

Studia graeco-arabica

7

2017

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Cristina D'Ancona, Elisa Coda, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 7 (2017), claims and customers service: redazione@pacineditore.it

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.



© Copyright 2017 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḡawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v

Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike, hersg. von H. Seng, L.G. Soares Santoprete, C.O. Tommasi, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2016 (Bibliotheca Chaldaica, 6), 424 pp.

I quindici saggi raccolti in questo volume sono il risultato di un progetto di ricerca triennale, diretto dagli editori e intitolato “Il lato oscuro della Tarda Antichità. Marginalità e integrazione delle correnti esoteriche nella spiritualità filosofica dei secoli II-VI”. Il libro, seguendo una traiettoria cronologica, esplora soprattutto il modo in cui i grandi esponenti della tradizione platonica di età imperiale (Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo, Ammonio, Damascio) si sono rapportati alle pratiche e dottrine religiose, sia della tradizione ellenica, sia, soprattutto, ad esperienze e testi più recenti: ermetismo, gnosticismo, *Oracoli caldaici*. Alcuni contributi mettono a tema anche il confronto col cristianesimo che, pur non avendo, se non in alcune correnti, i caratteri di una sapienza esoterica, è stato anch'esso, soprattutto all'inizio, un movimento culturalmente marginale, rispetto al quale i filosofi di scuola reagirono con una decisa difesa della propria tradizione.

I primi tre saggi del volume affrontano aspetti particolari di quelle che, usando le parole del titolo, si possono definire *Nebenformen* del platonismo di età imperiale. Il contributo di Chiara Ombretta Tommasi (“Some Reflections on Antique and Late Antique Esotericism: between Mainstream and Counterculture”, pp. 9-36) introduce in due modi alla prospettiva generale che ha guidato il progetto di ricerca e la composizione del volume: da una parte, ripercorre la storia degli studi dedicati alle correnti esoteriche nel mondo occidentale e dei condizionamenti culturali che li hanno orientati, fino al nascere di una disciplina accademica a sé (“Western Esotericism”); dall'altra, discutendo varie possibili definizioni della nozione di ‘esoterico’,¹ mostra come una corretta impostazione dello studio delle tradizioni esoteriche occidentali (oggi prevalentemente concentrato sulle forme che esse hanno assunto a partire dall'età moderna) non può prescindere dal considerare le loro radici nella tarda antichità, quando proliferarono esperienze religiose più o meno apertamente alternative a quelle tradizionali e rivolte a piccoli gruppi di iniziati.

È precisamente alle complesse interazioni che si sono svolte tra i rappresentanti della cultura filosofico/religiosa ufficiale e gruppi e scritti più marginali rispetto a essa che è dedicata la maggior parte dei saggi del volume, col proposito di giungere a una loro comprensione più ricca e di superare opposizioni semplificanti come quella tra ortodossia/eresia o razionale/irrazionale.

Anna Van den Kerchove (“La mystique dans les écrits hermétiques”, pp. 37-63) prende le mosse dalle pagine dedicate da A.-J. Festugière allo studio della mistica nel *Corpus Hermeticum*² e affronta nel proprio contributo due questioni: qual è l'uso che negli scritti ermetici si fa della nozione di ‘mistico’ e che cosa si può ricavare dai passi del *corpus* nei quali sono descritte esperienze di incontro col divino che oggi si descriverebbero come mistiche. Se il termine *μυστικός* compare una sola volta — in CH XIV 1 — per indicare un modo di esprimere la verità velato e accessibile soltanto a chi sia in possesso di una certa maturità spirituale, l'autrice indica quattro passi nel *Corpus* e nel *Discorso sull'ogdoade e l'enneade* della biblioteca copta di Nag Hammadi, che descrivono esperienze di visione — CH I (*Poim.*) 1-4; X 4-6; XIII 3; NH VI 6 — mediante le quali l'anima di un discepolo, dopo un

¹ Sono tre le prospettive principali prese in considerazione; quella di W.J. Hanegraaff: esoterismo come definizione per forme di conoscenza rifiutate e considerate illegittime dalla cultura ufficiale; quella di K. von Stuckrad: esoterismo come categoria generale sotto la quale raccogliere le forme di alterità culturale o contro-cultura. Alle spalle degli studi recenti l'autrice indica i lavori di J. Matter, che per primo utilizzò il termine “esoterismo” nel senso di una sapienza iniziatica e segreta, staccata e superiore rispetto alla conoscenza profana accessibile a tutti e nelle forme comuni.

² A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Librairie Lecoffre J. Gabalda et C. Éditeurs, Paris 1954 (Études Bibliques), pp. 141-258.

percorso di purificazione, perviene a un'esperienza puntuale di conoscenza della realtà divina, che produce in essa una trasformazione permanente.

J.-D. Dubois ("Controverses sur la sotériologie des gnostiques valentiniens", pp. 65-80), attraverso un esame dei resoconti eresiologici di Ireneo ed Epifanio, dei testi valentiniani conservati nella biblioteca di Nag Hammadi e delle testimonianze su Eracleone conservate da Origene, mette in discussione la fondatezza della tradizionale distinzione, in seno alla gnosi valentiniana, tra una scuola occidentale (che avrebbe assegnato al Cristo un corpo psichico) e una orientale (che gli avrebbe invece assegnato un corpo pneumatico, assumendo di fatto una posizione doceta). Questa distinzione non ha, secondo l'autore, fondamento nelle fonti valentiniane, ma è una costruzione eresiologica, mirante a rendere evidente il fatto che la cristologia valentiniana era contraddittoria e irricevibile.

Questa revisione della cristologia dei valentiniani pone il problema di come intendere la loro dottrina della salvezza e di come essi si rappresentassero il rapporto tra esseri psichici ed esseri spirituali. L'autore ritiene che, come pensavano il Salvatore dotato di un corpo spirituale realmente incarnato in un corpo materiale visibile (psichico), così i valentiniani pensassero sia gli esseri psichici, sia quelli spirituali come destinatari della salvezza e osserva che i termini φύσις e οὐσία nel lessico dei valentiniani non devono essere intesi con il significato ontologico che vi leggevano gli eresiografi della grande chiesa (p.e. Origene). Dubois, tuttavia, non articola ulteriormente questa posizione e rinvia alla necessità di un approfondimento dello studio della soteriologia gnostica a partire dalle fonti dirette e non dai resoconti eresiologici.

Due saggi si occupano della polemica antignostica di Plotino. 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", pp. 81-108) concentra la propria attenzione su *Enn.* II 9[33], 15.4-17, dove Plotino afferma che le tesi gnostiche sul fine dell'uomo e sulla provvidenza sono ancora più riprovevoli di quelle di Epicuro. Scopo dello studio è mostrare che i procedimenti e i temi polemici usati da Plotino in questo passo (equiparazione delle tesi degli avversari a quelle di Epicuro, istituzione di un nesso tra la negazione della provvidenza e un'etica edonistica, rifiuto dell'idea che la provvidenza divina sia riservata soltanto a una certa categoria di esseri a danno di altri) sono stati usati anche da altri autori, più o meno coevi, nella polemica contro i rispettivi avversari,³ evidenziando, quindi, sia il loro carattere stereotipato, sia l'intenzione da parte di Plotino di stabilire, usandoli, un confine netto tra ciò che ha dignità filosofica e tesi che rappresentano, invece, un sovvertimento dei valori fondamentali della tradizione ellenica.

L'ampio saggio di Luciana Gabriela Soares Santoprete ("New Perspectives on the Structure of Plotinus' *Treatise* 32 (V 5) and his Anti-Gnostic Polemic", pp. 109-62) ha lo scopo di dimostrare che il trattato plotiniano *Sul fatto che gli intelligibili non sono esterni all'Intelletto e sul Bene* è parte integrante di una tetralogia antignostica⁴ e che la dottrina in esso esposta è orientata a confutare

³ Segnalo due sviste nella traduzione dal greco: a p. 87 Eus., *PE* XV 5, 6 (= Att. fr. 3 43-46 des Places) ... ἔτι μηχανήν πρὸς τὸ μὴ ἀδικεῖν πορίζειν οἴεται è tradotto: "pensa, inoltre, di procurare un espediente all'agire ingiusto" dimenticando la negazione (trad. "pensa, inoltre, di procurare un espediente per evitare l'agire ingiusto"); a p. 91 Alex. Aphr., *De Fato* 31, p. 203.7-12 Bruns ... ὁ Πύθιος ... πάντα πράττει πρὸς τὸ μὴδὲν τῶν ἀνοσιωτάτων τε καὶ ἀσεβεστάτων παρελθεῖν τὸν οἶκον αὐτοῦ è tradotto in modo piuttosto oscuro: "... il <dio> Pitico ... fa di tutto perché niente di più sacrilego e di più empio ne risparmi la casa" (sarebbe forse più chiaro: "... il <dio> Pitico ... fa di tutto perché niente di ciò che è più sacrilego ed empio ne risparmi la casa").

⁴ L'autrice intende in questo modo avvalorare la tesi presentata per la prima volta da R. Harder, "Eine neue Schrift Plotins", *Hermes* 71 (1936), pp. 1-10, secondo il quale gli attuali trattati III 8[30], V 8[31], V 5[32], II 9[33] delle *Enneadi* plotiniane costituivano in origine un unico trattato, corrispondente a un ciclo di lezioni, poi spezzato in quattro trattati distinti da Porfirio. Per un bilancio della discussione cf. C. D'Ancona, "Plotin", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Va,

tesi gnostiche circa la struttura ontologica del mondo intelligibile. Il limite di questo contributo mi sembra, però, consistere in una certa circolarità dell'argomentazione: l'autrice dimostra come – una volta ammesso che il trattato 32 sia parte di un più vasto scritto antignostico – se ne possano leggere coerentemente i singoli dettagli dottrinali in questa prospettiva, ma non dimostra che effettivamente Plotino abbia pensato il trattato con questa funzione.

È certamente vero che il modo in cui Plotino intendeva la struttura del mondo intelligibile e il suo rapporto con quello sensibile lo portava a criticare come del tutto inadeguato il modo in cui alcuni membri gnostici della sua cerchia di discepoli interpretavano Platone; ma non mi pare che si possa ricavare dal testo di V 5 che questa critica fosse lo scopo principale di tale scritto. La discussione intorno a questi temi era profondamente radicata nella tradizione platonica di età imperiale e Plotino espone qui in modo positivo le ragioni della propria particolare interpretazione di Platone, che tanto più richiedeva di essere argomentata, in quanto si discostava vistosamente da un'interpretazione letterale del *Timeo*.

Come anche l'autrice osserva, il trattato si apre con una rassegna di tesi riconducibili alle tradizioni peripatetica, epicurea, stoica, scettica, medioplatonica. Si può certamente pensare che Plotino intendesse confutare, insieme a queste, anche posizioni gnostiche riconducibili a queste tesi; ma solo se si assume preliminarmente che il trattato sia parte di un progetto antignostico, si può giungere alla conclusione formulata dall'autrice, che “Plotinus intends here to question more precisely the epistemology of the Gnostics, rather than the theories of these schools of thought” (p. 113).

I dieci saggi che seguono formano un gruppo compatto di interventi che affrontano, con ampiezza e prospettive diverse, il tema della religione dei filosofi: la questione, cioè, di come i platonici da Porfirio a Damascio abbiano tentato di coordinare in un sistema unitario coerente, ma con esiti notevolmente diversi l'uno dall'altro, dottrina platonica e pratiche culturali, tradizionali o recenti. Il titolo del saggio di Giulia Sfameni Gasparro (“Tra costruzione teosofica e polemica anticristiana nel *De Philosophia ex oraculis haurienda*: sulle tracce del progetto porfiriano”, pp. 163-98) – descrive in modo preciso lo scopo di questo contributo che, muovendo da un esame del prologo, conservato da Eusebio,⁵ propone una riflessione sullo scopo perseguito dal filosofo componendo la *Philosophia ex oraculis* e lo individua nella duplice intenzione di costruire una teosofia ellenica e di svolgere una polemica anticristiana.

Si tratta, più esattamente, dei due aspetti di un medesimo progetto filosofico: la polemica anticristiana – della quale l'autrice ricorda opportunamente che non ci è possibile precisare “quanto fosse explicit[a] e programmatic[a] nella composizione originale” (p. 165) – scaturiva necessariamente dal tentativo fatto da Porfirio di elaborare un “discorso sugli dèi” vero, capace, cioè, di mostrare l'accordo fra le tradizioni religiose ancestrali di greci e barbari e la dottrina platonica.⁶ Porfirio, nel prologo dell'opera, ritorna, infatti, due volte sul tema della verità, che è rivelata dagli dèi ed è faticosamente e dolorosamente partorita da coloro che impegnano seriamente tutta la propria

CNRS-Éditions, Paris 2012, pp. 885-1068 (qui: pp. 905-6; 984-9); R. Dufour, *Annexe 1. Les traités 30 à 33: un grand traité?*, in Plotin, *Traité 30-37*, sous la dir. de L. Brisson et J.-F. Pradeau, Flammarion, Paris 2006, pp. 399-406 (GF 1228).

⁵ Eus., *P.E.* IV 6, 2-8, 2 (= Porph. 303-305 F Smith).

⁶ Eusebio in *P.E.* IV 6, 3 (= Porph. 303 F Smith) descrive in questi termini il progetto porfiriano: οὗτος τοιγαροῦν ἐν οἷς ἐπέγραψεν Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας συναγωγῆν ἐποιήσατο χρησμῶν [...] εἷς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς εἰς τε προτροπὴν ἧς αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν θεοσοφίας (cf. anche Aug., *De Civ.*, XIX 23, 17 = Porph. 343 F Smith: “Nam in libris quos ἐκ λογίων φιλοσοφίας appellat, in quibus exequatur atque conscribit rerum ad philosophiam pertinentium velut divina responsa [...]).” Come osserva l'autrice (pp. 169-70), si trattava, dunque, per il filosofo di mostrare la verità delle tradizioni riguardanti gli dèi e di incoraggiare i lettori a ricercare una sapienza riguardante gli dèi (o donata dagli dèi) degna di filosofi.

vita per realizzare la salvezza della propria anima.⁷ Il *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* era, perciò, un libro destinato a filosofi e mirante a proporre un'interpretazione filosofica degli oracoli provenienti dagli dèi, mostrando l'ordine gerarchico che organizza il mondo divino. La prospettiva che guidava Porfirio in quest'opera era sostanzialmente la medesima che emerge anche nella *Lettera ad Anebo*: egli si sforzava di inserire il patrimonio religioso tradizionale in un orizzonte filosofico-razionale coerente, legittimando sí le forme comuni del culto, affermando, però, allo stesso tempo il primato etico e conoscitivo della vita filosofica come via di unione col mondo divino.

Alla riflessione di Porfirio sul rapporto tra filosofia e religione tradizionale è dedicato anche l'intervento di Mariangela Monaca ("Conversando con Porfirio: note alla *Θεραπευτικὴ* di Teodoreto di Cirro", pp. 335-56) che, studiando l'uso di testi porfiriani nell'apologia di Teodoreto, illustra un problema caratteristico della tradizione testuale dei polemisti anticristiani antichi: anche quando sono citati alla lettera e con riferimenti precisi alle opere di provenienza, gli scritti degli avversari del cristianesimo sono stati piegati dagli apologeti cristiani a esprimere prospettive a volte molto lontane da quelle dei loro autori e funzionali agli scopi della polemica antipagana.

Così Teodoreto si avvale della testimonianza di Porfirio per dimostrare la verità e la superiorità del cristianesimo rispetto ai culti tradizionali dei greci (cf. *Therap.*, XII 96-98) e, in particolare, per dimostrare che anche gli avversari del cristianesimo riconoscevano la maggiore antichità di Mosè e dei sapienti barbari rispetto ai greci; la natura perversa dei demoni e del culto sacrificale loro destinato; la relazione di ogni pratica divinatoria con i demoni malvagi.

Quattro saggi esaminano aspetti diversi del pensiero di Giamblico. Andrei Timotin ("À la recherche d'une religion platonicienne. La polémique entre Porphyre et Jamblique sur la prière", pp. 199-217) espone le differenze nel progetto filosofico-religioso di Porfirio e Giamblico a partire dalla loro concezione della preghiera e dell'azione rituale. Entrambi i filosofi hanno avuto di mira la conciliazione tra dottrina platonica e pratiche religiose del culto civico, ma l'hanno realizzata in modi profondamente diversi.

Porfirio, nella *Lettera ad Anebo*, poneva il problema del senso della preghiera, osservando che le varie forme di invocazione e di culto rituale possono essere efficaci soltanto se rivolte a esseri passibili, mentre sono del tutto vane nei confronti di esseri impassibili, come sono gli dèi,⁸ che non sono influenzati dalla voce degli oranti o dalle pratiche del culto sensibile. Si tratta di un'obiezione che si trova in termini in parte simili anche in Massimo di Tiro e Origene⁹ e che Porfirio teneva presente anche nel *De Abstemtina* (II 34, 1-2), riservando al Dio supremo un culto silenzioso, fatto non di richieste particolari, bensì di "pensieri puri" e del quale, secondo lui, soltanto l'anima purificata del filosofo era capace.

⁷ Cf. Eus., *P.E.* IV 7, 2 (= Porph. 303 F Smith): ἔξει δὲ ἡ παροῦσα συναγωγὴ πολλῶν μὲν τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων ἀναγραφῆν, ὡς οἱ θεοὶ τάληθὲς ἔχειν ἐθέσπισαν. [...] ἦν δ' ἔχει ὠφέλειαν ἢ συναγωγὴ, μάλιστα εἴσονται ὅσοιπερ τὴν ἀλήθειαν ὠδίναντες ἠῤῥξαντό ποτε τῆς ἐκ θεῶν ἐπιφανείας τυχόντες ἀνάπαυσιν λαβεῖν τῆς ἀπορίας διὰ τὴν τῶν λεγόντων ἀξιόπιστον διδασκαλίαν. Cf. inoltre IV 8, 1 (= Porph. 304 F Smith): [...] δοτέον δὴ τοῖς τὸν βίον ἐνστησαμένοις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν.

⁸ Cf. Eus., *P.E.* V 10, 10 (= Porph., *Ad Aneb.* fr. 13 Saffrey-Segonds): Εἰ δὲ οἱ μὲν ἀπαθεῖς, οἱ δὲ ἐμπαθεῖς, [...] μάταιοι αἱ θεῶν κλήσεις εἴσονται [...] ἀκλήητον γὰρ καὶ ἀβίαστον καὶ ἀκατανάγκαστον τὸ ἀπαθές. Nella versione francese (a p. 200) è caduta la traduzione di οἱ δὲ ἐμπαθεῖς e il senso del passo ne risulta alterato: "Si les uns parmi les dieux sont non-sujets au pàtir, en l'honneur desquels sont érigés par ces prêtres, dit-on, des phallus ...".

⁹ Max. Tyr., *Orat.* V 3: "Il divino è cupido, avido di doni e non differisce in nulla dalla massa degli altri uomini [...] o, al contrario, il divino è costante, fermo e inesorabile"; Orig., *De Orat.* V 6: "primo, se Dio ha una preconnoscenza delle cose future e bisogna che esse si avverino, vana è la preghiera; secondo, se tutto accade conformemente al volere di Dio e immutabili sono i suoi disegni e nessuna delle cose che egli vuole può essere mutata, è vana la preghiera rivolta a lui".

A queste obiezioni Giamblico rispondeva nel *De Mysteriis* con una difesa del valore positivo della preghiera rituale, dichiarando l'origine divina delle formule eucologiche e che il culto, compiuto nel modo dovuto, realizza nell'anima del celebrante l'unione con gli dèi. Sicché la preghiera vocale non è eterogenea rispetto alle realtà divine, bensì è comunicazione del divino con se stesso. In questa prospettiva si giustifica anche la preghiera di supplica, che non è espressione di un vano tentativo di condizionare gli dèi, ma il naturale volgersi (τρέπεσθαι) dell'inferiore verso ciò che è superiore; è, cioè, manifestazione del principio cosmico dell'ἐπιστροφή di ciò che è principiato verso il proprio principio (I 15).

Come Porfirio, anche Giamblico pensava la realtà divina nei termini di una gerarchia discendente, ma, anziché insistere sulle differenze tra i diversi piani, metteva l'accento sul vincolo di simpatia che legava ciascun livello di questa gerarchia a tutti gli altri: egli attribuiva, perciò, alle azioni materiali compiute nella celebrazione del culto e non alla mera attività noetica del filosofo la capacità di suscitare il movimento ordinato di ritorno dell'intera realtà al proprio principio. Porfirio e Giamblico hanno, dunque, risposto in modo diverso a un'esigenza comune: quella di elaborare una teoria filosofica della religione e del culto tradizionali, capace sia di rispondere a obiezioni di tipo razionale, sia di opporsi a movimenti, come il cristianesimo, che facevano appello a una rivelazione divina estranea, dal loro punto di vista, a ogni razionalità filosofica.

Mi sembra che questo e gli altri contributi del volume mettano bene in evidenza come, al di là delle profonde differenze tra gli autori nell'elaborazione di una giustificazione razionale del culto, tutti i filosofi concordassero nell'esigenza di produrre una tale giustificazione razionale. Le posizioni divergevano tra Plotino e Porfirio, da una parte, e Giamblico e i suoi successori, dall'altra, quanto alla convinzione che la filosofia fosse in grado di produrre da sola il *reditus* dell'anima al proprio principio; tutti i platonici, però, consideravano caratteristico del discorso filosofico il fatto di muoversi sul piano argomentativo e secondo criteri di rigorosa coerenza razionale anche quando prendeva a oggetto dottrine che si ritenevano rivelate dagli dèi.

Il saggio di Matteo Agnosini ("Giamblico e la divinazione κατὰ τὸ φανταστικόν. Verso l'integrazione di un genere divinatorio: il caso dell'idromanzia", pp. 219-41) mostra in modo particolarmente efficace questo aspetto a proposito di un tema che sembra quanto mai remoto da ogni possibile rigorizzazione razionale: la giustificazione della pratica divinatoria per mezzo dell'acqua. Anche in questo caso, Giamblico reagisce a un'obiezione di Porfirio (*De Myst.* III 1): l'idromanzia, come altre tecniche divinatorie, si basa sulla produzione di immagini mentali mediante l'ausilio di un supporto materiale, in questo caso l'acqua; come si può ricondurre questa esperienza alla manifestazione di realtà intelligibili e sottrarla al rischio che si tratti solo di illusioni autoprodotte dalla parte irrazionale dell'anima del percipiente?

La risposta di Giamblico (*De Myst.* III 14) insiste sul carattere oggettivo di questa esperienza e, giustificando filosoficamente pratiche divinatorie tradizionali, crea le premesse per dare una fondazione filosofica anche alle pratiche teurgiche. La φαντασία dell'operatore è, infatti, secondo lui, illuminata da rappresentazioni che si producono per volontà degli dèi nel veicolo etereo dell'anima, grazie a un processo che il filosofo chiama "conduzione della luce" (φωτὸς ἀγωγή). La divinazione, quindi non è il frutto di un'alterazione più o meno patologica delle facoltà dell'anima, ma la percezione – inusuale, eppure spiegabile in termini naturali e oggettivi – del manifestarsi degli dèi attraverso la mediazione di una realtà sensibile. Il rito compiuto dall'operatore crea le condizioni favorevoli alla percezione di questo manifestarsi.

La dottrina dell'anima è dunque sviluppata da Giamblico sia ricorrendo a fonti extrafilosofiche, sia a servizio di una giustificazione razionale di pratiche rituali tradizionali o recenti. La lunga influenza esercitata dalla psicologia giamblichea nel platonismo posteriore è illustrata dall'intervento di José Molina Ayala ("La doctrina del alma, de Jámblico, como trasfondo en Damascio, *De Principiis* III 66,

1-68, 9 W.-C.”, pp. 243-58). L'autore esamina un passo del trattato di Damascio mostrando come, pur senza citarlo esplicitamente, egli utilizzi la dottrina dell'anima di Giamblico a sostegno della tesi che le anime umane non sono parti o attività di un'anima universale, bensì sono sostanze separate. Il forte impegno di Giamblico nell'integrare in un unico sistema filosofia platonica e rivelazioni religiose emerge anche dal saggio di Daniela Patrizia Taormina (“I Greci a scuola degli Egizi e dei Caldei. Giamblico e la materia primordiale”, pp. 259-91). Il dibattuto problema della genesi della materia è svolto, infatti, da Giamblico, non solo nel contesto della tradizionale discussione filosofica sulla cosmologia descritta da Platone nel *Timeo*, ma ne integra e amplia l'interpretazione ricorrendo a elementi attinti alla teologia del *Corpus Hermeticum* e all'ontologia caldaica.

Se, da una parte, Giamblico condivideva con Porfirio la critica nei confronti di autori come Plutarco e Attico, che interpretavano alla lettera *Tim.* 30 A – attribuendo al Demiurgo un'azione ordinatrice su una materia primordiale ingenerata e in moto disordinato¹⁰ –, egli si differenzia da Porfirio quando fa derivare “dagli egiziani” la dottrina da lui attribuita a Platone circa il carattere generato della materia e dichiara che “anche Hermes vuole che la materialità sia derivata dalla sostanzialità”.¹¹ L'autrice (pp. 264-5) fa osservare che anche i termini che Giamblico usa in questo contesto (ὀλότης, οὐσιότης) sono tipici della letteratura ermetica (cf. CH XII 22) e indicano una “pura energia”, anteriore a qualunque determinazione corporea.

Alla dottrina di una materia generata, ma eterna, Giamblico trovava conferma anche negli *Oracoli caldaici*, secondo una testimonianza trasmessa da uno scolio attribuito a Giovanni Lido (*De Mens.* IV 159 Wunsch). Stando a questo passo, Giamblico interpretava gli *Oracoli* ricavandone la dottrina di una materia “intemporale, ma non priva di principio, bensì generata e causata”¹² e caratterizzata dal fatto di essere eterna, non soggetta a mutamento, perfetta e ordinata.

Con una meticolosa discussione di alcune testimonianze, l'autrice mostra come Giamblico, applicando all'interpretazione dei testi oracolari ed ermetici le proprie categorie ontologiche, pervenisse a una loro lettura coerente con i propri assunti filosofici. In tal modo egli completava e arricchiva la cosmologia esposta nel *Timeo*: la materia, descritta nella cosmologia platonica come una realtà disordinata, grazie alle fonti egiziane e caldaiche era ricondotta, su un piano ontologico precedente la produzione del cosmo sensibile, a ordine e perfezione, rendendo quindi possibile giustificare sul piano razionale gli atti rituali propri del culto teurgico, che proprio attraverso la manipolazione di oggetti materiali tendevano a realizzare l'unione dell'anima con gli dèi.

Anche Helmut Seng (“Ἰουγγες, συνοχεῖς, τελετάρχαι in den *Chaldaeischen Orakeln*”, pp. 293-316) mostra il complesso lavoro esegetico compiuto – questa volta da Proclo e Damascio – sugli *Oracoli caldaici* per coordinarne o, in questo caso, piuttosto per costruirne la dottrina in accordo con quella ch'essi ricavavano da Platone. Grazie a questo lavoro esegetico nozioni che nei frammenti e nelle testimonianze a noi pervenuti degli *Oracoli* sono appena accennate o appartengono solo a un contesto rituale sono state sistematizzate nel quadro di una ontologia complessa, che descrive il processo derivativo della realtà intelligibili dai principi e il movimento di ascesa dell'anima verso di essi.

Un problema di metodo nello studio del modo in cui i filosofi tardo-antichi hanno integrato filosofia e religione è affrontato nel saggio di Ilinca Tanaseanu-Döbler (“Damaskios gegen Proklos

¹⁰ Cf. Procl., *In Tim.*, I, pp. 382.12-383.1 Diehl (= Iambl., *In Tim.* fr. 37 Dillon).

¹¹ Procl., *In Tim.*, I, p. 386.8-13 Diehl (= Iambl., *In Tim.* fr. 38 Dillon); cf. anche *De Myst.* VIII 3.

¹² Ioan. Lyd., *De Mens.* (?) IV 159: ἄχρονον δὲ αὐτὴν ἀλλ' οὐκ ἀναρχον, γεννητὴν δὲ ὅμως καὶ αἰτιατὴν; nella traduzione che si legge a p. 271 c'è un refuso: “Senza tempo è la materia, ma non senza principio, *benché* generata e causata”; al posto di “*benché*” si dovrebbe leggere “*bensì*”.

zum ersten Prinzip: Lehrkontroversen und die Grenzen philosophischer ‘Orthodoxie’ und ‘Häresie’ im späten Neuplatonismus”, pp. 357-402). In esso l’autrice esamina la pertinenza di una coppia di concetti – quelli di ‘ortodossia’ ed ‘eresia’ – che sono stati elaborati nel loro significato attuale in seno alla tradizione teologica cristiana e che recentemente sono stati utilizzati da Polymnia Athanassiadi per descrivere l’evoluzione complessiva del platonismo tra II e VI secolo. Il processo di costruzione di una ortodossia platonica sarebbe legato, secondo la Athanassiadi, alla definizione di un corpus di scritture normative, alle discussioni concernenti i criteri per la loro interpretazione corretta e alla dura polemica dei platonici tardi nei confronti dei sostenitori di tesi da loro considerate devianti.¹³

Tanaseanu-Döbler esamina la consistenza di questa impostazione considerando in particolare il progetto filosofico di Damascio e la sua polemica contro Proclo a proposito della dottrina del primo principio. L’autrice critica l’uso della nozione di “ortodossia-eresia” in questo contesto, perché essa include, nell’uso che ne fa la tradizione teologica cristiana, non solo il dibattito intorno all’interpretazione corretta e perciò veritiera di testi autorevoli, ma anche l’attribuzione di un rilievo soteriologico decisivo al discernimento tra tesi vere e false, tale che l’adesione a una prospettiva dottrinale giudicata falsa comporta anche l’esclusione dalla comunità dei salvati. Applicare questo modo di intendere i conflitti identitari alle discussioni di scuola che oppongono i filosofi platonici appare una forzatura problematica.

Mettendo a confronto la forma letteraria, il linguaggio e le tesi principali sostenute da Damascio nel *De Principiis* e da Proclo sia nella *Elementatio theologica* che nella *Theologia Platonica*, Tanaseanu-Döbler mostra come il primo si distanzi dal secondo, tra l’altro, per la forma zetetica con la quale espone la propria dottrina e per la preferenza accordata all’interpretazione del *Parmenide* data da Giamblico, che invece Proclo criticava. Lo studio evidenzia quale grande disparità dottrinale anche su questioni centrali potesse esserci tra filosofi inseriti nella medesima tradizione e accomunati dai medesimi presupposti metafisici. La polemica dottrinale non comportava, tuttavia, nel platonismo di età imperiale alcuna procedura di esclusione, alcun anatematismo inflitto ai portatori di tesi reputate incompatibili con una verità salvifica. Sicché le categorie teologiche di ‘ortodossia’ ed ‘eresia’ si rivelano fuorvianti e inadeguate a dare conto del dibattito scolastico tra platonici.

Gli ultimi due contributi da presentare considerano da punti di vista complementari il problema del rapporto tra filosofi platonici e ambiente cristiano fra V e VI secolo. Oliver Schelske (“Neuplatonische Identität in literarischer Form: Die Orpheus-Figur zwischen christlichem und paganem Anspruch”, pp. 317-33) muove dal presupposto che di un’identità collettiva si può parlare soltanto là dove esistano punti di riferimento e d’identificazione comuni e percepiti come normativi. Nel caso di una comune identità ellenica, un elemento costruttivo essenziale è rappresentato dal patrimonio mitologico. Non è casuale, infatti, che proprio sul tema del modo in cui questo patrimonio dovesse essere valutato e interpretato si sia svolto per alcuni secoli un dibattito acceso tra intellettuali cristiani e pagani.

Un esempio dell’importanza del patrimonio mitico per l’identità ellenica e delle diverse modalità di appropriazione che ne sono state realizzate in epoca tardo-antica è offerto dalla figura di Orfeo: figura centrale e immagine di una vita autenticamente filosofica per i platonici pagani, Orfeo ha invece avuto un significato ambivalente presso gli autori cristiani, che ne enfatizzarono o l’opposizione nei confronti del Cristo o il significato positivo di suo precorritore e immagine.¹⁴ Schelske mostra

¹³ Cf. P. Athanassiadi, *La lutte pour l’orthodoxie dans le platonisme tardif. De Numénius à Damascius*, Vrin, Paris 2006 (L’âne d’or, 25); per una critica di questa lettura del platonismo di età imperiale cf. anche R. Chiaradonna, “Tolleranza religiosa e neoplatonismo politico tra III e IV secolo”, in *Tolleranza religiosa in età tardoantica. IV-V secolo*, a cura di A. Marcone, U. Roberto, I. Tantillo, Edizioni Università di Cassino, Cassino 2014, pp. 37-79.

¹⁴ Cf. per le due posizioni Clem. Alex., *Protr.* I 1, 1; 7, 3; e Lact., *Div. inst.* I 5, 4.

come proprio la preoccupazione di sottrarre Orfeo all'una o all'altra forma di manipolazione da parte dei cristiani, proponendone invece un'interpretazione in chiave neoplatonica, abbia guidato la composizione degli *Orphei Argonautica*, un poema in esametri risalente al V secolo.

Il contributo di Rainer Thiel ("Die Transformation der Theurgie im christlichen Alexandria des 6. Jahrhunderts nach Christus", pp. 403-18) conclude il volume, proponendo un esame complessivo del modo diverso in cui i platonici di Alessandria e di Atene presero posizione nei confronti del cristianesimo, ormai dominante. Contro la tesi di una anche solo formale adesione di Ammonio al cristianesimo, al tempo in cui fu patriarca di Alessandria Pietro Mongo (477-490)¹⁵, l'autore sottolinea che la testimonianza del dialogo polemico di Zaccaria Scolastico (~ 465-553), intitolato appunto *Ammonio*, si può intendere correttamente solo ammettendo che Ammonio fosse rimasto legato alla religione tradizionale. Resta, però, significativa la presenza tra gli uditori di Ammonio ad Alessandria anche di cristiani, frutto, secondo l'autore, di una scelta di compromesso da parte di Ammonio, che ha garantito all'insegnamento dei platonici alessandrini una sopravvivenza di circa un secolo più lunga rispetto ai loro colleghi ateniesi.

Thiel ritiene che fossero tre gli ambiti dottrinali nei quali l'insegnamento tradizionale dei filosofi platonici conteneva tesi che potevano suscitare reazioni polemiche da parte di un uditorio composto in parte da cristiani: la questione della creazione o dell'eternità del mondo; la giustificazione filosofica della prassi culturale tradizionale; la pratica della teurgia. È proprio in relazione al terzo punto che lo studioso coglie in Ammonio un atteggiamento cauto, finalizzato a smorzare il conflitto con i cristiani.

Una delle definizioni della filosofia offerte da Ammonio all'inizio del proprio commento all'*Isagoge* di Porfirio (p. 3.8-9 Busse) è basata su *Theaet.* 176 A-B: la filosofia è *ὁμολωσις θεῶν*. Il commento che segue questa definizione (p. 3.9-24 Busse) spiega, da una parte, che il filosofo, come un dio, esercita una duplice attività, perché conosce ogni cosa e si prende cura delle realtà che gli sono sottoposte; dall'altra precisa che il modo in cui questa duplice attività può essere realizzata da un uomo è diverso dal modo in cui l'esercitano gli dèi. Marino, invece, nella *Vita Procli* (28), descrivendo il modo in cui Proclo esercitava le virtù teurgiche, scriveva che il filosofo "praticava la provvidenza nei confronti delle realtà inferiori in una maniera più divina rispetto al modo delle virtù civili".

Thiel precisa che si tratta solo di indizi; essi, tuttavia, sembrano indicare in modo persuasivo una strategia da parte di Ammonio, che avrebbe consapevolmente attenuato la pretesa di realizzare mediante la pratica delle virtù teurgiche la divinizzazione del filosofo, evitando in questo modo di entrare apertamente in conflitto con l'antropologia dei cristiani.

Pur nella varietà degli autori e dei temi che vi sono trattati, dalla lettura di questa raccolta emerge un quadro nitido del modo in cui tra III e VI secolo i platonici hanno praticato la filosofia: da una parte, essi hanno incluso nel platonismo un *corpus* di scritti e dottrine provenienti da ambienti religiosi e pratiche culturali che solo con difficoltà si lasciano integrare in un sistema coerente (infatti, da Plotino a Damascio il confronto con queste fonti ha dato luogo a una notevole varietà di soluzioni filosofiche diverse); dall'altra, tale integrazione è stata compiuta dai platonici mediante uno sforzo di rigorizzazione e razionalizzazione dei materiali provenienti da fonti di tipo religioso-culturale. Questo tratto caratterizza propriamente il discorso filosofico tardo-antico, anche quando si rivolge a contenuti e a preoccupazioni affini a quelli che si riscontrano in altri tipi di letteratura (i trattati gnostici di Nag Hammadi, la letteratura oracolare ...) che, pur accogliendo a loro volta numerosi temi dalla tradizione platonica, non possono essere considerati filosofici in senso proprio.

Marco Zambon

¹⁵ Essa si fonda su un passo della *Vita Isidori* di Damascio (fr. 316 Zintzen = fr. 118 B Athanassiadi), in cui si rimprovera ad Ammonio di aver concluso per amore di vantaggi personali degli accordi col patriarca cristiano.