

Helmut Seng-Giulia Sfameni Gasparro (Hrsg.),
Theologische Orakel in der Spätantike



di

LUCIANO ALBANESE

Il nuovo volume della *Bibliotheca Chaldaica* fondata da Helmut Seng si apre con un lungo e interessante contributo di Luciana Gabriela Soares Santoprete (*Tracing the Connection between 'Mainstream' Platonism (Middle and Neo-Platonism) and 'Marginal' Platonism (Gnosticism, Hermeticism and the 'Chaldean Oracles') with Digital Tools: the Database, the Bibliographical Directory, and the Research Blog 'The Platonism in Late Antiquity'*), che tuttavia è abbastanza eccentrico rispetto al tema del volume stesso, e forse avrebbe trovato una migliore collocazione nel volume successivo della collana, *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, che non a caso viene citato estensivamente.

RECENSIONI

Syzetesis, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo 1

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

Prescindendo da ciò, il saggio si divide in due parti. La prima è una rassegna delle pubblicazioni più recenti dedicate a sanare il *gap*, che non è mai esistito se non nei manuali, fra correnti principali e correnti marginali all'interno della tradizione platonica, prendendo in considerazione 'il lato oscuro della tarda antichità' nei suoi rapporti con l'eredità di Platone. Temi come 'Plotino e gli gnostici', o i rapporti fra lo stesso Plotino, Numenio e gli *Oracoli caldaici* sono ancora da studiare seriamente, così come quelli fra Numenio, gli *Oracoli caldaici* e la gnosi. Gli *Oracoli caldaici*, in particolare, non possono essere compresi a fondo senza inserirli a pieno titolo nella storia del platonismo teorico, anziché in quella del 'platonismo del proletariato'.

La seconda parte illustra quello che potrebbe diventare lo strumento principe di questo nuovo approccio: il progetto digitale *The Platonism in Late Antiquity*, frutto del lavoro collettivo di un *team* di studiosi (di cui fa parte la stessa Soares Santoprete). Esso si articola 1) in un *database* in grado di avviare ricerche interdisciplinari aventi per oggetto gnosi, ermetismo e *Oracoli caldaici*; 2) in un indice bibliografico attinente ai tre campi suddetti; 3) in un *research blog* che presenta e discute attività e pubblicazioni scientifiche relative ai rapporti fra 'correnti principali' e 'correnti marginali' nella Tarda Antichità.

Oggetto principale del nuovo volume della *Bibliotheca Chaldaica* fondata da Helmut Seng sono invece quelli che vengono definiti dalla critica 'oracoli teologici'. Essi sono oracoli molto diversi da quelli tradizionali, e le radici di questa sorta di mutazione vengono analizzate e spiegate con la consueta chiarezza da Giulia Sfameni Gasparro (*Gli 'oracoli teologici' fra pagani e cristiani: temi e problemi a confronto*). Gli oracoli tradizionali, quelli per cui il mondo antico è universalmente noto, sono una istituzione cittadina, un santuario gestito da operatori del sacro, ovvero sacerdoti, che viene consultato dalla comunità o dai singoli per fare fronte a situazioni di crisi o collettiva o individuale. Nel primo caso si tratta in genere di guerre, nel secondo di eventi della vita privata, come matrimoni, viaggi, situazioni patrimoniali ecc. È difficile non accorgersi, tuttavia, che a partire da una certa data gli oracoli cambiano pelle perché, come diceva Batiffol nel 1916, diventano 'professori di teologia', fornendo risposte a interrogativi relativi all'identità e alla natura delle divinità tradizionali, ai loro rapporti gerarchici, e alla relazione fra gli dèi e il cosmo.

La Sfameni Gasparro passa quindi ad esaminare i primi segni di tale mutazione, e li rintraccia soprattutto nel *Discorso di verità* di Celso, che purtroppo conosciamo solo frammentariamente grazie alle citazioni di Origene, che lo contesta frontalmente. In Celso sono presenti alcuni elementi essenziali della futura disputa. In primo

luogo, da parte pagana, una concezione 'monarchica' e graduata, ovvero *henoteistica* della religione tradizionale, con una piramide di divinità aventi ruoli precisi e una divinità inaccessibile, in cima alla piramide, che li compendia tutti. A tale concezione si contrapporrà, da parte cristiana, un dio unico (monoteismo), creatore, attivo nel mondo e nella storia, operatore di salvezza attraverso un figlio diventato uomo e votato al sacrificio per ottenere il riscatto dell'umanità intera. La novità che emerge dalle parole di Celso è che egli si contrappone al cristianesimo facendo decisamente appello ad un 'discorso di verità' custodito dalle culture tradizionali del mondo antico, che trovavano proprio negli oracoli il loro punto di forza.

I nuovi oracoli, strumenti privilegiati di tale disputa, fioriscono sia sul versante pagano che su quello ebraico e cristiano. È tuttavia frequente da parte cristiana il tentativo di far dire agli oracoli pagani cose compatibili con la dottrina cristiana.

Celso opera nella metà del II d.C., data che può essere considerata il punto di inizio della fioritura degli oracoli teologici. Sempre a metà del II secolo fanno la loro comparsa gli *Oracoli caldaici* di Giuliano il Teurgo, che tuttavia introducono nei 'nuovi' oracoli due varianti importanti, il tema della teurgia o magia operativa e quello del fuoco artefice. Ma l'attività oracolare diventa centrale fra la fine del III e gli inizi del IV, vale a dire nella fase decisiva del conflitto fra paganesimo e cristianesimo. Porfirio, forse utilizzando anche alcuni *Oracoli caldaici*, redige la *Philosophia ex oraculis haurienda* – l'opera che secondo Pier Franco Beatrice fa tutt'uno con lo scritto *Contro i cristiani*. A lui si contrapporranno Eusebio di Cesarea e Agostino, cercando di dimostrare che gli dèi di Porfirio sono demoni che danno consigli (ad es. i sacrifici cruenti e l'uso di pratiche magiche) che lo stesso Porfirio in altre opere mostra di rifiutare.

Gli intenti polemici di Eusebio di Cesarea e Agostino determinano pesantemente la selezione degli oracoli dalla *Philosophia*, privilegiando quelli incentrati sulle pratiche cultuali. Ma esiste per nostra fortuna un'altra raccolta di età bizantina, la *Teosofia di Tubinga*, che fa posto a molti oracoli filosofici. Riunendo insieme queste due fonti possiamo avere un'idea più chiara della raccolta di Porfirio, e capire anche meglio il titolo che ne è stato tramandato. Come ha dimostrato Aude Busine, il termine *logia* usato nel titolo greco dell'opera è volutamente polemico, perché contrappone *logia* o 'detti' pagani ai *logia* o 'detti' cristiani, cominciando da quelli tramandati come detti di Gesù. Il conflitto tra pagani e cristiani è diventato così, a tutti gli effetti, una 'guerra di *logia*'.

Date queste premesse, è quasi inevitabile che larga parte del volume sia dedicata agli *Oracoli caldaici*. Molto discusso, praticamente da sempre, è il rapporto degli *Oracoli* con la gnosi.

Tardieu e più recentemente Roberge hanno segnalato a più riprese i rispettivi punti di contatto. Nel presente volume il tema è affrontato da un noto studioso della gnosi, John D. Turner (*The Chaldaean Oracles: A Pretext for the Sethian Apocalypse* Allogenes?). Il saggio di Turner è diviso in due sezioni. La prima affronta i rapporti tra *Oracoli* e gnosi Sethiana in riferimento alla ontogenesi, o genesi della realtà da un principio primo. La seconda affronta i modi della conoscenza del principio stesso. La seconda parte è più convincente della prima. In entrambi i casi, *Oracoli* e *Allogeno*, la conoscenza del principio che per comodità chiamerò 'Uno' è praticamente identica, e richiede una sorta di unione mistica che trascende la distinzione soggetto/oggetto e si serve di quello che il fr. 1 des Places degli *Oracoli* chiama il 'fiore dell'intelletto'. Anzi, da questo punto di vista Turner stabilisce una connessione fra *Oracoli*, *Allogeno* e Plotino poco gradita in genere agli studiosi di Plotino, ma assolutamente condivisibile e storicamente fondata.

La prima parte è invece molto problematica, perché è fondata interamente sull'interpretazione del fr. 3 des Places. Turner ritiene che il frammento parli dell'Uno e della sua successiva espansione (un'interpretazione simile è stata data a suo tempo da Patrizi nella *Nova de universis philosophia*), e lo legge usando l'*Allogeno* come testo di riferimento. Ma noi non conosciamo affatto il contesto del fr. 3, e lo stesso Proclo mostra delle incertezze nell'interpretazione del frammento. Esso è riferito direttamente all'Uno in vari passi del commento al *Parmenide* (707.25-6, 1033.22, 1067.2-3 e 1071.3 Cous.). Altrove (*In Cratyl.* 58.8; *Th. pl.* IV 10, 32 e V 13, 43) il frammento è invece riferito a Kronos, che i neoplatonici identificano col capo della terza ebdomade intellettuale (*noeros*). Nei resti del commento di Proclo agli *Oracoli* (cfr. des Places, pp. 202 sgg.), infine, il frammento è riferito al vertice della prima terna della triade intelligibile, *noetos*, e non all'Uno. Stando così le cose, l'interpretazione di Turner – che in ogni caso non trovo convincente – resta altamente ipotetica.

Gli *Oracoli* sono di nuovo oggetto del saggio di Adrien Lecerf e Lucia Saudelli («*Sources*» et «*Principes*»: *universalité et particularité dans les 'Oracles Chaldaïques'*). Il rapporto con gli interpreti neoplatonici è una delle questioni più spinose relative agli *Oracoli*. Le gerarchie divine che si ricavano dalle *Esposizioni* di Psello, dipendenti alla loro volta soprattutto dai commenti di Proclo e Damascio, sono originarie del poema e degli scritti di Giuliano il Teurgo, o sono il frutto di una sovrapposizione delle gerarchie neoplatoniche al materiale degli *Assiri* (altro nome degli autori del poema)? La questione era già stata sollevata a suo tempo da Kroll, secondo il quale le originarie gerarchie divine degli *Oracoli* dovevano essere più semplici, meno complesse e meno rigide di

quelle neoplatoniche (posteriori a Plotino). In sostanza: abbiamo in mano quello che resta del poema originario, o il suo rifacimento, se non ‘tradimento’, ad opera dei neoplatonici tardi?

Le conclusioni del saggio di Adrien Lecerf e Lucia Saudelli sembrano andare piuttosto nella seconda direzione. Il caso preso in esame è quello del rapporto gerarchico tra ‘fonti’ (*pegai*) e ‘principi’ (*archai*). In Proclo, ma soprattutto in Damascio (*Princ.* III 37, 13 sgg.), e quindi successivamente in Psello, troviamo una rigida sequenza gerarchica: *pegai* universali, *pegai* particolari (ovvero *pegai-archai*), *archai*, Arcangeli, Divinità Azonali e Divinità Zonali. Ma da quello che si evince dall’esame dei frammenti superstiti e degli *Ypheetiká* di Giuliano il Teurgo, negli *Oracoli caldaici* i termini *pegai* e *archai* sembrano ancora sinonimi, come nel Platone del *Fedro*, e comunque non subordinati gli uni agli altri. Questa teologia strettamente gerarchizzata e subordinata doveva fare invece la sua prima comparsa in Giamblico, per poi essere successivamente arricchita e perfezionata da Proclo e Damascio in base alla ‘legge dei termini medi’ ovvero della riproposizione delle divinità superiori – in maniera degradante – a tutti i livelli del cosmo (tutto è in tutto, ma in modo appropriato a ciascun livello: cfr. Procl. *El. Th.* prop. 103, 92, 13 Dodds). Superate le gerarchie fluide degli *Oracoli*, si preannunciano qui le rigide gerarchie medievali. In conclusione, il risultato delle analisi condotte da Adrien Lecerf e Lucia Saudelli è un’acquisizione scientifica particolarmente apprezzabile.

Ancora agli *Oracoli caldaici* è dedicato l’intervento di Helmut Seng (*Theologische Orakel zwischen Metaphysik und Ritual*). Il nome di Helmut Seng è legato da molti anni agli *Oracoli*. Seng ha fondato la *Bibliotheca Chaldaica* di Winter, che è giunta al sesto volume, è autore di numerosi scritti sugli *Oracoli*, e in particolare dell’ottima, recentissima sintesi *Un livre sacré de l’antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques*, Brepols, Turnhout 2016. Lo scopo che Seng si propone in questo saggio è quello di evidenziare i caratteri specifici degli *Oracoli caldaici* all’interno della categoria degli oracoli teologici. In particolare, Seng cerca di evidenziare la distanza fra gli *Oracoli caldaici* propriamente detti e gli oracoli presenti nella *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio o nella *Teosofia di Tubinga*.

Questo problema è sorto da quando prima Nicola Terzaghi, poi Hans Lewy, hanno sostenuto la piena compatibilità fra alcuni oracoli presenti in queste due raccolte e gli oracoli di Giuliano il Teurgo. In realtà gli oracoli di Terzaghi hanno avuto maggiore fortuna, perché – sebbene relegati fra i frammenti dubbi – sono stati recepiti dalla raccolta di des Places (frammenti 219-224), e quindi, a parte l’edizione italiana di Tonelli, dalle edizioni americana e spagnola. Gli undici nuovi oracoli di Lewy, invece, non hanno avuto questa fortuna, perché (a parte il sottoscritto, che, pur segnalando la

loro problematicità, li ha pubblicati – sola traduzione italiana – in Albanese-Mander-Nuzzolo, *La teurgia nel mondo antico*, Genova 2011, pp. 155-57), non hanno trovato ospitalità in nessuna delle edizioni di *Oracoli* in circolazione. La questione degli undici frammenti nuovi di Lewy è complessa, perché Lewy non fa alcuna distinzione fra essi e gli oracoli caldaici tradizionalmente accolti – soprattutto dall'edizione Kroll – e questo condiziona pesantemente l'andamento di tutta l'opera, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, che tuttavia con le sue 770 pagine resta ancora la monografia più importante sull'argomento.

Tornando a Seng, attraverso uno scrupoloso esame dei frammenti incriminati, egli giunge alla conclusione che né sotto il profilo formale e lessicale, né sotto quello contenutistico è possibile trovare convincenti punti di contatto fra la raccolta di Porfirio, la *Teosofia di Tubinga* e gli *Oracoli caldaici*. Seng in particolare rileva, in primo luogo, l'assenza di Apollo, la principale divinità oracolare della *Philosophia ex oraculis haurienda*, dagli *Oracoli caldaici* a noi giunti, e la sostanziale assenza dagli stessi di Hecate come *divinità oracolare*. In secondo luogo, rileva l'assenza nella raccolta di Giuliano il Teurgo di *costrizioni* verso gli dèi per indurli a scendere e profferire oracoli. In effetti tutti i frammenti in cui sono presenti costrizioni provengono dai frammenti dubbi di Terzaghi e quindi dalla raccolta di Porfirio, che su tali pratiche si diffonde largamente. D'altra parte Giamblico, a conferma della tesi di Seng, rispondendo a Porfirio nei *Misteri egiziani* sostiene che la vera teurgia, quella caldaica, non fa uso di costrizioni. Infine, Seng dimostra che esistono forti differenze fra la cosmologia degli *Oracoli caldaici* e quella che si può evincere dalla *Teosofia di Tubinga*.

La *Philosophia ex oraculis haurienda* è nuovamente al centro del contributo di Ilinca Tanaseanu-Döbler (*'Denn auf der Erde können sie sich nicht aufhalten, sondern nur auf heiliger Erde'. Bemerkungen zum Verhältnis der Götter zur Materialität in Porphyrios'* *Philosophia ex oraculis haurienda*), che riprende e sviluppa un tema già trattato in *Theurgy in Late Antiquity* (2013; cfr. la mia recensione in *Syzthesis* II, I 2015). Il titolo del nuovo saggio fa riferimento al fr. 321 F Smith della *Philosophia*, ed enuncia sinteticamente il tema principale trattato: 'gli dèi non possono avere dimora sulla terra, ma [possono farlo] solo se la terra è consacrata'. Il tema è dunque quello del rapporto fra gli dèi e la materia. La materia atta a consacrare la terra sono i simboli materiali che gli stessi dèi hanno sparso nel cosmo come 'richiami' e mediatori fra cielo e terra. Uno degli oracoli raccolti da Porfirio, il 317 (uno di quelli finiti per iniziativa di Terzaghi fra i frammenti di des Places, il fr. 224), spiega molto bene, per bocca di Hecate, in che modo bisogna costruire una statua

capace di consacrare la terra che la ospita, e quindi diventare dimora terrena, anche se temporanea, per gli dèi.

Dopo la costruzione delle statue, il rapporto fra dèi e materia viene esaminato dalla Tanaseanu-Döbler soprattutto in relazione a due problemi: se e con quali mezzi materiali gli dèi possono essere anche costretti a scendere sulla terra contro la loro volontà, e se gli dèi gradiscono i sacrifici materiali cruenti. Come sappiamo anche dal contributo di Seng, la *Philosophia ex oraculis haurienda* sviluppa largamente il tema delle 'costrizioni'. Ad esse si accenna esplicitamente, ad es., nel fr. 316 F Smith (a tale proposito a p. 179 devo segnalare un refuso nel testo greco, dove è saltato un passaggio – che tuttavia compare in traduzione).

Per quanto riguarda i sacrifici cruenti, Apollo in persona li consiglia (frammenti 314-315 F Smith), e anche in onore degli dèi del cielo ('agli dèi dell'aria raccomanda di immolare in olocausto animali alati, e di spargere il sangue intorno agli altari').

Colpisce qui la distanza, rilevata dalla Tanaseanu-Döbler come da tutti gli studiosi di Porfirio, fra la *Philosophia ex oraculis haurienda* da un lato e la *Lettera a Anebo* e il *De abstinentia* dall'altro. Nella *Lettera* il rifiuto dei sacrifici cruenti sembra chiaro, e nel *De abstinentia* essi sono riservati ai demoni malvagi, e solo per evitare che la loro ira ricada sulle città. Agli dèi del cielo, stelle e pianeti, non vanno in alcun modo sacrificati esseri viventi ('non si elevi mai il fuoco da un altare insanguinato!'), ma farina, miele, frutta e fiori.

Anche l'esposizione delle gerarchie divine è più chiara nel *De abstinentia* che nella *Philosophia ex oraculis haurienda*. Nella prima opera si distinguono nettamente, dopo il dio sommo (l'Uno), che si onora col silenzio, le divinità intelligibili (*noetoi*), tra cui vanno annoverate le divinità tradizionali, simboleggiate al modo pitagorico da numeri: uno Apollo, due Artemide, sette Atena, ecc. Ad esse si sacrifica con la parola, quindi inneggiando. Vengono poi i demoni buoni, ma neanche ad essi sembrano concessi i sacrifici cruenti, con cui invece è giocoforza onorare i demoni malvagi.

Anche la *Philosophia ex oraculis haurienda* vede al vertice un dio supremo che si onora in modo immateriale (fr. 325 F Smith), ma poi elenca una serie di divinità tradizionali, da Apollo a Serapide passando per Hecate, che gradiscono offerte materiali e cruenti, prescrivono esse stesse la materia con cui costruire le statue rispettive, si lasciano incatenare, subiscono gli influssi stellari e hanno uno stretto e frequente commercio con le operazioni materiali della *teurgia* (termine che peraltro non compare nella raccolta di Porfirio). Il risultato è che la distanza fra queste divinità e i demoni si assottiglia, tanto più che Porfirio, per bocca di Eusebio, sembra qualificarli indistintamente sia come dèi che come demoni.

Esce confermato, da questa analisi, che in Porfirio solo il dio sommo resta chiaramente separato dalla materia. Altrettanto non si può dire per le altre divinità, che si muovono *on the borderline* fra cielo e terra, e il cui rapporto con la materia resta ambivalente.

La *Philosophia ex oraculis haurienda* è ancora oggetto del saggio di Jochen Walter (*Interpretatio pagana des Christentums: Liebeslyrik, Adonis-Kult und christliche Heiligenverehrung in den theologischen Orakeln bei Porphyrios*). Walter prende in considerazione – come già aveva fatto Christoph Riedweg – i frammenti 343 F, 345 F e 346 F Smith – nei quali è contenuto un attacco al cristianesimo. Gli aspetti anticristiani della *Philosophia ex oraculis haurienda*, già rilevati a suo tempo da Eusebio di Cesarea e Agostino, sono tornati recentemente sotto l'occhio della critica. Secondo Pier Franco Beatrice – lo vedremo subito – la raccolta di Porfirio costituirebbe una sola opera insieme allo scritto *Contro i cristiani*, e Ade Busine ha sostenuto – come ho già avuto modo di dire – che il termine *logia*, presente nel titolo greco dell'opera, è usato polemicamente da Porfirio per contrapporre *logia*, cioè 'detti', pagani ai *logia* o 'detti' cristiani.

Più che nel secondo e nel terzo frammento, il cui comune intento è quello di distinguere la figura di Cristo come sapiente ebreo – e quindi come uomo, non come dio – da quella dei suoi stolti e ignoranti adoratori, i riflessi letterari più trasparenti emergono nel primo frammento. Nel frammento, che proviene da Agostino, Apollo, interrogato sui mezzi con cui una moglie poteva essere convinta a desistere dall'abbracciare il cristianesimo, risponde che sarebbe più facile scrivere sull'acqua che convincere una donna sacrilega. Walter avverte qui, in particolare, echi del carne 70 di Catullo, e ritiene che Porfirio, che conosceva la letteratura latina, abbia volutamente trasformato un carne di natura erotica in un oracolo di natura politica anticristiana. Anche nel seguito dell'oracolo, che stigmatizza i 'fallaci lamenti' della donna per la morte di Cristo, si avverirebbero riferimenti letterari alla passione e morte di Adone, figura che in qualche modo veniva assimilata a Cristo.

Il contributo di Pier Franco Beatrice (*So spoke the gods. Oracles and philosophy in the so-called Anonymous Commentary on the Parmenides*) è di estrema importanza soprattutto per le 'audaci' proposte in esso contenute. In primo luogo, Beatrice rileva più di una consonanza fra Porfirio e gli *Oracoli caldaici* di Giuliano il Teurgo. Tale consonanza emerge 1) dalla comune idea (avversata da Proclo e Damascio) che il primo padre della triade intelligibile (padre, potenza, intelletto) sia il primo principio di ogni cosa; 2) dalla comune tesi della materia *generata* dal padre, anziché ingenerata (fr. 368 F Smith) 3) dal comune atteggiamento anticristiano: a tale

proposito Beatrice ritenere provenienti dalla raccolta di Giuliano gli oracoli ‘anticristiani’ di Hecate (quelli sopra esaminati da Walter), perché Hecate è una divinità degli *Oracoli caldaici*, e propone di includerli in una futura nuova edizione di *Oracoli caldaici*. Con questa mossa Beatrice si avvicina alle tesi di Terzaghi e Lewy sulla compatibilità fra *Oracoli caldaici* e *Philosophia ex oraculis haurienda*, discostandosi invece da quelle di Seng.

In secondo luogo, poiché un’identica consonanza si riscontra fra l’anonimo *Commento al Parmenide* del Palinsesto di Torino, gli *Oracoli caldaici* e Porfirio, Beatrice ritiene che il commento stesso sia opera di Porfirio, recuperando la tesi di Hadot contrastata invece da Smith e da altri.

In terzo luogo, riprende la sua nota tesi secondo la quale lo scritto *Contro i cristiani* e la *Philosophia ex oraculis haurienda* sono una stessa opera, ma allarga ulteriormente il perimetro dell’opera stessa, includendovi il *Commento al Parmenide* del Palinsesto di Torino e tutti i frammenti del *De regressu animae* e de *Peri agalmaton* (*Sui simulacri*). L’idea di Beatrice è che Porfirio non abbia mai scritto opere con questi titoli, e che la loro esistenza sia frutto di gravi fraintendimenti nella lettura delle fonti. Di qui la proposta per una nuova edizione ‘allargata’ della *Philosophia ex oraculis haurienda* che ricomprenda tutti questi scritti.

Il contributo di Beatrice riprende e sviluppa tesi da lui già sostenute, e che hanno suscitato non poche discussioni (e non poche perplessità: vedi per tutti Goulet). Personalmente non sarei propenso a inserire gli oracoli anticristiani di Hecate provenienti dalla *Philosophia ex oraculis haurienda* in una nuova edizione degli *Oracoli caldaici*. Più interessante mi sembra, e mi è sempre sembrata, la proposta di un’edizione allargata della *Philosophia*, anche se rimangono forti dubbi sull’attribuzione a Porfirio del *Palinsesto di Torino*.

Dedicato alla nascita e alla diffusione degli oracoli teologici nell’età tardoantica, ma con particolare riferimento alla *Teosofia di Tubinga*, è il contributo di Lucia Maddalena Tissi (*Introduzioni e commenti agli oracoli della Teosofia di Tubinga*). L’intento del lavoro è eminentemente filologico, e si concretizza in una panoramica su alcuni preamboli e commenti relativi agli oracoli degli dèi greci presenti nella *Teosofia*, nel tentativo di tracciare un abbozzo delle modalità di lavoro del redattore dell’opera. Il principale motivo di interesse dei commenti sta nella presenza di riferimenti agli scoli omerici e alle dottrine neoplatoniche, *Oracoli caldaici* compresi (motivo per cui Lewy ne aveva estratti e commentati alcuni nel primo capitolo di *Chaldaean Oracles and Theurgy*). Va tenuto presente, peraltro, che l’autore della raccolta è cristiano, e quindi cerca spesso di far emergere verità cristiane dagli oracoli pagani.

In qualche modo collegati alla *Teosofia di Tubinga* sono gli oracoli teologici esaminati da Aude Busine (*Les Sept Sages prophètes du christianisme. Tradition gnomique et littérature philosophique*), perché Erbse li ha pubblicati in appendice alla sua edizione della *Teosofia*, e altrettanto ha fatto Beatrice, che li ha incorporati nel II libro della sua *Teosofia*. Gli oracoli in questione si muovono in effetti tra la *Teosofia di Tubinga* e gli *Oracoli sibillini*. Raccolti da un autore cristiano tra la fine del V e l'inizio del VI d.C., essi utilizzano i famosi *Sette Saggi* dell'antica Grecia come profeti dell'avvento di Cristo. I *Sette Saggi* (la cui identità è largamente variabile così come lo era nelle fonti greche) annunciano, in particolare, i tre eventi epocali del cristianesimo: trinità, incarnazione e crocifissione. Emerge fra i sette saggi cristianizzati la figura di Solone, che insieme a Chilone si pronuncia sull'avvento di una divinità suprema. I *Sette Saggi* vengono spesso istruiti dallo stesso Apollo, che in alcune occasioni profetizza la trasformazione del Partenone in una chiesa, icastica rappresentazione della vittoria degli dèi cristiani sugli dèi pagani.

Agli *Oracoli sibillini* è invece dedicato l'intervento di Mariangela Monaca (*Gli Oracula Sibillina: la profezia sibillina e l'unicità di Dio*). Gli *Oracoli sibillini* propriamente detti, di cui la Monaca ha curato una pregevole edizione italiana (Roma 2008), sono una raccolta in quattordici libri di oracoli teologici giudeo-ellenistici e giudeo-cristiani realizzata da un anonimo autore cristiano del VI d.C. Il tema ricorrente è dato da predizioni *post eventum* delle catastrofi apocalittiche che colpiranno l'Impero romano, fatte sia dall'angolatura ebraica che da quella cristiana. Molti di questi oracoli sono stati rifusi nella *Teosofia di Tubinga*, e la Monaca provvede una utile tavola sinottica delle occorrenze nei due testi.

Vi è poi un gruppo consistente di oracoli teologico-filosofici, in cui la figura del dio unico del monoteismo viene ricalcata su quella del 'dio cosmico' stoico, ovvero su quella del primo principio/monade, utilizzando spesso lo stesso lessico. Colpisce in particolare il termine *autopator* (di se stesso padre), che è presente ad es. negli *Inni orfici* (X.10), in Porfirio (15.3 Nauck), nei *Misteri* di Giamblico (VIII 261.13, 262.3) e che, a ulteriore conferma della sua penetrazione nella cultura cristiana, compare in Valentino (Epiph. *adv. haer.* I, 31.5) e Sinesio (*Inni*, I [3] 146). In sostanza, siamo di fronte a uno dei non rari casi di 'fagocitosi' della cultura pagana da parte di quella cristiana: la Sibilla, originariamente pagana, viene trasformata in un veicolo della fede monoteistica cristiana.

Un caso analogo è quello dello Pseudo Didimo, oggetto del contributo di Claudio Moreschini (*Le citazioni oracolari nel De trinitate dello Pseudo Didimo di Alessandria*). Moreschini espone con la consueta eleganza e precisione i dati del problema. Anche in questo

caso oracoli pagani vengono riversati nella dottrina cristiana (più esattamente Nicena) da parte di un autore anonimo, influenzato dalla teologia dei Padri Cappadoci e vissuto probabilmente non ad Alessandria ma a Costantinopoli, che scrive usando il nome di Didimo di Alessandria. Anche in questo caso alcuni di questi oracoli si ritrovano nella *Teosofia di Tubinga*, e nel *De Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio, ma è certamente più interessante la presenza nel *De trinitate* di tre *Oracoli caldaici* (23, 213, 214 des Places) il primo dei quali è sicuramente autentico («affinché una triade tenga insieme ogni cosa, ciascuna commisurando»). Lo Pseudo Didimo piega l'oracolo caldaico nella direzione del dogma trinitario cristiano, con una mossa che aveva già visto impegnato Mario Vittorino e che, più o meno nello stesso arco temporale che vede la composizione del *De trinitate* (fine IV secolo), vede impegnato Sinesio di Cirene. Lo scopo specifico è divinare nella triade caldaica lo Spirito Santo, ed esso viene raggiunto sommando al fr. 23 des Places il fr. 340 Kern degli Orfici, dove si parla del «saggio impulso dello pneuma». Lo pneuma pagano diventa ovviamente lo Spirito cristiano.

Non diversamente vanno le cose per gli altri due membri della trinità pagana, che diventano altrettanti membri della trinità cristiana, il Padre e il Figlio. Il Padre è definito inconoscibile e al di sopra dell'intelletto, ma la presenza dei termini *autoghenethlos* («nato da se stesso» PG 39, 788 A) e *autopator* («padre di se stesso» PG 39, 493 D) fa capire che l'originario paradigma *henologico* pagano è scivolato in quello *ontologico* cristiano. Infatti i due termini sono sempre stati usati dai neoplatonici per indicare non l'Uno, ma il secondo dio ovvero l'intelletto, che non è al di là dell'essere, ma essere a pieno titolo.

Il Figlio viene 'decifrato' di nuovo da due *Oracoli caldaici* (213, 214 des Places, collocati opportunamente tra i frammenti dubbi) e dall'oracolo 35 Erbse della *Teosofia di Tubinga*, che tuttavia secondo Hans Lewy sarebbe uno degli undici oracoli caldaici 'nuovi' da lui scoperti e commentati nel primo capitolo di *Chaldaean Oracles and Theurgy*. In realtà gli oracoli citati, siano essi caldaici o meno, sembrano poco adatti a retrodatare la presenza del Figlio in autori pagani.

In ogni caso, la presenza di oracoli pagani nel *De trinitate* resta notevole, ed è stata usata da Ade Busine per dimostrare che lo Pseudo-Didimo, per così dire, aveva mancato il bersaglio, col risultato di proporre una teologia non compatibile con le esigenze di una teologia e di una filosofia cristiana. Ma, come osserva Moreschini a conclusione del suo intervento, il *De trinitate* aveva un obiettivo più ristretto, ed era diretto più contro gli ariani che contro i cristiani. In questo senso lo Pseudo-Didimo si conferma vicino a

esponenti del platonismo cristiano come Vittorino e Sinesio. Resterebbe da capire perché un numero non esiguo di filosofi cristiani, o passati al cristianesimo, abbia ritenuto che fonti pagane come gli *Oracoli caldaici* fossero l'arma migliore per combattere l'eresia ariana.

Un'ulteriore perplessità che può sorgere in relazione all'uso cristiano della cultura pagana riguarda il rischio di contrarre il morbo 'ellenizzazione' in forme 'acute', ivi comprese teurgia, magia, demonologia ecc. Di estremo interesse e riccamente documentato, a tale proposito, appare il saggio di Chiara Ombretta Tommasi (*La preghiera delle Salamandre: Porfirio, Gabalis, Levi, Landolfi. Per la fortuna di Theos. § 27 Erbse = I 24 Beatrice*). Si capisce subito, già a cominciare dal titolo, che se c'è un rapporto fra la *Teosofia di Tubinga* e le salamandre dobbiamo aver saltato qualche passaggio. Alla ricostruzione di questi passaggi si dedica laboriosamente Chiara Tommasi, iniziando proprio dall'oracolo della *Theos. § 27 Erbse*. Si tratta di un oracolo che già conosciamo, perché è il primo degli oracoli caldaici 'nuovi' pubblicati ed esaminati da Lewy nel suo libro. Esso proviene in realtà dal II libro della *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio, ed. Wolff. Come ricorda Chiara Tommasi, e come già sappiamo, perplessità sulla compatibilità di questo oracolo con la raccolta di Giuliano il Teurgo sono state espresse a suo tempo da Dodds nella recensione dell'opera di Lewy e da Seng in questo stesso volume, anche se bisogna riconoscere che alcuni termini chiave del lessico degli *Oracoli caldaici* sono presenti in esso.

Anche i due oracoli seguenti, presenti nei §§ 29 e 35 della *Teosofia*, provengono dall'opera di Porfirio, e anche questi fanno parte degli undici oracoli nuovi di Lewy. Ma Chiara Tommasi ricorda che questi oracoli, insieme a molti *Oracoli caldaici*, sono reperibili anche nel *De perenni philosophia* di Agostino Steuco, e testimoniano della penetrazione degli stessi nel platonismo cristiano del XVI secolo, quindi nella cultura dell'età moderna. Non sarà motivo di stupore, dunque, ritrovare *Theos. § 27 Erbse* in un'opera oggi poco nota, ma abbastanza diffusa fra Settecento e Ottocento: *Le Comte de Gabaldis, ou Entretiens sur les sciences secrètes* (Parigi 1670), dell'abate Henri Montfaucon de Villars. Ed è proprio a quest'opera che spetta la paternità del legame tra Porfirio e la *preghiera delle Salamandre*. Dopo aver citato, in francese, vari oracoli raccolti da Porfirio, il conte Gabalis, indagatore delle scienze occulte, cita a un giovane discepolo, come ulteriore prova che i pagani hanno conosciuto le verità cristiane, anche *Theos. § 27 Erbse*, presentando l'oracolo, però come una *preghiera delle Salamandre*.

Il nuovo titolo, e la nuova natura dell'oracolo, avranno grande fortuna, e si ritrovano in lunga serie di autori moderni e contemporanei (tra cui spicca il nome di Helena Blavatsky) fino ad

arrivare al *Dogme et Rituel de la Haute Magie* di Eliphas Levi e al *Racconto d'Autunno* di Tommaso Landolfi, studiati più da vicino da Chiara Tommasi e messi a confronto in una tavola sinottica. L'aspetto rimarchevole dell'operazione di Henri Montfaucon de Villars è che si è trascinata dietro, insieme al presunto monoteismo dell'oracolo pagano – o forse caldaico – anche l'inevitabile *côté* magico-teurgico, che non era sfuggito a Psello e successivamente non sfuggirà a Lewy. Infatti la Salamandra che recita l'oracolo come una preghiera nell'opera *Le Comte de Gabaldis*, altri non è che la sacerdotessa del tempio di Apollo a Delfi, trasformata in un demone o spirito di uno dei quattro elementi, il fuoco (gli altri tre spiriti, citati anche nel *Faust* di Goethe [I 1258] sono silfi-aria, ondine-acqua e gnomi-terra). Poiché Apollo è la principale divinità oracolare della *Philosophia ex oraculis haurienda*, e il fuoco l'elemento cardine degli *Oracoli caldaici*, la sacerdotessa/salamandra sembra particolarmente adatta come icona di entrambe le raccolte e del loro versante 'demoniaco'. Come un fiume carsico, gli oracoli pagani hanno iniettato nel cristianesimo e nella cultura moderna anche questo aspetto, che spesso riemerge dove non lo aspetteresti. Chi visita il *Park Güell* a Barcellona, ad esempio, non può non rimanere colpito dalla grande salamandra in *trencadís* realizzata da Gaudí. Ma la salamandra è posta di fronte a un tempio che è una versione moderna del tempio di Apollo a Delfi. Come non pensare, a questo punto, che anche Antoni Gaudí fosse tra i lettori de *Le Comte de Gabaldis*?

Sapienza Università di Roma

luciano.albanese@uniroma1.it

Seng, Helmut- Sfameni Gasparro, Giulia (Hrsg.), *Theologische Orakel in der Spätantike*, «*Bibliotheca Chaldaica V*», Winter, Heidelberg 2016, 386 pp., € 64,00.