esso infatti offre un'utile interpretazione delle questioni che Porfirio pone e, inserendole nel movimento continuo del suo pensiero, mostra l'importanza filosofica che egli accorda a esse. In tal senso sono importanti gli accostamenti proposti tra la *Lettera* e altri scritti porfiriani, soprattutto il *De abstinentia* (ma vd. anche il rapporto tra il fr. 65a e il *De regressu animae*).

Si tratta di un'opera importante. Ricca di elementi di analisi filosofica e filologica, essa mostra la peculiarità della *Lettera* nel suo insieme e negli aspetti più puntuali. Meriterebbe perciò una discussione approfondita. In questa sede mi limiterò a qualche nota a margine su un esiguo numero di frammenti. Proporrò alcuni accostamenti tra testi al fine di mettere ulteriormente in evidenza, del tutto in linea con l'impostazione proposta dagli editori, che gli argomenti trattati nella *Lettera* o alcune nozioni o ricostruzioni proposte in essa non rimangono isolati nell'insieme dell'opera porfiriana.

Sui frammenti 81, 87 : tra necessità e libertà

Un primo punto sul quale credo valga la pena soffermarsi brevemente è la questione dei rapporti tra necessità e libertà, che nei fr. 81 e 87 della *Lettera* presenta interessanti parallelismi, di dottrina e di metodo, con altri scritti porfiriani. Il primo di tali frammenti, il fr. 81, concerne la dottrina degli Egizi sui principi dell'universo esposta dal sacro scriba Cheremone, e coinvolge anche il principio che consente all'anima individuale di autodeterminarsi. Le linee del fr. in cui è affrontato quest'ultimo aspetto, trasmesse sia da Eusebio sia da Giamblico, sono quelle in cui Porfirio espone il ruolo che gli Egizi attribuiscono al movimento degli astri e la connessione che essi istituiscono fra tale movimento, ciò che è in nostro potere (τὸ ἐφ' ἡμῖν) e la necessità

(ἀνάγκη) (vd. in partic. p. 76). Eusebio e Giamblico concordano nel riferire che nella *Lettera* si afferma :

« ... la maggior parte degli Egizi fanno dipendere ciò che è in nostro potere dal movimento degli astri... » e legano tutte le cose « per mezzo di non so quali legami indissolubili della Necessità... »

Nella formulazione di Giamblico :

Λέγεις τοίνυν ὡς Αἰγυπτίων οἱ πλείους καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνήψαν κινήσεως ... Οὐκέτι δὴ οὖν, ὃ σὺ ἀπορεῖς, δεσμοῖς ἀλύτοις ἀνάγκης, ἦν εἴμαρμένην καλοῦμεν, ἐνδέδεται πάντα... (VIII 6 p. 268. 15-16 ; VIII 7 p. 269. 13-14 [= p. 198. 22-24 ; p. 199. 13-15 Saffrey-Segonds] ; cf. Eus. III 4, 2 p. 117. 2-4 : ὧν οἱ πλείους [scil. Αἰγυπτίων] καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐκ τῆς τῶν ἀστέρων ἀνήψαν κινήσεως, οὐκ οἶδ' ὅπως δεσμοῖς ἀλύτοις Ἀνάγκης, ἦν εἴμαρμένην λέγουσιν, πάντα καταδήσαντες...).

In termini estremi, gli Egizi sembrano annullare il potere di autodeterminazione dell'anima individuale e affidare lo svolgimento della sua vita nel mondo del divenire alla Necessità, vale a dire al movimento degli astri.

Quest'interpretazione della concezione ermetica, che Giamblico confuta, appare genuinamente porfiriana. La si ritrova, infatti, nel fr. 271 Smith, trådito da Giovanni Stobeo ed estratto secondo Saffrey e Segonds da un trattato Περί τοῦ ἐφ' ἡμῖν, ma più probabilmente proveniente da un commento al mito di Er della *Repubblica*¹. Qui Porfirio, dopo aver spiegato che secondo Platone la vita umana si svolge tra scelta e necessità (frr. 268-271. 38), introduce un'indagine sulle fonti platoniche e congettura che questi abbia fatto ricorso ai saggi d'Egitto, ossia alla tradizione ermetica (fr. 271. 38ss. = Stob. II 8. 42 p. 169. 21ss.). È il tema del Platone Egizio (ossia della cultura egizia fonte di Platone), particolarmente consono all'interpretazione del mito di Er e al quale Porfirio deve aver prestato particolare attenzione, in quanto anche secondo una testimonianza di Proclo egli ritiene che Platone abbia appreso dagli Egizi il tempo concernente l'ascensione degli astri².

Nel fr. 271 Smith, Porfirio si concentra sul tema degli oroscopi e del doppio oroscopo, quello del concepimento e quello della nascita. Si tratta di una concezione nota come « regola di Petosiris », alla quale fa riferimento anche l'*Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei* attribuita da F. Boll a Porfirio³, attestata nella tradizione astrologica (Vettio

1. Vd. in proposito D.P. Taormina, « Porfirio ha scritto un trattato Περί τοῦ ἐφ' ἡμῖν ? », in F. Karfik, E. Song (eds.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Berlin, De Gruyter, 2013, p. 199-214.

2. Secondo la testimonianza di Procl. *in Remp.* p. 318. 4ss. (= fr. 187 Smith), a proposito di *Repubblica* X 620b dove si dice all'anima di Aiace è spettato il ventesimo turno per scegliere la propria vita, Porfirio afferma che Platone fa riferimento ai tempi di ascensione dei segni dello zodiaco appresi dagli Egizi.

3. *Intr. Ptol.* CCAG V 4 p. 210. 12-15 ed. E. Boer & S. Weinstock, Bruxellis, 1940. L'attribuzione dell'opera a Porfirio, sostenuta già da F. Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, 1903, p. 7 n. 2, è stata recentemente messa in dubbio.

Valente, lo pseudo-Tolomeo autore del *Karpos*, Efestione di Tebe)⁴ e alla quale accennano anche Agostino e Ippolito⁵. Nel nostro fr., Porfirio l'attribuisce agli Egizi e, dopo di lui, Proclo preciserà che gli Egizi in questione sono sia Petosiris e i suoi sia Zoroastro⁶.

Porfirio lavora quindi sui parallelismi e le differenze tra la tradizione astrologica egizia e il mito di Er e sembrerebbe mettere in evidenza come Platone, rispetto a questa tradizione, accentui lo spazio di libertà concesso all'individuo. Secondo gli oroscopi, infatti, i vari tipi di esistenza corrispondono alla carta astrale e al modo in cui gli astri, al momento delle nascite, sono disposti rispetto alle costellazioni presenti nei segni dello zodiaco. Sicché le varie configurazioni impongono (fr. 271. 46 = Stob. p. 170. 4: ἀναγκάζειν) una certa condizione di vita per l'anima che si dirige verso la generazione⁷. A questa posizione Porfirio contrappone quella di Platone, secondo il quale le configurazioni astrali « indicano » semplicemente i tipi di esistenza (fr. 271. 52 = Stob. p. 170. 10: σημαίνουσιν; cf. fr. 271. 87-89 = Stob. p. 171. 19-20, dove si ribadisce che nella concezione platonica le configurazioni astrali indicano i tipi di esistenza, ma non costringono: σημαίνειν... τοὺς βίους... ἀναγκάζειν δὲ οὐκέτι). Ne deriva che le anime scelgono « grazie alla loro autodeterminazione » (fr. 271. 54 = Stob. p. 170. 11-12: ... τὰς ἐλομένας διὰ μὲν τὸ αὐτεξούσιον) anche se, una volta che hanno scelto, conducono necessariamente fino in fondo ciò che è scritto nel cielo (fr. 271. 57 = Stob. p. 170. 14-15: ἀνάγκη ἐκτελεῖν τὰ γεγραμμένα)⁸.

Il parallelismo tra questo fr. 271 Smith e il fr. 81 della *Lettera ad Anebo* è chiaro. In entrambi i casi Porfirio attribuisce agli Egizi la concezione secondo la quale il movimento degli astri ha un potere costrittivo sulla vita dell'anima individuale. Ne deriva allora che, letto in questo contesto, il senso del fr. 81 si arricchisce e si precisano i termini generali del dibattito con Giamblico, da porre sullo sfondo della tematica dei rapporti tra Platone e la tradizione egizia.

Il problema specifico del calcolo del pianeta o dei pianeti signori della casa della nascita è poi affrontato nel fr. 87 della *Lettera*. Tale calcolo, detto in termini tecnici calcolo dell'οἰκοδεσπότης, è quello del pianeta o dei pianeti che esercitano un influsso predominante sul genere di vita individuale. Porfirio afferma che gli astrologi stessi ammettono che esso sia « inconoscibile », ἀκατάληπτος. Ai diversi metodi di tale calcolo l'*Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei* già menzionata dedica una dettagliata trattazione che si chiude osservandone la difficoltà (cf. p. 206. 1-208. 5 Boer-Weinstock, in partic.

In proposito, vd. G. Bezza, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. Va: *De Paccius à Plotin*, Paris, CNRS, 2012, s.v. *Porphyre de Tyr*, con ricche indicazioni bibliografiche.

4. Per i testi e i loro rapporti nonché per l'aspetto più propriamente tecnico di tale concezione, oltre i lavori classici di A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris, E. Leroux Éditeur, 1899, p. 602, F. Boll, « Studien über Claudius Ptolemaeus », *Jahrbuch für Classische Philologie*, Suppl. Bd. 21, 1894, p. 66-254: 114ss., vd. E. Buchner, « Horologium Augusti », *Gymnasium*, 90, 1983, p. 494-508, soprattutto 498-501; W. Knappich, *Geschichte der Astrologie*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1988, p. 42, nonché il recente approfondito studio di K. Frommhold, *Die Bedeutung und Berechnung der Empfängnis in der Astrologie der Antike*, Diss. Münster, 2003, p. 70-189.

5. *De civ. Dei* V 5.

6. *Procl. in remp.* II p. 59. 3 Kroll.

7. Fr. 271. 38-48 Smith = Stob. p. 169. 21-170. 6.

8. Il passo è considerato corrotto da W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz, Akademie der Wissenschaften und Literatur, 1983, p. 152, n. 78.

p. 207. 1ss.). Sull'inconoscibilità da parte degli uomini del moto degli astri e degli eventi che ne derivano Porfirio si è espresso a più riprese nella *Lettera* (cf. fr. 85) e anche in altre opere. Una chiara eco di questa posizione si trova in particolare nei fr. 340 e 340a Smith, comunemente ricondotti al *De philosophia ex oraculis* :

« ... la conoscenza esatta del moto [degli astri] e delle combinazioni che ne derivano è inconoscibile per gli uomini... » (fr. 340. 4-8 = Eus. VI 5. 1 : ... τὴν γνῶσιν τῆς φορᾶς τὴν ἀκριβῆ καὶ τὰς ἐκ τούτων συμβάσεις ἀκαταλήπτου εἶναι ἀνθρώποις...). Cf. fr. 340a 6-9 : per gli uomini « il moto esatto degli astri e le combinazioni che ne derivano sono inconoscibili, ἀκαταλήπτους ».

Sul frammento 81 : simbologia egizia

Ancora nel fr. 81 della *Lettera*, nella sola testimonianza di Eusebio, *Praep. Evang.* III 4. 1 (p. 116. 18-19 e 117. 1-2 Mras), Porfirio deduce a partire dalla concezione di Cheremone che nella religione egiziana tutto è materiale :

[scil. Χαϊρήμων] Ἐώρα γὰρ τοὺς τὸν ἥλιον δημιουργὸν φαμένους καὶ τὰ περὶ τὸν Ὅσιριν καὶ τὴν Ἴσιν καὶ πάντας τοὺς ἱερατικoὺς μύθους... καὶ ὅλως πάντα εἰς τὰ φυσικὰ καὶ οὐδὲν εἰς ἀσωμάτους καὶ ζώσας οὐσίας ἐρμηνεύοντα.

Nella traduzione Saffrey e Segonds (p. 76) il passo suona :

« [Chérémon] voyait en effet que ceux qui disent que le Soleil est le démiurge, interprétaient aussi l'histoire d'Osiris et d'Isis et tous les mythes sacrés... bref ils interprétaient toutes choses en les rapportant à des réalités naturelles et aucune en la rapportant à des substances incorporelles et vivantes ».

Questa dottrina dei principi contrasta con quanto afferma Giamblico, il quale attesta sì che nella *Lettera* si fa riferimento agli astri e alle fasi lunari, ma aggiunge che gli Egizi riconoscono una potenza vivificante (ζωτικὴν δύναμιν) anteriore (πρό) alle cose generate (VIII 4 p. 267. 3-4 [= p. 197. 17-20 Saffrey-Segonds]).

La posizione riferita da Eusebio e ascritta dagli editori alla *Lettera* è ripresa da Eusebio in altri due passi del III libro della *Praeparatio Evangelica*, III 9. 15 (p. 130. 12-16 Mras) e III 13. 8 (p. 147. 4-8 Mras), quest'ultimo corrisponde al fr. 353 Smith ed è comunemente considerato appartenente al *Sulle immagini degli dèi* (sottolineo la corrispondenza tra i due testi) :

... ἀκήκοας γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ὅπως τὸν Χαϊρήμονα καὶ πλείους ἄλλους ὠμολόγει μὴδ' ἄλλο τι πρὸ τῶν ὀρωμένων κόσμων ἡγεῖσθαι ἐν ἀρχῆς τε λόγῳ τίθεσθαι τοὺς Αἰγυπτίους· τούτους γὰρ πάντα εἰς τὰ φυσικὰ καὶ οὐδὲν εἰς ἀσωμάτους καὶ ζώσας οὐσίας ἐρμηνεύειν. (fr. 353. 9-13 Smith = Eus. p. 147. 4-8)

« Hai appreso, infatti, in ciò che precede come egli [i.e. Porfirio] ammettesse che Cheremone e molti altri reputassero che non ci fosse nient'altro oltre i

cosmi visibili e che gli Egizi ponessero [un'idea di questo genere] in ragione di principio. Questi infatti interpretano tutte le cose in riferimento alle realtà fisiche e nient'affatto in riferimento a sostanze incorporee e viventi ».

Lo stretto parallelismo tra i due passi di Eusebio induce certamente a ritenere genuina la citazione da Porfirio (πάντα εἰς τὰ φυσικά... ἐρμηνεύειν). Tuttavia la presenza della medesima pericope testuale in tre luoghi diversi del medesimo libro III della *Praeparatio Evangelica* pone anche dei problemi e spinge a ulteriori riflessioni sul metodo di lavoro tanto di Eusebio che di Porfirio.

Sul fr. 82 : dèi che si lasciano piegare

Il fr. 82, da Giamblico (VIII 8, p. 271. 17-272. 1 = p. 201. 6-8 Saffrey-Segonds), si inserisce ancora in un contesto polemico, volto a mostrare che gli dèi liberano le anime dal mondo del divenire in virtù di leggi intellettuali e non perché siano suscettibili di un cambiamento per opera di un rito posteriore a tali leggi. In particolare Giamblico ritiene empia la citazione che Porfirio introduce di *Iliade* IX 497, dove è detto che Achille deve lasciarsi piegare dalla preghiera di Fenice perché « anche gli dèi si lasciano piegare » (στρεπτοὶ δὲ τε καὶ θεοὶ αὐτοῖ) con sacrifici, suppliche, libagioni, fumo. Come opportunamente segnalano gli editori una citazione omerica da parte di Porfirio non stupisce, in quanto egli ha scritto diverse opere di esegesi omerica. In particolare può essere utile evocare che *Iliade* IX 497 è un verso al quale gli interpreti di Omero hanno prestato particolare attenzione e che si ritrova più volte citato nelle note marginali di tre manoscritti omerici (Marc. gr. 453, Marc. gr. 454, Leidensis Voss. gr. 64), note che Schrader attribuiva a Porfirio in ragione della loro forma per questioni, ma adesso espunte dal testo porfiriano⁹. Senza entrare in merito alla attribuzione di questi scoli, vale comunque la pena osservare che in essi il v. 497 è citato, in contrapposizione ad Ade, in una prospettiva del tutto compatibile con quanto riferito nel fr. 82 della *Lettera* :

διὰ τί οἱ μὲν ἄλλοι θεοὶ στρεπτοὶ λέγονται, τὸν δὲ Ἄιδην ἀνελεήμονά φησιν εἶναι ; ὅτι ἐκεῖνοι μὲν περὶ τῶν εἰς ἑαυτοὺς χαλεπαίνουσιν ἀμαρτημάτων, διὸ καὶ συγγινώσκουσιν, ὁ δὲ περὶ τῶν ἰδίων καὶ ἄλλοτρίων, διὸ καὶ ἀκαμπτός ἐστιν· ὅθεν ἔν οὐδεμίᾳ πόλει Ἄιδου βωμός ἐστιν. (p. 133. 19-22 Schrader)

« Perché gli dèi sono detti 'lasciarsi piegare', mentre dice essere l'Ade 'senza pietà' ? Perché quelli si adirano riguardo agli errori verso se stessi, perciò anche comprendono ; invece [l'Ade si adira] riguardo a quelli propri e altrui, perciò anche è senza pietà ».

Si potrebbero aggiungere altre notazioni, tuttavia quanto detto mi sembra sufficiente per mettere in luce la ricchezza di questi frammenti e l'importanza di questa

9. John A. MacPhail, Jr., l'ultimo editore delle *Quaestiones Homericæ* (*Porphyry's Homeric Questions on the Iliad: Text, Translation, Commentary. Texte und Kommentare*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2011), ha abbandonato il criterio stilistico adottato da H. Schrader (*Porphyrii quaestionum homericarum ad Iliadem pertinentium reliquiae*, Leipzig, 1882) e ha distinto estratti delle *Questioni Omeriche*, epitomi di tali estratti e scoli porfiriani. In base ai criteri adottati, egli ha escluso dal testo i due passi concernenti Il. IX 497 che Schrader (p. 133. 19-22 ; 140. 24-28) aveva attribuito a Porfirio.

edizione. Essa è destinata a costituire il punto di riferimento imprescindibile per tutti coloro che, spinti da esigenze differenti, si troveranno ad analizzare la *Lettera ad Anebo*.

Daniela Patrizia TAORMINA

Domninus of Larissa, *Encheiridion and Spurious Works*, introduction, texte critique, traduction anglaise et commentaire par Peter Riedlberger, *Mathematica Graeca Antiqua*, 2, Pise-Rome, Fabrizio Serra Editore, 2013, 282 pages.

Jamblique, *In Nicomachi Arithmeticam*, introduction, texte critique, traduction française et notes de commentaire par Nicolas Vinel, *Mathematica Graeca Antiqua*, 3, Pise-Rome, Fabrizio Serra Editore, 2014, 348 pages.

Ces deux beaux volumes d'une nouvelle et excellente collection, *Mathematica Graeca Antiqua*¹, présentent une même facture d'ensemble : une introduction substantielle qui inclut un chapitre complet sur l'histoire et l'établissement du texte ; une édition (ou une réédition) critique du texte avec une traduction en regard du texte ; un commentaire linéaire détaillé sous forme de Notes Complémentaires ; une bibliographie parfaitement documentée, et plusieurs indices, en particulier un très utile index des mots grecs où figurent toutes les notions philosophiques et mathématiques (avec leur traduction). Leur qualité scientifique est indéniable.

Le premier de ces ouvrages est consacré à Domninus de Larissa, élève de Syrianus en même temps que Proclus, au V^e siècle. Proclus fait référence deux fois à son « camarade » (ἐταῖρος) Domninus dans son *Commentaire sur le Timée*, écrit dans sa jeunesse, à 27 ans (cf. *In Timaeum* I, 109.31 et 122.18 Diehl). La « camaraderie » n'a pas duré. Proclus s'est irrité des interprétations que Domninus pouvait faire des textes de Platon ; à ses yeux elles pervertissaient la philosophie platonicienne (cf. *Souda* Δ 1355 Δομνίνος). De fait, comme nous le fait remarquer Riedlberger, Proclus ne fera plus jamais mention de Domninus dans ses autres écrits.

L'introduction (en l'occurrence la *Preface*) comprend cinq chapitres. Dans le premier (I. « A short Introduction to the cultural Backdrop », p. 19-41) est exposé l'arrière-plan culturel en regard duquel il faut situer Domninus. Traitant des précurseurs des Néoplatoniciens, Riedlberger rejette les étiquettes « médio » et « néoplatoniciens » (p. 30). À ses yeux, un tel partage masque la continuité doctrinale qu'il y a depuis l'époque impériale jusqu'à l'Antiquité tardive : c'est une même philosophie, le néopythagorisme, qui se développe *grosso modo* du II^e au VI^e siècle de notre ère. Ce chapitre se clôt sur une section consacrée au rapport entre mathématiques et philosophie dans le Néoplatonisme tardif (p. 31-41). Certes, comme l'ont bien montré les travaux de D. O'Meara, les mathématiques jouent pour les Néoplatoniciens un rôle essentiel : c'est le passage par excellence qui conduit l'âme du Sensible à l'Intelligible. Riedlberger nous rappelle que cette haute valeur accordée aux mathématiques par les philosophes néoplatoniciens (à une époque où l'enseignement des mathématiques n'était pas poussé

1. Collection dirigée par F. Acerbi et B. Vitrac. Le premier volume publié est : *Diofanto, De polygonis numeris*, introduction, texte critique, traduction italienne et commentaire de F. Acerbi, 2011.