

NOTE E DISCUSSIONI



Da Platone al Medioplatonismo e oltre: Una rassegna degli studi recenti

di

LUCIANO ALBANESE

Sotto l'etichetta *Medioplatonismo* vengono collocati, convenzionalmente, i filosofi platonici della prima età imperiale. Il vecchio orientamento critico (ma non secondo autori come Theiler o Festugière) tendeva a sottovalutare gli apporti specificamente filosofici di alcuni di loro, come Massimo di Tiro o Apuleio, facendone un fenomeno essenzialmente retorico e letterario, legato alla Seconda sofistica. Oggi questa linea interpretativa è stata abbandonata e dagli studi più recenti emergono sempre meglio gli aspetti filosoficamente innovativi del platonismo anteriore a Plotino. Segno tangibile di questo rinato interesse per i “battistrada” del Neoplatonismo sono alcune pubblicazioni uscite in tempi recenti. La prima, in lingua inglese ma con testo greco, apparati e fotoriproduzione di alcuni codici importanti, è *Imperial Plato. Albinus, Maximus, Apuleius* (Parmenides, Las Vegas, Zurich, Athens 2016), a cura di Ryan C. Fowler, che è anche autore dell'introduzione e del commento. La seconda, a cura di Selene I. S. Brumana, raccoglie tutte le *Dissertazioni* di Massimo di Tiro (Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, Bompiani, Milano 2019). Poiché Bompiani aveva già pubblicato nel 2015, a cura di Vimercati, i restanti autori medioplatonici (Alcinoò, Celso, Apuleio e Numenio compresi), nel 2016, a cura di Tonelli, gli *Oracoli caldaici* attribuiti a Giuliano il Teurgo e nel 2017, a cura di Lelli e Pisani, tutti i *Moralia* di Plutarco, possiamo dire che con il nuovo volume su Massimo il lettore italiano che voglia approfondire il tema ha davanti a sé tutto il materiale utile a tale scopo. Dedicato in massima parte al Medioplatonismo è anche il VII volume della *Bibliotheca Chaldaica* di Helmut Seng: C. O. Tommasi-L. G. Soares Santoprete-H. Seng (eds.), *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen*

Spiritualität in der Spätantike, Winter, Heidelberg 2018. Nelle pagine che seguono avrò modo di citare i contributi più attinenti al tema.

Dalla lettura di questi testi esce confermata la nuova immagine del Medioplatonismo e la sua importanza nella storia della tradizione platonica. Il platonismo di mezzo lavora soprattutto intorno al *Timeo*, l'opera del tardo Platone diventata presto il suo scritto più importante. Da questo testo i filosofi medioplatonici ricavano, con intenti inizialmente divulgativi, una ricostruzione *sistematica* del pensiero platonico, che se da un lato perde il suo carattere originario di *opera aperta*, dall'altro lo rende accessibile e comprensibile ad un pubblico più vasto di quello dei frequentatori dell'Accademia, facendone a un contempo (vedi il caso di Celso) una sorta di "manifesto pagano" contro il Cristianesimo.

Questa operazione è particolarmente visibile in opere come il *Didascalico* di Alcino o il *De Platone et eius dogmate* di Apuleio. L'opera di Apuleio è divisa in tre libri. Il primo dei tre, dedicato alla fisica e alla cosmologia, è interamente basato sul *Timeo*. Il *Timeo* platonico non è di facile lettura, anche perché nasce come un dialogo, ma subito dopo diventa un trattato. Questo trattato, poi, ricomincia dove sembrava finire, introducendo la *chora* come quarto "personaggio" e la parte propriamente fisica. Ma sia Alcino che Apuleio saldano strettamente la prima parte alla seconda, offrendo un'immagine più compatta della struttura del *Timeo*, che si dimostra utile ancora oggi come introduzione.

La filosofia del platonismo medio può essere esposta (cfr. Apuleio, *De Platone et eius dogmate* V) secondo la classica "dottrina dei tre principi": dio, idee e materia. Gli echi del *Timeo*, dove un dio, il demiurgo, plasma una materia preesistente, la *chora*, per dare concretezza e visibilità ai modelli ideali eterni delle cose, sono evidenti. Tuttavia, entrando nei dettagli, si capisce che in età imperiale ciascuno dei principi ha subito importanti aggiunte o modifiche.

Cominciamo dal primo principio, dio. In Apuleio e altri, dio è il demiurgo del *Timeo*, tuttavia lo stesso Platone sembra alludere in modo misterioso a divinità *superiori* al demiurgo («i principi che vengono dall'alto», 53d). Plutarco riprende questo passo nel *De defectu oraculorum* (428F) e identifica questi principi con l'Uno e la diade indefinita. Monade e diade fanno parte delle cosiddette «dottrine orali» di Platone di cui parla spesso Aristotele, ma sulla cui esistenza parte della critica moderna solleva molti dubbi. In ogni caso, quando Plutarco scrive tale dottrina, di origine neopitagorica, aveva già raggiunto la

forma che leggiamo in autori del I a.C. come Alessandro Poliistore (Diogene Laerzio, VIII, 24 ss.) e soprattutto Eudoro (25 a.C.). Eudoro traccia, infatti, una distinzione netta tra un primo Uno, al di là di tutto, e un secondo Uno che opera a stretto contatto con la diade (Simplicio, *In Aristot. Phys.* 181 22-30 Diels). È la stessa situazione che ritroviamo nel fr. 11 des Places di Numenio, dove viene distinto un primo dio/monade, semplice, indivisibile, inattivo e rivolto verso se stesso, e un secondo dio che opera in sinergia con la diade/materia per formare il cosmo sensibile. D'altra parte, anche il dio di Apuleio, in realtà, appare un compromesso fra i due, perché viene descritto con entrambi i caratteri, come risulta chiaro dall'*Apologia* 64 (*sine opera opifex, sine cura sospirator, sine propagatione genitor*), e lo stesso si può dire per il dio di Massimo di Tiro (*Dissertazioni* 11). Dopo questa o queste due divinità supreme, naturalmente, esistono altre divinità: gli dèi astri, stelle e pianeti, e le divinità tradizionali, che fungono da intermediari tra il dio sommo e l'uomo. Il diverso modo in cui l'*Epinomide*, Senocrate, Plutarco, Apuleio, Massimo e Calcidio organizzano le gerarchie divine è analizzato a fondo da Andrei Timotin nel suo contributo al volume *Hierarchie und Ritual* sopracitato: *Hiérarchies Théologiques, hiérarchies physiques. Lectures médio-platoniciennes du Timée*.

Il compito e la massima aspirazione dell'anima incarnata è conoscere il primo dio, e diventare una sola cosa con lui. Molte sono le vie pensate a tale scopo, ma la più sicura è quella di lasciarsi dietro tutto (via *kata aphairesin*), a partire dalla sfera terrena per poi arrivare al cielo e quindi risalire oltre quello, svuotando l'intelletto da ogni immagine sensibile (Massimo di Tiro, Numenio, *Oracoli caldaici*) e avvicinare dio, finalmente, «da solo a solo». Questa formula si trova in Numenio 2, 12 (*mono monon*) e anticipa quella di Plotino VI 9, 11, 51 ([φυγή] μόνου πρὸς μόνον). Fabienne Jourdan (*Une mystique de Numénius inspirant celle de Plotin?*, in *Hierarchie und Ritual*, cit.) ha cercato di studiare la differenza fra la mistica di Numenio e quella di Plotino (Plotino è sempre stato accusato di "plagiare" Numenio). La sua conclusione è che la mistica di Numenio mantiene la distinzione soggetto/oggetto e il ruolo dell'intelletto, mentre in Plotino scompaiono entrambi, quindi il vero mistico è lui. Si può concordare, ma occorre tener presente che in Numenio così come in altri non si parla di un intelletto ordinario, ma di un intelletto *mistico*, quindi le differenze si assottigliano.

Il secondo principio sono le idee. In Platone le idee stanno in un luogo a parte, ma il Medioplatonismo le colloca in un intelletto divi-

no ipostatizzato, che viene identificato col secondo dio di Numenio e degli *Oracoli caldaici*. Le idee diventano così, come in Aristotele, i «pensieri di dio» (cfr. Alcino, *Didascalico* IX, X). Sviluppando i temi del *Sofista*, dove Platone aveva assegnato alle idee la capacità di agire e subire, ovvero di conoscere ed essere conosciuto, il Medioplatonismo pone le premesse per la successiva articolazione neoplatonica del mondo delle idee, che si intravede già, ad esempio, negli *Oracoli caldaici*. Se le idee sono i pensieri di dio, e si dividono in pensanti e pensate, ad esse corrisponderanno, rispettivamente, due diverse gerarchie divine, gli dèi intelligibili e quelli intelligenti o intellettivi, e in mezzo a loro, in omaggio al principio di mediazione, bisognerà collocare una terza categoria, quella delle divinità intelligibili e intellettive. Si scorge già, in lontananza, la struttura della *Teologia platonica* di Proclo.

Il terzo principio è la materia. Nel *Timeo* è la *chora*, che è spazio e materia insieme. Qui occorre distinguere una corrente minoritaria, che resta fedele a Platone e che ne fa un principio autonomo e ingenerato (Plutarco, Attico, Alcino, Apuleio e Numenio), dalla corrente maggioritaria che ne fa un prodotto o sottoprodotto dell'energia divina, identificandola con la diade prodotta dall'Uno. Questa svolta epocale era avvenuta già in ambiente accademico con Senocrate. Secondo la testimonianza di Sesto Empirico, infatti (*M X* 250 ss. = Fr. 120 Isnardi Parente), la diade sarebbe il prodotto di un'alterazione o *alienazione* della Monade, e quindi sarebbe stata generata dalla Monade stessa. Ritroveremo questa dottrina in Eudoro (Simplicio, *In Aristot. Phys.* 230 34 ss. Diels) e successivamente in Plotino, *IV* 3, 9 e Giamblico, *Misteri* VIII 3, 265 Parthey.

Questo sistema monistico, in apparenza perfetto, non riesce ad evitare il risorgere di una forma di dualismo al proprio interno. Infatti, mentre della materia celeste si parla bene, di quella sublunare o terrena si continua a parlare molto male, fino ad arrivare a forme di dualismo "iranico". Sarà la presenza di questa materia "cattiva" (in virtù dell'eccessiva lontananza della diade dalla sua fonte divina) a rendere indispensabili le operazioni magico-teurgiche, grazie alle quali si combatte la materia cattiva con una materia "buona" che "richiama" quella celeste (un tema sviluppato soprattutto da Proclo sulla base degli *Oracoli caldaici* e in età rinascimentale da Ficino nel III libro del *De vita coelitus comparanda*).

Altre novità presenti (allo stato larvale o già sviluppate) nel Platonismo medio sono la proliferazione (già visibile nell'*Epinomide*)

delle gerarchie angeliche e dei demoni degli elementi. Si veda in proposito il già citato saggio di Timotin, *Hiérarchies Théologiques, hiérarchies physiques*, cit., e il puntuale contributo di Mariangela Monaca, «Angeli, cosiddetti dèi e demoni malvagi» nella visione “terapeutica” di Teodoreto di Ciro, in C. O. Tommasi-L. G. Soares Santoprete-H. Seng (eds.), *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 303-322. La *Cura delle malattie elleniche* è un testo in cui Teodoreto, riutilizzando a modo suo il *De abstinentia* di Porfirio, cerca di smascherare «gli dèi falsi e bugiardi» del paganesimo dipingendoli come demoni malvagi e contrapponendoli agli angeli. In realtà lo stesso paganesimo, a partire dagli *Oracoli caldaici*, aveva distinto i demoni, dai caratteri soprattutto negativi (i «cani della terra»), da angeli e arcangeli, figure eminentemente positive. La vera differenza è che per Teodoreto i demoni sono diventati tali per libera scelta, mentre nel paganesimo i demoni sono tali per via del contatto con la materia, ovvero in base alla loro collocazione fisica (vedi Timotin, *Hiérarchies Théologiques, hiérarchies physiques*, cit., a conferma).

Oltre a questo, si registra la diffusione delle dottrine sul «veicolo astrale» dell’anima, il mezzo bidimensionale che fa da mediatore fra anima e corpo. Un tema, questo, largamente sviluppato dagli *Oracoli caldaici*. Le dottrine dell’anima, in genere, presuppongono il dettato del *Timeo* sia per quanto riguarda la sua genesi che il suo destino terreno. Ma i contrasti insorgono fra quanti adottano la dottrina, che sarà poi di Plotino, dell’«anima non discesa», e quanti quella, che sarà di Giamblico, dell’anima discesa interamente nella materia e da essa catturata. Nel primo caso il nucleo forte dell’anima resta sempre in contatto con l’alto e la teurgia è inutile. Nel secondo caso, invece, le operazioni magico-teurgiche sono un indispensabile ausilio per spezzare le catene terrene e riguadagnare le sfere superiori del cosmo. Questa è, in particolare, la dottrina degli *Oracoli*.

In *Hierarchie und Ritual* il rapporto fra ascensione dell’anima e teurgia è affrontato da Rainer Thiel in relazione a Olimpiodoro (*Aufstieg der Seele und Teurgie bei Olimpiodor*). Thiel riprende un tema già affrontato nel contributo al VI volume della *Bibliotheca Chaldaica* (*Formen und Nebenformen der Platonismus in der Spätantike*), la decadenza della teurgia nell’Alessandria del VI secolo. Pressato dai cristiani, Ammonio preferì sacrificare la teurgia medio e neoplatonica per salvare la filosofia platonico-aristotelica. Olimpiodoro, suo allievo, seguì la stessa linea, fornendo una versione addomesticata della teurgia. In uno dei passi citati da Thiel, – l’unico in cui se ne parla in tutto il *Commento al Fedone* (8, 2, 19 ss.) – essa viene presentata come «colei

che ci unisce ai principi intelligibili per mezzo di azioni conformi ai paradigmi ideali». La teurgia diventa così un'ancella dell'intelletto.

Parlare di teurgia vuol dire soprattutto parlare degli *Oracoli dei Caldei* (OC). Risalenti all'età di Marco Aurelio, essi sono attribuiti tradizionalmente a due personaggi di cui si sa molto poco, Giuliano il Caldeo e il figlio, Giuliano il Teurgo. Il secondo, in particolare, li avrebbe raccolti dalle labbra di alcuni *medium* invasati da divinità come Apollo e Hecate, e poi li avrebbe diffusi sotto forma di poema in esametri. La loro prima caratteristica è quella di non essere previsioni sul futuro degli individui o degli Stati, come erano gli oracoli tradizionali, quanto piuttosto *rivelazioni* filosofiche sulle origini del cosmo, le gerarchie divine, il destino dell'anima incarnata. La seconda caratteristica è legata al modo in cui questi oracoli sarebbero stati raccolti, la *teurgia*. In realtà il termine *teurgia* (letteralmente, operazioni con o per mezzo degli dèi) è solo un nome nuovo per operazioni affatto tradizionali nel mondo antico, quali l'uso di intermediari animati come Pizie o Sibille, o disanimati, come statue (o teste) parlanti, per invitare o "costringere" gli dèi a rispondere alle nostre domande. Terzo elemento caratteristico degli *Oracoli caldaici*, che testimonia della loro affinità con la cultura dell'Oriente, è il *fuoco artefice* come origine ed elemento cardine di tutto il cosmo e degli esseri, sia mortali che immortali, che lo abitano. La presenza ossessiva di questo tema avvicina gli *Oracoli* ad Eraclito e agli Stoici, ma prima ancora alle dottrine dell'antico Mazdeismo e dello Zoroastrismo, imperniate sul culto del fuoco. L'altro motivo che testimonia a favore di influenze orientali è l'acceso dualismo spirito/materia soggiacente a molti esametri. Christoph Elsas, che ha esaminato questo problema in *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 225 ss. (*Iranische und griechische Verständnismöglichkeiten der Fragmente des Numenios von Apameia und der Chaldaeischen Orakel*), ha rinvenuto forme di «dualismo iranico» in OC 88-94, 104, 134-36, 155, 158-59, 163-65, 180. Come è noto sull'"orientalismo" degli *Oracoli*, del *Corpus Hermeticum* e in generale della filosofia imperiale il dibattito, iniziato con Festugière vs Reitzenstein, è ancora acceso. Secondo Festugière non bisognava aspettare l'Oriente per avere il dualismo, esso era già presente nella filosofia platonica e nelle sue fonti. Tuttavia, la cosa è complicata dal fatto che i successori di Platone svilupparono dei sistemi monistici, dove la materia stessa è un prodotto dell'energia divina. Questo vale anche per gli *Oracoli*, e la sensazione è che in questo come in altri casi ci troviamo di fronte a un compromesso tra Grecia e forme "pure" di dualismo iranico.

Ignoriamo, né mai probabilmente lo sapremo, le caratteristiche di una ipotetica *editio princeps* del poema curato dai due Giuliani. Sotto il nome di *Oracoli caldaici* va oggi una raccolta di frammenti ricavata da citazioni di autori neoplatonici e frutto di una stratificazione secolare. Il primo nucleo, intorno al quale si sono successivamente adattati gli apporti ulteriori, è rappresentato dalla raccolta di Psello (1018-1082). Ricavata verosimilmente dal commento perduto di Proclo agli *Oracoli*, del quale restano pochi *excerpta* o estratti, essa consta di 42 frammenti, e vide la prima edizione a stampa, a cura di Opsopoeo, solo nel 1589. Ancora prima di questa aveva già visto la luce, a cura di Tiletano, l'edizione di Pletone (1360-1452). Sostanzialmente identica a quella di Psello da cui era stata ricavata, ma con meno frammenti (36 in tutto) e un commento profondamente diverso, che rompeva con l'interpretazione platonico-cristiana, fu pubblicata nel 1538. A partire da Pletone e fino al 1894 gli *Oracoli caldaici* vengono citati come *Oracoli dei Magi di Zoroastro*, o semplicemente come *Oracoli di Zoroastro*. Facendo il nome di Zoroastro, personaggio che le fonti classiche davano vissuto cinquemila anni prima della Guerra di Troia, Pletone intendeva dare un fondamento granitico e autorevolissimo al suo programma di restaurazione del paganesimo, ispirato agli *Oracoli* stessi. In realtà, a parte il motivo del fuoco artefice, la paternità zoroastriana del poema non ha alcun fondamento storico e filologico attendibile.

Il nucleo rappresentato dall'edizione di Psello-Pletone fu notevolmente ampliato da Francesco Patrizi (1529-1597), che, dopo aver "rovistato" fra tutte le opere dei neoplatonici – in parte codici e in parte lavori a stampa, come l'edizione di Basilea (1534) dei commenti di Proclo al *Timeo* e alla *Repubblica* – editò, in appendice alla *Nova de universis philosophia* (Ferrara 1591), lo *Zoroaster*. Il numero complessivo dei versi o frammenti era salito a 320, equivalenti *grosso modo* a 130 dei 227 oracoli delle edizioni oggi in uso. Questo dato basta da solo per capire l'importanza dell'evento: bisognerà aspettare le edizioni di Taylor del 1797 e del 1817-1818 per l'acquisizione di altri 20 oracoli, e il contributo di Nicola Terzaghi del 1904 per averne altri 7 (provenienti dalla *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio *via* Eusebio e Niceforo Gregora).

La numerazione dei frammenti in uso fino all'edizione Kroll del 1894 non proveniva da Patrizi, dove era inesistente, ma dall'edizione di Stanley-Le Clerc (Amsterdam 1690). Amico di Locke, Jean Le Clerc (Johannes Clericus) aveva ripreso l'edizione dello *Zoroaster* curata da Thomas Stanley (Londra 1661) e l'aveva ripubblicata con

un ampio commento, numerando per la prima volta gli esametri. Di questa numerazione si giovarono tutti gli studiosi che incontravano gli *Oracoli* sul loro cammino, come Ruelle, nella sua edizione di Damascio, Cousin, nella sua edizione di Proclo o Jahn nei due lavori sullo *Zoroaster* di Patrizi del 1891 e del 1900. Fu quindi una scelta opportuna quella di Jackson, che nel 1899 la ristampò in appendice al suo *Zoroaster*, perché nel frattempo era uscita l'edizione di Wilhelm Kroll (1894), che non numerava più i frammenti. Per avere una nuova numerazione bisognerà aspettare l'edizione des Places del 1971, che è l'edizione *standard* oggi adoperata da tutti, e tradotta in italiano, inglese e spagnolo. Il lavoro di des Places era basato essenzialmente su quello di Kroll, ma il suo intento precipuo era tentare di recuperare gli esametri originali all'interno delle citazioni neoplatoniche. A tale scopo le citazioni apparivano scorporate dal loro contesto e notevolmente assottigliate, nel tentativo di decifrare l'esametro contenuto al loro interno. Purtroppo, questo procedimento non facilitava la comprensione di frammenti, già in partenza oscuri a causa del loro carattere esoterico. La cura ammirevole con cui des Places ricercava tutte le fonti e i luoghi paralleli di un singolo esametro non bastava a compensare questo difetto, acuito dal fatto che il commento ai singoli frammenti era in genere piuttosto scarso.

Disponiamo ora, tuttavia, di una nuova edizione degli *Oracoli* di Kroll, a cura di H. D. Saffrey (Wilhelm Kroll, *Discours sur les oracles chaldaïques*, Vrin, Paris 2016). La novità rispetto alla vecchia edizione risiede soprattutto nel fatto che la traduzione latina di Kroll è stata sostituita dalla traduzione francese di Saffrey. Probabilmente si è perso qualcosa, ma in compenso l'opera risulta oggi accessibile a un pubblico più vasto di quello degli specialisti. Per motivi analoghi Saffrey ha modernizzato le note e i riferimenti testuali di Kroll, utilizzando edizioni più recenti e filologicamente più accurate di quelle esistenti all'epoca (ciò vale in particolare per l'edizione Ruelle di Damascio, sostituita da quella di Westerink-Combès, o per l'edizione Porto della *Teologia platonica*, sostituita da quella di Saffrey-Westerink).

Confrontando le due edizioni, quella di Kroll risulta sicuramente più utile alla comprensione del testo. Utilizzando le *Esposizioni* del sistema caldaico di Psello e la suddivisione dei frammenti in gruppi omogenei dello *Zoroaster* di Patrizi, Kroll cerca di dare un quadro esaustivo del sistema gerarchico, e non avendo più i problemi di des Places abbonda nelle citazioni (il lavoro di Kroll, a questo proposito, contiene almeno una decina di frammenti in più rispet-

to a des Places), rendendo il testo più intelligibile. Per facilitare la comprensione di ciò che resta del poema, Saffrey ha poi aggiunto, molto opportunamente, un articolo del 1898, comparso su *Rheinisches Museum*, in cui Kroll traccia un utilissimo compendio del suo libro. Kroll sottolinea il contenuto eminentemente filosofico degli *Oracoli caldaici*, a dispetto del fatto che oggi, soprattutto grazie al libro di Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy* e ai *Greci e l'irrazionale* di Dodds, essi sono ancora considerati solo un'opera di magia operativa e di *teurgia*. In realtà di teurgia vera e propria nei frammenti rimasti si parla poco: il vero problema degli *Oracoli* è se essi siano pienamente riconducibili al Medioplatonismo, o non siano invece l'anticipazione del Neoplatonismo. Kroll è più propenso verso la prima ipotesi, ma quando scriveva non erano ancora stati scoperti alcuni frammenti che parlano dell'Uno (aggiunti dalla Majercik nella sua edizione del 1989), e che sembrerebbero dar ragione a Giamblico, Proclo e Damascio, cioè agli autori del Platonismo tardo che consideravano gli *Oracoli* un libro sacro, antesignano delle loro dottrine.

Infine, la nuova edizione di Saffrey è arricchita da un prezioso *index locorum* non reperibile nella vecchia. Di questo libro, quindi, si potrebbe dire tutto il bene possibile, se non ostasse l'eccessivo numero di errori e di refusi (a p. 16 salta una riga di greco, a p. 37 il corrispondente frammento des Places è 45 e non 48, alle pp. 39, 43, 45 i corrispondenti frammenti des Places non sono segnalati, a p. 41 n. 1, e a p. 57 sono saltate le lezioni differenti riportate da Kroll, a p. 59 i refusi non si contano, a p. 61 manca il seguito della n. 1, a p. 71 parte del greco non è tradotto, e mi fermo qui ma potrei continuare), che auspicabilmente verranno corretti nella prossima edizione.

Gli *Oracoli caldaici* vengono associati alla cosiddetta *Teosofia di Tubinga* (la raccolta di oracoli di un autore anonimo del V secolo, probabilmente il patriarca monofisita Severo di Antiochia) da quando Hans Lewy ha creduto di individuare in mezzo a loro *nuovi Oracoli caldaici*, non presenti nelle collezioni precedenti, costruendo su di essi buona parte del suo libro, *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Gli argomenti di Lewy sono risultati poco convincenti. A partire dalla recensione di Dodds, *New Light on the "Chaldaean Oracles"* (pubblicata nella nuova edizione del libro di Lewy curata da Tardieu, *Études Augustiniennes*, Paris 1978 e 2011), tutti hanno sottolineato, ad esempio, la differenza tra gli oracoli della *Teosofia*, che, come riconosce lo stesso Lewy, sono *inni* modellati sullo schema fisso degli inni religiosi antichi, e i *logia* caldaici, che sono prevalentemente di tipo prescritti-

vo o descrittivo/informativo. A parte questo, e nonostante la presenza (scontata, data la *koinè* linguistica dell'epoca) di un lessico comune, il retroterra cristiano della *Teosofia* appare preponderante. Questa è anche la conclusione di Irmgard Männlein-Robert, che ha scritto l'ultimo saggio in ordine di tempo dedicato alla questione (*Stimmen des Göttlichen. Die Orakeltexte der spätantiken "Tübinger Theosophie" im christlichen [Kon-]Text*, in *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 323 ss.).

Ad un rompicapo (uno dei tanti) degli *Oracoli caldaici* è dedicato il contributo di Helmut Seng allo stesso volume *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 251 ss. (*Ilias 14. 291 und die Chaldaeischen Orakel*). Si tratta di uno dei frammenti, il 210, che secondo Tardieu dovrebbero essere espunti da una futura nuova edizione degli *Oracoli* (in effetti Tonelli lo ha tagliato). Il frammento è ricavato dal *Commento al "Cratilo"* di Proclo, e riguarda l'interpretazione di *Iliade* XIV 290-291. Omero parla di un uccello che gli dèi chiamano *Chalkis*, ma gli uomini *Kymindis*. Proclo, che collega *chalkis* a *chalkos*, bronzo, dice che la voce di questo uccello è stridula come il bronzo sonante, e che anche i Caldei lo chiamano *Chalkis* perché hanno appreso il suo vero nome dagli dèi (Procl., *In Plat. Cratylum*, 35 2-5 Pasquali). Il collegamento fra questo uccello e gli *Oracoli* resta oscuro. L'ipotesi di Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, p. 291 n. 124, è che essi lo usassero come "strumento musicale" per respingere i demoni malvagi e, in questo caso, secondo des Places, il volatile potrebbe essere identificato con la *iyxn torquilla* (che negli *Oracoli* è una sorta di *avatar* delle *iynges*, le divinità intelligibili-intellettive). Tuttavia, in mancanza di ulteriori precisazioni rimane in dubbio se ci troviamo di fronte a una operazione teurgica, come pensa Lewy. In realtà la spiegazione, come suggerisce Seng, potrebbe essere più semplice: Proclo potrebbe aver detto che i Caldei conoscevano il vero nome di questo uccello come prova che essi erano in contatto diretto con gli dèi.

Gli autori degli *Oracoli caldaici* non seguirono Platone nella condanna di Omero, anzi il poema è scritto in esametri di puro stile omerico, e sia le metafore che le citazioni dall'*Iliade* e dall'*Odissea* abbondano. Al largo credito di cui godono gli *Oracoli* nel neoplatonismo si deve, probabilmente, l'interpretazione di Omero non solo come poeta, ma come maestro di saggezza rivelata. Iniziata dai Medioplatonici (vedi Numenio in Porfirio e l'*Antro delle ninfe*), essa è arrivata fino a Proclo e oltre. Il tema, di grande interesse, è affrontato con estrema perizia filologica da Daniel Muhsal (*Die spätantike Homer-Deutung im Kontext der neuplatonischer Timaios-Interpretation bei Proclus*) nel suo contributo a *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 259 ss.

Nato in un periodo di grande diffusione dei culti orientali, il Medioplatonismo conserva numerose tracce della loro presenza. Sia in Plutarco che in Apuleio il culto di Iside e Osiride ha grande rilievo. Ma anche il culto di Mitra non è da meno. Plutarco ci dà preziose informazioni sulla sua origine dai pirati cilici, e in *Iside e Osiride* mostra una buona conoscenza del Mitra avestico. Celso ci dà ragguagli sulla mitriaca «Scala dalle sette porte» (*Discorso vero*, VI 22), e Numenio è considerato la fonte del trattato “mitriaco” di Porfirio, *L'antro delle ninfe*. Ma Apuleio non è da meno, e alla presenza di Mitra nelle *Metamorfosi* è dedicato il contributo di Chiara Tommasi in *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 65 ss. (*Mithras between Isis and Osiris in Apuleius' Metamorphoses: Solar Syncretism and Ritual Patterns towards a Hierarchical Ascent*).

«Mitra» è il nome di uno dei sacerdoti che guidano Lucio, non più asino, nella sua iniziazione a Iside, la dea che gli ha restituito l'aspetto umano. La circostanza ha destato da sempre grande interesse, e si è supposto che lo stesso Apuleio fosse iniziato, oltre che ai misteri di Iside e Serapide, anche a quelli di Mitra. Come osserva Chiara Tommasi, era quasi la regola, a Roma, essere iniziati a più di un culto, e il caso di Pretestato e della moglie è sotto questo profilo esemplare. Ma vi sono altre circostanze che rafforzano tale ipotesi. Al seguito di Coarelli, *Apuleio a Ostia?*, «Dialoghi d'Archeologia» III.7 (1989), pp. 27-42, ci si è chiesti se la *domus* di Apuleio Marcello accanto al Mitreo delle Sette Sfere non fosse in realtà la casa di Apuleio di Madaura, e se l'XI libro delle *Metamorfosi* non sia (solo) frutto della fantasia, ma rifletta vicende della biografia del filosofo platonico. Il sospetto è rafforzato dal fatto che l'altro sacerdote che accompagna Lucio nell'iniziazione a Osiride si chiama Asinio Marcello. Ma a Ostia, sempre seguendo Coarelli, nella stessa area della *domus* e del mitreo si trovano i resti del basamento di una statua equestre dedicata a Quinto Asinio Marcello, un personaggio storico di rango consolare e patrono di Ostia. Niente di più probabile che lo stesso nome che compare nel romanzo non sia stato scelto a caso, ma sia un omaggio a un Asinio Marcello che potrebbe aver avuto un ruolo decisivo nell'introdurre Apuleio nei circoli più esclusivi della capitale dell'Impero.

Oltre a questi elementi della biografia di Apuleio, Chiara Tommasi evidenzia gli indizi archeologici di un contatto fra i due culti. Essi sono la presenza del sistro di Iside nel Mitreo di Felicissimo e quella del *Navigium Isidis* nel Mitreo dei Marmi Colorati scoperto nel 2014 a Ostia – vedi ora M. David, *A Newly Discovered Mithraeum at Ostia*, «Acta

Antiqua Hungarica» 58 (2018), pp. 117-131. Infine, anche la presenza della favola di Amore e Psiche nelle *Metamorfosi* potrebbe evocare la presenza di Amore e Psiche nei mitrei, sia di Santa Prisca a Roma che di Santa Maria Capua Vetere; così come l'esperienza rituale descritta nel romanzo trovare un modello nella *Mithrasliturgie*. Tutte ipotesi, come si vede, estremamente stimolanti e niente affatto inverosimili.

Appartenenti alla temperie culturale medioplatonica sono anche i testi gnostici e gli scritti ermetici. I rapporti tra Medioplatonismo e Gnosi sono noti da tempo, in particolare grazie agli *Estudios Valentinianos* di Antonio Orbe. Comune, ad esempio, è la ricerca di una divinità inattiva superiore al demiurgo, e la proliferazione delle entità divine, alla quale si oppose Plotino. Ciò risulta anche dalla polemica antignostica contenuta nelle *Enneadi* V 5, alla quale è dedicato l'ampio contributo di Gabriela Soares Santoprete – *L'Intellect, les intelligibles et l'ignorance: hierarchie et polémique antignostique dans le Traité 32 (Enn. V 5), 1-3, 2 de Plotin* – e quello di Jean Daniel Dubois – *La ritualité de l'ascension de l'âme selon le traité Zostrien* – entrambi raccolti in *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 157 ss. e pp. 141 ss. La Santoprete dimostra che nel sostenere la tesi, già medioplatonica, che gli intelligibili non sono esterni all'intelletto, Plotino mantiene ferma, contro la dottrina inflazionistica gnostica, la tesi che l'intelletto è uno solo, e che al di sopra e al di sotto non esistono altre divinità oltre l'Uno e l'Anima.

Zostriano, oggetto del contributo di Dubois, era noto a Plotino e alla sua scuola, e tracce dello stesso, che presuppongono una fonte medioplatonica comune, sono visibili in Mario Vittorino – cfr. C. O. Tommasi, *Tripotens in unalitate Spiritus. Mario Vittorino e la gnosi, «Koinonia»* 20 (1996), pp. 53-75. Ritrovato fra i testi di Nag Hammadi, *Zostriano* è la traduzione copta di un'apocalisse greca. Studiata a fondo da John Turner, presenta caratteristiche ambivalenti perché il rituale battesimale è cristiano, mentre la prossimità con la gnosi sethiana sembrerebbe indicare il contrario.

Accertata, dopo Casaubon (1614), l'impossibilità di retrodatare i trattati ermetici alla cultura e alla religione dell'Antico Egitto, era giocoforza studiare i loro rapporti con la filosofia del II-III secolo. Di questo si è occupato soprattutto Festugière, nella ponderosa e ormai classica *Rivelazione di Ermete Trismegisto*, che ha evidenziato i numerosi rapporti dei testi ermetici con le molteplici facce del platonismo dell'età imperiale (quella cosmica legata al *Timeo* e quella anticosmica e gnostica), limitando gli apporti ermetici originali alle dottrine alchemiche e astrologiche (Decani e Liturgi in particola-

re). Dalle analisi di Festugière, in conclusione, risultava confermata l'appartenenza dei trattati ermetici all'età ellenistica e la sostanziale irrilevanza dei riferimenti all'Egitto presenti in essi.

L'autorità di Festugière sembrava aver messo fine a ogni disputa, ma nel 1978 Jean-Pierre Mahé pubblicò a Québec, in Canada, il primo volume di *Hermès en Haute-Égypte*, al quale seguì, nel 1982, un secondo volume. In esso Mahé esaminava uno dei trattati ermetici in copto trovati nel 1945 a Nag Hammadi, il NH VI, il trattato *Sull'Ogdoade e l'Enneade*. In VI 57 compare una triade divina, l'*ingenerato*, l'*autogenerato*, il *generato*, che secondo Mahé è identica alla triade del primo sistema cosmologico egiziano descritto da Giamblico nei *Misteri*, 261 9 ss. Troviamo infatti in Giamblico un primo dio *ingenerato*, assimilabile all'Uno. Da lui proviene una *monade autogenerata*, e da questa sono *generate* le realtà intelligibili. Una variante del primo sistema descritto da Giamblico è considerato da Mahé il secondo sistema che nel testo dei *Misteri* segue immediatamente dopo (la triade Ikton, Emeph e Amun/Ptah/Osiride), e che pertanto risulta sovrapponibile al primo.

Dopo questa triade, continua Giamblico, c'è una Ogdoade solare, poi la Luna, poi il cielo con le dodici costellazioni e i trentasei decani. Per quanto riguarda le origini della materia, Giamblico ne parla come di un prodotto ottenuto separando o "alienando" la *hyle* dalla sostanza divina. Segue poi un attacco a Porfirio, presunto estensore della *Lettera a Anebo*, per aver sostenuto, sulla scorta di Cheremone e dei *Salmeschoiniakà*, che gli egiziani conoscono solo divinità cosmiche. Da quanto dice Giamblico risulta invece tutto il contrario e la teurgia stessa spinge a risalire la scala delle divinità fino a raggiungere quelle immateriali e trascendenti (267 12).

Giamblico aggiunge poi che di questi testi ermetici, da cui sono ricavati i due sistemi teologici descritti, esistevano gli originali, scritti in caratteri geroglifici, nella città sacra di Sais. Un profeta egiziano, Bitys, si incaricò di tradurli in greco per farli conoscere a tutti. Questo lungo passo dei *Misteri* (261 9-267 12) è adoperato da Mahé per dare fondamento, attraverso la testimonianza di Giamblico, al carattere originariamente antico-egiziano delle dottrine esposte nel trattato *Sull'Ogdoade e l'Enneade*, e alla piena sovrapponibilità dei sistemi teologici egiziani di Giamblico al trattato NH VI. Le conclusioni da Mahé sono state sostanzialmente accettate (vedi in proposito Alberto Camplani, autore di un'edizione degli scritti ermetici in copto, e Paolo Scarpi e Ilaria Ramelli, che hanno aggiunto il trattato *Sull'Ogdoade e l'Enneade* alle rispettive edizioni del *Corpus Hermeticum*).

La discussione sull'ermetismo si è in tal modo riaccesa. Significativamente, essa sembra essersi spostata dal piano strettamente filosofico-teoretico a quello sociologico. Si è cercato di capire, sulla scorta dei ritrovamenti di Nag Hammadi, se esistessero *comunità* ermetiche, e quali fossero le modalità di trasmissione del sapere. Occorre segnalare, a tale proposito, il contributo di Giulia Sfameni Gasparro al volume *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. III ss. (*Tra scrittura e rituale. Scrivere, dialogare, pregare: tre aspetti dell'esperienza ermetica*). Anche da questo intervento, denso e articolato, che cerca di fare il punto sulla "identità" dei protagonisti degli scritti ermetici utilizzando la tipologia degli *Audience Cults*, si conferma l'importanza del trattato *Sull'Ogdoade e l'Enneade* negli studi recenti. Attraverso il dialogo tra discepolo e maestro (lo stesso Ermete Trismegisto) si delinea infatti un percorso rituale "dal libro al libro" attraverso esperienze estatiche, che trova corrispondenza sia nei *Trattati* che negli *Estratti* da Stobeo (al punto che *L'Ogdoade e l'Enneade* può essere usato come modello e chiave degli stessi). Questo percorso, inoltre, conferma l'attendibilità di Giamblico, *Misteri* 268, dove leggiamo che gli originali dei testi ermetici esistevano, scritti su pietra in caratteri geroglifici, nella città sacra di Sais. Infatti, anche il testo di Nag Hammadi si conclude con la raccomandazione al discepolo di intagliare sulla pietra, a caratteri geroglifici, il nuovo libro arricchito dalle esperienze estatiche appena vissute.

Segno della rinnovata attualità del problema "ermetismo" sono altri due contributi al volume *Hierarchie und Ritual*, cit. Dedicato alle gerarchie ermetiche è il saggio di Anna van der Kerchove (*Dieu, monde et l'humain. Les hiérarchies dans les écrits hermétiques*, pp. 89 ss.). L'autrice individua una gerarchia ermetica fondamentale nella triade Dio, mondo, esseri umani. Sovrapponendola ai tre principi medioplatonici (Dio, idee, materia) emerge una preoccupazione maggiore per la salvezza dell'individuo, relegato al gradino più basso e oppresso soprattutto dalle divinità di secondo rango (i Decani) che governano i segni zodiacali e decretano fin dalla nascita il destino del singolo, ad esempio la sua occupazione terrena (cfr. il *Trattato dei trentasei Decani*, sulla base del quale Cumont nell'*Egitto degli astrologi* ha potuto dedurre la stratificazione della società egiziana in epoca ellenistica). Ne risulta che lo studio delle gerarchie ermetiche non serve a spiegare come la moltitudine sia scaturita dall'unità o perché l'anima si sia incarnata, quanto a ottenere la liberazione dalla prigione terrena e risalire in alto verso dio. In sostanza, lo scopo non è cosmologico, ma eminentemente soteriologico, e in questo senso ermetismo e gnosi mostrano notevoli affinità.

Il secondo contributo è quello di Caterina Schiariti (*"No Name and Every Name". Ralph Cudworth e la religione egizia. Fra influenze neoplatoniche e polemiche contemporanee*, pp. 337 ss.). Nella sua opera principale, *True Intellectual System of the Universe*, Cudworth si avvicina al Giamblico dei *Misteri* proponendo una tesi analoga: l'esistenza di divinità superiori e trascendenti all'interno del presunto "politeismo" egiziano, che sostanzialmente viene riletto in chiave henoteistica. Le osservazioni di Casaubon possono essere accettate in parte dal punto di vista filologico, ma resta il fatto che, nella sostanza, gli scritti ermetici trasmettono il messaggio, come dice Steuco, di una filosofia perenne, una *prisca philosophia* che Cudworth intende usare, insieme a molte altre fonti (quelle cabalistiche insieme a quelle della tradizione neoplatonica), come macchina da guerra contro la diffusione del materialismo della rivoluzione scientifica e del suo (frinteso) atomismo.

Parlando di Medioplatonismo è impossibile trascurare la tradizione orfica, il fiume carsico della cultura greca. Gli orfici sono una delle fonti principali di Platone, e quindi compaiono anche nella tradizione platonica successiva (cfr. Luciano, Apuleio e *Oracoli caldaici* Fr. 216 4, ma non solo). Miguel Herrero de Jauregui tratta questo tema da un'angolatura particolare, il motivo dell'uovo cosmogonico (*Riti neo-antichi: gli orfici dei neoplatonici e le loro uova*, in *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 275 ss.). In Plutarco, il tema orfico dell'uovo compare esplicitamente nelle *Questioni conviviali* 636E, dove si spiega il divieto di mangiare uova con l'argomento che l'uovo è il principio dell'esistenza. Nella versione neoplatonica, anzi, l'uovo è assimilato al mondo intelligibile. Come scrive Olimpiodoro (*In Plat. Phaed.* 24 20-4), «come nell'uovo tutte le parti sono indifferenziate, così anche nell'intelligibile tutte le forme sono unite inseparabilmente». Il tema dell'uovo torna poi in Plutarco nel contesto della "parentesi iranica" di *Iside e Osiride*. Esponendo la cosmogonia "zoroastriana" imperniata sulla lotta tra luce e tenebre, Plutarco (370A-B) dice che Ahura Mazda fece il cosmo materiale in forma di uovo, che poi Ahriman e l'armata delle tenebre riuscirono a bucare dando origine al "tempo della mescolanza". Plutarco sta citando dal cap. 44 di *Menog-i Khrad*, un testo zoroastriano che abbiamo in una redazione pahlavi del VI d.C. Oltre a confermare che i Greci possedevano i libri sacri dello Zoroastrismo, questo passo solleva il problema delle possibili origini orientali dell'orfismo, o quanto meno di alcuni dei suoi temi. Ma tracce consistenti dell'orfismo sono visibili anche nei monumenti mitriaci (il Mitra-Phanes di Modena, di Via Marmorata a Roma, ecc.)

Ai monumenti che celebrano in vari modi il culto dell'Imperatore è dedicato il contributo di apertura di *Hierarchie und Ritual*, cit., pp. 9 ss., a cura di Fabio Guidetti (*Gerarchie visibili: la rappresentazione dell'ordine cosmico e sociale nell'arte e nel cerimoniale tardoromani*). Corredato da nove tavole, il saggio, interamente godibile, è un'ottima illustrazione di come la sinergia fra ordine cosmico, gerarchie sociali e militari e cerimoniale poteva trovare la soluzione iconografica corrispondente nella monetazione, nella pittura e nell'architettura dell'età imperiale. Tra le opere esaminate, l'arco di Galerio a Salonicco, l'arco di Costantino a Roma e il Santuario del culto imperiale a Tebe.

Sapienza Università di Roma

luciano.albanese@fondazione.uniroma1.it