



Helmut Seng-Luciana Gabriela Soares Santoprete-
Chiara Ombretta Tommasi (eds.), *Formen und Nebenformen
des Platonismus in der Spätantike*

Helmut Seng, *Un livre sacré de l'antiquité tardive: les
Oracles Chaldaïques*

Crystal Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism:
Oracles of the Gods*

di

LUCIANO ALBANESE

Il sesto volume della *Bibliotheca Chaldaica* fondata da Helmut Seng pubblica i contributi di vari studiosi che dal 2013 al 2015 hanno preso parte, presso la Villa Vigoni di Loveno di Menaggio, ad una ricerca su larga scala promossa dalla *Fondation Maison des Sciences de l'Homme* e dal *Centro Italo-Tedesco per l'Eccellenza Europea* di Villa Vigoni, alla quale ha partecipato anche l'Università di Pisa. Il tema trattato è di grande attualità, e sancisce un deciso mutamento di paradigma, in atto da tempo, nella visione del mondo classico (Il lato oscuro della Tarda Antichità. Marginalità e integrazione delle correnti esoteriche nella spiritualità filosofica dei secoli II-VI). I curatori del volume sono Helmut Seng, Luciana Gabriela Soares Santoprete e Chiara Ombretta Tommasi, tutti noti come infaticabili indagatori di questo "lato oscuro".

Il volume si apre proprio col contributo di Chiara Ombretta Tommasi (*Some Reflections on Antique and Late Antique Esotericism: Between Mainstream and Counterculture*). Dopo aver ricostruito le

RECENSIONI

Syzthesis IV/2 (2017) 331-342

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzthesis.it>

331

cause del disinteresse accademico (quando non era ostilità dichiarata) per tale tipo di ricerche (in Italia, in particolare, l'influenza esercitata da un lato dalla Chiesa, dall'altro dalla politica culturale del PCI – che peraltro non ostacolò più di tanto la Collana viola di Einaudi, dove il “lato oscuro” faceva già capolino), il saggio di Chiara Tommasi indica nel volume di Wouter J. Hanegraaff (*Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2012) il *turning point* per la rinascita e la diffusione di questo tipo di studi. In effetti, se si escludono lavori pionieristici come quelli di Reitzenstein, Lewy, Dodds, o Garin e Castelli in Italia, la riscoperta delle correnti esoteriche è un fatto abbastanza recente. Vanno in questa direzione opere come il *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* dello stesso Hanegraaff o il sito web *Network for the Study of Ancient Esotericism*. Inizialmente incentrati sull'Età moderna e sull'Occidente, questo tipo di studi ha allargato il campo di indagine ad altre aree culturali, sebbene il platonismo “orientaleggiante” continui, anche nel presente volume, a fare la parte del leone. Di conseguenza papiri magici, gnosi, ermetismo e *Oracoli caldaici* sono i testi che entrano maggiormente nelle discussioni più recenti sul retroterra culturale dell'età imperiale, e la sensazione ormai sempre più diffusa è che né il cristianesimo né il paganesimo siano pienamente comprensibili senza il loro apporto. Questa conclusione, emergente anche dal saggio di Chiara Ombretta Tommasi, credo non possa che essere pienamente condivisa.

Agli *Oracoli caldaici*, appunto, è dedicato l'intervento dello stesso Helmut Seng (*Iynges, synocheis, teletarchai in den 'Chaldaeischen Orakeln'*), che riprende e sviluppa uno dei temi trattati del suo recentissimo libro *Un livre sacré de l'antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques*, Brepols, Turnhout 2016. *Iynges, synocheis, teletarchai* sono divinità degli *Oracoli* che secondo Proclo – e Psello che lo segue – corrispondono alle Tre Notti del sistema “orfico” e alle divinità Intelligibili-Intellettive del sistema esposto nella *Teologia platonica*. Esse hanno importanti compiti di mediazione fra le divinità solo intelligibili e quelle solo intellettive, ma resta il dubbio – che pende come la spada di Damocle su chiunque affronti lo studio dei frammenti degli *Oracoli*, e quindi anche sul libro di Seng – se esse fossero divinità originarie di Giuliano il Teurgo (il probabile autore o raccogliitore degli *Oracoli*) o divinità di Proclo retrodatate agli *Oracoli*.

Sulla proposta “audace” di Seng (invertire i ruoli fra *hapax epekeina* e *dis hepekeina*), anticipata nel suo contributo al quarto volume della

Bibliotheca Chaldaica, mi sono già espresso a suo tempo («Syzetesis» II/2 (2015), pp. 229-241, URL: http://www.syzetesis.it/documenti/archivio/anno2/f2/11%20recensione_Albanese_2015_2.pdf [22.II.2017]) e qui non posso che confermare le mie perplessità. A beneficio del lettore, riassumo quanto avevo già scritto. Si è sempre pensato, sulla base delle evidenze testuali, che il termine *hapax epekeina* identificasse il primo Padre o primo intelletto degli *Oracoli* (la prima divinità incomparabilmente trascendente e non operativa), e il secondo termine, *dis hepekeina*, il secondo Padre o secondo intelletto (la seconda divinità o intelletto demiurgico e quindi operativo). A partire da Pierre Hadot (*Porphyre et Victorinus, Études augustinienes*, Paris 1968, I pp. 274-275), 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, parte latina) la divinità mesopotamica Adad come metafora della derivazione del secondo padre, la diade, dal primo, la monade, tramite il “raddoppiamento” di questa.

Tuttavia Seng si oppone a questa tradizione esegetica. In estrema sintesi, Seng: 1) ritiene filologicamente indimostrabile la sovrapponibilità di Ad/Adad e *hapax epekeina/dis epekeina*; 2) 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.

Sulla prima questione non mi pronuncio: la tesi di Hadot è opinabile, ma è impossibile dirimere il problema in questa sede. Per quanto riguarda la seconda, non posso che ripetere che tutte le evidenze testuali parlano contro l’esegesi di Seng. Oltre alle testimonianze di Porfirio e di Proclo, appare risolutiva quella di Damascio, (*Princ.* III 36, 12-13 W. C.) che scrive «i sette demiurghi [della Ebdomade] sono tutti *dis epekeina* secondo i teurgi», confermando che il termine contrassegna in linea generale ogni attività operativa (il che esclude che possa essere riferito al primo Padre).

A parte questo, il libro di Seng si presenta come la migliore sintesi oggi disponibile sugli *Oracoli caldaici*, la cosiddetta “Bibbia del neoplatonismo”. Benché il libro di Seng sia agile e di media lunghezza, i frammenti dell’edizione des Places sono tutti commentati, e in moltissimi casi rivisti criticamente rispetto all’edizione francese – cosa quanto mai opportuna, va detto, senza nulla togliere al valore della raccolta di des Places. L’ipotetica ricostruzione del sistema filosofico

di Giuliano il Teurgo si ispira – né poteva essere diversamente – alle *Esposizioni* di Psello (ma anche allo *Zoroaster* di Francesco Patrizi del 1591). Ne escono confermati, ed è un'acquisizione importante, i rapporti degli *Oracoli* con la gnosi coeva, da un lato (già segnalati da molti autori, specie Tardieu e più recentemente Roberge), e quelli con Plotino, dall'altro, che invece molti si rifiutano ancora di vedere. La cosa è tanto più difficile da capire, considerando che quella di Plotino è la prima scuola che manifesti un forte interesse per gli *Oracoli*. Come scrive Seng (*Un livre sacré*, cit., p. 25), dalla testimonianza di Enea di Gaza sappiamo che Porfirio, insieme alle altre opere dedicate agli *Oracoli*, potrebbe aver scritto un intero libro intitolato *Gli oracoli dei Caldei*, ed esistono numerosi indizi che lo stesso Plotino li conoscesse. Cosa, del resto, già appurata a suo tempo da Albert Jahn nel suo lavoro del 1891 (*Eclogae e Proclo de philosophia Chaldaica*, Pfeffer, Halle 1891, p. 41).

La terza curatrice del volume, Luciana Gabriela Soares Santoprete, si produce in una lunga e dettagliata ricostruzione della polemica anti-gnostica di Plotino che sarebbe contenuta, secondo la nota ipotesi di Harder, anche nel *Trattato 32* (V 5) delle *Enneadi*. Il trattato in questione svolge nella prima parte una serrata polemica contro chi sostiene che gli intelligibili sono fuori dell'intelletto, e nella seconda parte inizia a descrivere i caratteri dell'Uno-Bene e della nostra possibile visione dello stesso, anticipando il tema centrale della *Sesta Enneade*.

La tesi di fondo del contributo di Luciana Gabriela Soares Santoprete è che oggetto precipuo della polemica della prima parte sarebbero appunto gli gnostici, e che anche nella seconda parte traspaia una polemica contro la concezione gnostica della divinità superiore. Rilevo preliminarmente che sia nella prima che nella seconda parte del saggio sarebbe stato più convincente un confronto serrato coi testi gnostici, che sostanzialmente manca. Per quanto riguarda il primo punto, l'identificazione degli gnostici come oggetto della polemica plotiniana sembra dimenticare che la tesi avversata da Plotino (gli intelligibili come esterni all'intelletto) era stata sostenuta da Porfirio, ed era oggetto di discussione fra i membri della sua scuola (*Vita di Plotino* 18). Ma – prima ancora – era la tesi sostenuta implicitamente dallo stesso Platone nel *Timeo*, e quindi non si può escludere che in realtà fosse Platone il vero oggetto della polemica di Plotino. Porfirio, gli gnostici o chiunque altro, da questo punto di vista, potrebbero essere solo teste di turco, tanto più necessarie perché la profonda revisione delle dottrine platoniche, in Plotino come

in tutti i neoplatonici, avviene sotto il velo della conclamata fedeltà al maestro. Del resto, che Plotino preferisse usare avversari “di facciata” nelle sue polemiche è ben dimostrato dal contributo di Angela Longo (*La maschera di Epicuro sul volto dell'avversario in tema di provvidenza e piacere nello scritto di Plotino 'Contro gli gnostici': alcuni paralleli con Celso, Attico, Alessandro di Afrodisia e Ippolito di Roma*).

È certo, d'altra parte, che una più precisa analisi della controversia Plotino/gnostici richiederebbe una conoscenza più adeguata dello gnosticismo stesso. Tuttavia, e nonostante Nag Hammadi, la nostra conoscenza della gnosi valentiniana – quella con cui è più probabile che Plotino e la sua scuola siano venuti a contatto – resta ancora condizionata dalla esposizione di Ireneo, Tertulliano e altri eresiologi cristiani. Tale ferma convinzione è espressa anche da Jean-Daniel Dubois nel suo intervento (*Controverses sur la soteriologie des gnostiques valentiniens*). Per capire meglio le reali posizioni degli gnostici, scrive Dubois, sarebbe necessario, da un lato, collocare la gnosi nel quadro del platonismo imperiale – ciò che Antonio Orbe aveva fatto egregiamente a suo tempo – dall'altro, rileggere con occhio critico le fonti cristiane – ciò che ha fatto altrettanto egregiamente Giuliano Chiapparini nel recente lavoro del 2012 (*Valentino gnostico e platonico*, Vita e Pensiero, Milano). Di entrambe le opere, peraltro, non c'è traccia nella bibliografia di Dubois.

Comprensibilmente, una ricerca dedicata al lato oscuro della tarda antichità non poteva dimenticare il “divino” Giamblico, il cui nome si ritrova in ben cinque contributi. In quello di Giulia Sfameni Gasparro (*Tra costruzione teosofica e polemica anticristiana nel 'De Philosophia ex oraculis haurienda': sulle tracce del progetto porfiriano*) Giamblico compare come deciso assertore della teurgia nella *Risposta a Porfirio* (meglio nota come *I misteri egiziani*). In effetti è difficile parlare di Porfirio senza parlare di Giamblico, perché dobbiamo soprattutto a Giamblico la nostra conoscenza della *Lettera ad Anebo*. E la *Lettera* è strettamente collegata alla *Philosophia ex oraculis haurienda*, perché la prima sensazione che si ricava dalla lettura delle due opere è che Porfirio stia ritrattando, nella *Lettera ad Anebo*, quello che aveva sostenuto nella *Philosophia ex oraculis haurienda*.

In effetti, mentre la difesa del paganesimo e delle operazioni che dopo gli *Oracoli caldaici* e Giamblico andranno sotto il nome di teurgia, e la conseguente polemica con cristianesimo, sono più che evidenti nel *De Philosophia ex oraculis haurienda* (al punto che Pier Franco Beatrice ritiene che essa costituisca una sola opera insieme

allo scritto *Contro i cristiani*), la *Lettera ad Anebo* mostra scetticismo, se non aperta irrisione, verso le operazioni descritte e approvate nel *De Philosophia*, al punto che Eusebio, Agostino e Teodoreto di Cirro (su quest'ultimo si rimanda all'ampio e analitico contributo di Mariangela Monaca, *Conversando con Porfirio: note alla 'Therapeutikè' di Teodoreto di Cirro*) potranno usare la *Lettera* – confermando pienamente le preoccupazioni di Giamblico che ciò potesse avvenire – in funzione antipagana.

Tuttavia molti autori hanno cercato, soprattutto recentemente, di sfumare il contrasto tra le due opere, e conseguentemente anche quello fra Porfirio e Giamblico. In questa direzione si muove anche uno dei contributi raccolti nel volume, quello di Andrei Timotin (*La polemique entre Porphyre et Iamblique sur la prière*). Esaminando le posizioni di Porfirio e Giamblico sul tema, Timotin ritiene infatti che, al di là delle differenze sulle questioni di dettaglio, le teorie intorno alla preghiera elaborate dai due filosofi facciano parte di un comune progetto, filosofico e teologico nello stesso tempo, mirante alla costruzione di una religione platonica e di una identità religiosa del platonismo, pensata in antitesi alla marea montante del cristianesimo.

Ma un più deciso tentativo di “armonizzare” (riprendo l'espressione da Giulia Sfameni Gasparro, che peraltro giudica «eccessiva» tale interpretazione) è stato fatto, oltre che da Girgenti e Muscolino nella parte introduttiva della loro edizione e traduzione del *De Philosophia ex oraculis haurienda (Filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, Bompiani, Milano 2011), da Crystal Addey in *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods* (Ashgate, Farnham-Burlington VT 2014). Su questo libro è da vedere soprattutto la recensione, critica ma molto utile, di Ilinca Tanaseanu-Döbler apparsa in *Bryn Mawr Classical Review* 2016.05.05, URL: <http://bmcr.brynmawr.edu/2016/2016-05-05.html> [22.II.2017]. Le tesi principali emergenti dal libro della Addey sono 1) la piena compatibilità fra la *Lettera* di Porfirio e la *Risposta* di Giamblico e 2) l'esistenza di una concezione comune dell'ascesa verso l'Uno.

Per quanto riguarda il primo punto, la Addey sfuma completamente l'apparente contrasto fra Porfirio e Giamblico interpretandolo come un “gioco delle parti” concepito nel quadro di un genere filosofico diffuso soprattutto nella tarda antichità, “problemi e soluzioni”. La *Lettera* e la *Risposta* sarebbero uno strumento didattico, una sorta di “guida dei perplessi” pagana che riprende intenzionalmente le più diffuse obiezioni al paganesimo per fornire ad esse risposte in grado

di fronteggiare adeguatamente l'offensiva cristiana. E in effetti, se si esamina attentamente la lettera di Porfirio (cfr. L. Albanese, *Una lettera 'curiosa'*, in Id., *Il neoplatonismo di Giamblico e altri saggi*, Stamen, Roma 2014, pp. 26-44), è facile capire che Porfirio solleva artificiosamente dei dubbi su tesi che egli stesso non può non condividere, come ad esempio il carattere divino degli astri, un dogma platonico prima che plotiniano.

Per quanto riguarda il secondo punto, la Addey fa leva soprattutto sulla nozione di inner ritual (ritualità interiorizzata), un concetto elaborato dal compianto Zeke Mazur, per fornire una versione "nobile" della teurgia in grado di tenere insieme un fronte comune anticristiano che va dagli *Oracoli caldaici* a Giamblico, passando per Plotino e Porfirio. Ma in realtà l'idea di fondo del libro della Addey è che la teurgia sia l'ultimo prodotto di quella sostanziale identificazione della filosofia coi misteri (eleusini in particolare) operata da Platone, che già assimilava le forme ideali agli "oggetti sacri" delle cerimonie iniziatiche (cfr. C. Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism*, cit., p. 52).

Tornando al contributo di Giulia Sfameni Gasparro, la sua insoddisfazione verso tesi simili a quella della Addey è connessa soprattutto al fatto che esse perdono il carattere specifico dell'opera porfiriana, che invece si muove alla ricerca e alla definizione di una visione graduata del divino: «una 'teologia graduata' di ispirazione monarchiana, in cui un padre ineffabile domina su una molteplicità di potenze divine delegate al governo del cosmo e intermediarie rispetto a questo e all'umanità». Di conseguenza, preghiere e sacrifici vanno essi stessi "graduati" rispetto a tale gerarchia (vedi la *Lettera a Marcella*). Viene quindi decisamente respinta da Porfirio l'«irrazionale» proposta cristiana che proclamava un Dio unico ad esclusione di tutti gli altri esseri divini. Questo è certamente un ritratto fedele della posizione di Porfirio. Resta tuttavia il dubbio – e qui torniamo al saggio di Timotin – se tale visione sia veramente incompatibile con quella di Giamblico.

A Giamblico sono dedicati altri tre saggi raccolti nel volume, quelli di Agnosini, Ayala e Taormina, dedicati a tre problemi specifici, rispettivamente la funzione dell'*ochema* nella divinazione, il ruolo dell'anima in Giamblico e Damascio, e la concezione della materia in Giamblico.

La dottrina dell'*ochema*, cioè del veicolo astrale dell'anima, risulta da una elaborazione di tracce già presenti in Platone e Aristotele (vedi per tutti R. C. Kissling, *The OXHMA-ΠΙΝΕΥΜΑ of the Neo-Platonists*

and the De Insomniis of Synesius of Cyrene, «American Journal of Philology» 43 (1922), pp. 318-330). Ma sicuramente gli *Oracoli caldaici* dovevano aver dato un notevole contributo alla sua teorizzazione, come risulta dai frammenti 104, 120 e 158 des Places (vedi H. Seng, *Un livre sacré*, cit., pp. 101-103). Da essi ricaviamo la nozione che l'ochema è un veicolo a due dimensioni, di origine stellare, che come una sorta di interfaccia grafico costituisce un elemento di mediazione fra due entità radicalmente eterogenee, corpo e anima. Sinesio di Cirene è l'autore che nel *Trattato sui sogni (De insomniis)* si è maggiormente diffuso sul tema.

Il corpo astrale, che Sinesio chiama *pneuma phantastikon*, ha varie funzioni. Essa è, innanzitutto, la "nave" dell'anima razionale, fatta di materia stellare, ma è anche, contemporaneamente a) il sostrato dell'anima irrazionale; b) il sostrato della funzione sensitiva, l'organo che raccoglie in unità le percezioni, un po' come il sensorio comune aristotelico; c) il soggetto e il presupposto dei riti magico-teurgici; ovvero il "corpo" in cui si materializzano le divinità che rendono possibile la divinazione.

Porfirio è sicuramente una delle fonti di Sinesio, ma l'altra fonte non poteva che essere Giamblico. L'importanza del corpo astrale o ochema come strumento principe delle attività divinatorie emerge bene, infatti, nella sezione dei *Misteri* (III 14) relativa alla fotagogia, la divinazione ottenuta attraverso la luce. Il tema, già affrontato da Maria Di Pasquale Barbanti nel capitolo dedicato a Giamblico di *Ochema-Pneuma e phantasia nel Neoplatonismo, aspetti psicologici e prospettive religiose* (CUECM, Catania 1998), è oggetto della relazione di Matteo Agnesini, Giamblico e la divinazione κατὰ τὸ φανταστικόν. Verso l'integrazione di un genere divinatorio: il caso dell'idromanzia. La sezione dei *Misteri* esaminata da Agnesini, se isolata dal contesto, costituisce un prezioso elemento di riscontro della tesi di Crystal Addey, perché apparentemente non fa emergere nessun contrasto fra Porfirio e Giamblico: Porfirio chiede spiegazioni sulla fotagogia e Giamblico le fornisce. Vero è, peraltro, come rileva Agnesini, che nella richiesta di chiarimenti da parte di Porfirio era contenuto il dubbio che le apparizioni divine fossero il risultato di autosuggestioni da parte di chi le percepiva.

In ogni caso, sia per Porfirio che per Giamblico la fotagogia, ovvero il "trasporto della luce", avviene tramite elementi coadiuvanti che sollecitano lo *pneuma phantastikon*, quali ad esempio i muri, il buio, l'aria e soprattutto l'acqua, la cui trasparenza è congeniale alla luce. L'ultimo

caso è quello dell'idromanzia, oggetto del lavoro di Agnesini. Tutti questi tipi di divinazione vengono ricompresi da Giamblico sotto il nome di "teurgia", il vocabolo di nuovo conio degli *Oracoli*. "Teurgia" significa letteralmente "operazione ottenuta col concorso degli dèi", e qui sta esattamente il punto di dissidio con Porfirio – o con Porfirio mascherato da scettico. Tutte queste operazioni, infatti, presuppongono non solo il concorso del veicolo astrale, ma l'intervento – anche se dall'esterno, come ripete Giamblico ossessivamente (l'avverbio *exothern* ricorre ventitre volte nei Misteri) delle stesse divinità. Non si tratta quindi di illusioni soggettive o di stati di alterazione, ma di fenomeni reali, oggettivi.

Il saggio di Daniela Patrizia Taormina affronta, in relazione a Giamblico, un tema epocale, quello della genesi della materia (*I Greci a scuola degli Egizi e dei Caldei. Giamblico e la materia primordiale*). Già Festugière, nel IV volume della *Révélation* (pp. 38 ss.), aveva individuato due linee contrapposte all'interno della tradizione platonica. Una posizione dualistica, che partendo da Platone vede Plutarco, Attico e Numenio assertori della preesistenza di una materia ingenerata e fattore di disordine, e una linea monistica, risalente alla corrente neopitagorica interaccademica, che fa della materia un byproduct dell'attività divina. Giamblico si riallaccia alla corrente monistica, e quindi anche a Plotino e a Porfirio, ma introduce alcune precisazioni che, come nota la Taormina, assicureranno un fondamento metafisico alla stessa teurgia. Oltre ai passi già noti di Proclo (*In Tim.* I 386.8-13) e dei *Misteri* (VIII 3, 265.4-10 Parthey), che mostrano come in Giamblico la dottrina dell'origine divina della materia venga fatta risalire agli Egiziani, la Taormina utilizza, molto opportunamente, un terzo passo, poco noto, di Giamblico (Giovanni Lido, *De mens.*, IV 159, p. 175 10-19 Wuensch), in cui la dottrina dell'origine divina della materia viene fatta risalire, stavolta, ai Caldei.

Dalla composizione dei tre frammenti di Giamblico emerge un completo riassetto della dottrina platonica, che tuttavia, come in tutti i neoplatonici, viene fatto risalire allo stesso Platone. In primo luogo, la dottrina dell'origine divina della materia viene presentata come una dottrina che Platone riprende dagli Egiziani e dai Caldei. In secondo luogo, la materia è detta trovare la sua prima genesi negli intelligibili, ovvero nella "triade paterna" caldaica. In terzo luogo, all'interno della materia viene distinta una parte eterna e perfetta, che forma la sostanza delle sfere celesti e incorruttibili, e una parte residuale, che sostanza il cosmo sublunare soggetto a generazione e corruzione.

Questo spiegherebbe, da un lato, perché la materia, pur dichiarata

di origine divina, continui ad essere concepita dal neoplatonismo come fonte di errore e traviamiento per l'anima: chiaramente, ci si riferisce alla materia residuale. Dall'altro, perché la teurgia sia legittimata a fare uso di materia dalla dottrina dei simboli o *synthemata* sparsi nel cosmo. Sono infatti gli stessi dèi che li hanno seminati come "richiami", utilizzando la parte divina o celeste della materia. Ogni oggetto celeste trova quindi il suo "corrispondente" nel mondo sublunare. Utilizzando questa materia si possono costruire statue come ricettacolo per gli dèi e atti di culto indirizzati agli dèi stessi. Come conclude la Taormina, «la concezione di una materia divina può facilmente essere considerata atta alla ricezione degli dèi, ed è dunque funzionale alla teologia e fornisce anche una giustificazione e una spiegazione del culto teurgico».

Al di là delle giustificazioni "ufficiali" sempre invocate dal neoplatonismo per far digerire la nuova concezione della materia (il disordine non può avere pari dignità ontologica dell'ordine – esattamente la situazione di apertura del *Timeo!*), esistevano motivi più profondi che la rendono quanto meno comprensibile. Nel passaggio dal *Timeo* alle *Leggi* all'*Epinomide* (che forse Platone non scrisse ma certo supervisionò) acquista sempre più consistenza la nozione di "materia celeste", presupposto indispensabile della teologia astrale, con la conseguente nascita di due fisiche diverse e antitetiche, fisica del cielo e fisica della terra. Tuttavia questa materia celeste non trova giustificazione alcuna all'interno della cosmologia del *Timeo*, se non l'ammissione, fatta a denti stretti, che essa è costituita dalla parte più pura del fuoco (40a 2-4) e da un poliedro, il dodecaedro (55c 4-6), che non corrisponde a nessuno dei quattro elementi tradizionali. È probabile che la svolta in senso monistico del platonismo, già percepibile in ambiente accademico dopo la morte di Platone, sia stata determinata dalla necessità di sanare questa aporia. E tuttavia la soluzione è meno soddisfacente di quanto appare, perché anche la materia residuale, per residuale che sia, resta sempre un prodotto divino. Di qui la domanda angosciata della gnosi manichea: *si deus est, unde mala?*

Al conflitto fra pagani e cristiani sono dedicati altri due interventi raccolti nel volume. È noto che tale conflitto non prese sempre la forma dello scontro frontale. Spesso il cristianesimo operò una sorta di "fagocitosi" nei confronti della religione pagana e delle sue divinità. Un esempio conosciuto riguarda la figura di Orfeo, una divinità contesa fra pagani e cristiani. All'analisi di questo tema è dedicato l'intervento di Oliver Schelske (*Neuplatonische Identität in literarischer Form: Die Orpheus-Figur*

zwischen christlichem und paganem Anspruch). Non tutti i cristiani ebbero però idee identiche sulla figura di Orfeo. In Lattanzio, ad esempio, Orfeo mostra di credere in un solo dio, ed è una sorta di profeta pagano del cristianesimo. In Clemente Alessandrino, invece, ad Orfeo, cantore di menzogne, viene contrapposto Cristo, cantore di verità.

Più vicino al tema centrale del volume, il “lato oscuro” del Tardoantico, è l'intervento di Rainer Thiel (*Die Transformation der Teurgie im christlichen Alexandria des 6. Jahrhunderts nach Christus*). L'Alessandria degli inizi del V secolo era stata teatro di scontri violenti tra pagani e cristiani, che portarono prima alla distruzione del Serapeo e successivamente al feroce assassinio di Ipazia, la “martire pagana” (415 d.C.). Il secolo successivo registra una situazione completamente diversa. Ad Atene Damascio può ancora propagandare la teurgia degli *Oracoli caldaici* in relativa tranquillità, ma ad Alessandria il cristianesimo ha vinto su tutto il fronte, e qualsiasi tentativo di resistenza da parte pagana sarebbe completamente inutile. Ammonio, il principale esponente della Scuola di Alessandria, è costretto ad adottare una politica di *appeasement*, che lo spinge a stringere accordi, sollevando le ire di Damascio, col patriarca Pietro Mongo. Questa politica produrrà anche le voci, mai confermate, di una sua conversione al cristianesimo, culminante addirittura nel battesimo. Il realtà lo scopo di Ammonio era quello di consentire, grazie ad una serie di compromessi, l'accettazione della filosofia platonico-aristotelica (con Ammonio inizia la serie dei commenti neoplatonici ad Aristotele) al pubblico cristiano colto, «assicurando nel contempo la sua sopravvivenza all'interno dell'Impero». La riprova che Ammonio non era il “traditore” descritto da Damascio è che nel dialogo *Ammonio* venne accusato da Zacaria di Gaza, vescovo di Mitilene, di propagandare dottrine che corrompevano la gioventù.

L'agnello sacrificale di questa politica fu soprattutto la teurgia. Ammonio non ne parla affatto, lasciando al suo allievo Olimpiodoro il compito di fornirne una versione soft, in grado di non urtare la sensibilità dei cristiani. Il passo del *Commento al Fedone* (8, 2, 19 ss.) riportato da Thiel è quanto mai significativo. Scopo della teurgia, scrive Olimpiodoro, è quello di unirci agli intelligibili per mezzo di azioni conformi ai paradigmi ideali. Scomparse le “ineffabili trottole di Hecate” con cui Proclo faceva miracoli, la teurgia viene relegata tra le virtù ausiliarie della filosofia.

La figura di Damascio è oggetto dell'ultimo contributo, quello di Ilinca Tanaseanu-Döbler (*Damaskios gegen Proklos zum ersten*

Prinzip: Lehrkontroversen und die Grenzen philosophischer 'Orthodoxie' und 'Häresie' im späten Neuplatonismus). L'analisi della Tanaseanu-Döbler si fa apprezzare per la costante aderenza al testo dei *Principi*, e per la scelta oculata dei passaggi più importanti (a tale proposito va segnalata una svista tipografica: la citazione a p. 388 non proviene da *Princ.* I 86 ma da *Princ.* I 61). Il tema centrale del saggio è la nota controversia Proclo-Damascio sul principio primo. Mentre Proclo, come Plotino, “si accontenta dell'Uno” (Damascio, *Principi* I p. 6, 7 sgg. W.-C.), Damascio, come Giamblico, va alla ricerca di un principio superiore all'Uno, e notoriamente lo trova in un principio talmente ineffabile e inesprimibile da produrre, da un lato, un declassamento e depauperamento delle divinità tradizionali, e, dall'altro, una frattura insanabile tra lui e il cosmo, aprendo la strada ad una creatio ex nihilo che getta inopinatamente un ponte verso il nemico – in verità più verso gli ariani che verso i cristiani di Nicea. D'altra parte la forte presenza non solo di Proclo, ma anche di Damascio nello Pseudo Dionigi, è stata già accertata da Salvatore Lilla, così come la presenza di Damascio, insieme a Proclo, nel platonismo cristiano di Patrizi da Thomas Leinkauf. Viene così in gran parte confermato, mi sembra, uno degli assunti principali del libro: l'impossibilità di escludere l'esoterismo dalla spiritualità filosofica del mondo tardoantico.

Sapienza Università di Roma
luciano.albanese@uniroma1.it

Helmut Seng-Luciana Gabriela Soares Santoprete-Chiara Ombretta Tommasi (eds.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, “Bibliotheca Chaldaica VI”, Winter, Heidelberg 2016, 424 pp., € 55,00.

Helmut Seng, *Un livre sacré de l'antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques, Brepols*, Turnhout 2016, 149 pp., € 50,00.

Crystal Addey, *Divination and Theurgy in Neoplatonism: Oracles of the Gods*, Ashgate, Farnham-Burlington VT 2014, XVI-335 pp., £ 90,00.