

PIERRE HADOT

LA FINE DEL PAGANESIMO *

La fine del paganesimo è un fenomeno spirituale, sociale e politico che si estende dal I al IX secolo; se ne vedono i primi sintomi nelle riforme religiose dell'imperatore Augusto, che tradiscono una crisi di coscienza collettiva, ma ci vorranno nove secoli perché l'ultimo focolaio del paganesimo ellenico si spenga in Laconia. Si tratta, quindi, di un processo lento, che ha conosciuto fasi alterne di accelerazione e di frenata, di flusso e di riflusso. Si crede generalmente che il paganesimo sia stato sconfitto e completamente distrutto dal Cristianesimo, ma è probabile che la realtà storica sia molto più complessa. In effetti, ci si può legittimamente chiedere se la scomparsa del paganesimo, o per lo meno la sua radicale trasformazione, non si sia prodotta autonomamente, senza l'intervento del Cristianesimo. Le difficoltà economiche dell'Impero romano, a partire dal III secolo, l'unificazione dell'Impero e la divinizzazione dell'imperatore, lo sviluppo della teologia di un Dio supremo e trascendente, la comparsa di una spiritualità dominata dal rifiuto del mondo sensibile, tutti questi fattori, che vediamo all'opera nel paganesimo dopo il I secolo della nostra era, sarebbero forse bastati a portare il mondo antico verso una situazione politica, sociale e spirituale abbastanza vicina a quello che fu realmente l'Impero bizantino. Seguendo la propria evoluzione naturale, il paganesimo sarebbe forse giunto a quella concezione ieratica del mondo e dell'imperatore che caratterizzava l'universo di pensiero dell'Impero bizantino. In ogni caso, piuttosto che di fine del paganesimo, per definire il fenomeno che ci accingiamo ad analizzare bisognerebbe parlare di fusione del Cristianesimo e del paganesimo. In effetti, se al termine di un violento conflitto politico e spirituale il Cristianesimo sconfisse il paganesimo, è altrettanto vero che, secondo un processo storico che sembra ripetersi in ogni epoca, nel fervore della lotta i due avversari si erano reciprocamente contaminati.

GLI ASPETTI POLITICI, SOCIALI E PSICOLOGICI

Il fattore fondamentale che influì su tutta l'evoluzione del paganesimo, a partire dal I secolo, fu la fondazione dell'Impero romano; del resto, si tratta di un fenomeno storico che prolunga, nelle cause come negli effetti, l'impresa di Alessandro, che aveva dato origine allo spirito ellenistico.

Di primo acchito, si potrebbe pensare che la potenza dell'imperatore fosse naturalmente tale da mantenere e sostenere l'antica religione; ma questa potenza, esigendo un riconoscimento universale e assoluto, fu portata a modificare profondamente l'universo spirituale che era proprio del paganesimo tradizionale.

In primo luogo, la costrizione politica in materia religiosa poco per volta sostituì lo spirito di tolleranza. L'antica religione non era assolutamente unificata, ma comportava una grande varietà di culti e di credenze, tipici delle diverse città, nazioni o confraternite; tuttavia, grazie all'azione centralizzatrice degli imperatori, il mondo greco-romano tende a diventare una nazione unica. Si instaura un'intensa interrelazione; non soltanto i culti si mescolano tra loro, le divinità si confondono e si fondono, ma, soprattutto, il culto di Roma e degli imperatori diventa in qualche modo una religione di Stato. È quello il fattore determinante che è all'origine delle persecuzioni contro il Cristianesimo. Allorché l'Impero avverte la forza crescente della nuova religione, la repressione diventa sempre più violenta; così avviene sotto Decio, nel 249, e sotto Diocleziano, dal 303 al 311. Dopo la conversione di Costantino, gli imperatori cristiani ereditano la medesima intolleranza. Il Cristiane-

* Originariamente pubblicato in *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des religions*, Gallimard, Paris 1972, vol. 2, pp. 81-112 (trad. it. in HADOT P., *La felicità degli antichi*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2011, pp. 119-150).

simo divenne a sua volta, a poco a poco, religione di Stato e le misure contro il paganesimo si fecero sempre più rigorose. L'aristocrazia e il popolo aderirono, per conformismo o per timore, alla religione vincitrice.

In secondo luogo, la potenza imperiale assunse sempre più carattere religioso. L'organizzazione del culto degli imperatori, abbozzata sotto Augusto, si sviluppa sotto Caligola, Nerone, Domiziano, Commodo, Aureliano, finché Diocleziano non arriva a pretendere dai suoi sudditi l'*adoratio*, come un sovrano orientale, e instaura un cerimoniale di corte che, del resto, la monarchia bizantina conserverà e rafforzerà. Non soltanto, come abbiamo detto, questo culto degli imperatori introduce un elemento nuovo di costrizione e d'obbligo nel paganesimo tradizionale, ma soprattutto dà origine a un'ideologia che trasformerà completamente le rappresentazioni sacre dell'antica religione. L'immagine della potenza regale verrà, infatti, proiettata nell'assoluto; il mondo divino sarà rappresentato secondo il modello della monarchia imperiale. Come l'Impero è dominato da un sovrano che trascende tutti i suoi sudditi, anche quelli di più alto rango, così il mondo divino deve culminare in un Dio supremo e trascendente, inaccessibile e ineffabile, che non ha rapporti diretti con l'universo. D'altra parte, su questa terra la potenza regale è intermediaria e mediatrice tra Dio e gli uomini; proiettata nell'assoluto, tale rappresentazione conduce all'idea di un divino mediatore, che il Dio trascendente impiega per creare e governare il mondo. È per questo motivo che molti panegiristi daranno all'imperatore i tratti del Demiurgo platonico, che fa splendere sul mondo le leggi che contempla nel modello divino. Infine, la potenza imperiale concentrata nel monarca si diffonde attraverso molteplici intermediari per raggiungere le estremità dell'Impero; allo stesso modo la potenza divina, che ha origine nel Dio trascendente, si diffonde e si estende attraverso le divinità subalterne, per riempire tutto l'universo. L'ideologia imperiale porta, quindi, a una sistematizzazione del paganesimo: un Dio trascendente, situato al di là e al di sopra di tutti gli dei, un secondo Dio mediatore e organizzatore, e infine una potenza divina unica, che garantisce la continuità del mondo divino e la compenetrazione reciproca di tutti gli intermediari. Questa sistematizzazione conduce, in una certa misura, alla "fine" dell'antica religione; e in effetti essa corrisponde, in definitiva, a un monoteismo gerarchico - monoteismo perché la potenza divina si concentra nella figura di un Dio unico e trascendente, gerarchico perché la potenza divina si diffonde attraverso tutta una gerarchia di potenze subalterne, dal secondo Dio fino agli dei, agli angeli e agli uomini. In tal modo si arriva a una rappresentazione della gerarchia celeste e politica che non è molto lontana da quella della monarchia bizantina, nella quale l'imperatore, simbolo del Dio trascendente, è l'incarnazione in terra del Figlio di Dio, o Logos mediatore. In questa evoluzione del paganesimo verso un monoteismo gerarchico, sono significativi i tentativi di instaurare una teologia solare. Ne sarà promotore l'imperatore Aureliano, e il filosofo neoplatonico Porfirio scriverà un trattato specifico per dimostrare che tutti gli dei alla fine si riducono alla potenza del sole. Si tratta di un esempio alquanto caratteristico dell'esigenza di unificazione e della sistematizzazione che si manifestano nell'ultima fase della storia del paganesimo.

Quindi, possiamo dire che, fino a un certo punto, la monarchia imperiale avesse bisogno di un'ideologia monoteista. Era nella natura delle cose che la monarchia di diritto divino sostituisse a poco a poco il principato di origine popolare. Augusto aveva preparato la strada a Costantino, dal punto di vista politico, ma anche religioso. L'imperatore unico non poteva che essere l'immagine di un Dio unico. Eusebio di Cesarea, teologo di Costantino, lo sottolinea con forza: "Costantino è stato il primo a riconoscere il dominio di un unico Dio sul mondo, ed egli stesso, governando da solo il mondo romano, dominò tutto il genere umano". Un solo sovrano, un solo Dio, un solo Impero: tale è la logica di questo sviluppo storico.

I fattori economici e sociali hanno svolto un ruolo altrettanto importante nella "fine" del paganesimo. Prima di tutto, i culti pagani potevano essere praticati in modo intensivo solo in condizioni di prosperità pubblica generale e con il sostegno dello Stato, giacché il mantenimento dei templi e dei collegi sacerdotali, i sacrifici e i giochi richiedevano spese assai gravose. A partire dal III secolo, in concomitanza con una grave crisi politica, nell'Impero si diffonde la regressione economica; ed è esattamente a quest'epoca, come ha osservato J. Geffcken, che comincia a manifestarsi la decadenza

della vita religiosa pagana. Molti templi vengono chiusi, molte feste scompaiono. Il fenomeno non può che aumentare sotto gli imperatori cristiani; e, infatti, alle istituzioni dell'antica religione viene progressivamente ritirato l'appoggio statale. Giungerà un momento - è quello che succederà a Roma nella seconda metà del IV secolo - in cui solo le offerte dei privati o il sostegno locale di aristocratici rimasti legati al passato permetteranno di mantenere le antiche usanze.

L'aristocrazia romana costituì per lungo tempo l'ultimo baluardo della resistenza pagana sotto gli imperatori cristiani. Di fronte a Costantinopoli, la nuova Roma cristiana fondata da Costantino, l'antica Roma, la Città eterna, difendeva l'idea che rappresentava, la divinità che incarnava: "Noi combattiamo per le istituzioni dei nostri avi, per i destini e i sacri diritti della nostra patria", dichiara Simmaco all'imperatore cristiano, per chiedergli di riportare l'altare della Vittoria nella curia del senato di Roma. Diverse epigrafi risalenti alla fine del IV secolo ci rivelano che parecchi personaggi dell'aristocrazia romana si gloriavano delle loro numerose iniziazioni ai vari culti misterici, dei loro molteplici sacerdozi e titoli religiosi: l'epitaffio dedicato al marito Vettius Agorius Praetextatus da Aconia Fabia Paulina è la più famosa e la più caratteristica. In Oriente, la resistenza del paganesimo e la fedeltà alle tradizioni ancestrali si concentrano soprattutto nei retori e nei filosofi delle scuole d'Atene e d'Alessandria. Come nei circoli chiusi dell'aristocrazia romana, in questi piccoli gruppi regna un ardente fervore religioso; ma simili movimenti di resistenza restano ai margini della vita politica e sociale complessiva. Del resto, gli imperatori romani creano una nuova aristocrazia elevando a clarissimi dei personaggi che non appartengono per nascita alla classe senatoriale. A poco a poco, aderire all'ortodossia ufficiale diventa di moda. "Abbandonare gli altari degli dei è il nuovo modo di fare la corte", denuncerà Simmaco. Gli sconvolgimenti politici, economici e sociali che accompagnano la fine dell'Antichità hanno, quindi, contribuito in misura sostanziale alla scomparsa dell'antica religione.

A tali fattori di evoluzione bisogna aggiungere la profonda trasformazione della coscienza religiosa e della mentalità collettiva che, delineandosi a partire dall'epoca ellenistica, non smette di accelerare durante la fine dell'Antichità. Un certo tono affettivo comune caratterizza indiscutibilmente tutta quest'epoca; lo si ritrova nei pagani come nei cristiani, nei neoplatonici e negli gnostici. Per definire tale fenomeno psicologico, alcuni storici hanno parlato, con una certa esagerazione, di "depressione nervosa", altri di "crisi d'ansia"; quasi tutti hanno deplorato il "declino del razionalismo" che si manifesta durante questo periodo storico. Forse non è corretto considerare una trasformazione di così ampia portata come un fenomeno morboso. Certo, una crisi psicologica esiste, ma è provocata da un fenomeno eminentemente positivo: la presa di coscienza dell'"io", la scoperta del valore del destino individuale. Le scuole filosofiche, epicuree e stoiche prima, neoplatoniche poi, attribuiscono un'importanza crescente alla responsabilità della coscienza morale e allo sforzo per raggiungere la perfezione spirituale. Tutte le grandi questioni metafisiche -l'enigma del mondo, l'origine e la fine dell'uomo, l'esistenza del male e il problema della libertà - vengono poste in funzione del destino dell'individuo. Ma il prezzo da pagare per questa presa di coscienza è evidentemente molto pesante: essa provoca una tensione spirituale, ansia, inquietudine. La crisi non è limitata ai piccoli circoli filosofici, ma si manifesta anche tra le masse. L'individuo comincia a preoccuparsi della propria salvezza, qui e dopo la morte; si sente minacciato nell'anima e nel corpo da potenze malvagie, e l'universo gli sembra infestato da cattivi demoni che agiscono direttamente sull'immaginazione dell'uomo e cercano di possederne il corpo. La vita morale prende la forma di una lotta tra buoni e cattivi demoni. Anche il mondo sensibile assume un aspetto ostile e pericoloso, e l'uomo vi si sente estraneo e isolato. Nei suoi studi sulla fenomenologia della gnosi, H.-C. Puech ha ben dimostrato come questa impressione di estraneità possa condurre alla soluzione gnostica. Le potenze malvagie popolano anche l'aldilà; l'individuo teme di incontrarle nel suo viaggio dopo la morte. Da ciò deriva prima di tutto una proliferazione di pratiche magiche, attestata dai numerosi papiri magici che ci sono pervenuti. Maghi ed esorcisti affermano di saper allontanare le potenze ostili. Ma sono soprattutto le religioni misteriche a pretendere di offrire la salvezza alle anime inquiete. Che si tratti dei misteri di Iside, provenienti dall'Egitto, di Adone, dalla Siria, di Attis, dalla Frigia, o di Mitra, dalla Persia, questi culti davano ai loro fedeli l'impressione di condividere la saggezza ancestrale dei barbari, il

riconfortante sostegno di una comunità fervente, iniziazioni tali da colpire l'immaginazione, speranze di immortalità e di deificazione - in una parola, la certezza, per l'individuo, di essere protetto quaggiù e salvato nell'aldilà. Bisogna leggere l'intero libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio per comprendere tutto il fervore che poteva ispirare una figura divina come quella di Iside, vera e propria Madonna alla quale si innalza la preghiera: "Santa ed eterna salvatrice del genere umano, sempre prodiga di grazie a favore dei mortali, tu offri il tenero affetto di una madre agli infelici che soffrono". Non tutti, però, si lasciavano sedurre da questo genere di sentimentalismo religioso; c'era anche chi voleva trarre la certezza della propria salvezza individuale da una teoria che spiegasse con precisione l'origine e il destino dell'anima. Alcuni si rivolsero alla filosofia platonica, la quale affermava che le anime vivevano già prima della loro esistenza sensibile, e spiegava la presenza dell'anima nei vincoli del corpo in ragione di una caduta, una seduzione, un oblio. La filosofia platonica insegnava il metodo per liberarsi dalla prigione della carne sin da questa vita, ma soprattutto dava al filosofo la certezza che la sua realtà autentica era esterna a questo mondo, che il suo vero io era situato sul piano eterno del Pensiero divino e abitava in permanenza nel mondo trascendente.

Questo sarà l'insegnamento di Plotino: "Se dobbiamo dire ciò che ci sembra giusto, contrariamente all'opinione di altri, non è vero che esistano anime interamente immerse nel sensibile, nemmeno la nostra: una parte dell'anima resta sempre nel mondo spirituale". Altri cercarono la spiegazione nello gnosticismo. Le diverse dottrine gnostiche raccontavano il destino dell'anima in forma mitica: le anime erano cadute nel mondo sensibile in seguito a un dramma esterno a loro. Una potenza malvagia aveva creato il mondo sensibile e le anime, particelle del mondo spirituale, vi si erano ritrovate prigioniere loro malgrado; alla fine del mondo, con la distruzione della potenza malvagia, le loro traversie avrebbero avuto fine, ed esse sarebbero ritornate definitivamente nel mondo spirituale. Neoplatonismo, gnosticismo, culti misterici sono tutti risposte a una stessa domanda:

"Chi siamo? Da dove veniamo? Dove andiamo?". E non sono mai risposte puramente teoriche, in quanto richiedono all'individuo una "conversione", ossia uno sconvolgimento totale del proprio essere, un tentativo di ritornare al proprio io autentico e alla realtà trascendente in cui esso rimane radicato (*epistrophe*), una radicale trasformazione del proprio modo di pensare e di vivere (*metanoia*). La conversione è una "nuova nascita", sia essa filosofica o gnostica, iniziazione ai misteri o battesimo cristiano. Secondo il sacerdote di Iside nel libro XI delle *Metamorfosi* di Apuleio, coloro che saranno iniziati ai misteri "in un certo qual modo rinasceranno, per grazia di Iside, e saranno avviati su una nuova via di salvezza". Dunque, il pensiero dell'epoca è dominato da nuove categorie religiose: caduta e ritorno, morte e rinascita, peccato e conversione.

LA TEOLOGIA

Lo sviluppo della teologia (nel senso di "teologia scientifica") a partire dall'epoca ellenistica è un altro fenomeno rivelatore della crisi di cui abbiamo parlato. Nel V e nel IV secolo a.c., non esisteva una letteratura teologica propriamente detta; quando Platone e Aristotele parlano degli "antichi teologi", intendono i poeti che hanno composto favole sugli dei. La "teologia", nel senso di "discorso scientifico sugli dei", compare solo in alcune parti delle *Leggi* di Platone e nella *Metafisica* di Aristotele, prima di svilupparsi e organizzarsi in un sistema con lo stoicismo, e poi con il neoplatonismo. Negli ultimi secoli del paganesimo, i manuali e i trattati dedicati a questa materia sono molto numerosi. Uno dei primi grandi manuali sistematici, che ebbe grandissima importanza per i posteri, è quello di Varrone, scritto nel I secolo a.c.; le sue *Antiquitates rerum divinarum* trattano, in base a uno schema ben organizzato, dei personaggi, dei luoghi, dei tempi, degli atti e degli oggetti del sacro (gli dei). In Cicerone si ritrova la traccia dei trattati teologici stoici, e possiamo farci un'idea di questo genere letterario grazie al *Compendio di teologia greca* di Cornuto, redatto nel I secolo. Possediamo, inoltre, opere di Plutarco e discorsi di Massimo di Tiro o Dione Crisostomo che si occupano di problemi teologici specifici. Porfirio, il discepolo di Plotino, scrisse nel III secolo *La filosofia desunta dagli oracoli*, un trattato *Sulle immagini degli dei* e uno *Sul Sole*, che sono altrettanti studi di teologia pagana; in particolare, la sua *Lettera a Anebo* è una serie di aporie riguardanti i riti sacri e le manifestazioni degli dei. A quest'ultimo testo, il neoplatonico Giamblico rispose con un

trattato *Sui misteri*, che espone la dottrina teologica pagana in modo assai sistematico e coerente. Nella linea di Giamblico, ci è giunto un vero e proprio piccolo catechismo pagano: *Degli dei e del mondo*, scritto da Sallustio, un amico e contemporaneo dell'imperatore Giuliano, il quale a sua volta dedicò vari discorsi a soggetti teologici (*A Helios re*, *Alla gran madre degli dei*). Ma è con Proclo che la tradizione di teologia sistematica nata da Giamblico raggiunge il culmine: la sua *Teologia platonica* è un vasto edificio di grandiose proporzioni che, secondo il progetto iniziale, avrebbe dovuto esporre, in successione, i postulati fondamentali riguardanti gli dei, poi tutti i gradi della gerarchia divina, e infine i caratteri distintivi degli dei citati nei dialoghi platonici.

Si potrebbe pensare che una tale fioritura della teologia pagana nei primi secoli della nostra era sia il segno di un'affermazione e di uno sviluppo del paganesimo; ma in verità non è affatto così. Già l'impresa teologica di Varrone tradiva una crisi di coscienza; ma, soprattutto, per gli stoici e i neoplatonici la teologia è di fatto una razionalizzazione e una sistematizzazione dei concetti religiosi, svuotati, dunque, del loro contenuto tradizionale per essere ridotti alla "scienza" filosofica. Del resto, avremo modo di constatare come alcuni principi della teologia pagana siano stati ripresi da quella cristiana. Questo significa che la teologia pagana si evolve nella direzione di un monoteismo gerarchico, specialmente sotto l'influenza dell'ideologia imperiale.

La teologia pagana assume gradualmente la forma di un insegnamento sistematico, secondo un programma ben preciso corrispondente ai seguenti punti: fonti della rivelazione, parti della teologia, metodi adatti alle varie parti, principi fondamentali del ragionamento teologico, rapporti tra gli dei, e tra gli dei e gli uomini. Questo disegno è già riconoscibile all'epoca dello stoicismo, ma viene sviluppato in tutta la sua ampiezza dai neoplatonici, i quali danno ai principi stoici un contenuto nuovo, trasponendoli dal piano fisico al piano metafisico.

La teologia pagana, dunque, riconosce tre fonti di rivelazione a proposito degli dei: *logos*, *mythos*, *nomos*, ossia la ragione, il mito, la legge. Anzitutto, in ogni uomo vi sono delle idee innate, infuse dalla natura o ragione universale: questi "barlumi" di *logos* permettono una prima conoscenza dell'esistenza e della natura degli dei, che la filosofia si sforzerà di sviluppare e di elevare a livello scientifico. A questa rivelazione, per così dire, naturale si aggiungono le rivelazioni fatte dagli stessi dei ad alcuni uomini ispirati, generalmente alle origini dei vari popoli: da un lato, legislatori come Minosse o Licurgo, dall'altro, poeti come Museo, Orfeo o Omero. A tali rivelazioni originarie, infine, sono da aggiungere gli oracoli degli dei, espressi in modi diversi nei vari santuari; ma questi per lo più si riferivano a problemi concreti, divulgando il futuro o la volontà degli dei. La dottrina delle fonti della rivelazione ha una grande importanza storica; di fatto, essa significa che per il teologo pagano la verità è rivelata, che verità e tradizione, ragione e autorità si confondono. Su questo punto, teologia pagana e teologia cristiana sono in perfetto accordo. Ne risulta che la teologia non può che essere l'esegesi di un dato rivelato, conservato dalle leggi, dai miti, nelle opere dei filosofi o nelle sacre scritture.

A queste fonti diverse della rivelazione corrispondono modi diversi di conoscenza delle cose divine. Sviluppando le idee innate, l'uomo può raggiungere la conoscenza razionale degli dei come cause di fenomeni fisici o spirituali; è la teologia razionale, tratteggiata da Platone nel *Timeo* e nelle *Leggi*, approfondita da Aristotele, orientata in senso esclusivamente fisico dagli stoici e riportata su un piano metafisico dai neoplatonici. Si potrebbe pensare che questa teologia razionale sia una costruzione sistematica e non abbia carattere esegetico; ma, in realtà, già in Platone e Aristotele essa si riferisce a un dato rivelato, che si rinviene negli scritti di filosofi precedenti (i presocratici, e lo stesso Platone per Aristotele), nei miti poetici, nelle leggi e nelle tradizioni nazionali, negli oracoli degli dei. I grandiosi edifici sistematici dei neoplatonici vengono innalzati commentando Platone o gli *Oracoli caldaici*. Abbiamo qui un modo di pensiero sostanzialmente esegetico.

Questo ci conduce al problema dei rapporti tra la conoscenza razionale degli dei e gli altri modi di conoscenza delle cose divine. Tali modi di conoscenza esistono di per sé, indipendentemente dalla teologia razionale. Da un lato, nei racconti mitici l'uomo conosce gli dei nelle forme che essi hanno voluto assumere nell'immaginazione umana; dall'altro, nelle leggi e nelle usanze delle città egli apprende le modalità di preghiera e di sacrificio secondo le quali gli dei vogliono essere onora-

ti. Stiamo, quindi, parlando di una conoscenza immediata del divino, che a quanto pare non ha bisogno di elaborare una teologia razionale. Questi due modi di conoscenza rappresentano la teologia mitica e la teologia civile. La teologia mitica è di carattere poetico, la teologia civile è di carattere storico e giuridico; ma teologia civile e teologia mitica possono anche diventare oggetto della teologia razionale, che farà l'esegesi del dato rivelato contenuto in queste due teologie.

Proprio questo incontro - o conflitto - fra la teologia razionale, da una parte, e la teologia mitica e quella civile, dall'altra, ha svolto un ruolo molto importante nella fine del paganesimo. L'intervento della ragione nel campo dei miti e delle usanze ancestrali doveva necessariamente provocare una crisi di coscienza: i miti apparvero immorali e indegni dell'idea che ci si poteva fare della divinità, mentre le leggi religiose si rivelarono assurde. Di fronte alla teologia mitica e a quella civile, la teologia razionale ha solo due atteggiamenti possibili: la critica o la giustificazione razionale. La critica prese il sopravvento soprattutto negli ultimi due secoli che precedettero la nostra era; la si può rintracciare, in particolare, negli scritti di Cicerone, in misura tale che alla fine del III secolo, a detta dell'apologista cristiano Arnobio, i difensori del paganesimo avrebbero voluto far proibire la lettura delle opere del grande oratore. La giustificazione razionale consisteva invece nel tradurre in termini di "teologia razionale", fisica o metafisica, il linguaggio dei miti e delle consuetudini religiose; e fu quello che fecero gli allegoristi stoici e neoplatonici.

Tuttavia, pur criticando la teologia mitica e quella civile o cercando di giustificarle razionalmente, la teologia razionale non pretese mai di sopprimerle; poteva considerarle totalmente false o svelare la loro verità, ma ritenne sempre che teologie di quella sorta andassero bene per il popolo e fossero utili alla città. Bisognava sottostare a quelle tradizioni, necessarie per mantenere nell'ordine le classi inferiori, come osservava lo storico Polibio. Quanto alla pratica religiosa dei "teologi razionali", ossia dei filosofi, essa conobbe gradi d'intensità molto diversi. Alcuni filosofi la consideravano indegna del saggio, giacché questi avrebbe dovuto essere in grado di arrivare direttamente a Dio per mezzo dell'elevazione spirituale del suo pensiero. Altri, viceversa, si sforzarono di osservare nel modo più devoto possibile i riti tradizionali, poiché li ritenevano conformi alla volontà esplicita degli dei. Alla fine dell'Antichità, il primo atteggiamento - come avremo modo di ripetere - è quello di Plotino e di Porfirio, mentre il secondo è quello adottato da Giamblico, da Proclo e dalla scuola neoplatonica di Atene. Tuttavia, qualunque fosse l'atteggiamento pratico dei teologi razionali, l'esistenza stessa di una teologia razionale metteva in pericolo il paganesimo. Che si identificassero gli dei con le forze della natura, come facevano gli stoici, o con le idee platoniche, alla stregua dei neoplatonici, si toglieva comunque agli dei tradizionali il loro carattere numinoso, e ci si orientava verso un monoteismo fisico o metafisico.

L'opera teologica di Varrone, intrapresa con un evidente intento di restaurazione religiosa, fa già intravedere questi rischi. Varrone stesso è un teologo razionale, in quanto dà un'interpretazione cosmologica dei miti religiosi greco-romani; tuttavia, per salvare la religione romana, egli vuole scrivere un'opera di teologia "civile", vale a dire restituire un senso storico ai riti tradizionali e ai nomi degli dei. Rispetto alla teologia razionale e a quella mitica, entrambe di origine greca, la teologia civile sarà, grazie a lui, schiettamente romana. In realtà, però, Varrone non si libera affatto delle rappresentazioni della teologia razionale. Se vuole restaurare la teologia "civile", è perché teme che gli dei periscano per colpa dell'oblio e della negligenza dei suoi concittadini; e, quindi, ciò significa che, per lui, gli dei della teologia civile, gli dei tradizionali di Roma esistono unicamente nella coscienza dei romani: sono rappresentazioni che non hanno una realtà al di fuori del pensiero degli uomini. Se Varrone vuole salvarli, è per motivi esclusivamente politici; solo gli dei della teologia razionale, ossia le forze cosmiche, hanno consistenza e realtà ai suoi occhi.

I metodi della teologia razionale variano a seconda degli oggetti cui essa viene applicata. Allorché prende a oggetto la teologia mitica, essa utilizza il metodo allegorico, grazie al quale individua nella "favola" un insegnamento riguardante i processi fisici (se la teologia è di ispirazione stoica), oppure una lezione sull'origine delle idee e dei modelli intelligibili (se la teologia è di ispirazione neoplatonica). Quando la teologia razionale viene praticata autonomamente, preferisce utilizzare il metodo analogico (definizione degli attributi divini portando al massimo le qualità più elevate delle

cose) o quello negativo (definizione degli attributi divini attraverso la negazione di ogni qualità concepibile).

La teologia razionale ha i propri dogmi fondamentali. Essi sono stati definiti da Platone nelle *Leggi*, in una formulazione che si ritrova fino alla fine del paganesimo: gli dei esistono e si prendono cura degli uomini, la loro giustizia è inflessibile. Questi dogmi fondamentali costituiscono i punti di partenza delle dimostrazioni essenziali della teologia: prova dell'esistenza degli dei, teoria della provvidenza e del libero arbitrio, dottrina della preghiera e della retribuzione.

Resta da precisare il ruolo che la teologia razionale ha svolto nell'evoluzione religiosa che ha portato alla fine del paganesimo. A partire dall'era cristiana, la teologia razionale ha assunto soprattutto la forma di una giustificazione e di una apologia dei miti e dei riti pagani; ma gli elementi filosofici utilizzati a tale scopo portarono, di fatto, all'elaborazione di un monoteismo gerarchico, in modo tale che il politeismo finì per ridursi a una sorta di linguaggio convenzionale, privo di veri contenuti.

Gli stoici avevano stabilito il principio dell'unità intrinseca di tutti gli dei, i quali, secondo loro, non erano altro che nomi diversi di una stessa potenza cosmica. Varrone esprime questa dottrina nel modo seguente: "Bisogna ritenere che tutti gli dei e le dee siano il solo Iupiter, sia che essi siano parti di Dio, sia che siano potenze di Dio. Tutta questa vita universale è quella di un solo essere vivente, che contiene tutti gli dei a titolo di potenze, di membri o di parti". Iupiter è concepito come il fuoco originario e raziocinante che, svolgendo la sua attività, diventa successivamente gli altri elementi, l'aria, l'acqua, la terra, ai quali, secondo i principi dell'allegoria stoica, corrispondono i diversi dei. Il miscuglio totale che costituisce la sostanza dell'universo resta integro e invariato, ma in un determinato momento del periodo cosmico certe potenze prendono il sopravvento sulle altre; le altre potenze sono allora contenute in quella predominante secondo il modo che le è proprio: gli dei sono contenuti in Zeus secondo il modo proprio a Zeus, in Era secondo il modo proprio a Era. Si tratta del principio della denominazione per predominanza; esso sarà ripreso dalla teologia neoplatonica, che, però, lo traspone sul piano metafisico. Invece che agli elementi, qui gli dei corrispondono alle idee platoniche: il rapporto tra Cronos, Rea e Zeus, per esempio, sarà lo stesso che sussiste tra le idee platoniche dell'essere, della vita e dell'intelligenza. La stessa sostanza intelligibile è presente in tutti e tre, appunto perché tale sostanza intelligibile è costituita da essere, vita e intelligenza, ma si chiamerà Cronos, Rea o Zeus a seconda di quello che predomina al momento della sua autocostituzione - se l'essere, la vita o l'intelligenza. È importante sottolineare una cosa: è esattamente lo stesso principio teologico che permette a certi teologi cristiani, in particolare Mario Vittorino, di spiegare la consustanzialità e la distinzione delle ipostasi divine nella Trinità. Il Padre è più essere, il Figlio è più vita, lo Spirito santo è più intelligenza - ma tutti e tre sono in ciascuno dei tre, secondo il modo proprio a ciascuno.

Questa convergenza, assai significativa, si ritrova anche nella dottrina della gerarchia divina. Già lo stoicismo conosceva il concetto di degradazione progressiva della potenza divina, che, originariamente concentrata nel fuoco, si attenua gradualmente nell'aria, nella terra e nell'acqua. Nella teologia neoplatonica, la degradazione della potenza divina deriva dall'aumentare della molteplicità: concentrata nell'Uno originario e assoluto, la potenza divina si diffonde e si diluisce, prima di tutto al livello del pensiero, poi a quello dell'anima, che sono molteplicità unificate, per disperdersi infine nel mondo sensibile e nella materia. Ritroviamo qui le rappresentazioni dell'ideologia imperiale: l'Uno è il Dio trascendente e inaccessibile, il pensiero o logos è il secondo Dio, il mediatore che trasmette la potenza dell'unità alla molteplicità degli esseri; in questo modo, la stessa potenza divina si diffonde attraverso tutti i livelli della realtà. Ora - ed è il caso di sottolinearlo anche qui -, una simile teologia non appartiene solo ai pagani Numenio, Plotino o Porfirio, ma è anche quella dei cristiani Origene e Eusebio di Cesarea. Anch'essi distinguono tra "il Dio", che è il Padre trascendente, e il logos, per il quale il termine "Dio" non è più un nome proprio, bensì un attributo. Tale logos ha la stessa funzione del secondo Dio dei teologi pagani, che crea e governa il mondo, mentre il Dio trascendente resta immobile e senza contatto con la materia. Da una parte e dall'altra, presso i pagani

come presso i cristiani, si può, quindi, constatare l'esistenza della medesima teologia, che è un monoteismo gerarchico.

È lo stesso tipo di teologia che si ritrova in una raccolta apocrifia intitolata *Oracoli caldaici*, composta all'epoca di Marco Aurelio da Giuliano il Caldeo e Giuliano il Teurgo. Quel testo divenne, per i neoplatonici posteriori a Plotino, una sacra scrittura altrettanto venerabile quanto le opere del divino Platone. Vi compare un Dio trascendente, il Padre, il cui intelletto e la cui volontà, in origine confusi con lui, si attivano e conquistano così una realtà indipendente, durante il processo di creazione del mondo intelligibile. L'anima universale, generata dal Padre, riversa i flutti della vita nel mondo sensibile. Possiamo dire che tutto il neoplatonismo, da Giamblico a Damascio, sia nato dallo sforzo che è stato necessario per conciliare la sacra scrittura rappresentata dagli *Oracoli caldaici* con l'interpretazione plotiniana di quell'altra sacra scrittura che erano le opere di Platone. Mentre gli *Oracoli* parlavano di un Dio trascendente dotato di intelletto e volontà, per Plotino il Dio trascendente era assolutamente Uno e semplice, e non vi era in lui la minima traccia di quel dualismo che la presenza di un intelletto avrebbe comportato. Nella visione di Plotino, l'intelletto non era preesistente al primo Dio, ma nasceva soltanto dall'Uno originale, mediante un processo di emanazione e di conversione che generava tutto il mondo intelligibile. Tutti i neoplatonici, tranne forse Porfirio, si mantengono fedeli a questa idea di un principio primo, assolutamente semplice, che trascende qualunque molteplicità e dualità, anche quella che si può trovare in un intelletto che pensa se stesso; e collocano il Dio degli *Oracoli caldaici*, il suo intelletto e la sua volontà su un piano inferiore rispetto a questo principio primo. Queste tre entità faranno da modello alla gerarchia di triadi che, agli occhi dei neoplatonici, costituisce la struttura del mondo. "Riposo", "processione", "conversione", oppure "essere", "vita", "intelligenza", o ancora "finito", "infinito", "mescolanza del finito e dell'infinito": questi schemi triadici servono a costruire un ampio sistema in cui vengono organizzati tutti i dati provenienti da Platone, dalle tradizioni orfiche, dagli *Oracoli caldaici* e dai miti greci, e tutti gli dei trovano posto al seguito dell'Uno trascendente, secondo i livelli successivi delle "enadi", degli "dei intelligibili", degli "dei intelligibili e intellettivi" e degli "dei puramente intellettivi". Vaste costruzioni artificiali, che non avevano quasi più rapporto con il contenuto delle antiche credenze che pretendevano di difendere.

PIETÀ E MISTICA PAGANE

Per quanto riguarda Dio, devono valere soprattutto quattro principi fondamentali: fede, verità, amore, speranza. Bisogna, infatti, credere che l'unica salvezza è la conversione a Dio, e chi ha creduto deve impegnarsi al massimo per conoscere la verità su di lui; chi l'ha conosciuta dovrà amare colui che ha conosciuto, e chi l'ha amato dovrà nutrire l'anima di belle speranze per tutta la vita.

Si potrebbe pensare che queste righe siano state scritte da un cristiano, invece sono tratte dalla *Lettera a Marcella* di Porfirio, il famoso avversario dei cristiani. Tocchiamo qui con mano la straordinaria metamorfosi del paganesimo negli ultimi secoli della sua esistenza. Viene in mente la professione di fede del *Faust* di Goethe: "E tu riempi il tuo cuore di questo eterno mistero, e se questo sentimento ti rende pienamente felice, chiamalo come vuoi: felicità! cuore! amore! Dio! Io non so dargli alcun nome. Il sentimento è tutto; il nome solo suono e fumo che annebbia lo splendore celeste". Per quanto riguarda il "sentimento", possiamo dire che a quell'epoca pagani e cristiani erano incredibilmente vicini.

In questa evoluzione del sentimento religioso pagano, la rappresentazione del Dio trascendente, situato al di sopra di tutti gli altri dei, svolse un ruolo fondamentale. Quel Dio unico, fonte di ogni divinità e di ogni essere, che trascende tutti gli dei, assolutamente ineffabile, inconoscibile, mistero insondabile, affascinava le anime assetate di assoluto. Sin dal I secolo, se il frammento che cita Eusebio di Cesarea è autentico, il neopitagorico Apollonio di Tiana - la cui vita, scritta da Filostrato, è un bell'esempio di agiografia pagana - collega esplicitamente l'idea di un Dio trascendente e l'esigenza di un culto spirituale: al primo Dio, che è Uno e distaccato da tutto, non si offrirà alcun sacrificio materiale, bensì l'elevazione del nostro pensiero, che è la parte più alta di tutto il nostro essere.

Porfirio, nel trattato *Dell'astinenza dagli animali*, riprende e sviluppa questo concetto: al Dio che è al di sopra di tutto non bisogna offrire incenso, né sacrifici, né parole sensibili, ma lo si deve adorare in silenzio. L'elevazione della nostra anima verso di lui è l'unico sacrificio che gli si addica. Il filosofo è il sacerdote del Dio trascendente, quindi, è superiore ai sacerdoti dei singoli dei; solo il filosofo sa come onorare il dio trascendente e raggiungerlo nel profondo del cuore. Questa dottrina permette probabilmente di spiegare l'aneddoto narrato da Porfirio nella *Vita di Plotino*. Un altro discepolo di Plotino, di nome Amelio, che era devoto e si compiaceva di offrire sacrifici, volle condurre il suo maestro al tempio, ma questi rispose: "Non spetta a me andare dagli dei, sono gli dei che devono venire da me". Ciò significa che sicuramente Plotino riteneva di avere un rapporto diretto e immediato con il Dio trascendente, superiore a tutti gli altri dei; e, infatti, Plotino e Porfirio aspirano all'unione senza intermediari con il Dio supremo. Si tratta di quell'esperienza unitiva che i moderni chiamano "estasi mistica". Porfirio ci racconta che, durante i sei anni vissuti con lui, Plotino raggiunse quattro volte l'obiettivo supremo, ossia l'unione con il Dio primo e trascendente. Gran parte dell'opera di Plotino, del resto, conserva la traccia di tali esperienze mistiche. Questo desiderio di un contatto sperimentale e unitivo con il profondo dell'essere resterà presente in tutta la tradizione neoplatonica. Damascio, che fu uno degli ultimi diaduchi della Scuola di Atene, narra che il suo maestro Isidoro non voleva adorare le statue degli dei, ma desiderava piuttosto avvicinarsi agli dei che si celano "all'interno", ossia nel segreto della non-conoscenza assoluta. Questa non-conoscenza assoluta è lo stato di cui parla lo stesso Damascio all'inizio del suo *Trattato sui primi principi*: è lo stato in cui ci troviamo rispetto all'assoluto, che è totalmente inesprimibile, senza alcun rapporto con noi, e che non è nemmeno più principio, tanto è trascendente e distaccato. È ben lontano dagli dei della religione antica questo Uno, questo assoluto, questo Dio trascendente e indicibile, unico e distaccato, che si può raggiungere solo abbandonando ogni forma, ogni determinazione, ogni concetto, ogni discorso, ogni personalità, attraverso un'estasi che riporta l'essere alle sue origini.

Eppure questi filosofi neoplatonici si considerano ferventi pagani. Plotino, peraltro, non sembra aver tenuto in gran conto la pratica religiosa, mentre Porfirio, dal canto suo, ebbe su questo punto un atteggiamento alquanto incerto: la sua *Filosofia desunta dagli oracoli* è un trattato di devozione pagana, mentre la *Lettera a Anebo* è una serie di aporie riguardanti il culto degli dei. Porfirio, a quanto sembra, pensava che le pratiche religiose fossero uno strumento di salvezza per i non filosofi, ma che il filosofo, sacerdote del Dio supremo, dovesse dedicarsi al culto spirituale del Dio trascendente, di cui egli enuncia le massime fondamentali, riallacciandosi alla tradizione neopitagorica, nella sua *Lettera a Marcella*:

In ogni atto, ogni opera, ogni parola, vi sia il sentimento della presenza di Dio che osserva e che vigila [...].

Il solo tempio degno di Dio è l'intelligenza del saggio [...].

Non è la lingua del saggio che conta davanti a Dio, ma le sue opere; infatti, un uomo saggio onora Dio anche se tace, mentre un uomo stolto profana la divinità anche se le offre preghiere e sacrifici.

Dunque, Plotino e Porfirio, a quanto pare, consideravano la filosofia come una sorta di religione trascendente, quella del Dio supremo. Invece i loro successori, i neoplatonici della Siria e di Atene, avevano un'idea tutta diversa dei rapporti tra filosofia e religione: essi collocavano al di sopra della filosofia quello che chiamavano lo "ieratico", ovvero le operazioni sacre, la stretta osservanza dei riti e dei sacramenti voluti dagli dei. Giamblico fu il teorico del "movimento", con il suo trattato *Sui misteri*. Ai suoi occhi, la posizione di Plotino e Porfirio è utopistica. Solo un piccolissimo numero di uomini, giunti al crepuscolo della vita, può sperare di raggiungere l'unione con il Dio trascendente; ma la natura umana è troppo corrotta, per via della sua unione con il corpo, per poter sperare di arrivare normalmente a tale beatitudine suprema. L'unica strada per noi praticabile verso il mondo divino è, dunque, quella che è stata stabilita dagli stessi dei; essa può risultare ripugnante alla nostra ragione, che non comprende né il senso dei riti, né le parole stesse che gli dei vogliono che pronunciamo durante le cerimonie. Tuttavia, qui bisogna appunto rinunciare all'intelligenza a favore della fede e compiere i riti senza capirli, giacché i loro effetti travalicano la nostra intelligenza. La loro efficacia non dipende dalla nostra ragione, né dalla nostra coscienza, ma è contenuta nei sacramenti

stessi. Queste riflessioni fanno irresistibilmente pensare a certe formule di Pascal a proposito della pratica religiosa.

Tali teorie furono ampiamente messe in pratica nelle Scuole di Atene e di Alessandria dal IV al VI secolo, e in certi ambienti dell'aristocrazia romana alla fine del IV secolo. Le *Lettere* e i *Discorsi* dell'imperatore Giuliano, le *Vite dei sofisti* di Eunapio, la *Vita di Proclo* di Marino, la *Vita di Isidoro* di Damascio abbondano di aneddoti edificanti, che ci informano sulla *pietas* degli ambienti intellettuali. Quei devoti pagani praticavano con fervore digiuni, sacrifici, divinazioni, facevano bagni rituali e pellegrinaggi ai santuari più rinomati; erano attenti a tutti gli avvertimenti divini, ai sogni, ai segni misteriosi, alle guarigioni miracolose, a tutte le molteplici testimonianze della benevolenza divina, e credevano agli esorcismi e alle visioni del futuro negli specchi. Ci si sorprende di trovare tanta credulità, tanta ingenuità, tante superstizioni in uomini che, per altri versi, erano logici e metafisici di vaglia; d'altronde, già nel II secolo Luciano aveva descritto, nel *Philopseudes*, alcuni rappresentanti delle scuole filosofiche dell'epoca - platonici, aristotelici, stoici - che rivaleggiavano per superstiziosa ingenuità. La tradizione, come si vede, era solidamente radicata; ma negli ultimi neoplatonici la pratica religiosa si accompagna a un sentimento religioso quasi estatico. Damascio, per esempio, racconta che Eraisco era capace di "sentire" fisicamente se la statua di un dio era veramente animata dalla potenza divina: egli provava un tuffo al cuore, come se fosse in preda a una possessione divina, e la sua anima e il suo corpo fremevano d'entusiasmo.

L'esistenza di questi ultimi fedeli del paganesimo non soltanto è immersa nel soprannaturale e nel meraviglioso, ma è anche governata da un puritanesimo e da un odio per il mondo sensibile molto lontani dall'antica religione. In questi ambienti regna un orrore morboso per tutto ciò che ha a che fare con le realtà sessuali. A Eraisco veniva l'emicrania nelle vicinanze di una donna mestrata, e la filosofa Ipazia guarì un suo discepolo dalla passione che questi provava per lei mostrandogli dei panni macchiati di flusso mestruale. L'ideale di questi circoli pagani è la vita angelica: "Chi è veramente ieratico", dice Proclo, "brilla come un angelo in tutta la sua virtù". "Angelica" era anche il termine impiegato dai cristiani dell'epoca per definire la vita monastica. Pagani e cristiani aspirano, dunque, al medesimo ideale: fuggire il mondo. Vero è che gli ultimi pagani, perseguitati dagli imperatori cristiani, e rifugiatisi nell'astrazione metafisica, erano divenuti a loro volta stranieri quaggiù.

PAGANESIMO E CRISTIANESIMO. IL CONFLITTO

"Stranieri quaggiù" era appunto il rimprovero rivolto ai cristiani dalla polemica pagana. "La figura di questo mondo passa." Alle sue origini, nelle sue stesse radici, il Cristianesimo non era forse una dottrina escatologica? La salvezza si avvicina, la fine dei tempi è imminente, il regno di Dio si manifesterà, si creeranno un nuovo cielo e una nuova terra, la nuova Gerusalemme scenderà dai cieli. Il Cristianesimo, a motivo di questa sua ispirazione intrinseca, è necessariamente negazione del mondo presente, nella sua struttura politica, sociale, economica e persino fisica. I filosofi pagani lo avvertirono chiaramente, e fu questa la colpa fondamentale che rimproverarono al Cristianesimo - che la polemica si collocasse su un piano storico-politico o su un piano metafisico.

Prima di tutto, si potrebbe anche pensare che buona parte delle argomentazioni dei filosofi pagani contro i cristiani fosse ispirata unicamente da una mentalità conformista, da un cieco rispetto per l'ordine costituito e le usanze ricevute. Si rilevava come il Cristianesimo mancasse di prestigio, di eroismo, di splendore. Gesù, durante il suo processo e nel momento della morte, non si era comportato come un saggio o un uomo divino; si era fatto sputare in faccia e incoronare di spine, non aveva tenuto alcun discorso coraggioso ed energico, ma si era lasciato insultare come un qualsiasi malfattore dei bassifondi ed era morto subendo un supplizio ignominioso. La sua famosa resurrezione era avvenuta alla presenza di povere donne e semplici di spirito. Gli apostoli erano solo degli zotici e dei disgraziati, che avevano seguito il Cristo per ingenuità, e avevano incontrato una fine altrettanto vergognosa. D'altronde, la propaganda cristiana si era sempre rivolta ai poveri e agli ignoranti, ispirando loro disprezzo per la vera nobiltà e per la ricchezza. Nel Cristianesimo non vi era, dunque, posto per i valori essenziali dell'ellenismo, ossia l'eroismo, l'eloquenza, la bellezza, la scienza. Per di più, i cristiani si comportavano come "nemici del genere umano", rifiutando di integrarsi nella vi-

ta della città, nelle tradizioni religiose e culturali che le davano coesione; tuttavia, come osserva Celso, mangiavano, bevevano, si sposavano, partecipavano alle gioie della vita nonché ai mali che le sono inerenti - quindi, si giovavano dell'ordine sociale e politico. Era pertanto giusto che anch'essi pagassero il dovuto tributo d'onore agli imperatori che su questo ordine vegliavano, e che adempissero ai doveri imposti dalla vita cittadina. Se rifiutavano di accettare le tradizioni e i costumi della nazione in cui vivevano, i cristiani avrebbero dovuto per lo meno esiliarsi e rinunciare a partecipare alla vita comune. Nell'*Ottavio* di Minucio Felice, l'interlocutore pagano del dialogo parla dei cristiani come del "popolo che si nasconde e che fugge la luce".

Dietro queste accuse, c'è qualcosa di più della consueta ostilità dell'establishment nei confronti di individui che, in un modo o nell'altro, potrebbero turbare l'ordine costituito; in realtà, qui c'è tutta una filosofia della storia. Rifiutare le tradizioni religiose nazionali significa condannarsi all'errore, allontanarsi dal divino per lasciarsi accecare dalle invenzioni umane. In effetti, la verità è stata rivelata all'umanità primitiva dalla natura. All'origine delle tradizioni di ogni popolo ci sono degli uomini divini, legislatori, poeti, re o filosofi ispirati, come per esempio Lino, Museo, Orfeo, Omero, Pitagora per i greci. E poi, del resto, ogni popolo è anch'esso guidato da un suo "genio", dio o demone, ispiratore e guardiano delle leggi, delle tradizioni, dei costumi, delle credenze, dei riti nazionali. Più una dottrina religiosa o filosofica è antica, più essa è vicina allo stato primitivo dell'umanità, in cui la ragione era ancora presente in tutta la sua purezza, e più essa è venerabile e veritiera. La tradizione storica è, quindi, la norma della verità; verità e tradizione, ragione e autorità si identificano. Per questo motivo Celso intitolò la sua opera di polemica anticristiana *Discorso vero*: egli intendeva con questo "antica norma", "vera tradizione". Tale tradizionalismo è, peraltro, decisamente pluralista. I greci e i romani non sono i soli a possedere preziose tradizioni religiose; gli egiziani, i caldei, gli indiani, gli ebrei furono anch'essi ispirati dagli dei, alle loro origini. Nessuna tradizione, per quanto venerabile, può pretendere di essere la sola a possedere la verità; la verità è diffusa sotto forme diverse in tutti i popoli, nessuno dei quali è l'unico depositario dei segreti divini. "Non è possibile arrivare a un mistero così grande per una sola strada", scriveva Simmaco alla fine del IV secolo e, cent'anni prima, Porfirio aveva già affermato che non conosceva alcuna via di salvezza che fosse universalmente valida per tutti gli uomini. Quando i pagani rimproverano ai cristiani di non integrarsi nella vita della città e di rifiutare le antiche tradizioni, li accusano di mancare di radici storiche, di non avere contatto con le fonti viventi della verità.

È interessante esaminare la reazione dei cristiani a tali argomentazioni. Dopo che il Cristianesimo ebbe trionfato politicamente, allorché divenne a sua volta religione nazionale, esso contrappose un risoluto progressismo a questo genere di tradizionalismo conservatore. Ambrogio parla di evoluzione necessaria, di progresso verso il meglio, di maturazione inevitabile; Prudenzio deride la cieca fedeltà dei pagani alle loro obsolete consuetudini. Nei primi secoli dell'era cristiana, per contro, gli apologisti avevano tutt'altro atteggiamento, e ammettevano il postulato dei loro avversari. Anche per loro la verità si identificava con la tradizione e l'antichità; e, infatti, essi sostenevano appunto di rappresentare la più antica tradizione dell'umanità, l'unica vera, essendo tutte le altre niente di più che deformazioni di questa rivelazione primitiva e unica. Peraltro, gli apologisti cristiani avevano ripreso questo modo di argomentare da quelli ebraici; ma essi lo completano dimostrando che la Chiesa cristiana è l'unica, vera erede legittima della tradizione ebraica, l'autentico Israele, e la sola a comprendere il significato della legge e dei profeti.

E così pagani e cristiani furono trascinati in un'ampia discussione cronologica, in cui ciascuno cercava di dimostrare che la sua tradizione era più antica di quella dell'avversario. Si cercava, quindi, di datare Mosè, ma anche i legislatori, i poeti, i fondatori delle religioni dei vari popoli. In questa prospettiva, si comprende l'importanza ideologica delle cronografie redatte sia da pagani come Flegonte di Tralles, sia da cristiani come Giulio Africano, Ippolito o Eusebio di Cesarea.

Porfirio e l'imperatore Giuliano spostarono la discussione su un altro terreno. Essi non misero in dubbio l'anzianità del popolo ebraico, anzi Porfirio, per confermarla, arrivò persino ad appoggiarsi alla testimonianza del misterioso Sanchoniathon, anteriore alla guerra di Troia; però, contestarono ai cristiani il diritto di appropriarsi della storia di un popolo di cui non rispettavano le tradizioni na-

zionali. Porfirio e Giuliano ammettono pienamente la legittimità e il valore delle tradizioni ebraiche; il Dio degli ebrei ha un posto riconosciuto nel pantheon dell'umanità. Tuttavia, gli ebrei hanno il torto di voler fare del loro Dio nazionale un Dio universale. Quanto ai cristiani, non hanno alcun diritto di riallacciarsi a una tradizione alla quale non si mantengono fedeli; degli ebrei, non hanno conservato che l'umore aspro. Per giunta, Porfirio sottopone le scritture ebraiche a una critica storica molto serrata: da un lato, si tratta di testi molto più tardi di quanto si pensi; dall'altro, non hanno nulla a che vedere con il Cristianesimo.

Di Mosè nulla si conserva; si dice che tutte le sue opere siano state bruciate, insieme con il Tempio. Tutto ciò che va sotto il nome di Mosè fu scritto successivamente, compilato in modo poco accurato da Esdra millecentottanta anni dopo la sua morte. E sarebbero di Mosè quegli scritti in cui il Cristo è definito Dio, Dio-Logos o Creatore del mondo? Chi ha parlato della crocifissione di Cristo?

Porfirio dimostra anche che il *Libro di Daniele* è una profezia *post eventum*, scritta non all'epoca di Ciro, ma a quella di Antioco Epifane; su questo punto, egli precorre le conclusioni della critica moderna.

Porfirio sottopone alla stessa acuta critica i racconti evangelici; studia con la massima attenzione il Nuovo Testamento, e non lascia passare alcuna contraddizione, alcuna incongruenza, che si tratti delle genealogie di Cristo, dei racconti della passione o della resurrezione. Insiste sulla stupidità degli apostoli, sulle rivalità e sulle dispute tra Pietro e Paolo, sulle deformazioni subite dall'insegnamento di Gesù. Molto probabilmente, tali critiche corrispondono allo stesso disegno fondamentale: si tratta di dimostrare ai cristiani che la loro religione è priva di fondamento storico, e che non ha nemmeno la certezza dell'autenticità delle proprie tradizioni, benché esse siano assai recenti.

In questa discussione, pagani e cristiani hanno, dunque, una concezione analoga della verità: per gli uni e per gli altri, la verità è un fatto storico di origine divina, una rivelazione fatta, in un determinato momento, da Dio all'umanità. Ne consegue che le loro idee della filosofia e della teologia sono identiche: il pensiero umano non può essere che esegetico, ossia deve cercare di interpretare un dato iniziale che è, appunto, la rivelazione contenuta nei miti, nelle tradizioni, nelle leggi più antiche.

Agli occhi dei pagani, quindi, i cristiani non sono veramente inseriti nella storia. Questa situazione spirituale ha ragioni metafisiche. La dottrina cristiana, nel suo contenuto originario, si oppone totalmente alla metafisica ellenica. All'epoca in cui il Cristianesimo comincia a svilupparsi, le scuole filosofiche pagane che restano vive, ossia lo stoicismo e il platonismo, ammettono comunemente i seguenti assiomi: prima di tutto, in virtù della sua stessa bontà, Dio non può smettere di agire, ovvero di esercitare il proprio intelletto creatore; in secondo luogo, in virtù della sua razionalità, Dio non può concepire altro che un sistema di idee o di ragioni interamente determinato, quindi, finito e immutabile. Ne consegue che il mondo dev'essere al tempo stesso finito e infinito: finito nella struttura o nel disegno, infinito nella durata. Finito nella sua struttura, il mondo comporta un numero finito di anime o di essenze. Infinito nella sua durata, che nasce dall'eternità del pensiero divino, il mondo è sottoposto a un eterno movimento (di cui gli astri sono il miglior modello), oppure a un eterno ciclo di nascite e distruzioni, in cui lo stesso numero di essenze o di anime o di "ragioni" rimane rigorosamente identico all'interno di ciascuno di tali periodi. Il creatore della metafisica ellenica è un buon re il cui potere è limitato dalla legge (l'universo delle idee, la ragione) cui egli si sottomette. Agli occhi dei neoplatonici la sua opera, il mondo sensibile, è sicuramente inferiore al mondo immutabile delle idee; ma poiché ne deriva e ne è la copia, è quanto vi è di più bello e di più perfetto nel suo genere.

Per i polemisti pagani, i cristiani immaginano Dio come un tiranno dai capricci imprevedibili e disprezzano il mondo sensibile, la cui esistenza è peraltro, secondo la loro dottrina, totalmente irrazionale. Essi, appunto, credono che Dio abbia compiuto e compirà tutta una serie di atti assolutamente imprevedibili e arbitrari: la creazione del mondo in un certo momento del tempo, l'elezione del popolo ebraico, il rifiuto del popolo ebraico, l'incarnazione, la resurrezione e infine la distruzione del mondo.

"Con quale disegno", chiedeva Proclo ai cristiani, "Dio, dopo essere rimasto inattivo per un tempo infinito, improvvisamente si metterà a creare? Perché gli è venuto in mente che sarebbe meglio? Ma che fosse meglio, prima, Dio lo ignorava oppure no? Che lo ignorasse, è strano; e se lo sapeva, perché non ha cominciato prima?"

Allo stesso modo, anche l'elezione del popolo ebraico è del tutto irrazionale: perché lasciare gli idolatri nell'ignoranza più totale per migliaia di anni, e manifestarsi unicamente a un piccolo popolo che non abitava che una parte della Palestina? È quello che faceva notare l'imperatore Giuliano, mentre Celso aveva già paragonato gli ebrei e i cristiani a un gruppo di vermi della terra che avrebbero preteso di essere l'unico oggetto delle attenzioni divine:

È a noi che Dio rivela e preannuncia ogni cosa. Trascurando tutto quanto l'universo e il corso degli astri, senza curarsi della vasta terra, solo per noi governa, solo con noi comunica per mezzo dei suoi inviati [...]. È per noi che tutto è stato fatto, e tutto è stato predisposto a nostro servizio.

Anche il fatto che Dio abbia deciso di incarnarsi a un dato momento è irrazionale, e lo è doppiamente: perché aver lasciato l'umanità priva dei benefici della rivelazione per secoli, perché aver permesso che tante anime si perdessero? Ma soprattutto, come e perché Dio avrebbe avuto bisogno d'incarnarsi? Non è forse presente ovunque? Ha forse necessità di mostrarsi come un arricchito che vuole esibirsi davanti alla folla? Se Dio discende personalmente tra gli uomini, sconvolge l'ordine di tutto l'universo; si sottomette a un cambiamento, il che è impossibile, e, peggio ancora, a un cambiamento verso il basso. L'idea della fine del mondo è ancora più inammissibile. Su questo punto, è Porfirio a formulare le critiche più veementi. Come può essere possibile che il creatore faccia "passare la figura di questo mondo"? Bisogna supporre che non sia stato capace di dare una forma adeguata e appropriata all'universo sin dal primo momento della creazione, e che non se ne sia accorto che a cose fatte? Perché questa imprevedibile decisione di cambiare? Infine, anche la resurrezione sconvolge l'ordine dell'universo, perché interrompe la successione definita delle creature, le leggi di trasformazione degli elementi. Porfirio ben riassume la sostanza di tali obiezioni:

Si dirà: "Dio può tutto". Ma questo non è vero. Non può far sì che due per due sia eguale a cento, e non a quattro, giacché la sua potenza non è l'unica regola dei suoi atti e della sua volontà. Egli vuole che le cose abbiano anche una regola intrinseca, e osserva la legge dell'ordine.

LA CONTAMINAZIONE

Precisiamo che per contaminazione intendiamo il processo in base al quale paganesimo e Cristianesimo sono giunti a adottare idee o comportamenti caratteristici dei loro avversari.

La contaminazione del Cristianesimo da parte del paganesimo è iniziata molto presto nella storia del Cristianesimo. Essa era necessariamente legata al carattere missionario del Cristianesimo. Per tradurre il suo messaggio nel mondo del pensiero greco-romano, il Cristianesimo nascente dovette adattarsi alle forme culturali e artistiche preesistenti, in attesa di insinuarsi, successivamente, nelle forme politiche e sociali del mondo antico. La contaminazione fu facilitata dal fatto stesso dell'evoluzione del paganesimo, di cui abbiamo già parlato: per motivi politici, sociali, ideologici e filosofici l'antica religione a poco a poco si trasformò, evolvendosi verso il monoteismo gerarchico, verso la mistica e la devozione. È a questo neopaganesimo che il Cristianesimo si mescolò intimamente, mutuandone l'idea stessa di teologia, i metodi e i principi teologici, l'idea stessa e i metodi della mistica. Del resto, i polemisti pagani rimproverarono queste appropriazioni ai teologi cristiani, di cui denunciarono il politeismo travestito; il concetto di "Figlio di Dio" pareva loro incompatibile con un monoteismo che si voleva assoluto. L'imperatore Giuliano ebbe buon gioco nel mettere in rilievo questa incongruenza: gli bastò evocare le dispute dei teologi cristiani della sua epoca, che discutevano a proposito della somiglianza o della differenza tra Dio e suo Figlio. Peraltro, lo stesso apologeta cristiano Eusebio di Cesarea aveva accostato le dottrine di Plotino e di Numenio sul primo e sul secondo Dio all'insegnamento cristiano relativo ai rapporti tra il Padre e il Figlio. D'altra parte, come fece notare Porfirio, la dottrina cristiana degli angeli non implicava forse anch'essa un politeismo intrinseco? Gli angeli non erano forse, come gli dei, potenze subalterne rispetto al Dio supre-

mo, che aveva assegnato loro una funzione particolare nell'amministrazione dell'universo? Ed è vero che certe affermazioni di Origene sugli angeli differiscono assai poco dalla dottrina pagana riguardante gli dei, gli elementi e le nazioni. Dopo la conversione di Costantino, il fenomeno della contaminazione si prolungò e si intensificò. In effetti, gli imperatori cristiani ereditarono non soltanto il cerimoniale di corte inaugurato da Diocleziano, ma anche e soprattutto l'ideologia imperiale, per cui la figura di Cristo e quella dell'imperatore finirono in un certo senso per sovrapporsi. Cristo fu concepito come un imperatore trascendente, circondato dalla corte celeste, mediatore tra Dio e gli uomini, ma l'imperatore stesso divenne un altro Cristo, una sorta di incarnazione del logos. La filosofia neoplatonica, benché decisamente pagana, impregnò in misura sempre maggiore la teologia cristiana. L'universo gerarchico di Proclo servì da modello alle gerarchie celesti ed ecclesiastiche dello Pseudo-Dionigi. Gerarchia e ieratismo: due concetti che riassumono tutta l'essenza del paganesimo languente, e che possono servire anche a definire l'universo cristiano bizantino. La contaminazione tra neopaganesimo e Cristianesimo raggiunge il suo livello più alto.

In senso inverso, la contaminazione fu molto più lenta e molto più limitata. Nei primi secoli, negli ambienti pagani si possono constatare alcuni tentativi, piuttosto superficiali, di assimilare elementi cristiani. L'imperatore Alessandro Severo, per esempio, assegna un posto a Cristo nel suo pantheon. Un certo Mara Bar-Serapion, in una lettera scritta in siriano, paragona Cristo, che chiama "il saggio re" degli ebrei, a Socrate e a Pitagora: pur essendo stati tutti e tre messi a morte dai loro concittadini, sono tutti sopravvissuti - Socrate grazie a Platone, Pitagora grazie alla statua che gli fu innalzata, Cristo grazie alle leggi da lui promulgate. Più importante di questi effimeri accostamenti fu il fenomeno di simbiosi che si verificò in alcuni momenti, in particolare dopo la conversione di Costantino, nella Roma della prima metà del IV secolo; immagini pagane e immagini cristiane, usanze pagane e usanze cristiane coesistono pacificamente, per esempio nel calendario romano del 354. Questa simbiosi corrisponde a un preciso ideale di tolleranza, che il filosofo Temistio, in quella stessa epoca, e lo storico Ammiano Marcellino, un po' più tardi, difesero molto nobilmente.

Quest'ultimo era un ammiratore dell'imperatore Giuliano, al quale rimproverò le misure repressive da lui adottate contro i retori cristiani; peraltro, egli non faceva mistero di provare una certa ammirazione per la religione cristiana, ma personalmente professava una sorta di "monoteismo neutrale". Alcuni pagani ebbero addirittura una certa venerazione per Cristo. Questa simbiosi tra paganesimo e Cristianesimo a volte si crea nell'intimo delle coscienze individuali. L'esempio più straordinario è quello di Sinesio, discepolo di Ipazia (la filosofa pagana) e vescovo cristiano di Cirene: i suoi *Inni* possono essere considerati ispirati dalla dottrina trinitaria cristiana, così come, al contrario, rappresentativi di una teologia pagana che si potrebbe riallacciare alla tradizione di Porfirio. Di molti personaggi vissuti a quell'epoca, è lecito chiedersi se fossero pagani o cristiani; è il caso di Ausonio e di Claudiano, i quali, benché ufficialmente cristiani, restano essenzialmente pagani nella loro ispirazione poetica. Analogamente, paganesimo e Cristianesimo convivono anche nella personalità di Boezio: non c'è alcuna traccia di Cristianesimo nella sua *Consolazione*! E si è dubitato a lungo dell'autenticità dei suoi scritti teologici.

Il pensiero cristiano ha influenzato molto poco quello pagano; tutt'al più, si può riconoscere che i polemisti pagani siano stati indotti ad accettare la problematica cristiana per confutarla. È possibile, per esempio, che Celso abbia elaborato la sua filosofia della storia per rispondere a quella del cristiano Giustino, come ha mostrato C. Andresen. Forse anche in Plotino si può individuare un certo modo di presentare il mito di Zeus e Cronos utilizzando un vocabolario cristiano, nell'intento di confutare meglio la dottrina gnostica cristiana della fabbricazione del mondo da parte di un Dio creatore. Porfirio sembra essere quello che si è spinto più avanti su questa strada, al punto che Giamblico gli rimprovera di aver fatto appello, nella *Lettera a Anebo*, alle opinioni degli atei, ossia dei cristiani, i quali pensano che tutta la divinazione sia opera dei demoni cattivi. Porfirio ritenne probabilmente che quell'opinione dei cristiani fosse degna di seria considerazione; tuttavia, non si deve credere, come hanno fatto alcuni storici, che l'evocazione, da parte di Porfirio, delle virtù della fede, della speranza e dell'amore che si trova nel passo della *Lettera a Marcella* precedentemente citato provenga dal Cristianesimo. Ciò significherebbe disconoscere l'evoluzione del paganesimo di cui

abbiamo parlato prima; una simile dottrina si ritrova in altri testi pagani, primi tra tutti gli *Oracoli caldaici*.

Sono le istituzioni cristiane che hanno soprattutto affascinato i pagani; le riforme religiose dell'imperatore Giuliano ne sono la miglior prova. Già all'inizio del IV secolo, Massimino Daia aveva tentato di riorganizzare il sacerdozio pagano sul modello della Chiesa cristiana, costituendo delle province ecclesiastiche governate da un metropolita; però Giuliano va molto oltre. Non soltanto egli riprende l'idea di Massimino Daia, ma soprattutto vuole che la nuova Chiesa pagana imiti la Chiesa cristiana nelle sue varie attività liturgiche, catechistiche e caritatevoli. Pur essendo un po' tendenziosa, la testimonianza di Gregorio Nazianzeno a questo proposito non manca d'interesse: Giuliano avrebbe voluto istituire in tutte le città un insegnamento religioso riguardante le credenze "elleniche", ossia pagane, in cui agli ascoltatori sarebbe stata impartita l'esegesi morale e mistica dei miti pagani. Inoltre, l'imperatore avrebbe voluto istituire preghiere litaniche, nonché la pubblica penitenza per i peccatori; e avrebbe desiderato fondare ricoveri e ospizi, asili per fanciulle, monasteri e luoghi riservati alla contemplazione. Numerose lettere di Giuliano ci rivelano la sua intenzione di imporre al clero pagano una disciplina analoga a quella cui era sottoposto il clero cristiano. I sacerdoti avrebbero dovuto condurre una vita irreprensibile, evitando le letture licenziose e la frequentazione dei teatri e del circo; tutta la loro attività doveva essere dedicata alla preghiera, alle letture filosofiche, alla recitazione di inni in onore della divinità, a doveri missionari e caritatevoli: "Ciò che ha maggiormente contribuito allo sviluppo dell'ateismo (cioè del Cristianesimo) è l'umanità nei confronti degli stranieri, la preveggenza per la sepoltura dei morti e una gravità simulata nella vita. Ecco di che cosa dobbiamo occuparci, senza mettervi alcuna finzione". Giuliano credeva di difendere l'antica religione; ma, da una parte, l'imperatore filosofo, volendo dare al paganesimo l'organizzazione della Chiesa cristiana, rivela la profonda influenza che l'educazione cristiana ricevuta nell'infanzia ha esercitato su di lui. Dall'altra, la religione che egli crede di restaurare non è l'antica religione pagana, bensì un monoteismo filosofico che si esprime nel linguaggio della mitologia greca. La profonda trasformazione subita dalla religione antica è confermata nel modo più evidente dal fatto stesso che Giuliano abbia potuto pensare di imporre le istituzioni della Chiesa cristiana. Perché questo fosse possibile, bisognava che il paganesimo fosse diventato un corpo di dottrina con dogmi stabiliti, dotato di una teologia sistematizzata e di un preciso insegnamento morale; esattamente quello che il neoplatonismo di Giamblico aveva apportato alla religione greca. Ma, in realtà, qui siamo già di fronte alla fine del paganesimo e alla comparsa di una religione nuova, quel neopaganesimo destinato a rivivere in pieno Rinascimento nell'animo di tanti umanisti, e al quale Gemisto Pletone tenderà di ridare, a Mistrà, un'esistenza concreta.