

AION, EROS E HADES NEI FRAMMENTI CALDAICI

di Silvia Lanzi

The essay deals with some aspects of the knotty question concerning the presence of *Aion*, *Eros* and *Hades* in the variegated universe of the *Chaldean Oracles*, traditionally attributed to a collaboration between two “Hellenized Magi” of the second c. AD: Julian “the Chaldean” and his son Julian “the Theurgist” (even if the theurgical expertise of the elder Julian, the repository of a more ancient Chaldean tradition, might not involve a direct eastern origin but only his knowledge of “Chaldean” sciences such as astrology and divination”). *Aion*, who is examined here in terms of his relationship with *Chronos*, as a more or less autonomous divinity, is mentioned only in the context of some fragments, but his name never appears in the oracular verses. *Eros* (belonging also to the triad of fr. 46, along with “Faith” and “Truth”) stands for an independent cosmological principle whose task is to preserve the universe and the harmony of the cosmos. The Chaldean Oracles never make any explicit mention of *Hades*, who anyway is cited by the Byzantine scholar Psellos as an autonomous divinity of the Chaldeans.

In questo breve saggio si intende affrontare, senza alcuna pretesa di esaustività, alcuni aspetti della complessa questione riguardante la presenza di *Aion*, *Eros* e *Hades* nell’eterogeneo universo caldaico che obbliga lo studioso a confrontarsi con testi superstiti troppo spesso lacunosi e con contesti-fantasma di ancora più ardua interpretazione.

Gli *Oracula chaldaica* sono costituiti da duecentoventisette brevi componimenti, quasi esclusivamente esametrici, a carattere teosofico e cosmofico contenenti invocazioni, rivelazioni e insegnamenti di alcune divinità, purtroppo assai spesso anonime, fra le quali sembra prevalere Hekate¹.

¹ Essi sono citati in base all’edizione DES PLACES, *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1971, 1989², 1996³ (i nn. 211-227 sono ritenuti *fragmenta dubia*) il cui testo critico è ripreso da R. MAJERCIK, *Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Studies in Greek and Roman Religion 5, Leiden 1989 e da F. GARCÍA BAZÁN, *Oráculos caldeos: con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, Fragmentos y testimonios*, Madrid 1991. Fondamentale è ancora l’opera di H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Le Caire 1956, Jerusalem 1960 (nouvelle édition par M. Tardieu, *Études augustiniennes*, Paris 1987 con i contributi di E. R. DODDS, *New Light on the “Chaldaean Oracles”*, pp. 693-701 e di P. HADOT, *Bilan et perspectives sur les Oracles chaldaïques*, pp. 703-720) che riprende, naturalmente, il numero delle pagine dell’edizione di W. KROLL, *De oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894 (rist. anast. Hildesheim 1962). Cfr. anche F. W. CREMER, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969, DES PLACES, *Platonismo e tradizione cristiana*, Milano 1976, p. 145; ID., *Les Oracles chaldaïques*, “ANRW” II, 17. 4, Berlin-New-York 1984, pp. 2299-2335, A. TONELLI, *Oracoli caldaici*, Milano 1995, P. ATHANASSIADI, *The Chaldean Oracles and Theurgy*, in P. Athanassiadi-M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, pp. 149-183, G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV, Milano 1994, pp. 419-423 e ID., *Storia della filosofia greca e romana*. Vol. 7: *Rinascita del platonismo e del pitagorismo, Corpus Hermeticum e Oracoli Caldaici*, Milano 2004. Si vedano anche C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie: dès Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999, L. BRISSON, *La place des Oracles Chaldaïques dans la Théologie platonicienne*, in A. PH. SEGONDS-C. STEEL (eds.), *Proclus et la théologie platonicienne: Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l’honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, University Press; Paris 2000, pp. 109-162, ID., *Le commentaire comme prière destinée à assurer le salut de l’âme. Le place et le rôle des Oracles Chaldaïques dans le commentaire sur le Timée de Platon par Proclus*, in M. O. GOULET-CAZE (ed.), *Le commentaire entre tradition et innovation:*

Una delle difficoltà maggiori, quando ci si accosta a questi testi frammentari e sparsi, tradizionalmente (seppur con le dovute cautele)² fatti risalire alla collaborazione Giuliano “il Caldeo” ed il figlio Giuliano “il Teurgo”, contemporaneo di Marco Aurelio, è, infatti, proprio quella di rispettarne la lettera, riuscendo a separare la parte della loro autentica ispirazione da quella delle successive esegesi, spesso caratterizzate da veri e propri virtuosismi sistematizzanti volti a conciliare, in maniera quasi parossistica, testi tendenzialmente medioplatonici e una filosofia neoplatonica spesso particolarmente elaborata.

Nella silloge caldaica, di evidente origine letteraria, il filone dotto degli oracoli teologici (che qui trova la sua voce più chiaramente speculativa) non è, infatti, mai disgiunto da un fondamento pratico-operativo, specificatamente connesso alla tematica teurgica, nell’ambito di una relazione privilegiata tra gli uomini e le divinità al fine di congiungersi con esse e beneficiare della loro potenza³, a differenza della comune *goeteia*, avente soprattutto carattere coercitivo.

I contesti di tre frammenti certi (nn. 12, 49, 59) ci fanno conoscere una divinità denominata *Aion*⁴. Ci si è così domandati quale ruolo essa potesse rivestire all’interno del complesso sistema caldaico e, in particolare, quali rapporti intrattenesse con *Chronos*, menzionato invece esplicitamente (fr. 37, 14; 39, 3; 185 e 215, 5). Il problema consiste nel decidere se si tratta di due entità fuse insieme (è l’ipotesi interpretativa di Lewy, recentemente ripresa e rielaborata da Brisson, secondo cui tutte le espressioni del Tempo presenti negli *Oracoli* dovrebbero essere intese come descrizioni di *Aion*, ineffabile mediatore del padre supremo, esecutore della volontà paterna e

actes du Colloque International de l’institut des traditions textuelles: Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999, Paris 2000, pp. 329-353, ID., *Le recueil des Oracles Chaldaïques et sa réception*, in E. NORELLI (ed.), *Recueils normatifs et canons dans l’Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel. Actes du colloque organisé dans le cadre du programme plurifacultaire La Bible à la croisée des savoirs de l’Université de Genève, 11-12 avril 2002*, Université de Lausanne, Publications de l’Institut romand des sciences bibliques (PIRSB) 3, 2004, pp. 11-24.

Mi sia permesso rinviare ai miei recenti contributi: S. LANZI, *Michele Psello. Oracoli caldaici, con appendici su Proclo e Michele Italo*, Mimesis, Milano 2001. EAD., *Sosipatra, la teurga: una “holy woman” iniziata ai misteri caldaici*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, vol. 70/2, n. XXVIII, 2004, pp. 275-294, EAD., *Oracula chaldaica. Alcune osservazioni storico-religiose*, “Studi sull’Oriente cristiano” 9, 1, 2005, pp. 29-46, EAD., *La teurgia soteriologica degli Oracoli caldaici*, “Symmetria. Rivista di studi e ricerche sulle tradizioni spirituali”, 2005 n. 7, pp. 57-67.

² Cfr. ad esempio G. FOWDEN., *Pagan Versions of the Rain Miracle of A. D. 172*, “Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte”, 36, 1987, pp. 83-95, D. S. POTTER, Recensione a R. Majercik, *The Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Studies in Greek and Roman Religion 5, Leiden 1989, “Journal of Roman Studies” 81, 1991, pp. 225-227 e Id., *Prophets and emperors: human and divine authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.) 1994, A. FERNANDEZ FERNANDEZ, *El Milagro de la lluvia. Los Julianos et alii*, “MHNH Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas” 2, 2002, pp. 97-110, J. VANDERSPOEL, *Correspondance and Correspondents of Julius Julianus*, “Byzantion” 79, 1999, fasc. 2, pp. 396-478. ID., *Merkabah Mysticism and Chaldaean Theurgy*, in M. P. DILLON (ed.), *Religion in the Ancient World. New Themes and Approaches*, Amsterdam 1995, pp. 511-522, R. LAMBERTON, *The Neoplatonists and their books*, in M. FINKELBERG –G. G. STROUMSA (edd.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden 2003, pp. 195-211: 205 e n. 14. Sul problema della datazione degli *Oracula chaldaica* cfr. S. LANZI, *La questione dei Giuliani e gli Oracoli caldaici: alcuni problemi storico-religiosi*, “Mythos. Rivista di storia delle religioni” n. XII (in corso di pubblicazione).

³ G. SFAMENI GASPARRO, *Oracoli, profeti, sibille, Rivelazione e salvezza nel mondo -antico*, Roma 2002, pp. 57, 183; A. MASTROCINQUE, *The divinatory kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity*, “Journal of Roman Archaeology”, 15, 2002, pp. 174-187.

⁴ Sulla storia del termine e del concetto filosofico di *Aion*, cfr. A. J. FESTUGIÈRE, *Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ* “La Parola del Passato” XI, 1949, pp. 172-189, ripreso in ID., *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, pp. 254-271, E. DEGANI, *ΑΙΩΝ da Omero ad Aristotele*, Padova 1961; ID., *ΑΙΩΝ*, Bologna 2001. Sugli specifici rapporti tra l’*Aion* caldaico e la *MithrasLiturgy* cfr. ora R. GORDON, *Review: The ‘Mithras Liturgy’* “Classical Review” 2005, 55, n. 1, pp. 99-100: lo studioso, recensendo la recente edizione curata da H. D. BETZ (Tübingen 2003) della *Liturgia di Mitra* intende sottolineare gli stretti rapporti di quest’ultima proprio con gli *Oracoli caldaici*.

divinità di derivazione iranica esprimente l'origine della luce solare)⁵ o piuttosto separate, come lascerebbero invece supporre i restanti frammenti. Incontriamo un problema simile anche a proposito di *Eros* (menzionato nei fr. 39, 2, 5; 42, 1; 43; 44, 2; 45; 46): si trattava di una divinità indipendente (un principio cosmologico indipendente la cui universale azione unificatrice era volta alla conservazione dell'universo ed alla preservazione dell'armonia cosmica) o era soltanto uno dei membri della già menzionata triade “Fede-Verità-Amore” del fr. 46?

Un caso solo in parte simile è riscontrabile a proposito di *Hades*, mai menzionato nei frammenti, ma citato da Psello nella sua *Ekthesis* caldaica come autonoma divinità dei Caldei.

I. Uno sguardo ai testi su *Aion* e *Chronos*.

La prima osservazione che s'impone a proposito di *Aion* è la seguente: il suo nome non compare mai esplicitamente nei versi oracolari, ma è menzionato solo nei contesti procliani di alcuni frammenti⁶. Forse la sua presenza era dovuta soltanto alla preoccupazione di Proclo di proiettare su *Chronos* i tratti salienti di *Aion* al quale egli conferisce lo statuto di entità noetica come divinità incaricata di mantenere i pensieri del Padre in continuo movimento.

Esaminiamo ora i frammenti oracolari (e i relativi contesti dei testimoni) riguardanti lo statuto ontologico di *Aion* e *Chronos*.

1) *Aion*

Fr. 12 (p. 15 Kroll = Damascio, II, 29, 15-18; cfr. Proclo, *In Eucl.* 99, 1-2F)
 “... è monade sottile e genera la dualità”

Così leggiamo nel contesto (II, 29, 15-18): “Dal momento che la totalità che permane in questo movimento, desiderio e tensione verso la generazione è l'eternità ‘monade sottile che genera due’ (secondo l'oracolo). Pertanto tutte le cose devono ‘rimanere sempre in un turbine incessante in accordo con questa tradizione oracolare”.

Aion, il soggetto del frammento, è qui inteso come una monade noetica avente un aspetto duale (cfr. nel fr. 8 il duplice aspetto del secondo intelletto): da un lato affonda nel *noeton* e dall'altro inerisce a ciò che promana da esso⁷.

Fr. 49 (p. 27 et n. 1 Kroll = Proclo, *In Tim.*, III, 14, 3-10 D.)
 “luce emessa dal Padre⁸ (*patroghenes phaos*): solo, infatti, dalla forza del Padre/ attingendo in abbondanza il fiore dell'intelletto, può pensare l'intelletto paterno/ e dispensare intelletto a tutte le fonti e i principi/ e farli vorticare e permanere in eterno con un turbine incessante”.

Stando alla testimonianza procliana “(sc. l'ordine dell'eternità la *taxis tou aionos* della riga 13, 30) dagli Oracoli è detto ‘luce generata dal Padre’ dal momento che la luce unificatrice illumina tutte le cose”.

Il Supremo principio paterno appare concepito “come un agglomerato di luce (un Sole) da cui si distacca una particella luminosa che come *deuteros theos* illumina e sovrintende alle attività del mondo inferiore”: si tratta di *Aion* che “attingendo alla forza del Padre, dispensa l'intelligenza alle

⁵ LEWY, *Chaldaean Oracles*, cit., pp. 99-104, 401-409, BRISSON, *La place des Oracles*, pp. 14-15.

⁶ DES PLACES, *La sagesse des Chaldéens: les Oracles chaldaïques*, postface de Alain Verse, Paris 1993, p. 149.

⁷ A. TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., p. 240.

⁸ Cfr. LIDO, *De mens.* II, 12; 36, 13-14 W. (Hadot, *Porphyre*, I, Paris 1968, pp. 385-386).

entità inferiori, imprimendo ad esse una specie di moto perpetuo”⁹. La possibilità di fondere questo frammento con il n. 12 è sostenuta da Lewy¹⁰: proprio perché manifestazione del Padre inaccessibile che in lui si rivela, *Aion* è ritenuto “the chief numen of the Teurgists” e “the Chaldean God par excellence”.

Animato da tensione espressiva, l’*Aion* caldaico è in grado, proprio grazie alla sua bipolarità, sia di cogliere il *nous* espressivo paterno, con cui è direttamente in contatto, sia di distribuirlo alle Idee: da un lato è sostanziato dalla forza vitale del Primo Principio (da cui attinge il *noou anthos*)¹¹, dall’altro ne trasmette la suprema luce alle *pegai* e *archai*, ossia le Idee generali e particolari, mantenendole in un perpetuo movimento circolare.

Occorre notare che l’espressione conclusiva del v. 4 è analoga a quella del frammento oracolare 87, 1 in cui viene però applicata alle *Iynges* (equivalenti nel sistema caldaico alle Idee scaturite dal Padre: esse nei fr. 76 e 77 rappresentano ed espongono i pensieri-Idee del Padre e anche i nomi magici o *voces mysticae* che Egli invia al teurgo per poter comunicare). Questo turbinante movimento circolare nella teurgia degli *Oracoli* trova una sua corrispondenza cosmologica nella trottola o ruota magica (lo *strophalos-inyx* “simbolo, oggetto culturale, strumento di visione interiore e di ascesa celeste”)¹² di Hekate, la *pegai psyche* caldaica, *anima mundi*¹³.

Mentre Lewy sottolinea la differenza con l’*Aion* platonico (avente il suo *locus classicus* in *Tim.* 37d6), creato dal demiurgo come norma immobile del tempo, altri studiosi¹⁴ individuano invece acutamente nell’*Aion* caldaico la compresenza unificatrice dell’aspetto dinamico e di quello statico-eterno, in una vera e propria “sincronia metafisica di stasi e flusso”: quest’ultima permetteva ai teurgi di collocarsi in bilico tra *Aion* e *Chronos*, overossia in *limine* tra l’immediatezza del

⁹ G. CASADIO, *Dall’Aion ellenistico agli eoni-angeli gnostici*, “Quaderni di Avalon” 42 –2/1997, pp. 45-62: 50.

¹⁰ *Chaldean Oracles*, cit., pp. 99-100, n. 137-138, pp. 102, 104.

¹¹ TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., p. 267. Lo studioso rileva un’interessante affinità con l’orfico Phanes e, a proposito dell’uso comune del verbo *dreptomai*, un’analogia con le Idee-api del fr. 37, 14 che colgono in abbondanza il fiore del fuoco, scaturendo ronzanti da un’unica fonte, quella primigenia del Padre (cfr. vv. 2, 9, 16).

¹² Il termine femminile *inyx* designa, propriamente, un uccello arrampicatore caratterizzato da un collo così flessibile da dare l’impressione di poter compiere una rotazione su se stesso di ben 360°: la cosiddetta *inyx torquilla* (Arist. *Historia animalium*, II, 12, Ael. *Natura animalium* VI, 19). Nella magia erotica questo uccello veniva attaccato a una ruota per ricondurre a sé gli infedeli (Pind. *Pyth.* IV 214, Xen. *Mem.* III 11, 17 e Theocr. II 17) vd. D’A. W. THOMPSON, *A Glossary of Greek Birds*, London 1936, A. BERNARD, *Sorciers grecs*, Paris 1991. Nel mondo ellenistico il termine venne così a significare il potere congiungente dell’amore (cfr. C. A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge-London 2001). Nel fr. 206 le *inynges* vengono identificate anche con lo *strophalos* la magica ruota-trottola di Hekate; esse sono ricondotte alla loro funzione erotico-ammaliatrice, come appare naturale che accada in un contesto platonico (ad esempio quello che caratterizza il *Simposio* o il *Fedro*) in cui l’intelligibile viene associato al bene e al bello, ossia all’oggetto d’amore. In una prospettiva medioplatonica rappresentano le Forme ideali intermediarie tra il Padre e la materia a cui danno forma. Marino, *Vita Procli* 28 (= p. 22, 24 Boissonade) narra che il suo maestro “certamente ebbe dimestichezza sia con le formule e le preghiere caldaiche, sia con le divine e silenziose ruote magiche...apprendendone il significato e il differente uso da Asclepigenia, figlia di Plutarco, ché sola dai tempi del grande Nestorio ella custodiva la tradizione misterica e l’intera disciplina teurgica tramandatale dal padre... Suscitò le piogge con la così detta *inyx* opportunamente mossa e liberò l’Attica da una funesta siccità” (tr. di R. Masullo, *Marino di Neapoli. Vita di Proclo*, Napoli 1985, p. 114). Per usare le parole di LEWY, *Chaldaean Oracles*, cit., p. 250 “We may accordingly suppose that when the magical instrument was set in motion, it affected *per analogiam* the revolving spheres and attracted the celestial *Iynges*”. Mediante l’azione di quelle materiali le *Iynges* trascendenti venivano così invitate a prender parte ai riti caldaici. Cfr. ora V. PIRENNE-DELFORGE, *L’Iynge dans le discours mythique et les procédures magiques*, “Kernos” 6, 1993, pp. 277-289.

¹³ E. ALBRILE, *Il segreto della madre lucente. Estasi e teurgia nel sincretismo gnostico*, “MHNH Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas” 2, 2002, pp. 145-174: 147s, 150.

¹⁴ LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., p. 402, A. PENATI, *L’influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell’imperatore Giuliano*, “Rivista di filosofia neoscolastica” 75, 1983, pp. 543-562: 550, TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., pp. 12, 267.

Principio e la sua espressione sensibile, cogliendo il flusso espressivo del Principio “ancora in condizione di fluidità”.

Fr. 59 (p. 33 Kroll = Proclo, *In Tim.*, III, 83, 15 D.)
 “... mondo solare luce totale”.

Si tratta di un'espressione sinonimica del sole oltremondano (*Aion*) come si deduce dal contesto: “e i più mistici tra gli *Oracoli* hanno asserito che la sua ‘interezza’ esiste nei luoghi oltremondani (l'Empireo e/o l'Etereo); lì infatti si trova ‘il mondo solare e la luce totale’ come dicono gli *Oracoli caldaici* e anch'io vi credo”.

Anche Psello nella sua *Ekthesis caldaica* (*Expos.* 1152C 4) menziona un “mondo solare” definendolo “asservito alla profondità eterea” (fr. 184). Come ha sottolineato la Majercik, *contra Lewy*¹⁵, egli però non parla di *Aion*, riferendosi semplicemente al sole mondano della regione eterea e non al sole oltremondano situato al di là delle stelle fisse ossia nel mondo empireo. Secondo lo studioso, la regione del sole oltremondano che sta dietro il sole intramondano coincide con il “tempo del tempo” del fr. 185 (cfr. *infra*) ossia con l'*Aion*.

2) chronos

Fr. 37 (pp. 23-24 Kroll = Proclo, *In Parm.*, 800, 20-801, 5 Co²)
 “L'intelletto del padre ronzò, quando pensò, con volere vigoroso/ idee di ogni forma, da una sola fonte tutte/ si slanciarono: dal padre, infatti, provenivano proposito e fine./ Ma si divisero, distribuite dal fuoco noetico/ in altre idee noetiche/ per il cosmo dalle molteplici forme infatti il signore/ predispose un modello noetico eterno, di cui nel suo disordine/ il cosmo si è affrettato a seguire la traccia ed è apparso con la sua forma/ cesellato di idee di ogni specie; unica è la loro sorgente/ da cui altre idee scaturiscono ronzanti, distinte, inaccostabili/ infrangendosi intorno ai corpi del cosmo e che intorno ai grembi/ terribili, vagano simili a sciami/ balenanti da ogni parte e da vicino ora in un modo ora nell'altro/pensieri intelligenti dalla fonte del padre, in abbondanza/ cogliendo il fiore del fuoco, al culmine del tempo privo di quiete (akoimetos chronos)/ Queste idee primordiali la primigenia fonte del padre le fece scaturire, in se stessa compiuta”.

L'*akoimetos chronos* del v. 14 è acutamente identificato da Tonelli con l'*Aion* e inteso come allusione “al divenire che è racchiuso nell'eternità”¹⁶. Al medesimo verso il *pyros anthos* (cfr. fr. 34, 2; 35, 3; 42, 3) rappresenta un equivalente del *noou anthos* del fr. 1, 1 avente, secondo la Majercik (sulla base di Proclo secondo cui i più alti livelli dell'ascesa non implicherebbero soltanto un processo di contemplazione noetica, ma anche elevate tecniche di teurgia), una funzione di *synthema* o potere teurgico¹⁷. Essa non viene però esplicitamente indicata nei frammenti caldaici pervenutici.

Fr. 39 (p. 25 Kroll = Proclo, *In Tim.*, II, 54, 10-16)
 “Dopo aver pensato le (sue) opere, l'intelletto paterno nato da se stesso/in tutte le cose seminò il vincolo d'amore, gravido di fuoco/affinché la totalità delle cose continuasse ad amare per un tempo illimitato/ e non crollasse ciò che fu ordito dalla luce intellettuale del Padre; è grazie a questo amore che gli elementi del cosmo mantengono la loro corsa”¹⁸.

Al v. 3 la locuzione *chronon eis aperanton* ricorda la descrizione procliana (*In Tim* III, 40, 22) del tempo venerato dai teurgi come divinità encosmica, eterna, illimitata, giovane e vecchia, avente forma di spirale; essa ha inoltre il suo essere nell'eternità, rimane sempre la stessa e possiede un potere infinito.

¹⁵ MAJERCIK, *Chaldean Oracles*, cit. p. 209, LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., 152, n. 314.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 258.

¹⁷ *Chaldean Oracles*, cit., pp. 42-43. Cfr. Proclo, *In Alc.* I, pp. 113-115 [246, 3-249, 14 Cr.] W.

¹⁸ Di differente opinione Tonelli (*op. cit.*, p. 260) che, riferendosi ad Eraclito 22 B 84A DK. (Colli SG III 14 [A 34]), vede qui un ossimoro: “permangono, scorrendo via”.

Fr. 185 (p. 33 Kroll = Proclo, *In Tim.*, III, 36, 21; 55, 30-31).
Chronou ... chronos “tempo del tempo”.

Il contesto procliano, riportato dalla Majercik, è il seguente: “il sole più vero misura, insieme al tempo, tutte le cose, essendo realmente ‘tempo del tempo’, in accordo con l’oracolo degli dei su questo argomento”.

Secondo Proclo *Aion* equivale alla *dynamis* o secondo momento del Padre, inteso come monade triadica, ed è situato al livello della seconda triade intelligibile¹⁹. Il frammento oracolare indica *Aion*, onorato dai Caldei come un dio, stando alle testimonianze di Proclo (*In Tim.*, III, 20, 23; 27, 9-10; 40, 21; 43, 12-13) e Simplicio (*In Phys.*, 785, 8-9D.)²⁰. L’oracolo definisce *Aion* come “il tempo in quanto immediatezza”, poiché allude ad essa “attraverso una duplicazione significativa del termine” in grado di creare un’efficace “eco espressiva”²¹.

II. Il rapporto **Aion-Chronos** e il loro ruolo divino all’interno degli Oracoli.

Lewy considerava *Aion* nume capo dei teurgi e cercava di dimostrarne l’identità con il dio descritto nel tredicesimo *chresmos* della *Teosofia di Tubinga*. Si tratta di un testo, assai studiato, ricco di componenti caldaiche di ambito teurgico²² probabilmente appartenente alla raccolta porfiriana *De philosophia ex oraculis haurienda*²³, (l’origine caldaica è stata però, cautamente, posta in dubbio da Dodds e Des Places).

La cosiddetta *Theosophia di Tubinga*²⁴ è l’epitome bizantina (tramandata da un codice custodito nella biblioteca di Tubinga, in undici libri sui principi della “vera fede”, accompagnata anche da una raccolta di *Chresmoi*) di un’opera redatta da un anonimo compilatore cristiano (identificato recentemente da Beatrice, in base all’ideologia apologetica, monofisita e millenarista, in Severo di Sozopoli, patriarca di Antiochia dal 512 al 518).

Nell’oracolo tubingense incontriamo il seguente vaticinio (emesso da Apollo di Claro in risposta all’interrogazione di Teofilo se il Dio fosse lui o piuttosto qualcun altro): “Al di sopra della volta del cielo si trova un fuoco sconfinato, in perenne movimento, *Aion* immenso”²⁵: secondo quanto asserisce Casadio l’*Aion* supremo di questo oracolo e i vari altri eoni che prendono le mosse

¹⁹ Stando alla schema sinottico suggerito da LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., p. 483.

²⁰ DES PLACES, *Oracles chaldaïques*, cit., p. 148

²¹ TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., p. 324.

²² Non tutti però lo accettano. Per la principale bibliografia in merito cfr. anche i recenti contributi di SFAMENI GASPARRO, *Monoteismo pagano nell’antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa*, “Annali di Scienze Religiose” 8, 2003, pp. 97-127: 121s. e E. SUÁREZ DE LA TORRE, *Apollo, teologo cristiano*, “Annali di Scienze Religiose” 8, 2003, pp. 129-178: 139, ID., *Tradition oraculaire et réflexion théosophique dans l’oracle gravé à Oinoanda*, Atti del Convegno della EASR *Le monothéisme: diversité, exclusivisme ou dialogue?* Paris, 11-14 settembre 2002 (in corso di stampa).

²³ Edizioni: G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berlin 1856 (rist. Hildesheim 1983), A. SMITH, *Porphyrius. Fragmenta*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1993.

²⁴ Dopo l’edizione di H. ERBSE, *Fragmente griechischer Theosophien*, Hamburg 1941 e ID., *Theosophorum Graecorum Fragmenta*, Stuttgart –Leipzig 1995, si veda ora quella di P. F. BEATRICE, *Anonymi Monophysitae Theosophia: an Attempt at Reconstruction*, Leiden-Boston-Köln, Brill 2001. Il nostro testo, il n. 13 nell’edizione Erbse, è il n. 2 in quella curata da Beatrice. Cfr. la voce curata da K. VON FRITZ, *Theosophia*, RE V_{a-2}, 1934, coll. 2228-2253 e il documentato contributo di T. SARDELLA, *Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella Theosophia di Tubinga* in M. MAZZA-C. GIUFFRIDA (a c. di), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*. Atti del Convegno tenuto a Catania, Università degli studi, 27 sett.-2 ott. 1982, Roma 1985, pp. 545-573.

²⁵ *Dall’Aion ellenistico agli eoni-angeli gnostici*, p. 51.

dal dio supremo “*plane Gnosticorum sapientiam redolent*, paiono adombrare la dottrina gnostica degli eoni, in termini riconducibili comunque a una matrice orfico-platonica”.

Stando all’esegesi di Lewy, inoltre, *Aion* coincideva anche con la divinità *Chronos* venerata dai teurgi, come asserisce Proclo, secondo cui essi conoscevano la formula evocatrice capace di produrre ai loro occhi la manifestazione visibile del dio²⁶. Più prudentemente, rispetto alla tendenza di Lewy “to over-systematize”, appare preferibile, seguendo il Dodds, mantenere, sulla base dei frammenti esistenti, la distinzione *Aion-Chronos*, intesi come due entità divine separate²⁷ appartenenti alla schiera delle divinità temporali (cfr. Proclo, *El. Th.*, prop. 53²⁸).

Tempo ed Eternità appaiono distinti anche in *C. H.* XI, 20, 7 in un contesto anagogico “Accresci te stesso sino a raggiungere un’incommensurabile grandezza; liberati con un balzo da ogni corpo, sollevati oltre ogni tempo, diventa Aion e comprenderai Dio”. Nel *Corpus Hermeticum* la teologia di *Aion* appare “uno degli assi portanti dell’intero sistema ... soprattutto nel trattato XI (risalente al II sec. d. C. come la maggior parte del *Corpus Aion* figura come uno dei personaggi principali che l’ipostasi divina Nous concede a Ermete Trismegisto”: infatti “Dio fa l’*Aion*, l’*Aion* fa il mondo (*kosmos*), il mondo fa il tempo (*chronos*), il tempo fa il divenire (*genesis*)”²⁹. Dio crea direttamente l’*Aion* e *chronos* è introdotto solo successivamente, creato dal cielo-mondo in movimento. Nell’*Asclepius* l’*Aion-Aeternitas* si pone come intermediario tra il sommo dio inconoscibile e il mondo, con un ruolo di *deuteros theos* analogo a quello svolto in altri contesti stoici e medioplatonici (con particolare riferimento a Filone e Numenio) dal Logos e dalla Sophia.

Le divinità del tempo includevano, stando alle testimonianze procliane, oltre a *Chronos* stesso, anche gli dei associati alle sfere planetarie (gli *zonai* o *zonaioi* dipendenti dai movimenti delle orbite, a differenza degli *azonoi*)³⁰ menzionati nei fr. 188 (*azonos*)³¹ e 195 (*zonaios*)³² e collocati da Psello dopo gli arcangeli in *Hypotyp.* 18. Essendo costituiti ciascuno da una sola parola, entrambi i frammenti sono rubricati da Des Places tra i *vocabula chaldaica varia* (dal 187 al 210). L’inclusione di questi termini in un’edizione degli *Oracoli* appare infatti metodologicamente problematica, al punto che Tardieu³³ vorrebbe espungerli (insieme al 199 e al 200) ritenendoli derivati, piuttosto, dalla prosa dei Giuliani e non direttamente dagli *Oracoli*. In effetti Proclo (*In Tim.* III, 27, 8-10) asserisce che Giuliano, il più sublime tra i teurgi, aveva celebrato *Chronos* come dio nel suo settimo libro sulle “Zone” (le orbite planetarie). Nonostante le riserve di Tardieu, appare comunque indiscutibile l’utilissimo contributo alla ricostruzione del sistema caldaico rappresentato anche dai *vocabula varia*.

²⁶ *In Tim.*, III, 20, 22 (cfr. anche *ibid.* III, 41, 5; 43, 13). Il testo procliano prosegue asserendo che i teurgi *kai hymnousin presbyteron kai neoteron kai kykloelikton touton ton theon kai aionion* (III, 20, 22-26). Il tempo è considerato “eterno” in quanto “imita” l’eternità di cui è immagine; il *locus classicus* è, ovviamente, Platone, *Tim.* 37d-38c. L’espressione *kykloeliktos* “moving in a circle” (LEWY, p. 102 n. 151) “se déroulant en circle” (Des Places, p. 113) “unrolled in a circle” (Majercik, p. 213) costituisce, da sola, il frammento caldaico 199 che però, molto probabilmente deriva dalla prosa di Giuliano il Teurgo, piuttosto che direttamente dagli *Oracoli*.

²⁷ LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., p. 14, DODDS, *New Light* in LEWY, cit., p. 696.

²⁸ DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1963, pp. 228-229.

²⁹ CASADIO, *Dall’Aion ellenistico agli eoni-angeli gnostici*, p. 51 (cfr. anche p. 58, nn. 28-29). Cfr. anche A. M. MAZZANTI, *Gli uomini dei mortali. Una rilettura del Corpus Hermeticum*, Bologna 1998, pp. 75-76 e EAD. *L’uomo nella cultura religiosa del tardoantico tra etica e ontologia*, Bologna 1990.

³⁰ Cfr. la definizione di Damascio, *In Parm.* § 352, Ruelle, II, 214, 13-17 “Nous affirmons qu’ils sont ‘detachés du monde’, dans la mesure où, même s’ils exercent une action de providence sur le tout, ils ne sont pas enchaînés à la nature du tout, et ne viennent pas le compléter. Voilà pourquoi ils sont appelés *sans ceinture* par ‘les dieux eux-mêmes’ (= les *Oracles Chaldaïques*) parce que qu’ils ne disposent pas le monde autour d’eux comme une ceinture et parce qu’ils ne sont pas liés à ses parties, comme par des ceintures” (trad. E. CHAIGNET, III, 1900, p. 37 n. 2; cfr. Des Places, *op. cit.*, p. 111).

³¹ P. 46 Kroll = Proclo, *In Parm.*, 647, 7; cfr. *In Tim.*, III, 43, 13.

³² P. 46 Kroll = Proclo, *In Tim.* III, 43, 12-13.

³³ LEWY² 1987, cit., p. 680.

Secondo Proclo, la tradizione dei Caldei (indicati con la circonlocuzione “gli Assiri”) celebrava *zonai* e *azonoi* insieme alle *pegai*, agli *ameiliktoi* e ai *synocheis*. I teurgi veneravano come divinità *Chronos* stesso (il tempo totale), insieme ad un dio del tempo *zonaion* e ad uno *azonon* (misurante il ciclo del terzo cielo etereo) secondo una sequenza di ben cinque divinità temporali, (poi ripresa da Psello, *Hypotyp.* 16-19) comprendente anche, continuando la descrizione in senso ascendente, un tempo *archangelikos* (che presiede al secondo cielo etereo), un tempo *archikos* (governante il primo cielo etereo) ed uno *pegaios* (che determina la rivoluzione del cielo empireo) derivando direttamente da Hekate. Oltre al Tempo totale venivano venerate anche le sue parti, ossia divinità temporali come il Giorno, la Notte, il Mese e l’Anno alle quali i teurgi dedicavano preghiere, invocazioni e riti telestici (Proclo, *In Tim.*, III, 40, 31-41, 5).

Lewy³⁴ ritiene che due linee di un inno di Sinesio rafforzino ulteriormente la sua tesi dell’equivalenza *Aion-Chronos*, ma al v. 63 dello stesso inno, *pace* Lewy, viene esplicitamente menzionato *Chronos akamantopodas* distinto da *Aion*. Recentemente Brisson (senza citare Lewy) sembra riprenderne, ampliandola, l’ipotesi interpretativa: le espressioni dei frammenti caldaici 39, 3 e 185 riguardanti *chronos* possono intendersi come “une bonne définition de l’Aion”: *Aion*, l’eternità rappresentante la perpetuità delle Forme, è indissociabile dall’Intelligibile come la luce dal fuoco e questa luce è incessante perché l’Intelligibile è immutabile³⁵. In effetti, se si intende *Aion* come fondatore del tempo, alla stessa maniera in cui l’intelligibile fonda il sensibile, allora *Aion* e *Chronos* non risultano più distinti e opposti; del resto nel sistema caldaico una precisa e chiara distinzione tra essi non può essere tutt’ora affermata con assoluta certezza.

Rimane comunque assai problematico stabilire fino a che punto l’*Aion* caldaico debba essere considerato come una vera e propria divinità adorata con statue e templi. Proclo (*In Tim.*, III, 20, 22) asserisce che il *Chronos* caldaico era evocato durante il rituale teurgico al fine di provocarne l’*autophaneia*, ma non fa riferimento in questi termini ad *Aion*, anche se Des Places³⁶ ritiene che il fr. 49 vada riferito proprio ad “*Aion* deifì”. Similmente Livrea, senza eliminare il dubbio se “al v. 2 del nostro oracolo *Aion* designi il nome di Dio o non piuttosto un suo attributo, l’eternità”³⁷, riteneva il testo un probabile inno a questa presunta divinità caldaica.

La comparazione operata da Lewy con l’iranico Zervan e con l’*Aion* mitraico si basa però soprattutto sulla descrizione del tredicesimo oracolo della *Teosofia di Tubinga* e su varie fonti iraniche e mitraiche³⁸, non sui restanti frammenti. Da essi si è rilevato che *Aion* risulta un’entità noetica identificata con il sole oltremondano (ossia con il teletarca del mondo empireo) che manifesta la luce del Padre al mondo delle Idee mantenendole in quello stato di costante movimento circolare che permette loro di “pensare” (fr. 49 e 77).

“An interesting parallel” con l’*Aion* caldaico, così come appare nei frammenti, può essere individuato anche in *Allogenes*, NHC XI, 60, 25 in cui un movimento similmente “eterno, intellettuale, indiviso” si trova proprio al di sotto del dio supremo dotato di un “triplice potere”.

È inoltre possibile individuare un’analogia strutturale tra la “catena” di *inynges*, *synocheis*, *teletarchai*, *pegai-archai* etc. che riempie gli spazi divini nel sistema caldaico e la processione degli eoni gnostici “i mattoni di cui è costruita la realtà superiore”³⁹, emanati dal Principio supremo (e ad esso fatalmente inferiori) dopo la deflagrazione che ha frammentato l’originaria compattezza del *pleroma*.

³⁴ *Op. cit.*, p. 103 n. 154. Sinesio *H.* 8, 67-69.

³⁵ BRISSON, *Le commentaire comme prière destinée a assurer le salut de l’âme*, cit., p. 342.

³⁶ *Oracles chaldaïques*, p. 79.

³⁷ LIVREA, *Sull’iscrizione teosofica di Enoanda*, “*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*” 122, 1998, pp. 90-96: p. 92 n. 5.

³⁸ LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., pp. 405-409 e note.

³⁹ CASADIO, *Dall’Aion ellenistico agli eoni-angeli gnostici*, cit., p. 51. Sui rapporti di *Aion* con la mitologia gnostica, cfr. il recentissimo contributo di E. ALBRILE, *Fragments of a forgotten Aiôn. An outline of a gnostic Myth*, “*Kervan. Rivista internazionale di studii afroasiatici*” 2, luglio 2005 (www.kervan.to.it), pp. 5-11.

Occorre però ricordare che le sopramenzionate entità caldaiche svolgono un ruolo interamente benefico, ben diverso da quello dei malvagi arconti gnostici.

III. Eros come divinità oracolare.

Un problema simile a quello appena affrontato nello studio dell'*Aion* caldaico si ripresenta a proposito dello statuto di *Eros* come vera divinità più o meno autonoma all'interno del *corpus* di frammenti oracolari in nostro possesso.

Al v. 1 del fr. 42 (“per vincolo di amore stupendo”) viene subito menzionata, la qualità coesiva di *Eros*. Si tratta del *desmos pyribrithes erotos*⁴⁰ “legame di fuoco carico d'amore” del fr. 39 (v. 2), scaturito per primo dal Nous paterno e da esso ovunque seminato ai fini di preservare la coesione del tutto (con una funzione unificante analoga a quella della *philotes* empedoclea). Il fuoco del Padre si diffonde ovunque grazie al fuoco unificante di *Eros*, consustanziale all'essenza ignea paterna di cui è irraggiamento diretto. La sua sostanza è il fuoco unificante che si riveste di fuoco, come si legge al v. 2 del fr. 42.

Successivamente (vv. 3-4), con un'un'immagine “quasi-mitologica” (evidente riflesso della “mixing metaphor” di Platone, *Tim.* 41d in cui però, ovviamente, il compito di presiedere alla mescolanza spettava al Demiurgo) *Eros* è rappresentato nell'atto di mescolare attivamente le Idee-Crateri-Fonti (scaturite dal secondo intelletto demiurgico e scagliate come “folgori” nel “grembo ineffabile” di Hekate, l'anima cosmica: fr. 35, 56). Nel contesto anagogico procliano del fr. 43⁴¹ l'anima è riempita “di profondo amore”. L'“abissalità” di *eros* è dovuta proprio al fatto che esso affonda le sue radici nelle profondità noetiche del Padre e, tramite la bellezza, permette di riconoscere la natura simbolica del cosmo. Ciò si evince dai frammenti caldaici 108⁴² e 109⁴³: anche le Idee-simboli seminate dal Padre e che si lasciano cogliere come “bellezze indicibili” sono partecipi della natura connettiva di *Eros*.

Esso compare all'interno di due sistemi triadici: nel primo, comprendente l'Intelletto e la volontà divina, viene definito “guida e legame venerando di tutte le cose, che tutte doma” (fr. 44, 3), nel secondo appare come virtù anagogica che governa l'universo insieme a *pistis* e ad *aletheia* (fr. 46, 48).

Nel sistema gnostico (sethiano)-caldaico “Fede, Verità e Amore” nella loro qualità di virtù anagogiche e forze cosmiche caratterizzano i tre sovrani che presiedono a ciascuno dei tre mondi in cui è suddiviso l'universo noetico: più precisamente la Fede è attribuito del sovrano del mondo ilico (probabilmente la luna-Hekate), Verità di Helios, signore del mondo etereo, infine Amore è attribuito di *Aion* inteso come sovrano del mondo intelligibile⁴⁴.

Secondo Proclo, testimone del fr. 46⁴⁵, attraverso Fede, Amore e Verità tutto è congiunto con il divino, concezione che si coniuga con quanto affermato dagli *Oracoli caldaici*: l'anima, discesa in basso e vincolata al corpo, potrà risollevarsi al suo ordine primigenio unendo l'azione (il rito, ma anche,“ verosimilmente, la vita stessa del teurgo intesa come un “rituale di ricalco” della volontà del

⁴⁰ Cfr. Platone, *Tim.*, 31c 2, 41b 5, *Epin.* 991 e 5, 984 c2 (*syndesmos*).

⁴¹ P. 26 Kroll = Proclo, *Theol. Pl.*, 11, 13s. S.-W.

⁴² P. 50 Kroll = Proclo, *In Crat.*, 20, 31-21, 2 “Infatti l'intelletto paterno seminò simboli attraverso il cosmo, lui (l'Intelletto) che pensa gli intelleggibili; e (questi intelleggibili) sono chiamati bellezze inesprimibili a parole”. Cfr. LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., p. 191 nn. 255-256, Festugière, *Proclus, Timée*, II, p. 32, n. 2.

⁴³ P. 50 Kroll = Psello, *P. G.*, 122, 1129c12-d4. “Ma di quella (sc. dell'anima) l'intelletto paterno non accoglie la volontà / finché essa non sia uscita dall'oblio e non abbia proferito una parola/rammentando il puro simbolo paterno”).

⁴⁴ ALBRILE, *I Sethiani: una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia*, “Laurentianum”, 1996, 37, 353-385: 354ss. e ID., *Il segreto della madre lucente*, cit., p. 167.

⁴⁵ *In Alc.*, 23 [52, 12-14; 53, 1-2 Cr.] W.

Padre⁴⁶) alla sacra parola –simbolo (cfr. 110, 4) seminata dal Principio paterno. Alla luce dei fr. 39, 42, 43 e 44 l'*Eros* caldaico appare dunque come un principio cosmico onnipervasivo, inteso a preservare una coesione armonica anche all'interno dell'anima umana. Tale funzione appare dunque analoga non solo a quella dei *synocheis*, ma anche a quella delle *iynges* e dei *teletarchai*, tutti e tre (funzionanti come diversi aspetti del mondo delle Idee) congiunti insieme dal suo fuoco unificante⁴⁷.

Eros è una forza di connessione universale⁴⁸ che agisce sia nella sfera noetica che in quella sensibile, unificando anche le due sfere tra loro. Si tratta di un potere cosmico che scaturisce dal Padre per discendere verso gli uomini e il mondo, un tale amore (inteso come motivazione divina) può ricordare l'*agape* cristiana ma, ovviamente, negli *Oracoli* manca la figura di Cristo, in cui l'amore di Dio trova la sua piena e totale manifestazione.

La nozione caldaica del divino amore è sviluppata al massimo grado da Proclo (*In Alc.* I, 32, 11-16) secondo cui le divinità buone esercitano la loro benevolenza su tutti gli esseri inferiori per volgerli nuovamente verso di esse; le anime umane ispirate da *Eros*, grazie alla loro familiarità con il divino, scendono quaggiù ed entrano in contatto con il mondo della generazione per aiutare quelle meno perfette e bisognose di salvezza, riproducendo così l'immagine della provvidenza divina che ha la forma del bene (*agathoeides pronoia*). A ragione, dunque, la Penati asserisce che le potenze che plasmano il mondo, conservandone la coesione armonica (grazie alla potenza fluente dal Padre), sono le medesime che rendono anche possibile l'ascensione teurgica⁴⁹.

Fino a che punto però *Eros* rappresenti “a true god in the Chaldean system” non può essere dedotto con certezza dai restanti frammenti⁵⁰.

IV. Il ruolo di Hades

Il regno della greve e opaca materialità è equiparato all'Ade. Secondo il lungo commento pselliano agli *Oracoli* esso era considerato dai Caldei in quattro modi: come un equivalente dell'anima irrazionale, oppure come il luogo sublunare o anche il centro tra il mondo etereo e quello ilico, sempre Psello (*P. G.* 122, 1152 d 5-1153a 3) aveva inoltre attribuito alla tradizione caldaica la nozione di *Hades* inteso come dio personale: “capo dell'ambito terrestre”. Si tratterebbe di una sorta di signore dei malvagi demoni ilici: un equivalente del *daemoniarches* ermetico e del “capo dei demoni” menzionato da Porfirio (*De phil. orac.*, p. 147 Wollf) secondo l'interpretazione accolta anche dal Lewy⁵¹. A parere dello studioso avremmo a che fare con un autentico concetto caldaico in cui si riflettono le nozioni concernenti il malvagio dio Ahriman, designato dai magi zoroastriani come capo degli spiriti infernali (*Dēvs*); gli spiriti impuri e i demoni sublunari (terrestri e sotterranei) che li dominano sono sotto la dominazione del dio *Hades*, come suoi (infernali) satelliti.

Secondo lo studioso, preoccupato di non contraddire “the axiom of a uniform theurgical system” (mentre, come si è visto seguendo il Luck, la scarsità di notizie in nostro possesso non ci vieta di ipotizzare comunque l'esistenza di un universo teurgico assai variegato e complesso) le quattro definizioni pselliane di *Hades* - seguendo l'esatto ordine testuale: 1) capo della zona terrestre 2) regione sublunare 3) la zona mediana tra il mondo etereo e quello ilico 4) l'anima irrazionale - rifletterebbero una diversità di opinioni risalente all'esegesi neoplatonica della tradizione caldaica. Soprattutto la terza informazione (e di riflesso la seconda) sembrerebbe risalire

⁴⁶ TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., p. 296.

⁴⁷ Cfr. O. GEUDTNER, *Die Seelenlehre der Chaldäischen Orakel*, Meisenheim am Glan 1971, p. 47 che li definisce “die ausführenden Organe des Eros”.

⁴⁸ LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., pp. 126ss e PENATI, *L'influenza del sistema caldaico*, cit., p. 555.

⁴⁹ *L'influenza del sistema caldaico*, cit., p. 559.

⁵⁰ LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., pp. 16, 160.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 279-293, 308. Cfr. Bidez-Cumont, *Les mages Hellénisés*, Paris 1938, I, pp. 59s., II 69 n. 13 e 73, 3.

alla spiegazione procliana dei miti escatologici di Platone: il luogo di punizione delle anime è collocato in mezzo tra il cielo e la terra, cioè nella zona immediatamente sotto la luna.

Tale interpretazione sarebbe stata ripetuta da Proclo, la principale *auctoritas* di Psello, nel suo perduto commentario agli *Oracoli caldaici* (caratterizzato, com'è noto, dall'intento di armonizzare le dottrine platoniche con quelle teurgiche). Per questo motivo l'erudito bizantino avrebbe erroneamente ritenuto la concezione procliana come una vera e propria citazione derivante da genuino materiale caldaico. Eliminata così la terza definizione, le altre potrebbero considerarsi semplicemente una variante della stessa fondamentale concezione espressa nella prima spiegazione (l'unica genuinamente caldaica) ossia *Hades* come capo dell'ambito terrestre. Esso è inteso come il mondo della generazione e della corruzione in cui vivono e prosperano i demoni che prendono possesso delle anime sedotte dalla materialità: l'anima irrazionale sarebbe quella caduta sotto il completo dominio dei demoni terrestri.

Una simile concezione del signore dei demoni “unexpected in Hellenic tradition”⁵² è adombrata anche in un brano giamblico probabilmente influenzato dal dualismo iranico e dalla figura di Ahriman⁵³; all'interno di una complessa discussione sulla demonologia Giamblico asserisce:⁵⁴ “La natura dei demoni è infatti diversa da quella delle immagini e le classi di ciascuno dei due gruppi sono notevolmente diverse fra loro. E certamente la guida delle immagini è ben diversa dal grande capo dei demoni”.

Tale concezione è riscontrabile anche in altri due scritti notevolmente influenzati dalla demonologia caldaica⁵⁵ (oggetto di studio da parte di Giuliano *pater*, autore di quattro libri sui *daimones*). Ci riferisce al *De providentia* di Sinesio di Cirene -a proposito della figura del malvagio Tifone-⁵⁶ e soprattutto al porfiriano *De abstinentia*: in II, 41, 5 i demoni malvagi favoriscono il compimento di ogni *goeteia* e per questo motivo sono venerati dai maghi, soprattutto il loro capo; in II, 39, 3 si incontra inoltre un parallelo interessante con il *locus citatus* di Psello: i demoni malvagi occupano proprio il *perigeios topos*, la regione vicina alla terra definita la sede dei *daimones kakopoioi*.

Occorre però rilevare che la particolare accezione di *Hades* come principe della zona terrestre e dei demoni che la abitano (ossia divinità in cui si individualizza il principio del male, secondo la suggestiva interpretazione di Lewy) incontra subito un ostacolo difficilmente sormontabile: la mancanza di un effettivo riscontro nei frammenti caldaici. In essi il dubbio onore di guida dei demoni *alogoi* sublunari sembra piuttosto riservato ad Hekate che nel fr. 91⁵⁷ è descritta come “colei che conduce i cani dell'aria, della terra e dell'acqua”. Lo stesso Lewy ipotizza infatti che il frammento potesse far parte di un inno di evocazione alla dea che, proprio in virtù del suo ruolo di conduttrice dei demoni, poteva essere evocata dal teurgo per tenerli a bada o per allontanarli tramite la pratica rituale di terrorizzare gli spiriti inferiori appellandosi ai loro superiori⁵⁸. Un caso analogo potrebbe essere quello del *fragmentum dubium* 216 probabilmente un inno evocante Hekate in cui compare una lista di demoni a lei soggetti, senza però distinguere fra sub-e sopralunari.

⁵² G. CLARK (a c. di), *On Abstinence from Killing Animals*, London 2000, p. 153; cfr. J. F. BRENK, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period* “ANRW” II 16, 3, Berlin 1986, 2068-2145: 2108.

⁵³ Cfr. E. ALBRILE, *La dimora di Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico*, “Kervan. Rivista internazionale di studii afroasiatici” 1, gennaio 2005 (www.kervan.to.it), pp. 9-20.

⁵⁴ III, 30 (175, 5-8), tr. MORESCHINI in *Giamblico. I misteri degli Egiziani*, Milano 2003, p. 287.

⁵⁵ Vd. LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., p. 306. La demonologia è affrontata da Porfirio soprattutto nella sezione II, 38-43, per i paralleli con gli *Oracula Chaldaica* cfr. J. BOUFFARTIGUE (éd. et trad. avec M. Patillon), *De l'abstinence*, Tome II, Livres II-III, Paris 1979, pp. 42-47.

⁵⁶ Cfr. S. NICOLOSI (a c. di), *Il De providentia di Sinesio di Cirene*, Padova 1969 e A. GARZYA (a c. di), *Opere di Sinesio di Cirene. Epistole. Operette. Inni*, spec. pp. 452-537, *Racconti Egiziano La Provvidenza*, Torino 1989.

⁵⁷ P. 45 Kroll = Olimpiodoro, *In Phaedonem*, 230, 32 N.

⁵⁸ *Op. cit.*, pp. 263, 267-271 e n. 41. Cfr. anche TONELLI, *Oracoli caldaici*, cit., p. 288.

All'ingannevolezza propria della *Physis* (fr. 88) corrisponde quella dei malvagi *daimones* (fr. 90 = p. 45 Kroll = Psello, *P. G.*, 122, 1140 b 12-14 "...e dal grembo/ della terra si slanciano, mai un veritiero/ segno mostrando a un mortale) la cui razza "bestiale e sfrontata" (fr. 89= p. 44 Kroll = Psello, *Hypotyp.* 23, p. 200 Des Places), rivolta verso la natura e asservita ai doni del destino, trascina giù le anime e le ammalia castigando quelle che sono state abbandonate e private della luce divina (per dirla con Psello)⁵⁹. Le vittime cadono nel "gregge della fatalità" (fr. 153, 154) ridotte ad una vita "animale" (fr. 156 = p. 60 Kroll = Proclo, *In remp.*, II, 309, 10-11: "costoro non differiscono molto da cani senza ragione"; fr. 157 = p. 60 Kroll = Psello, *P. G.*, 122, 1140 a3 "bestie ctonie abiteranno il tuo ricettacolo"), schiave delle passioni che le imprigionano nella zona terrestre. Contro la tentazione demoniaca (difficilmente evitabile proprio perché inerente all'esistenza terrena soggetta all'influenza della *heimarmene* e dei suoi *reumata*⁶⁰) i teurgi usavano immagini e rituali apotropaici, sacrifici di animali o offerte di piante e pietre. Quest'ultimo rito è descritto da Psello nel fr. 149 (p. 58 Kroll = Psello, *P. G.*, 122, 1148b 14-15; Niceforo Gregora, *P. G.*, 149, 540 b4-5 "quando vedrai avvicinarsi un demone terrestre, offri la pietra *mnizouris*, invocando"): l'officiante del rito teurgico esorcizza l'avvicinarsi di un demone ilico mediante l'uso di un amuleto avente il potere apotropaico di stornare gli influssi negativi provocando il sopraggiungere di uno spirito superiore, in grado di fornire risposte veritiere ai quesiti del teurgo.

Nel corso del rituale il pericolo consisteva infatti nella possibilità, sempre presente, che la divina opera teurgica venisse sovvertita da *semata* falsi e ingannatori inviati dai malvagi demoni ilici il cui intervento favoriva la tendenza all'allontanamento dal Principio di Luce. L'oracolo 135 mette in guardia contro il loro adescamento ammaliatore che, tramite le seduzioni materiali, distoglieva dalla purificazione necessaria ai riti iniziatici: "Non li devi guardare prima che il tuo corpo sia stato iniziato/infatti sono terrestri aspri cani sfrontati/ e ammaliando le anime sempre le distolgono dalle iniziazioni".

Giamblico attribuiva esplicitamente a "certi profeti caldei"⁶¹ la dottrina secondo la quale, per connaturalità, gli spiriti perversi si attaccano ai demoni perversi e finiscono con l'esservi assimilati, non potendo raggiungere la divinità⁶². Secondo la teodicea⁶³ caldaica riferita da Giamblico il legarsi agli spiriti malvagi ha come conseguenza la contaminazione, con empì sacrilegi, dei sacri riti divinatori, finalizzati (in virtù della benevolenza divina) a promuovere il progresso spirituale dell'iniziato e il suo innalzamento dal mondo materiale alla Luce intelligibile.

Questa evoluzione è possibile nel caso in cui il teurgo si sia posto nella condizione meditativa ed esistenziale di asceti sulla quale gli *Oracoli* sembrano aprire qualche spiraglio. Tale *status*, come si è visto, non poteva essere raggiunto unicamente mediante una lettura, seppur empatica e vissuta, dei testi sacri caldaici, ma attraverso una vera e propria iniziazione del neofita (sotto la direzione spirituale di uno o più depositari della sapienza misterica) consistente in comunicazioni orali e nell'obbligo di rispettare il silenzio sui misteri appresi.

Per quanto non si possa escludere a priori una certa flessibilità della dottrina teurgica e la sua apertura a diversi tipi di esperienze rituali⁶⁴ (lo stesso Proclo, *In Crat.* 176, p. 100, 19-22 Pasquali, parla in effetti di rituali teurgici, al plurale: essi possono però designare, in generale, tutti i vari tipi

⁵⁹ *Hypotyp.* 25-28 (medesima p. Des Places).

⁶⁰ Nel sistema caldaico la *hylophobia* non si estende al mondo etero delle stelle fisse e dei pianeti, a differenza della maggior parte dei sistemi gnostici (caratterizzati da una repressiva *heimarmene* intesa come determinismo astrale); la fuga caldaica dalla fatalità è piuttosto da intendersi come uno scampo dai malvagi demoni sublunari che incitano alle passioni.

⁶¹ III, 31, 176, 1-2. L'espressione usata da Giamblico va assai verosimilmente intesa come un riferimento alla sua lettura degli *Oracoli caldaici* (C. MORESCHINI, *Giamblico. I misteri degli egiziani*, cit., pp. 289s.).

⁶² III, 31 (176, 13-177, 6), tr. Moreschini (*l. c.*).

⁶³ Sulla storia della teodicea antica, mi sia permesso rinviare a S. LANZI, *Theos anaitios. Storia della teodicea da Omero ad Agostino*, Roma 2000.

⁶⁴ LUCK, *Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism*, in J. NEUSNER et al. (eds.), *Religion, Science and Magic in Concert and in Conflict*, New-York-Oxford 1989, pp. 185-225.

di culti misterici⁶⁵ in un contesto riguardante la prescrizione di purificare prima del rito coloro che evocano e coloro che “ricevono” gli dei) appare comunque chiaro che l’iniziazione e i riti ad essa relativi non dovevano venire contaminati dall’azione ingannatrice dei demoni illici, coinvolti piuttosto nelle pratiche magiche finalizzate ad egoistici scopi materiali.

I malvagi demoni sono anche la causa del *pnigmon erotos alethous* “soffocamento del vero amore....” (fr. 45) e del suo pervertimento a causa delle passioni corporee⁶⁶. Secondo Proclo (in un brano non alieno da riferimenti caldaici), lo *theios erastes* “imitando il dio da cui è posseduto, stacca (sc. dal mondo materiale) e innalza gli esseri ben nati, perfeziona quelli imperfetti e concede di ottenere la salvezza a coloro che ne hanno bisogno”⁶⁷. L’amante volto alle passioni materiali invece “fa tutto il contrario: trascina le anime nell’abisso della materia, le allontana dal divino conducendole all’errore e all’ignoranza e riempie l’anima del suo amato di idoli di ogni specie, non si abbandona al fuoco divino, ma al calore materiale e generatore e all’oscurità della materia”. Non si può trascurare che il riferimento procliano al *bathos tes hyles* richiama alla mente il fr. 163, 2 (una vera e propria descrizione dell’Ade); un altro esempio di *theion pyr* è inoltre riscontrabile nel fr. 223, 4 generalmente considerato *dubium* ma che potrebbe comunque riflettere, pur tramite la mediazione porfiriana, un’origine caldaica.

Il pervertimento dell’eros divino a causa dei malvagi *daemonēs* descritto da Proclo, servendosi di *loci* tratti dagli *Oracoli*, è tanto più grave in quanto, proprio grazie al “vero amore” applicato al mondo intelligibile⁶⁸ (il “legame di fuoco carico d’amore” del fr. 39), il Padre, che lo ha mescolato all’anima infondendole la spinta necessaria al ritorno verso il divino luogo della sua origine, connette tra loro in armonico equilibrio le varie parti del cosmo, ossia tutti i termini della “catena aurea” (fr. 203). Ciò che ne decreta la maggiore o minore consustanzialità rispetto al Principio è la maggiore o minore presenza in essi della Luce divina: il punto della massima distanza è l’Ade, regno della opaca materia informe, priva di qualsiasi contatto con la luminosa dimensione noetica, mentre splendore di Luce è *Aion*, in grado di congiungere stasi e divenire,

Eros è “il Principio che connette tutte le cose” (con funzione di mediazione tra l’Alto e il Basso analoga a quella assunta da *iynges* e *teletarchai*). Proprio in virtù di tale consustanzialità, il teurgo deve contrastare la tendenza all’allontanamento dal Principio di Luce propugnata dai demoni della materia congiungendo con la Luce anche la propria corporeità attraverso una “trasfigurazione ontologica ascendente”⁶⁹ descritta nell’oracolo 128⁷⁰ “tendendo l’infuocato intelletto/verso l’opera di pietà, salverai anche il corpo che scorre via”⁷¹ e riecheggiata nel successivo frammento 129 “salvate anche l’involucro mortale dell’amara materia”.

⁶⁵ LIEFFERINGE, *La Théurgie*, cit., pp. 275, 279.

⁶⁶ Cfr. LEWY, *Chaldean Oracles*, cit., pp. 264, 304.

⁶⁷ *In Alc.* I 53, 7-14. Cfr. anche *In Alc.* I 34, 1-2 le anime che si separano dal divino “sono trascinate verso l’elemento ateo e oscuro della materia”.

⁶⁸ Vd. FESTUGIERE, *Rép.*, III, Paris 1970, p. 305 n. 2.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 15.

⁷⁰ Pp. 54 e 61 Kroll = Psello, *P.G.*, 122, 1140b 1-2.

⁷¹ Seguo qui l’interpretazione di LEWY (*op. cit.*, pp. 214ss, nn. 157-158), che, come ben sottolinea la MAJERICIK (*Chaldean Oracles*, cit., p. 189) riguarda la liberazione dal contagio demonico (sulla base dell’esegesi di Psello) e non, come suggeriva Kroll, un’eventuale resurrezione corporea. L’oracolo è interpretato da Psello come un consiglio ad illuminare il “labile” corpo per fortificarlo e renderlo incorruttibile mediante la cosiddetta “opera del fuoco”, espressione comunemente usata per significare l’azione teurgica. Secondo LEWY (ci troviamo qui in presenza di una chiara allusione alla teurgica “morte soprannaturale” di cui parla Olimpiodoro, *In Phaed.* 243, 4): il corpo viene sottratto al dominio dei demoni illici (e alla conseguente schiavitù imposta dalla *Physis-Ananche*) tramite la “dissoluzione” (*dialysis*) nei suoi quattro elementi, al fine di operare una sorta di ‘transustanziazione’ per permetterne l’identificazione con il sostrato igneo della materia stessa, di natura divina. Sulla base di alcuni testi di Sinesio riportati dalla Majericik (*l. c.*) in cui il termine *soma* viene usato nell’accezione di “veicolo dell’anima” il nostro oracolo potrebbe però alludere anche alla salvezza di quest’ultimo (cfr. *Marsanes*, NHC X, 5, 15-16).

Appare pertanto possibile concludere riprendendo, ancora una volta, le parole di Tonelli: “Divino è il mondo, nella sua radice. Divino è il teurgo, e illuminata la sua carne”⁷².

PRINCIPALI RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI⁷³

- E. ALBRILE, *Fragments of a forgotten Aion. An outline of a gnostic Myth*, “Kervan. Rivista internazionale di studii afroasiatici” 2, luglio 2005 (www.kervan.to.it), pp. 5-11.
- ID., *I Sethiani: una setta gnostica al crocevia tra Iran e Mesopotamia*, “Laurentianum”, 1996, 37, 353-385.
- ID., *Il segreto della madre lucente. Estasi e teurgia nel sincretismo gnostico*, “MHNH Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas” 2, 2002, pp. 145-174.
- ID., *La dimora di Ahreman. La guerra e le origini del dualismo iranico*, “Kervan. Rivista internazionale di studii afroasiatici” 1, gennaio 2005 (www.kervan.to.it), pp. 9-20.
- P. ATHANASSIADI, *The Chaldean Oracles and Theurgy*, in P. ATHANASSIADI-M. FREDE (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, pp. 149-183.
- L. BRISSON, *La place des Oracles Chaldaïques dans la Théologie platonicienne*, in A. PH. SEGONDS-C. STEEL (eds.), *Proclus et la theologie platonicienne. Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Paris 2000, pp. 109-162.
- ID., *Le commentaire comme prière destinée a assurer le salut de l'âme. Le place et le rôle des Oracles Chaldaïques dans le commentaire sur le Timée de Platon par Proclus*, in M. O. GOULET-CAZE (ed.), *Le commentaire entre tradition et innovation: actes du Colloque International de l'institut des traditions textuelles*: Paris et Villejuif, 22-25 septembre 1999, Paris 2000, pp. 329-353.
- G. CASADIO, *Dall'Aion ellenistico agli eoni-angeli gnostici*, “Quaderni di Avalon” 42 –2/1997, pp. 45-62.
- F. W. CREMER, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969.
- E. DES PLACES, *La sagesse des Chaldéens: les Oracles chaldaïques*, postface de Alain Verse, Paris 1993.
- ID., *Les Oracles chaldaïques*, “ANRW” II, 17. 4, Berlin-New-York 1984, pp. 2299-2335.
- ID., *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1971, 1989², 1996³.
- ID., *Platonismo e tradizione cristiana*, Milano 1976.
- E. DODDS, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford 1963.
- ID., *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, “Journal of Roman Studies” 37, 1947, pp. 55ss. rist. in *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los-Angeles 1951, tr. it., *I Greci e l'irrazionale. Appendice II: La Teurgia*, Firenze 1978, pp. 335-369, spec. 358-359.
- F. GARCÍA BAZÁN, *Oráculos caldeos: con una selección de testimonios de Proclo, Pselo y M. Itálico. Numenio de Apamea, Fragmentos y testimonios*, Madrid 1991.
- O. GEUDTNER, *Die Seelenlehre der Chaldäischen Orakel*, Meisenheim am Glan 1971.
- W. KROLL, *De oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894 (rist. anast. Hildesheim 1962).
- R. LAMBERTON, *The Neoplatonists and their books*, in M. FINKELBERG –G. G. STROUMSA (edd.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*. Jerusalem Studies in Religion and Culture 2, Leiden 2003.

⁷² *Op. cit.*, p. 116.

⁷³ Ulteriori riferimenti bibliografici sono presenti nelle note. Naturalmente la bibliografia riportata non ha alcuna pretesa di esaurire una tematica tanto vasta.

- S. LANZI, *Michele Psello. Oracoli caldaici. Con appendici su Proclo e Michele Italo*, Milano 2001.
- EAD., *La teurgia soteriologica degli Oracoli caldaici*, “Symmetria. Rivista di studi e ricerche sulle tradizioni spirituali”, 2005 n. 7, pp. 57-67.
- EAD., *Oracula chaldaica. Alcune osservazioni storico-religiose*, “Studi sull’Oriente cristiano” 9, 1, 2005, pp. 29-46.
- EAD., *Sosipatra, la teurga: una “holy woman” iniziata ai misteri caldaici*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni”, vol. 70/2, n. XXVIII, 2004, pp. 275-294.
- H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, Le Caire 1956, Jerusalem 1960 (nouvelle édition par M. Tardieu, Études augustinienes, Paris 1987 con i contributi di E. R. DODDS, *New Light on the “Chaldaean Oracles”*, pp. 693-701 e di P. HADOT, *Bilan et perspectives sur les Oracles chaldaïques*, pp. 703-720).
- E. LIVREA, *Sull’iscrizione teosofica di Enoanda*, “Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 122, 1998, pp. 90-96.
- R. MAJERCIK, *Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Studies in Greek and Roman Religion 5, Leiden 1989.
- A. MASTROCINQUE, *The divinatory kit from Pergamon and Greek Magic in Late Antiquity*, “Journal of Roman Archaeology”, 15, 2002, pp. 174-187.
- A. M. MAZZANTI, *Gli uomini dei mortali. Una rilettura del Corpus Hermeticum*, Bologna 1998.
- EAD., *L’uomo nella cultura religiosa del tardoantico tra etica e ontologia*, Bologna 1990.
- C. MORESCHINI (a c. di), *Giamblico. I misteri degli egiziani*, Milano 2003.
- A. PENATI, *L’influenza del sistema caldaico sul pensiero teologico dell’imperatore Giuliano*, “Rivista di filosofia neoscolastica” 75, 1983, pp. 543-562.
- D. S. POTTER, *Prophets and emperors: human and divine authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (Mass.) 1994.
- ID., Recensione a R. Majercik, *The Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary*, Studies in Greek and Roman Religion 5, Leiden 1989, “Journal of Roman Studies” 81, 1991, pp. 225-227.
- G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vol. IV, Milano 1994, pp. 419-423.
- ID., *Storia della filosofia greca e romana. Vol. 7: Rinascita del platonismo e del pitagorismo, Corpus Hermeticum e Oracoli Caldaici*, Milano 2004.
- G. SFAMENI GASPARRO, *Monoteismo pagano nell’antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa*, “Annali di Scienze Religiose” 8, 2003, pp. 97-127.
- EAD., *Oracoli, Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo -antico*, Roma 2002.
- A. TONELLI (a c. di), *Oracoli caldaici*, Milano 1995.
- C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie: dès Oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège 1999.

Silvia Lanzi (1969), laureata con lode a Bologna in Lettere classiche e in Filosofia, è dottore di ricerca in “Storia Religiosa” in ambito tardoantico e membro della Società Italiana di Storia delle Religioni. Tra i suoi scritti si segnalano: *Theos anaitios. Storia della teodicea da Omero a Agostino*, Roma 2000, *Michele Psello. Oracoli caldaici. Con appendici su Proclo e Michele Italo*, Milano 2001, *Plutarco. L’invidia e l’odio*, Napoli 2004. È insegnante a tempo indeterminato nella scuola secondaria.