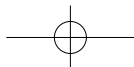
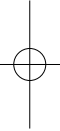
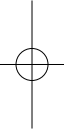
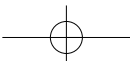
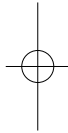
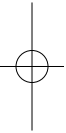


L'ERMETE ARMENO: UN CATECHISMO





LE «DEFINIZIONI» DI ERMETE TRISMEGISTO

L'*editio princeps* delle *Definizioni* ermetiche in armeno fu eseguita da Yakob Manandean (1873-1952) e accompagnata da una traduzione russa a opera di S. Arevšatyan nel 1956¹, mentre una nuova edizione critica, corredata da un commento e una traduzione francese, è stata curata da Jean-Pierre Mahé² nel 1982. J.-P. Mahé ha approfondito lo studio della tradizione manoscritta del testo; la sua edizione si fonda su otto manoscritti, dei quali tre risalgono al periodo che va dalla fine del secolo XIII fino alla metà del secolo XIV e cinque al periodo tra l'ultimo quarto del secolo XVI e la fine del XVIII³. Tra i diversi manoscritti armeni va segnalato in particolare quello del 1282 conservato nella Biblioteca di manoscritti di Erevan (*Matenadaran 1500*): è un florilegio composto dal dotto Məxit'ar di Ayrivank' († ca. 1290), priore del monastero della Caverna (Ayrivank' o Gelard) scavato nel corso dei secoli XII-XIII nella roccia all'interno della gola del fiume Azat in Armenia nord-orientale.

La traduzione armena delle *Definizioni* di Ermete, «dio degli interpreti», risale alla seconda metà del VI secolo. È opera della cosiddetta «Scuola ellenizzante»⁴, che nelle sue traduzioni letterali dal greco cercava di trapiantare nell'armeno le forme morfologi-

¹ *Ermeay Erameci ar Asklepios sabmank'*, a cura di Y. Manandean, in *Banber Matenadaranani* 3 (Erevan 1956), pp. 287-314.

² Mahé 1982, pp. 358-405.

³ Mahé 1982, pp. 320-7.

⁴ Sulla «Scuola ellenizzante», cfr. A. Terian, «The Hellenising School. Its Time, Place and Scope Reconsidered», in N. Garsoian – Th. Mathews – R. Thomson (ed. by), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, pp. 175-86.

che e sintattiche proprie alla lingua di partenza, per facilitare agli Armeni lo studio della letteratura scientifica. La traduzione dei testi che entravano nel programma del *trivium* e del *quadrivium* (grammatica, matematica, astronomia e filosofia) aveva un doppio scopo: in primo luogo, le traduzioni ellenizzanti fornivano al clero armeno degli strumenti dialettici importanti nella loro polemica contro i Persi zoroastriani. In secondo luogo, dopo la rottura con la Chiesa bizantina al concilio di Duin nel 553-55, queste traduzioni permisero di creare anche in Armenia un sistema educativo indipendente e di facilitare gli Armeni nei loro dibattiti dottrinali con i Greci calcedonensi.

Il capitolo undicesimo delle *Definizioni* di Ermete rappresenta un'interpolazione da parte d'un autore armeno anonimo sulla fisica dei quattro elementi. Questa teoria cosmologica, che risale a Empedocle, divenne comune a partire da Platone e fu in seguito adottata da Aristotele. Gli autori armeni ne fanno un largo uso, sia nei confronti degli zoroastriani, sia nei confronti dei calcedonensi¹. J.-P. Mahé suggerisce che la fonte del capitolo undicesimo sia stato il capitolo quinto del trattato *Della natura dell'uomo* di Nemesio di Emesa (fine del IV secolo), tradotto in armeno tra gli anni 717 e 718². Il riavvicinamento operato in questo modo tra Ermete e Nemesio permetteva d'introdurre l'enigmatico testo nell'ambito della cosmologia patristica e quindi di cristianizzarlo. La considerazione sostanzialmente positiva del mondo creato, che distingue gli scritti ermetici, e in particolare le *Definizioni*, dalla letteratura gnostica, agevolava questo ravvicinamento.

J.-P. Mahé suggerisce inoltre che questa interpolazione potesse rappresentare un tentativo di commentare il principio di mescolanza, elemento importante nell'antropologia e nella cosmologia delle *Definizioni*, trattato da Ermete nel secondo capitolo: «Il corpo [provviene] dalle quattro qualità; è una composizione di caldo, freddo, secco e umido, mescolati armoniosamente» (II 1); «Il cielo è un corpo eterno, un corpo immutabile, inalterabile, mescolato a partire dall'anima e dall'intelletto» (II 2). Come spiegare

¹ R. Thomson, «Number Symbolism and Patristic Exegesis in Some Early Armenian Writers», in Id., *Studies in Armenian Literature and Christianity*, VII, Adershot 1994, p. 120.

² Mahé 1982, pp. 330-3.

la particolare attenzione rivolta da parte degli autori armeni al concetto della mescolanza di diversi elementi in una cosa sola? Altrove nella letteratura speculativa armena, il termine «mescolanza» (in armeno *xar numn*) rende i termini greci *κοῤῥασις* e *μίξις* e i loro numerosi derivati formati per mezzo di diverse combinazioni dei prefissi *ἀνα-* e *συν-*. Nemesio di Emesa, come Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, li hanno usati per esprimere il carattere intimo e irreversibile dell'unione del divino e dell'umano nel Cristo e la loro interazione dopo l'unione. Come per Ermete, per i padri del IV secolo la mescolanza fu quindi sinonimo di un'unione perfetta e armoniosa, che veniva peraltro dimostrata da questi ultimi con gli esempi della composizione dell'uomo e del suo corpo, e con numerosi altri esempi tratti dal cosmo e dal mondo naturale affini alle realtà considerate da Ermete (cfr. anche IV 1: gli esseri celesti prendono la consistenza a partire dal fuoco e dall'aria, e gli esseri terrestri dai quattro elementi; VI 1: l'uomo consiste di due nature e di tre sostanze; VIII 4: l'uomo consiste di un corpo e di un'anima; X 2: il corpo è il coagulamento della materia). L'analisi degli oggetti e dei fenomeni del mondo creato nella prospettiva della «mescolanza» di elementi diversi aiutava gli autori cristiani a ragionare analogicamente sulla «mescolanza delle due nature» avvenuta nell'Incarnazione di Colui «nel quale sono state create tutte le cose nei cieli e sulla terra» (*Ep. Col.* 1,16: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*). Dopo il concilio di Calcedonia (451 d.C.), che aveva sviluppato un linguaggio cristologico alternativo, questi termini furono progressivamente esclusi dal discorso teologico bizantino, ma furono sempre ritenuti dagli Armeni che rigettarono la *Definizione* di Calcedonia. Gli Armeni ribadivano infatti la «mescolanza senza confusione delle due nature» del Cristo contro l'«unione in due nature» proclamata a Calcedonia¹.

In seguito al lavoro di J.-P. Mahé, Joseph Paramelle riesaminò gli estratti ermetici del manoscritto greco *Clarke* 11 (C) dei secoli XIII-XIV della *Bodleian Library* di Oxford, già rilevati da parte di

¹ Sulla storia del linguaggio di «mescolanza delle nature» nella teologia armena, ved. I. Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: Deux débats théologiques après le Triomphe de l'orthodoxie*, Louvain 2004, pp. 109-29, 161-5.

T. Gaisford nel 1812¹. Nel 1991, J. Paramelle e J.-P. Mahé prepararono congiuntamente un'edizione² dei frammenti greci delle *Definizioni* che trovano i loro paralleli nel testo armeno, confrontando i due testi e stabilendo su questa base un lessico armeno-greco. Il loro esame permette di evidenziare la sostanziale prossimità delle due versioni. I frammenti greci, pur essendo molto lacunosi, offrono nondimeno delle lezioni eccellenti che in molti casi permettono anche di stabilire, completare e correggere il testo armeno. Tuttavia, anche se questi frammenti sono da considerare come più vicini allo scritto ermetico originale, la versione armena delle *Definizioni* resta fondamentale per la conoscenza del testo. Inoltre, il fatto che quest'ultima sia stata tramandata da numerosi manoscritti e che le citazioni delle *Definizioni* e i riferimenti a esse si ritrovino in diverse opere armene originali³, attesta il ruolo eccezionale che questo testo ha svolto nella storia intellettuale dell'Armenia e nella sua specifica articolazione delle problematiche cristiane. Una traduzione fedele del testo armeno, quindi, non soltanto mantiene un suo interesse ai fini della conoscenza delle *Definizioni* stesse, ma è anche importante per la storia della loro ricezione nel mondo cristiano. Abbiamo perciò deciso di non modificare la traduzione del testo armeno sulla base dei frammenti greci, ma, nei casi in cui questi frammenti permettono di completare il testo armeno o ne divergono significativamente, di offrirne la traduzione a piè di pagina.

Nel nostro lavoro ci siamo spesso ispirati alla traduzione magistrale di J.-P. Mahé e al suo ricchissimo commento, anche se in alcuni casi abbiamo adottato soluzioni diverse per i problemi di carattere lessicale, sintattico e semantico che il testo presenta. Abbiamo inoltre deciso di stabilire un lessico succinto dei termini tecnici che riteniamo particolarmente importanti per l'intelligenza delle *Definizioni*, e in particolare là dove è necessaria una distinzione netta tra termini vicini tra loro, come, per esempio: esse-

¹ T. Gaisford, *Catalogus sive notitia manuscriptorum qui a Cel. E.D. Clarke comparati in Bibliotheca Bodleiana asservantur*, pars prior, Oxford 1812, pp. 15-21.

² Paramelle – Mahé 1990-91. Ved. qui, a p. XXXI.

³ Mahé 1982, pp. 333-34; M. Van Esbroeck, J.-P. Mahé, "Hermès en Haute-Égypte", «Revue des études arméniennes» XVII 1983, pp. 692-3.

re, essenza, sostanza e natura; essere creato, divenire e prendere consistenza; visibile, osservabile e manifesto; autorità e potenza; qualità e caratteristica; distruttibile e frazionabile; anima e soffio; intelligente, intelligibile, meditativo e ragionevole; conoscere, riconoscere e concepire. Nella nostra traduzione, a ciascuno di questi termini corrisponde una sola parola italiana. Nel caso dei termini per i quali il testo greco permette di effettuare un confronto lessicale, segnaliamo inoltre i paralleli greci. In alcuni altri casi proponiamo paralleli greci ipotetici basandoci sull'analisi di altre traduzioni armene dal greco; questi ultimi sono marcati come incerti. Le espressioni tra parentesi quadre hanno la funzione di rendere intelligibile il testo. [I.D.-L.]

ERMETE IL TRE-VOLTE-GRANDE AD ASCLEPIO
«DEFINIZIONI»

- I 1. Dio: mondo intelligibile;
 mondo: dio sensibile;
 uomo: mondo distruttibile.
 Dio: mondo immobile;
 cielo: mondo mobile;
 uomo: mondo ragionevole.

Dunque, tre [sono] i mondi¹; orbene, il mondo immobile [è] dio, mentre il mondo ragionevole [è] l'uomo, perché le due unità [costituiscono] l'uno: dio e, secondo la sua forma² [di dio], l'uomo.

I 2. Perciò, [vi sono] in tutto tre mondi: due unità [costituiscono] il sensibile e una l'intelligibile; una [è] secondo la forma e la terza secondo la pienezza. Ogni moltitudine [proviene] dai tre mondi [dei quali] due [sono] visibili: il mondo sensibile e distruttibile [è] l'uomo, mentre l'intelligibile è dio [che] non è visibile, benché osservabile nelle cose che a noi [sono] visibili³.

I 3. Come l'anima [che è] nel corpo ha una forma, [mentre il corpo] senza l'anima non può prendere consistenza⁴, così anche tutto ciò che a te è visibile non può prendere consistenza senza l'invisibile.

I 4. Orbene, l'uomo è un piccolo mondo⁵ secondo l'anima e il soffio, ed è un mondo perfetto la cui grandezza non sorpassa il dio sensibile [che è] il mondo⁶.

Il mondo [è] intelligibile e dio è intelletto⁷, [è] in verità non

creato, intelligibile, in essenza non creato e ineffabile, [è] il bene intelligibile; [bisogna quindi] definire dio contemporaneamente [come] mondo intelligibile, unità immobile, mondo invisibile, bene intelligibile, [come] invisibile e ineffabile⁸.

I 5. Dio è eterno e non creato⁹. L'uomo è mortale pur essendo sempre vivente¹⁰.

II 1. L'intelletto è il bene invisibile¹¹.

L'anima è il movimento adeguato e necessario di tutto il corpo¹².

Il corpo [deriva] dalle quattro qualità¹³, è un'unica composizione di caldo, freddo, secco e umido, mescolati armoniosamente: di caldo, [cioè] del fuoco; di freddo, [cioè] dell'aria; di secco, [cioè] della terra; di umido, [cioè] dell'acqua.

Il soffio è il corpo dell'anima, oppure la colonna dell'anima¹⁴.

II 2. Il cielo è un corpo eterno, un corpo immutabile, inalterabile, mescolato a partire dall'anima e dall'intelletto.

L'aria è la separazione tra il cielo e la terra, oppure la congiunzione del cielo e della terra. Cos'è l'aria? L'aria viene definita come tramite tra il cielo e la terra, per cui essi non sono distaccati l'uno dall'altra, perché il cielo e la terra sono uniti per mezzo dell'aria¹⁵.

II 3. La terra è il supporto del mondo, il fondamento degli elementi, la balia dei viventi, il ricettacolo dei morti, in quanto è l'ultima dopo il fuoco e l'acqua, venendo [cioè] all'esistenza dopo il fuoco e l'acqua¹⁶.

Di cosa è capace il mondo? Di conservare sempre gli immortali tali quali sono venuti all'esistenza e di cambiare continuamente i mortali¹⁷.

II 4. L'acqua è una sostanza feconda, il supporto della terra in quanto sostanza nutriente¹⁸.

II 5. Il fuoco è una sostanza infeconda, il perdurare dei corpi immortali e il corruttore dei mortali; sostanza infertile in quanto [facente parte] del fuoco che corrompe [le cose] e [le]

rende invisibili¹⁹; ed è la persistenza degli immortali, per cui è immortale e incorruttibile ciò che non si consuma nel fuoco, mentre il mortale si corrompe nel fuoco²⁰.

II 6. La luce è una visione buona e generosa, la manifestazione di tutte le [cose] visibili. La sostanza del fuoco è [, invece,] bruciante; una cosa è il fuoco, un'altra è, invece, la luce, perché quello che è provato dal fuoco si corrompe, mentre [quello che è provato dalla] luce si manifesta tale quale è in sé²¹.

Ciò che l'anima muove, l'intelletto lo comprende; il soffio, essendo un certo operare, [lo] opera²².

III 1. Niente è inabitato da dio, perché lì dov'è il cielo, [è] anche dio, mentre lì dov'è il mondo [è] anche il cielo; sostengo che dio è nel cielo e il cielo è nel mondo²³.

III 2. Molti [luoghi] sono inabitati dagli uomini, perché lì dov'è il mondo [è] anche la terra, ma l'uomo non è su tutta la terra. Il mare è grande, e lo è anche la terra, ma il cielo, [che è] uno solo, è pari al mare e alla terra.

(E [qui] egli voleva dire che il cielo è pari alla terra e al mare secondo la grandezza dei due [messi insieme], perché [il cielo], avendo preso tutto nel [suo] interno, l'ha racchiuso e lo contiene rinserrato nell'interno²⁴.)

III 3. Il cielo è più grande di tutto, e il sole [più] della terra e del mare, perché è steso su ambedue. Però la terra è più grande del mare, perché da essa il mare [proviene]. E tutto è [contenuto] nel cielo perché esso contiene le [cose] superiori, mentre le [cose] di quaggiù, le contiene dentro, rinserrate da tutte le parti²⁵.

III 4. Dio: bene anteriore a tutte le [cose] intelligibili;
dio: padre delle [cose] intelligibili;
il cielo: creatore del corpo²⁶.

La [misura della] grandezza della luce del sole sono la terra e il mare; la [misura della] grandezza del cielo [è] il mondo; la [misura della] grandezza del mondo è dio.

IV 1. Quei viventi che sono nel cielo hanno preso la consistenza a partire dal fuoco e dall'aria, ma quelli che sono sulla terra dai quattro elementi²⁷.

L'uomo [è] un vivente ragionevole perché ha un intelletto, ma tutti gli altri viventi dotati della voce hanno un soffio e un'anima. Infatti, tutto ciò che cresce e diminuisce è vivente²⁸.

IV 2. E tra gli [esseri] viventi, vi sono quelli immortali e dotati di soffio²⁹; quelli che hanno l'intelletto, l'anima e il soffio; quelli che [hanno] soltanto il soffio³⁰; e quelli che [hanno] soltanto la vita. Perché la vita senza soffio, né intelletto, né anima, né immortalità può [tuttavia] prendere consistenza, però tutti gli altri [esseri] senza la vita non possono esistere³¹.

V 1. Il discorso è il servitore dell'intelletto, perché ciò che vuole l'intelletto, il discorso lo interpreta³². L'intelletto vede tutto, mentre gli occhi [vedono] tutte le [cose] corporee. Però, non [è] l'intelletto [che] si fa osservatore per gli occhi, bensì gli occhi per l'intelletto³³.

V 2. Nulla è irraggiungibile per l'intelletto; nulla è inesprimibile per il discorso. Tenendo il silenzio, comprendi; parlando, parli. Siccome l'intelletto concepisce il discorso nel silenzio, quel discorso che [proviene] dal silenzio³⁴ e dall'intelletto [è] una salvezza, [mentre] il discorso che [proviene] da un discorso [è] una perdizione. Perché l'uomo è divenuto mortale a causa del suo corpo, ma a causa del discorso [egli] è immortale³⁵.

V 3. Colui che non comprende il discorso non ha intelletto; colui che parla senza intelletto non dice nulla³⁶; non comprendendo niente, non ha intelletto e parla; infatti, il suo parlare è [quello della] folla, e la folla non è dotata né d'intelletto, né di discorso³⁷. Il discorso intelligente è un dono di dio³⁸, il discorso senza intelletto è un'invenzione dell'uomo. Nessuno vede il cielo e ciò che è in esso se non l'uomo soltanto. Solo l'uomo ha l'intelletto e il discorso³⁹.

VI 1. Come gli dèi sono possesso di dio, [così] anche l'uomo. Il possesso dell'uomo [è] il mondo.

Se non vi fosse colui che [lo] vede, non vi sarebbe certamente né egli [stesso], né ciò che [da lui] è visto⁴⁰. Soltanto l'uomo comprende [le cose] intelligibili e vede [quelle] visibili che non gli sono estranee.

L'uomo ha le due nature: la mortale e l'immortale⁴¹; l'uomo ha le tre sostanze: l'intelligibile, quella del soffio⁴² e la materiale.

VI 2. Come sei uscito dal grembo, così uscirai anche da questo corpo;

come non entrerai più nel grembo, similmente non entrerai mai più in questo corpo materiale;

come nel grembo non conoscevi [le cose] di questo mondo, similmente, uscito fuori dal corpo, non riconoscerai gli esseri esteriori al corpo;

come, uscendo dal grembo, non ti ricordi nulla delle [cose] del grembo, così anche uscendo da questo corpo non ricorderai nulla delle sue [cose]⁴³.

VI 3. Coloro che si preoccupano di questo [tempo] intermedio, [sappiano che] dopo questo [tempo] intermedio arrivano anche le [cose] dell'avvenire⁴⁴. Come il bambino⁴⁵ esce dal grembo [quando è] completo, così anche l'anima esce fuori dal corpo [quando è] completa; poiché un corpo incompleto uscito dal grembo è denutrito e non formato, similmente anche l'anima uscita dal corpo è incompleta senza corpo⁴⁶; infatti la completezza dell'anima è la conoscenza degli esseri⁴⁷. Come farai all'anima nel tuo corpo, così anch'essa, uscita dal tuo corpo, farà a te⁴⁸.

– Trattieniti⁴⁹, o Tre-volte-Grande!

VII 1. – Ma adesso, cos'è l'uomo?

– Cos'è, se non [è] corpo né anima?

– Certo, caro Asclepio, quello che non è un'anima, non è né intelletto, né corpo. Perché vi è quello che diviene il corpo

dell'uomo e vi sono quelle [cose] che vengono [ad aggiungersi] all'uomo. Perché, allora, è necessario comunque chiamarlo uomo, o Asclepio, e cos'è l'uomo? [È] la forma immortale di ogni uomo⁵⁰.

VII 2. E la forma di ogni vivente...⁵¹. E [la forma] dell'uomo [è] nel cielo e nell'aria, sulla terra e nell'acqua⁵². Il suo corpo si crea come una meraviglia nel grembo⁵³; nello stesso modo [si crea] anche l'anima nel corpo.

VII 3. Dall'oscurità⁵⁴ alla luce, il corpo esce dal grembo; e nelle tenebre, dalla luce, l'anima entra nel corpo. Quelli che vedono per il corpo [sono] gli occhi, e [quello che vede] per l'anima è l'intelletto. Come il corpo, se non ha occhi, non vede, similmente anche l'anima, se non ha intelletto, è cieca⁵⁵. Se qualcosa manca⁵⁶ a colui che è nel grembo, [ed egli ne] ha desiderio, anche la madre lo desidera similmente. Nello stesso modo pure, se qualcosa manca nell'anima, [ed] è desiderato, anche l'uomo desidera la stessa [cosa].

VII 4. L'anima entra nel corpo per necessità⁵⁷, ma l'intelletto entra nell'anima secondo la natura⁵⁸. L'anima, quando è fuori dal corpo, non ha né qualità, né quantità⁵⁹. Trovandosi nel corpo, assume la qualità e la quantità, e il bene e il male, perché [è] la materia che li produce⁶⁰.

VII 5. Dio è in sé stesso;

il mondo è in dio;

l'uomo è nel mondo⁶¹. La sua mancanza è l'ignoranza; la sua pienezza, la conoscenza di dio⁶².

(Egli dice che il male [consiste] nell'ignoranza e il bene [proviene] dalla conoscenza)⁶³.

VIII 1. Per qualsiasi [essere] è impossibile una potenza superiore alla propria⁶⁴.

La natura è ogni cosa [afferente] a questi esseri; la legge è [ciò che] è al di sopra del destino nel cielo⁶⁵; e il destino è ciò che è venuto all'esistenza secondo una giusta necessità; la leg-

ge è quello che è venuto all'esistenza secondo la necessità degli uomini; un dio è ciò che è venuto all'esistenza secondo le concezioni degli uomini⁶⁶.

VIII 2. I corpi divini non hanno vie di passaggio delle sensazioni, perché le sensazioni le hanno in sé stessi, e anzi essi stessi sono sensazioni⁶⁷.

Ciò che fa dio, l'uomo non lo fa, e ciò che dio fa, lo fa per l'uomo, ma ciò che fa l'uomo, lo fa per la sua anima.

VIII 3. Coloro che [adorano] gli idoli adorano delle immagini⁶⁸: infatti, se adorassero con conoscenza, non sarebbero erranti; ma senza conoscere come adorare, errano [fuori] dalla pietà.

L'uomo è capace di uccidere, e dio di dare la vita.

VIII 4. Il corpo cresce e diminuisce⁶⁹ per la sua natura, mentre l'anima si colma dall'intelletto⁷⁰. Ogni uomo ha un corpo e un'anima, ma non ogni anima [ha] un intelletto. Sono due, gli intelletti: vi è quello [di cui tutti sono] degni⁷¹ e vi è quello dell'anima; ma vi sono coloro che non hanno quello dell'anima⁷².

Colui che comprende il corpo comprende anche l'anima; colui che comprende l'anima [comprende] anche l'intelletto⁷³, perché l'ammirabile è [l'oggetto] della visione naturale. Ambedue si vedono l'uno per mezzo dell'altro.

VIII 5⁷⁴. La natura è lo specchio della verità. Questa [natura] è il corpo delle [cose] incorporee e la luce delle [cose] non-manifeste. Insegna a tutti, questa natura generosa. Se niente ti sembra un fatto insignificante, scoprirai sia il fatto sia il suo artefice⁷⁵; se [tutto] ti sembra un gioco, tu stesso sarai giocato⁷⁶.

VIII 6. Hai l'autorità di liberare, perché [egli] ha dato tutto a te. Nessuno ti guarda con occhi maligni⁷⁷. Tutto è venuto all'esistenza per te perché per mezzo di una [cosa] o di tutte tu comprenda l'artefice⁷⁸. Perché tu hai l'autorità di volere e di non comprendere; hai l'autorità di esitare, di sbagliare e di

comprendere il contrario delle cose di questo [mondo]⁷⁹; l'uomo ha tanta autorità quanto gli dèi; solo l'uomo [è] un vivente libero, egli soltanto ha l'autorità sul bene e sul male.

VIII 7. Non hai l'autorità di essere immortale, perché neanche l'immortale [ha l'autorità] di morire. Hai anche [l'autorità] di essere un dio, se [lo] volessi, perché [questo] è possibile⁸⁰. Perciò, vuoi, comprendi, credi, ama⁸¹; ed [ecco che lo] sei divenuto.

IX 1. Ogni uomo concepisce dio, perché se è uomo, conosce anche dio. Ogni uomo, se concepisce il medesimo dio, è uomo⁸².

Sia gli dèi, sia tutto quanto [provengono] da dio per l'uomo⁸³. Dio è tutte le cose, e nessuna cosa esiste senza dio⁸⁴ perché dio non è né una cosa [particolare], né un [particolare]⁸⁵.

Per dio [è] l'uomo, e per l'uomo [sono] tutte le cose. Dio ha l'autorità sull'uomo, e l'uomo su tutte [le cose].

IX 2. Dalle [cose] esterne si comprendono le [cose] esterne. L'occhio vede le [cose] esterne, mentre l'intelletto ciò ch'è all'interno⁸⁶. Ovunque [sia] l'intelletto, lì [vi è] anche la luce, e ovunque [sia] la luce, lì [vi è] anche l'intelletto; perché l'intelletto [è] luce, e la luce intelletto; colui che ha l'intelletto [è] illuminato⁸⁷.

IX 3. Colui che conosce dio non teme dio; colui che non conosce dio teme dio. Colui che non sa nulla degli esseri di questo [mondo] teme ciascuno [di essi], ma colui che sa tutto su questi esseri non teme nessuno⁸⁸.

IX 4. Malattia dell'anima: malinconia e allegria;
passione dell'anima: desiderio e opinione⁸⁹.

I corpi, alla vista, rassomigliano alle anime: niente di ciò che è buono [è] ributtante, niente di ciò che è bello [è] malvagio. Tutto è visibile [a] chi ha l'intelletto. Colui che riflette con l'intelletto su sé stesso conosce sé stesso, e colui che conosce sé stesso conosce tutto⁹⁰: tutto è nell'uomo.

IX 5. Colui che crea delle comodità per il [proprio] corpo crea delle difficoltà a sé stesso⁹¹. Il corpo senza anima è morto⁹²; l'anima, entrata nel corpo, dovrebbe acquistare l'intelletto; quella che non acquista l'intelletto [ne] esce come [vi] è entrata; perché ogni anima, prima di entrare nel corpo, è senza intelletto; e l'intelletto si congiunge con essa nel corpo, e così, in seguito, viene all'esistenza un'anima intelligente⁹³. [L'anima] che è uscita fuori dal corpo umano, la [sua] mollezza è la memoria; perché l'anima celata nel corpo è costretta qui a ricordare la sua non-dimenticanza. Un mutamento è indimenticabile⁹⁴, e [l'altro] mutamento opera dimenticanza⁹⁵.

IX 6. Lì dov'è l'uomo, [lì è] anche dio. Dio non si manifesta a nessuno, se non all'uomo solo. Per l'uomo, dio, divenendo uomo, si [tras]figura. Dio è amico dell'uomo, l'uomo amico di dio. [Vi è] una parentela tra dio e l'uomo. Dio ascolta soltanto l'uomo, e l'uomo [soltanto] dio. Dio è degno di adorazione, e l'uomo di ammirazione. Dio non si manifesta senza l'uomo. L'uomo è desiderabile per dio, e dio per l'uomo; perché il desiderio non è da nessuna parte, se non nell'uomo e in dio⁹⁶.

IX 7. Gli uomini lavorano la terra, le stelle ornano il cielo⁹⁷. Gli dèi hanno il cielo, gli uomini la terra e il mare, ma l'aria è comune agli dèi e agli uomini⁹⁸.

X 1. Cos'è bello? Quello che non ha paragone. Il bello non è manifesto, il male è la [cosa] più manifesta⁹⁹.

Cos'è una femmina? Il dissolvimento ricettivo. Cos'è un maschio? Il dissolvimento seminante¹⁰⁰.

X 2. La natura [prende] tutte le forme nell'uomo; è un operare dotato di tutte le qualità, ed è una capacità dotata di tutte le qualità. L'operare [della natura] non è manifesto, ma le sue opere sono le più manifeste. L'operare è un movimento¹⁰¹.

La materia è una sostanza umida¹⁰²; il corpo è il coagulamento della materia¹⁰³.

X 3. L'intelletto [è] nell'anima, e la natura nel corpo. L'intelletto [è] l'artigiano dell'anima, e la natura del corpo. Non ogni anima [ha] un intelletto¹⁰⁴, ma ogni corpo [ha] una natura.

X 4. La natura immortale [è] il movimento della natura mortale¹⁰⁵. [Quanto] alla mortalità, la terra [è la sua] tomba; [quanto] all'immortalità, il cielo [è il suo] luogo¹⁰⁶. L'immortale è venuto all'esistenza anche a causa di quello [che è] immortale, mentre il mortale viene all'esistenza tramite l'immortale¹⁰⁷.

Il male è la mancanza del bene¹⁰⁸, il bene è la sua [propria] pienezza¹⁰⁹.

X 5. L'anima [è ordinata] a divenire nel mondo, ma l'intelletto [è] superiore al mondo¹¹⁰. Come l'intelletto è [ordinato] a non divenire, [così è] anche la materia, frazionatamente. L'intelletto è [ordinato] a non divenire; la materia [è] frazionabile; l'anima [è] tripartita¹¹¹ e la materia [ha] tre parti¹¹². La natura [è] nell'anima e nella materia. L'intelletto [è] in dio per [il divenire della] natura degli immortali¹¹³.

X 6. La provvidenza e la necessità [sono], nel mortale, il divenire e la morte; e in dio il non-divenire¹¹⁴. Gli immortali s'accordano tra loro, e i mortali s'invidiano tra loro guardandosi [gli uni gli altri] con occhi maligni; perché l'invidia prende la consistenza, maligna, a causa della conoscenza anticipata della morte.

L'immortale fa quello che fa sempre, ma il mortale fa quello che non ha mai fatto. La morte compresa è l'immortalità, e quella non compresa la morte¹¹⁵.

Si suppone che i mortali siano caduti [nella dipendenza] dagli immortali, ma [in realtà] gli immortali si fanno curatori dei mortali¹¹⁶.

X 7. Dunque, l'anima è una sostanza immortale, eterna, intellettuale¹¹⁷, avendo per oggetto della conoscenza il suo discorso meditativo. Comprendendo la natura, [essa] conosce i misteri dell'armonia¹¹⁸, e sciolta da questo corpo naturale [e]

trovandosi [sola] con sé stessa, si affligge trovandosi con sé stessa nel mondo intelligibile.

([Qui egli] ha parlato del principio della sostanza.)

XI 1. Orbene, questi quattro elementi¹¹⁹ si trovano sfericamente in quattro luoghi, [e] il più piccolo è sempre contenuto nel più grande: così, la terra nell'acqua, l'acqua nell'aria, l'aria nel fuoco¹²⁰. E la mescolanza di questi quattro elementi tra loro [si presenta] così: la terra [è] secca e fredda, l'acqua [è] fredda e umida, l'aria [è] umida e calda, il fuoco [è] caldo e secco¹²¹.

XI 2. Inoltre, [ciascun elemento] ha anche altre due qualità: la terra è densa e secca, l'acqua è floscia e molle, l'aria densa e mobile, il fuoco è acuto e sottile.

XI 3. Inoltre, [questi elementi] hanno anche altre qualità: la terra è pesante e immobile, l'acqua è pesante e mobile, l'aria è leggera e mobile, il fuoco è acuto e leggero. Ed [essi] si mescolano tra loro in modo seguente: la terra, per mezzo della sua siccità, con il fuoco mentre, per mezzo della sua freddezza, con l'acqua; l'acqua, per mezzo della sua freddezza, con la terra mentre, per mezzo della sua umidità, con l'aria; l'aria, per mezzo della sua umidità, con l'acqua e, per mezzo del suo calore, con il fuoco.

XI 4. Inoltre, [questi elementi] sono mescolati secondo la conversione o l'inflessione nel modo seguente: il fuoco è caldo e secco, per mezzo del calore si unisce con l'aria e per mezzo della siccità con la terra; l'aria è densa e mobile, per mezzo della densità si unisce con l'acqua e per mezzo del movimento con il fuoco; l'acqua è pesante e mobile, per mezzo della mobilità si unisce con l'aria e per mezzo della pesantezza con la terra. Così sono accordati tra loro, il pesante con il leggero e l'umido con il secco, l'acuto con il floscio e il sottile con il denso. Armoniosamente, tengono gli uni gli altri, come due uomini che si trovano [l'uno] in basso e [l'altro] in alto, dandosi le mani, si sostengono reciprocamente.

XI 5. Il fuoco, per la sua leggerezza e la sua acutezza, ha impugnato la pesantezza e l'immobilità della terra¹²², e l'aria con il [suo] calore [ne ha impugnato] la freddezza, e l'acqua con la [sua] umidità ha afferrato la siccità della terra. Orbene, questi quattro elementi non possono essere un corpo o operare senza le loro qualità. E le loro qualità non sono come altre qualità, quali il nero o il bianco, ma sono state le caratteristiche di questi [elementi], perché il nero e il bianco non caratterizzano il corpo intero come [lo caratterizzano] il riscaldamento, il raffreddamento e altro.

XI 6. Orbene, Platone¹²³ ha detto che tre elementi si tramutano gli uni negli altri – il fuoco, l'acqua e l'aria – e che la terra resta non-tramutabile, perché è più immobile degli altri. E Aristotele¹²⁴ ha parlato di un quinto elemento, in modo che [vi sono] il fuoco e l'acqua, la terra e l'aria, e l'etere, dicendo che questo etere è estraneo alle quattro essenze in quanto dimora degli dèi. Molti hanno gradito questo [etere in quanto] quinta denominazione degli esseri, che [Aristotele] chiama «etere inglobante».

Lessico italiano-armeno-greco

anima	<i>ancn</i>	ψυχή
artefice	<i>ararot</i>	
autorità	<i>išxanut'iwñ</i>	
bello	<i>law</i>	καλός (?)
buono	<i>bari</i>	ἀγαθός (?)
caratteristica	<i>azdarar</i>	
caratterizzare	<i>azdem</i>	
composizione	<i>bałkac'ut'iwñ</i>	
comprendere	<i>imanam</i>	νοέω
conoscere	<i>gitem</i>	οἶδα
corrompere	<i>apakanem</i>	
creatore	<i>ararič'</i>	
distruttibile	<i>k'akteli</i>	
il divenire	<i>etelut'iwñ</i>	
essenza	<i>ēut'iwñ</i>	οὐσία (?)
l'essere	<i>ēak</i>	τὸ ὄν
fondamento	<i>ent'akay</i>	τὸ ὑποκείμενον (?)
forma	<i>tesak</i>	εἰδέα
frazionabile	<i>bažaneli</i>	
immobile (agg.)	<i>anšarž, anšarželi</i>	ἀκίνητος (?)
immutabile	<i>anyet</i>	
inalterabile	<i>anp'op'ox</i>	
inerte	<i>angorc</i>	ἀργός
intellettivo	<i>imac'akan</i>	
intelletto	<i>mitk'</i>	νοῦς
intelligente	<i>mtawor</i>	
intelligibile	<i>imanali</i>	νοητός
manifestarsi	<i>erewim</i>	
manifestazione	<i>erewoyt'</i>	
materiale (agg.)	<i>niwt'akan</i>	ὕλικός
meditativo	<i>parimac'akan</i>	περινοηματικός (?)

mescolare	<i>xárnem</i>	
mobile (<i>agg.</i>)	<i>šaržun</i>	κινητός (?)
natura	<i>bnut'íwn</i>	φύσις
il non-divenire	<i>anetut'íwn</i>	
non-manifesto	<i>anerewoyt'</i>	
operare	<i>nergorcem</i>	ἐνεργέω (?)
l'operare	<i>nergorcut'íwn</i>	ἐνέργεια (?)
osservabile	<i>ereweli</i>	
persistenza	<i>yarut'íwn</i>	
potenza	<i>karolut'íwn</i>	δύναμις (?)
prendere consistenza	<i>balkanam</i>	συνίστημι
qualità	<i>orak, orakut'íwn</i>	
ragionevole	<i>banawor</i>	λογικός (?)
riconoscere	<i>čanač'em</i>	γιγνώσκω
sensazione	<i>zgayut'íwn</i>	αἰσθησις (?)
sensibile	<i>zgalí</i>	αἰσθητικός
soffio	<i>šunč'</i>	πνεῦμα
sostanza	<i>goyac'ut'íwn</i>	οὐσία
supporto	<i>nec'uk</i>	
tramite	<i>mijoc'</i>	
unità	<i>míak</i>	
visibile	<i>tesaneli</i>	