

IL SOLE IPERCOSMICO E LA LUCE INTERIORE

Aspetti del neoplatonismo teurgico

EZIO ALBRILE

SOMMARIO - 1. Luci teurgiche. 2. Iridescenze iraniche. 3. Strade di Luce. 4. Ritualità noetici.

1. Luci teurgiche

Se nel mondo contemporaneo la percezione dell'intera realtà è ridotta a un sistema di assiomi, l'accettazione o il rifiuto dei quali, registrati su un'ottava emotiva, diventano un fatto "morale", altrettanto non può dirsi delle culture che nei secoli, o addirittura nei millenni, ci hanno preceduto. Degli oggetti si ha una percezione che li coglie nella loro corporea presenza, nella pura exteriorità. Le cose sono percepite solo per singoli aspetti o "adombramenti", come li chiamava Husserl.

Un momento peculiare nel sentire arcaico è la fase di transizione del tardo-ellenismo¹, con la sua incredibile efflorescenza di culti sincretistici in bilico tra integrazione e rifiuto del κόσμος. Un suggestivo crocevia culturale splendidamente effigiato dalla teurgia oracolare cosiddetta "caldaica", fase terminale di una tradizione platonica mutata nei secoli dalla collisione con realtà allogene. Gli *Oracoli caldaici* sono, quindi, la testimonianza di un platonismo ibrido che coniugava metafisica e magia² in un insieme inscindibile: la *vis* teurgica consisteva in una

¹ In senso esteso e traslato l'"età dell'angoscia": cf. E. R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca d'angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, traduzione italiana di G. Lanata, Firenze 1997, 95ss.

² Le principali raccolte di frammenti "caldaici" sono quelle di: G. KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, Breslau 1894 [repr. Hildesheim 1962]; É. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, Paris 1971; R. MAJERCIK, *The Chaldean Oracles. Text, translation, and commentary* (Studies in Greek and Roman Religion 5), Leiden-Köln 1989; da segnalare anche l'edizione italiana a cura di A. TONELLI, 1990. *Oracoli Caldaici*. ΧΑΛΔΑΙΚΑ ΛΟΓΙΑ, Milano 1990.

μαγεία in grado di evocare gli dèi attraverso gli incantamenti rituali e di utilizzarne i poteri a proprio vantaggio, probabilmente con il fine di favorire l'evoluzione spirituale dell'iniziato, che dal mondo materiale si innalzava alla Luce intellegibile (anche se non si può escludere che alla μαγεία teurgica si associasse una γοητεία teurgica, cioè un operare magico finalizzato a uno scopo materiale). E questa virtù magica poteva essere raggiunta soltanto se il teurgo si poneva nello stato esistenziale e meditativo sul quale gli *Oracoli* aprono uno spiraglio, stato che non poteva essere conseguito unicamente in virtù della lettura, per quanto empatica e vissuta, degli ἱερὰ βίβλα caldaici, ma solo attraverso un'iniziazione del neofita a opera di uno o più depositari della sapienza misterica, che consisteva in comunicazioni orali e comportava l'obbligo di rispettare il silenzio sui misteri.

In pratica si concretizzava ciò che il platonismo (e la sua "versione" neoplatonica) era andato teorizzando in forma più "astratta" attraverso i secoli. L'opposizione platonica tra i due mondi (eidetico e materiale), nelle estasi dei teurghi si traduce, quindi, in un sistema cosmologico il cui fulcro è una rinnovata e allucinata "teologia solare". Due sono i Soli che splendono nel firmamento del teurgo, uno visibile, l'altro invisibile³.

La prima persona definita θεουργός fu un certo Giuliano, vissuto sotto Marco Aurelio⁴. Secondo le fonti egli "manipolava gli dèi", o forse addirittura "li creava". Sappiamo pochissimo di lui: il lessico *Suda* dice che era figlio di un omonimo «filosofo caldeo»⁵. Figlio d'arte, quindi. Il padre sembra fosse autore di un'opera sui demoni in quattro libri scritti in esametri, l'*Urform* degli *Oracoli caldaici*.

Un'importante precisazione: il creatore della teurgia era un mago, non un neoplatonico; e, reciprocamente il creatore del neoplatonismo non fu né mago né teurgo⁶, anzi... Nonostante ciò i seguaci di Plotino conferiranno alla sua filosofia una fisionomia più prammatica che speculativa.

³ Per questo seguiamo l'importante saggio di D. ULANSEY, *Mithras and the Hypercosmic Sun*, in J. R. HINNELL (ed.), *Studies in Mithraism* (Storia delle religioni 9), Roma 1994, 257-264.

⁴ Cf. E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, traduzione italiana di V. Vacca De Bosis, Firenze 21986, 336.

⁵ *Ivi* 337; cf. pure S. LILLA, s.v. *Teurgia*, in A. DI BERARDINO (cur.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Casale Monferrato (Alessandria) 1983, II, 3438-3439.

⁶ Cf. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, 340.

È opinione oggi diffusa – anche in seguito al poderoso lavoro di Hans Lewy⁷ – che gli *Oracoli caldaici* siano il frutto di un ambiente culturale medio-platonico che spazia da Numenio di Apamea a Filone Alessandrino. Un esempio appropriato è il cosiddetto Sole Ipercosmico, luminaire segreto in parte legato alla nota allegoria enunciata nella *Repubblica* di Platone. Memorabili passi dell’opera celebrano il Sole quale simbolo della più sublime Idea: il Bene. Nel sesto libro Platone paragona il Sole al Bene⁸: come il Sole irraggia il mondo visibile, ὄρατος τόπος, così il Bene dona realtà ontologica al mondo intelligibile, ἰνοητός τόπος. Platone elabora ulteriormente quest’immagine nel famoso mito della caverna, all’inizio del settimo libro della *Repubblica*, laddove è dipinta la scena degli uomini che, costretti a vedere esclusivamente la parete di fondo della caverna, non si accorgono di quelli che passano dietro di loro, finendo così col considerare “reali” le ombre proiettate sulla roccia⁹.

Nella *Repubblica* Platone approfondisce il tema della necessità di andare “oltre” le apparenze, verso una dimensione, quella intellegibile, più vera e fondante rispetto al mondo sensibile. È la gerarchia dell’essere che sta alla base del mondo delle Idee: ciascuna partecipa del Bene secondo la propria specificità. A ogni grado di essere corrisponde un tipo diverso di conoscenza, sino all’intellezione dei primi principi: in un perenne sforzo di purificazione l’uomo è chiamato – come chiarisce il mito della caverna – a liberarsi della materialità, per unirsi al mondo eidetico. Platone descrive il tentativo di un uomo di fuggire dalla caverna. Giunto sulla soglia, egli rimane abbagliato e confuso dalla luce che vede per la prima volta. L’immagine del Sole esprime concretamente, quindi, ciò che esiste fuori del mondo umano rappresentato dalla caverna. È stato sottolineato¹⁰ che la risalita verso l’ingresso della caverna è da collegare alla narrazione dell’ascesa dell’anima presentata nel *Fedro*. L’anima alata s’innalza verso il regno posto fuori dal cosmo¹¹, ove regna la vera realtà, il “vero essere”.

⁷ Cf. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Nouvelle édition par M. Tardieu, Paris 31978, 151-152.

⁸ PLATONE, *Respublica* 508 A e ss, in G. REALE - R. RADICE (curr.), *Platone. Repubblica*, Testo greco a fronte, Milano 2009, 714-717.

⁹ *Ivi* 514 A-515 B, *ivi* 736-739.

¹⁰ Per la bibliografia cf. ULANSEY, *Mithras and the Hypercosmic Sun*, 258-259.

¹¹ Un’immagine che diverrà cara agli gnostici: cf. A. ORBE, *Variaciones gnósticas sobre las alas de la alma*, in *Gregorianum* 35 (1954) 18-55.

Nel ventiseiesimo capitolo del *Fedro*, Platone compie una significativa digressione sugli dèi zodiacali e sulle loro “evoluzioni”, διέξοδοι. Si parla di Zeus, che in cielo conduce il carro alato, seguito da undici schiere di “dèi e demoni”, mentre la dodicesima, Hestia rimane nella “casa degli dèi”¹². Dietro un linguaggio oracolare si cela una metafora astrologica. Zeus è il Sole, seguito nel transito attraverso il cielo dai dodici segni dello Zodiaco, cioè 11 + Hestia. Hestia, fuoco propulsore e centro dell’universo della cosmologia pitagorica, secondo l’astrologia antica rappresenta il polo zodiacale, il Nord. Nel cerchio zodiacale il Nord corrisponde al Solstizio d’Inverno, ovvero al Segno del Capricorno. Una metafora che sarà ripresa da Porfirio nel suo *De antro nympharum*, un testo chiave per la comprensione della cosmografia neoplatonica¹³.

I due punti estremi del ciclo cosmico sono il tropico del Cancro e quello del Capricorno¹⁴. Le due costellazioni zodiacali sono poste rispettivamente all’estremità Nord e all’estremità Sud dell’eclittica, il percorso apparente del Sole in un anno, situato obliquamente rispetto al piano dell’equatore e lungo il quale sono disposti i segni zodiacali. Il tropico del Cancro, settentrionale, corrisponde al Solstizio d’Estate, il tropico del Capricorno al Solstizio d’Inverno. L’accostamento non è casuale, dal momento che la circonferenza è figurazione del cosmogramma primordiale, lo Zodiaco, luogo prediletto di transito e di peregrinazione delle Anime. Un passaggio che si realizza attraverso quelle che vengono definite “Porte solstiziali”, momenti in cui il mistero irrompe nel mondo.

Secondo il *Fedro*, le Anime immortali, ormai libere, giungono sulla sommità della volta celeste; lì, attratte nel moto rotatorio degli astri, contemplanò quanto sta fuori del cielo¹⁵. Un ὑπερουράνιος τόπος, un altrove imprevedibile in cui dimora quell’essenza incolore, informe e intangibile¹⁶ contemplabile solo dal Νοῦς. È la sostanza ultima dell’essere,

¹² PLATONE, *Phaedrus* 26: 246 E-247 A, in G. REALE (cur.), *Platone. Fedro*, Testo greco a fronte, Milano 1993, 88-89.

¹³ Cf. PORFIRIO, *De antro nympharum* 22, in L. SIMONINI (cur.), *Porfirio. L'antro delle Ninfe*, Milano 1986, 66 e commento p. 191.

¹⁴ Cf. NUMENIO, Frammento 31, in É. DES PLACES (cur.), *Numénius. Fragments*, Paris 1973, 82.

¹⁵ PLATONE, *Phaedrus* 26: 247 B-C, in REALE, *Platone. Fedro*, 90-91.

¹⁶ *Ivi* 27: 247 C, *ivi*.

da Platone esplicitamente definita ουσία ὄντως ὄσα e situata nel “luogo ipercosmico”. Spazio esterno, celeste, ma anche spazio mentale, interno: il Sole, simbolo tangibile del Bene, Idea suprema e scaturigine dell’essere, è anche ciò che si trova fuori dall’universo, nel “luogo ipercosmico” descritto nel *Fedro*, una dimora la cui intangibilità sa di mondo interiore.

Un accostamento colto da Filone Alessandrino, logico transito da Platone agli *Oracoli caldaici*. Filone, com’è noto, reinterpreta platonica-mente tutta la storia biblica¹⁷: gli strumenti e gli elementi della creazione si trasformano nelle Idee che Dio genera nel mondo intelligibile¹⁸. Esiste, quindi, una “doppia creazione”¹⁹, dispiegata a partire dal mondo delle Idee platoniche. Dissertando di questo, Filone paragona la Luce intelligibile, invisibile, che in esso dimora, a un ὑπερουράνιος ἀστὴρ, un “astro ipercosmico” origine degli astri visibili²⁰, “fonte di ogni luce”, da cui stelle e pianeti attingono splendore secondo le loro capacità²¹.

Nello stesso ambito speculativo si colloca, ovviamente, il capostipite di tutto il neoplatonismo, Plotino. Ne è testimone una sequenza delle *Enneadi* che celebra il Νοῦς quale Sole invisibile, di cui il nostro Sole è l’immagine e il riflesso. Così il Sole intelligibile è legato al Νοῦς come l’Anima è legata al Sole visibile: l’Anima, quindi, è il tramite tra il Νοῦς e il nostro mondo²². Circostanza confermata poco più avanti, laddove Plotino asserisce che dalla regione intellegibile le Anime muovono verso il luogo celeste²³, qui ovviamente inteso come “luogo ipercosmico”,

¹⁷ Cf. G. REALE, *L’importanza, il significato e la struttura della filosofia di Filone di Alessandria*, in G. CALVETTI - G. REALE (curr.), *Filone di Alessandria. La creazione del mondo. Le allegorie delle leggi*, Milano 1978, 20-21; e prima H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Mass.) 1947, I, 294-324; W. THEILER, *Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus*, in K. FLASCH (Hrsg.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger*, Frankfurt a.M. 1965, 199-218.

¹⁸ Cf. P. BOYANCÉ, *Études philoniennes*, in *Revue des Études Grecques* 76 (1963) 33-51.

¹⁹ Cf. U. BIANCHI, *La “doppia creazione” dell’uomo come oggetto di ricerca storico-religiosa*, in ID. (cur.), *La “doppia creazione” dell’uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978, 3-23; A. M. MAZZANTI, *L’aggettivo μεθόριος e la doppia creazione in Filone di Alessandria*, *ivi* 27-42.

²⁰ Cf. ULANSEY, *Mithras and the Hypercosmic Sun*, 258-259.

²¹ FILONE DI ALESSANDRIA, *De optificio mundi* 8, 31, in F. H. COLSON, *Philo*, London 1929, I, 24-25.

²² PLOTINO, *Enneadi* IV, 3, 11, 14-22, in M. CASAGLIA e altri, *Enneadi di Plotino*, Torino 1997, II, 552-553.

²³ *Ivi* IV, 3, 17, 1-5, *ivi* 559.

circostanza ripresa anche in Salustio²⁴. D'altronde la speculazione plotiniana è orientata secondo una metafisica monistica: niente è "reale" in senso assoluto, «ogni essere è in se stesso, non in un luogo e, pur unito, è separato»²⁵. Di per se stesso, quindi, nulla "esiste", ma tutto è un me-ro semiante, così come il Sole di ogni giorno è un riflesso del Sole che splende nel firmamento interiore.

2. Iridescenze iraniche

Ma c'è di più: se il Sole invisibile è percepito solo noeticamente, esso ha anche un riflesso spaziale. Una cosmografia mistica che affiora nell'*Inno al Sole* di Giuliano Imperatore l'"Apostata", un puritano neoplatonizzante affascinato dalla teurgia oracolare²⁶. Secondo Giuliano, in non meglio precisati misteri si insegnava che «il disco solare percorre i cieli privi di stelle più in alto, oltre la regione delle stelle fisse» (ὁ δίσκος ἐπὶ τῆς ἀνάστρου φέρεσθαι πολὺ τῆς ἀπλαυνοῦς ὑψηλότερος)²⁷. Alcuni commentatori ritengono il passo espressione di una cosmologia triadica (Stelle-Luna-Sole) fortemente influenzata da dottrine iraniche²⁸. Circostanze che ritroviamo in Vezio Agorio Pretestato, leader religioso di un politeismo decadente, erudito e mistico: egli infatti cita un antico adagio orfico nel quale il Sole è descritto come colui che traccia un cerchio luminoso attorno alle sfere celesti, percorrendo un itinerario immenso²⁹.

La letteratura del mazdeismo zoroastriano conosce di fatto un percorso dell'Anima verso il Paradiso attraverso la sfera delle Stelle fisse, della Luna e del Sole³⁰. La sfera delle Stelle appare come la più vicina

²⁴ SECONDO SATURNINO SALUSTIO, *De diis et mundo* 6,253, in SALUSTIO, *Sugli dèi e il mondo*, a cura di R. Di Giuseppe, testo greco a fronte, Milano 2000.

²⁵ PLOTINO, *Enneadi* IV,3, 11,20, in CASAGLIA e altri, *Enneadi di Plotino*, II, 553.

²⁶ Cf. R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra* (EPRO 47), Leiden 1975, 124.

²⁷ GIULIANO IMPERATORE, *Orazioni* 4, 148 A, in W. C. WRIGHT, *The Works of the Emperor Julian*, Cambridge (Mass.)-London³1954, I, 404; cf. pure *Corpus hermeticum* 2,6, in I. RAMELLI (cur.), *Corpus hermeticum*, Testo greco, latino e copto, Milano 2005, 112-115.

²⁸ Cf. R. BECK, *Planetary Gods and Planetary Orders in the Mysteries of Mithras* (EPRO 109), Leiden 1988, 2-3 n. 2.

²⁹ MACROBIO, *Saturnalia* I, 23, 22, in N. MARINONE (cur.), *Ambrogio Teodosio Macrobio. I Saturnali*, Torino²1987, 304.

³⁰ Cf. W. BURKERT, *Iranisches bei Anaximandros*, in *Rheinisches Museum* 106 (1963) 97-134; M. L. WEST, *Darius' Ascent to Paradise*, in *Indo-Iranian Journal* 45 (2002) 51-57.

alla Terra, concezione che forse tradisce un'origine babilonese³¹ e che sicuramente spiega l'apparente contraddizione presente nel pensiero mazdeo circa le funzioni degli astri. Il moto uniforme delle Stelle fisse, secondo lo zoroastrismo, testimonierebbe la positività e l'ordine delle creazioni di Ahura Mazdā, mentre il moto irregolare di pianeti e comete è ritenuto segno di negatività e pericolo; secondo il *Tištar Yašt*, cioè l'inno avestico alla stella Sirio, le *stārō kərəmā* o le *pairikā* = comete sarebbero inviate dal malefico Anra Mainyu contro le Stelle fisse, allo scopo di annientare l'ordine cosmico³².

La metafisica della Luce è un'attitudine speculativa che trae origine da antichi miti solari ampiamente diffusi nel mondo ellenistico e vicino-orientale. La Luce in questi miti³³ è intesa quale emanazione dello αἰθήρ, il "quinto elemento" che permea l'universo. La Luce è la quintessenza eterea e divina del cielo e degli astri, in particolare del Sole. Il Sole, venerato quale dio tra gli altri dèi del firmamento, diventa il Dio supremo, Ahura Mazdā o Zeus Oromasdes, il principio luminoso da cui sgorga la vita. La cosmogonia iranica, dispiegata tra uno spazio interno (invisibile = *mēnōg*) e uno spazio esterno (visibile = *gētīg*), può a ragione essere definita l'espressione plastica di questa metafisica luminosa:

Ohrmazd az ān ī xwēš xwadīh kē gētīg rōšnīh kirb ī dāmān ī xwēš frāz brēhēnīd ābād ātaxš kirb ī rōšn ī spēd, frāz paydāg. az gētīg ī ān mēnōg kē petyārag ī andar har(w) dō dām aš bē barēd, ast dawān, ast zamān...

«Dall'essenza di Ohrmazd procede la Luce corporea, la forma delle sue creazioni plasmate a partire dalla forma di fuoco, lucente, bianca, tonda, visibile da lontano. Di questo corpo invisibile gli avversari di tutt'e due le creazioni dicono maledicendo: "è veloce, è il tempo..."»³⁴.

³¹ Cf. A. PANAINO, *Uranographia Iranica*. I. *The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background*, in R. GYSELEN (ed.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux* (Res Orientales VII), Bures-sur-Yvette 1995, 205-225.

³² Cf. A. PANAINO, *Lunar and Snake Omens among the Zoroastrian*, in SH. SHAKED (ed.), *Officina magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity* (IJS Studies in Judaica 4), Leiden-Boston 2005, 74.

³³ Cf. B. NARDI, *Luce*, in *Dizionario delle Idee*, Firenze 1977, 647a-649a.

³⁴ *Bundabīšn* I,26, in T. D. ANKLESARIA (ed.), *The Būndabīšn*, Bombay 1908, 11, 112-114 = R. C. ZAEHNER, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955 [reprint New York 1972], 281 [testo]; traduzione italiana di A. Bausani, *Testi religiosi zoroastriani*, Catania 1966, 51-52.

Il settimo libro del *Dēnkard* trascrive l'estasi di Wištāsp, uno dei primi accoliti di Zoroastro³⁵: egli, prima di abbracciare la nuova fede, è visitato dallo *yazata* Nēryōsang, il messaggero celeste che gli intima di bere una coppa colma di *haoma* (o di *may*, vino, secondo la *Rivāyat* pahlavi) mescolato con *mang* o *bang*, un potente psicoattivo. Nella sua esperienza visionaria convergono percezione di un mondo interiore sconosciuto e fondazione di un credo religioso³⁶; lo *yazata* reca quale libagione l'“occhio dell'anima”, *gyān čašm*, affinché Wištāsp possa vedere nel mondo degli “invisibili”, *mēnōgān*, il mistero del “grande splendore”, *wuzurg xwarrah*³⁷.

Autorevoli studi hanno messo in relazione la dottrina fotica e pre-platonica di Eraclito con le fonti iraniche³⁸, in particolare con l'elemento igneo caro al Dio supremo Ahura Mazdā e al suo profeta Zoroastro. Gli albori della filosofia greca affonderebbero le proprie radici ispirative³⁹, se non proprio ideologiche, nel mondo speculativo e letterario del mazdeismo zoroastriano. Una situazione che si è riproposta, secoli più tardi, con il fenomeno “ecumenico” dei cosiddetti Μαγουσαίοι, i “Magi ellenizzati” di Cumont.

Aristotele dice che «l'anima, trasportata dai venti, entra dal tutto negli esseri mentre respirano» (τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεύοντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων)⁴⁰. Alcuni passi prima, la medesima dottrina è presentata da Aristotele in vesti pitagoriche⁴¹:

³⁵ Cf. PH. GIGNOUX, *La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne*, in *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.-Cb. Puech*, Paris 1974, 67.

³⁶ Cf. GIGNOUX, *La signification du voyage extra-terrestre*, 68; e in particolare cf. GH. GNOLI, *Ašavan. Contributo allo studio del libro di Ardā Wirāz*, in GH. GNOLI - A. V. ROSSI (curr.), *Iranica* (IUO - Seminario di Studi Asiatici, *Series Minor X*), Napoli 1979, 418.

³⁷ *Dēnkard* VII,3(4),84, in D. P. SANJANA (ed.), *The Dikard*, vol. XIV, London 1915, 32, 4-6.

³⁸ Cf. J. DUCHESNE GUILLEMIN, *Fire in Iran and Greece*, in *East and West* n.s. 12 (1962) 198-206; ID., *Heraclitus and Iran*, in *History of Religions* 3 (1963) 34-49.

³⁹ Cf. M. L. WEST, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna 1993, 225ss.

⁴⁰ ARISTOTELE, *De anima* I, 410 b [27-30], in G. MOVIA (cur.), *Aristotele. Anima*, Testo greco a fronte, Milano 1996, 104-105; KERN fr. 27; G. COLLI, *La sapienza greca*, I, Milano 1990, 4 [A 60], 160-161; cf. pure le suggestioni comparative sull'anima quale “respiro cosmico”, la cui tipologia si sovrappone a quella di Vayu, il dio atmosferico della teogonia iranico-mazdea; cf. in particolare G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, UUA 6, Uppsala-Leipzig 1938, 188ss; S. WIKANDER, *Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, Teil I: Texte, Uppsala-Leipzig 1949, *passim*.

⁴¹ Cf. ARISTOTELE, *De anima* I, 404 a [16-19], in MOVIA, *Aristotele. Anima*, 70-71; cf. COLLI, *La sapienza greca*, 399 (cf. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I-III, Hrsg. W.

infatti alcuni pitagorici sostengono che «l'anima sono i corpuscoli fluttuanti nell'aria (ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα), altri ciò che li fa muovere». Una concezione analoga, ma in sembianze democritopiepicuree, è inoltre attribuita da Diogene Laerzio ai Magi mazdei: si tratta della cosiddetta dottrina degli εἴδωλα⁴², che rimanda sicuramente all'idea del *gyān wēnišn*, l'"occhio dell'anima", cioè agli insegnamenti dei Μαγουσαῖοι riguardanti la visione e le "immagini" mentali⁴³.

Un tema strettamente relato all'idea, o meglio, alla prassi, del *maga*-, cioè quello stato dell'essere in cui si ha la separazione tra i due *abu*, i due livelli di esistenza dell'uomo, il *mēnōg* e il *gētīg*⁴⁴: colui che partecipa al *maga* acquisisce infatti una "gnosi", un potere magico (*xšaθra*-) tramite il quale ottiene un'"illuminazione" (*čisti*-), cioè una percezione fuori dall'ordinario, una visione e una conoscenza non mediate e non trasmesse dagli organi corporei e di senso. Chi partecipa del *maga* acquisisce una visione interiore: egli vede con gli "occhi della mente" o della "sapienza", la *illuminatio matutina*, gli stessi strumenti metafisici che nello *Zamyād Yašt* permettono all'ultimo *Saošyant*-, *Astvāt.ərətā*, di trasfigurare e rendere immortale il mondo visibile⁴⁵.

Speculari influssi iranici sono ancora palesi in un piccolo trattato gnostico proveniente dalle sabbie di Nag-Hammadi, l'*Hypsiphron*, *La saggezza superna*⁴⁶. Hypsiphron è l'entità rivelatrice che narra la propria catabasi dal mondo virginale al mondo della maculazione, cioè nel nostro mondo⁴⁷, e i dialoghi con Phainops, l'"Occhio luminescente". Un personaggio il cui significativo nome richiama gli insegnamenti dei

Kranz, Berlin⁸1956, 58 B 30); e cf. pure quanto dice R. Laurenti in ARISTOTELE, *Opere*. IV. *Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale*, Roma-Bari⁸2007, 105, nota 26.

⁴² Cf. C. BRILLANTE, *Il sogno nella riflessione dei presocratici*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 16 (1986) 30ss.

⁴³ Cf. GNOLI, *Ašavan*, 419 e n. 162.

⁴⁴ Cf. GH. GNOLI, *Lo stato di "maga"*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* n.s. 15 (1965) 105ss.

⁴⁵ Cf. *Yašt* 19, 94, ora anche nell'edizione di A. HINTZE, *Der Zamyād-Yašt. Edition, Übersetzung, Kommentar* (Beiträge zur Iranistik, Band 15), Wiesbaden 1994; cf. GH. GNOLI, *Ricerche Storiche sul Sīstān Antico* (Report and Memoirs X), IsMEO, Roma 1967, 22, 24 e n. 1; nonché M. BOYCE, s.v. *Astvāt.ərətā*, in E. YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, II, London-New York 1987, 871a-873a.

⁴⁶ *Nag Hammadi Codex* XI, 4, 69, 21-72, 33.

⁴⁷ *Hypsiphron* XI, 70, 20-21.

Magi zoroastriani sulla *gyān wēnišn*, l'“occhio dell'anima”, la “visione interiore” dei testi pahlavi.

Quest'appellarsi al Sole è un tratto costante della religiosità arcaica⁴⁸. Attitudine trasfigurata nel mondo noetico. La più antica epica mesopotamica conosce un significativo dialogo tra l'eroe Etana e il Sole⁴⁹. Etana è alla ricerca del segreto della generazione (la “pianta della procreazione”) e chiede per questo aiuto al Sole. È noto il forte influsso della cultura mesopotamica sul formarsi della gnosi iranica, il manicheismo⁵⁰, ed è indubbio che tali primordi di “teologia solare” siano alla base di ciò che per i manichei è il Noûs-Luce, il *Wahman-rōšn* o *Wahman wuzurg* dei testi medio-iranici, l'essenza celeste che penetrando nel cuore dello gnostico provoca in lui una trasmutazione salvifica⁵¹.

Nel sistema manicheo il principio noetico del cosmo non si manifesta in ogni essere vivente, ma viene in un certo senso attirato a sé dalla parte attiva e fecondante dell'anima. Il solo, unico, potente mezzo che permette di ritornare a Dio, al Paradiso delle Luci, è, quindi, l'aspetto volitivo e profetico di Gesù, effigiato, figurato nel Noûs-Luce, la scintilla luminosa che viene a risvegliare Adamo immerso nell'oblivione del cosmo arcontico. Esiste, così, una precisa convergenza tra il principio noetico che dimora nell'uomo e la frazione di questo che risiede stabilmente nelle regioni celesti.

Il Grande Noûs (ὁ μέγας νοῦς), il *Wahman wuzurg*, è un principio cosmico che nei testi medio-iranici è “piantato”, “collocato”, *winnārd*, nel cuore degli *auditores* manichei⁵². Λο στυλος τῆς δόξης, la Colonna

⁴⁸ Cf. W. FAUTH, *Salutatio Solis orientis: zu einer Form der Heliolatrie bei Pythagoreern, Manichäern, Therapeuten und Essener*, in *Geschichte - Tradition - Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70 Geburtstag*. II. *Griechische und römische Religion*, Hrsg. H. Cancik, Tübingen 1996, 41-54.

⁴⁹ Cf. C. SAPORETTI, *Etana* (Prisma 124), Palermo 1990, 82-85.

⁵⁰ Cf. G. WIDENGREN, *Mesopotamian Elements in Manichaeism. Studies in Manichaean, Mandaean, and Syrian-Gnostic Religion*, King and Saviour II, Uppsala-Leipzig 1943, *passim*.

⁵¹ Per i testi iranici riguardanti il Noûs, cf. W. SUNDERMANN, *Der Sermon von Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus* (Berliner Turfantexte XVII), Berlin 1992, in particolare 2ss; sul medesimo tema si è tenuto qualche anno fa un importante convegno i cui Atti sono stati editi da Alois van Tongerloo in collaborazione con Johannes van Oort: *The Manichaean NOÛS Proceedings of the International Symposium Organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991* (Manichaean Studies II), Louvain 1995.

⁵² Cf. W. B. HENNING, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch*, in *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophische-Historische Klasse 10/1936, 27, 329-330 (= *Selected Papers* I, 441).

di Gloria o di Luce, è formato dai singoli *wahman* emancipati dai vincoli corporei: questi elementi noetici – emanazioni del *Wahman* supremo, il Grande *Wahman* – obliati nel cosmo costituiscono l'essenza intellegibile dell'uomo e, una volta liberati, si uniscono nella Colonna luminosa che dalla Terra s'innalza alla Luna e da qui fino al Sole. Il *Wahman wuzurg*, il Grande Noûs, è al medesimo tempo una forza cosmica e una facoltà divina racchiusa nelle profondità dell'animo umano: esso è il principio noetico, l'essenza luminosa che prende il nome di "Anima vivente", *grîw zîndag*, o di "Spirito vivente", *waxš zîndag*, inteso come frammento della Luce sorgiva.

Secondo un mito manicheo narrato nel manoscritto sogdiano M 178, edito anni orsono da Walter Bruno Henning⁵³ e ripreso da Panaino⁵⁴, lo "Spirito vivente" colloca nei cieli una lente prismatica⁵⁵ a dodici facce, un dodecaedro zodiacale dal quale il *Rex Honoris*, ovvero il "Re del Firmamento", alloggiato nel settimo cielo (contando dal basso) o nel quarto cielo (contando dall'alto), scruta costantemente ciò che accade nei singoli Firmamenti. Questo dodecaedro⁵⁶ è una ruota magica, uno specchio prismatico al quale sono legate le "radici" invisibili, le $\rho\acute{\iota}\zeta\alpha\iota$ (cioè i *liḥme* copti e i *niwannišn* e *paywann* medio-persiani) dei Firmamenti, gli Archonti e gli Elementi⁵⁷. Il prisma suddivide la Luce nei colori fondamentali. Ma il Noûs-Luce non sta soltanto al principio e alla fine del gesto cosmogonico, effigiato nel rifrangersi della Luce primordiale nei cinque colori archetipici proprî ai cinque figli dello "Spirito vivente", i *ḥamšā elāhē zîwānē*, i "cinque dèi luminosi" di Teodoro bar Kōnī, pentade simmetrica e opposta a quella tenebrosa. Al contrario, il Noûs-Luce è presente e identico a se stesso lungo tutti i gradi e gli istanti della manifestazione, che si inverte sui tre momenti nei quali si dispiega

⁵³ Cf. W. B. HENNING, *A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony*, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 (1948) 306-318.

⁵⁴ Cf. A. PANAINO, *Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo*, in L. CIRILLO - A. VAN TONGERLOO (cur.), «*Manicheismo e Oriente Cristiano Antico*»: *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi* (Manichaean Studies III), Louvain-Napoli 1997, 259.

⁵⁵ Un motivo che si ritrova, trasfigurato e stratificato fra i tanti, nell'articolato romanzo di A. M. ORTESE, *Il cardillo addolorato*, Milano 1993: la storia del duca polacco, esule e mago, in possesso di una lente che fa rifiorire il passato (123ss).

⁵⁶ Cf. W. B. HENNING, *Sogdica*, London 1940, XXII; PANAINO, *Visione della volta celeste*, 259.

⁵⁷ Cf. PANAINO, *Visione della volta celeste*, 283-285; definitivo è l'ulteriore lavoro di A. PANAINO, *Tessere il cielo* (Serie Orientale Roma LXXIX), IsIAO, Roma 1998, *passim*.

la cosmologia zoroastriana, articolata in *bundabišn*, *gumēzišn* e *wizārišn*, l'*initium, medium et finem* della dottrina manichea confutata da sant'Agostino⁵⁸. Più tardi, nel mondo islamico, il testo sacro degli ismaeliti persiani, l'*Ummu'l-kitāb*, tradirà le sue origini gnostiche e manichee narrando eventi cosmogonici, in cui la vita celata nel divino esce dalla propria segretezza per dispiegarsi, come «un mare, secondo il vuoto di mille colori»⁵⁹ (*bahrī be-šifr-i hazār rang*).

3. Strade di Luce

Alle origini remote del neoplatonismo, già Numenio di Apamea presenta una dottrina dell'anima dalle probabili ascendenze orientali⁶⁰. Riprendendo temi di una spiritualità arcaica, Numenio ritiene che l'anima si manifesti attraverso una δύναμις dalla quale si sviluppa la facoltà dell'immaginazione, fonte di ogni rappresentazione plastica e stigma dell'unità del pensiero⁶¹. L'agire sul pensiero immaginativo comporta una disciplina della mente che è distacco e rimozione di ogni attività logico-discorsiva, di per sé non adatta a raggiungere il “completamente inconoscibile” che è Dio⁶². La separazione dall'attività razionale della mente equivale al conseguimento di un'unità del pensiero, riflesso dell'unità divina⁶³.

Il problema è ripreso da Plotino all'interno di una dottrina che è forse l'apice spirituale del mondo tardoantico. Secondo Plotino l'anima

⁵⁸ Cf. AGOSTINO, *Contra Felicem Manicheum* I, 9: PL 42, 525; e GH. GNOLI, *Manichaeism: An Overview*, in M. ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, IX, New York 1987, 162; cf. pure PH. G. KREYENBROEK, *Cosmogony and Cosmology*. I. In *Zoroastrianism/Mazdaism*, in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, Costa Mesa 1993, 303b; e W. SUNDERMANN, *Cosmogony and Cosmology*. III. In *Manichaeism*, in YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, VI, 311a ss.

⁵⁹ *Ummu'l-kitāb* 2, 61, in P. FILIPPANI-RONCONI, *Ummu'l-kitāb*, Napoli 1966, 29.

⁶⁰ Cf. H.-CH. PUECH, *Numénus d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, in *Mélanges Bidez*, II, Bruxelles 1934, 745-778; J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris 1938 [reprint 1973], I, 33; 179.

⁶¹ Cf. G. MARTANO, *Numenio d'Apamea*, Napoli 1960, 65-66.

⁶² È il frammento 17, in DES PLACES, *Numénus. Fragments*, 58; cf. E. NORDEN, *Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso*, traduzione italiana a cura di Ch. O. Tommasi Moreschini, Brescia 2002 [edizione originale Leipzig-Berlin 1913 e 21923], 196.

⁶³ Cf. il frammento 2, in P. IMPARA, *Il trattato sul Bene di Numenio*, Roma 1980, 66-67.

deve purificarsi da ogni passione non tanto attraverso le virtù, quanto piuttosto attraverso il distacco dal divenire, la “separazione” da ogni impurità inerente l’illusione che lo stesso atto del vivere proiettati nel mondo delle sensazioni crea. Tutto ciò conduce a un’interiore ἀπλωσις (“semplificazione”), che è distacco dal molteplice e “ritorno su se stessi”, “rientro” che “isola” dal divenire e dalla vacuità⁶⁴.

Fedele discepolo e biografo del neoplatonico Proclo, Marino parla con enfasi delle veglie notturne⁶⁵, nelle quali il maestro adorava gli dèi e soprattutto il Sole⁶⁶. Siamo così tornati al punto di partenza: la preghiera al dio Sole ripropone il significato che la mistica solare ha avuto all’interno del neoplatonismo. Non vi è dubbio che nella tradizione ellenica siano presenti inni e preghiere, dedicate in particolare al Sole⁶⁷. Basti pensare all’inno di Mesomede⁶⁸ o a quanto riferisce Platone nel *Simposio* sulla preghiera al Sole di Socrate⁶⁹. Tuttavia, nel neoplatonismo, come s’è detto, il culto solare acquista aspetti noetici: si sa che Porfirio aveva dedicato al Sole un trattato⁷⁰ che il tardo Macrobio ha in parte riprodotto nei *Saturnali*⁷¹; si conosce l’importanza di un trattato analogo scritto da Giamblico, un testo che inflù sul discepolo e imperatore Giuliano, quando questi scrisse il celebre *Discorso alla Madre degli Dèi*; ed è possibile seguire tale tradizione non solo in Proclo, ma perfino nel contemporaneo Marziano Capella, il cui enigmatico *De nuptiis Philologiae et Mercurii* contiene una preghiera al Sole⁷² intrisa di influenze giamblichee⁷³; nel *Discorso alla Madre degli Dèi* e in altri luoghi della

⁶⁴ PLOTINO, *Enneadi* VI, 9, 11, in CASAGLIA e altri, *Enneadi di Plotino*, II, 1135-1137.

⁶⁵ MARINO, *Vita Procli* 22, in CH. FARRAGLIANA DI SARZANA (cur.), *Proclo Licio Diadoco. I Manuali. I testi magico-teurgici*, Milano 1985, 305.

⁶⁶ Cf. H. D. SAFFREY, *La devotion de Proclus au Soleil*, in *Philosophes non chrétiens et christianisme. Annales de l’Institut de Philosophie et de Sciences Morales*, Bruxelles 1984, 73-86.

⁶⁷ Cf. FAUTH, *Salutatio Solis orientis*, 41ss.

⁶⁸ Cf. É. DES PLACES, *La preghiera nella Grecia antica*, in *La preghiera nella storia delle religioni*, Milano 1967, I, 481.

⁶⁹ PLATONE, *Simposium* III, 175 E, in G. REALE (cur.), *Platone. Simposio*, Testo greco a fronte, Milano 1995, 48-49.

⁷⁰ *Apud. Serv. Ad Ecl.* V, 66, in G. THILO (ed.), *Servii Grammatici*, Leipzig 1987.

⁷¹ MACROBIO, *Saturnalia* I, 17, 1-23, 21, in MARINONE, *Ambrogio Teodosio Macrobio. I Saturnali*, 242-304, una preziosa fonte sulla “teologia” solare della tarda antichità.

⁷² MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* II, 185-194, in I. RAMELLI (cur.), *Marziano Capella. Le nozze di filologia e Mercurio*, Milano 2001, 98-100.

⁷³ Cf. R. TURCAN, *Martianus Capella et Jamblique*, in *Revue des Études Latines* 36 (1958) 235ss.

sua omiletica, Giuliano riprende l'idea neoplatonica del Sole quale veicolo per l'ascesa e la discesa delle anime nel mondo⁷⁴ attraverso le "porte solstiziali"⁷⁵.

Nella prospettiva neoplatonica il Sole ha una duplice funzione. Da un lato, infatti, personifica la *πρόνοια* dell'infinita unità divina – collocata oltre ogni limite, in se stessa inalterabile e ineffabile –, mentre l'assoluta lontananza dal sensibile è colmata dalla "visibilità dell'uno", centro dell'universo e intermediario tra l'inalterabile e il transeunte. Dall'altro, però, tale ruolo di mediazione personifica nel Sole il *κόσμος νοητός*, l'"universo intellegibile". Si ha, quindi, un aspetto visibile ed exoterico del culto del Sole, trasmesso specialmente da Porfirio e Giuliano e, contemporaneamente, una dimensione "intellegibile" che ne è la forma più autentica, l'aspetto più profondo ed esoterico, che Proclo e Marziano Capella hanno probabilmente voluto evidenziare. Un'attitudine che si trasmette alla teurgia oracolare e alla misteriosofia mithraica.

Ora, ciò che appare significativo in Proclo⁷⁶ e in Marziano Capella⁷⁷ è l'intento di trasferire nell'interiorità dell'orante un potere solare evocato secondo una prassi di tipo misterico. L'attenzione dei neoplatonici verso il misticismo astrale, segnatamente rivolto al Sole, presenta straordinarie somiglianze con la ritualità dei papiri magici⁷⁸. Si tratta di un'anabasi mistica che prevede tre gradi di interiorizzazione dello spazio sacro (= *ascensus*): la *συντυχία*, la "sorte", l'occasione, la circostanza sostanzialmente fortuita attraverso cui il myste riceve il carisma magico; la *ὁμιλία*, la "relazione", nel senso che egli entra in comunicazione diretta, in "comunione" con gli dèi; e la *σύμφυσις*, il "naturale congiungimento"⁷⁹, l'identificazione con il tutto, che conferisce al myste un

⁷⁴ Cf. MACROBIO, *In somnium Scipionis* 12, 1-3, in M. NERI (cur.), *Macrobio. Commento al sogno di Scipione*, Testo latino a fronte, Milano 2007, 250-253; J. FONTAINE - C. PRATO - A. MARCONI (cur.), *Giuliano Imperatore. Alla Madre degli Dei e altri discorsi*, Milano 1987, 75-77; 153.

⁷⁵ Cf. quanto detto *supra*.

⁷⁶ PROCLO, *Inno a Helios* 40-41. Cf. E. PINTO, *Proclo. Inni*, Introduzione, testo critico, traduzione commento e lessico, Napoli 1975.

⁷⁷ MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* II, 195-196, in RAMELLI, *Marziano Capella. Le nozze di filologia e Mercurio*, 100.

⁷⁸ Cf. S. EITREM, *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*, in *Symbolae Osloenses* 22 (1942) 54ss.

⁷⁹ Cf. PLATONE, *Timaeus* 77, in G. REALE (cur.), *Platone. Timeo*, Testo greco a fronte, Milano 1994, 228-231.

carattere divino e gli permette di acquisire l'autorità degli stessi dèi⁸⁰. Questa forma di contemplazione proviene dallo stesso "splendore" del Sole, l'attributo divino che la tradizione cristiana renderà come "gloria" di Dio; la *ἐνέργεια* di cui parla Porfirio⁸¹ e che fu utilizzata da Dionigi Areopagita per esprimere l'idea di "grazia". Lo stesso Proclo utilizzerà il simbolismo solare per esprimere l'idea della "partecipabilità" delle virtù divine e la fondamentale "presenza" nel mondo di qualità spirituali "solari"⁸². Un misticismo solare che esalta in modo tutto speciale la visione interiore, cioè la *γνώσις* che conduce al mondo intellegibile⁸³, ossia al mondo in cui il Sole agisce come *πρόνοια*. In questo caso i due aspetti del simbolismo solare sembrano collegati. Significativi alcuni episodi: Eunapio parla di un giovane che profetava non appena "guardava il Sole", mentre Damascio riferisce di una donna cilicia che pregava il Sole e prediceva l'avvenire; e ancora, il medico Asclepiodoto, per il solo fatto di "volgere lo sguardo al Sole" e pronunciare "formule sacre", *ἀπόρητα*, cioè parole inesprimibili, quindi interdette e segrete⁸⁴, poté salvarsi da morte sicura⁸⁵.

Se poi ci si ricorda dell'importanza che il Noûs divino ha nell'ambito della metafisica porfiriana, il parallelismo tra Sole e Noûs appare completo. In alcuni testi di Porfirio il Noûs è posto sullo stesso piano dell'Uno, ma in una forma per così dire demiurgica, secondo un ritmo triadico incline a esaltarne la funzione; un principio noetico forse in rapporto con la triade Padre-Potenza-Intelletto degli *Oracoli caldaici*⁸⁶. Ciò che può sembrare sorprendente è che negli *Oracoli caldaici* il termine medio, la Potenza, è identificato con la dea Hekatē, presenza di rilievo nella spiritualità di Massimo di Efeso (perciò di Edesio, di Giuliano imperatore e di tutta la scuola di Pergamo) e dello stesso Proclo⁸⁷. Come s'è detto, gli *Oracoli caldaici* rappresentano un crocevia di antiche

⁸⁰ Cf. EITREM, *La théurgie chez les néoplatoniciens*, 56-57.

⁸¹ PORFIRIO, *Vita Plotini* 23, in É. BRÉHIER (ed.), *Plotin. Ennéades*, Paris 1954, 26.

⁸² Cf. A. BRÉMOND, *Notes et documents sur la religion néoplatonicienne*, in *Recherches de Science Religieuse* 23 (1933) 102-112.

⁸³ Cf. EITREM, *La théurgie chez les néoplatoniciens*, 57.

⁸⁴ Cf. ARISTOFANE, *Ecclesiastuzuse* 442, in B. B. ROGERS (ed.), *Aristophanes*, III, London-Cambridge (Mass.) 1956, 284-285.

⁸⁵ Cf. EITREM, *La théurgie chez les néoplatoniciens*, 59-60.

⁸⁶ Cf. P. HADOT, *La métaphysique de Porphyre*, in *Porphyre* (Fondation Hardt - Entretiens sur l'Antiquité Classique XII), Vandoeuvres-Genève 1966, 127-157.

⁸⁷ Cf. DES PLACES, *Oracles Chaldaïques*, 13.

culture e visioni del mondo. A essi è strettamente relato il problema del rapporto tra teurgia e neoplatonismo. Un dilemma discusso secondo diverse prospettive⁸⁸. Resta comunque innegabile il fatto che tutto quel che sappiamo sui rituali teurgici e gli *Oracoli caldaici* acquista una dimensione profonda solo se rapportato al neoplatonismo e al complesso sistema dottrinale che lo contraddistingue⁸⁹. Occorre sottolineare che la teurgia, disciplina apparentemente speculativa, sul piano operativo intende condurre il myste a una forma di deificazione, cioè a entrare in contatto con gli dèi non solamente col puro elevarsi dell'intelletto verso il Noûs ipercosmico, ma per mezzo di una precisa prassi rituale⁹⁰. Il più famoso di tali riti, quello che lascia più perplessi, coinvolge lo stesso Plotino. Il discepolo Porfirio⁹¹ narra di una cerimonia officiata da un sacerdote egizio presso il tempio di Iside a Roma⁹² e finalizzata a evocare il demone tutelare del maestro, fatto che dimostra l'interesse non transitorio di Plotino per la rituarial teurgica⁹³.

4. Rituali noetici

Un altro aspetto rilevante che incontrò particolare favore nel tardo neoplatonismo è senza dubbio la cosiddetta “telestica”, l'arte di consacrare e vivificare le statue, che in sé è soltanto un'applicazione di aspetti della teurgia⁹⁴. La telestica era ben nota a Proclo, il quale nel commentario alla *Repubblica* platonica⁹⁵ parla dell'animazione della statua

⁸⁸ Cf., ad esempio, K. PRAECHTER, *Zur theoretischen Begründung der Theurgie in Neoplatonismus*, in *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927) 209-213; J. BIDEZ, *Note sur les mystères néoplatoniciens*, in *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 7 (1928) 1471-1481; DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, 335ss; H. D. SAFFREY, *Les Neoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*, in *Revue des Études Augustiniennes* 27 (1981) 211-225.

⁸⁹ Cf. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 37ss.

⁹⁰ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste. III. Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, 48.

⁹¹ PORFIRIO, *Vita Plotini* 10, in BRÉHIER, *Plotin. Ennéades*.

⁹² Cf. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, 347ss; EITREM, *La théurgie chez les néoplatoniciens*, 62ss.

⁹³ Cf. PLOTINO, *Enneadi* I, 3, 4, in CASAGLIA e altri, *Enneadi di Plotino*, I, 159.

⁹⁴ Cf. P. BOYANCÉ, *Théurgie et téléstique néoplatoniciennes*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 147 (1955) 189-209; DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, 361ss.

⁹⁵ PROCLO, *In Rempublicam* I, 120, 12ss, in W. KROLL (ed.), *Procli Diadochi. In Platonis Rempublicam commentarii*, Leipzig 1901.

di Eracle, mostrando di avere ben presenti rituali diffusi sia in Egitto che in Babilonia⁹⁶, mentre nel commentario al *Timeo* rapporta la teletica addirittura all'arte di sciogliere l'anima dai legami e dai condizionamenti mondani che l'avviluppano⁹⁷. Ed è forse in quest'ambito che bisogna collocare l'episodio riferito a Massimo di Efeso, mentore dell'imperatore Giuliano, il quale animò la statua della dea Hekatē facendole apparire un sorriso sul volto, mentre una fiamma scaturiva dalle torce che ella recava tra le mani. Tutto ciò è qualcosa di più di un semplice aneddoto.

A questi strani rituali si collega l'uso del ῥόμβος, uno strumento che sotto diversi nomi e forme veniva usato nei misteri orfici, nel dionisismo e forse nel pitagorismo, con intenti contemporaneamente simbolici e rituali⁹⁸. Proclo si servì di questa divina τροφάλος ("trottola"), cosmologicamente affine alla "ruota magica" di Hekatē⁹⁹, la πηγαῖα ψυχή caldaica il cui dominio celeste, ellittico, è l'*anima mundi*. Una "ruota magica"¹⁰⁰, oltremodo nota con il nome di ἵνυξ, che è sia simbolo, oggetto culturale, che strumento di visione interiore e di ascensione celeste. Stando alle parole del biografo di Proclo, l'uso rituale di questo strumento aveva determinato «manifestazioni luminose di Hekatē»¹⁰¹.

L'origine arcaica di tale oggetto nel mondo ellenico trova una significativa attestazione nell'opera di Pindaro¹⁰². L'aedo avrebbe infatti

⁹⁶ Cf. S. M. CHIODI, *Significato e ruolo delle statue funebri nel Vicino Oriente Antico del III millennio*, in OCNUS: *Quaderni della Scuola di Specializzazione in Archeologia* 2 (1994) 23-32.

⁹⁷ PROCLO, In *Timaeum* III, 300, 13ss, in E. DIEHL (ed.), *Procli Diadochi. In Platonis Timaeum commentaria*, Leipzig 1906.

⁹⁸ Cf. R. PETTAZZONI, *I Misteri*, Bologna 1924, 3-6.

⁹⁹ *Oracula Chaldaica*, Fr. 206, in DES PLACES, *Oracles Chaldaïques* = MAJERICIK, *The Chaldean Oracles*, 126-127; KROLL, *De Oraculis Chaldaicis*, 41 + n. 2 = MICHELE PSELLO, *Expositio oraculorum chaldaicorum*: PG 122, 1133 (a 4 + 12-14); sulla "trottola" caldaica cf. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 132ss; quest'oggetto magico, tramite il quale Proclo avrebbe provocato modificazioni atmosferiche e climatiche (cf. MARINO, *Vita Procli* 28), è anche denominato ἵνυξ; su questo cf. ancora NICEFORO GREGORA, *Scholia in Synesium de insomnis*: PG 149, 540 b (10-c 1); S. ILES JOHNSTON, *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature* (American Classical Studies 21), Atlanta (Georgia) 1990, 90s; e MAJERICIK, 29ss (Introduzione).

¹⁰⁰ Cf. pure TEOCRITO 2, 30, in *Theocriti carmina et pseudepigrapha*, in A. S. F. GOW (ed.), *Bucolici Graeci*, Oxford 1952; LUCIANO 80, 4-5, in LUCIANUS, ex recensione C. Iacobitz. Leipzig 1836.

¹⁰¹ MARINO, *Vita Procli* 28.

¹⁰² PINDARO, *Olimpiche* II, 37-38: ὅταν θεοῦ Μοῖρα πέμπη ἀνεκὰς ὄλβον ὑψηλόν, in E. MANDRUZZATO (cur.), *Pindaro. L'opera superstite: Le Olimpiche*, Milano 1989, I, 72; D. M. ROBINSON, *The Wheel of Fortune*, in *Classical Philology* 41 (1946) 207b.

tratto l'idea della ruota ciclica, che esprime l'alternarsi di felicità e sventura, dalla cosiddetta "ruota orfica" intravista in Sicilia, ad Agrigento¹⁰³. È plausibile che oggetti di forma circolare venissero utilizzati nel culto orfico, forse seguendo un'usanza derivata dagli Egizi¹⁰⁴. Tale γενέσεως τροχός, o "ruota delle nascite"¹⁰⁵, effigia la peregrinazione delle Anime da una modalità di esistenza all'altra, un cammino ripetuto più volte, proprio come il movimento di una ruota. Nella "ruota orfica", cui Pindaro s'ispirerebbe, è implicito il concetto di Moira come κύκλος di vite e azioni umane fittizie: è l'idea di un'inesorabile metempsicosi, comune al pensiero orfico e pitagorico. Nei papiri magici un attributo di Hekatē era proprio il ῥόμβος, «la cui rotazione in un senso o nell'altro attira o respinge ciò che si desidera o si detesta»¹⁰⁶ e il cui rumore sordo e simile al muggito del toro è oggi rievocato solo nella finzione romanzesca¹⁰⁷. Aggiungeremo che il frammento 206 (Des Places) degli *Oracoli caldaici*, laddove si parla delle "sfere" o "trottole" di Hekatē, è da accostare¹⁰⁸ al passo di Marino sulla supplica, ἐντυχία, del mago quale tramite della σύστασις, il congiungimento luminoso¹⁰⁹ con il dio¹¹⁰. L'oggetto acquisisce così un valore noetico – rapportabile alla "ruota orfica" di cui affabulava Pindaro –, esprimendo il susseguirsi di vite e azioni umane e il "ritorno" dell'anima alla propria origine, personificata dalla dea Hekatē.

Il sentire profondamente che oggetti rituali come statue, rombi, erbe o profumi sono puri supporti di una presenza divina, ha aspetti molteplici non riconducibili alla volgare magia, e solo la prospettiva neoplatonica può spiegarne il significato recondito¹¹¹. Le biografie sopravvissute dei vari maestri neoplatonici, nel descrivere le pie pratiche cui

¹⁰³ Cf. ROBINSON, *The Wheel of Fortune*, 207 b.

¹⁰⁴ Cf. J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York 1975 [Cambridge 1922], 590; A. B. COOK, *Zeus, Jupiter and the Oak*, in *Classical Review* 17 (1903) 421a.

¹⁰⁵ Cf. ROBINSON, *The Wheel of Fortune*, 208a.

¹⁰⁶ Cf. EITREM, *La théurgie chez les néoplatoniciens*, 73; 78-79.

¹⁰⁷ Cf. I. P. COULIANO, *L'enigma del disco di smeraldo*, in ID., *La collezione di smeraldi: racconti*, Milano 1989, 153-161.

¹⁰⁸ Cf. DES PLACES, *Oracles chaldaïques*, 17.

¹⁰⁹ Cf. S. EITREM, *Exkurs I: die σύστασις und der Lichtzauber in der Magie*, in *Symbolae Osloenses* 8 (1929) 49-53.

¹¹⁰ Cf. *Papyri Graecae Magicae* 4, 209, in K. PREISENDANZ (hrsg.), *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, München-Leipzig 1974-2001.

¹¹¹ Cf. F. W. CREMER, *Die chaldaischen Orakel und Jamblich De mysteriis*, Meisenheim am Glan 1969, 20ss.

essi si sottoponevano e che da sole costituiscono un panorama esaustivo della spiritualità dell'ultimo paganesimo, contengono riferimenti specifici a parole enigmatiche, vocaboli o lettere la cui corretta pronuncia era considerata indispensabile per la riuscita delle operazioni teurgiche¹¹². Si tratta di una forma di invocazione che ricorda la glossolalia: nelle varie lettere e nelle parole che ne scaturivano, si riteneva fossero presenti elementi simbolici e numerici (isopsefici), legati ad aspetti del cosmo e dei suoi ritmi vitali, sui quali agiva una sorta di meccanismo combinatorio¹¹³. Non solo Porfirio nella *Lettera ad Anebo* e nel perduto *De philosophia ex oraculis haurienda* (frammenti raccolti da G. Wolff, Berlin 1866) e il divino Giamblico nel *De mysteriis*, ma anche Proclo e Teodoro di Asine conoscevano questo tipo di prassi misterica. Anzi, quest'ultimo tentò di integrarne delle parti nel suo sistema metafisico: secondo Teodoro di Asine, infatti, l'Uno, primo principio ineffabile e indicibile, si rende "visibile" solo attraverso la parola $\epsilon\nu$, l'"Uno" che si manifesta nella triade rappresentata dallo spirito aspro (σ), dalla lettera ϵ (*epsilon*) e dalla lettera ν (*ni*)¹¹⁴. Ulteriori chiarimenti a questa numerologia vengono da uno scolio di Dionigi il Tracio, per cui le lettere dell'alfabeto sarebbero collegate alle fasi lunari con il seguente schema: vocali = plenilunio; consonanti sonore = luna crescente o calante (primo e ultimo quarto); consonanti sorde = novilunio¹¹⁵.

Per capire il retroterra di questo tipo di speculazioni non basta riferirsi alla magia e alle pratiche incantatorie. Proclo, infatti, ne darà la base dottrinale nel commentario al *Cratilo* platonico, dove spiegherà il significato del linguaggio quale "espressione divina" capace di essere un veicolo di "potenza spirituale", intuizione che sarà fatta propria da Massimo il Confessore. Per l'apologeta greco «la lingua è simbolo dell'energia conoscitiva dell'anima»¹¹⁶. Ciò è possibile in quanto il linguaggio concretizza un impercettibile universo di essenze e di relazioni

¹¹² Cf. W. THEILER, *Die Sprache des Geistes in der Antike*, in W. BRANDENSTEIN (Hrg.), *Festschrift A. Debrunner*, Bern 1954, 432ss.

¹¹³ Cf. F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie* ($\Sigma\text{ΤΟΙΧΕΙΑ 7}$), Leipzig 21925, 99-116; cf. pure P. FRIESENHAHN, *Hellenistische Wortzablenmystik in Neuen Testament*, Leipzig-Berlin 1935 [reprint Amsterdam 1970], 83ss.

¹¹³ Cf. W. DEUSE, *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Wiesbaden 1973, 3ss.

¹¹⁵ Cf. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, 34.

¹¹⁶ MASSIMO IL CONFESSORE, *Capitulum quinquies centenorum centuria II*: PG 90, 1253 C.

ipercosmiche¹¹⁷. Il primo a usare questa terminologia, a trasferire la funzione conoscitiva della visione alla lingua e a rappresentare le parole come visioni intelligibili è Democrito: egli chiama i nomi degli dèi «immagini (ἀγάλαματα) parlanti»¹¹⁸. Così dicendo non è lontano da quello che saranno l'“idea” (εἶδον) platonica e il “vedere” (ιδεῖν) la verità con “l'occhio dell'anima”¹¹⁹.

Per l'uomo antico la Luce doveva assumere dimensioni metafisiche¹²⁰. L'immagine dei due Soli esprime in definitiva la necessità di collegare la natura, la φύσις, al mondo invisibile delle idee, una necessità tanto incalzante, quanto l'anelito del myste a ricongiungersi con la fonte del tutto.

EZIO ALBRILE

Via Paisiello 76/B, 10154 Torino

¹¹⁷ Cf. J. TROUILLARD, *L'activité onomastique selon Proclus*, in *De Jamblique à Proclus*, Entretiens préparés et présidés par H. Dörrie, Vandoeuvres-Genève 1975, 251.

¹¹⁸ DEMOCRITO, DK 68B, 142, in G. REALE (cur.), *I presocratici*, Milano 2006, 1388-1391.

¹¹⁹ PLATONE, *Repubblica* VII, 533 D [2], in REALE - RADICE, *Platone. Repubblica*, 794-795; cf. pure VII, 527 D-E, *ivi* 776-777.

¹²⁰ Cf. R. BULTMANN, *La simbologia della luce nell'antichità*, in *Exegetica 1. La coscienza messianica di Gesù e la confessione di fede di Pietro*, traduzione italiana di B. Deslex Muff, Torino 1971, 71-107.