

Giulia Sfameni Gasparro

Gli *Oracoli Caldaici* e l'attuale dibattito sul 'monoteismo pagano': sull'uso e l'abuso di una categoria storico-religiosa

Nell'ampia e appassionata argomentazione svolta nel libro X del *De civitate Dei* per dimostrare quale sia la vera «religione di salvezza» (*quae aeternae vitae sit religio*) al pubblico dei suoi lettori, tra cui ancora numerosi e attivi erano i *multorum deorum cultores*, Agostino rivolge una veemente apostrofe al principale interlocutore del suo discorso, il filosofo Porfirio,¹ prescelto quale autorevole rappresentante di quei platonici che l'Ipponense riconosce essere «i più illustri meritatamente di tutti i filosofi» (X 1 ,1).² Dopo aver evocato la distinzione operata dall'altro platonico cui tanto spesso si appella, l'«africano» Apuleio,³ fra i demoni residenti nel mondo sublunare, passibili e proclivi al male, e «gli dei superiori del cielo appartenenti allo spazio etereo, sia i visibili, che vedeva splendere perché esposti alla vista, come il sole, la luna e le altre stelle, sia gli invisibili che immaginava»,⁴ esclama: «Tu invece hai appreso non da Platone ma da maestri Caldei la teoria di innalzare i vizi umani

¹ Per il complesso rapporto di Agostino con Porfirio, si segnalano soltanto, dopo Theiler, *Porphyrius und Augustin*, Madec, «Augustine, disciple ...» e «Augustine et Porphyre ...» e TeSelle.

² Tra le numerose affermazioni in tal senso si veda tutta l'argomentazione svolta in Aug. civ. VIII 1-12. Per una più ampia discussione sul tema del rapporto di «attrazione e ripulsa» dell'Ipponense nei confronti degli ambienti platonici contemporanei, da cui aveva ricevuto il decisivo impulso alla sua stessa conversione con la «scoperta» della non-sostanzialità del male, dopo la lunga e travagliata esperienza manichea, mi sia concesso di rimandare a quanto argomentato nel mio saggio Sfameni Gasparro, «Fra astrologi ...» in particolare 122-142.

³ Si veda, ad esempio, Aug. civ. VIII 14, 1s.

⁴ Traduzione di D. Gentili, in Trapè (NBA V 1) da cui citerò anche in seguito. Cf. Moreschini, «La polemica ...». Sulla *facies* filosofica e teologica di Apuleio, con particolare riguardo alla demonologia, mi limito qui a segnalare Moreschini, «Apuleio ...» e «Divinazione ...»; Portogalli; Hijmans; Bernard. Senza poter entrare ora nel merito del problema delle tradizioni demonologiche del mondo tardo-antico mi permetto di fare riferimento alla documentazione discussa in Sfameni Gasparro, «Daimôn and Tutchê ...».

alle alte sfere eteree o empiree e nelle regioni immobili del cielo, affinché i vostri dei potessero comunicare l'insegnamento divino ai teurgi.»⁵

Questa apostrofe polemica, con la menzione dei *Chaldaei magistri*, stabilisce una specifica connessione tra l'arte teurgica con le sue peculiari finalità catartiche, di cui Agostino discute in questo contesto e alla quale costantemente appella in tutto l'arco della sua attività di confronto-scontro con i circoli intellettuali pagani suoi contemporanei, a preminente connotazione platonica, e la tradizione culturale e religiosa di venerabile antichità connessa – fin dalla Grecia classica e con sempre maggiore insistenza a partire dal periodo ellenistico – ai saggi Caldei, connotati notoriamente in senso astrologico-divinatorio.⁶ Essa in pari tempo, collegando a Porfirio l'insegnamento teurgico caldaico, sembra costituire la prima attestazione storica dell'esistenza di quel *corpus* oracolare che, proprio a partire dal filosofo di Tiro,⁷ si rivelerà uno dei centri focali d'interesse dei rappresentanti della tradizione platonica intesa alla custodia e salvaguardia dell'ἑλλητισμός dinnanzi al dilagare sempre più pervasivo del nuovo messaggio cristiano.⁸ Dietro lo schermo del suo ideale interlocutore – come Agostino stesso riconosce – si pongono quei platonici contemporanei con cui l'Ipponense lascia aperto il dialogo nella prospettiva di una loro adesione alla «via» cristiana della sal-

⁵ Aug. civ. X 27: *Tu autem hoc didicisti non a Platone sed a Chaldaeis magistris, ut in aetherias vel empyrias mundi sublimitates et firmamenta caelestia extolleret vitia humana, ut possent dii vestri theurgis pronuntiare divina*. Ho modificato la traduzione dell'espressione finale che in Trapè (NBA V 1) è resa con: «indicare i riti religiosi» perché il senso dell'affermazione agostiniana (*pronuntiare divina*) è quello di una trasmissione di conoscenze relative al livello divino, non limitabile alla sfera rituale. Cf. la traduzione di Alici 497: «... comunicare ai teurgi verità divine».

⁶ Osservazioni ancora utili e una prima documentazione nel saggio di Bidez, «Les écoles chaldéennes ...».

⁷ Lewy, *Chaldaean Oracles* 7s. Come è noto, la conoscenza dei Λόγια da parte di Plotino, dopo numerose prese di posizione *pro* e *contro* una possibilità fondata su troppo labili indizi, rimane aperta, cf. Dillon, «Plotinus ...», ma vedi anche l'articolo di Soares Santoprete in questo volume. Dopo l'edizione di Kroll, *De oraculis*, si veda quella con traduzione e commento di des Places, *Oracles*. Il testo critico di des Places è utilizzato da Majercik, *The Chaldean Oracles*, da García Bazán e da Tonelli.

⁸ La definizione di «Bibbia» dei platonici che, dopo Theiler, *Die chaldäischen Orakel* 1 = 252 e Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II 479, è diventata un luogo comune per definire gli *Oracoli Caldaici*, è del tutto impropria e fuorviante, data la ben diversa consistenza storica e tipologica dei due termini a confronto, sotto il profilo letterario oltre che ideologico e religioso. Sulle modalità del rapporto dei neoplatonici con questo *corpus* oracolare si vedano le equilibrate osservazioni di Lamberton, in particolare 204s.

vezza,⁹ quando avessero cessato di coniugare l'ammissione teorica di un unico Principio divino della realtà, che egli ritiene concorde con la nozione cristiana del Dio unico, con il riconoscimento della legittimità del culto prestato «agli dei molteplici» delle tradizioni religiose nazionali.¹⁰ A conclusione del serrato confronto con Porfirio, egli insiste sulla circostanza che costui ha dovuto riconoscere l'impossibilità di trovare «la dottrina che indichi la via aperta a tutti per la liberazione dell'anima (*universalem ... viam animae liberandae*)». Alla fine del primo libro del *De regressu animae*, sottolinea Agostino, il filosofo platonico ha ammesso che ciò non è stato possibile «né per derivazione da una filosofia sommamente vera o dalla dottrina ascetica degli Indiani o dalla *inductio Chaldaeorum* o da un'altra qualsiasi via». Nel discorso agostiniano la conoscenza di tale *inductio*, verisimilmente identificabile, come vuole Lewy,¹¹ con l'ἀναγωγή caldaica menzionata da varie fonti, risulta connessa con la familiarità di Porfirio con gli *oracula divina* che egli avrebbe mutuato, per esplicita ammissione, dai Caldei medesimi. Il fallimento della ricerca della universale via salvifica, infatti, risulta tanto più grave agli occhi dell'Ipponense poiché il suo avversario *utique se a Chaldaeis oracula divina sumpsisse, quorum assiduam commemorationem facit, tacere non potuit* (Aug. civ. X 32, 1).¹²

Come è noto, a questa *assidua commemoratio* degli «oracoli divini» appresi dai Caldei, nei quali con buona verisimiglianza gli interpreti concordemente identificano i Χαλδαϊκὰ Λόγια ampiamente citati nella tradizione posteriore, anche per la circostanza, egualmente ben nota, che questa tradizione attribuisce proprio a Porfirio il primo Commentario di essi,¹³ non corrisponde peraltro alcuna sicura presenza dei Λόγια nell'opera residua porfiriana. In essa, del resto, come sottolinea ripetutamente lo stesso Agostino, si limitava l'efficacia del rituale teurgico alla

⁹ Aug. civ. X 29, 1.

¹⁰ Aug. civ. VIII 12: «Di essi (sc. i filosofi Platonici) sono giunti a grande fama fra i Greci Plotino, Giamblico e Porfirio e nell'una e nell'altra lingua, cioè greca e latina, si è avuto un celebre platonico, l'africano Apuleio. Ma tutti costoro e gli altri di questa scuola e perfino Platone ritennero che si dovessero tributare riti sacri a più dei (*Sed hi omnes et ceteri eius modi et ipse Plato diis plurimis esse sacra facienda putaverunt.*)»

¹¹ Lewy, *Chaldaean Oracles* 487-489. Cf. fr. 302F, 347-348F Smith.

¹² Su questi contesti agostiniani e, più ampiamente, per l'efficace presenza degli *Oracoli Caldaici* negli scrittori cristiani d'Africa, cf. des Places, «*Les Oracles Chaldaïques ...*».

¹³ Cf. le fonti addotte in fr. 436-440F, 362T-368F Smith. Cf. Lewy, *Chaldaean Oracles* 449-456.

purificazione del «veicolo» pneumatico dell'anima. L'utilità di questo rituale era comunque riservata agli uomini comuni, «indotti», mentre il saggio trovava solo nella tensione intellettuale e nella catarsi interiore lo strumento atto a perseguire il contatto con il divino.¹⁴

Non devo qui evocare il dibattito sulla "identità caldaica" o meno dell'uno o dell'altro oracolo trasmesso dalla tradizione indiretta come pertinente al *De philosophia ex oraculis haurienda*¹⁵ o ad altro scritto dell'autore.¹⁶ Proprio questo dibattito, che la maggioranza degli attuali interpreti comunque risolve per la negativa, mostra la difficoltà di individuare e circoscrivere la specificità di quella "identità caldaica" che pure ha rappresentato, almeno a partire dallo stesso Porfirio, uno dei referenti privilegiati per la definizione della fisionomia ideologica e religiosa di quegli "ultimi Elleni" che furono i Platonici¹⁷ fino alla chiusura forzata della Scuola di Atene.¹⁸ Non è ugualmente possibile affrontare il pur grave problema del «vuoto» storico, una sorta di «buco nero» culturale, rappresentato dallo iato di circa un secolo che sarebbe intercorso tra la compilazione dei Λόγια διὰ ἐπῶν attribuiti da una tradizione, peraltro tardiva e anch' essa di marca neo-platonica,¹⁹ a Giuliano il Teurgo, figlio del Giuliano «filosofo e Caldeo», vissuto al tempo dell'imperatore Marco Aurelio,²⁰ e il primo affiorare di essi sulla scena della storia proprio con Porfirio.²¹

¹⁴ Aug. civ. X 27 = fr. 288aF Smith. Cf. X 26, 1-11 = fr. 285F Smith e X 23 = fr. 284F Smith.

¹⁵ Wolff; cf. O'Meara, «Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine» e «Porphyry's 'Philosophy from Oracles' in Eusebius's ...» e Hadot, «Citations ...». Per una recente rassegna degli studi sull'opera porfiriana cf. Busine, *Paroles d'Apollon* 232-265.

¹⁶ Senza poter tentare in questa sede un sia pur minimo bilancio degli studi (cf. Smith, «Porphyrian Studies ...»), basti segnalare, dopo la biografia di Bidez, *Vie de Porphyre*, i contributi redatti in occasione di uno degli Entretiens sur l'antiquité classique della Fondation Hardt (vedi sotto Theiler, «Ammonius und Porphyrius»), con le osservazioni di Cilento e Hadot, *Porphyre et Victorinus*.

¹⁷ Saffrey, «Quelques aspects ...».

¹⁸ Cf. Cameron, «The Last Days ...».

¹⁹ Cf. fr. 364aF Smith. Testimoni di questa tradizione sono lo stesso Procl. In Crat. 72, 10s; In Remp. II 123, 12; Suda Nr. I 433s., II 641s. Adler e Psello, *Opusc. phil.* I 46, 44-51. Cf. Lévêque 77-81.

²⁰ Sulla questione cf. la recente, chiara messa a punto, con ricca documentazione, di Lanzi, «La questione dei Giuliani ...» e, dopo le argomentazioni di Athanassiadi, «The Chaldaean Oracles ...», l'articolo della stessa studiosa in questo volume.

²¹ Per la possibilità di una composizione più tarda della raccolta oracolare, alla fine del III sec., cf. Potter, «Rez. Majercik» 225s.

Ai fini del discorso che intendo elaborare in questa sede, mi sia permesso concentrare l'attenzione su quelli che appaiono i principali nodi della "questione caldaica" e in pari tempo i temi sui quali converge il consenso sufficientemente ampio degli interpreti. In primo luogo si tratta della connessione organica tra questo patrimonio oracolare, quale che sia la sua origine e consistenza, e la prassi operativa teurgica, come risulta appunto dal suo primo testimone, Porfirio, e dall'intera tradizione posteriore oltre che da una sezione significativa dei frammenti di tale patrimonio che questa tradizione ci ha consegnato. Nonostante l'ormai secolare sforzo esegetico, proprio la frammentarietà del materiale disponibile non permette una precisa ricostruzione della prassi teurgica caldaica.²² Tuttavia, dal confronto con altre fonti e soprattutto con il ricco materiale offerto dal giambliceo *De mysteriis*²³ nel suo costante riferimento alla critica porfiriana della teurgia «egiziana»²⁴ elaborata nella *Lettera ad Anebone*,²⁵ non pare illegittimo concludere che la prassi caldaica sostanzialmente rientrava in uno scenario vasto e sufficientemente omogeneo di rituali evocativi delle molteplici presenze demoniche e divine che, secondo la κοινή ideologico-religiosa peculiare delle culture del bacino mediterraneo nel II sec. d. C., corrispondevano ai diversi piani della realtà. Questa si configurava infatti come uno scenario in cui cosmologia e teologia erano intimamente contessute, sicché ad ogni livello cosmico corrispondeva una categoria di potenze sovrumane, nella consolidata certezza dei rapporti di "simpatia" che, nel collegare le

²² Un ampio e sistematico esame del problema in van Liefferinge, *La Théurgie*, di cui peraltro non posso condividere la formula interpretativa secondo la quale la prassi teurgica non sarebbe altro che una trasformazione della comune prassi rituale greca.

²³ Utile la densa introduzione che accompagna la traduzione italiana di Sodano, Giamblico. L'edizione di riferimento è quella di des Places, Jamblique. Cf. anche Moreschini, Giamblico. Tra i numerosi titoli di una bibliografia assai ampia intesa a scandagliare la fisionomia giamblicea, mi limito a segnalare, dopo Bidez, «Le philosophe Jamblique ...» e des Places, «La religion ...», la monografia di Larsen e la perspicua sintesi di Dillon, «Jamblichus of Chalchis ...».

²⁴ Tra i numerosi saggi sul tema, segnalo soltanto Smith, *Porphyry's Place* 83-99; Shaw, «Theurgy: Rituals ...»; «Theurgy as Demiurgy ...»; «Theurgy and the Soul ...»; «Divination ...» e «After Aporia ...»; Athanassiadi, «Dreams ...»; van Liefferinge, «La théurgie, outil de ...» e «Magie et théurgie ...». Per il rapporto di Giamblico con gli *Oracoli Caldaici*, mai menzionati esplicitamente nei suoi scritti residui sebbene egli ne avesse composto un ricchissimo commento, cf. des Places, Jamblique, Cremer e Nasemann.

²⁵ Per una ricostruzione del testo porfiriano cf. Sodano, Porfirio, con puntuale commento.

diverse componenti di quello scenario, garantivano la compattezza del grande Tutto.²⁶ La composizione, in questo contesto, della nozione della separatezza del primo Principio dalla realtà fenomenica, sottolineata con tutti gli strumenti del linguaggio della teologia negativa,²⁷ e quella dell'universale pervasività del divino, in una graduata scansione di livelli è efficacemente illustrata, con riferimento a Giamblico, da G. Shaw, quando conclude l'analisi del fenomeno teurgico nel tardo platonismo affermando che

as a theurgist, Iamblichus believed the hieratic practices he performed were revealed by the gods and that no amount of human intelligence possessed the same degree of soteriological power. As a Platonist he also knew this divine revelation was not limited to a particular time, place, or culture, but was revealed continually in all times and in all places as the cosmogenesis described in *Timaeus*. The revelation of the gods was ceaseless unfolding of numbers from the One into the Many, descending into the mathematical bases of the physical world. For the Platonic theurgist, nature was the material expression of the gods calling souls back to their role as cocreators with the Demiurge. In Iamblichus's monistic vision, even sensible matter, the medium of creation, was believed to be rooted in the One and was necessary for our salvation.²⁸

Le affermazioni dello studioso sono illuminanti nell'evocare l'intreccio complesso degli elementi convergenti in una visione teologica che compone la nozione della trascendenza del primo principio con la fondamentale impostazione cosmosofica del quadro, fino a configurare, in alcuni casi, una vera e propria visione monistica. Un aspetto qualificante della concezione giamblichea, comunque, è costituito dalla piena integrazione nel quadro teurgico, con le sue giustificazioni teoriche di marca platonica, dello stesso sistema teologico greco tradizionale e dei suoi omologhi vicino-orientali, in particolare quello egiziano, con la sua tipica nozione della pluralità organica di esseri sovrumani, dei e δαίμονες, preposti al funzionamento dei diversi dipartimenti cosmici. Questa operazione, infatti, fu ritenuta pienamente legittima dall'autore del *De mysteriis* nella convinzione che il culto tradizionale «fu disposto per legge e fin dagli inizi secondo le norme degli dei e in modo razionale. Esso

²⁶ Una documentazione, certo non esaustiva ma sufficientemente esplicitiva del tema, in Sfameni Gasparro, «Monoteismo ...» 116-123.

²⁷ Cf. Linguiti.

²⁸ Shaw, «After Aporia ...», in particolare 80.

imita l'ordine degli dei, quello intelligibile e quello che è nel cielo».²⁹ Con le parole dello stesso Shaw, si può riconoscere che «by arguing for the philosophic legitimacy of time-honored sacrifices and rites of divination – under the rubric of theurgy – Iamblichus provided a theoretical justification for the ancient cults of the Greco-Roman world».³⁰ Non è illegittimo ritenere che gli operatori stessi delle pratiche teurgiche connesse agli *Oracoli Caldaici* partecipassero di un'analogha convinzione.

Le finalità dei rituali teurgici, naturalmente, potevano essere diverse nell'uno e nell'altro contesto, con una serie di variabili nel “dosaggio” fra intenti pratico-utilitaristici e mistico-spirituale, una volta che il comune fondamento catartico indispensabile per stabilire il contatto con le potenze demoniche e divine era di volta in volta utilizzato a scopi molteplici, dal perseguimento di benefici materiali – come nelle prassi descritte nelle *Papyri Graecae Magicae* (PGM)³¹ decisamente orientate in direzione di quella magia³² che si voleva peraltro distinguere dalla teurgia³³ – fino all'ottenimento della σύστασις con la divinità, anche nei suoi gradi più alti.

²⁹ Iamb. De myst. I 21 p. 65, 3-5 P.: οὐχ αὕτη μὲν κατὰ θεσμούς θεῶν νοερώς τε κατ' ἀρχὰς ἐνομοθετήθη; μιμείται δὲ τὴν τῶν θεῶν τάξιν, τὴν τε νοητὴν καὶ τὴν ἐν οὐρανῶ.

³⁰ Shaw, «Divination ...» 233. Lo studioso nota opportunamente che per tale ragione Giuliano Imperatore ha inteso appellarsi al sistema religioso e ideologico giamblichico, a preferenza di quello plotiniano o porfiriano, per realizzare il proprio progetto di «ri-ellenizzazione dell'Impero». A limitare peraltro lo scarto con la posizione di Porfirio, quale è sottolineato dallo studioso, non si trascurerà che lo stesso filosofo di Tiro, pur nella dura polemica anti-sacrificale, si preoccupò di salvaguardare proprio la prassi rituale delle comunità cittadine, di cui intese mantenere la legittimità, a fronte del distacco del filosofo dai riti cruenti del sacrificio animale. In proposito mi sia permesso rimandare a quanto osservato in un mio saggio (Sfameni Gasparro, «Critica ...»).

³¹ Analogie più o meno profonde nelle pratiche e nelle finalità dei due ambiti sono poste in luce dall'analisi di Eitrem, «La théurgie ...». Cf. anche Eitrem, «Zu Philostrats ...», González Gálvez e l'articolo di Zago in questo volume. Osservazioni perspicue sul tema «Theurgy and Magic» anche in Johnston, *Hekate* 76-89.

³² L'edizione delle PGM in Preisendanz e una traduzione inglese in Betz. Un'ampia rassegna bibliografica in Brashear. Tra una bibliografia ormai assai ampia sul fenomeno della magia tardo-antica, oggi più che mai presente all'attenzione degli studiosi, si segnala soltanto, dopo Graf, *La magia*, Dickie e Martin.

³³ In tal senso è esplicita l'affermazione di Agostino che, dopo aver menzionato la *nefariae curiositatis ars* che può essere definita insieme *magia*, *goetia* ovvero, «in maniera più onorevole teurgia», nota come tale distinzione è operata da coloro che «pretendono di discriminare queste pratiche e vogliono far apparire degni di condan-

Una nota testimonianza di Damascio, recepita come primo frammento degli *Oracoli Caldaici* nell'edizione des Places, attribuisce al "fiore dell'intelletto" la capacità di attingere quell'Intelligibile supremo cui è possibile accostarsi dopo il totale distacco dal sensibile e lo "svuotamento" dello stesso intelletto da ogni pensiero.³⁴ Non è dato sapere se e in quali termini negli ambienti dei compilatori e dei fruitori degli *Oracoli* si stabilisse una rapporto di continuità fra il momento rituale della teurgia e l'esperienza "unitiva" tra il $\tau\iota\nu\eta\tau\acute{o}\nu$ e il $\nu\acute{o}\upsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\omicron\varsigma$ quale è evocato nel testo dell'autore neoplatonico. In ogni caso il ritualismo teurgico risulta essere una componente fondamentale e imprescindibile di tali ambienti, soprattutto quelli di netta marca neoplatonica³⁵ come risulta dalle note esperienze teurgiche di un Giuliano³⁶ o di un Proclo,³⁷

na individui dediti ad arti illecite, perché anche il volgo li considera operatori di maleficio. Fanno apparire invece degni di lode gli altri che considerano dediti alla teurgia» (Aug. civ. X 9, 1). Anche quest'arte, peraltro, a parere di Agostino, sarebbe oggetto di proibizione e condanna da parte delle pubbliche autorità, allo stesso titolo delle arti magiche. Sul tema cf. Clerc.

³⁴ Dam. Princ. I 154, 16-26 R. = II, 105, 3-13 W. - C. = OC 1 des Places = Kroll 11. Il motivo del $\nu\acute{o}\upsilon\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\theta\omicron\varsigma$ è evocato anche in Proclo, in rapporto all'Aion (In Tim. III 14, 3-10 = OC 49 des Places = Kroll 27 e n. 1). Sul posto di questa nozione nella teologia procliana cf. Guérard.

³⁵ Dopo Bidez, «La liturgie ...» e «Notes ...», Boyancé, «Théurgie ...» e Dodds, «Theurgy ...», mi limito a ricordare, tra i numerosi interventi sul tema, oltre il già citato contributo di Shaw, «After Aporia ...», Smith, *Porphry's Place* 122-141, Luck, Saffrey, «La théurgie comme pénétration ...» e «La théurgie comme phénomène ...» e D'Anna.

³⁶ Tra la letteratura, notoriamente assai vasta, sulla complessa identità intellettuale e religiosa di Giuliano, dopo la monografia 'classica' di Bidez, *La vie de l'Empereur Julien*, basti menzionare alcuni titoli recenti, quali Bowersock, i saggi raccolti in Braun - Richer e le monografie di Athanassiadi, *Julian*, di Bouffartigue e di Blumenthal - Clark, con le osservazioni di Athanassiadi, «The Oecumenism ...». Sul rapporto con le credenze e pratiche tradizionali cf. anche Smith, *Julian's Gods*.

³⁷ Per il ruolo della teurgia nell'orizzonte procliano cf. Bidez, «Proclus ...»; Festugière, «Contemplation ...»; Trouillard, «Le merveilleux ...»; Sheppard, «Proclus' attitude ...»; Smith, *Porphry's Place* 111-121. Più ampiamente, sull'intreccio solidale fra ricerca filosofica ed esperienza religiosa peculiare della identità procliana, cf. Bremond, «Un texte ...» e «Notes ...»; Festugière, «Proclus ...»; Trouillard, *L'un et l'âme e La mystagogie*; Di Pasquale Barbanti. Il biografo Marino illustra vivacemente l'impegno del filosofo nella pratica devozionale, rivolta alle divinità tradizionali (Saffrey - Segonds). Ad esemplificare il genuino slancio religioso di Proclo nei confronti degli dei greci, in particolare di Atena percepita come sollecita protettrice, valgano gli esempi di preghiere e inni pubblicati in Saffrey, Hymnes. Cf. anche Saffrey, «Les Néoplatoniciens ...» e «Quelques aspects ...».

autori nei quali è ugualmente essenziale il momento cognitivo e mistico dell'itinerario intellettuale e religioso di cui l'insegnamento caldaico era ritenuto parte decisiva.

Il secondo e ugualmente pregiudiziale nodo problematico è costituito proprio dalla possibilità di definire i contenuti di tale insegnamento. Dopo le ricerche del passato, intese a ricostruire la teologia caldaica, considerata come un sistema compatto e coerente, deducibile dal complesso della documentazione,³⁸ alcuni recenti interpreti, nel sottolineare opportunamente la necessità di distinguere l'apporto dei diversi testimoni e la qualità dei rispettivi contesti, hanno scosso molte certezze sull'identità di tale sistema. Al di là dello schermo della secolare tradizione esegetica dei platonici, intesa ad appropriarsi dell'autorità di una parola divinamente ispirata per fondare le proprie elaborazioni filosofiche, risulta assai difficile, se non impossibile, cogliere il movimento di un pensiero che, per definizione, si presenta come rivelazione della stessa divinità, in un linguaggio allusivo dalla pregnanza volutamente ambigua che, piuttosto che formulare un organico patrimonio dottrinale, intende fornire all'uomo uno strumento di salvezza, radicato in una prassi rituale. Così, ad esempio, R. Majercik ha messo in dubbio, con argomenti degni di nota, quella struttura triadica che era ritenuta un elemento portante dell'orizzonte degli *Oracoli*, attribuendone contenuti e modalità di configurazione alle «speculazioni teoretiche dei tardi Neoplatonisti». La studiosa pertanto, se per un verso riconosce evidente che «un principio triadico di qualche sorta informava l'insegnamento degli *Oracoli*», ritiene che «l'esistenza di triadi schematiche come quella di Padre, Potenza, Intelletto e di Uno Aldilà (ovvero: “trascendentalmente altro”: ἄπαξ ἐπέκεινα), Hecate, Diade Aldilà (ovvero: “trascendentalmente altra”: δις ἐπέκεινα OC 169) hanno anche meno probabilità di aver fatto parte della primitiva speculazione Caldaica».³⁹ L'analisi degli *Oracoli Caldaici*, sotto il duplice profilo della «teologia e teurgia» quale è stata proposta da P. Athanassiadi in relazione a due dei testimoni più

³⁸ In tal senso soprattutto rappresentativa la monografia «fondatrice» degli studi moderni sul tema, di Lewy, che pure ha lucidamente percepito la difficoltà del problema. Dopo aver notato che nell'intera produzione di Proclo e di Damascio «only three Chaldaean oracles are quoted in full», correttamente sottolinea che, mentre generalmente i neoplatonici citano soltanto brevi o brevissimi frammenti, «these texts do not set out the pure Chaldaean doctrine, but rather the Platonic interpretation of it» (Lewy, *Chaldaean Oracles* 74).

³⁹ Majercik, «Chaldaean triads ...», in particolare le conclusioni a 296. Cf. anche «The Existence-Life-Intellect Triad ...».

nettamente caratterizzati sotto il profilo ideologico, quali Proclo⁴⁰ e Damascio,⁴¹ muove dall'assunto pregiudiziale di analizzare distintamente i rispettivi contesti dei due autori e giunge alla conclusione che ciascuno di essi propone un'esegesi diversa della fonte di riferimento, attribuendole pertanto contenuti e significati egualmente diversi.⁴² In ogni caso, tuttavia, l'immagine dell'universo caldaico quale emerge dalle fonti citate, e da numerose altre che a vario titolo intendono illustrarlo – pur nell'intento più o meno scoperto di appropriarsi del messaggio religioso in essi contenuto a conferma delle proprie posizioni – risulta in piena sintonia con le numerose «teologie» del mondo tardo-antico. Come queste ultime, infatti, esso appare inteso ad affermare, con la trascendenza più o meno radicale di un fondamento unitario dell'Essere, una struttura graduata del mondo divino che, espandendosi a partire dal primo Principio, nei suoi livelli inferiori permea lo stesso cosmo visibile, regolandone i ritmi vitali. Siffatte teologie, pur nella varietà dei rispettivi postulati e dei contesti storici di appartenenza, intendono recuperare a vario titolo le strutture religiose dei *pantheon* tradizionali dell'*oikoumene* mediterranea.⁴³ Tra essi senza dubbio si imponeva all'attenzione quello elaborato nel lungo corso dell'esperienza greca, ancora vitale nel secondo ellenismo dopo aver costituito un decisivo fattore di trasformazione anche

⁴⁰ Cf. Brisson, «Le commentaire ...» e «La place ...». Per un primo approccio alla densa *facies* filosofica e teologica dello scolarca platonico cf. Trouillard, «L'un et l'âme ...». Si segnalano inoltre, tra una vasta bibliografia, i saggi editi a cura di Pépin - Saffrey e in particolare il contributo di Saffrey, «Proclus, diadoque de Platon». L'introduzione di Reale ai Manuali a carattere magico-teurgico illustra i tratti salienti del complesso universo teologico dell'autore (V-CCXXIII, in Reale - Faraggiana di Sarzana). Esso trova una delle sue espressioni più vivaci nell'opera *Elementi di teologia*, in cui si percepisce netta la volontà di recupero – all'interno di una densa struttura ideologica – del *pantheon* divino tradizionale (Dodds, Proclus).

⁴¹ Una perspicua sintesi in Hoffmann, «Damascius». Le istanze religiose dell'autore emergono nette dalla sua «storia della filosofia», per la quale si veda la ricostruzione proposta da Athanassiadi, Damascius, con le osservazioni di Brisson, «Le dernier anneau ...». La posizione del filosofo a fronte dell'ostilità dei pubblici poteri verso quanti rimanevano fedeli ai culti tradizionali è illustrata da Athanassiadi, «Persecution ...».

⁴² Athanassiadi, «The Chaldaean Oracles ...». Una breve sintesi del tema teologico in Damascio in Napoli.

⁴³ Come è noto, nei Λόγια caldaici un ruolo fondamentale è assolto, nella mediazione fra i livelli alti del divino e la demiurgia cosmica, dalla dea Hekate, la cui antica fisionomia greca di dea dei «passaggi» è utilizzata e risemantizzata nel nuovo universo ideologico ivi dispiegato. Cf. in proposito la monografia di Johnston, *Hekate*; cf. anche Aronen.

degli altri orizzonti religiosi dei popoli del Mediterraneo, più o meno profondamente toccati dalla cultura ellenica, nella complessità dei suoi vari aspetti.

Di fatto, ciò di cui ora intendo brevemente discutere è la questione della legittimità dell'uso della categoria definitoria di «monoteismo» usata per classificare queste teologie, e tra esse in particolare quella soggiacente a quel complesso di testi oracolari, a forte carica operativa, teurgica, attribuiti all'autorità dei Caldei che, piuttosto che una sorta di «poema» unitario, possiamo più verisimilmente ritenere frutto di una tradizione cumulativa, forse a partire proprio dai due «Giuliano» delle nostre fonti per giungere, per vie sotterranee, fino ai Neoplatonici del III sec. d. C. Tale infatti è la definizione proposta nel denso e documentato contributo di P. Athanassiadi al volume *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, pubblicato a cura della stessa studiosa e di M. Frede (Oxford 1999), che riflette i risultati del Seminario svoltosi ad Oxford nel 1996 sul tema «pagan forms of monotheism in Late Antiquity». Tale pubblicazione ha riproposto con energia un problema certo non nuovo nella ricerca storico-religiosa, anzi uno tra i più antichi e centrali della disciplina fin dalle sue prime elaborazioni scientifiche, connesso a quello della stessa legittimità di formulare categorie classificatorie dei fenomeni religiosi, fondate sulla comparazione.

Se nessuna conoscenza del reale è possibile senza il confronto tra vari fenomeni e la loro classificazione⁴⁴ che inevitabilmente implica la formulazione di categorie generali, l'istanza fondamentale e irrinunciabile di questo processo cognitivo rimane quella di un'adeguata valutazione delle «somiglianze e delle differenze», ovvero, con una terminologia valorizzata efficacemente da U. Bianchi, delle «analogie» tra i fenomeni.⁴⁵ Di fatto, se ogni formulazione di categorie classificatorie presuppone una parte più o meno ampia di convenzione e senza dubbio risulta culturalmente condizionata dalla concreta situazione storica dello

⁴⁴ Mi riferisco alle affermazioni di J. S. Jensen, formulate nel corso del dibattito svoltosi in occasione del XVIIIth World Congress della IAHR a Durban, South Africa (Agosto 5-12, 2000), nella Sessione dedicata al problema: «Comparativism then and now: Stocktaking and critical issues in the formation of cross-cultural knowledge», di cui alcuni Papers sono stati pubblicati in uno speciale numero di *Numen* (48, 2001). Il testo dello studioso, ivi 238-266 (in particolare 249s.): «It is obvious that whichever way one imagines religion and the study of it, it will not be possible to do so without the activity of comparison, without the evaluations of resemblances and differences, without generalisation and 'even' without universals.»

⁴⁵ Tra i numerosi interventi sul tema dello studioso, mi limito a segnalare il volume *The History of Religions* (= «La storia delle religioni») e la raccolta di *Saggi*.

studioso che la propone e di quanti la recepiscono, si impone un necessario limite a tale convenzionalità affinché le categorie in questione possano avere una sufficiente specificità in relazione ai fatti storici che si intendono classificare. Tale limite è posto dal corretto uso della comparazione medesima, in quanto radicata sul terreno storico della ricerca idiografica dei singoli contesti culturali e attenta a valutare la trama delicata delle differenze e delle qualificate analogie tra i fenomeni, ossia di quegli elementi che, mai perfettamente identici ma anche non disparati, li rendono comparabili e situabili in categorie classificatorie omogenee al loro interno, sì da permettere un'adeguata valorizzazione degli aspetti comuni dei fatti religiosi riconducibili ad esse. In realtà, molto spesso la comparazione, piuttosto che «contenuti» comuni, difficilmente presenti in contesti storici e culturali differenti, individua modalità analoghe di organizzazione di quella trama complessa di relazioni tra una comunità umana e il livello "altro" delle potenze (non-umane e sovra-umane) in cui si identifica lo specifico dell'orizzonte religioso. Tra tali modalità di organizzazione, che lo storico delle religioni riconosce numerose e assai diverse nell'arco amplissimo delle esperienze storico-culturali dell'umanità, notoriamente si sono imposte con maggiore evidenza alla cultura occidentale, proprio in ragione della sua particolare esperienza storica, quelle definite tradizionalmente "politeistica" e "monoteistica" che, fin dall'"invenzione" dei termini definitivi di "politeismo" e "monoteismo" nell'ambito della riflessione filosofica e teologica del Cinquecento⁴⁶ e del Seicento,⁴⁷ tendono spesso a monopolizzare il discorso sul problema religioso. Ne risulta che, in maniera semplicistica e storicamente inadeguata, la definizione categoriale dei fenomeni religiosi viene spesso risolta nell'alternativa tra i due termini che, al contrario, possono acquisire legittimità scientifica, al di là della parte di convenzione e di condizionamento culturale che attiene loro proprio in ragione della loro origine e del loro uso, solo se l'indagine storico-religiosa si riveli capace di sottoporli ad una rigorosa verifica, al fine di definire e circoscrivere il loro significato e valore epistemologico.

⁴⁶ Il primo studioso ad aver usato il termine «politeismo» sembra essere stato Bodin. Cf. Lanczkowski e Schmidt, «Les polythéismes ...».

⁴⁷ Cudworth sembra essere stato il primo ad introdurre nel linguaggio teologico la categoria del «monoteismo». Dopo di lui tuttavia, fu More a configurare tale categoria nei termini adottati nella tradizione posteriore. In MacDonald 1-58, è offerta una breve ma perspicua sintesi del tema, con relativa documentazione bibliografica, in specifico riferimento all'ebraismo. Cf. anche Schmidt, «Les polythéismes ...» in particolare 26; Sabbatucci, *Monoteismo* 10s.

Nell'ultimo decennio, proprio in connessione con i risultati del Seminario di Oxford, la questione della qualità "monoteistica" ovvero "politeistica" delle tradizioni religiose di ambito mediterraneo in età antica e tardo-antica è tornata con grande vivacità sulla scena, imponendo con forza all'attenzione degli storici delle religioni la necessità di pronunciarsi sulla validità e sul significato di quelle categorie definitorie. A conferma dell'interesse del tema, ad esso è stata dedicata la riflessione dei partecipanti al secondo Congresso della European Association for the Study of Religions (EASR) svoltosi a Parigi in collaborazione con la Société Française d'Histoire des Religions dall'11 al 14 settembre 2002⁴⁸ cui è seguita, l'anno successivo, una Giornata di studio presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (*L'«Uno» e i «molti»*. *Rappresentazioni del divino nella Tarda Antichità*. 9 dicembre 2003).⁴⁹ Infine, il Congresso svoltosi a Exeter (17-20 July 2006), riprendendo sostanzialmente la titolatura del Seminario oxfordiano (*Pagan Monotheism in the Roman Empire [1st - 4th Cent. AD]*),⁵⁰ sembra chiudere – per il momento – il cerchio aperto nel 1996 accettando in larga misura – nel progetto teorico enunciato chiaramente nel suo programma e nelle linee tematiche proposte agli intervenuti – le premesse metodologiche e gli indirizzi interpretativi formulati in occasione di quel Seminario.

Pur apprezzando i contributi e gli stimoli alla ricerca sulla storia religiosa del mondo mediterraneo antico e tardo-antico costituiti dai saggi intesi a dimostrare l'esistenza ampia e pervasiva di un «pagan Monotheism in Late Antiquity», in occasione del Congresso parigino,⁵¹ del Seminario milanese⁵² e più recentemente nel contesto del sesto Congresso della EASR svoltosi a Bucarest,⁵³ ho avuto modo di esprimere il mio dissenso sulla legittimità dell'uso della categoria classificatoria di «monoteismo» per circoscrivere e definire le numerose e varie teologie in questione,⁵⁴ più spesso espressione di formulazioni ideologiche, ossia

⁴⁸ *Le monothéisme: diversité, exclusivisme ou dialogue? / Monotheism: Diversity, Exclusivism or Dialogue?* Cf. Guittard.

⁴⁹ Gli Atti sono stati pubblicati nella rivista *Annali di Scienze Religiose* 8 (2003) 97-195.

⁵⁰ Per la pubblicazione degli atti cf. Mitchell - van Nuffelen, *Monotheism e One God*.

⁵¹ Sfameni Gasparro, «Dio unico ...».

⁵² Sfameni Gasparro, «Monoteismo ...». Analoghe riserve sull'impostazione metodologica del Seminario oxfordiano sono state espresse da Lugaresi. Per una corretta impostazione del problema cf. anche Cerutti.

⁵³ Sfameni Gasparro, «Comparing in order to distinguish ...».

⁵⁴ Mi sia permesso rimandare all'esemplificazione offerta in Sfameni Gasparro, «Monoteismo ...», «Dio unico ...» e «Comparing in order to distinguish ...». Qui mi

di filosofie, che non di posizioni religiose, ossia di contesti comunitari di credenze e di pratiche culturali. In primo luogo si pone l'ovvia constatazione che quella categoria non può essere adeguatamente circoscritta e definita se non in rapporto ad altre, più o meno analoghe o divergenti; soprattutto, l'esperienza dello storico delle religioni lo rende ben avvertito che essa non pone a fronte a sé, quale unica alternativa, quella altrettanto importante, sotto il profilo categoriale, di «politeismo». In ogni caso, né l'una né l'altra categoria trovano soltanto nel dato dell'«uno» o rispettivamente dei «molti» l'elemento distintivo e qualificante della propria identità tipologica, sicché ogni indagine che presumesse di analizzare i fatti storici con l'unico parametro di una tale alternativa è pregiudizialmente destinata a fallire il proprio obiettivo.

I due presupposti principali che, per esplicita dichiarazione dei curatori del progetto di indagine sul «pagan Monotheism in Late Antiquity», ne hanno guidato la ricerca sono per un verso l'indubbio condizionamento culturale delle categorie definitorie di “monoteismo” e “politeismo”, data la loro formulazione all'interno della tradizione occidentale di marca cristiana, e per l'altro il significato derogatorio che il secondo termine assume rispetto al primo, nel comune linguaggio e talora anche nello stesso discorso scientifico. Di fatto, fin dall'epoca degli Apologisti cristiani di lingua greca sono stati usati «the universal derogatory terms 'polytheism' (πολυθεΐα) and 'idolatry' (εἰδωλολατρεία) to describe Graeco-Roman religion».⁵⁵ Ne risulta la duplice e convergente scelta operata dagli Editori del volume e accolta dai loro collaboratori, ossia «not to start with a predetermined notion of monotheism and polytheism, but rather to consider the relevant material in order to decide what it was that the ancient Christians meant when they said that they only believed in one God, and indeed what the many pagans meant who by the time of late antiquity would have professed the same».⁵⁶ Ne risulta la decisione di rifiutare il termine politeismo come atto a definire gli orizzonti religiosi delle varie popolazioni dell'*oikoumene* mediterranea, in quanto connotato ideologicamente in senso cristiano, per adottare invece quello di “paganesimo”, come denominazione che, pur egualmente frutto della medesima matrice cristiana, «despite its strong pejorative connotations, ... appears as the least unsatisfactory term to describe the adepts of non-Judaeo-Christian religions in the Greater

limite a segnalare sulla tematica della «teologia cosmica» i due saggi magistrali di Festugière, *La révélation* II e di Pépin, *Théologie*.

⁵⁵ Athanassiadi - Frede 7.

⁵⁶ Athanassiadi - Frede 2.

Mediterranean in antiquity».⁵⁷ Tuttavia, dal complesso dei contributi e soprattutto dalla introduzione teorica dovuta ai due co-editori del volume, risulta che l'analisi dei fenomeni del mondo antico e tardo-antico è di fatto guidata da una precisa anche se implicita opzione teorica e quindi da una «nozione previa» delle due categorie definitorie in questione. Tale analisi infatti è sostanzialmente condotta sulla falsariga della distinzione uno – molti, sicchè ogni formulazione ideologica intesa ad affermare un principio unitario dell'essere, che per i Greci solitamente si configura di qualità “divina”,⁵⁸ è percepito e classificato quale «monoteistico». In altri termini, è situata nella categoria del «monoteismo» ogni formula ideologica e ogni espressione religiosa che contempli la nozione di un primo principio della realtà, comunque caratterizzato, dall'*arché* primordiale dei filosofi presocratici⁵⁹ all'Uno degli *Oracoli Caldaici*.⁶⁰ Tutti i portatori della concezione di un fondamento divino unitario della realtà vengono pertanto a configurarsi come «monoteisti», ivi compresi gli stoici⁶¹ di cui mi sembra azzardato trascurare la densa prospettiva immanentistica nel quadro di una teologia francamente “monistica”, ossia di una formula che, nell'affermazione di un principio divino pervasivo del Tutto (il Λόγος), configura una tipologia ben distinta da quella dei «monoteismi», implicanti caretere personale e trascendenza dell'unico essere divino. Ne risulta che ogni espressione di «unity, a oneness, signifying one all-governing divine principle», secondo un'icastica definizione di H. S. Versnel,⁶² è assunta all'interno della categoria onnicomprensiva di monoteismo, anche là dove essa si integri armonicamente, a livello ideologico e soprattutto nella concreta pratica cultuale, in un orizzonte religioso animato da molteplici presenze divine, funzionalmente attive a livello cosmico e sociale.

Come è noto, se il termine “monoteismo” è una creazione di età moderna, la denominazione di “politeismo”, pur coniata da J. Bodin nel 1580, mantiene un legame sufficientemente specifico con l'uso linguis-

⁵⁷ Athanassiadi - Frede 5.

⁵⁸ Una chiara e documentata illustrazione del rapporto fra posizioni filosofiche e nozione del divino, a partire dai Presocratici, in Babut, *La religion*, di cui si veda anche un dettagliato saggio su Anassimandro (Babut, «Le divin ...»). Più ampiamente si rimanda alla densa monografia di Pépin, *Idées*. Argomentazioni pertinenti anche in Grant.

⁵⁹ Così West, «Towards ...».

⁶⁰ Athanassiadi, «The Chaldaean Oracles ...».

⁶¹ In tal senso cf. l'analisi delle tradizioni filosofiche greche condotta da West, «Towards ...» e Frede.

⁶² Versnel, «Thrice One ...», in particolare 127.

tico greco. Già Eschilo infatti poteva definire ἕδραι πολύθεοι l'altare presso cui si erano rifugiate le Danaidi quali supplici, nell'omonima tragedia (Suppl. 423s.). Largamente usato da Filone Alessandrino nel senso di «veneratore dei molti dei» in opposizione ai Giudei che riconoscono un solo Dio,⁶³ πολύθεος entra nel linguaggio degli autori cristiani insieme a πολυθεΐα e πολυθεότης a partire dal II sec. d. C. per definire l'orizzonte religioso degli avversari, ricco di presenze divine. Ma anche un autore come Luciano può mostrare, con la sua consueta verve sarcastica, Zeus sgomento dinnanzi ad una πολυθεωτάτη ... ἐκκλησία (Iup. trag. 14), mostrando la presenza nel discorso religioso greco di una formazione linguistica capace di declinare la nozione del divino nella sua tipica struttura «plurale». Mi sembra pertanto legittimo l'uso di una terminologia di tale antichità da parte dello storico delle religioni, essendo egli pienamente avvertito dei condizionamenti culturali e della parte inevitabile di convenzione inerente a ogni classificazione tipologica. Pur prendendo atto dell'accezione derogatoria di origine giudeo-cristiana assunta dal termine politeismo, esso può essere mantenuto in sede di analisi storico-religiosa, senza alcun residuo di «giudizio di valore», per esprimere la struttura articolata di molteplici presenze sovrumane, insieme potenze funzionali e personalità distinte da nome, attributi e *ethos* comportamentale, che qualifica l'orizzonte religioso dei Greci e degli altri popoli del bacino mediterraneo. Più marcatamente segnata dal giudizio negativo di marca cristiana, di fatto, risulta piuttosto la designazione, propria del cristianesimo di lingua latina,⁶⁴ di *pagani* per definire quanti rimanevano legati, nella terminologia agostiniana, al *cultus multorum deorum*. Tale designazione, inoltre, verisimilmente di origine popolare, emerge abbastanza tardi nelle nostre fonti,⁶⁵ ossia soltanto a partire dalla seconda metà del IV sec. d. C., là dove un passo del *De corona* (11, 10) di Tertulliano, addotto come prova dell' antichità di tale desig-

⁶³ Sui termini della polemica anti-polyteistica dell'autore alessandrino, sviluppata con particolare insistenza in relazione all'antica sapienza dei Caldei, detentori delle conoscenze astronomiche e praticanti l'astrologia, mi sia permesso rimandare alle argomentazioni svolte, sulla base della relativa documentazione filoniana, in Sfameni Gasparro, «Scienza ...».

⁶⁴ Come è noto, nella terminologia dei cristiani di lingua greca fu piuttosto la designazione di *Hellenes* ad essere usata per definire quanti rimanevano inseriti nel solco delle religioni tradizionali, e quella di ἑλληνισμός per caratterizzare, quale complesso organico ed omogeneo.

⁶⁵ Dopo Zeiller, cf. Mohrmann; O'Donnell, «Paganus»; Chuvin, «Sur l'origine ...» e già *Chronique* 15-17.

nazione,⁶⁶ è piuttosto conferma dell'uso tradizionale romano di *paganus* come «civile», in quanto contrapposto a *miles*.⁶⁷

Naturalmente differenze anche notevoli sussistono tra l'una e l'altra struttura politeistica presso le varie culture e in tempi diversi all'interno di un medesimo contesto, sicché si parlerà piuttosto di "politeismi", ciascuno dotato di connotazioni distintive già in relazione all'ambito mediterraneo antico, per non considerare fenomeni di tempi e contesti geografici e culturali più o meno lontani da questo ai quali, sulla base della comparazione storica, si potrà attribuire – per il principio dell'analogia – la definizione di «politeismi». La nozione di una molteplicità di presenze dotate di quei tratti personalistici che definiscono la nozione di θεός, attive nello scenario cosmico e umano,⁶⁸ era dunque esprimibile per un greco attraverso una specifica formazione linguistica, che coniugava appunto la molteplicità (πολύ-) alla percezione della natura e della

⁶⁶ Athanassiadi - Frede 4 n. 4.

⁶⁷ Tert. coron. 11 in cui, dopo aver argomentato sull'identità cristiana, che rimane tale in ogni condizione, l'autore conclude: *Apud hunc* (ossia dinnanzi a Cristo) *tam miles est paganus fidelis quam paganus est miles fidelis*. L'espressione citata come tertulliana dai due studiosi nel luogo menzionato (*deorum falsorum multorumque cultores paganos vocamus*) e quindi come attestazione antica dell'uso del termine, è piuttosto, se non mi inganno, dedotta dalle *Retractationes* di Agostino che recitano (II 43, 1): ... *deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus*. Lo stesso Ipponense usa la formazione *paganismus* (div. quaest. 83) e il suo interlocutore Longiniano si dichiara, con un certo orgoglio, *homo paganus*, riaffermando il proprio diritto al mantenimento delle credenze e all'osservanza dei culti tradizionali, pur nel quadro di una complessa struttura «graduata» del mondo divino, comune ai «platonici» del tempo (epist. 234).

⁶⁸ Senza poter discutere il problema in questa sede, mi limito a segnalare l'analisi di François e le osservazioni pertinenti di Rudhart sulla strutturale dialettica fra la nozione della fondamentale unità del divino e quella di una polifunzionale molteplicità degli dei, a più o meno forte carica personalistica, peculiare dell'orizzonte religioso dei Greci. Basti ricordare ancora soltanto le numerose, acute indagini sul tema di Vernant e di Detienne (cf., ad esempio, Vernant, «La naissance ...» e *Mythe*; Detienne, «Qu'est-ce ...» e «Du polythéisme ...»). Sulla specificità e attualità di un «discorso politeistico» ancora nel I-II sec. d. C. si vedano le argomentazioni di Mactoux a proposito di uno scritto mitografico quale la *Bibliotheca* dello pseudo-Apollodoro. La funzione di «dare un nome agli dei» esprime efficacemente la qualità specifica degli antichi politeismi mediterranei, tipicamente rivolti a declinare un divino «plurale» (cf. Belayche - Brulé) spesso peraltro coniugato con la nozione di una intrinseca omogeneità del θεῖον medesimo ovvero della supremazia di un'entità somma fra tutte e sovrastante il panorama divino e cosmico. Sul tema si vedano i recenti interventi di Belayche, «*Hypsistos* ...»; «De la polysémie ...»; «Au(x) dieu(x) ...»; «Quel regard ...».

manifestazione divina (θεός-, θεοί). Essa riflette pertanto la struttura tipica dell'orizzonte religioso dei Greci e, per analogia, può essere usata anche a definire quello di altri contesti culturali, e in particolare dei popoli dell'*oikoumene* mediterranea, portatori di tradizioni egualmente caratterizzate dalla nozione di un divino pluralistico, differenziato per «genere» (maschile e femminile) e per figure personali capaci di esercitare potere e funzioni diverse a livello cosmico e umano.

Nonostante i condizionamenti culturali e le connotazioni derogatorie assunte talora, a ragione di opzioni filosofiche o francamente teologiche, dal termine “politeismo”, non mi pare pertanto utile rinunciare ad una categoria definitoria fortemente radicata nell'esperienza degli studiosi della disciplina storico-religiosa. Non è necessario insistere sulla diffusa utilizzazione di siffatta tipologia, oggetto di importanti indagini ispirate da una corretta metodologia comparativa.⁶⁹ Ne risulta la legittimità di definire i vari politeismi quali formazioni religiose tipiche delle alte culture, implicanti la nozione di una molteplicità di esseri sovrumani caratterizzati da attributi e funzioni particolari, pertinenti a particolari ambiti della vita cosmica e umana, e organizzati in un quadro omogeneo e articolato di relazioni reciproche che può essere espresso nella formula di un *pantheon* a struttura dinastico-dipartimentale. Infatti le varie divinità – almeno le principali – appaiono solitamente collegate da rapporti di parentela, illustrati a livello mitico spesso secondo schemi genealogici e di alleanze matrimoniali. In ogni caso la categoria classificatoria in questione, mentre per un verso deve mantenere tutta la duttilità necessaria alla diversità dei singoli contesti storici, per l'altro non rappresenta certo l'alternativa unica e necessaria a quella di “monoteismo”, a fronte delle numerose e diversificate possibilità di organizzare il mondo delle “potenze” sovrumane, presenti nel vasto scenario delle esperienze culturali umane. Lo stesso termine «monoteismo», pur privo di antecedenti nel linguaggio religioso antico, risulta storicamente condizionato dal particolare obiettivo perseguito dal suo «inventore», il platonista di Cambridge H. More. L'autore infatti, all'interno di una visione sistematica profondamente condizionata dai propri presupposti filosofico-teologici, si proponeva di definire la specificità di alcuni contesti religiosi, quali il giudaismo e in particolare il cristianesimo. Essi sono pertanto denominati monoteistici per sottolineare la diversità rispetto alle nume-

⁶⁹ A titolo esemplificativo e per rimanere nell'ambito della scuola storico-religiosa italiana, basti menzionare i noti saggi di Pettazzoni; Brelich, «Der Polytheismus» e «Politeismo ...»; Bianchi, «La storia ...» 87-91; Sabbatucci, *Politeismo*, in particolare, per la storia del problema, I 9-19. Brevi ma perspicue osservazioni in Werblowski.

rose tradizioni religiose e filosofiche del mondo antico, non soltanto a ragione dell'opposizione tra l'uno e i molti ma anche e soprattutto, come emerge dal rifiuto di riconoscere tale il panteismo con la sua ammissione di un unico principio divino del Tutto, per la diversa qualità del dio che essi rispettivamente concepiscono. Il termine nuovo appare coniato allora per distinguere il cristianesimo dalle numerose «tendenze all'unificazione del 'divino' (ciò che i Greci chiamavano θεῖον) quali erano state espresse periodicamente dalla cultura politeistica greca, soprattutto a livello filosofico».⁷⁰ Recepto favorevolmente nel linguaggio filosofico, teologico e storico-religioso, il termine è divenuto designazione peculiare delle tre grandi religioni di origine biblica, Giudaismo, Cristianesimo e Islam, ciascuna profondamente diversa sotto il profilo storico-culturale ma tutte partecipanti di alcune caratteristiche comuni. Tra esse soprattutto qualificante appare la nozione di un dio personale, creatore di tutta la realtà e trascendente rispetto ad essa. Egli è percepito come presente e attivo nella storia umana, che viene a configurarsi come decisamente orientata in prospettiva salvifica in virtù di un progetto divino. Infatti il dio dei «monoteismi» manifesta negli eventi storici la propria potenza e si rivela attraverso la mediazione profetica, proponendosi, con le norme etiche di cui è fondamento e garante, alla scelta di ogni uomo e di tutti gli uomini. Esclusivismo, individualismo e universalismo appaiono pertanto altrettanti corollari della nozione del Dio unico nei tre contesti religiosi in questione, sebbene tutti questi elementi assumano significati diversi in ciascuno di essi e, all'interno delle rispettive tradizioni, nei diversi momenti storici di sviluppo e nella varietà delle posizioni assunte nell'ampio arco cronologico e geografico della loro formazione e diffusione nelle comunità che ne sono il luogo di origine e di realizzazione storica. Il problema si propone con particolare urgenza – come è noto – soprattutto nel caso dell'ebraismo, il cui “monoteismo”, a differenza dei «monoteismi secondari» cristiano e islamico, non si può collegare alla figura storica di un fondatore, ma è piuttosto frutto di un lungo e complesso processo storico.⁷¹ All'interno di tale processo opera

⁷⁰ Sabbatucci, *Monoteismo* 11.

⁷¹ Il tema della formazione del monoteismo giudaico è uno dei più tradizionali e dibattuti nella ricerca storico-religiosa. Tra i più recenti interventi sul tema mi limito a menzionare quelli di Smith, *Palestinian Parties*; Nikiprowetzky; Halpern 77-115; Olyan; Gnuse, *No Other Gods* e «The Emergence ...»; de Moor; Smith, *The Early History* e *The Origins*; Mach; Bludorn. Equilibrate osservazioni già in Meek. L'uso di un'accezione estremamente restrittiva della categoria del «monoteismo» induce Hayman a negare la pertinenza di essa per definire la teologia dello stesso giudaismo

costantemente una dialettica fra tendenze universalistiche, corollario della rigorosa affermazione dell'unicità di Iahwé quale si definisce a partire dalla tradizione post-esilica, in particolare con il Deutero-Isaia, e le forti connotazioni nazionali, nel quadro della teologia del Patto e dell'“elezione” di Israele.

L'imperativo categorico alla differenziazione, pur nelle riconosciute “analogie” fra i “monoteismi” in questione si impone, come è ovvio, anche per il cristianesimo, con la sua articolazione intra-divina di tipo trinitario, oggetto di un lungo e spesso drammatico dibattito teologico all'interno delle varie comunità, con particolare riguardo alla cristologia. Senza poter entrare nel merito di un problema di dimensioni complesse, ai nostri fini basti notare come la rivoluzionaria “novità” cristiana di un uomo-dio (a qualsiasi titolo argomentata e storicamente modulata) fu sempre percepita e presentata nell'ambito della Grande Chiesa come strutturalmente radicata sulla nozione biblica dell'unico Dio creatore e salvatore.⁷² Solo un cenno, infine, mi sia permesso a un'altra tradizione fondamentale per la storia religiosa del mondo antico, la cui azione nel grande amalgama del primo e del secondo ellenismo, con i suoi antecedenti di età arcaica e classica fu certo importante anche se difficilmente misurabile, la quale, sulla base dell'analisi comparativa, può essere situata anch'essa nella categoria dei “monoteismi”. Mi riferisco allo zoroastrismo che nel corso di una storia lunga e ricca di mutazioni, dalla formulazione “profetica” delle Gatha alle elaborazioni “teologiche” dei trattati pahlavici e medio-persiani, ha maturato l'esperienza religiosa di un dio sommo creatore, con tratti personalistici sufficientemente netti, attivo nella storia cosmica e umana e fortemente ancorato ai valori etici della giustizia e della verità. In questo personaggio, l'“unicità” si compone con uno scenario di “presenze” che, dai “Benefici immortali” gathici si allarga in età posteriore a inglobare antiche divinità indo-iraniche quali Mithra ed Anahita, ma in una nuova veste che li subordina funzionalmente e ontologicamente ad Ahura Mazda-Ohrmazd quali collaboratori del suo progetto di creazione, di mantenimento della vita e salvezza delle creature. Soprattutto, a fronte di lui si pone quale “secondo principio”, un'entità malefica e distruttrice di tutti i valori della vita cosmica e umana che, dallo Anhra Manyu delle Gatha allo Ahriman dell'Avesta recente, integra uno scenario nettamente dualisti-

tardivo. Sul significato del senso acuto della «presenza» di Iahwé tra il suo popolo nella tradizione biblica cf. Levine.

⁷² Di una letteratura assai vasta e di diversa impostazione metodologia, mi limito a segnalare, oltre Hurtado, i saggi editi da Newman - Davila - Lewis.

co, per la sua precisa consistenza ontologica e la capacità di intervento a livello creativo. Nonostante tutta la specificità irriducibile di questo quadro, lo storico delle religioni – nella percezione delle qualificate analogie che fondano la comparabilità di esso con i quadri “monoteistici” di matrice biblica – si pone il problema della legittimità di porre lo zoroastrismo all'interno della medesima categoria classificatoria di quelli. Senza pregiudizio della risposta positiva o negativa a questo problema, rimane il dato della duttilità di questa categoria medesima in quanto frutto di analisi storiche e non di definizioni *a priori* ma anche della sua specificità come tipologia pertinente a orizzonti religiosi fondati su una figura divina con peculiari connotazioni personali che, a titolo di creatore della realtà e di efficace operatore all'interno della storia cosmica e umana, sia pure talora con la mediazione di figure subordinate e da lui ontologicamente distinte, si rivela – attraverso mediatori umani – alle sue creature alle quali richiede l'espressione di una scelta definitiva, gravida di connotazioni etiche e di conseguenze “salvifiche”, concretamente realizzata in un quadro comunitario, con la relativa prassi culturale.

Nella discussione teorica sul «monoteismo» si trascura spesso che i fenomeni storici che il termine stesso intende coprire hanno una consistenza specificamente religiosa e pertanto devono essere distinti dalle formulazioni di tipo filosofico che postulano, a vario titolo, un primo sommo principio della realtà ovvero speculano sull'unità sostanziale del divino. Esso infatti, fin dalla sua prima formulazione e nell'uso scientifico posteriore, è inteso a caratterizzare alcune tradizioni religiose e non dei costrutti speculativi, anche se filosofi e teologi fanno largo uso di tale categoria classificatoria⁷³ e all'interno delle tradizioni religiose definite monoteiste è fatta una parte più o meno ampia a formulazioni sistematiche di vario tipo. In conclusione, lo storico delle religioni non assume la categoria di «monoteismo» come espressione di un *Ideal-Typus* né tantomeno come un modello normativo. Nella terminologia storico-religiosa il termine non indica un «fenomeno» unitario e monolitico, che come tale è inesistente, ma piuttosto si propone come designazione di una categoria classificatoria di certi fenomeni che presentano profonde e strutturali analogie, in primo luogo quelle sopra brevemente evocate, cui peraltro nell'uno e nell'altro contesto si aggregano altri elementi distin-

⁷³ Per una discussione sulla tipologia dell'«monoteismo», spesso utilizzata per classificare fenomeni di «concentrazione» in un'unica figura divina di attributi e prerogative di numerose altre con analoga fisionomia, si rimanda alle argomentazioni di Versnel, *Inconsistencies I*.

tivi o ancora analoghi. Come già sottolineato, dunque, si parlerà di «monoteismi», ossia di concreti contesti religiosi storicamente determinati, tra i quali sussistano aspetti e contenuti tali da permetterne la collocazione all'interno di una tipologia riconoscibile come sufficientemente omogenea e unitaria, in relazione a fenomeni religiosi, ossia a quei fenomeni che coniugano il duplice referente della credenza e del culto, entrambi elementi radicati in un contesto comunitario e tradizionale. Tale tipologia storico-religiosa, pertanto, deve mantenere la propria specificità nel confronto con il patrimonio di teorie o postulati ideologico-speculativi pertinenti a particolari correnti filosofiche e a personalità rilevanti all'interno di esse che a vario titolo postulano la nozione dell'unità del divino. Sebbene teorie e postulati filosofici siano a loro volta più o meno profondamente radicati nei quadri religiosi di riferimento dei rispettivi contesti culturali e, per quanto riguarda il mondo antico di cui ora si discute, tale radicamento sia assai profondo e spesso anzi esplicito e programmatico, lo storico deve essere consapevole della distanza che separa i due livelli, l'uno dell'esperienza religiosa e l'altro della riflessione teorica, sia pure in tanti casi anch'essa a forte carica teologica. Solo in tal modo sarà in grado di individuare e valorizzare la qualità specifica dei fenomeni che studia.

In relazione alla nostra problematica, dunque, evitando schematismi preconcepiuti ma in pari tempo indebite confusioni tra realtà storiche diverse, è necessario fare un uso corretto delle categorie classificatorie che, pur sempre convenzionali, sono necessarie alla fondazione e all'elaborazione di un discorso scientifico, rivolto ad analizzare e interpretare il suo oggetto sulla base della comparazione storica.

Senza poter procedere a una dettagliata esemplificazione dei contesti che, nel complesso scenario del mondo tardo-antico, esprimono diverse possibilità della dialettica fra l'Uno e i molti, questi ultimi percepiti come a vario titolo incardinati nelle strutture dei «politesimi» tradizionali, basti ora evocare una pagina di Plotino, di cui pure un episodio della *Vita* registrato da Porfirio sembrerebbe rivelare un certo disdegno verso le forme di culto tradizionali.⁷⁴ Essa di fatto offre una vivida conferma del radicamento strutturale che i rappresentanti dell'antica σο-

⁷⁴ Porfirio di fatto ricorda come «Amelio era amante dei sacrifici e non tralasciava alcuna cerimonia della luna nuova e nessuna festa; un giorno volle condurre con sé Plotino, ma questi gli disse: “Devono essi venire a me, non io a loro.”». L'autore registra anche la reazione di dubbio e sconcerto dei discepoli dinnanzi a queste espressioni apparentemente orgogliose del Maestro: «Che cosa intendesse dire pronunciando queste parole così fiere, noi non potemmo comprendere e neppure osammo interrogarlo» (Porph. Plot. 10).

φία ellenica intendevano mantenere sul terreno della visione «politeistica» del divino quale si rifletteva nelle osservanze religiose del παλαιὸς καὶ πάτριος λόγος. Nel contesto dell'argomentazione polemica contro i cristiani gnostici che frequentavano la sua «scuola» romana, il filosofo enuncia netti i termini della propria visione religiosa implicante una «totalità» del divino e la sua effusione *ad extra*, senza fratture né diminuzione dell'Uno, a fronte dell'esclusivismo religioso degli interlocutori. Costoro, peraltro, a differenza dei cristiani della Grande Chiesa, propongono una dottrina dualistica che oppone ad una somma, trascendente divinità un demiurgo inferiore e una materia ontologicamente negativa.⁷⁵ Ad essi, che pretendono di essere superiori a tutti gli altri esseri e disprezzano il mondo visibile, Plotino obietta:

Ἄλλὰ χρῆ ὡς ἄριστον μὲν αὐτὸν πειραῶσθαι γίνεσθαι, μὴ μόνον δὲ αὐτὸν νομίζειν ἄριστον δύνασθαι γενέσθαι – οὕτω γὰρ οὕπω ἄριστος – ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπους ἄλλους ἀρίστους, ἔτι καὶ δαίμονας ἀγαθοὺς εἶναι, πολὺ δὲ μᾶλλον θεοὺς τοὺς τε ἐν τῷδε ὄντας κάκει βλέποντας, πάντων δὲ μάλιστα τὸν ἡγεμόνα τοῦδε τοῦ παντός, ψυχὴν μακαριωτάτην· ἐντεῦθεν δὲ ἤδη καὶ τοὺς νοητοὺς ὑμνεῖν θεοὺς, ἐφ' ἅπασιν δὲ ἤδη τὸν μέγαν τὸν ἐκεῖ βασιλέα καὶ ἐν τῷ πλήθει μάλιστα τῶν θεῶν τὸ μέγα αὐτοῦ ἐνδεικνυμένους· οὐ γὰρ τὸ συστῆλαι εἰς ἓν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον, ὅσον ἔδειξεν αὐτός, τοῦτό ἐστι δύναμιν θεοῦ εἰδόντων, ὅταν μένων ὅς ἐστι πολλοὺς ποιῆ πάντας εἰς αὐτὸν ἀνηρημένους καὶ δι' ἐκεῖνον καὶ παρ' ἐκείνου ὄντας. Καὶ ὁ κόσμος δὲ ὅδε δι' ἐκεῖνόν ἐστι κάκει βλέπει, καὶ πᾶς καὶ θεῶν ἕκαστος καὶ τὰ ἐκείνου προφητεύει ἀνθρώποις καὶ χρωσὶν ἃ ἐκείνοις φίλα. Εἰ δὲ μὴ τοῦτό εἰσιν, ὃ ἐκεῖνός ἐστιν, αὐτὸ τοῦτο κατὰ φύσιν ἔχει. Εἰ δ' ὑπερορᾶν θέλεις καὶ σεμνύνεις σαυτὸν ὡς οὐ χείρων, πρῶτον μὲν, ὅσῳ τις ἄριστος, πρὸς πάντας εὐμενῶς ἔχει καὶ πρὸς ἀνθρώπους.

E' necessario sforzarsi di diventare sempre migliori, ma non bisogna credere di essere soli in questa possibilità di diventarlo. Difatti così non <si diventerebbe> mai migliori. Bisogna pensare che ci siano altri uomini perfetti, e che ci siano i demoni buoni e, inoltre, gli dei che sono in questo mondo e contemplano l'Intelligibile e, sopra tutti, il Capo dell'universo, Anima beatissima; in seguito è necessario celebrare gli dei intelligibili, e sopra tutti il Grande Re degli esseri intelligibili, che manifesta la sua grandezza attraverso la molteplicità degli dei. Non ridurre il Divino a un solo essere, ma mostrarlo moltiplicato così come

⁷⁵ Non è possibile in questa sede affrontare in dettaglio il tema del confronto-scontro fra Plotino e i suoi "amici" gnostici, cui ho dedicato una breve nota. Cf. Sfameni Gasparro, «Plotino ...». Alla documentazione ivi addotta, tra cui fondamentale la messa a punto di Tardieu, «Les Gnostiques ...», si possono aggiungere i contributi di O'Meara, «Gnosticism ...», Edwards, Corrigan, «Positive ...», Chiapparini e l'articolo di Soares Santoprete in questo volume.

Esso si è manifestato significa conoscere la potenza di Dio, che, pur rimanendo ciò che è, produce i molteplici <dei> che a Lui si riferiscono e sono per Lui e da Lui. Anche questo mondo è per Lui ed a Lui guarda, e così è di tutti gli dei, ciascuno dei quali è nunzio dell'Uno agli uomini e con oracoli dice quello che a Lui è caro. È secondo l'ordine del mondo che essi non siano ciò che Esso è. Ma se tu vuoi disprezzarli ed esalti te stesso come se tu non fossi inferiore, <sappi> anzitutto che più si è buoni, più si è benevoli verso tutti gli esseri e verso gli uomini.⁷⁶

Semplificando al massimo i termini di questa prospettiva, si può affermare che nella storia del mondo antico e tardo-antico, salvo casi particolari di critica radicale delle tradizioni religiose ancestrali,⁷⁷ le *élites* intellettuali, di ogni estrazione filosofica, cercarono sempre una composizione più o meno coerente ed armonica fra i sistemi ideologici di cui erano portatori e le credenze e le usanze culturali del proprio ambiente socio-culturale. Tale composizione fu perseguita peraltro con maggiore consapevolezza e in forme programmatiche a partire dalla seconda metà del II sec. d. C. quando cominciò a farsi urgente il confronto ideologico con i cristiani. Allora infatti la sempre più ampia diffusione del nuovo messaggio religioso cristiano e l'attacco frontale mosso – non soltanto a livello di diretta propaganda personale ma anche di sistematica discussione in termini di letteratura apologetica – nei confronti dell'intero impianto religioso tradizionale, mostrarono la necessità di una giustificazione razionale di quest'ultimo. In pari tempo si imponeva il bisogno di dimostrare il rapporto organico di tale *facies* religiosa con quelle conquiste del pensiero filosofico che gli stessi avversari cristiani riconoscevano come acquisizioni fondamentali dell'identità culturale umana. Limitando ora il discorso all'immagine che i due opposti fronti mostrano di avere l'uno dell'altro fra II e V sec. d. C., sembra legittimo concludere che in entrambi è viva la consapevolezza di una distanza notevole, pur in alcune parziali tangenze (spesso accentuate, a fini apologetici, proprio sul versante cristiano, mentre esse sono solitamente trascurate da parte «pagana»), fra le posizioni rispettive. Da Celso a Proclo, con l'affermazione decisa di un primo, sommo principio della realtà, è altrettanto qualificante la nozione di una graduata struttura di entità da esso promananti, considerate in continuità ontologica rispetto ad esso e percepite a vario titolo come potenze divine operanti fino ai livelli cosmici più bassi e sul piano dell'esperienza umana. Frutto di uno sforzo speculativo e sistematico, questa visione intende ancorarsi al patrimonio

⁷⁶ Plot. Enn. II 9 [33] 9, 28-43, trad. di Faggini (Faggini - Reale - Radice 303-305).

⁷⁷ Ancora utile la documentazione proposta in Decharme.

religioso tradizionale delle diverse popolazioni dell'*oikoumene* mediterranea, con prevalente attenzione al quadro ellenico, in cui di fatto si realizza una delle esperienze politeistiche più organiche e mature. Per i portatori di questa concezione, uno dei postulati più inaccettabili dell'avversario giudeo e cristiano appare proprio la pretesa di un Dio unico che escluda questa articolata e funzionale molteplicità di presenze divine. In pari tempo una netta idiosincrasia si manifesta nei confronti della convergenza nel Principio unico di trascendenza e facoltà demiurgica, di separatezza dal livello della mutabilità cosmica e della capacità di intervento diretto, soprattutto attraverso lo strumento della rivelazione riservata ad un popolo o a un gruppo privilegiati, nella quotidianità degli eventi storici. Egualmente incompatibile con la prospettiva degli «Elleni» risulta il dato centrale dell'evento cristiano: la nozione di «incarnazione» implicante una radicale commistione tra divinità e umanità, appare non componibile con la struttura graduata del divino, intesa a mediare fra il livello del sommo principio e la realtà cosmica ma anche a separare il primo dalla seconda. Tale struttura si compone invece con un'antropologia dicotomica che, mentre fa discendere fino all'uomo il divino, nelle forme del νοῦς, del λόγος ovvero della ψυχή quali elementi in sostanziale continuità rispetto al Primo principio, pure lo distanzia da quest'ultimo per la presenza non eliminabile di livelli divini intermedi e per il contatto/contagio con la materia. Alla concezione di un unico uomo-dio i portatori della tradizione ellenica oppongono, con variabili secondo le diverse opzioni filosofiche, la nozione di un elemento divino in tutti gli uomini. Naturalmente si tratterà di verificare quanto nota e diffusa fosse una nozione siffatta nell'ambiente contemporaneo, al di là dei circoli colti di vario tipo, là dove certo più ampiamente efficace e radicata era la concezione tradizionale di un netto discrimine tra uomini e dei, variamente componibile peraltro con la capacità soccorrevole ed epifanica di questi ultimi nelle diverse contingenze della vita umana.

In definitiva, un'adeguata valutazione dei termini del dibattito fra pagani e cristiani nell'ampio arco di secoli che vedrà completamente ribaltati gli originari rapporti di forza fra i due contendenti, offre materia ad una ripresa della problematica complessa del «monoteismo». Nel procedere sulla via delle definizioni categoriali di vasto respiro tipologico, infatti, è necessario muovere da concreti oggetti storici. Tali sono i fenomeni del cristianesimo, con le sue forti radici giudaiche, e i politeismi di ambito mediterraneo in larga misura omogeneizzati fin da età ellenistica, per il processo di intensi contatti reciproci e sotto la forte influenza ellenica. Al di là della distinzione fra l'Uno e i molti, ciò che quali-

fica i fenomeni a confronto è la diversa qualità storico-religiosa di un Dio personale e creatore, vivacemente attivo nella storia umana non solo attraverso la voce dei suoi «profeti» ma addirittura – nel cristianesimo – per l'invio di un suo «figlio» uomo nato da donna, e il Principio Sommo di una struttura piramidale di potenze divine. Questo principio, pur nella sua unità fondamento ultimo dell'essere, risulta distante da una quotidianità esistenziale al cui funzionamento sono necessari personaggi molteplici ritenuti di rango divino, che l'uomo del mondo mediterraneo antico percepisce come figure personali con cui dialogare, cui prestare culto e da cui attendere ogni sorta di garanzie e benefici, secondo i canoni delle proprie strutture religiose tradizionali.