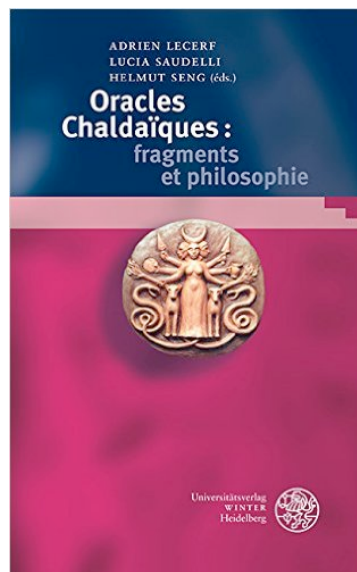


Adrien Lecerf, Lucia Saudelli, Helmut Seng (éds.),  
*Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie*



di

LUCIANO ALBANESE

Questo volume, quarto della «Bibliotheca Chaldaica» di Helmut Seng, raccoglie gli atti dei due convegni parigini dallo stesso titolo (*Oracles Chaldaïques, fragments et philosophie*), organizzati da Lucia Saudelli e Adrien Lecerf il 27 giugno 2009 e il 2 ottobre 2010.

Nell'*Introduzione* i tre editori del volume espongono le finalità e il senso dei due convegni. Essi si annunciano come propedeutici ad una nuova edizione degli *Oracoli*, che rispetto a quella ormai standard di des Places tenga maggior conto di tutte le testimonianze, oltre che dei frammenti esametrici, e nel contempo collochi gli stessi nel panorama più ampio del medio e neoplatonismo sia greco che

RECENSIONI

*Syzetesis*, Anno II – 2015 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

latino, senza dimenticare gli apporti della religione e della filosofia orientale.

In questa direzione si muove già il saggio di apertura di Michel Tardieu (*Le paradis chaldaïque*). Il termine «paradiso», ricorrente nei fr. 107 e 165, nel passaggio dalla cultura iranica – da cui origina – a quella ebraica (e poi cristiana), cambia di significato. Nella cultura iranica ha il senso profano di un ‘giardino delle meraviglie’ (una sorta di ‘parco di Bomarzo’). Il significato, filosofico e teologico insieme, che esso assume negli *Oracoli*, nettamente antitetico a quello originario, non si spiega senza presupporre ascendenze ebraiche. A tal fine Tardieu ricostruisce una serie di passaggi che partendo da Filone Alessandrino risalgono alla *Sagesse de Ben-Sira* (II a.C.). Questa ricerca, magistralmente condotta, conferma la primitiva impressione di Kroll (*De Oraculis Chaldaicis*, 65), poi ‘prudentemente’ ritrattata negli anni del nazismo, sulle fonti ebraiche del frammento stesso.

Decisamente controcorrente rispetto all’esegesi tradizionale si muove il saggio di Helmut Seng (*Hapax epekeina und dis epekeina*), che cerca di rovesciare il significato corrente dei due termini. Si è sempre pensato, sulla base delle evidenze testuali, che il primo termine identificasse il primo Padre o primo intelletto degli *Oracoli* (la prima divinità incomparabilmente [*hapax*] trascendente e non operativa), e il secondo termine il secondo Padre o secondo intelletto (la seconda divinità o intelletto demiurgico e quindi operativo). A partire da Hadot (*Porphyre et Victorinus*, I, 274-75), inoltre, il primo Padre veniva associato ad Ad, il secondo a Adad. Erano gli stessi autori degli *Oracoli*, infatti, Giuliano il Caldeo e Giuliano il Teurgo, ad usare (come si evince da un passo del *Commento al Parmenide* di Proclo) la divinità mesopotamica Adad come metafora della derivazione del secondo padre, la *diade*, dal primo, la *monade*, tramite il ‘raddoppiamento’ di questa (una sequenza di origine accademica/neopitagorica largamente presente nel medioplatonismo e oltre).

Cerco ora di riassumere scheletricamente, per quanto è possibile in questa sede, perché Seng si opponga a questa tradizione esegetica. In estrema sintesi, Seng 1) ritiene filologicamente indimostrabile la sovrapposibilità di Ad/Adad e *hapax epekeina/dis epekeina*; 2) legge nel *nou gar noos* del fr. 5 (che Proclo nel contesto del fr. 169 riferisce al secondo Padre) non un genitivo di appartenenza (‘è l’intelletto di un intelletto [superiore] l’artefice del cosmo’), ma un genitivo paraonomastico, come ad es. *peghe pegon* del fr. 30. E infine 3) riferisce la qualifica di *dis epekeina* al primo Padre (perché *dis epekeina*, ‘due volte al di là’ sarebbe equivalente al ‘tre volte grande’ Trismegisto della tradizione ermetica), e quella di *hapax*

*epekeina* (letta come ‘una sola volta al di là’) al secondo, l’intelletto demiurgico.

Il carattere ‘spericolato’ di questa esegesi innovativa è sicuramente apprezzabile, ma offre il fianco ad almeno due obiezioni. La prima, che un genitivo paraonomastico doveva essere plurale (‘intelletto degli intelletti’) come *peghe pegon* del fr. 30 o *rizon riza* e *monas monadon* di Sinesio H. I 173 e II 60, e non singolare. La seconda, che tutte le evidenze testuali parlano contro l’esegesi di Seng. A parte le testimonianze di Porfirio e di Proclo, appare risolutiva quella di Damascio, par. 96, I 240 R., che scrive «i sette demiurghi [della Ebdomade] sono tutti *dis epekeina* secondo i teurghi», confermando che tale qualifica contrassegna in linea generale ogni attività *operativa* (il che esclude che possa essere riferita al primo Padre).

L’intervento di Lucia Saudelli studia le diverse fonti del fr. 163 e la temperie culturale da cui esso ha origine (*Monde, abime, corps: le fragment 163 des Places [p. 62 Kroll] des Oracles Chaldaïques*). Il fr. 163 proviene, nella versione corta, da Sinesio, e in quella lunga, da Damascio, ma se ne avvertono echi in Numenio e in Proclo. La Saudelli si sofferma, in primo luogo, sulle differenti lezioni di un attributo della materia (*anoetos*, privo di intelletto, e *anonetos*, privo di utilità) presenti, rispettivamente, in Sinesio e Damascio. La prima lezione sarebbe preferita da Sinesio perché più conveniente alla tesi sviluppata nel *De insomniis*, da cui proviene il frammento. In realtà l’attributo *anoetos* è più incisivo dell’altro, e rinvia direttamente a *Timeo* 44 a 8, dove si legge che l’anima diventa *anous*, priva di intelletto, appena entra in contatto con la materia. In linea generale, secondo la Saudelli, il carattere impetuoso, reattivo, instabile di una materia dichiarata *preesistente al cosmo*, sarebbe tipico del platonismo medio, che cerca in tal modo di deresponsabilizzare Dio rispetto alla presenza del male e del disordine nel cosmo stesso. A onore del vero questa idea, anche se risale direttamente al *Timeo*, risulta *minoritaria* nel platonismo medio (e nel neoplatonismo). A parte Numenio, dove la materia si carica di tinte gnostiche, è sostenuta da Plutarco e da pochi altri. La tradizione platonica, *Oracoli* compresi, si orienta invece, per lo più, verso l’origine della materia da Dio, e quindi della diade dalla monade, senza preoccuparsi troppo del problema della teodicea.

Adrien Lecerf (*L’empereur Julien entre culte d’Attis, Oracles et Théologie solaire*) esamina il ruolo della figura di Attis in Giuliano, cercandone gli echi e la possibile origine soprattutto negli *Oracoli caldaici*, e poi in Porfirio e in Giamblico. Nella visione di Giuliano Attis è un dio intellettuale, solare, ed ha l’aspetto di un fuoco danzante e saltellante (165 C). Questo dato consente a Lecerf un accostamento ai fr. 146 e 148 degli *Oracoli*. Ma forse sarebbe stato

ancora più esplicito, in questo senso, il par. 352, II 214.6-8 R. di Damascio, dove leggiamo che «Attis, collocato nella sfera della Luna, dà forma a ciò che è stato generato [...] secondo Orfeo e anche secondo i teurghi»; termine, quest'ultimo, con cui i neoplatonici designano sempre gli autori degli *Oracoli*.

D'altra parte Lecerf ha buone ragioni per riportare il carattere solare di Attis, attraverso i *Saturnali* di Macrobio, al *Trattato sul Sole* di Porfirio, di cui notoriamente si sostanzia il discorso di Pretestato. Ma ancora di più nel riportare la struttura tripartita del Sole giuliano – intelligibile, intellettuale, sensibile – alle gerarchie di Giamblico, e forse al trattato perduto *Sugli dèi*. Attis, divinità solare intellettuale, svolge in questo contesto una funzione mediatrice (significativa la sua collocazione fra Sole e Luna) fra mondo intelligibile e mondo sensibile. Da questo punto di vista è assimilabile a Mithra, altra divinità spesso evocata da Giuliano. Ed è difficile non andare col pensiero, a questo punto, al Mithra-Attis di Panticapeo, e chiedersi se in Giuliano non vi siano anche tracce, in forma di elaborazione filosofica, di quella inconsueta iconografia.

Il lungo saggio di Philippe Hoffmann (*Phaos et topos: le fragment 51.3 des Places* (p. 28 Kroll) *des Oracles Chaldaïques selon Proclus et Simplicius* [Corollarium de loco]) si preannuncia complesso già dal titolo. Il fr. 51.3 rappresenta uno dei luoghi più 'disperati' della raccolta di des Places (gli stessi Kroll e Festugière rinunciano a comprendere questo verso «misteriosissimo»). Nella sua versione completa, il fr. 51 è formato da tre versi, e penso che sia opportuno citarlo per intero:

Dal fianco destro, intorno alla cartilagine dello sterno, gorgoglia il fiotto dell'anima generata per prima, che dona generosamente l'anima a luce, fuoco, etere, mondi.

La fonte di questa versione completa del frammento è Proclo (cfr. *In Remp.* II 201 Kroll), che riferisce il verso a un'*Anima fontana* che anima la luce primordiale dell'abisso paterno *ipercosmico* – di cui è essa stessa espressione – e poi, in successione, i restanti mondi *empyreo*, *etereo* e *hylico*. Questo luogo iperuranio, insieme alla fontana che lo anima, viene identificato da Proclo con la 'colonna di luce' di *Repubblica X*, e portato come ennesima prova della concordanza fra Platone e gli *Oracoli*.

Simplicio, nel commento alla *Fisica* aristotelica, ed esattamente nella sezione conosciuta come *Corollarium de loco*, si impegna in una serrata polemica con Proclo sul concetto di luogo, e in una diversa esegesi del fr. 51, di cui però cita ripetutamente solo il v. 3, l'unico citato anche da Proclo nel suo *De loco*. L'oggetto

dell'attacco di Simplicio infatti non è il passo del commento alla *Repubblica*, ma un'opera perduta di Proclo che aveva il concetto di 'luogo' come tema principale. Questa parte del commento di Simplicio, grazie alla quale possiamo avere un'idea più precisa dello scritto di Proclo, era stata parzialmente tradotta da Festugière nel III volume della sua traduzione del *Commento alla Repubblica*. Nel 2011 Philippe Hoffmann, insieme a Pantelis Golitsis, ha fatto una nuova edizione completa del *Corollarium de loco*, che viene largamente utilizzata nel presente contributo, incentrato soprattutto sulla polemica fra Simplicio e Proclo.

Riassumendo, anche stavolta in modo scheletrico, le conclusioni di Hoffmann (frutto di un encomiabile lavoro esegetico), mi limiterò a dire che per Proclo la luce di cui parla il v. 3 è il *luogo* dei tre mondi (*empyreo, etereo e hylico*), e questo luogo è un corpo immobile, una sfera indivisibile e immateriale, mossa dall'*Anima fontana* attraverso una sorta di 'movimento immobile' (tale Anima è sì automotrice, come ogni anima, ma 'per essenza [*kat'ousian*], non per attività [*kat'energheian*]'). Nella visione di Simplicio, condizionata da quella di Damascio, la luce è invece espressione di un 'altro mondo', un 'diacosmo celato' anteriore ai tre mondi, governato da una monade che solo impropriamente si può chiamare 'anima', perché non esistono ancora anime a questo livello. Ci troviamo di fronte, in conclusione, a due diverse interpretazioni dello stesso dettato oracolare, che ognuno cerca di tirare dalla propria parte. Peraltro, l'oscurità del frammento è tale che anche fra gli interpreti moderni si registrano forti oscillazioni in merito. L'interpretazione 'minimalista' di Tardieu (*Gnose Valentinienne*, 1980 pp. 204-209), ipotizza che il riferimento del fr. 51.3 sia semplicemente ai quattro elementi usati dal Demiurgo per dare forma al cosmo. Questa interpretazione si discosta da quella avanzata a suo tempo da Lewy, che coerentemente all'impostazione di *Chaldaean Oracles* identificava il primo termine (*phaos*) con *Aiôn*. Patrizi, primo editore di una raccolta completa di *Oracoli*, conosceva solo il v. 3 del frammento attraverso Simplicio (l'edizione di Basilea, che egli adoperava, non contiene la seconda parte del *Commento alla Repubblica*), e ne dava una interpretazione più vicina a quella di Proclo.

A parte il 'duello' fra Proclo e Simplicio, il fr. 51 presenta altri aspetti problematici, ai quali Hoffmann dedica, comprensibilmente, uno spazio minore. Il più interessante riguarda l'identificazione dell'*Anima fontana*. Des Places (come già Festugière nella sua traduzione) inserisce tra parentesi «di Hecate» dopo «dal fianco destro». Nel testo greco di Proclo il nome di Hecate non compare, e quella di Festugière e Des Places era solo una deduzione fatta sulla base del fr. 52:

Nel fianco sinistro di Hecate dimora la fonte della virtù, che rimane tutta all'interno, senza perdere la sua verginità.

Ma che qui si parli di Hecate non è affatto sicuro. Altri codici presentano *koites* al posto di *Hekates*, e Pletone, ad es., riferisce il frammento non ad Hecate, ma all'anima:

Nel fianco sinistro del talamo [dell'anima] risiede la fonte della virtù, che rimane tutta all'interno, senza perdere la verginità.

In realtà esistono scarse possibilità che il fr. 51 si riferisca ad Hecate, e quindi, anche dando per buona la lezione *Hekates* del fr. 52, che i due frammenti siano in relazione. La migliore prova che bisognerebbe portare in primo piano le *Testimonianze* (dei singoli frammenti), come sostengono gli editori di questo volume, è offerta propria da quelle relative al fr. 51. La più interessante proviene dal *Commento al Timeo* di Proclo (*In Tim.* III 249.12-16 D.):

Questa causa vivificante [la fonte delle anime, Hera/Rhea/Hecate] i Barbari [gli autori degli *Oracoli*] la chiamano *Anima fontanile*, che è scaturita, pregna della 'virtù fontanile', dai fianchi della Dea onnivivificante, nella quale sono contenute le fonti di ogni vita, divina, angelica, demoniaca, psichica, fisica.

Questa *Testimonianza* (che equivale a un frammento inedito) permette di distinguere chiaramente la Hecate fontana/Anima cosmica (da cui originano le anime singole), da un'*Anima fontana* superiore, che somiglia moltissimo a quella del fr. 51, che è essa stessa dotata di 'fianchi', e che, diversamente da Hecate, è collocata al di là dei mondi, pur costituendone la fonte e la radice. Che vi sia una stretta relazione fra questa *Testimonianza* e il fr. 51 – e quindi che qui *non* si stia parlando di Hecate – è confermato dal fatto che Proclo, nel *De loco* (Simplicio, 613.5-6) chiama la luce animata dall'*Anima fontana* 'il primo ricettacolo degli eterni luoghi di soggiorno degli dèi', il che corrisponde alla qualifica dell'Anima come 'fonte di ogni vita divina', e di ogni altra vita nei restanti mondi, del passo del *Commento al Timeo*.

L'importanza del *De loco* di Proclo – e quindi della sua fonte, il *Corollarium de loco* di Simplicio – è confermata anche dal contributo di Fâres Gillon (*Les apparitions divines dans les Oracles Chaldaïques et selon Proclus*), che ha come punto di partenza il fr. 144, citato da Proclo nella stessa opera. Il frammento in des Places è uno spezzone,

e recita «ciò che è senza forma prende forma». Ma il contesto originale della citazione (il seguito di 613,5-6) dice qualcosa di più:

Questa luce è il primo ricettacolo degli eterni luoghi di soggiorno degli dèi, e ciò che permette di vedere così come sono, a quelli che ne sono degni, le visioni autoptiche [le manifestazioni visibili degli dèi]. Come dicono gli *Oracoli*, infatti, “ciò che non ha forma, *in questa luce* prende forma”. (613,5-11)

Come spesso accade scopriamo che des Places ha tagliato una parte decisiva della citazione perché non era riconducibile allo schema esametrico. Essa ricompare nelle *Note complémentari*, che vengono scaricate redazionalmente in fondo al volume, e lì possiamo leggere il resto: «c'est à dire dans la lumière supérieure à l'empyrée», col riferimento alla traduzione di Festugière del *Corollarium de loco* (p. 338, nota 4 del III volume). E qui tocchiamo con mano, di nuovo, le pecche di un'edizione che, a conti fatti, ha un solo grande pregio: quello di aver tenuto conto, anche se limitatamente agli apparati e alle note complementari, di moltissime testimonianze.

La parte saltata da des Places non era un dettaglio, perché dava il fondamento, fisico e metafisico insieme, delle autofanie divine: il più puro dei corpi, un corpo quasi incorporeo, la *luce* superiore all'empireo e agli altri mondi. Non a caso, questa luce ricompare, strettamente associata alle autofanie divine, nel II libro dei *Misteri* di Giamblico, in cui la presenza degli *Oracoli* – anche se non dichiarata esplicitamente – è fortissima.

Anche senza tener conto delle testimonianze, i frammenti degli *Oracoli* connessi alle apparizioni divine sono numerosi. Fâres Gillon elenca e commenta i frammenti che vanno dal 142 al 148 (dimenticando, non so perché, il 149, dove appare un 'demone della terra'). Nessun neoplatonico, in particolare Proclo, che le giudica il presupposto stesso della *teurgia*, ha mai messo in dubbio la realtà di queste apparizioni. Ma tale convinzione era uniformemente diffusa nel mondo antico, al punto che nel *De natura deorum* di Cicerone lo stoico Balbo offre le apparizioni divine come *prova ostensiva* della loro esistenza. Fâres Gillon osserva, molto giustamente, che nessuno si chiedeva se le apparizioni degli dèi fossero possibili, perché essere erano considerate «une donne empirique», aggiungendo che Henry Corbin, parlava, a tale proposito, di 'empirisme spirituel'. La questione sollevata da Gillon meriterebbe una discussione approfondita. Kant affrontò un problema simile in relazione all'attività di Swedenborg, dalla quale era rimasto molto impressionato, e risolse il problema riformulando il concetto di 'esperienza', cioè, in pratica, scrivendo la *Critica della ragion pura*. Ma naturalmente è impossibile affrontare tale questione in questa sede.

Il saggio di Chiara Tommasi Moreschini (*Gli Oracoli caldaici come supporto all'esegesi virgiliana tardoantica: Favonio Eulogio e altri neoplatonici latini*), studia la presenza degli *Oracoli* nel neoplatonismo latino, concentrandosi soprattutto sul commento al *Sogno di Scipione* di Favonio Eulogio (IV-V d.C.). Meno noto di quello di Macrobio, il commento di Favonio non è tuttavia meno importante, e presenta motivi riconducibili agli *Oracoli* (e a Numenio di Apamea), forse attraverso la mediazione di autori come Mario Vittorino. Il contributo di Chiara Tommasi (che riprende temi trattati anche nel libro su Marziano Capella, *The Bee-Orchid*, Napoli 2012) deve essere quindi salutato come un invito a riprendere in mano questo autore, tanto importante quanto sconosciuto ai più.

Presenze degli *Oracoli* e degli altri autori si leggono innanzitutto nell'allusione allo Stige virgiliano contenuta nel cap. 19,3 di Favonio. Danuta Shanzer, nel suo commento al I libro delle *Nozze di Mercurio e Filologia*, ha suggerito connessioni, oltre che con Marziano, con Numenio e con gli *Oracoli*. Quelle con gli *Oracoli* si limitano ai frammenti 171 e 172, e francamente mi sembrano deboli, perché il tema della 'materia fluente' è un topos platonico da sempre. Le correnti o i fiumi che dallo Stige scorrono verso la terra, cui allude Favonio, trovano invece un chiaro riscontro in Marziano I 14, dove la relazione, ivi suggerita, tra fiumi e pianeti risale a Numenio, che aveva identificato pianeti e fiumi infernali, gettando un ponte verso la gnosi.

Un rapporto più preciso con gli *Oracoli*, attraverso Mario Vittorino, si riscontra invece in Favonio all'inizio del cap. 6, dove troviamo (espressa nella stupenda forma sintetica che solo il latino rende possibile) l'idea - presente anche in Macrobio e Marziano - della diade come 'estensione' o 'protensione' della monade.

Dyas vero, ut theologi asserunt, secundus est motus. Primus enim motus in monade stabilis et consistens, in dyadem velut foras egreditur. [La diade invero, come affermano i teologi, è il secondo movimento. Infatti il primo movimento, stabile e permanente nella monade, si riversa nella diade come se uscisse fuori di sé.]

Questo passo trova un riscontro nel fr. 12 degli *Oracoli* («è la protensione della monade che genera la diade»), ma l'espressione *motus stabilis et consistens*, in riferimento alla monade, risale direttamente a Mario Vittorino, che nell'ambito della polemica antiariana aveva 'forzato' gli *Oracoli* nella direzione del dogma niceno, facendone il fondamento filosofico dello stesso. Poiché il Figlio non può nascere dal nulla come un 'colpo di pistola', esso deve trovare un fondamento già nel 'movimento immobile' del Padre. Saltava in tal modo la 'differenza ontologica' tra primo e



secondo dio, che pure gli *Oracoli* avevano affermato. Difficile dire se dietro questa importante mossa di Mario Vittorino (che ‘fonda’ il platonismo cristiano come meglio non si poteva) ci fosse Porfirio. Ma sicuramente *non* c’era Numenio, che aveva criticato a suo tempo con grande asprezza la dottrina della derivazione della diade dalla monade nel lungo fr. 52 des Places.

Mario Vittorino e Marziano Capella tornano nel contributo di Min-Jun Huh e Jordi Pià (*Pour un index des références latines aux Oracles. Les exemples de Marius Victorinus et de Martianus Capella*). Per quanto riguarda Vittorino, i due autori hanno fatto un utilissimo lavoro preliminare ristampando, e raccogliendo in due tavole sinottiche, tutti i passi delle opere teologiche in cui si avverte la presenza degli *Oracoli*, che Hadot aveva segnalato negli indici del II vol. delle *Sources Chrétiennes*.

Oltre agli *Oracoli*, però, nella Tab. II vengono segnalati anche i passi dell’*Apocalisse di Zostriano* ritrovata fra i testi di Nag-Hammadi, che secondo Tardieu (*Recherches* 1996) possono costituire una seconda fonte di Vittorino, oltre il Porfirio (presunto) autore del *Palinsesto di Torino* supportato da Hadot.

Da un’analisi dettagliata di questi passi Min-Jun Huh e Jordi Pià concludono che gli *Oracoli*, anche se non conosciuti direttamente, restano comunque la principale fonte di ispirazione di Vittorino, che fa leva sulla loro ‘ambiguità’ (oscillante fra non coordinazione e coordinazione del primo Padre rispetto alle altre ipostasi) per trasporre, nei fatti, una trinità pagana nel perimetro di una trinità *cristiana*.

Le *Nozze* di Marziano Capella, in particolare i libri I e II, sono notoriamente piene di riferimenti agli *Oracoli*. Su questo punto Min-Jun Huh e Jordi Pià non possono fare altro che ripetere quanto è già emerso, in particolare, dalle ricerche di Luciano Lenaz, Lucio Cristante, Danuta Shanzer e Chiara Tommasi Moreschini, evidenziando però il lato poetico e non dogmatico – a tratti leggermente ironico, bisognerebbe aggiungere – dell’esposizione delle dottrine dei due Giuliani fatta da Marziano.

Claudio Moreschini (*Per il Nachleben degli Oracula Chaldaica*; Ermia Alessandrino, Michele Psello e Francesco Zorzi) segnala rapidamente la presenza di *Oracoli* in Ermia, che peraltro giudica sporadica e intermittente, rivolgendo poi la sua attenzione a Michele Psello, il filosofo bizantino a cui si deve la prima raccolta dei *logia* di Giuliano il Teurgo. Moreschini, peraltro, evidenzia anche altri luoghi delle numerose opere di Psello nei quali si parla degli *Oracoli*, compreso il famoso passo su Giuliano autore del ‘miracolo della pioggia’:

Giuliano il Teurgo si unì alla spedizione militare dell'Imperatore Marco [Aurelio] che muoveva contro i Daci: Tra le altre sue imprese in favore dell'Imperatore si ricorda quella grazie alla quale respinse i Daci oltre il confine romano. Dopo aver modellato con l'argilla un volto umano, Giuliano lo rivolse contro i barbari, e ogni volta che questi si avvicinavano, venivano ricacciati indietro dai fulmini implacabili che si sprigionavano da esso (*Phil. min.* I 3, 142-47 Duffy).

Si tratta di un passo di estremo interesse. Esso è un'altra versione del dibattutissimo *rain miracle*, un evento storico raffigurato nella Colonna di Marco Aurelio a Roma, di cui le fonti pagane, in opposizione alle fonti cristiane, danno Giuliano come protagonista. Tra l'altro, il passo mostra Giuliano impegnato in una operazione magica alla Harry Potter (che ricorre anche in altri contesti storici e che andrebbe studiata meglio), 'falsificando' la tesi della Tanaseanu Döbler (*Theurgy in Late Antiquity*), secondo la quale le azioni teurgiche degli *Oracoli* sono solo parole, mai fatti («theurgy in ink»).

Di tutt'altro parere, Psello dedica ampio spazio alla teurgia degli *Oracoli* (lui è la fonte del fr. 149 sui poteri magici della 'pietra *mnizouris*'), dalla quale sembra insieme attratto e respinto. Claudio Moreschini sottolinea, giustamente, il carattere ambiguo e altalenante dell'atteggiamento di Psello (condiviso da Niceforo Gregora), che cerca continuamente di evidenziare la maggiore o minore compatibilità degli *Oracoli* con la dottrina cristiana.

Psello chiama ancora gli esametri di Giuliano *Oracoli caldaici*, ma dopo l'arrivo di Pletone in Italia tutti cominciarono a chiamarli *Oracoli di Zoroastro* o *dei Magi di Zoroastro*, lanciando una 'moda' che durò fino all'edizione Kroll del 1894, che ripristinò la dizione di Psello. L'attribuzione a Zoroastro era filologicamente inattendibile, ma nasceva dalla preoccupazione di Pletone di dare un fondamento granitico, tramite un personaggio mitico, che le stesse fonti greche davano come vissuto cinquemila anni prima della guerra di Troia, al suo programma di restaurazione del paganesimo.

Moreschini ha modo di rilevare, peraltro, che tale attribuzione, di cui lo stesso Ficino si fece propagatore, poteva trovare almeno un riscontro nella massiccia presenza dei lemmi 'fuoco' e 'luce' all'interno dei frammenti. Le ricerche di Tardieu e della Tambrun-Krasker, riprendendo le tesi di Henry Corbin, hanno evidenziato che Sohrawardi, di cui era seguace Elisha, il maestro ebreo di Pletone, aveva ripreso una dottrina di sicura origine zoroastriana: il principio della luce/splendore (*Xvarenah*) e del fuoco come origine del cosmo. Principio che non a caso Francesco Patrizi, primo editore di una raccolta completa di frammenti, lo *Zoroaster*,

mise al centro della sua opera maggiore, la *Nova de universis philosophia* del 1591.

L'ultimo autore nel quale Moreschini rintraccia la presenza di *Oracoli* è Francesco Zorzi. Zorzi è un autore poco noto in Italia, e quindi il saggio di Moreschini colma opportunamente una lacuna. Il *De harmonia mundi* (1525), recentemente tradotto in italiano da Bompiani, presenta numerosi riferimenti ai frammenti 10, 79, 97, 102, 103, 150 e 163 degli *Oracoli*, in una traduzione latina che presenta parecchi motivi di interesse. Lo stesso vale per i *Problemata*, scritti intorno al 1540, nei quali troviamo sia riferimenti espliciti ai frammenti 81 e 102, sia riferimenti a Zoroastro privi di riscontro nei frammenti, che proprio per questo richiederebbero, come nota Moreschini, ulteriori approfondimenti.

L'ultimo contributo è quello di Brigitte Tambrun-Krasker (*Les Oracles Chaldaïques entre idéologie et critique. XV-XVII s.*). Convinta da tempo dell'impossibilità di recuperare un'edizione completa – o più completa di quella che abbiamo tra le mani – del poema di Giuliano il Teurgo, la Tambrun-Krasker pensa che lo stato frammentario degli *Oracoli* sia come una coperta troppo corta, che ciascuno tira dalla propria parte. Di conseguenza, studiare la storia delle loro interpretazioni è l'unica cosa che resta da fare.

La Tambrun-Krasker ha edito a suo tempo la raccolta di Pletone (*Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste Pléthon*, Athens, Paris Bruxelles 1995), ed è da Pletone che prende le mosse. Pletone è noto come il 'restauratore del paganesimo', ma in realtà l'edizione di Pletone nasce da un intento che è politico prima che teologico: salvare l'Impero Bizantino. Consigliere del figlio dell'Imperatore Manuele II, Teodoro II, despota di Mistra nel Peloponneso, Pletone vede nel politeismo della tradizione platonica/neoplatonica un modello da riproporre, capace di resuscitare fra i sudditi il senso della gerarchia e della missione terrena delle anime, e quindi la virtù militare del coraggio. Conseguentemente la tradizione ebraico-cristiana che fa capo a Mosè, il 'corruttore' del modello pagano, deve essere respinta insieme al monoteismo islamico ad essa affine.

Per dare un fondamento granitico a questo modello occorre risalire al suo più antico e leggendario fondatore: Zoroastro, il legislatore dei Medi e dei Persiani, vissuto cinquemila anni prima della guerra di Troia. Sohrawardi, di cui era seguace Elisha, il maestro ebreo di Pletone, aveva già disegnato un filo diretto che da Zoroastro conduce a Platone e al platonismo successivo, e il motivo conduttore era la *Xvarenah*, il fuoco/luce/splendore che anima l'universo. Tale motivo era stato raccolto dai Magi discepoli di Zoroastro, e costituisce l'ossatura degli *Oracoli caldaici*.

Pletone utilizza a tale scopo la raccolta di Psello, ma depurata, da un lato, da ogni riferimento al cristianesimo, in particolare alla trinità pagana, letta dal platonismo cristiano come annuncio di quella nicena; dall'altro, da ogni riferimento esplicito alla teurgia, alla magia e ad Hecate, divinità troppo compromessa con tali pratiche. Armato di questa corazza, irrompe come un bolide nel contesto culturale fiorentino (Concilio di Ferrara-Firenze 1438-39) propagandando, contro l'aristotelismo della Chiesa, il 'ritorno di Platone' e del politeismo, fondato sugli *Oracoli di Zoroastro*.

Il messaggio fa presa (gli *Oracoli caldaici* diventeranno *Oracoli di Zoroastro* fin quasi alle soglie del '900), ma solo a metà. Il rapporto fra Zoroastro, Mosè e il dogma trinitario viene ristabilito da Ficino e dagli altri platonici cristiani. Nasce così il concetto di *philosophia perennis*, e in questo contesto Agostino Steuco, accompagnatore di Paolo III al Concilio di Trento, usa gli *Oracoli di Zoroastro* come una macchina da guerra contro la Riforma luterana, per dimostrare che nell'insegnamento della Chiesa, che 'viene da lontano', non c'è nulla da rivedere.

L'ultimo capitolo di questa storia riguarda Jean Le Clerc, l'erudito in contatto coi neoariani olandesi e amico e corrispondente di John Locke, rifugiato anche lui a Amsterdam. Thomas Stanley aveva pubblicato tra il 1655 e il 1662 una *Storia della filosofia caldaica* che comprendeva anche le raccolte di Psello, Pletone, e soprattutto lo *Zoroaster* di Patrizi del 1591, colpito dalla censura dell'*Indice*. Ed è proprio lo *Zoroaster* ad attrarre l'attenzione di Le Clerc: è un'edizione nuova e completa degli *Oracoli*, e da essa emerge prepotentemente il motivo trinitario neoplatonico che esponenti del platonismo cristiano come Mario Vittorino avevano usato come supporto filosofico del dogma niceno nella polemica antiariana, ma nel quale Le Clerc, simpatizzante del neoarianesimo, vede invece il segno della corruzione dell'originaria dottrina del Dio unico. Gli *Oracoli* – che Le Clerc stesso considera originari e antichissimi – sono la prova che tale dottrina, professata da Abramo, venne respinta dai Caldei e dagli abitanti della Mesopotamia in favore del politeismo, costringendo così Abramo, guidato da Dio, a 'uscire dalla terra dei Caldei'.

Il caldaismo degli *Oracoli* era così pervasivo e invasivo, agli occhi di Le Clerc, da ricomparire perfino all'interno del *Pentateuco*: cos'è infatti il plurale *elohim* («gli dèi») per designare Dio, se non un residuo di idolatria politeistica, emergente anche da altri passi del dettato veterotestamentario? Dagli *Oracoli* al motivo trinitario della *II Lettera* platonica e al cristianesimo niceno corre dunque un unico filo rosso.

I problemi sollevati dal contributo della Tambrun-Krasker sono enormi, ed investono l'intera storia del cristianesimo, il che

vale a dire quella dell'Occidente e di noi tutti. Basti dire che lo stesso Patrizi costituisce un riscontro – anche se dal punto di vista opposto – delle tesi di Le Clerc, perché il messaggio dello *Zoroaster* e della *Nova de universis philosophia* è che nella terra dei Caldei bisognerebbe *rientrare*, senza uscirne mai più. L'unico rilievo che si potrebbe fare è che il suo intervento risulta abbastanza eccentrico rispetto agli scopi dei convegni parigini raccolti in questo denso e importante volume. Infatti, mentre l'obiettivo di entrambi è porre le premesse metodologiche per una nuova edizione degli *Oracoli*, l'idea che emerge abbastanza chiaramente dall'ultimo contributo è che questa sia una sorta di 'missione impossibile'.

Sapienza *Università di Roma*

luciano.albanese@uniroma1.it

Lecerf, Adrien, Lucia Saudelli, Helmut Seng (éds), *Oracles Chaldaïques: fragments et philosophie*, «Bibliotheca Chaldaica», Winter Verlag, Heidelberg 2014, 316 pp., € 40,00.