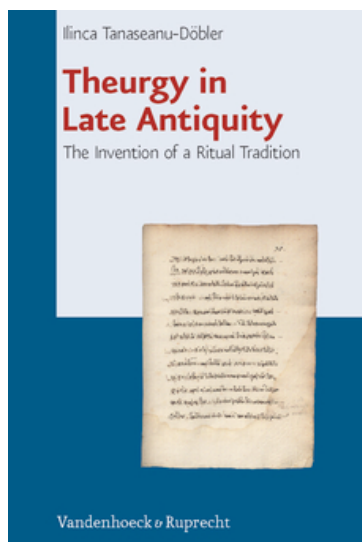


Recensione a

**Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity: The  
Invention of a Ritual Tradition***

**Helmut Seng (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in  
byzantinischen Mittelalter und italienischer Renaissance***



di

LUCIANO ALBANESE

luciano.albanese@uniroma1.it

I primi anni del nuovo millennio hanno registrato un corposo risveglio di interesse per gli *Oracoli caldaici*, questo fiume carsico che a partire dall'età di Marco Aurelio attraversa tutta la tradizione platonica, sia antica che moderna. Nel 2009 è uscito come primo volume della *Bibliotheca Chaldaica* il libro di Helmut Seng, *ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ: Drei Begriffe Chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben* (Heidelberg 2009). Tra il 2009 e il 2010 si sono tenuti a Parigi due colloqui internazionali sugli *Oracoli caldaici*.

Organizzati da Lucia Saudelli e Adrien Lecerf, hanno visto la partecipazione, tra gli altri, di Michel Tardieu e Brigitte Tambrun-Krasker. La pubblicazione degli atti è prevista nella collana *Bibliotheca Chaldaica* di Helmut Seng. Gli atti sono stati appena pubblicati, con lo stesso titolo, come quarto volume della *Bibliotheca Chaldaica* (Heidelberg 2014).

Nel 2010 sono usciti, nella stessa collana, a cura di Helmut Seng e di Michel Tardieu, gli atti del convegno sugli *Oracoli caldaici* tenuto a Costanza nel novembre 2006 (*Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg 2010). Lo stesso anno 2010 ha visto lo svolgimento in luglio, a Francoforte, di cinque giornate di studio sugli *Oracoli* organizzate da Helmut Seng.

Questo risveglio ha raggiunto la sua acme nel 2011, che ha visto uscire, contemporaneamente: la nuova edizione del libro ormai introvabile di Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Paris 2011), curata come la precedente da Michel Tardieu e impreziosita da una nuova appendice bibliografica dello stesso Tardieu (*Les Oracles chaldaïques 1891-2011*); una nuova traduzione italiana con commento degli *Oracoli* (Luciano Albanese-Pietro Mander, *La teurgia nel mondo antico. Mesopotamia, Egitto, Oracoli caldaici, Misteri egiziani*, Genova 2011); una importante tesi di dottorato discussa all'Università di Granada (disponibile in rete in versione PDF) di Álvaro Fernández Fernández, *La teurgia de los Oráculos Caldeos. Cuestiones de léxico y de contexto histórico* (Granada 2011); e infine la prima edizione moderna, curata da Ernia Banić-Pajnić, dello *Zoroaster* di Francesco Patrizi (Franciscus Patricius [1591], *Zoroaster et eius CCCXX Oracula Chaldaica*, Zagreb 2011), la raccolta di *Oracoli caldaici* del 1591 che sotto il nome di *Oracoli di Zoroastro* ha viaggiato in lungo e in largo nella cultura europea fino all'edizione Kroll del 1894 (v. M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra: Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*, Berlin-New York 1998).

Che questo nuovo interesse per gli *Oracoli* non accenni a diminuire lo dimostra l'uscita nel 2013 di due nuovi volumi. In primo luogo gli atti delle giornate di studio francofortesi del luglio 2010, pubblicati, a cura dell'infaticabile Helmut Seng, come terzo volume della *Bibliotheca Chaldaica*. Ma nello stesso anno 2013 è uscito da Vandenhoeck & Ruprecht un importante saggio di Ilinca Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*. La Tanaseanu-Döbler si era già occupata di questo tema, tra l'altro, in un contributo al secondo tomo della *Bibliotheca Chaldaica* di Seng (*Weise oder Scharlatane? Chaldäerbilder der griechisch-römischer Kaiserzeit und die 'Chaldaeischen Orakel'*, pp. 19-42). Il volume ora uscito raccoglie il frutto di anni di studio, e ha come obiettivo principale quello di delineare una 'storia' della teurgia: non soltanto del termine, ma anche degli autori che lo usano e del

contesto nel quale viene adoperato (da questo punto di vista sarebbe stato utile un confronto con la ricerca di Fernández Fernández, che stranamente però non compare nella pur ricchissima bibliografia).

La prima opera a cui si pensa parlando di teurgia sono naturalmente gli *Oracoli caldaici*, al presunto autore dei quali (Giuliano il Teurgo, vissuto nell'età di Marco Aurelio) si attribuisce anche l'invenzione di questo neologismo. Non a caso, il termine *teurgia* non compare prima del II d.C., e, pochi anni dopo gli *Oracoli*, è presente nell'*Onomastikon* di Giulio Polluce, scritto intorno al 170 e dedicato a Commodo.

'Teurgia' significa, letteralmente, 'operazione concernente gli dèi', e si contrappone a 'teologia', 'discorso sugli dèi'. Nel secondo caso si discute sulla natura degli dèi, ma nel primo caso si cerca – indipendentemente dai fini per cui si fa – un contatto diretto con gli stessi. Tradizionalmente, tale contatto avveniva: 1) consultando un oracolo – primo fra tutti quello di Apollo a Delfi – tramite una medium, la Pizia, che ospitava il dio dentro di sé; ovvero 2) costruendo una statua con materiali graditi al dio e convincendolo a scendere in essa e parlare (Fernández Fernández fa un raffronto, giustamente, con la cerimonia egiziana dell'apertura della bocca). Si tratta di pratiche antichissime comuni a tutto il mondo antico, e si capisce che da questo punto di vista l'unico aspetto veramente nuovo delle operazioni che vanno sotto il nome di teurgia sia il nome, più che la cosa stessa.

Tornando al libro della Tanaseanu-Döbler, il primo risultato dell'indagine sui rapporti fra teurgia e *Oracoli* sembra paradossale. La conclusione della Tanaseanu-Döbler è, infatti, che negli *Oracoli* ci sono scarse tracce di pratiche teurgiche in senso stretto: il termine *teurgia* compare una volta sola (fr. 153 des Places), e a parte il fr. 314 des Places (la 'trottola di Ecate') o il fr. 149 (la 'pietra *Mnizouris*') e pochi altri, la maggior parte dei frammenti 'teurgici' provengono – per iniziativa di Terzaghi – da una fonte sospetta, la *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio. In compenso, si parla molto di filosofia: filosofia platonica o più esattamente medioplatonica. In più, si nota un evidente contrasto tra il culmine dell'incontro con gli dèi, descritto (fr. 1 des Places) come un'ascesi di natura certamente sovrintellettuale, ma 'immateriale', quindi difficilmente qualificabile come frutto di operazione 'teurgiche', e le (scarse) pratiche materiali rinvenibili nei frammenti.

La presenza degli *Oracoli* nel circolo di Plotino è l'argomento successivo affrontato nel libro. La conoscenza degli *Oracoli* da parte di Plotino è da sempre una *vexata quaestio*, ma la Tanaseanu-Döbler assume su questo punto una posizione molto equilibrata: la tesi di un totale disinteresse di Plotino per gli *Oracoli* è estremistica, poggia

su discutibili evidenze testuali, e rende inspiegabile l'interesse mostrato invece per gli stessi dal suo allievo più noto, Porfirio.

Se andiamo tuttavia a cercarne la presenza, il termine *teurgia* non compare nemmeno in un'opera di Porfirio che si ritiene scritta contro la teurgia, la *Lettera a Anebo* (dove vengono criticate alcune pratiche che possono andare sotto tale etichetta, ma anche molte altre di diversa natura; sintomatico il titolo dell'edizione di G. Faggin, *Lettera ad Anebo sulla teurgia*, Firenze 1954), e nemmeno in un'altra opera di Porfirio ricavata esplicitamente da oracoli, come la *Philosophia ex oraculis haurienda*. Compare, finalmente, nel *De regressu animae*, un'opera ricostruita da Bidez solo dalle citazioni/parafrasi agostiniane. La nota tesi della van Liefferinge (*La Théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999), che la Tanaseanu-Döbler considera verosimile, è che in quest'opera Porfirio si sia deciso a parlare di *teurgia* sulla spinta della risposta di Giamblico alla *Lettera a Anebo* (più nota come *I misteri egiziani*) dove il termine è presente in modo massiccio insieme ai suoi sinonimi. Ma questa tesi sarebbe più credibile se fosse possibile sapere con certezza quando – e perché – è stata scritta la *Lettera*, il che resta fuori della nostra portata.

I *Misteri* di Giamblico costituirebbero quindi la prima vera attestazione del termine *teurgia*, che viene però adoperato in modo estensivo. A partire da Giamblico, infatti, il termine *teurgia* assume un significato più ampio, che arriva a ricomprendere sotto di sé l'intero campo delle azioni, materiali o immateriali che siano, tese a stabilire un contatto con i vari livelli della sfera divina, ivi compresa l'assimilazione a dio come viene descritta e teorizzata dalla filosofia platonica: che peraltro aveva stretto essa stessa, fin dall'inizio, un rapporto privilegiato coi misteri (F. Bearzi, *Il contesto noetico del Simposio*, «Études Platoniciennes» 1, 2004, pp. 199-251). La strada aperta da Giamblico verrà percorsa fino in fondo da Proclo e da Damascio, che assimileranno completamente la filosofia platonica alla teurgia, equiparando gli *Oracoli* al *Timeo*, cioè al prodotto più maturo della riflessione platonica (Procl. *Th. Pl.* IV 9; Dam. §§ 70-71).

Qui, in un certo senso, il cerchio si chiude. Se, come ha rilevato la Tanaseanu-Döbler, negli *Oracoli* si parla più di filosofia platonica che di teurgia in senso stretto, questo significa che l'autore degli *Oracoli*, Giuliano il Teurgo, aveva già fatto il passo decisivo, quello di presentare la filosofia platonica come 'rivelata dagli stessi dèi'. La vera novità degli *Oracoli* sta, infatti, nello scopo in vista del quale sono interrogati gli dèi, anche 'costringendoli', se necessario, ad entrare in un contenitore animato o disanimato che sia. Ora, non si tratta più di sapere se farò bene a prendere moglie, o a intraprendere un viaggio per mare, né di sapere cosa c'è nella pentola di Creso (su questo famoso episodio cfr. R. Calasso, *Le nozze*

di *Cadmo e Armonia*, Milano 1991, pp. 182 ss.). Quello che si chiede agli dèi, ora, è confermare la validità della filosofia platonica come percorso iniziatico che ci porta *davanti* al dio in uno stato di *sobria ebrietas*. Filosofia platonica e teurgia sono diventate così sovrapponibili, e tali appaiono anche negli eredi di Giamblico, come Proclo e Damascio.

Questo *philosophical turn* impresso alle tradizionali pratiche culturali del mondo antico, sussunte sotto la comune etichetta di *teurgia*, ha come conseguenza che negli autori neoplatonici e negli stessi *Oracoli* si registri una certa reticenza e una sconcertante assenza di dettagli nella descrizione di quello che – nelle aspettative – dovrebbe essere l'asse portante della teurgia: le operazioni materiali. La conclusione della Tanaseanu-Döbler – preannunciata dal sottotitolo del volume, che non a caso evoca quello di Michel Despland su Roger Bastide (*Bastide on Religion: The Invention of Candomblé*, London 2008) – è che «what matters is not to perform the rituals but to talk about them. [...] The less specific this discourse about theurgic rituals is, the better it serves its purpose. [...] Theurgy is fundamentally a ritual tradition invented and maintained by writing about it, a ritual tradition 'in ink'» (p. 284). Insomma, chi sperasse di trovare nel libro descrizioni di operazioni alla Harry Potter resterà deluso: la teurgia si rivela una sorta di 'gatto del Cheshire', e gli *Oracoli* sono solo un nuovo libro di filosofia.

La tesi della natura essenzialmente filosofica degli *Oracoli* non è nuova. È la tesi di Pletone e di Patrizi, i quali non parlano *mai* di teurgia, arrivando ad espungere dalla raccolta – è il caso di Pletone – tutti frammenti in odore di teurgia e di magia. Di teurgia parlano invece Psello – studioso di operazioni demoniache – in età bizantina e Hans Lewy in età contemporanea. Quindi fra gli interpreti degli *Oracoli* si registra, praticamente da sempre, un moto pendolare tra due posizioni estreme: quella di chi interpreta anche i frammenti teurgici come frammenti filosofici (*mutatis mutandis*, la stessa 'cura dimagrante' alla quale gli analitici inglesi sottopongono i dialoghi platonici), e quella di chi legge anche i frammenti filosofici come frammenti teurgici. Hans Lewy si è cimentato soprattutto nella seconda operazione, e in fondo la riscoperta degli *Oracoli* come 'il manifesto della teurgia del mondo antico', recepita oggi da molti studiosi, è merito suo (per tale motivo mi sembra ingeneroso, da parte della Tanaseanu-Döbler, etichettare il suo libro come *outdated*).

La conseguenza inevitabile di questa linea interpretativa è che nella Tanaseanu-Döbler, un po' come in Pletone e Patrizi, i riferimenti alle operazioni teurgiche restano sottotono anche quando presentino numerose occorrenze. Ciò vale in particolare per il II e il III libro dei *Misteri* di Giamblico, l'«inventore della tradizione

rituale'. Il III libro, insieme al *De divinatione* di Cicerone, è una delle fonti più importanti sulle 'operazioni materiali' relative a tale ambito. Il II libro, poi, è un'analisi dettagliata dei diversi modi in cui le divinità possono *manifestarsi* (e il suo collegamento con gli *Oracoli* è stato dimostrato analiticamente da F.W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969). Sintomaticamente, delle operazioni descritte nel III libro la Tanaseanu-Döbler parla poco, e al II libro è dedicata solo una nota. E questo, nonostante che la stessa Tanaseanu-Döbler riconosca l'esistenza di due diversi livelli nel percorso teurgico complessivo, uno materiale-teurgico e l'altro immateriale-filosofico.

Esiste poi un altro ordine di considerazioni. Secondo Cotta/Cicerone la religione romana consisteva tutta in tre cose: gli auspici presi per la prima volta da Romolo, il rituale sacro fissato da Numa e gli oracoli della Sibilla, e quello che dice si può estendere senza troppa difficoltà alla maggior parte delle religioni antiche. La filosofia non trova qui nessun posto, anzi è bene che se ne stia lontana. Ora, le operazioni descritte da Cotta sono più o meno le stesse esaminate da Giamblico nei *Misteri*, raggruppate sotto la comune etichetta di *teurgia*, e rese compatibili con la filosofia platonica. Ma a ben vedere questo è ora possibile perché il nucleo stesso della filosofia platonica è religione, nella misura in cui Platone prende le iniziazioni ai misteri come modello. Il culmine della filosofia, la conoscenza del divino, non è una conoscenza che mantiene la distinzione fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, ma unione indissolubile tra i due. Una volta raggiunto il vertice più alto, la filosofia platonica 'ci invade' così come il dio 'invade' il medium: il filosofo è, a tutti gli effetti, il *medium* della divinità, e quindi, nella filosofia platonica come nei misteri di Eleusi, non si tratta tanto di capire, quanto di 'esperire' (cfr. Aristot. *peri phil.* fr. 15 Ross).

Il neoplatonismo può essere considerato un ampliamento e se vogliamo una estremizzazione di questo nucleo, ma non certo un corpo estraneo, come si pensava fino a ieri. E d'altra parte è difficile che la teurgia diventi filosofia senza che la filosofia, alla sua volta, diventi teurgia. In conclusione, mi sembra che questo brillante saggio, di cui consiglio caldamente la lettura (e di cui sarebbe auspicabile una traduzione italiana), non riesca a dimostrare la tesi principale, che la teurgia tardo-antica sia solo una 'invenzione'.

La seconda opera che qui prendo in considerazione è uscita nel 2013 e reinserisce, invece, gli *Oracoli* in un quadro decisamente più 'esoterico'. Un notevole spazio, non a caso, è dedicato a Michele Psello, cui dobbiamo la prima raccolta di frammenti. L'interesse di Psello per il neoplatonismo e per gli *Oracoli* nasce in un terreno fertile, perché di un *revival* platonico nella cultura bizantina si può

già parlare a partire dal IX secolo. A questo tema è dedicato il saggio di Nicola Zito che a mo' di introduzione apre il volume: *Platonismo e astrologia a Bisanzio nel IX secolo*. Il lavoro di Zito è incentrato sull'analisi di un testo, il *peri Katarchon* (*Sulle iniziative*), presente nel codice bizantino Laur. 28.27 (la cosiddetta 'collezione filosofica'). Il *peri Katarchon* studia il momento più opportuno per intraprendere una certa *iniziativa* osservando la posizione della Luna nei suoi rapporti coi segni zodiacali e coi pianeti. L'opera è attribuita a un Massimo che potrebbe essere, secondo l'ipotesi della Radici Colace che Zito riprende, quel Massimo di Efeso che animava le statue di Hecate, alla volta del quale si diresse in tutta fretta Giuliano Imperatore, lasciando Eusebio in compagnia dei suoi libri (v. Eunapio, *Vite di filosofi e sofisti*, a cura di M. Civiletti, Bompiani, Milano 2007, p. 149). La presenza di quest'opera, insieme a quelle dei maggiori filosofi neoplatonici, nel codice L, conferma l'esistenza, già prima di Psello, di un forte interesse per questi temi.

Il secondo saggio, di Frederick Lauritzen (*Psellus and Neo-Platonic Mysticism. The Secret Meaning of the Greek Alphabet*), studia uno dei più interessanti opuscoli filosofici di Psello (I 36, pp. 120-141 Duffy) che stabilisce una precisa corrispondenza fra la sequenza delle lettere dell'alfabeto greco e le tappe del ritorno a Dio, secondo lo schema neoplatonico *monè, proodos, epistrophè*. In questo lavoro (come altrove) Psello utilizza spessissimo gli *Oracoli* (ad es. i frammenti 10, 164, 169, 200, 227 des Places). Lauritzen si sofferma in particolare su quelli utilizzati nella spiegazione del significato della lettera  $\mu$ , che Psello collega implicitamente a  $\mu\acute{\upsilon}\omega$  e  $\mu\nu\acute{\epsilon}\omega$ , i verbi che esprimono il carattere specifico dell'esperienza mistica, iniziatica. In questa sezione (335 ss., pp. 131-32 Duffy) Psello cita/parafrasa due oracoli: il primo (fr. 164), per invitare l'anima a non inabissarsi e a risalire le sfere planetarie; il secondo (fr. 227) per sollecitare l'anima a uscire dal 'piccolo corpo' in cui è stata gettata e unirsi a Dio (questo oracolo è stato inserito nell'ultima edizione des Places 2003, ma Lauritzen sembra ignorarlo). Lauritzen sottolinea bene, da un lato, come l'unione a Dio sia un'esperienza mistica sovrintellettuale; come quella dei misteri di Eleusi; dall'altro (come si evince dall'utilizzazione promiscua delle fonti), che in quest'opera *Oracoli*, neoplatonismo e cristianesimo risultano assimilabili, a conferma degli orientamenti culturali riscontrabili già a partire dal IX secolo, con i quali Psello viene a trovarsi perfettamente in linea.

Dedicato espressamente a Psello e agli *Oracoli* è il terzo saggio di Dominic J. O'Meara (*Psello's Commentary on the Chaldaean Oracles and Proclus' Lost Commentary*). Il saggio, provvisto di una utile tavola riassuntiva del contenuto e delle conclusioni di ogni singolo commento (conclusioni relative alla maggiore o minore compatibilità di ogni singolo frammento con la dottrina cristiana),

studia i rapporti fra il commento di Psello e quello – perduto in gran parte – di Proclo. La conclusione più interessante riguarda la formazione della raccolta di Psello (la prima a nostra conoscenza). Secondo O'Meara è frequente in Psello la tendenza a trasformare in un oracolo una frase estratta dal contesto di Proclo dandole forma metrica (ciò si può osservare ad es. nei frammenti 164-66 e 212 des Places). Una tendenza del genere, va detto, si riscontra anche nello *Zoroaster* di Francesco Patrizi: molti dei suoi oracoli sono reperibili, non a caso, nel contesto del commento delle citazioni di Proclo, come si può evincere dall'edizione della Majercik (*The Chaldean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Studies in Greek and Roman Religion, Vol. 5, Leiden-New York 1989).

L'ultimo saggio dedicato a Psello è di Helmut Seng (*Der Kommentar des Psellus zu den Chaldaeischen Orakeln in lateinischer Übersetzung*). Seng esamina la traduzione latina del commento di Psello presente nel codice Vat. lat. 3122 f. 44r-57r. Le conclusioni di Seng sono che essa appare la prima traduzione latina del commento stesso, la cui importanza si lega al fatto di essere anche la prima traduzione latina dei frammenti. Per quanto riguarda l'identificazione dell'autore, scartata l'attribuzione di Mercati a Giovanni Tortelli, il candidato più probabile sembra essere Demetrio Guazzelli.

Il lavoro di Seng ci porta verso la ricezione rinascimentale degli *Oracoli* e più in generale della tradizione platonica. Un quadro d'insieme è delineato al riguardo da Arthur Field (*Florentine Platonism Before the Academy*) che studia il *revival* platonico nel periodo 1400-1450, soffermandosi in particolare su Bruni e Filelfo. I rapporti tra Poliziano e Pico della Mirandola – entrambi sostenitori della 'concordia' tra Platone e Aristotele – costituiscono lo sfondo del saggio di Daniela Marrone (*Tassonomia umanistica nel 'Panepistemon' di Angelo Poliziano: La divinatio nella classificazione delle discipline*). A Pico della Mirandola è dedicato anche il saggio di Thomas Sören Hoffmann (*Esoterik als Schlüssel zur Welt: Zur philosophischen Hermeneutik Pico della Mirandas*). L'interesse del saggio, dal nostro punto di vista, sta soprattutto nella parte conclusiva, dove gli esiti finali di un'opera come *De ente et uno* vengono messi a confronti col fr. 1 des Places degli *Oracoli*, che prospetta il modello di 'conoscenza' del primo intelligibile simile a quello dell'*Opuscolo I 36* di Psello, esaminato da Lauritzen.

A Marsilio Ficino è dedicato l'intervento di H. Darrell Rutkin – *The Physics and Metaphysics of Talismans (Imagines Astronomicae) in Marsilio Ficino's De vita libri tres: A Case Study in (Neo)Platonism, Aristotelianism and the Esoteric Tradition* –, che studia l'importante questione dei talismani. Lo scopo del saggio è quello di mettere in luce l'influenza di al-Kindi, *Picatrix* e Alberto Magno sul *De vita*, e



più in generale gli elementi di aristotelismo medievale presenti nella struttura dell'opera. Questo non esclude, peraltro, che tutte queste fonti siano state ricollocate in una cornice di fondo che resta debitrice a Plotino, Giamblico e Proclo. Qui bisognerebbe aggiungere anche gli *Oracoli*, perché la dottrina dei 'simboli materiali' o *synthemata* che gli dèi hanno sparso nel cosmo rientra abbastanza bene in questo quadro.

Gli *Oracoli* e soprattutto Ecate sono invece richiamati da Maria Elisa Micheli (*Gemmae magicae*) in connessione alle operazioni magiche praticate con l'ausilio di particolari gemme e all'esplicito divieto di 'cambiare i nomi barbari' (fr. 150 des Places) mentre si pronunciano le formule rituali.

Gli *Oracoli* sono di nuovo evocati nel saggio di Michel Tardieu (*Les rois orientaux de Benozzo Gozzoli*) dedicato al celebre dipinto di Gozzoli, *Il viaggio dei Magi*. Tardieu avanza l'ipotesi di un Melchiorre 'zoroastriano', effetto della nuova immagine di Zoroastro diffusa da Pletone nella cultura fiorentina. Pletone, presente nel dipinto tra il corteo dei dotti al seguito dei Re Magi, aveva, infatti, per la prima volta fatto di Zoroastro e dei Magi suoi seguaci i veri autori degli *Oracoli caldaici*, e questo generò una ventata di 'orientalismo' che potrebbe essere riflessa nell'opera coeva di Gozzoli.

L'ultimo intervento sugli *Oracoli* è quello di Brigitte Tambrun Krasker (*Jean Le Clerc lecteur des 'Oracles de Zoroastre': enjeux philosophiques et théologiques*). Amico e corrispondente di John Locke, Jean Le Clerc (Joannes Clericus) è uno dei grandi eruditi del '600, e a lui si deve un'iniziativa che rimise in circolazione lo *Zoroaster* di Patrizi, colpito dalla censura della Congregazione dell'Indice. Nel 1690 Le Clerc tradusse in latino dall'inglese la *History of the Chaldaick Philosophers* (1687) di Thomas Stanley (*Historia philosophiae orientalis. Recensuit, ex Anglica Lingua in Latinam transtulit, Notis in Oracula Chaldaïca & Indice Philologico auxit Joannes Clericus*, Amsterdam 1690), contenente anche lo *Zoroaster* di Patrizi, facendone il testo di riferimento della cultura europea fino all'edizione Kroll del 1894. L'edizione Stanley-Le Clerc è importante per molti motivi, uno dei quali è che contiene la numerazione dei versi rimasta in uso fino ad oggi; un altro è che contiene oracoli presenti nei codici barberiniani di Patrizi o nella *Nova de universis philosophia* ma assenti dallo *Zoroaster*. Ma non meno interessanti sono i motivi che spinsero Le Clerc a tradurre e rieditare Stanley. Essi sono analizzati molto acutamente dalla Tambrun Krasker, e si legano alle controversie trinitarie in atto nella cultura europea alla fine del '600. Le Clerc, proveniente da una famiglia calvinista, era poi diventato arminiano, e considerava il dogma niceno una corruzione del cristianesimo, che aveva reso vana 'l'uscita dalla terra dei Caldei'. A Nicea il cristianesimo adotta una formula trinitaria

incomprensibile senza l'apporto della speculazione neoplatonica sulla triade, segnatamente quella degli *Oracoli* (considerati, sulla scorta di Pletone e Patrizi, opera dei magi di Zoroastro e quindi antecedenti ad Abramo), favorendo così il 'ritorno' nella terra dei Caldei.

I problemi sollevati dalla Tambrun Krasker sono enormi, e coinvolgono l'intera storia del cristianesimo. Basterà qui accennare, da un lato, che Mario Vittorino usava effettivamente gli *Oracoli* in difesa del dogma niceno, e che Patrizi suggeriva alla Chiesa romana, in buona sostanza, di *tornare* nella terra dei Caldei. Un'ulteriore prova, questa, del persistente 'fascino di Zoroastro' (cfr. M. Stausberg, *Faszination Zarathushtra*, cit.) e degli *Oracoli caldaici* nella cultura europea.

Dopo gli *Oracoli*, l'ermetismo è la seconda fonte della sapienza rinascimentale. Ad esso sono dedicati tre interventi: Stéphane Toussaint (*Volgarizzare l'ermetismo e divulgare l'esoterismo: Il Ficino e il Benci*), Florian Ebeling (*Hermetismus und Platonismus als Ritualpraxis – die Freimaurer der Spätaufklärung und ihr Anspruch auf der Erbe der Renaissance*), Berthold Hub (*Ursprung Ägypten und die Renaissance der Architektur*). Essi studiano, rispettivamente, il senso della riscoperta di Ermete Trismegisto fatta da Ficino in stretta connessione con la tradizione biblica; l'influsso dell'ermetismo sulle pratiche rituali dei Framassoni nel XVIII secolo; e la presenza dell'Egitto, al seguito del revival ermetico, nei testi di architettura rinascimentali.

Chiude questa rassegna il saggio di Harald Schwaetzer, *Seelengefähr und Intellekt: zwischen Alanus ab Insulis und Nikolaus von Kues*, dove viene esaminato il ruolo specifico dell'*intellectus* cusano sullo sfondo di un quadro di riferimento platonizzante.

Mi sembra di poter concludere che il terzo volume della *Bibliotheca Chaldaica* rappresenta una utilissima integrazione, se non una opportuna correzione di rotta, rispetto al saggio della Tanaseanu-Döbler, confermando nel contempo, se ce ne fosse ancora bisogno, la presenza di molteplici facce nell'opera di Giuliano il Caldeo. Da questo punto di vista, bisogna ammettere che Seng ha visto giusto quando ha deciso di usare l'immagine ambigua di Ecate come logo della sua collana.

Tanaseanu-Döbler, Ilinca, *Theurgy in Late Antiquity: The Invention of a Ritual Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen-Bristol (CT) 2013, pp. 325, € 84,99.

Seng, Helmut (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischen Mittelalter und Italienischer Renaissance*, Winter, Heidelberg 2013, pp. 346, € 48,00.