

СОДЕРЖАНИЕ

Содержание
1-12

XVII
Е Ж Е Г О Д Н А Я
БОГОСЛОВСКАЯ
КОНФЕРЕНЦИЯ
ПРАВОСЛАВНОГО СВЯТО-ТИХОНОВСКОГО
ГУМАНИТАРНОГО УНИВЕРСИТЕТА

ТОМ 1

МОСКВА
Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
2007

nell'essenza, semplice, indissolubile, non è in un luogo né è disperso in una massa, non nasce e non muore, e quanti altri predicati sono simili a questi».

Successivamente l'insegnamento di Porfirio è passato in Mario Vittorino, *Contra Arium* II. 4; IV. 19 e 20. Vale a dire, poiché questo essere primo è senza legami, esso è, per eccellenza, sostanza: Dio è soprattutto essere e sostanza. Pertanto il passo di Boezio è di stampo porfiriano, filtrato attraverso l'elaborazione di Agostino.

Ed un ulteriore risultato della dottrina dell'essere è l'asserzione che l'essere coincide con l'uno. Boezio lo afferma in *Contra Eut. et Nest.* (4. 296-301) e nella *Consolazione* (III. 11. 36-37), ove dice: «Infatti l'essere e l'uno sono interscambiabili. Anche le cose che sono formate da una molteplicità, come un mucchio e un coro, sono comunque un uno».

A questo si collega il concetto che dall'essere di Dio derivi l'essere di tutte le cose: per esprimere questa dottrina nel *Contra Eut. et Nest.* Boezio impiega il termine «proviene» (*proficiscitur*), in *Hebdom.* il verbo «discese» (*fluxit*) (cf. 136. 142. 149), oppure «portare avanti» (*producere*) (140-145), nella *Consolazione* (III. IX. 19) il verbo «fare avanzare» (*provehere*, che deriva probabilmente da Proclo, *Commento al Timeo* I. 27). Con essi Boezio vuole evitare di ricorrere al concetto, così poco neoplatonico, di «creazione». Così lo scrittore afferma che Dio è *fons rerum* (*Consolazione* III. IX. 4-6; I. 6. 11; III. 12. 1 ss.; IV. VI. 43; V. 3. 27) e che è il *rerum principium* (*Hebdom.* 114-115).

Ma anche questa affermazione si riscontra in Mario Vittorino: «Che cosa è quello da cui tutto deriva? Dio» (*Lettera di Candido* 3). O, analogamente, poiché dal primo principio deriva l'essere di tutte le cose, Dio è la prima causa (*Lettera di Candido* 1); la «*omnium causa*» (*Gen. div. verb.* 3. P. 134. 1; 6. P. 138. 3; 12. 13; 18. P. 156. 9 e 10-11); la «*causa principalis*» (*Contro Ario* I. 3. P. 196. 23).

Dunque, l'eredità che — sulla base del passo dell'Esodo, il cristianesimo antico aveva lasciato al Medioevo, greco e latino, è proprio questa: Dio è l'assoluto esistente, la pienezza dell'essere, o, là dove si manifesta più forte la tendenza all'apofatismo, anche «al di sopra dell'essere».

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИСХ 3. 14 В ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОМ БОГОСЛОВИИ

К. МОРЕСКИНИ (УНИВЕРСИТЕТ Г. ПИЗЫ)

В докладе подробно рассматривается традиция экзегезы слов «Азь есмь сущий» (Исх 3:14) в греческой (от Климента Александрийского до преп. Иоанна Дамаскина) и латинской патристики (от Новациана до Боэция). Указываются вероятные параллели у античных философов — Платона, Плотина, Порфирия и Прокла. Проблема получает свое измерение в одном из главных сюжетов европейской философии — соотношении сущности и существования, единого и бытия. Библейское именование сущий (ὁ ὢν) сопоставляется с платоническим понятием сущее (τὸ ὄν). Автор свидетельствует о наличии в патристической письменности как отождествления Бога с бытием (т.н. онтология), так и разведения бытия и того, что (Кто) превыше бытия. обстоятельно предстает тринитарная церковная традиция в контексте толкований гипотез платоновского Парменида в платонической среде. Отмечается, что соотнесение Отца с первой гипотезой (абсолютное единое), а Сына — со второй (единое-многое) в конечном счете приводит субординатистскую тенденцию в богословии к арианскому учению.

Ch. Tommasi Moreschini
(*Università di Pisa*)

IL DIBATTITO SUL COSIDDETTO «MONOTEISMO PAGANO» TRA FONTI ANTICHE E INTERPRETAZIONI MODERNE

È ben noto come, presso gli strati colti della società nella prima età imperiale, la nozione di un dio supremo, trascendente rispetto alla moltitudine degli altri dèi, aveva gradualmente guadagnato terreno, sotto la spinta di movimenti di ispirazione platonico-pitagorica e stoica, ed anche, in parte, dal contatto con alcune forme di religiosità orientale, in particolare del culto di Iside o Mithra, ed anche del Giudaismo e del Cristianesimo: di qui l'interesse mostrato dagli studiosi nei confronti della possibilità o meno di rintracciare nel mondo pagano forme più o meno latenti o rudimentali di

concezioni monoteistiche, si da sfumare la schematica e per molti aspetti fuorviante contrapposizione tradizionale tra paganesimo politeista e giudeo-cristianesimo monoteista. Tale interesse si è manifestato in una messe di contributi già «classici»¹, ovvero in riprese assai recenti, diversi per mole e spessore critico². Indagare se davvero, e in che misura, la cultura classica sia stata pervasa da istanze monoteistiche, significa riconsiderare il fenomeno religioso antico e tardoantico nel suo complesso di sfaccettature.

Viceversa, non prenderemo qui in considerazione – anche per ragioni di brevità – il concetto di monoteismo nel Cristianesimo, che è, naturalmente, dato per assunto ed implicito. Esso servirà piuttosto come termine di paragone per le considerazioni che ci accingiamo a svolgere.

Non possiamo accennare se non brevemente a come nel mondo greco la concezione delle divinità tradizionali di stampo omerico-esiodo avesse subito una inesorabile ed irreversibile metamorfosi, favorita sia da una progressiva evoluzione all'interno della cultura letteraria (basti rammentare la tragedia del V secolo), sia particolarmente dalla speculazione filosofica, dei Presocratici prima, ma soprattutto delle teologie cosmologiche di Platone e, in diverso modo, di Aristotele e della tradizione posteriore³. Quanto si etichetta col termine di «monoteismo» greco – sebbene, per designare il fenomeno, preferiamo servirci, con altri autori, ancora del termine «enoteismo», coniato da Schelling, e ripreso dallo storico dell'induismo F. Max Müller alla fine dell'Ottocento – piuttosto che rigettare, come è nell'esclusivismo giudaico e cristiano, la moltitudine degli dèi, tendeva a focalizzarsi sulla unità ultima della divinità, oltre cioè le sue manifestazioni in forma plurale. Di natura «inclusiva» o, piuttosto, «gerarchica», esso mirava ad una sorta di *reductio ad unum*, di riduzione all'unità, della natura divina. Questa forma religiosa sembra in certo qual modo abbandonare, per le realtà supreme, un modello teologico intrinsecamente pluralizzato, pur non opponendosi apertamente al politeismo del culto: non a caso simili concezioni vennero fatte proprie particolarmente dalle cerchie filosofiche, potendosi spiegare, spesso insieme ad un rifiuto dell'antropomorfismo, nei termini di una particolare potenza divina, al di là o all'interno della natura, che incuteva rispetto e terrore; allo stesso tempo gli dèi continuavano ad esistere, significativamente, nel politeismo tradizionale, assimilati a manifestazioni del numinoso, la cui natura ed il cui carattere erano stati rivelati e la cui identità era andata differenziandosi e fondando la base del culto⁴.

La cosmogonia del *Timeo*, in particolare, venne caricata di significati più complessi da parte degli esegeti posteriori a Platone, i quali mossero dalla dicotomia ivi presente tra le idee ed il Demiurgo che viene da esse costretto e limitato – un elemento, questo, che sembra incompatibile con il suo *status* di principio assolutamente primo: di qui la necessità di postulare un primo dio, asso-

¹ Ci limitiamo ad indicare alcuni tra gli studi più importanti pubblicati tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento: *Zeller E.* Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen. Stuttgart, 1862 (cfr. anche *Zeller E., Mondolfo R.* La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Firenze, 1967. P. I. Vol III); *Schmidt W.* Der Ursprung der Gottesidee. Münster, 1912–1955.; *Pettazzoni R.* Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni, I, L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi. R., 1922; *Peterson E.* Eis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen. Göttingen, 1920; *idem.* Der Monotheismus als politisches Problem. Leipzig, 1935; *Albright W. F.* De l'âge de la pierre à la chrétienté. Le monothéisme et son évolution historique. P., 1951. Non è nostra intenzione ripercorrere qui la storia del termine «monoteismo», né alcune altre proposte, ora abbandonate, avanzate dagli studiosi (il monoteismo come caratteristica delle religioni semitiche di cui parlava Renan, ovvero la teoria dell'*Urmonotheismus*, ossia la fondamentale credenza monoteistica che sarebbe comune a tutti i popoli secondo la formulazione di Padre Schmidt).

² Pagan Monotheism in Late Antiquity / P. Athanassiadi, M. Frede, eds. Oxford, 1999: un volume che, malgrado alcuni contributi di notevole spessore critico (Mitchell e Liebeschuetz; in parte West e Athanassiadi), a nostro parere resta sostanzialmente deludente: non solo esso muove da premesse non sempre condivisibili, ed animate da eccessiva «correttezza politica», ma fondamentalmente ambisce a presentarsi come assoluta novità (e come tale lo hanno salutato molti recensori), mentre in realtà ignora disinvoltamente almeno un secolo e mezzo di dibattito critico e bibliografico. Molto più foriero di spunti è invece un altro volume collettaneo, apparso l'anno successivo: One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World / B. Nevling Porter, ed. Casco Bay, 2000. Al tema del monoteismo sono stati recentemente dedicati inoltre alcuni Convegni tematici: Monothéisme: exclusivisme, diversité ou dialogue? P., 2002 (Atti in corso di pubblicazione a cura di Ch. Guittard); L'«Uno» e i «molti». Rappresentazioni del divino nella Tarda Antichità // Annali di scienze religiose. Milano, 2003. Vol. 8. P. 97–195); Pagan Monotheism in the Roman Empire – 1st-4th Century AD. Exeter, 2006.

³ Ripercorre la questione *Kenney J.P.* Monotheistic and Polytheistic Elements in classical Mediterranean Spirituality // Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman / A.H. Armstrong, ed. L., 1986. P. 269–292.

⁴ Cfr. *Kenney J.P.* Mystical Monotheism. Hanover, 1991 fondamentale anche per le considerazioni che seguono circa il medio- e neoplatonismo. Per il medio-platonismo della prima età imperiale e la sua teologia si vedano anche *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977; *Lilla S.* Introduzione al Medioplatonismo. R., 1992.

lutamente separato, ed un secondo principio, cui sono demandate funzioni demiurgiche o intellettive, e, a partire da Numenio (II sec. d. C.), anche un terzo: la pluralità che viene in tal modo introdotta in una simile articolazione verticale non fa, tuttavia, perdere di vista il fatto che si tratti di ipostatizzazioni di un unico dio. Si può infatti considerare come il secondo dio altri non sia che il primo (di per sé al di là dell'essere e della intelligibilità), che si rivela al livello dell'essere e dell'intelletto divino. Allo stesso tempo si può considerare una articolazione di tipo orizzontale, ad esempio nell'intelletto, che viene identificato con le idee, ed è dunque una pluralità: il tutto, in ogni caso, non inficia la unità divina.

Fu pertanto, unitamente alle filosofie di età ellenistica, l'eredità platonica, saldatasi al pitagorismo e culminata nel medio- e neoplatonismo della scuola, ad accentuare progressivamente una simile tendenza enoteista recepita inoltre da figure di pensatori meno sistematici, i cosiddetti *Halbphilosophen*, così caratteristici della Seconda Sofistica: non soltanto Apollonio di Tiana (di cui un frammento conserva il modo di venerare e le caratteristiche del suo «dio unico»)⁵, ma anche Dione Crisostomo⁶, Elio Aristide, Massimo di Tiro⁷, e persino l'autore del romanzo pseudoclementino sembrano professare variamente il concetto di un dio unico, inesprimibile e pure venerato in più modi e in varie lingue da tutti i popoli, diffuso nell'universo, e suo reggitore, attorniato da una schiera di divinità minori a lui sottomesse, che di volta in volta potevano essere identificate sia con gli dèi-astri della tradizione accademica e peripatetica, sia con gli dèi della religione ufficiale, sia con figure intermedie tra questo dio e il mondo terreno, i demoni⁸. La raffigurazione medioplatonica del principio supremo quale essere o intelletto trascendente, largamente adottata nel pensiero religioso dei primi tre secoli dell'era cristiana, in ultima analisi, fu alla base del modello eno-ontologico plotiniano, che si focalizza, in un compendio di dottrine platoniche e aristoteliche, sull'Uno e sulla sua sublimità ineffabile⁹. Allo stesso tempo parte delle idee di Plotino trovavano un terreno comune nella cultura teologica greca coeva, come si riscontra ad esempio anche nel *Corpus Hermeticum* e negli *Oracula Chaldaica*¹⁰.

Non di rado sarebbe stato, inoltre, impiegato il paragone «politico», con la assimilazione del dio al gran re persiano attorniato dai satrapi, ovvero, più in generale, ad un monarca ed ai suoi vassalli, come già nel *de mundo* pseudo-aristotelico. Con questa metafora, inoltre, si è voluta mettere a confronto la nuova realtà rappresentata dall'impero romano, e, già in precedenza, dai regni ellenistici, con l'intento di creare una sorta di corrispondenza tra il modello reale, storico, e quello metafisico. Sono queste le medesime concezioni che il maggior esponente della «scuola» medioplatonica in lingua latina, Apuleio, riprenderà e svilupperà nel suo compendio di filosofia, e dando al tempo stesso voce alle istanze della religiosità coeva¹¹: lo fa tramite la enfaticizzazione della dottrina della trascendenza ed ineffabilità divine, sulla scorta del noto assunto (apertamente citato) di *Timeo* 28c. Apuleio, nel *de Platone* («trattato su Platone») scrive che: «Questo dio è uno, incommensurabile, padre e artefice di tutte le cose, beato e beatificante (con una strana espressione che pare derivare dallo gnosticismo), ottimo, di nulla bisognoso, ed egli stesso abbraccia tutte le cose; ...impronunciato, innominabile, invisibile, indistruttibile».

Tuttavia, benché mediante la connotazione di questa divinità prima come unica Apuleio sembra distaccarsi da Alcino e dal suo «primo dio» di matrice platonica¹², che non si possa parlare di

⁵ Il frammento dallo scritto *Sui Sacrifici* è trasmesso da *Eusebio*. Praeparatio evangelica 4. 13. Di esso discute ampiamente Norden E. Dio ignoto. Ricerche sulla storia della forma del discorso religioso. Brescia, 2002. P. 167 sgg. Si vedano anche le considerazioni da noi svolte nella sezione introduttiva.

⁶ Cfr. *Desideri P.* Religione e politica nell'Olimpico di Dione // Quaderni Storici. 1980. Vol.15. P. 141–161.

⁷ Si veda ora *Moreschini C.* Elio Aristide e il platonismo del suo tempo // Plutarco e la cultura della sua età / P.Vople, F.Ferrari, eds. Napoli, 2006. P. 85–102.

⁸ Per la dottrina greca dei demoni in età tardoantica cfr. almeno *Brenk F.E.* In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II. 16. 3. 1986. T.2. Bd. 16. T.3. S. 2068–2145; *Moreschini C.* Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale // Il Demonio ed i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella tarda antichità / S. Pricoco, ed. Soveria Mannelli, 1995. P. 75–110; *Jiménez A.P., Andreotti G.C.* Sexes Tutermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo // Mediterranea, 2000. Vol. 7. P. 151–178.

⁹ Una buona introduzione al pensiero di Plotino si può leggere in *Hadot P.* Plotin ou la simplicité du regard. P., 1997.

¹⁰ Cfr. *Fowden G.* The Egyptian Hermes. A historical Approach to the late pagan Mind Princeton, 1986.

¹¹ Una dettagliata analisi del passo è svolta da *Broek v.d.R.* Apuleius on the Nature of God (De Platone 190–191) // Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity. Leiden, 1996. P. 42–55.

¹² Sul *Manuale* di Alcino e le sue concezioni teologiche cfr. *Whittaker J.* Numenius and Alcinoos on the First Principle // Phoenix Vol. 32. 1978. P. 144–154; *Donini P.L.* La connaissance de Dieu et la hiérarchie divine chez

una unicità al modo giudaico-cristiano appare confermato da numerosi altri passi all'interno dell'opera filosofica apuleiana: esiste dunque un dio supremo, padre di tutte le cose, animate e inanimate, benefattore del creato, ma senza diretto contatto con il mondo, che è *sine cura sospitator* («salvatore, protettore senza affanno»), incomprendibile, se non a pochissimi, grazie a una illuminazione folgorante, e ineffabile.

Malgrado, infatti, la critica, secondo alcuni, spesso aspra e dissacratoria che Apollonio o Apuleio, al pari di molti altri pagani colti del loro tempo, rivolgevano nei confronti delle divinità tradizionali, esse però non venivano negate o assimilate al rango di demoni malvagi, come invece naturalmente sarebbe accaduto nella speculazione di stampo cristiano: la possibilità di signoreggiare su una moltitudine di figure di rango inferiore appariva a suggello e a garanzia della potenza di simili divinità, ed è forte la polemica contro il monoteismo «esclusivista» giudaico-cristiano, considerato alla stregua di una diminuzione, o privazione divina. Lo si asserisce esplicitamente in un frammento attribuito al filosofo pitagorico Onata, trasmesso da Stobeo (Ecl. I. 39)¹³, o nel celebre passo dell'*Octavius* di Minucio Felice (10. 30), in cui l'interlocutore pagano Cecilio dà ancora una volta voce alle istanze tipiche del paganesimo coevo, asserendo che il popolo ebraico è stato vinto poiché il suo Dio è stato abbandonato da tutti e vive in solitudine e desolazione. La unicità divina, nel senso della non esistenza di altri dèi, è, infine, apertamente proclamata come menzogna in un noto passo delle *Metamorfosi* apuleiane, in cui la critica ha da lungo riconosciuto tracce di polemica anticristiana¹⁴.

La affermazione monoteista trova peraltro la sua formulazione mediante l'aggiunta al termine «dio» dell'epiteto «uno», più raramente di «solo»: a tali espressioni il giudaismo ellenistico ed il suo massimo rappresentante, Filone, avevano dato un completamento metaforico, desunto dalla vita politica, attribuendo al Dio unico il titolo di «monarca» e il termine «monarchia» era diventato corrente per indicare il monoteismo. Ignorate dagli scrittori neotestamentari, queste espressioni di «monarca» e di «monarchia» si integrarono nella tradizione cristiana a partire dal II secolo. Si può, quindi fare riferimento, al primo grande scrittore latino cristiano, Tertulliano, che nell'*Apologetico* non manca di ribadire con ogni mezzo la sua fede monoteista¹⁵.

È questo, ad esempio, il caso della descrizione del Dio cristiano offerta in *Apologetico* 17. 1-3, per la quale si deve tener conto anche dei destinatari dell'opera, vale a dire potenziali interlocutori pagani; è proprio rivolgendosi ad essi che Tertulliano appare interessato a mettere in luce i punti di contatto tra le due religioni: alcuni attributi, infatti, rassomigliano a quelli apuleiani: invisibile, incomprendibile, incommensurabile, immenso, ottimo, sommo; altri sono comuni ad ambedue gli scrittori, sia pure con dei distinguo: «incorruttibile, immutabile, eterno», e il generico «onnipotente»¹⁶, che andava tuttavia acquisendo nuovi, specifici, significati. Più in generale, tuttavia, Tertulliano è ben conscio delle peculiarità che separano il Dio cristiano dal primo principio platonico: non solo la idea di totale trascendenza, che gli appare troppo intellettualistica, in quanto trascura qualunque idea provvidenziale e soteriologica per mettere in luce solamente la impossibilità della conoscenza di Dio; ma anche, e soprattutto, la dottrina di un mondo intelligibile che si affida a Dio e, al contrario, la tesi cristiana della creazione dal nulla.

Era dunque conforme alla natura della religione pagana non solo il politeismo, ma anche la inclusione e la addizione di ulteriori divinità nel pantheon consacrato dalla tradizione. Perciò da parte delle classi colte una tacita accettazione di tale *status quo*, che presupponeva l'esistenza del dio trascendente e sommo accanto a numerosi dèi vassalli, rimarrà immutata nel corso di tutta l'età imperiale, come testimoniano numerosi esempi a partire dall'età dei Tetrarchi e di Costantino. La linea platonica, rinnovata e rinvigorita dalla originalissima speculazione plotiniana, e del suo sistema metafisico, appare in certo qual modo presente in tutti i documenti che andremo a considerare, sia pure tenendo conto del fatto che la maggior parte di essi non intende presentarsi come

Albinos // Knowledge of God in the Graeco-Roman World / R. van den Broek, T. Baarda, J. Mansfeld, eds. Leiden, 1988. P. 118-131; Abbate M. Non-dicibilità del «primo dio» e via remotio nel cap. X del *Didaskalikos* // Arrhetos Theos. L'inconoscibilità del Primo Principio nel Medioplatonismo / F. Calabi, ed. Pisa, 2002. P. 55-75.

¹³ Cfr. Norden E. Op. cit. P. 168.

¹⁴ Importante Simon M. Apulée et le Christianisme, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.Ch. Puech*. P., 1974. P. 299-305.

¹⁵ Per le considerazioni che seguono ci basiamo soprattutto su Moreschini C. Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale // *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*. Münster, 1980. S. 131-160.

¹⁶ Il termine è attestato in latino fin da Plauto ed era impiegato come epiteto di Giove, ma, naturalmente, con il Cristianesimo assume una sfumatura ben diversa e nettamente differenziata rispetto all'uso pagano: cfr. Braun R. *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. P., 1977. P. 97 sgg.

testo strettamente filosofico. Essi riflettono, piuttosto, in modo generale, la congiuntura culturale ed il sentire religioso contemporanei, animati, è noto, da tendenze e tentazioni sincretistiche, e, pertanto, necessariamente vaghi. In tal modo, quindi, va intesa la professione di fede nel platonismo o nel neoplatonismo che detti autori asserivano di praticare e che molto spesso si risolve nella banalizzazione di determinate dottrine – vedi la teologia negativa, con la ripresa più o meno velata dell'assunto di *Timeo* 28C – o nella contaminazione con elementi di tipo misteriosofico, o derivanti dallo stoicismo di ciceroniano e senecano, anche questo indubbiamente banalizzato¹⁷.

Infatti la tarda antichità latina offre in tal senso ulteriori importanti esempi di tendenze enoteistiche come mostra appunto l'evoluzione della teologia stoica e del suo principio provvidenziale, identificato talora con Zeus/Iuppiter, espressa già chiaramente nel celebre inno-preghiera con cui Seneca intese mediare al mondo latino la forte valenza dello Zeus di Cleante. Per ambedue gli scrittori la personalità di Giove supera di molto quella tipicamente assegnatagli dallo Stoicismo, arrivando a distinguersi dalla Ragione universale, di cui è considerato sovrano e reggitore: paradigmatici sono in tal senso appunto i quattro versi del testo di Seneca, estremamente stilizzato nella accurata scelta dei termini del registro sacrale; per quanto già si possano rinvenire tendenze simili nel trattamento che del *regnator Olympi* aveva dato Virgilio nella sua concezione della natura provvidenziale dello Stato romano¹⁸.

Nella prima età imperiale era stato infatti lo Stoicismo ad aver assunto un ruolo primario nella cura delle classi elevate. Sul piano teologico, lo Stoicismo, intrinsecamente panteista, poteva quindi salvaguardare da un lato la religione ed i culti tradizionali, dall'altro, identificando le singole divinità con parti del mondo materiale, permetteva di concepire l'universo concepito come un organismo vivente, non di rado assumendo coloriture in senso enoteistico¹⁹.

Ancora, lo Stoicismo, già fin da Cicerone, aveva inteso spiegare l'essere divino, nella sua essenza generale, come *mens*, cioè somma razionalità, una nozione, questa che, depauperata del tecnicismo originario, è divenuta comune anche a molti letterati di età imperiale. Possono essere paradigmatiche, al riguardo, le due affermazioni contenute nei *Panegyrici Latini* VIII. 10. 2, che si ritrovano, analoghe, in Firmico Materno e anche in Lattanzio: «in tal modo, quindi, quella mente divina, che governa tutto questo mondo, fa tutto ciò che pensa». Sono le medesime asserzioni riproposte da Avieno, il cui lungo e dettagliato proemio degli *Aratea* (scritti ai primi del IV secolo) mette in luce la natura provvidenziale e razionale di Giove, cantato al modo stoico quale fuoco etereo ed energia vitale degli astri, sole, di essi signore, principio che sovrintende e genera l'universo, dopo aver distrutto il caos originario; mediante il movimento ed un eterno fluire, dispone il mondo e tutto lo pervade, con ordine ed una sorta di amorevole concordia; egli è numero e fondamento delle sfere celesti (secondo una esegesi che risale al *Somnium Scipionis*), in lui coesistono gli opposti²⁰.

Altrettanto interessante appare per noi moderni l'opera astrologica di Firmico Materno, permeata anch'essa di differenti influssi: dalle riprese in chiave stoica or ora considerate, alla teologia solare, che celebra appunto la preminenza di quest'astro e lo loda quale intelletto del mondo e reggitore degli dèi, alla imprevedibilità del dio sommo, nella linea di teologia negativa che era stata propria della cultura medio- e neoplatonica. Sono importanti esempi di questa tendenza le preghiere proemiali, molto simili tra loro, anteposte al V ed al VII libro: esse fanno riferimento ad una figura divina, artefice dell'universo che ne tempera i contrari e ne dispone ordinatamente le vicende, e, soprattutto, domina col suo potere tutta la schiera delle divinità minori.

La prima di esse, in V. 3, dopo l'esordio con la formula generalizzante «chiunque tu sia», prosegue poi con una serie di proposizioni relative ed anafore, anche queste proprie della lingua sacrale. Seguono nuove invocazioni e l'augurio di portare felicemente a termine l'opera, secondo i dettami della retorica, tra cui una al Sole ottimo massimo, che compone i contrari, ed al cui arbitrio si dispone la potenza del fato. Assai simile, anche nella scelta delle movenze, si presenta l'altra preghiera, in apertura del settimo libro²¹.

¹⁷ Liebeschuetz J.H.W.G. *Continuity and Change in Roman Religion*. Oxford, 1979. P. 223 sgg.

¹⁸ Dahlmann H. *Nochmals «ducunt volentem fata nolentem trahunt» // Hermes*. 1977. Bd. 105. S. 342–351.

¹⁹ Liebeschuetz J.H.W.G. *Op. cit.* P. 33, 85, 101.

²⁰ Moreschini C. *Movimenti filosofici della latinità tardoantica: problemi e prospettive // Metodologie della ricerca sulla tarda antichità. Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi / A. Garzya, ed. Napoli, 1989. P. 89–120.*

²¹ Cfr. *Chapot F. Prière et sentiment religieux chez Firmicus Maternus // Revue des études augustinnes*. Vol. 47. 2001. P. 63–83.

Alla estrema genericità e vaghezza delle asserzioni e degli attributi impiegati da Firmico fa da contraltare la enigmatica testimonianza rappresentata agli inizi del IV secolo dall'inno all'*Omnipotens* di Tiberiano, che si staglia come un *unicum*, anche in virtù della scarsità di notizie di cui disponiamo in merito a questo personaggio: mentre i manoscritti fanno riferimento a quest'inno come ad una traduzione da Platone²², allo stesso tempo vi si riscontrano agevolmente numerose altre influenze. Si tratta di una serie di esametri in lode della divinità somma, impossibile ad essere denominata, al cui cenno (secondo le tipiche moventi cletiche) le forze della natura si tacciono; un dio che è «primo ed allo stesso tempo ultimo e mediano ... stirpe di tutti gli dèi, origine ed energia della natura ... dio unico ed innumerabile, dotato di tutti i sessi». L'inno assomma i motivi peculiari dell'enoteismo tardoantico, e merita attenzione anche per la componente letteraria, in cui facilmente si possono rinvenire le stilizzazioni delle preghiere e delle invocazioni, lo snodarsi aretalogico delle «potenze», e, non da ultimo, la invocazione per l'ottenimento della conoscenza. Al tema assai insistito del nome impronunciabile, che andrà ricondotto alle dottrine dei circoli filosofici piuttosto che alla letteratura magica di natura più popolare, si assommano numerosi echi dell'Orfismo, tra cui l'idea secondo cui dio è primo, ultimo e mediano, come anche quella della sua bisessualità di natura totalizzante, idea, quest'ultima, presente anche in molti testi ermetici, al pari della polionimia, della inintelligibilità, e della eternità. Interessante, infine, appare l'immagine del raggio luminoso cui è paragonata la divinità, ricondotta dalla critica all'interesse mostrato dagli autori neoplatonici per la teologia solare (a partire dall'immagine contenuta nel sesto libro della *Repubblica* 509), ma che potrebbe anche essere meno tecnica e rispecchiare piuttosto un sentire diffuso tra le classi elevate, favorito anche da esponenti della casa imperiale²³.

Allo stesso tempo, questo tema appare bene adattarsi alla mentalità dell'epoca della teocrazia, e si riflette in un documento di propaganda ufficiale, come sono i *Panegyrici Latini*: nel nono di essi, dedicato a Costantino, non soltanto si legge di una mente divina universale (con il riecheggiamento in chiave enoteistica della già citata definizione di Cicerone) che sarebbe in segreto contatto con l'imperatore, suffragandone in tal modo il potere regale, ma a questa stessa divinità è dedicata la preghiera, ancora una volta posta nella posizione chiave conclusiva; gioverà qui mettere in risalto sia il tema della polionimia, sia, per converso, quello della in conoscibilità del vero nome divino, ambedue motivi abbastanza usuali in contesti atti a porre in luce la trascendenza. Di un certo interesse, infine, credo sia il menzionare la preghiera con cui Licinio (secondo il racconto di Lattanzio, che la riporta a *De mortibus persecutorum* 46), dopo aver avuto una visione angelica in sogno invocò il favore di un Dio sommo prima della battaglia contro Massimino, del quale erano ben note le convinzioni pagane; è una preghiera non particolarmente elaborata, fin troppo marcata da anafore e ripetizioni, che, nella sua genericità, ben si accorda con le tendenze enoteistiche ed al tempo stesso con la superficiale patina di cristianizzazione che pervadeva alcuni ambiti nell'epoca della Tetrarchia: «sommo Dio, ti preghiamo; santo Dio, ti preghiamo: ti affidiamo tutta la giustizia, ti affidiamo la nostra salvezza; ti affidiamo il nostro potere. Per tuo mezzo viviamo, per tuo mezzo abbiamo l'esistenza, felici e vincitori. Sommo, santo Dio, esaudisci le nostre preghiere; a te tendiamo le nostre braccia; esaudiscici, sommo, santo Dio»²⁴.

Diverso, invece, e più eclatante il caso dell'imperatore Costantino: cristiano in privato, secondo il suo biografo Eusebio, egli tuttavia non fece mai mostra, almeno nel primo periodo di regno, nella attività pubblica della sua fede, per non scontentare la maggioranza dei suoi sudditi ancora legati alla religione tradizionale. Assai importante è però un documento che ci testimonia la sua adesione alla nuova fede, se se ne accetta, come generalmente si è propensi a fare attualmente, la autenticità. Si tratta della *Oratio ad sanctorum coetum* pronunciata nel 325 (ad Antiochia ovvero a Costantinopoli): l'opera ribadisce fin dal principio l'errore del politeismo, ma intende mostrare come già alcuni autori, Pitagora e Platone, avevano intravisto un barlume della verità. Tra quanti anticiparono la rivelazione si annovera anche Virgilio, la cui quarta egloga, pervasa di aspettative

²² Una indicazione che andrà letta nel senso di una dipendenza esegetica della cosmogonia del *Timeo* (di stampo medioplatonico, per via delle consonanze col pensiero di Apuleio), come anche di indubbe connessioni con il neoplatonismo di Porfirio, ben conosciuto in Occidente («maestro degli intellettuali», secondo la ben nota definizione di Pierre Courcelle).

²³ Lewy H. A Latin Hymn to the Creator ascribed to Plato // Harvard Theological Review. 1946. Vol. 31. P. 243—258; Agozzino T. Una preghiera gnostica pagana e lo stile lucreziano nel IV secolo // Dignam dis/ A Giampaolo Vallot (1934—1966). Silloge di studi suoi e dei suoi amici. Venezia, 1972. P. 169—210.

²⁴ Cfr. MacMullen R. Paganism in the Roman Empire. New Haven and London, 1981. P. 111 sgg.

messianiche e profetiche, nel suo annuncio del ritorno dell'età aurea, viene letta per la prima volta in senso cristiano, unitamente ad una serie di profezie sibilline²⁵.

Così la retorica ufficiale dei panegiristi di corte, le convinzioni dello stesso Costantino, gli esempi cui si è sinora accennato, unitamente alle testimonianze dei due maggiori scrittori cristiani del periodo, Arnobio e Lattanzio, permettono senz'altro di suffragare ciò che è stato osservato con una formula piuttosto felice, vale a dire come «cristianesimo e paganesimo non furono mai tanto vicini dogmaticamente quanto nell'età costantiniana»: ché infatti le due tradizioni, quella cristiana e quella platonico-stoica, ancora fortemente indipendenti l'una dall'altra nella cultura latina del III secolo, appaiono invece fortemente legate tra loro nella prima metà del quarto.

La congruenza fra queste due «teologie» risulta, tuttavia, maggiore di quanto in realtà non possa essere, poiché dipende dalla conversione in età matura dei personaggi e dal profondo retaggio della loro cultura pagana: ad esempio, le insidie insite nella ambiguità di determinate formule riguardanti la divinità suprema ed il carattere che deve assumere la fede in un dio unico risaltano in maniera lampante nell'*adversus Nationes* di Arnobio, scrittore il cui cristianesimo, malgrado lo zelo del neoconvertito nel perseguire i miti ed i riti della religione pagana, resta tuttavia alquanto superficiale e non di rado è viziato da errori teorici di fondo: nel caso specifico, egli presenta (I. 28 sgg.) la tradizionale gerarchizzazione dell'universo e la distinzione tra il dio supremo e gli dèi minori, questi ultimi subordinati al primo in quanto da lui creati e soggetti alla morte; di tali dèi, Arnobio, non nega l'esistenza, così come nell'asserire la condizione di primato di Dio, non riesce a liberarsi dall'impasse se il Dio sia primo semplicemente nel tempo e dunque possano esistere altre divinità dopo di lui.

Grande importanza assume tuttavia la preghiera contenuta in *Adversus Nationes* I. 31, che facilmente si lascia inquadrare nell'ambito del platonismo che conosciamo fin da Apuleio, ma che nondimeno mette in luce il carattere personale del Dio cristiano, che può e deve essere ringraziato e adorato per i suoi benefici. Dopo una serie di determinazioni negative, usuali a partire dalla già ricordata asserzione del *Timeo*, tanto celebre da essere ripresa persino in Minucio Felice, la preghiera si conclude con una invocazione al *rex summus* perché perdoni i suoi nemici e i persecutori della sua religione, un dato di particolare rilevanza, non solo perché tale designazione compare spesso in Arnobio, ma perché sembra diffondersi l'uso di questo termine nel linguaggio religioso dell'epoca della tetrarchia e di Costantino, nella quale il principe assumeva i lineamenti del dio in terra ed era venerato come suo rappresentante e vicario²⁶.

Dalle testimonianze in particolare di età costantiniana si evince come concezioni enoteistiche appaiano saldarsi al sincretismo religioso che di necessità in età tardoellenistica si attua tra le diverse divinità supreme delle varie regioni dell'impero; allo stesso tempo la progressiva universalizzazione del culto tradizionale romano e la apertura verso differenti correnti spirituali necessariamente mutarono il panorama delle credenze e delle convinzioni. Senza volersi spingere a parlare di un «monoteismo» come problema politico, risulta comunque innegabile che i nuovi orizzonti dischiusi nel secondo Ellenismo, unitamente alla diffusa tendenza enoteistica presente nella maggior parte delle religioni «orientali», ebbero una portata dirompente sull'assetto culturale del mondo e della civiltà classica, che si tradusse non ultimo in una attenzione da parte degli autori latini per forme di culto estranee al loro immaginario. Le testimonianze letterarie al riguardo, certo sono meno numerose rispetto a quelle epigrafiche o archeologiche, purtuttavia è possibile isolarne alcune di un certo rilievo.

In primo luogo, che un certo tipo di enoteismo fosse praticato in forma più o meno conscia al di fuori delle cerchie intellettuali ed appannaggio delle classi meno colte, risulta testimoniato da una interessante serie di epigrafi rinvenute soprattutto in Asia Minore, databili alla prima età imperiale, con iscrizioni sul tipo *hosios kai dikaios* («santo e giusto»), *to theion* («essere divino»), *pantheos* («Dio-tutto»), *heis kai monos theos* («unico e solo Dio»), ma anche nella parte latina dell'impero con dediche analoghe. Considerando tali iscrizioni non ci si può sottrarre all'impressione che i credenti pagani della tarda antichità non sapessero esattamente che cosa volessero significare con simili espressioni: esse sono presenti infatti in numerose invocazioni all'unico Zeus, unico Serapide o

²⁵ Sul pensiero religioso di Costantino cfr. *Fox R.L.* Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine. London, 1986. P. 609 sgg.; *De Giovanni L.* Costantino e il mondo pagan. Napoli, 2005.

²⁶ Sul passo di Arnobio cfr. ora *Chapot F.* Prière au Dieu suprême et project apologetique chez Arnobe, Adu. Nationes I. 31 // Prier en latin. De l'antiquité à la Renaissance / J.F. Cottier, ed. Nice, 2006. P. 143–156.

unico Helios, ma al tempo stesso non escludono la compresenza e la coesistenza di vari dèi (o di figure di messaggeri simili a quelle «angeliche»). Inoltre, proprio perché sottolineano la potenza di quella determinata divinità in un momento particolare o in una occasione specifica, nell'incontro col *trend* politeista dominante, esse apparivano comunque collidere, e produrre di necessità inconerenze o incompatibilità²⁷.

Su analoga linea interpretativa, credo, si può collocare il celebre responso dell'oracolo di Apollo nella città di Claro alla questione su chi fosse dio, che, analogamente ad altre attestazioni della letteratura oracolare di epoca imperiale, riveste grande importanza nella storia culturale della tarda antichità: ad esempio, perché testimonia il costume da parte di singoli individui o di città di interrogare la divinità anche su questioni di tipo teologico o metafisico. L'oracolo è largamente conosciuto – il testo è stato rinvenuto, con qualche variante, sia su di una lapide posta all'ingresso di una delle porte della città di Enoanda, ma è trasmesso anche dalla *Teosofia di Tubinga* ed in parte da Lattanzio. Esso risale probabilmente al secondo secolo d.C. Si tratta di un testo che si rivela di notevole importanza per le concezioni della divinità ivi espresse. Esse, infatti, riecheggiano in forma tanto involuta quanto popolareggiante espressioni simili già incontrate presso altri pensatori pagani. Taluni attributi, tuttavia, sono singolari e degni di maggior approfondimento: è in parte stereotipa l'impossibilità di esprimere il Dio mediante parole o discorsi umani, e rientrano nelle caratterizzazioni apofatiche coeve la sua incorruttibilità e la sua immobilità; più interessante è l'asserire che egli sia ingenerato ed al contempo autogenerato, un dato che trova riscontro in movimenti speculativi estranei alla cultura schiettamente greca (lo gnosticismo o l'ermetismo); infine, per quanto riguarda la nozione della dimora nel fuoco, gli esegeti hanno talora proposto di individuare, sia pure senza dati certi, una reminiscenza della contemporanea teologia espressa negli *Oracoli Caldaici*. Appare, per il nostro tema, di estrema importanza il fatto che anche Lattanzio, di cui sono ben noti gli interessi per le problematiche religiose della società pagana a lui contemporanea, ce ne tramandi il testo (*Divinae institutiones* I. 7. 1): lo scrittore tenta inoltre una sintesi improntata al concordismo per quanto riguarda la nozione degli dèi minori assimilati a messaggeri²⁸.

Merita almeno un cenno, sempre nella stessa Asia Minore la larga diffusione del culto di un dio Hypsistos, connesso forse alla venerazione del fuoco, verisimilmente già in epoca pagana, ma che non avrebbe mancato di essere pervaso di tendenze giudaizzanti e, a sua volta, di influenzare certi movimenti protocristiani. Non desti meraviglia casuale una simile contaminazione ed un riuso da parte pagana di attributi propri della terminologia religiosa giudaica, specialmente in Asia Minore ove forte era la presenza di comunità ebraiche, e dove più che in altri luoghi poterono maturare esperienze sincretistiche²⁹. In linea di massima, tuttavia, la stessa religione ed il Dio degli Ebrei, venerato in forma aniconica e oggetto di un culto esclusivo da parte dei suoi adoratori, i quali rifiutavano ogni tentativo di assimilazione ad altre divinità così come eventuali ampliamenti del loro pantheon, avevano del resto sempre colpito l'immaginario greco-romano, che ne aveva variamente messo in luce l'impossibilità ad essere conosciuto o nominato (o che, talora, aveva cercato di assimilarlo a Zeus/Iuppiter)³⁰.

Nei casi cui abbiamo sinora fatto riferimento, della letteratura filosofica o della teosofia oracolare, per giungere alla dottrina ebraico-cristiana, la divinità somma è tratteggiata nella sua più sublime trascendenza ed ineffabilità, con un enfaticarsi di attributi negativi in accordo alla tendenza comune propria delle scuole di pensiero dell'epoca e del platonismo in particolare, che dunque tendevano, per così dire, alla spersonalizzazione ed alla eliminazione di qualunque elemento che

²⁷ Versnel H.S. Religious mentality in ancient prayer // Faith hope and worship. Aspects of religious mentality in the ancient World / H.S. Versnel, ed. Leiden, 1981. P. 1–64.

²⁸ Cfr. Fox R.L. Op. cit. P. 209 sgg.; Robert L. Un oracle gravé à Oinoanda // CRAI. 1971. P. 597–619; Guarducci M. Chi è Dio? Oracolo di Apollo Clarios in un'epigrafe di Enoanda // Rendiconti Accademia dei Lincei 1972. Vol.27. P. 335–347; Sardella T. Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella Theosophia di Tubinga // Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità. R., 1985. P. 545–573; Pricoco S. Un oracolo di Apollo su Dio // Rivista di Storia e Letteratura Religiosa. 1987. Vol. 23. P. 3–36; Livrea E. Sull'Iscrizione Teosofica di Enoanda // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bd. 122. 1998. S. 90–96.

²⁹ Ustinova Y. The Supreme Gods of the Bosphoran Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God. Leiden, 1999; Mitchell M. The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians / P. Athanassiadi, M. Frede. Op. cit. P. 81–148.

³⁰ Si vedano ad esempio Norden E. Op. cit. P. 184 sgg.; Places d.E. Le «Dieu incertain» des Juifs // Journal des Savants. 1973. P. 289–293; Simon M. Jupiter-Yahvé: sur un essai de théologie pagano-juive // Numen. 1976. Vol. 23. P. 40–66.

facesse riferimento alle singole divinità tradizionali ed istituzionalizzate³¹. È comunque possibile tracciare alcuni punti che consentano di notare uno sviluppo del concetto di un dio unico, venerato nelle varie regioni dell'impero con nomi differenti, mediante l'accostamento e la assimilazione di determinate funzioni di sovranità da esso rivestite, e rinvenire, accanto alla polionimia ed a siffatti tentativi complessi di *interpretatio*, una graduale tendenza alla enoteizzazione di certe divinità, il cui ruolo di preminenza nei vari pantheon locali era andato gradualmente crescendo. Sarà sufficiente qui rimandare ai noti casi di Iside, o di Mithra³².

Gli esempi che abbiamo scelto, pressoché totalmente tratti da fonti pagane, permettono quindi di tracciare un bilancio conclusivo. La tarda età imperiale, dunque, sviluppò, accanto alla progressiva attenzione per il fenomeno del sincretismo, in differenti modi e forme, ora di carattere popolare e non prive di una certa ingenuità, ora con notevole affinamento teorico, una nozione di enoteismo per molti aspetti analogo al monoteismo cristiano, caratterizzati entrambi da un nobile senso religioso e dalla fede in un dio unico, trascendente, eppure provvidenziale, dotato di qualità eccelse, simbolo e modello ideale per l'uomo e per il raggiungimento di una vita virtuosa. Nonostante tutte le somiglianze, tuttavia, e volendo tacere anche della nozione esclusivamente giudaico-cristiana di un Dio personale e redentore, culminata, come già si avvide San Paolo nello scandalo dell'incarnazione e della morte di Dio medesimo, la dottrina cristiana non ammette che la natura divina si possa dividere: in questo senso il paganesimo, anche quello più illuminato, come quello dei platonici, rimane nel suo fondo politeista, e l'enoteismo, sebbene apertamente proclamato, fallisce, in quanto la mentalità pagana non riesce a conseguire il concetto di un'unica natura divina.

Che il monoteismo cristiano non poté giungere né ad una conciliazione né ad una integrazione con l'enoteismo greco-latino lo dimostrano, per esempio, i due casi più famosi della non facile relazione tra pagani e cristiani sul finire dell'età imperiale, che vedono coinvolti due tra i più celebri Padri della Chiesa latina, Ambrogio e Agostino: intendiamo riferirci alla questione dell'altare della Vittoria, che vede protagonisti il senatore pagano Simmaco ed il vescovo di Milano Ambrogio; e allo scambio epistolare tra Agostino ed il filosofo pagano Massimo di Madaura, portavoce delle istanze di quanti si rivolgevano al modello enoteistico-gerarchico³³.

Più significativa e più celebre la controversia sull'altare della Vittoria: esso era collocato a Roma, davanti all'ingresso della Curia, dove avevano luogo le adunanze del Senato, proprio come segno della fede religiosa del Senato. Più volte rimosso, ad opera di imperatori cristiani, e ricollocato, in seguito alle insistenze dei senatori, era stato ricollocato al suo posto, e ancora tolto al tempo di Graziano. Sotto Valentiniano II, nel 384, i senatori avevano fatto un ultimo tentativo di riottenere quell'altare, ed il loro rappresentante più autorevole, Simmaco, aveva pronunciato davanti all'imperatore una orazione (*relatio*), in cui difendeva le antiche tradizioni di Roma, facendo intendere che la sua grandezza fosse dovuta, appunto, alla conservazione delle cerimonie religiose e della tradizione antica. In sostanza, secondo Simmaco, erano gli dèi pagani che difendevano Roma, grati del culto che mai era venuto meno. Simmaco, conformemente alla mentalità pagana «inclusiva» che abbiamo cercato di mettere in luce, propose una politica conciliante, cioè di riconoscere che fosse unica la divinità suprema, sia per i cristiani sia per i pagani, sia pure adorata con riti differenti. A tale richiesta di Simmaco, Ambrogio rispose inviando all'imperatore due lettere, nelle quali negò ogni validità agli argomenti dell'avversario, sostenendo che non erano stati gli idoli pagani a fare grande Roma; ma soprattutto sottolineò come la fede nel vero Dio non potesse permettere l'esistenza di culti diversi. Ambrogio aveva certo intuito il cuore della differenza tra le due mentalità³⁴.

³¹ Sull'apofatismo cfr. *Mortley R.* Form Word to Silence, I, The Rise and Fall of the Logos; II, The Way of Negation, Christian and Greek. Bonn, 1986; *Carabine D.* The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena. Louvain, 1995.

³² Cfr. *Bergman J.* Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien. Uppsala, 1960; *Versnel H.S.* Ter Unus. Isis, Dioysos, Hermes. Three Studies in Henotheism. Leiden, 1990; *Merkelbach R.* Isis regina, Zeus Serapis. Stuttgart-Leipzig, 1995; tra a sterminata bibliografia sul culto di Mithra ci limitiamo a segnalare, oltre al discusso *Merkelbach R.* Mithras. Weinheim, 1994, vari lavori di R. Gordon e R. Beck.

³³ Su cui cfr. *Mastandrea P.* Massimo di Madauros (Agostino, Epistulae 16 e 17). Padova, 1985.

³⁴ Pertanto dissentiamo dalle conclusioni ireniche di *Filoramo G.* Il monoteismo tardo-antico // Figure del sacro. Brescia, 1993. P. 109—125, 123—124, che si richiamano alla famosa frase di Simmaco, *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*.

Ciò che si produce evolucionisticamente in seno al politeismo stesso è una progressiva riduzione delle figure divine da molte a poche. Al contrario, il monoteismo — ha variamente osservato Raffaele Pettazzoni — è al di fuori di questo processo evolutivo, non può in nessun caso dirsi una estrema riduzione dei pochi all'uno, bensì l'affermazione dell'uno attraverso la negazione dei più: esso procede dal politeismo non per evoluzione, ma per negazione, ossia rivoluzionandolo radicalmente. Lungi dall'essere qualche cosa di necessario e implicito nei progressi del pensiero umano, il monoteismo è invece un fatto storico che si è prodotto raramente e ogni volta con l'intervento di una grande personalità religiosa. Nonostante gli eventuali punti di contatto talora evidenziati, e nonostante anche l'altissimo sviluppo raggiunto nella speculazione da parte di Greci e Romani, essi non riuscirono mai a divenire monoteisti³⁵.

ХРИСТИАНСКИЙ МОНОТЕИЗМ И ЯЗЫЧЕСКИЙ «МОНОТЕИЗМ»: АНТИЧНЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА И ВОЗМОЖНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ПОДХОДА

К. ТОММАЗИ-МОРЕСКИНИ (УНИВЕРСИТЕТ Г. ПИЗЫ)

В настоящем сообщении показано, что успешное распространение христианского монотеизма в греко-римском мире было обусловлено не только плодотворной деятельностью древних проповедников и апологетов, но и определенной степенью готовности самого языческого общества к принятию христианства. Автор анализирует промежуточную ступень перехода от языческого politeизма к христианскому монотеизму (явление, известное в науке как генотеизм (от греч. ἐν θεός), т. е. такая форма религиозного многобожия, при которой наибольшее почитание отдается одному из богов). В тексте приводятся наиболее яркие примеры этого явления.

В.В. Петров
(ИФ РАН)

«О ТРУДНОСТЯХ К ИОАННУ XXXVI» (PG 91. COL. 1304D-1316A) МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА В КОНТЕКСТЕ ПРЕДШЕСТВУЮЩЕЙ ФИЛОСОФСКО-БОГОСЛОВСКОЙ ТРАДИЦИИ

Предметом нашего рассмотрения являются текстуальные источники главы XXXVI «О трудностях к Иоанну» (далее — ТИ)¹ Максима Исповедника, в которой говорится о та-

³⁵ Pettazzoni R. L'essere supremo nelle religioni primitive (L'onniscienza di Dio). Torino, 1957. P. 17: «io ritengo che la teoria del monoteismo primordiale sia viziata *in limine* da un equivoco. L'equivoco consiste nel chiamare monoteismo ciò che è semplicemente la nozione di un essere supremo. Con ciò si trasferisce in blocco alla più arcaica civiltà religiosa l'idea di Dio propria della nostra civiltà occidentale, quell'idea di Dio che dall'Antico Testamento è passata nel Nuovo ed è poi stata successivamente elaborata in seno al Cristianesimo... Ciò che i teorici del monoteismo primordiale pongono come forma prima... della religione non è il monoteismo quale ci appare nella forma creata dalle grandi religioni monoteistiche storiche, bensì un'idea monoteistica in astratto con gli attributi ad essa assegnati dalla speculazione teologica e dal pensiero filosofico tradizionale dell'Occidente. L'essere supremo dei popoli primitivi soltanto approssimativamente corrisponde a questo ideale monoteistico... Le pretese tendenze monoteistiche che si sono volute trovare in seno a varie religioni politeistiche — egizia, babilonese, assira, cinese, greca, ecc. — rappresentano tutt'al più uno pseudo-monoteismo, in quanto si riducono alla supremazia di una divinità sulle altre, sia all'assorbimento di varie divinità in una sola, ma sempre in modo che accanto alla divinità suprema ne sussistono altre (inferiori), e con ciò il politeismo non si può dire superato». Si vedano anche le recenti considerazioni teoriche e metodologiche svolte con la usuale competenza e precisione da Giulia Sfamini Gasparro, le quali ci sentiamo di condividere pienamente: Gasparro G.S. Monoteismo pagano nell'Antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa // Annali di scienze religiose. 2003. Vol. 8. P. 97—127; Ead. Dio unico e «monarchia» divina: polemica e dialogo tra pagani e cristiani (II—V sec. d.C.) // Monothéisme: exclusivisme, diversité ou dialogue? P. 12—14. 09. 2002; Ead. Gli Oracoli Caldei e l'attuale dibattito sul «Monoteismo pagano»: sull'uso e l'abuso di una categoria storico-religiosa // Die Chaldaeischen Orakel: Kontext, Interpretation, Rezeption. Konstanz, 15—18.11.2006.

¹ ТИ XXXVI = *Трудность XLI* по сквозному счету (когда подряд нумеруются и Трудности к Фоме, и Трудности к Иоанну). О проблеме титула и рубрикации Трудностей см.: Петров В.В. Соединения и деления ипостаси тварного в *О трудностях XLI* (PG 91. Col. 1304D-1316A) Максима Исповедника // Богословские труды. 2005. Т. 40. С. 47—73, здесь: с. 47—49. Текст ТИ XXXVI доступен в трех русских переводах — А.Р. Фокина, С.В. Месяц, архимандрита Нектария, на итальянском — в переводе проф. Клаудио Морескини; есть также французский (Э. Понсойе), английский (Э. Лаут), новогреческий (И.Сакалис) и, наконец, латинский (Иоанн Скотт) переводы (см. библиографию ниже).