

SOMMARIO

HUMANITAS - N.S. - ANNO LXXIII - N. 1 - GENNAIO-FEBBRAIO 2018

EDITORIALE

- I. BERTOLETTI, *I cattolicesimi politici in Italia. Tre idealtipi*. 3

Politeismi e monoteismi

a cura di Giovanni Casadio e Carlo Prandi

- G. CASADIO - C. PRANDI, *Monoteismo e politeismo. Attualità di un tema antico*. 6
CH. PERI, *La costruzione del monoteismo ebraico*. 19
G.P. VISCARDI, *Tra uno e molti. Unità e molteplicità di rappresentazione del divino nei pantheon greco e romano*. 27
C. PRANDI, *Monoteismo e politeismo nelle tradizioni cristiane*. 60
M. CAMPANINI, *Il monoteismo islamico. Continuità o frattura?*. 84
M. STAUSBERG, *Distinzioni zoroastriane*. 106
A. PELISSERO, *Alcune riflessioni su Dio e gli dèi nell'hinduismo. Monoteismo/politeismo, deva/asura e Īśvara, non-dualismo e dualismo*. 131

NOTE E RASSEGNE

- E. IMBALZANO, *Manzoni e Tasso nella narrativa di Ferruccio Ulivi*. 145
A. CARLI, *Lo scrittore, l'antropologo narrato e il fantafolk contemporaneo*. 159

DOCUMENTI

- F.-W. VON HERRMANN - F. ALFIERI, *I Quaderni neri di Martin Heidegger. Un dialogo costruttivo con la comunità ebraica londinese*. 172
Recensioni. 179

A. Galdi, *Benedetto* (M. Cristini), 179 - R. Celada Ballanti - M. Vannini, *Il muro del paradiso. Dialoghi sulla religione del terzo millennio* (I. Tonelli), 182 - Aldo Manuzio, *il rinascimento di Venezia*. Catalogo della mostra a cura di G. Beltramini e D. Gasparotto (C. Bevegini), 185 - E. Freschi - Ph.A. Maas (eds.), *Adaptive Reuse. Aspects of Creativity in South*

Asian Cultural History (P. Chierichetti), 188 - Erodiano, *Storia dell'impero romano dopo Marco Aurelio*, a cura di Filippo Cassola (G. Carazzali), 191 - E. Foti, *Scarde* (N. Bombaci), 192

Libri ricevuti 197

HANNO COLLABORATO

Giovanni Casadio, docente di Storia delle Religioni, Università degli Studi di Salerno - *Carlo Prandi*, già docente di Storia e Sociologia delle religioni, Corso superiore di scienze religiose, FBK-Trento - *Chiara Peri*, coordinatore della progettazione, addetta alle relazioni internazionali e coordinatrice dei programmi di dialogo interreligioso al Centro Astalli di Roma, sede italiana del Jesuit Refugee Service (JRS) - *Giuseppina Paola Viscardi*, assegnista di ricerca e cultore della materia alla cattedra di Storia delle religioni, Università degli Studi di Salerno - *Massimo Campanini*, già docente di Storia dei paesi islamici, Università degli Studi di Trento, accademico dell'Accademia Ambrosiana di Milano - *Michael Stausberg*, docente di Storia delle religioni, Università di Bergen, Norvegia - *Alberto Pelissero*, docente di Lingua e letteratura sanscrita e Filosofie e religioni dell'India e dell'Asia Centrale, Università degli Studi di Torino - *Ella Imbalzano*, docente di Italiano e Latino nei Licei e contrattista di Lingua e Letteratura Italiana, Università Università degli Studi di Torino di Messina - *Alberto Carli*, docente di Letteratura italiana contemporanea, Università degli Studi del Molise - *F.-W. von Herrmann*, emerito di Filosofia, Università di Friburgo i.Br. - *Francesco Alfieri*, docente di Fenomenologia della religione, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano.

GIUSEPPINA PAOLA VISCARDI

TRA UNO E MOLTI

*Unità e molteplicità di rappresentazione del divino
nei pantheon greco e romano*

«Se, frantumati i loro simulacri,
noi li scacciamo via dai loro templi,
non sono per ciò morti gli dèi»

(Konstantinos Kavafis, *Ionikon*, 1911)

1. *Prime elaborazioni del divino nell'antichità classica*

«Potresti trovare comunità che vivono senza la protezione delle mura, ignorano la scrittura e non riconoscono un'autorità sovrana, non hanno case né moneta, non sanno cosa sia un teatro o un ginnasio, ma non potrai mai scoprire una comunità ignara del sacro e di dio (*aníeros pólis kai átheos*), che non faccia uso di preghiere, di giuramenti, di pratiche divinatorie, non ricorra a sacrifici per ottenere il bene e a scongiuri per allontanare il male». Nel suo *Adversus Colotem* (1125e) – a fronte dell'imminente svolta culturale che avrebbe interessato il paganesimo greco e romano del I secolo d.C. – Plutarco riconosceva una dimensione per così dire universale all'esperienza religiosa, onnipresente e immanente nella realtà umana, anticipando un «approccio fenomenologico che risolve la storicità delle singole manifestazioni religiose nell'essenzialità di un sacro ontologicamente indifferenziato (*das Heilige* di Rudolph Otto)» e, al tempo stesso, astraendo al massimo grado «il “senso” che il fatto religioso assume come elemento della creatività umana»¹. Il mutamento di paradigma rispecchiato dalle parole di Plutarco coinvolge ciò che la religione greca aveva operativamente rappresentato come elemento specifico del quotidiano culturale, strumento di costruzione delle regole portanti e fattore primario per la loro accettazione, evidenziando l'inevitabile declino di strutture proprie di un determinato sistema sociale, politico, economico: quello delle *póleis* greche e di Roma *res publica*. Nella “visione di unità finale” tratteggiata nell'*excursus* plutarco prendono corpo suggestioni che si muovono in direzione di teologie tardo-antiche – specificamente gnostiche e manichee – in cui troveranno uno sviluppo compiuto

¹ I. Chirassi Colombo, *La religione in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 3.

elementi ispirati all'afflato universalistico che si era cominciato a manifestare all'alba dell'impero romano e nella stessa storiografia occidentale con l'opera di un Polibio (I 4,1) o di un Diodoro Siculo (I 1,3); il secondo, in particolare, rifacendosi alle speculazioni di Posidonio di Apamea, accennava a «eventi comuni di tutto il mondo come se fossero di un'unica città», associando a una precisa visione religiosa una specifica interpretazione storico-politica, incarnata dalla formula *heîs bíos kai mia politeia*².

Nella strutturazione funzionale dei sistemi politeistici antichi – con particolare riferimento a quello greco-romano – assume particolare rilievo la tendenza a pensare l'esperienza del sacro come fenomeno decisamente condizionato dall'ambiente circostante e, di conseguenza, a organizzare i fatti religiosi tenendo conto della molteplicità di varianti (umane, psicologiche, socio-ambientali) chiamate in causa, articolandole a livello di pensiero mitico in una serie di configurazioni simboliche animate da una molteplicità di figure divine interagenti e strettamente connesse mediante quei “rapporti di parentela” che ne determinano la natura e le funzioni in base alla disposizione genealogica delle stesse all'interno di ben strutturate cosmologie politeistiche.

Il termine politeismo è parola di origine moderna, coniata in ambiente monoteistico allo scopo di individuare e classificare forme di religiosità caratterizzate dalla molteplicità di culti indirizzati a una pluralità di divinità³. Attestato nelle lingue moderne per la prima volta in francese a partire dal XVI secolo – durante il quale lo stesso termine fu utilizzato in forma contrastiva per distinguere l'“errore” delle religioni pagane rispetto alla “verità” del monoteismo cristiano⁴ – il termine *polythéisme* fu introdotto nella storia degli studi dal filosofo e giurista Jean Bodin che ne fece uso nel suo *De la démonomanie des sorciers* (Paris 1580)⁵, finendo poi nei *Dictionnaire universel françois et latin* (Nancy 1740) e *Dictionnaire philosophique* di Voltaire (London 1764) e nell'*Encyclopédie* di D'Alembert e Diderot (Paris 1751-1780), dove la voce *polythéisme* fu curata dal-

² Cfr. M.V. Cerutti, *Antropologia e apocalittica*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1990, p. 179.

³ Cfr. G. Pironti, *Il “linguaggio” del politeismo in Grecia. Mito e religione*, in U. Eco (ed.), *La grande storia. 3. L'antichità. Grecia*, RCS-Encyclomedia, Milano 2011, p. 22; V. Pirenne-Delforge - G. Pironti, *Many vs. One*, in E. Eidinow - J. Kindt (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 39-47.

⁴ Cfr. F. Schmidt, *Naissance des polythéismes (1624-1757)*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions» 59/1(1985), pp. 77-90; Id. (ed.), *The Inconceivable Polytheism. Studies in Religious Historiography*, Taylor & Francis, London 1987 (ed. fr. *L'impensable polythéisme. Recueil d'études d'historiographie religieuse*, Éditions des Archives Contemporaines, Paris 1988).

⁵ J. Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Jacques du Pays, Paris 1580, p. 75: «Le Polythéisme est un droit Athéisme, qui met nombre pluriel, ou infini de Dieux, s'efforce d'offer le vray Dieu c'est dire, *apeiria tôn theòn anairei*».

lo stesso Voltaire. Più antica, come si è accennato, è la formazione dei termini, etimologicamente connessi, *polytheos* e *polytheia*, linguisticamente affine, elaborati, nel *milieu* giudeo-ellenistico di I secolo d.C., dal filosofo ebreo di lingua e cultura greca Filone d'Alessandria (*Dec.* 65; *Mutat.* 205) per indicare la differenza tra l'unicità di Dio nell'ebraismo rispetto alla nozione pluralistica dello stesso propria delle religioni antiche, ascrivibili alla categoria delle religioni primarie (*primal religions*)⁶. Usato nel suo contesto di formazione in senso chiaramente valutativo in chiave negativa, in modo analogo a quello in cui i termini "paganesimo" e "idolatria" sarebbero stati presto usati nella cristianità latina, il termine *polytheos* fu poi ripreso dagli scrittori cristiani quali, ad esempio, Origene, nel suo *Contra Celsum*.

In generale, per quanto riguarda la speculazione teorica antica, la percezione di un ambiente naturale popolato da forze divine o esseri/entità soprannaturali trova già la sua piena formulazione a livello di pensiero logico-causale nella riflessione dei primi filosofi greci. Così, dovendo definire la natura "cinetica" dell'anima e il suo essere "mescolata" nel tutto⁷, Aristotele (384/3-322 a.C.) chiama in causa l'autorità dei cosiddetti filosofi della natura, attribuendo a Talete di Mileto (640/625-547 ca. a.C.) – definito dallo stesso Stagirita come l'«iniziatore di una tale filosofia»⁸ – il celebre detto: «Tutte le cose sono piene di dèi» (*pánta plére theón eînai*)⁹.

La posizione naturalistica trasmessa da Aristotele in riferimento a Talete rispecchia un modo di pensare e di porsi rispetto alla presenza del divino nel mondo decisamente pluralistico e panteistico, riconoscendone l'immanenza e la pervasività a livello razionale. E tuttavia, fin dall'alto arcaismo (VIII-VII secolo a.C.), precisamente già nella riflessione cosmologica esiodea, a fronte della molteplicità di personificazioni divine presenti nell'epica eroica rimontante alla tradizione orale che fa da substrato alla raccolta omerica, si affaccia la tendenza a sistematizzare e gerarchizzare la pluralità del divino rintracciandone i principi originari, ancora pensati, per

⁶ Per la nozione di *primal religions* vs *critical religions*, cfr. M. Pye, *Strategies in the Study of Religions*. I. *Exploring Methods and Positions*. II. *Exploring Religions in Motion*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013, che presenta una raccolta di saggi pubblicati su rivista o presentati a convegno tra il 1970 e il 2012. Condotta in chiave storico-comparativa, il lavoro di Pye assume come elemento centrale dello studio scientifico della/e religione/i o *Religionswissenschaft* il metodo comparativo dimostrando come la comparazione contribuisca a decostruire, tra l'altro, proprio le nozioni chiave di monoteismo e politeismo, consentendo a tali nozioni di essere sostituite con categorie ermeneutiche alternative, come quelle di *primal* e *critical religion* (si veda in part. vol. II, pp. 62-71).

⁷ Arist. *de An.* I 5, 405a19-20.

⁸ Arist. *Metaph.* 983b13-14.

⁹ Arist. *de An.* I 5, 411a8.

esigenze cosmogoniche, nella forma duale delle coppie primigenie (Urano e Gè, Crono e Rhea, Zeus e Hera) e, a monte di queste, nelle quattro forme di principi basilari rappresentate da Chaos, Gaia, Tartaros ed Eros¹⁰, in cui il poeta di Ascra tende a individuare le cause basilari, le *archai* della formazione del mondo, a loro volta significativamente associate a concettualizzazioni di elementi vitali, siano essi identificati come principi materiali (*gaïa*), immateriali (*cháos e tártaros*) o emozionali (*éros*). Va da sé che, mentre in Esiodo è facilmente rintracciabile una gerarchizzazione del pantheon in senso verticale direttamente speculari alla verticalizzazione del cosmo (ben distinto in un “sopra” e in un “sotto” separati dal grande fiume Oceano), la ben nota tripartizione del cosmo ereditata dall’immaginario omerico, direttamente connessa all’osservazione empirica della tripartizione del mondo, in compartimenti assegnati alla giurisdizione dei tre fratelli divini, Zeus (che presiede alla sfera urania e ctonia), Poseidone (cui spetta l’ambito d’influenza acquatico) e Hades (signore del mondo catactonio), è indice di una tendenza alla distinzione/divisione, piuttosto che a una vera e propria gerarchizzazione, tra le diverse funzionalità di un divino settorialmente concepito in senso orizzontale.

L’esperienza di confronto, di crisi e di ripensamento critico di una serie di categorie culturali e sociali con cui i Greci dovettero fare i conti fin dalle prime fasi del loro percorso portò ai primi tentativi di ridefinizione concettuale di alcune tipologie religiose inerenti ai pantheon politeistici tradizionali. Ne è un esempio la nota presa di posizione assunta da Senofane (570 ca.-475 a.C.) in merito all’evidente relativismo religioso e culturale derivato dalla constatazione che «ogni popolo si fa gli dèi a propria immagine»¹¹. Alla caotica pluralità di figure mitologiche della tradizione antica il filosofo di Colofone contrappone l’unità del divino elaborata, dal punto di vista argomentativo, proprio a partire da un discorso di destrutturazione della tendenza differenziante e gerarchizzante di matrice omerica ed esiodea:

«1. Egli [Senofane] dice, applicando l’argomento a Dio, che è impossibile, se qualcosa è, che sia nata. Infatti è necessario che ciò che è nato sia nato o dal simile o dal dissimile: ora, né l’una né l’altra alternativa è possibile. [...] 3. Poi, se Dio è, tra tutte le cose, la suprema, deve, egli dice, essere uno. Se infatti gli dèi fossero uno o più, esso cesserebbe di essere fra tutti il supremo e ottimo. [...] 4. Posto dunque che gli dèi siano molti, se fossero per certi aspetti superiori e per altri inferiori gli uni agli altri, non sarebbero dèi: perché il divino ha la prerogativa intrinseca di non essere dominato. 5. Se poi fossero uguali, non avrebbero natura divina, perché Dio deve essere il supremo: l’uguale invece è né migliore né peg-

¹⁰ Hes. *Th.* 115-122.

¹¹ Cfr. Clem. Al. *Strom.* v 110.

giore dell'uguale. Cosicché, se Dio è e se è di una natura di tal genere, Dio è uno solo. [...] 6. se poi è uno, è uguale in ogni sua parte, e vede e ode e ha gli altri sensi in ogni sua parte»¹².

Critico severo delle favole di Omero, come di lui ebbe a scrivere lo scettico Timone di Fliunte nei *Silli* (*fr.* 60 Diels)¹³, in aperta polemica soprattutto con le concezioni antropomorfe della divinità, Senofane arriva a postulare un dio che è uno e incorporeo: «Un solo dio (*heîs theós*), tra gli dèi e tra gli uomini il più grande (*mégistos*), né per aspetto simile ai mortali, né per intelligenza»¹⁴. La concezione senofanea di un principio divino che «tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ode»¹⁵ ebbe peraltro innumerevoli echi, sebbene in essa sia adombrato, una volta di più, soltanto il rifiuto dell'antropomorfismo e non ancora la più sottile distinzione tra materiale e immateriale rintracciabile negli ulteriori sviluppi di quella scuola eleatica che fece della ricerca intellettuale sull'Essere una vera e propria esperienza religiosa, in cui, attraverso l'immaginifica metafora della porta e della strada da percorrere che è il fulcro del pensiero parmenideo¹⁶, è tratteggiato, come nel Pitagorismo e nell'Orfismo, un itinerario di iniziazione alla verità e all'eterno in cui i vecchi dèi non hanno più spazio né culto¹⁷.

La stessa concezione empedoclea di un divino (*tò theíon*) incorporeo, invisibile e indicibile (*tò aóraton kai árrheton*), che è «pura mente» raggiungibile solo per via di persuasione (*peithó*), cioè mediante un processo

¹² Xenoph. A28 D.-K., *ap. ps.-Arist. de De Melisso, Xenophane, Gorgia* cc. 3-4, pp. 977 ss. Si tratta di un trattatello anonimo pseudo aristotelico di cui è stata negata sia l'origine aristotelica che quella teofrastea; il suo valore storico, per la parte relativa a Senofane, è nullo e tuttavia, «l'Anonimo ricama pedantesco su dati sicuri, forse derivati da Teofrasto», sviluppando, nei paragrafi da 1 a 6 riportati nel testo «una successione di concetti che ricorre anche in Ippolito (*Ref. omn. haer.* 1 14 [*Dox.* 565]) e ps.-Plutarco (*Strom.* 4 [Euseb. *Praep. evang.* 1 8,4; *Dox.* 580]) in parte» (G. Giannantoni [ed.], *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1981, t. 1, pp. 153-154, nota 22 [tr. di P. Albertelli]). Sull'opera senofanea si veda M. Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, La Nuova Italia, Firenze 1967 (rist. Bompiani, Milano 2008); cfr. G. Cerri, *Senofane ed Elea (Una questione di metodo)*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» 66/3(2000), pp. 31-49; G. Casadio, *Xenophanes*, in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Thomson Gale MacMillan, Detroit 2005, pp. 9854-9856.

¹³ Cfr. Sext. Emp. *Pyrrhoniae hypotyposes* 1 224; Diog. Laert. XI 18.

¹⁴ Xenoph. B23 D.-K., *ap. Clem. Al. Strom.* v 109 [II 399,16]. Cfr. Arist. *Metaph.* A 5, 986 b 18.

¹⁵ Xenoph. B24 D.-K., *ap. Sext. Emp. Adver. mathem.* IX 144. Cfr. G. Giannantoni (ed.), *I Presocratici*, cit., pp. 174-175, nota 63 (contro la visione di dio come *ganz Geist* rintracciabile nel frammento senofaneo in base all'interpretazione di Guillaume Antoine Benoit Capelle, in G.-A.-B. Capelle - W.-B. Gautzsch, *Über den Ursprung und die Fortschritte des revolutionären Geistes*, Frank, Haag 1833).

¹⁶ Parm. B1 D.-K. = Sext. Emp. *Adver. mathem.* VII 111 (vv. 1-30); *Simpl. in Cael.* 557, 20 (vv. 28-32).

¹⁷ Su Senofane e la riflessione eleatica, cfr. G. Maddoli, *Magna Grecia. Tradizioni, culti, storia*, Morlacchi, Perugia 2013, p. 165, oltre a G. Cerri, *Senofane ed Elea (Una questione di metodo)*, cit. e G. Casadio, *Xenophanes*, cit.

dianoetico¹⁸ – per dirla con Platone –, è manifestamente erede tanto della lezione parmenidea (e più in generale eleatica) quanto di quella pitagorica, al punto da far ipotizzare per il filosofo di Agrigento veri e propri rapporti di discepolato con Senofane (secondo la testimonianza di Ermippo)¹⁹, oltre che con Parmenide stesso (di cui sarebbe stato seguace e imitatore, secondo Teofrasto e Alcidamante)²⁰ e con Pitagora (di cui avrebbe furtivamente divulgato le dottrine, stando a Timeo e a Neante)²¹. Un tale principio divino «né è provvisto di una testa umana sulle membra / né due braccia si allungano dal suo dorso, / non piedi, né veloci ginocchia né pelosi organi sessuali, / ma è soltanto mente sacra e ineffabile (*phrèn hierè kai athésphatos*), / che con i suoi pensieri veloci si slancia per tutto il cosmo»²².

Parallelamente, Eraclito (540-480 ca. a.C.), solo di qualche decennio più tardi di Senofane, ripropone l'idea di un principio unico, difendendo la tesi di una unità degli opposti in aperta polemica con la tradizione precedente, in particolare esiodea, attraverso un procedimento argomentativo analogo a quello del filosofo di Colofone. Così, con implicito riferimento al passo della *Teogonia* (vv. 123-125) in cui, descrivendo la nascita del Giorno dalla Notte, se ne diversificano i principi, il filosofo di Efeso ribadisce che «Il dio è notte e giorno»²³, riprendendo al contempo l'idea senofanea dell'intelligenza divina che agli uomini non compete: «L'indole umana non ha saggezza, quella divina sì»²⁴. La stessa tesi della *coincidentia oppositorum*, riposante su una visione nominalistica delle cose rivelatrice dell'intima contraddittorietà delle stesse a testimoniare l'unità del tutto, porta Eraclito a riconoscere che «L'unico, il solo saggio vuole e non vuole essere chiamato con il nome di Zeus»²⁵. In tal senso, si riconosce al principio unico la possibilità di assumere la denominazione di Zeus, laddove sia inteso come suo simbolo, e di negarla, laddove invece vi sia adombrato il riferimento al dio della mitologia tradizionale. Ma c'è un'ulteriore considerazione da fare: se è vero che la forma del nome Zeus (*Zenós* nel frammento eracliteo) è stata spesso sentita come derivata dalla radice tematica di *zên*, con il significato di “vivere”²⁶, e se

¹⁸ Emp. B133 D.-K., ap. Clem. Al. *Strom.* v 12,81: «Il divino, dice il poeta di Agrigento, non è possibile avvicinarlo, in modo che giunga ai nostri occhi o che si possa afferrarlo con le nostre mani, per dove la maggior via di persuasione giunge agli uomini nella mente».

¹⁹ Cfr. Hermipp. 27 *FHG* III 42.

²⁰ Cfr. Thphr. *Phys. opin.* 3; *Dox.* 477, 18; Alcld. 6, *OA* II 156b6.

²¹ Cfr. Tim. 81 *FHG* I 211; Neanth. *FGrHist.* 81F26, II 197; Porph. *Vita Pythagorae* 30.

²² Emp. B134 D.-K. 1-5, ap. Ammon. in *Aristotelis de Interpretatione commentarius* 249, 1.

²³ Heraclit. B67 D.-K., ap. Hippol. *Haer.* IX 10.

²⁴ Heraclit. B78 D.-K., ap. Orig. *Cels.* VI 12,13-15.

²⁵ Heraclit. B32 D.-K., ap. Clem. Al. *Strom.* v 116.

²⁶ Cfr. Plat. *Crat.* 396a-b.

è vero che per Eraclito “morto” e “vivente” sono un’identica cosa, allora si comprende come ciò che incarna in sé il duplice principio vita-morte voglia e non voglia la sola denominazione di “vivere”²⁷.

Benché, dunque, la gran parte dei Greci continuasse a pensare e raffigurare gli dèi secondo un modello antropomorfo, accanto ai tentativi elitari di pensatori informati a un alto razionalismo religioso (per quanto essi stessi non del tutto emancipati dall’uso di figure di stampo tradizionale), si registrano le voci di quegli stessi interpreti del sentimento religioso aristocratico, quali furono, ad esempio, i tragediografi dell’Atene classica, Eschilo (525-456 a.C.) ed Euripide (485-407/6 a.C.) in particolare, che se da un lato si limitano a notare che «è cosa ben inaccessibile e versipelle, il dio»²⁸, suggerendo una unità di principio dietro l’eterogeneità e versatilità della natura divina, dall’altro offrivano al proprio pubblico la versione più compiuta di un “dio supremo” *ante litteram*, ravvisabile nel ritratto dello Zeus *téleios* ripreso dal cosiddetto “Inno a Zeus” dell’*Agamennone* eschileo²⁹, in certa misura corrispondente alla più antica immagine dello Zeus *Olympios* e *Chthonios*, principio e fine ultimo delle azioni umane, restituita dalle *Opere e giorni* esiodee³⁰. Il dio eschileo «del compimento» è altresì nuovamente marcato in senso sapienziale mediante quell’epiteto *panóptes* che ne denota il carattere «onniveggente»³¹, richiamando alla mente l’immagine omerica di Helios, «padre che tutto osserva e tutto ascolta»³², ricorrente sia nelle *Coefore* (vv. 984-985) che nel *Prometheus vincetus* (v. 91). Lo stesso Helios che «nutre la terra»³³, invocato da Cassandra come l’«ultima luce»³⁴, dal cui sguardo si dovevano tenere lontani coloro che erano contaminati da un omicidio o da colpe

²⁷ Heraclit. B62 D.-K., *ap.* Hippol. *Haer.* IX 10: «Immortali mortali, mortali immortali, viventi la loro morte e morenti la loro vita». Il tema fondamentale che fa da *Leitmotiv* alla serie di frammenti eracleitei giocati sulla complementarità degli opposti riguarda il rapporto tra “nome” e “cosa”: i nomi non sono qualcosa di accidentale o convenzionale; essi esprimono l’etimo (*étymos* = “vero”), la vera natura delle cose; di conseguenza, se “nome” e “funzione” della medesima cosa sono contrari, ne deriva che la contraddittorietà è qualità intrinseca della cosa stessa. Cfr. G. Giannantoni (ed.), *I Presocratici*, cit., pp. 203-204, nota 34 e 206, nota 41.

²⁸ Eur. *Hel.* 711-712. *Ho theós* del v. 711 dell’*Elena*, quella cosa molteplice e impraticabile, è reso dalla maggior parte degli interpreti in senso generico, come «un dio» o, anche, «la divinità». Di diverso avviso Anna Beltrametti (si veda Euripide, *Le tragedie*, vol. II, a cura di A. Beltrametti, tr. di F.M. Pontani, Mondadori, Milano 2007, p. 605, nota 60), che vede nel *theós* di Euripide il riferimento diretto al Dioniso metamorfico e inafferrabile delle *Baccanti*.

²⁹ Aesch. *Ag.* 160-183. Per l’invocazione *Zeû téleie*, cfr. *Ag.* 973.

³⁰ Hes. *Op.* 465-574.

³¹ Aesch. *Eum.* 1045; cfr. Soph. *OC* 701-706 (per l’immagine dell’occhio di Zeus che sovrintende la crescita). Cfr. R. Pettazzoni, *L’onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino 1955, pp. 223-232.

³² Hom. *Il.* III 277.

³³ Aesch. *Ag.* 633.

³⁴ Aesch. *Ag.* 1323 ss.

gravi³⁵, è non a caso ricordato nelle *Bassaridi* di Eschilo (dove è significativamente identificato anche con Apollo) come «il più grande degli dèi» (*mégiston tôn theôn*)³⁶, colui che, secondo Sofocle (496-406 a.C.), «i saggi chiamano genitore degli dèi (*gennetès theôn*) e padre di tutte le cose (*pater pánton*)»³⁷.

2. Tra esseri supremi, dèi supremi e dèi unici: la riflessione pettazzoniana e il dibattito moderno sulla natura originaria della religione

Accogliendo e fondendo in una le tradizionali immagini di Zeus e di Helios, il dio eschileo offre dunque la più immediata rappresentazione di un principio divino creatore e sovrano, di natura uranica, dotato della qualità primaria di una onniscienza a carattere morale – intesa cioè come «conoscenza di tutte le azioni umane ed esercizio di una sanzione punitiva» –, accanto a quella dell’onnipotenza, che ne farebbero appunto un significativo esempio di quel «dio supremo» posto, secondo la nomenclatura di Raffaele Pettazzoni, in linea di continuità ideale tra la percezione quasi naturalistica dell’«essere supremo» nelle credenze dei popoli primitivi e l’elaborazione concettuale del «dio unico» nei tre monoteismi abramitici, una «continuità fondata sopra un’essenziale identità di natura», secondo uno schema solo apparentemente calcolato su quello di stampo evolucionistico: «il monoteismo non è, per me, l’ultimo termine necessario di una evoluzione religiosa uniforme e costante, virtualmente contenuto nell’antecedente momento politeistico, anche se di fatto non (ancora) universalmente attuato. Il monoteismo è invece, per me, una formazione originale, che presuppone, sì, il politeismo, ma da esso procede piuttosto per rivoluzione che per evoluzione»³⁸.

Nella riflessione pettazzoniana, la teorizzazione astratta dell’idea del divino operata dai filosofi greci (o dell’India) «per via di generalizzazioni sempre più vaste fino alla concezione di un essere universale o di una sostanza primordiale unica, che ne fa le veci», così come la successiva «fusione sincretistica di diverse divinità omogenee in una sola divinità *panthea*, quale si effettuò qua e là nel mondo ellenistico», possono essere ben derivate dal politeismo «per svolgimento, per evoluzione interna, per

³⁵ Cfr. Soph. *OT* 1424-1428.

³⁶ Aesch. 10.B.83a.1-3, *ap.* Eratosth. *Astrothesíai zoidíon* 24, p. 29, 6 Olivieri.

³⁷ Soph. *fr.* 752 Radt.

³⁸ R. Pettazzoni, *La formation du monothéisme*, in «*Revue de l’Histoire des Religions*» 88(1923), pp. 193-229, rist. in Id., *Prefazione a Saggi di storia delle religioni e di mitologia* (1946), nuova ed. a cura di G. Casadio, Loffredo, Napoli 2013, pp. 9-20, in part. pp. 10-13.

progressiva riduzione all'unità, per la generale tendenza all'unificazione applicata alla sfera del divino», ma il vero monoteismo si sarebbe formato «non per fusione, per aggregazione, per gerarchizzazione monarchica delle varie divinità, bensì per negazione di tutti gli dèi all'infuori di uno, ossia per annullamento di ogni pluralismo divino»; a conferma di ciò resta il fatto che «mentre da un lato non risulta che preesistessero speciali formazioni monoteizzanti negli ambienti dove sorsero le grandi religioni monoteistiche, dall'altro si constata che in Grecia, in Roma, in India, come pure in Babilonia e in Egitto, dove quelle forme monoteizzanti variamente fiorirono, la religione – intendo la religione di tutto il popolo – non diventò monoteistica, come accadde invece in Palestina e in Arabia»³⁹.

Partendo, dunque, dalle osservazioni sulla «medesimezza di natura (uranica) e grado (supremo)» del Dio unico delle grandi formazioni monoteistiche, che era già un dio supremo negli antecedenti rispettivi politeismi – dove l'identità di natura sia intesa come formazione non casuale e fortuita, ma condizionata dall'ambiente culturale in cui ciascun essere supremo si è formato –, passando per i concetti di «negazione» e «degradazione» che avrebbero portato all'emergere dell'unico sul molteplice, Pettazzoni prende decisamente le distanze da visioni di tipo evoluzionistico e deistico, procedendo a una critica serrata tanto dell'idea di un progresso per gradi (dal politeismo al monoteismo) ripresa dall'antropologo britannico Edward Burnett Tylor⁴⁰ e rimontante, in definitiva, al positivismo comtiano⁴¹, se non, prima ancora, alle riflessioni di Hume e Rousseau⁴², tanto dei concetti di «autonomia genetica», sviluppato dallo scrittore e antropologo scozzese Andrew Lang⁴³, e di «monoteismo primordiale», o *Urmonotheismus* (anteriore a ogni altra forma religiosa), formulato dall'etnologo e linguista austriaco p. Wilhelm Schmidt⁴⁴, sulla scorta della concezione razionalistica di Voltaire⁴⁵ e degli orientamenti teologici di ascendenza patristica.

Calata nel suo tempo, la riflessione pettazzoniana s'inserisce di fatto nell'ampio dibattito europeo, avviato nel corso del XVIII e continuato poi per tutto il XIX secolo, all'indomani della controversia seguita alla pub-

³⁹ Id., *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, cit., pp. 30-31.

⁴⁰ E.B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 voll., Murray, London 1871.

⁴¹ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, 6 voll., Baillièrè et Fils, Paris 1869.

⁴² D. Hume, *The Natural History of Religion*, Millar, London 1757; J.-J. Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, 4 voll., Jean Néaulme (Duchesne), La Haye (Paris) 1762.

⁴³ A. Lang, *The Making of Religion*, Longmans, Green, and Co., London 1898.

⁴⁴ W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*. I. *Historisch-kritischer Teil*, Aschendorff, Münster 1912.

⁴⁵ F.-M. A. de Voltaire, *Mélanges de poésies, de littérature, d'histoire et de philosophie*, Prault, Paris 1761 e Id., *Dictionnaire philosophique (ou La Raison par alphabet)*, Flammarion, Paris 1764.

blicazione dell'opera del filologo e archeologo tedesco Georg Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1 ed. 1810-1812), evocatrice di una Grecia mitologica assai lontana dalla visione neoclassica del secolo precedente. In linea con la tendenza, dominante nelle indagini del XVIII secolo – dall'opera di Bernard le Bovier de Fontenelle (*De l'origine des fables*, 1724) al lavoro di Charles François Dupuis (*De l'origine des tous les cultes*, 1795) –, ad attribuire alle origini un alto valore interpretativo, due questioni chiave animarono il dibattito nel secolo successivo, interessando, da un lato, la natura stessa della religione greca – se questa fosse cioè originariamente monoteistica o politeistica –, dall'altro, le origini e il funzionamento delle principali divinità del pantheon ellenistico, tra cui particolare attenzione fu rivolta alla figura di Apollo, inteso – sulla scorta delle interpretazioni dei primi simbolisti alla Dupuis o alla Heyne (considerato il fondatore del moderno studio comparato di mitologia antica in Germania), eredi a loro volta della lezione di Macrobio (*floruit* V secolo d.C.) – come diretta incarnazione del dio Sole, secondo una concezione rimontante alle antiche dottrine sacerdotali orientali⁴⁶.

Il dibattito moderno sulle origini della religione fu segnato dalla necessità di stabilire se la religione originaria dell'umanità fosse monoteistica o politeistica e, di conseguenza, dalla tendenza a ricercare ed evidenziare elementi politeistici nei grandi monoteismi o, all'opposto, elementi monoteistici nelle antiche religioni pagane. Le speculazioni teoriche avviate in tali contesti da filologi, archeologi, studiosi di mitologia comparata, sociologi o antropologici riguardo all'interpretazione degli dèi greci non erano solo di interesse antiquario, ma s'inserivano nel più ampio dibattito moderno su che cosa è la religione, sul rapporto tra uomo e natura, tra antichità classica e Cristianesimo, tra cultura occidentale e cultura orientale. Gli scontri tra detrattori e sostenitori del cosiddetto "ateismo scientifico", le rivalità confessionali tra Cattolici e Protestanti, le divergenze ideologiche e culturali tra Inglesi e Tedeschi fecero da sfondo – ideologico e culturale – allo studio della religione e del pantheon greco, condizionandone

⁴⁶ Sulla figura di Apollo, ripresa come caso prototipico degli studi classici, si veda in *Appendice* al recente volume di M.D. Konaris, *The Greek Gods in Modern Scholarship. Interpretation and Belief in Nineteenth and Early Twentieth Century Germany and Britain*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 289-298, che riprende e sviluppa in linea teorica un discorso avviato in un precedente contributo sulla figura di Apollo e le sue origini nella storiografia del XIX secolo, dove tale divinità occupa un posto centrale soprattutto sulla scorta dell'opera di K.O. Müller (*Die Dorer*, 1824), che fu il primo a supporre l'origine greca (precisamente dorica) del dio contro la presunta origine "orientale" comunemente accettata prima, cfr. M.D. Konaris, *Apollo in Nineteenth-Century Scholarship. The Case of K.O. Müller*, in M. Haysom - J. Wallensten (eds.), *Current Approaches to Religion in Ancient Greece. Papers presented at a Symposium at the Swedish Institute at Athens, 17-19 April 2008*, Svenska institutet i Athen, Stockholm 2011, pp. 13-22.

di fatto l'interpretazione e investendo tale studio di un valore paradigmatico per il presente.

L'indagine sulle modalità in cui tale campo di studi si è evoluto in relazione ai contesti storici di produzione fornisce peraltro un'opportunità di riflessione sullo stato attuale della ricerca e sui principali temi e questioni che animano i dibattiti contemporanei intorno alla natura, agli aspetti, alle funzioni degli dèi greci e ai loro rispettivi campi d'azione, oltre che al funzionamento sistematicamente strutturato o, piuttosto, asistematico del politeismo antico. A dispetto delle polemiche e delle critiche in cui incorse successivamente, la formulazione data dalla scuola di Vienna nota anche come “scuola dell'*Urmonotheismus*” fu un orientamento preminente negli studi religiosi del XVIII e del XIX secolo. Una eco di tale orientamento negli studi sulla religione greca in particolare si ritrova inizialmente nell'opera del teologo francese Nicolas Sylvestre Bergier (*L'Origine des Dieux du Paganisme*, 1774) e sarà poi ripresa, nell'ambito degli studi filologici di matrice germanica, da Friedrich Gottlieb Welcker (*Griechische Götterlehre*, 1857-1863) e dal suo discepolo Ernst Curtius (*Griechische Geschichte*, I, 1857; *Alterthum und Gegenwart*, 1875), fautore – sulla scorta di una tradizione risalente, attraverso Karl Otfried Müller, alla teologia romantica di Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (*Reden über die Religion*, 1799) – della teoria degli dèi universali, cui si opporrà un altro grande discepolo di Welcker, Hermann Usener, con la sua teoria dei *Sondergötter* o “dèi particolari o dell'istante” (*Götternamen*, 1896)⁴⁷. Individuando alle origini delle religione greca da un lato l'idea di una singola divinità, un *Urgott* supremo incarnato da Zeus *Kronios*, dall'altro un politeistico culto della natura (*Naturdienst*), Welcker poneva l'accento sulla transizione degli dèi greci da divinità naturali a divinità personali o “etiche” in accordo con la visione fortemente cristianizzante e il sentimento romantico della natura che avevano già caratterizzato l'opera di Peter Wilhelm Forchhammer (da *Hellenika* del 1837 a *Homer* del 1893).

Benché contrario tanto alla concezione welckeriana di un *Urmonotheismus* greco (e in generale, al dogma di una *Urreligion* monoteistica radicato nella *scholarship* germanica), quanto alla teoria che il politeismo greco potesse essere interpretato come prodotto finale dell'unificazione dei culti di diversi dèi tribali, avanzata dal suo maestro K.O. Müller – il più noto rappresentante dell'approccio storico-critico alla religione greca che costituì per gran parte del XIX secolo il principale rivale delle interpretazioni naturalistiche di scuola tedesca –, Ludwig Preller non rinunciò a

⁴⁷ Sulla fruttuosità dell'approccio filologico di Usener alla religione, si veda M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, ETS, Pisa 2004, p. 204.

evidenziare la presenza di elementi monoteistici all'interno del politeismo greco (*Griechische Mythologie*, 1854-1855). Tra le argomentazioni addotte a sostegno della natura tendenzialmente monoteistica, o monoteizzante, della religione greca c'era senz'altro la propensione a trasfigurare lo spirito del cielo nella figura egemonica del regolatore del mondo che raggiungeva il culmine nel ritratto eschileo di Zeus, celebrato – nel cosiddetto Inno a Zeus dell'*Agamennone* – come il più alto, il più saggio e il più benevolo degli dèi, oltre che l'inclinazione a raggruppare la molteplicità delle manifestazioni divine nel mito, nel culto, nell'arte in modo da suggerire una unità di fondo del mondo divino, unità evidenziata, oltre che da Preller, già da Carl Friedrich Nägelsbach (*Homerische Theologie*, 1840) e poi da Eduard Gerhard (*Griechenlands Volkstämme und Stammgottheiten*, 1854).

Una ripresa, seppur diversamente modulata, delle posizioni teoriche assunte dai filologi, storici e archeologi tedeschi summenzionati si ebbe anche, nel campo degli studi in chiave antropologica di scuola britannica, con Lewis Richard Farnell (*Cults of the Greek States*, I, 1896), che, in aperta polemica con il suo mentore Andrew Lang (*Myth, Ritual and Religion*, 1887; *The Making of Religion*, 1898), tendeva a vedere – come Preller e Welcker – nell'attitudine al raggruppamento e alla classificazione delle figure divine nel culto la riprova dell'atteggiamento tendenzialmente monoteistico, o più precisamente enoteistico, della religione greca, interpretando tale atteggiamento come il risultato di un progresso del pensiero religioso piuttosto che come elemento residuale dell'*Urmonotheismus* greco. Tuttavia, diversamente da Preller, pur evidenziando la supremazia di Zeus sulle altre divinità del pantheon, Farnell era ben lontano dal sostenere che tale dio rappresentasse il punto focale del politeismo greco e che la concezione monoteistica del divino, in alcuni casi rintracciabile nel pensiero di poeti e filosofi (come Eschilo e Cleante), condizionasse in alcun modo le forme di religiosità popolare.

Parallelamente ai tentativi di mediazione tra vecchi e nuovi orientamenti di ricerca condotti da Farnell a Oxford, un'altra e più rivoluzionaria risposta al nuovo contesto di studio dettato dall'emergere di discipline come l'antropologia e la sociologia fu data da Jane Ellen Harrison (*Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 1903; *Themis. A Study of the Social origins of Greek Religion*, 1912) e dalla svolta metodologica introdotta nel campo degli studi classici e delle religioni antiche dall'influsso formativo, d'influenza frazeriana, dei cosiddetti "Ritualisti di Cambridge", come Francis Macdonald Cornford, Arthur Bernard Cook o, ancora, l'oxoniense Gilbert Murray. Riprendendo, nella sua analisi sociale delle origini della religione, l'impostazione darwinista dell'antropologia tyloriana, la

prospettiva d'indagine adottata da Harrison muoveva dal rituale al mito⁴⁸, mettendo in discussione – sulla scorta degli studi di Erwin Rohde (*Psyche*, 1890-1894) – la centralità degli dèi olimpici nel pantheon greco e riscoprendo l'*agency* degli dèi ctoni intesi come divinità locali il cui culto costituì la principale caratteristica del paesaggio religioso post-omerico, rafforzando quindi l'idea che i poemi omerici non rappresentassero in realtà il punto iniziale della mitologia e che – in analogia con le *living religions* – la religione greca non fosse tanto concepita nei termini di un cosmo olimpico ordinato, ma si presentasse piuttosto come un conglomerato *fluid*, a più livelli, di culti parzialmente in conflitto con varianti locali. L'enfasi che Harrison pose sulle pratiche rituali e sugli aspetti sociali dell'esperienza religiosa – specialmente l'iniziazione – sarebbe rimasta una caratteristica peculiare nello studio della religione greca per tutto il XX secolo fino a oggi, improntando i successivi lavori del filologo, giurista e storico francese Louis Gernet (*Le génie grec dans la religion*, 1932) e dello storico delle religioni Henri Jeanmaire (*Couroi et Courètes*, 1939; *Dionysos*, 1951), oltre che, più tardi, quelli del filosofo e antropologo Jean-Pierre Vernant (*Les origines de la pensée grecque*, 1962) e dello storico delle religioni di formazione filologica Walter Burkert (*Homo Neccans*, 1972; *Griechische Religion*, 1977; *Creation of the Sacred*, 1996).

Proprio Vernant e Burkert – considerati i due studiosi di religione greca più influenti della seconda metà del XX secolo – daranno del politeismo antico due visioni radicalmente opposte, a riprova dell'estrema complessità del fenomeno. Nella sua lezione inaugurale dell'Insegnamento di Studi comparati delle religioni antiche al Collège de France nel 1975, parlando del politeismo greco, Vernant formulava quella che appare essere, a un tempo, la sua confessione di fede e il fondamento metodologico della sua intera attività di studioso, definendo la divinità in termini di “potenza rappresentativa di un tipo di azione”, una sorta di “forza”: all'interno di un quadro panteistico, ogni forza è definita non in sé, come oggetto isolato, ma in virtù della sua posizione relativa nell'aggregato di forze, nella struttura di relazioni che la oppone e la unisce alle altre potenze costitutive dell'universo divino. A regolare una tale “società dell'oltre” è la stretta demarcazione delle forze e il loro contro-bilanciamento gerarchico, aspetto, quest'ultimo, che esclude *a priori* le categorie di onnipoten-

⁴⁸ Cfr. R. Schlesier, *Jane Ellen Harrison*, in W.W. Briggs - W.M. Calder III (eds.), *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, Garland, New York-London 1990, pp. 127-141; Ead., *Prolegomena to Jane Harrison's Interpretation of Ancient Greek Religion*, in W.M. Calder III (ed.), *The Cambridge Ritualists Reconsidered. Proceedings of the First Oldfather Conference, Held on the Campus of the University of Illinois at Urbana-Champaign, April 27-30, 1989*, Scholars Press, Atlanta GA 1991, pp. 189-196.

za, onniscienza e potere illimitato⁴⁹. Un pantheon confuso ed eterogeneo, questo era, per Vernant, il politeismo dei Greci.

Da parte sua, in *Griechischen Religion der archaischen und klassischen Epoche*, pubblicato nel 1977, Burkert definiva il politeismo greco come un insieme “potenzialmente caotico”, non solo per chi lo osserva dall’esterno. La personalità distintiva di un dio è costituita e mediata da quattro elementi o fattori principali: 1. il culto localmente circoscritto con il suo sistema di azioni rituali; 2. il nome del dio; 3. i miti narrati circa l’essere nominato; 4. l’iconografia (soprattutto l’immagine di culto). Allo stesso modo, un tale complesso può essere dissolto e ciò rende quasi impossibile scrivere la storia di ogni singola divinità⁵⁰. L’apparente dicotomia tra *kósmos* e *cháos* rappresenta di fatto uno dei temi o questioni principali che animano il dibattito contemporaneo intorno alla natura, agli aspetti, alle funzioni degli dèi greci e ai loro rispettivi campi d’azione, nell’ambito del funzionamento – sistematicamente strutturato o, piuttosto, a-sistematico – del politeismo antico.

E tuttavia, come è stato opportunamente osservato ed efficacemente argomentato da Henk Versnel, professore emerito di Storia antica all’Università di Leida, cercando un’unità nella caotica pluralità o diversità di fenomeni, i Greci elaborarono diverse strategie per negoziare, riconciliare, o più in generale far fronte al problema della complessità allarmante del mondo divino, ordinato o meno che fosse⁵¹. Versnel definisce tali strategie *experiments in oneness*, ma ribadisce che nessuna di tali teologie tese ad amalgamare la pluralità politeistica in un sistema o una struttura unificante, anzi, in ognuna di esse, pur se in modi diversi, la pluralità e multiformità del politeismo rimase intatta. La domanda da porsi, in ultima analisi, è *come* gli stessi concetti di unità e pluralità si collegassero l’uno all’altro nella percezione religiosa greca.

3. Il “monoteismo pagano” nel periodo imperiale e tardo-antico

La tendenza, cui si è accennato, a gerarchizzare il mondo degli dèi della tradizione (omerica ed esiodea) confluirà, sul finire dell’epoca classica,

⁴⁹ Cfr. J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, Paris 1974; Id., *Religion grecque et religions antiques (Texte de la leçon inaugurale de la Chaire d’études comparées des religions antiques, prononcée au Collège de France, le 5 Décembre 1975)*, Maspero, Paris 1976; ora in Id., *Religions, histoires, raisons*, Maspero, Paris 1979, pp. 5-34.

⁵⁰ Cfr. W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, tr. it. di G. Arrigoni, Jaca Book, Milano 2003, in part. pp. 407-450 (cap. v. *Polis e politeismo*, par. 1. *Concezione del politeismo greco*).

⁵¹ H.S. Versnel, *Thrice One. Three Greek Experiments in Oneness*, in B. Nevling Porter (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Casco Bay Assyriological Institute, Chebeague ME 2000, pp. 79-164, in part. 84-85.

nei tentativi, smaccatamente speculativi, di definizione, classificazione e catalogazione della natura e dell'essenza del divino che caratterizzarono l'orientamento ermeneutico degli ambiti di ricerca d'epoca imperiale e tardo-antica, medio platonici prima e neoplatonici poi⁵². Basti pensare, oltre che a Plutarco, all'opera di Apuleio di Madaura (125-170 ca. d.C.)⁵³, di Massimo di Tiro (*floruit* II secolo d.C.)⁵⁴, o al trattato tramandato sotto il nome di Alcinoo noto come *Didascalico*⁵⁵.

Come è stato infatti opportunamente osservato, «one of the important religious and philosophical aspects of late antiquity was the victory of Platonic philosophy. It was the belief among many Christians, and possibly Jews too, that Platonism was essentially monotheistic, or at least could be used as a foundation for theology»⁵⁶. Di qui, la definizione di “monoteismo

⁵² Cfr. M.V. Cerutti, “Monoteismo pagano”? *Elementi di tipologia storica*, in «Adamantius» 15 (2009), pp. 307-330, in part. 310. Si veda anche Ead., “Le vie” o “la via”? *Tra identità nazionali e prospettive universalistiche nel paganesimo tardo antico*, in G. Sfameni Gasparro - A. Cosentino - M. Monaca (eds.), *Religion in the History of European Culture*, Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, 14-17 September 2009, Messina (Italy), Officina di Studi Medievali, Palermo 2013, pp. 889-910. Sulla tendenza a gerarchizzare il mondo degli dèi tradizionali, cfr. G. Filoramo, *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 111. Per più articolati *dossier* al riguardo, si vedano i contributi di G. Sfameni Gasparro, *Monoteismo pagano nella Antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa*, in «Annali di Scienza religiosa» (2003), pp. 97-127 e C.O. Tommasi Moreschini, *Il dibattito sul cosiddetto «monoteismo pagano» tra fonti antiche e interpretazioni moderne*, in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Teologia presso l'Università Ortodossa St. Tychon di Mosca (9-11 ottobre 2006)*, Moskva 2007, vol. 1, pp. 90-99; Ead., *Tra politeismo, enoteismo e monoteismo. Tensioni e collisioni nella cultura latina imperiale*, in «Orpheus» n.s. 28/1-2 (2007), pp. 186-220.

⁵³ *De Platone et eius dogmate* I 11,204-205: «Platone parla di tre specie di dèi, di cui la prima non ha che un solo e unico rappresentante, questo Dio supremo, trascendente al mondo, immateriale, di cui abbiamo detto più sopra essere il padre e l'architetto di questo mondo divino; un'altra razza è quella degli dèi astri e delle altre potenze che chiamiamo “divinità celesti”; alla terza appartengono gli dèi che gli antichi Romani chiamano “medioximi”». Dopo aver introdotto il discorso sulla Provvidenza, nel suo duplice aspetto universale e particolare, Apuleio conclude: «Et primam quidem providentiam esse summi exsuperantissimique deorum omnium qui non solum deos caelicolas ordinavit, quos ad tutelam et decus per omnia mundi membra dispersit, sed natura etiam mortales eos, qui praestarent sapientiam ceteris terrenis animantibus, ad aevitatem temporis edidit fundatisque legibus reliquarum dispositionem ac tutelam rerum, quas cotidie fieri necesse est, diis ceteris tradidit».

⁵⁴ *Diss.* XVII Dübner = *Dial.* XI Hobein. Secondo Massimo di Tiro, la prova fondamentale dell'esistenza di Dio è nel consenso universale: tutti sarebbero concordi infatti nell'ammettere che «esiste un dio unico, re e padre di tutte le cose, e degli dèi molteplici, figli di Dio, che esercitano il comando insieme con lui» (*Diss.* VII 5). Si tratta degli dèi tradizionali e degli innumerevoli *daïmones* che popolano i livelli intermedi tra il Dio sommo e il mondo degli uomini, diversamente nominati dai vari popoli. Tale teoria è già esposta in *Diss.* XIV 8 Dübner = *Dial.* VIII 8 Hobein.

⁵⁵ *Didasc.* 14-15, pp. 170-171 Hermann. Dopo il demiurgo (che è il secondo *noûs* ovvero il *theòs epouránios*) vengono gli dèi delle sette sfere planetarie (*noerà zōa*) e al di sotto di essi, collocati nella sfera sublunare, gli *alloi daïmones*, “visibili” (*oratoi*) o “invisibili” (*aoratoi*): qui la visibilità è intesa come capacità di questi demoni (composti di etere, di fuoco, di aria o di acqua) di apparire in situazioni eccezionali, diversamente dai corpi celesti la cui presenza visiva è costante. Da essi dipendono i fenomeni oracolari (*Didasc.* 15, p. 171 Hermann).

⁵⁶ F.E. Brenk, *Pagan Monotheism and Early Christianity*, Brennkmeijer-Werhahn Visiting

platonico” o, anche, “monoteismo pagano”, data da Claudio Moreschini nel suo contributo alla *Festschrift* per Heinrich Dörrie⁵⁷, di quel fenomeno religioso (o categoria interpretativa) che lo stesso autore, negli studi successivi, indicherà con il termine “enoteismo”⁵⁸, mettendone inizialmente in evidenza tratti di continuità e discontinuità con il monoteismo cristiano e privilegiando, in seguito, la denominazione ripresa dalla ben nota prospettiva filosofico-religiosa della seconda sofistica, per la quale l’enoteismo designerebbe quella specifica concezione «che vede una gradazione di divinità, culminanti in un dio supremo (e per questo motivo unico)»⁵⁹, esemplarmente espressa nel trattato filosofico *De Platone et eius dogmate* (I 5,190-191), oltre che nelle *Metamorfosi* (XI 5) di Apuleio, inneggianti alla figura di Iside come dea “unica”, su cui torneremo.

Alla tendenza a *gerarchizzare* il divino che sembra caratterizzare non solo la speculazione filosofica, ma anche la produzione letteraria antica (già dalla summenzionata epica cosmogonica esiodea alla drammaturgia classica, per esempio) si affianca, infatti, nell’ambito della documentazione pagana tardo-antica orientata in senso monoteistico, una seconda tendenza a *unificare* il divino, come evidenziato dal contributo di Giovanni Filoramo ispirato al tentativo di delineare una differenziazione di tipologie religiose all’interno della religiosità pagana tardo-antica, mettendo in luce, dietro l’apparente uniformità della tendenza pagana al monoteismo, l’effettiva distinzione tra due visioni o concezioni rispettivamente ispirate a un monoteismo di tipo “gerarchico”, impostosi come «rappresentazione ideologica *sub specie religiosa* della forma di potere dominante», e a un monoteismo “dinamico” (particolarmente rintracciabile nell’ambito della magia), caratterizzato dalla tendenza a fondere le divinità più rappresentative in una sola unità divina, intesa come *dýnamis* o *pneûma*, forza pervasiva, se non addirittura fondante, dell’universo⁶⁰. E tuttavia, come pure è stato giustamente notato, le due tendenze risultano profondamente dif-

Professor Lecture, Center for the Study of Christianity, Hebrew University, Jerusalem, Israel, Nov. 29th, 2011, pp. 1-24, in part. p. 3. Dello stesso autore si veda anche la voce *Greece. Religion*, in D.C. Allison Jr. et al. (eds.), *The Encyclopedia of Bible and Its Reception*. 10. *Genocide-Hakkoz*, de Gruyter, Berlin-New York 2015, coll. 886-894.

⁵⁷ C. Moreschini, *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell’età imperiale*, in H.-D. Blume - F. Mann (eds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Aschendorff, Münster 1983, pp. 133-161, in part. p. 160.

⁵⁸ Id., *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36.7, de Gruyter, Berlin-New York 1994, pp. 5101-5133.

⁵⁹ Id., *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 27.

⁶⁰ G. Filoramo, *Il monoteismo tardo antico*, in Id., *Figure del sacro*, cit., pp. 109-125, in part. 117-119 (già in M. Vegetti, *Introduzione alle culture antiche*. 3. *L’esperienza religiosa antica*, Bollandi-Boringhieri, Torino 1992, pp. 196-207).

ferenti tra loro, laddove la seconda, in particolare, non si presenta al suo interno ugualmente omogenea, rivelando, *viceversa*, tratti di difformità presumibilmente dettati da istanze e orientamenti diversi⁶¹.

Nel suo contributo al volume *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (1999), la nota studiosa di Platone e dell'eredità del pensiero platonico nella tarda antichità, Polymnia Athanassiadi, curatrice del volume insieme a Michael Frede, professore di Storia della filosofia a Oxford, menziona – in riferimento al cosiddetto fenomeno del “monoteismo pagano” – «the complementary process of syncretism and hierarchization» con cui – d'accordo con la lettura di Glen Bowersock⁶² – l'ellenismo, nel suo radicale processo di unificazione e universalizzazione, avrebbe integrato «into one pyramidal monotheistic structure» gli dèi locali delle minoranze etniche del mondo romano⁶³. Lo stesso Frede, definito non a caso «the modern father of this subject [*i.e.* pagan monotheism, *n.d.r.*]»⁶⁴, attraverso l'acuta analisi delle posizioni assunte, nello specifico, da filosofi e pensatori antichi di epoca classica in merito all'unità (o pluralità) di dio⁶⁵, evidenziando, in un successivo contributo apparso in *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire* (2010)⁶⁶ – maggiormente centrato, rispetto al volume del 1999, sull'analisi del monoteismo come fenomeno religioso nel suo contesto sociale piuttosto che sugli aspetti filosofici della questione –, le differenze *concettuali* emergenti tra gli dèi politeistici e il dio monoteistico, giunge alla conclusione che, in generale, le due categorie di politeismo e monoteismo, laddove utilizzate semplicemente per indicare la credenza e il culto di più dèi o di un solo dio, sono eccessivamente semplicistiche e riduzioniste e contengono troppi elementi di ambiguità per servire effettivamente come strumenti di classificazione

⁶¹ Cfr. M.V. Cerutti, “Monoteismo pagano”?, cit., p. 309 e nota 20.

⁶² G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1990.

⁶³ P. Athanassiadi, *The Chaldaean Oracles. Theology and Theurgy*, in Ead. - M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 149-184, in part. pp. 180-181. Della stessa autrice si veda anche la raccolta di saggi *Mutations of Hellenism in Late Antiquity* (Variorum Collected Studies Series), Routledge, New York-London 2015.

⁶⁴ S. Mitchell - P. van Nuffelen, *Preface and Acknowledgements*, in Idd. (eds.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. VII-VIII. Il volume appena citato – preceduto da *Monotheism between Christians and Pagans in Late Antiquity* (Peeters, Leuven 2009), curato dagli stessi S. Mitchell e P. van Nuffelen – è il secondo (in ordine di pubblicazione) di due volumi basati sulla conferenza internazionale di studi organizzata a Exeter nel luglio del 2006 nell'ambito del progetto di ricerca sul *background* intellettuale sotteso al fenomeno del “monoteismo pagano” nel mondo romano finanziato dall'Arts and Humanities Research Council e condotto, sotto la direzione di Stephen Mitchell, all'Università di Exeter dal 2004 al 2007.

⁶⁵ M. Frede, *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*, in P. Athanassiadi - M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, cit., pp. 41-68.

⁶⁶ Id., *The Case for Pagan Monotheism in Greek and Graeco-Roman Antiquity*, in S. Mitchell - P. van Nuffelen (eds.), *One God*, cit., pp. 53-81.

della complessità e dello spettro totale delle credenze ravvisabili nelle religioni antiche (greca, in particolare). E, tuttavia, Frede rintraccia già nelle speculazioni di alcuni pensatori greci antichi, da Antistene (444-365 a.C.) a Crisippo (281/277-208/204 a.C.) a Galeno (129-201 d.C.), lo sviluppo della concezione di un singolo dio trascendente che in qualche misura si approssima a quei criteri cui s'ispira la credenza in un dio unico stabiliti dai più tardi monoteismi dottrinali.

Al di là delle definizioni date di una categoria sostanzialmente paradossale, in quanto fondata sull'accostamento ossimorico, se non controintuitivo, di due termini (con le relative visioni a essi sottese) di per sé logicamente inconciliabili, il fenomeno religioso del "monoteismo pagano", nel suo aspetto più rilevante, si sviluppò al passaggio da un mondo di culti politeistici fluidi e diversificati a quello dei dogmi unificati del Giudaismo e del Cristianesimo⁶⁷. L'emergere di caratteristiche monoteistiche nel culto sotto l'Impero romano si presenta in alcuni casi come il risultato dell'influenza diretta dei nuovi paradigmi (di fede e comportamento religioso) di matrice giudaica e cristiana⁶⁸. Il tentativo di individuare elementi monoteistici in quello che è tradizionalmente definito come un sistema religioso politeistico induce senz'altro a rivedere una tale caratterizzazione della religione greco-romana e a sviluppare più sottili strumenti di analisi e valutazione dei fenomeni religiosi e degli aspetti della spiritualità della tarda antichità, cogliendo l'opportunità di localizzare l'interazione del Cristianesimo e del Giudaismo con la religione greco-romana non solo sul piano dell'interazione sociale e dei luoghi di culto condivisi, ad esempio, ma anche sul piano delle modalità di elaborazione concettuale del divino e dell'influenza che tali concetti o nozioni esercitarono sui sistemi di vita sociali e politici.

Concentrare l'attenzione sulla trasformazione subita all'interno della religione romana tra il I e il IV secolo d.C., in un'epoca cioè di radicale mutamento religioso, pone una serie di problemi d'ordine metodologico specificamente inerenti ai seguenti fattori: 1. la compatibilità di tipi diversi di testimonianze, da quelle epigrafiche a quelle filosofico-letterarie; 2. la ricerca del punto di equilibrio, nell'ambito dello sviluppo del paganesimo antico, tra forze interne al cambiamento e impulsi esterni provenienti dal Giudaismo e dal Cristianesimo; 3. l'accordo tra un approccio universaliz-

⁶⁷ Cfr. S. Mitchell - P. Van Nuffelen, *Introduction. The Debate about Pagan Monotheism* e P. Van Nuffelen, *Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon*, in Idd. (eds.), *One God*, cit., pp. 1-15 (in part. p. 10) e pp. 16-33 (in part. pp. 16-17).

⁶⁸ Si veda in part. M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion. II. Die hellenistische und römische Zeit*, Beck, München 1950, pp. 569-578.

zante allo studio della religione nell'Impero romano e la diversità locale testimoniata dalla miriade di culti e movimenti religiosi che pure ne caratterizzarono la spiritualità; 4. l'impatto delle mutate condizioni sociali e politiche sulle credenze e le pratiche religiose contemporanee.

All'interno delle strutture sostanzialmente stabili dell'Impero romano, il cambiamento di più vasta portata fu rappresentato dalla rivoluzione religiosa per mezzo della quale l'ambiente politeistico dell'età di Augusto cedette il passo alla schiacciante predominanza del monoteismo nell'età di sant'Agostino. Una tale trasformazione della pratica come della credenza religiosa ebbe conseguenze profonde per gli individui, per l'organizzazione sociale, per l'esercizio dell'autorità politica, e, soprattutto, per il modo in cui uomini e donne cominciarono a percepire il proprio posto nel mondo. La relazione tra monoteismo giudaico e proto cristiano e paganesimo greco-romano del Mediterraneo e del Vicino Oriente assume un'importanza cruciale perché è in tale contesto che i cambiamenti religiosi e sociali indussero la maggior parte degli abitanti del mondo antico a credere in un unico dio. In tale prospettiva, il cosiddetto "monoteismo pagano" va inteso come concetto o dispositivo euristico utile per porre ulteriori questioni relative allo sviluppo della religione nel mondo romano, che tra I e IV secolo d.C. evolse in altre forme di religiosità fondamentali, non necessariamente connesse al monoteismo. Si tratta, sostanzialmente, da un lato, di dare conto di problemi inerenti la definizione e valutazione del monoteismo pagano, sia come oggetto di studio che come strumento analitico per lo studio della cultura religiosa dell'Impero, dall'altro, di analizzare e interpretare i documenti relativi alle credenze e ai rituali – dalle acclamazioni epigrafiche dell'*heís theós* al culto del Theos Hypsistos – che testimoniano specifici tipi di attività religiosa e gettano luce sulla mentalità religiosa dei fedeli durante questo periodo, fornendo il quadro contestuale di riferimento per possibili culti monoteistici.

Dal punto di vista del paganesimo greco-romano, l'insorgenza e la diffusione delle maggiori forme di devozione a carattere unitario, come quelle legate al culto di Serapide e Iside, o di altre divinità "orientali" come Mithras, Iuppiter Dolichenus o la Dea Syria Atargatis, o anche il culto del Sol Invictus, è ancora perfettamente compatibile con il politeismo tradizionale. Il processo di sincretizzazione di tali figure divine non portò necessariamente al monoteismo. D'altra parte, è innegabile la presenza di tratti visibilmente monoteistici all'interno della religiosità contemporanea. Questo derivò in certa misura da un incremento della letteratura teologica pagana tracciabile in linea principale dal medio-platonico Plutarco (46/48-125/127 d.C.) all'esponente della Seconda Sofistica Elio Aristide

(117-180 d.C.)⁶⁹, fino all'imperatore Giuliano (331-363 d.C.)⁷⁰. L'opera di Plutarco, *in primis*, specialmente l'*excursus* sulle credenze iraniche ispirate alla figura di Zoroastro, tradizionalmente ritenuto in Occidente maestro di saggezza, appare pervasa da problematiche teologiche fortemente condizionate dall'interesse nutrito dall'autore verso speculazioni religiose di matrice dualistica (più che monoteistica), o meglio verso forme di religiosità – come quella egizia, greca e iranica – che trovano un fondamento comune nell'additare in una dualità di principi, di *archai* (il Bene e il Male), la vera natura del divino e, al contempo, il fondamento primo del reale⁷¹. Basti pensare all'interpretazione delle narrazioni egizie riportate nel *de Iside et Osiride* (45-47) relativamente alla coppia di divinità mistiche Iside e Osiride, il cui culto, ampiamente diffuso nel mondo ellenistico-romano, assunse nella tarda antichità colorazioni misteriche ignote all'Egitto faraonico⁷², attestate, oltre che dall'opera plutarchea, dalle *Metamorfosi* di Apuleio⁷³.

Il ricorso ad aspetti dell'ideologia iranica, in particolare, a supporto di una precisa posizione teoretica non è estraneo del resto alla storia del pensiero greco. Già Aristotele (384/3-322 a.C.), che in un passo del *de Philosophia* riportato da Diogene Laerzio (*Prooem.* 1,8) riprendeva quello che era stato l'insegnamento dei Magi iranici circa il Buono e il Cattivo

⁶⁹ Personaggi come Elio Aristide e Dione di Prusa, noto anche come Dione Crisostomo, entrambi esponenti della Seconda Sofistica, assunsero posizioni precise rispetto a tematiche universalistiche come quella della *doxa* innata che porterebbe Greci e barbari a riconoscere l'unicità del divino sommo regnante sulla molteplicità degli dèi, ripresa nelle *Orationes* di Dione, cfr. D. Chr. Or. XII. Sulla Seconda Sofistica, in generale, si vedano, tra gli altri, G. Anderson, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Routledge, London-New York 1993; T. Whitmarsh, *The Second Sophistic*, Oxford University Press, Oxford 2005.

⁷⁰ Ultimo imperatore romano dichiaratamente pagano, Flavio Claudio Giuliano Cesare, detto l'Apostata, nato a Costantinopoli nel 331 d.C., fu educato alla fede cristiana dal vescovo Eusebio di Cesarea, durante gli anni trascorsi a Nicomedia e poi presso la villa imperiale di *Macellum*, in Cappadocia. Ritornato a Costantinopoli (da cui si era allontanato nel 337 d.C.), subì l'influenza di Libanio e del taumaturgo neoplatonico Massimo che lo portò ad allontanarsi dal cristianesimo e a maturare una concezione religiosa personale ispirata all'antico politeismo e al misticismo neoplatonico. Per i rapporti tra Giuliano e la cultura ellenistica, cfr. P. Athanassiadi, *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Oxford University Press, Oxford 1982; M.C. De Vita, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

⁷¹ U. Bianchi, *Le dualisme en histoire des religions*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 159 (1961), pp. 1-46 (ripreso in *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, «Numen» Suppl. 38, Brill, Leiden 1978, pp. 3-38); Id., *Il dualismo come categoria storico-religiosa*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 9(1973), pp. 3-16 (ripreso in *Selected Essays*, cit., pp. 49-64); Id., *The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion*, in «Temenos» 16(1980), pp. 12-25; Id., *Il dualismo religioso. Saggio storico ed etnologico* (1958), Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983.

⁷² Id., *Isis dea misterica. Quando?*, in G. Piccaluga (ed.), *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, pp. 9-36.

⁷³ Cfr. M.V. Cerutti, *Antropologia e apocalittica*, cit., pp. 19-20.

Spirito, nella *Metafisica* identifica il principio della generazione con il principio del Bene, additando nei Magi i precursori della dottrina platonica della dualità di principi (*Metaph.* XIV 4, 1091b⁷⁴). Più problematica risulta la lettura di Apuleio, dall'opera del quale traspare un certo contrasto tra due posizioni apparentemente divergenti: alla valorizzazione degli dèi tradizionali come gradini inferiori del divino rispetto alla figura del *deus unus* e *summus* che compare nelle opere filosofiche, come il *de Platone et eius dogmate* (I 5,190-191; I 11,204-205) o il *de deo Socratis* (II-III 120-124), fa da contraltare, nelle *Metamorfosi* (XI 5), un atteggiamento maggiormente irrisorio nei confronti di questi stessi dèi, fortemente svalutati rispetto a Iside, dea “unica”, benché mai completamente eliminati dall'orizzonte divino: in tale “non esclusione dei molti” si è visto il discrimine tra il “monoteismo” di Apuleio o, più in generale, il monoteismo pagano di tipo platonico, e il monoteismo cristiano. Un tale discrimine è dovuto probabilmente al fatto che «il platonismo, come già a suo tempo la filosofia stoica, si accingeva a fornire la giustificazione ufficiale alla religione dello Stato romano» e pertanto gli dèi della religione tradizionale, effettivamente esistenti secondo il *de deo Socratis* (III 121-122), «adempiono al compito di corrispondere alla classificazione della teologia platonica da un lato, di autenticare le divinità dello Stato con una spiegazione filosofica dall'altro. Nelle *Metamorfosi*, invece, questa necessità non è più sentita»⁷⁵. Pure, va osservato, il principio di “non esclusione” dei molti percorre, nel paganesimo tardo antico in generale, e non solo in Apuleio, vie diversificate⁷⁶.

Parallelamente, tra il II e il IV secolo d.C., nel periodo del cosiddetto “secondo paganesimo”, per usare la terminologia di Paul Veyne⁷⁷, si

⁷⁴ Di qui l'ipotesi, formulata dall'egittologo francese Jean Hani, di una possibile ispirazione di matrice aristotelica per la successiva speculazione teorica di Plutarco sul tema specifico, cfr. J. Hani, *Plutarque en face du dualisme iranien*, in «*Revue des Études Grecques*» 77(1964), pp. 484-525. Sui rapporti tra Aristotele e Plutarco, cfr. G. Verbeke, *Plutarch and the Development of Aristotle*, in I. Düring - G.E.L. Owen (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum Held at Oxford in August 1957*, Almqvist & Wiksell, Göteborg-Stockholm-Uppsala 1960, pp. 236-247.

⁷⁵ C. Moreschini, *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale*, cit., p. 137.

⁷⁶ Cfr. M.V. Cerutti, “*Monoteismo pagano*”?, cit., pp. 308-309.

⁷⁷ P. Veyne, *L'Empire gréco-romain*, Seuil, Paris 2005, pp. 419-543. Secondo l'archeologo e storico francese, i maggiori cambiamenti nella religione dell'impero andrebbero situati appunto nel II secolo d.C., in coincidenza con il fenomeno della crescente “moralizzazione” degli dèi pagani e con il mutato atteggiamento di sottomissione rispetto alla divinità da parte del credente. Il moralismo crescente è stata anche una delle principali linee interpretative nei primi resoconti sulla religione romana, cfr. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford University Press, Oxford 1979.

registra la tendenza tra gli *auctores* pagani di ispirazione platonica e di cultura greco-romana (anche se alcuni, come Numenio e Porfirio, di provenienza orientale)⁷⁸, a legittimare, in forme e modalità diverse, i culti politeistici tradizionali, ritenuti garanti della *salus* delle collettività che li professano⁷⁹ e insieme espressione irrinunciabile delle diverse identità comunitarie e nazionali⁸⁰. Di conseguenza, nutrito di linfa platonica⁸¹, il paganesimo si interroga con sempre maggiore urgenza, anche a fronte della pretesa veritativa ed esclusivistica avanzata dal Cristianesimo, sul valore veritativo delle diverse *religiones* e in particolare delle sapienze religiose orientali⁸², le “sapienze barbare”⁸³, in rapporto alla cultura greca e alle sue

⁷⁸ Cfr. F. Millar, *Porphyry. Ethnicity, Language, and Alien Wisdom*, in J. Barnes - M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata. II. Plato and Aristotle at Rome*, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 241-262, in part. p. 262.

⁷⁹ G. Sfameni Gasparro, *Strategie di salvezza nel mondo ellenistico-romano. Per una tassonomia storico-religiosa*, in AA.VV., *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (I-III sec.)*. XXXIV Incontro di studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2005), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006, pp. 21-53.

⁸⁰ Sul tema degli “ultimi elleni”, cfr. tra gli altri G.W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; C. Gnllka, *Die vielen Wege und der Eine. Zur Bedeutung einer Bildrede aus dem Geisteskampf der Spätantike*, in «Literaturwissenschaftliches Jahrbuch» 31(1990), pp. 9-51; G.W. Bowersock - P. Brown - O. Grabar (eds.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA-London 2000; V. Limberis, “Religion” as the Cipher for Identity. *The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus*, in «Harvard Theological Review» 93(2000), pp. 373-400; R.M. Frakes - E. De Palma Digeser (eds.), *Religious Identity in Late Antiquity*, Kent, Toronto 2006; J.M. Dillon, *The Religion of the Last Hellenes*, in AA.VV., *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, Fondation Hardt (Entretiens sur l'Antiquité Classique, 53), Vandoeuvres-Genève 2006, pp. 117-147; G. Sfameni Gasparro, *L'“Apocalisse” dell'Asclepius e la resistenza degli “ultimi Elleni”*, in A.M. Mazzanti (ed.), *Verità e mistero nel pluralismo culturale della tarda antichità*, ESD, Bologna 2009, pp. 207-257.

⁸¹ Sul platonismo di età imperiale, cfr. P.L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1982; G. Reale, *Storia della filosofia antica. IV. Le scuole dell'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano 1997. Sul medioplatonismo, nello specifico, J.M. Dillon, *The Middle Platonists*, Cornell University Press, Ithaca NY 1977; S. Lilla, *Introduzione al Medioplatonismo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1992.

⁸² Per le moderne analisi decostruttive della categoria di “religioni orientali”, cfr. da ultimo C. Bonnet - V. Pirenne-Delforge - D. Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Institut Historique Belge de Rome-Istituto Storico Belga di Roma, Brussels-Rome 2009.

⁸³ Cfr. H.-C. Puech, *Numenius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, in «Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves» 2(1934), pp. 745-778 (rist. in Id., *En quête de la Gnose. I. La Gnose et le temps et autres essais*, Gallimard, Paris 1978, pp. 25-54); A.J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le Dieu cosmique*, Lecoffre, Paris 1949, pp. 19-44; A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, Einaudi, Torino 1980; M. Zambon, *Porphyre et le Moyen-Platonisme*, Vrin, Paris 2002; M. Broze - A. Busine - S. Inowlochi, *Les catalogues des peuples sages. Fonctions et contextes d'utilisation*, in «Kernos» 19(2006), pp. 131-144. La nozione di “sapienza straniera” è stata consolidata in G.G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999; cfr. Id., *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism, Second, Revised and Enlarged paperback edition*, Brill, Leiden 2005.

acquisizioni filosofico-religiose⁸⁴. Si delinea così un percorso caratterizzato da una irrisolta dialettica tra la valorizzazione della pluralità delle “vie” religiose tradizionali e la tensione a una verità che le trascenda e si ponga come unica e universale⁸⁵. Tale dialettica comincia a imporsi con evidenza a partire da Plutarco, passando per Numenio e Celso e trovando infine un testimone emblematico in quell’allievo di Plotino, Porfirio (234 ca.-305 d.C.), che se da un lato mostrò di ispirarsi a più antichi esegeti del divino come Apollonio di Tiana (2-98 d.C.), pure dall’altro fu ispiratore di suggestioni profonde negli ultimi pagani del tardo IV secolo⁸⁶, quali ad esempio il Simmaco della III *Relatio*⁸⁷, su cui avremo modo di tornare.

Le ragioni del processo di sincretizzazione cui si è accennato vanno probabilmente individuate nel nuovo statuto acquisito dalla verità religiosa nel discorso intellettuale sulle origini dell’Impero romano, che potrebbe aver stimolato le successive speculazioni sulla natura degli dèi all’interno della tradizione religiosa piuttosto che filosofica⁸⁸. Questo può essere, almeno in parte, certamente letto come una risposta e una reazione

⁸⁴ Cfr. M.V. Cerutti, *Religio, religiones e la questione della “verità”. Aspetti del confronto tra pagani e cristiani nella tarda antichità*, in A.M. Mazzanti (ed.), *Sulle tracce della verità. Percorsi religiosi tra antico e contemporaneo*, ESD, Bologna 2008, pp. 64-212; A.M. Mazzanti (ed.), *Sulle tracce della verità*, cit. e *Verità e mistero nel pluralismo culturale della tarda antichità*, cit.

⁸⁵ Cfr. M.V. Cerutti, “*Le vie*” o “*la via*”?, cit., pp. 889-910, in part. pp. 889-890. Sulla presenza, nella riflessione greca, di suggestioni ispirate alla universalità di valori, credenze e fedi, cfr. A.J. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste*. II, cit., pp. 176-195 (con particolare riferimento a Plut. *Fort. Alex.* 18; *Vita Alex.* 27; *De exil.* 601a). Per l’ampia letteratura critica sulla terminologia relativa alla “via” o “vie” religiose, che caratterizza sia le fonti pagane che quelle cristiane (soprattutto in merito alla produzione porfiriana), cfr. A.H. Armstrong, *The Way and the Ways. Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century AD*, in «*Vigiliae Christianae*» 38(1984), pp. 1-17; C. Gnilka, *Die vielen Wege und der Eine*, cit.; E. De Palma Digeser, *Porphyry, Lactantius, and the Paths to God*, in «*Studia Patristica*» 34(2001), pp. 521-528; W. Evenepoel, *Prudentius. Three Variations on the Topos of the Two Roads*, in W. Blümer - R. Henke - M. Mülke (eds.), *Alvarium. Festschrift für Christian Gnilka*, Aschendorff, Münster 2002, pp. 131-137.

⁸⁶ P. Courcelle, *Verissima philosophia*, in J. Fontaine - C. Kannengiesser (eds.), *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1962, pp. 653-659, in part. p. 131; J. Wytzes, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Brill, Leiden 1977, in part. p. 277; J. Vanderspoel, *The Background to Augustine’s Denial of Religious Plurality*, in H.A. Meynell (ed.), *Grace, Politics and Desire. Essays on Augustine*, University of Calgary Press, Calgary (Alberta) 1990, pp. 177-193; Id., *Themistius and the Imperial Court. Oratory, Civic Duty, and Paideia from Constantius to Theodosius*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1995, in part. pp. 23-27; M. Perez Medina, *La controversia Símaco-Ambrosio. Análisis de la Relatio III Simaquiiana y de las Epistolas XVII y XVIII del Obispo*, in «*Florentia Iliberritana*» 3(1992), pp. 463-501, in part. pp. 480-482.

⁸⁷ L.F. Pizzolato, *Ambrogio e la libertà religiosa nel IV secolo*, in E. Dal Covolo - R. Uglione (eds.), *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano*, LAS, Roma 1997, pp. 143-155; M.V. Cerutti, *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum (Symm. Rel. III, 10)*, in A.M. Mazzanti (ed.), *Il volto del mistero. Mistero e rivelazione nella cultura religiosa tardo-antica*, Itaca, Castel Bolognese 2006, pp. 159-206.

⁸⁸ Cfr. P. Van Nuffelen, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

deliberata agli scritti cristiani e giudaici che portò anche a un incremento del peso attribuito a una visione gerarchica del cosmo, controllato da un supremo regolatore divino. Parte di questa letteratura filosofico-religiosa dipendeva, peraltro, direttamente dalle idee veicolate dai maggiori centri oracolari dell'Impero, come Klaros e Didyma, in Asia Minore, e Delfi, nella Grecia continentale. Tali luoghi giocarono un ruolo chiave nella disseminazione e diffusione di nuove idee religiose attraverso oracoli "teologici", che non si occupavano più strettamente di aspetti specifici della pratica di culto, ma investivano più ampie questioni di credo religioso, fornendo interpretazioni della religione tradizionale in termini filosofici e intellettualistici. In uno di questi oracoli, ad esempio, Apollo includeva gli Ebrei, insieme agli Egiziani, ai Fenici, agli Assiri e ai Lidi tra i popoli ai quali erano stati rivelati per primi «i sentieri che conducono ai cieli»; un altro oracolo annunciava che «il puro culto del dio nato da sé» era stato trovato solo tra i Caldei e gli Ebrei⁸⁹.

Porfirio riprese molti di questi oracoli teologici in un'opera solitamente indicata con il titolo *La filosofia degli oracoli*⁹⁰, ma per Porfirio tali testi non ricoprivano più solo un interesse d'ordine filosofico: in un momento storico in cui il Cristianesimo rappresentava una minaccia reale alla religione tradizionale, Porfirio si servì degli oracoli teologici, insieme alla propria conoscenza dell'Antico e del Nuovo Testamento, come base teorica per la confutazione della dottrina cristiana nel perduto trattato *Contro i Cristiani*⁹¹. D'altra parte, la religione degli Ebrei esercitava di fatto un gran fascino sugli intellettuali dell'Impero non solo per la sua razionalità, ma per il potere nella magia riconosciuto al Dio ebraico, invocato, accanto agli dèi pagani, come Helios, Zeus, Abrax o ancora Osiris e Anubis, in forme sincretistiche con nomi talvolta anche impronunciabili (come, ad esempio, Akrammachamarei)⁹², come Signore del sorgere del sole, Titano, Aion, Iao, Althabot, Sabaoth, nelle formule incantatorie riportate sui papiri magici di provenienza egizia⁹³, a riprova del fatto che

⁸⁹ Porph. *De philosophia ex oraculis haurienda*, ap. Eus. *Praep. Evang.* IX 10,1-5. Cfr. G. Wolf (ed.), *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda. Librorum Reliquiae*, Springer, Berlin 1856.

⁹⁰ Si veda la recente raccolta a cura di G. Girgenti e G. Muscolino, *Porfirio. La filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*, Bompiani, Milano 2011.

⁹¹ Cfr. J. Bidez, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités Peri agalmatōn et De regressu animae*, Olms, Hildesheim-New York 1964; A. Smith, *Porphyrian Studies since 1913*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 36.2, de Gruyter, Berlin-New York 1987, pp. 717-773.

⁹² Sulla probabile origine ebraica del nome Akrammachamarei, cfr. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1965, pp. 94-100.

⁹³ *PMG* III 210-219; IV 1-26; V 459-489; VII 211-221; XXIIa, 19-27; LXXXIII 1-20. La maggior

molti pagani, e anche cristiani, credevano fermamente nell'efficacia del rituale ebraico⁹⁴.

Probabilmente, prima della fine del II secolo d.C., gli oracoli teologici dovettero affrontare anche la questione dell'esistenza di uno o più dèi⁹⁵. Di conseguenza, un altro approccio alle testimonianze documentarie sull'attività di culto nell'alto impero romano è stato quello di ricercare l'influsso di tali idee e trovare tracce di monoteismo all'interno del culto pagano, anche in considerazione del fatto che in tale periodo i due sistemi, monoteistico e politeistico, raggiunsero il maggiore punto di intersezione e convergenza, secondo il modello generale presupposto da Stephen Mitchell⁹⁶. Di fatto, le testimonianze più chiare su eventuali tendenze monoteistiche in ambiente imperiale vengono dalla documentazione letteraria e filosofica. Il primo libro dei *Saturnalia* di Macrobio (390 ca.-430 ca. d.C.) offre in tal senso un chiaro esempio di IV, inizio V secolo d.C.

Da tali testimonianze deriva l'impressione che il monoteismo pagano fosse un fenomeno esclusivamente intellettuale, difficilmente riscontrabile sul piano culturale, estraneo alla religione tradizionale o alle forme di devozione popolare, secondo quanto già sostenevano gli apologisti cristiani, come Eusebio di Cesarea (265-340 d.C.) o Agostino di Ippona (354-430 d.C.), che pur ammettendo gli sviluppi di una visione monoteistica nell'opera dei filosofi pagani, ne negavano l'incidenza sul piano pratico e culturale⁹⁷. L'esempio lampante di una tale divaricazione sarebbe offerto da Vettio Agorio Pretestato, politico ed erudito romano della ge-

parte dei papiri data in realtà al IV e V secolo d.C., sebbene molti degli incantesimi fossero certamente più antichi.

⁹⁴ Cfr. J.H.W.G. Liebeschuetz, *L'influenza del giudaismo sui non-ebrei del periodo imperiale*, in A. Lewin (ed.), *Gli ebrei nell'impero romano. Saggi vari*, tr. di D. Asheri, A. Lewin e R. Volponi, Giuntina, Firenze 2001, pp. 143-160, in particolare 154-156. La religione ebraica esercitò una profonda attrazione anche perché offriva la possibilità di appartenere a una comunità chiusa e ben organizzata. Che nelle città del periodo imperiale ci fosse bisogno di una religione più personale e comunitaria di quella ufficiale degli dèi tradizionali è dimostrato dalla storia dei culti orientali, spesso descritti come culti misterici: ciascuno di questi aveva origini etniche, ma le comunità diffuse nell'impero non avevano che poco o nessun legame con il paese in cui il culto aveva avuto origine così come non avevano alcun legame tra loro. Diversamente dai culti tradizionali del mondo greco-romano, i culti orientali non avevano di regola precisi legami con le istituzioni politiche della città in cui erano situati o dell'impero. Da un nucleo originario che veniva dalla popolazione mobile delle città (immigrati e liberti) tali culti si diffondevano poi tra i nativi. Cfr. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford University Press, Oxford 1933, 1961² (tr. it. *La conversione: società e religione nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1985) e la serie di volumi *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* (Brill, Leiden).

⁹⁵ Cfr. A. Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (I^{ère}-V^{ème} siècles)*, Brill, Leiden 2005.

⁹⁶ S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*. II. *The Rise of the Church*, Clarendon Press, Oxford 1993, in part. pp. 11-51.

⁹⁷ Eus. *Praep. Evang.* XIV 5; Aug. *Civ. Dei* IV 11-21; VI 8; VIII 12.

nerazione precedente a quella di Macrobio, che pur nutrendo idee monoteistiche ricoprì le cariche di pontefice di Vesta e del Sole, di augure, di curiale di Eracle e fu iniziato a una serie di culti misterici (o comunque non ufficiali), tra cui quelli della Magna Mater (*tauroboliatius*), di Mithras (dove raggiunse il grado di *pater sacrorum* e ricoprì l'incarico di *pater patrum*), di Hecate (di cui fu ierofante), oltre a quelli di Dioniso e di Demetra e Core (*sacratus Libero et Eleusiniis*), e partecipò anche ai misteri di Serapide e Iside in qualità di neocoro⁹⁸.

L'annoso dibattito sulla presenza o meno di tracce di monoteismo pagano nei culti dell'Impero è stato di fatto rivisitato da Mitchell nel suo studio sul culto del Theos Hypsistos già a partire dal contributo apparso nel volume del 1999 *Pagan Monotheism* e successivamente ripreso nel più recente contributo al volume del 2010 *One God*⁹⁹. Lo studio di Mitchell propone in sostanza di individuare la presenza di un culto monoteistico sulla base delle iscrizioni inerenti al Theos Hypsistos, interpretate alla luce degli sviluppi tracciabili nel pensiero filosofico e nei documenti letterari del tempo, contrariamente alla proposta di lettura tesa a limitare il quadro interpretativo di tali iscrizioni al modello epigrafico, dove *hypsistos* andrebbe valutato come un tradizionale epiteto di esaltazione del "proprio" dio da parte della comunità di fedeli, perfettamente inquadrabile nell'ampia gamma di esperienze religiose di tipo politeistico del tardo paganesimo, senza alcuna specifica connotazione monoteistica¹⁰⁰. Come è stato giustamente osservato, più che verificare l'effettiva possibilità di classificare il culto del Theos Hypsistos come monoteistico in senso stretto, è importante valutarne i tratti distintivi: la devozione di un dio supremo anonimo, associato alla luce e al fuoco cosmico, ma mai

⁹⁸ Cfr. J.H.W.G. Liebeschuetz, *The Significance of the Speech of Praetextatus*, in P. Athanassiadi - M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism*, cit., pp. 185-205.

⁹⁹ S. Mitchell, *The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians*, in P. Athanassiadi - M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism*, cit., pp. 81-148; Id., *Further Thoughts on the Cult of Theos Hypsistos*, in Id. - P. Van Nuffelen (eds.), *One God*, cit., pp. 167-208.

¹⁰⁰ Cfr. Y. Ustinova, *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom. Celestial Aphrodite and the Most High God*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999; C. Marek, *Der höchste, beste, größte, allmächtige Gott. Inschriften aus Nordkleinasien*, in «Epigraphica Anatolica» 32(2000), pp. 129-146; M. Stein, *Die Verehrung des Theos Hypsistos. Ein allumfassender pagan jüdischer Synkretismus?*, in «Epigraphica Anatolica» 33(2001), pp. 119-126; G. Bowersock, *The Highest God with Particular Reference to North-Pontus*, in «Hyperboreus» 8(2002), pp. 353-363; M. Baker, *Who Was Sitting in the Theatre at Miletos. An Epigraphical Application of a Novel Theory*, in «Journal for the Study of Judaism» 36(2005), pp. 397-416; N. Belayche, *Hypsistos. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain*, in «Archiv für Religionsgeschichte» 7(2005), pp. 34-55; Ead., *De la polysémie des épicleses. Hypsistos dans le monde gréco-romain*, in N. Belayche et al., *Nommer les dieux: théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 427-442; W. Wischmeyer, ΘΕΟΣ ΥΨΙΣΤΟΣ. *Neues zu einer alten Debatte*, in «Zeitschrift für Antikes und Christentum» 9(2005), pp. 149-168.

rappresentato in forma umana e mai destinatario di sacrifici animali (che restano alla base delle pratiche di culto pagane)¹⁰¹. Dal punto di vista di Mitchell una tale tipologia di culto rappresenterebbe la testimonianza evidente di una forma di venerazione con caratteristiche monoteistiche diffusa nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo orientale tra il I secolo a.C. e il IV secolo d.C. In tale prospettiva, l'enfasi culturale posta sull'atteggiamento di umiltà assunto dai fedeli del Theos Hysistos nei confronti del potere supremo del dio avallerebbe l'ipotesi di una stretta interazione tra le comunità di seguaci del culto del Theos Hysistos e le comunità ebraiche della Diaspora¹⁰².

In una prospettiva di lettura orientata in senso decisamente politeistico per la maggior parte delle testimonianze documentarie relative al culto pagano in età imperiale si muovono invece gli studi condotti dallo storico greco ed epigrafista Angelos Chaniotis e dalla storica della religione romana Nicole Belayche che includono, in tale materiale, le iscrizioni votive e di genere religioso specialistico, come le acclamazioni: leggere tali *corpora* epigrafici in senso monoteistico sarebbe, per gli autori suddetti, anacronistico e non conforme alle realtà sociali e psicologiche di comunità prevalentemente politeistiche¹⁰³. Per Chaniotis, l'incremento della tendenza a designare il proprio dio come "il più grande" (*hýpsistos*) da parte di specifiche comunità di seguaci andrebbe inquadrato nel contesto della competizione tra *póleis* e comunità, oltre che come testimonianza delle modalità sempre più personalizzate di espressione dell'esperienza religiosa che incidono sulle modalità di percezione e comunicazione del culto e della credenza. Il linguaggio emozionale e l'impiego di superlativi che caratterizzano il cosiddetto fenomeno del megateismo divennero tratti sempre più comuni per veicolare i sentimenti religiosi dei seguaci di un culto che in tal modo dichiaravano la natura della loro relazione con il divino, ma che raramente, se non mai, esprimevano con ciò sentimenti esclusivisti di tipo monoteistico, né promuovevano visioni monoteistiche della divinità. Focalizzando la propria analisi sul *corpus* di iscrizioni relative all'*heís theós*¹⁰⁴, Belayche si attesta su posizioni analoghe a quelle di Chaniotis,

¹⁰¹ S. Mitchell - P. Van Nuffelen, *Introduction. The Debate about Pagan Monotheism*, in Idd. (eds.), *One God*, cit., pp. 1-15, in part. p. 12.

¹⁰² S. Mitchell, *The Cult of Theos Hysistos between Pagans, Jews, and Christians*, cit., pp. 82-85; Id., *Further Thoughts on the Cult of Theos Hysistos*, cit., p. 190.

¹⁰³ A. Chaniotis, *Megatheism. The Search for the Almighty God and the Competition between Cults* e N. Belayche, *Deus deum ... summorum maximus (Apuleius). Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period*, entrambi in S. Mitchell - P. Van Nuffelen (eds.), *One God*, cit., rispettivamente alle pp. 112-140 e 141-166.

¹⁰⁴ Sulla formula *heís theós*, si veda il basilare E. Peterson, *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

vedendo nelle acclamazioni rivolte a “un unico dio” non l’espressione di una visione monoteistica della divinità, ma piuttosto un indice dell’entusiasmo per le proprietà e i poteri unici riconosciuti al “proprio” dio personale. Il contesto interpretativo di tali affermazioni di credenza resta ancorato a scenari e ambienti locali, incluse le “usanze” epigrafiche delle comunità locali, derivanti comunque da una matrice politeistica. Lo stesso fenomeno del megateismo non ebbe conseguenze teologiche sostanziali così come non minò alla base la natura del politeismo tardo-antico.

4. Conclusioni generalizzanti

A conclusione di questo contributo, necessariamente sintetico e assolutamente non esaustivo in merito al complesso discorso sulle modalità di percezione e rappresentazione delle divinità e del divino nel pantheon greco-romano – con il relativo dibattito a esse inerente tutt’ora aperto e di non facile soluzione –, potremmo affermare che nel mondo antico, mentre sul piano della credenza si registra la tendenza a una assimilazione di tratti caratteristici rappresentativi di una entità divina (sia essa Apollo, Zeus o Dioniso) percepita e situata all’apice di una concezione gerarchizzante del pantheon, vedendo in tale tendenza un tentativo, teorico e intellettuale, di *reductio ad unum* delle molteplici manifestazioni del divino – cogliendo peraltro in tale *reductio ad unum* il riflesso concreto di quella che è stata definita come una delle maggiori funzioni della religione, cioè la *reduction of complexity*, intesa come strategia efficace nella creazione di senso fuori e al di là delle interazioni di un sistema con il suo ambiente¹⁰⁵ –, sul piano pratico, della devozione individuale e collettiva, laddove viene meno l’esigenza di *dare un senso* alla realtà del divino (di per sé auto-fondante e auto-justificante), si mantiene la tendenza alla diversificazione del culto, in linea con la strutturazione di un sistema fondato sulla compresenza e interazione di una pluralità di *agency* divine variamente accorpate in base al ruolo e alla funzione esercitati dai singoli componenti in contesti religiosi e culturali specifici.

1926. Più di recente, oltre al citato contributo di Nicole Belayche sulla diffusione di tali acclamazioni nel culto pagano come testimonianza delle continuità riscontrabili tra politeismi e monoteismi del più tardo Impero romano, si veda anche Ch. Marksches, *The Price of Monotheism. Some New Observations on a Current Debate about Late Antiquity*, in S. Mitchell - P. Van Nuffelen (eds.), *One God*, cit., pp. 100-111, per l’attestazione della formula epigrafica in tutte le maggiori tradizioni religiose del Vicino Oriente della tarda antichità (pagano, giudaico, samaritano, cristiano).

¹⁰⁵ Cfr. N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1977, ripreso nella tr. ingl. *The Function of Religion*, in H.S. Versnel, *Thrice One*, cit., p. 157.

In altri termini, se sul piano teorico e squisitamente speculativo prevale la necessità di *individuare* in un'unica entità divina il principio e il fine ultimo delle cose umane (si veda il ritratto esiodeo di Zeus *Olympios* e *Chthonios* corrispondente allo Zeus *Teleios* di eschilea memoria), sul piano pratico e culturale delle cosiddette *lived religions* e dei *personal gods*¹⁰⁶, permane l'atteggiamento tenacemente politeistico di società tendenti a *differenziare* il divino sulla base di una percezione differenziante e differenziata delle cose umane e terrene, materialmente concepite a compartimenti (l'amore, la guerra, la salute, la malattia, la vita, la morte, la nascita, la crescita, l'educazione ecc.), corrispondenti ad altrettanti campi d'azione o ambiti d'influenza dell'una o dell'altra divinità (Eros, Afrodite, Ares, Athena, Apollo, Dioniso, Hades, Demetra, Ilizia, Hecate, Artemide ecc.). In tale prospettiva, più che nella credenza in uno o più dèi, il passaggio epocale dal politeismo pagano al monoteismo abramitico si registra in un mutamento di atteggiamento nei confronti del sacro che corre di pari passo con una trasformazione radicale sul piano ritualistico, coincidente con quella "fine del sacrificio" che nella tesi di Guy Gedalyahu Stroumsa, professore emerito di religione comparata alla Hebrew University of Jerusalem e già professore di Studi delle religioni abramitiche a Oxford, avrebbe portato a un radicale mutamento di prospettiva nella vita religiosa del credente, con gradualità, successivi processi di individualizzazione e privatizzazione del religioso¹⁰⁷, fenomeni questi certo del tutto estranei, per forme e contesti, alla mentalità e all'esperienza religiosa degli antichi.

¹⁰⁶ L'idea che ha animato gli studi più recenti sulla religione greca e, più in generale, sulle religioni antiche è di riportare l'attenzione sul concetto di *lived religion*, frutto del lavoro intrapreso dal gruppo di ricerca su «Religious individualization in a historical perspective» del Max Weber Centre, all'Università di Erfurt. L'approccio ispirato alla cosiddetta *lived religion* comporta necessariamente dei mutamenti metodologici nel processo di selezione e interpretazione delle testimonianze e delle fonti storiche. La ricerca si focalizza pertanto 1. «on experience rather than symbols»; 2. «embodiment rather than ritual»; 3. «culture in interaction rather than habitus, organization or culture as text», cfr. J. Rüpke, *Lived Ancient Religion. Questioning "Cults" and "Polis Religion"*, in «Mythos» n.s. 5(2011), pp. 191-204, in part. pp. 198-199; J. Rüpke - W. Spickermann (eds.), *Reflections on Religious Individuality. Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*, de Gruyter, Berlin 2012. Sul concetto di *personal religion*, cfr. A. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1952. Per gli studi più recenti sulla nozione di *individualization* nelle religioni del Mediterraneo antico, cfr. J. Rüpke (ed.), *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Oxford University Press, Oxford 2013; R. Raja - J. Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Wiley Blackwell, Oxford 2015; sulla religione e gli dèi romani, in particolare, cfr. M. Lipka, *Roman Gods. A Conceptual Approach*, Brill, Leiden-Boston 2009; J. Rüpke, *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*, Cornell University Press, Ithaca NY 2016.

¹⁰⁷ G.G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Odile Jacob, Paris 2005 (tr. it. *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, intr. di G. Filoramo, Einaudi, Torino 2006).

In definitiva, le nostre visioni degli antichi dèi pagani, non meno di quelle dei nostri predecessori, restano, riprendendo le parole di Albert Henrichs, *situations- und zeibedingt*¹⁰⁸, necessariamente ancorate e ideologicamente condizionate da luoghi e tempi storici di produzione. Facendo leva sul concetto crociano che «la storia è sempre storia contemporanea»¹⁰⁹, ripreso e importato negli attuali studi post-moderni da Robin George Collingwood¹¹⁰, possiamo concludere che le varie letture e interpretazioni del pantheon greco e romano corrono, come hanno corso in passato, sempre di pari passo con l'inchiesta sulle maggiori questioni contemporanee di carattere religioso e culturale:

«Interpreted as gods of specific elements or as universal gods, as descendants of *Sondergötter* or of Totems, as ideal ethical personalities or as projections of collective emotion, the Greek gods attest to different modern beliefs, concerns and agendas. The competing theories that appear in the scholarship of the period allow us to discern how the study of Greek religion was invested with significance for the present and provides emphatic examples of the intersection of the history of classical scholarship with modern cultural, theological and intellectual history»¹¹¹.

Gli “dèi unici”, ponendosi come prodotti finali di una riflessione tendenzialmente speculativa, se non intellettuale o, nella migliore delle ipotesi, filosofica, si presentano come principi più o meno astratti, nozioni comprensive anonime e monistiche, che trascendono sia gli uomini che gli dèi tradizionali¹¹². L'unità di fondo stabilita in base a tali principi è, in fin dei conti, un'unità concettuale che non rappresenta, però, la somma della pluralità degli dèi tradizionali. In entrambi i casi, l'“uno” e i “molti” operano a livelli differenti con mansioni differenti preservando una coesistenza complementare¹¹³. Dopotutto, come è stato giustamente osservato, la comprensione dell'*arché* divina del *kósmos* o, anche, la comprensione della catena soprannaturale di causalità non neutralizzano ansie e timori

¹⁰⁸ A. Henrichs, *Die Götter Griechenlands. Ihr Bild im Wandel der Religionswissenschaft*, Buchner, Bamberg 1987, p. 32 (repr. in H. Flashar [ed.], *Auseinandersetzungen mit der Antike. Vorlesungen von Dolf Sternberger ... Albert Henrichs...*, Buchner, Bamberg 1990).

¹⁰⁹ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938.

¹¹⁰ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Clarendon Press, New York 1946.

¹¹¹ M.D. Konaris, *The Greek Gods in Modern Scholarship*, cit., p. 266.

¹¹² H.S. Versnel, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Brill, Leiden-Boston 2011, p. 273: «Being an unapproachable supernatural principle “the god(s)” cannot be mollified and there is no point in prayer or sacrifice. There are altars and sacrifices for *pántes theoi*; there are none for *hoi theoi*. [...] “The gods” as a comprehensive notion were, with few exceptions, devoid of cult. The traditional personal gods, on the other hand, derived their very identity from their cultic existence, including sacrifice and prayer, and from iconography and myth».

¹¹³ *Ibi*, p. 305: «Though belonging to the same polythetic class of “gods” the One and the Many are separate categories. In this respect they are incomparable, hence do not compete».

umani, né riducono l'umano desiderio di influenzare positivamente, se non di controllare, il futuro: per *dare conto* dell'inesorabile, la divinità richiede un certo grado di spersonalizzazione¹¹⁴. Di conseguenza, tanto "il dio unico" (*heïs theós*) che "gli dèi" (*hoi theoi* e gli affini latini *dii deaeque* o, anche, *sive deus sive dea*) – nelle formule tradizionali attestate soprattutto per via epigrafica tanto per la Grecia classica che per la Roma imperiale e la Provincia del tardo-impero¹¹⁵ – restano, in quanto forme concettuali (e non culturali) del divino, innominati e innominabili, in quanto inaccessibili. Da questo punto di vista, la formula *hoi theoi* farebbe pensare a una pluralità divina con caratteristiche analoghe a quelle dell'*heïs theòs kai mégistos* senofaneo o, ancora, di quel divino inafferrabile, invisibile e indicibile (*tò theïon tò aóraton kai árreton*) teorizzato da Empedocle, cui si è accennato all'inizio di questo contributo¹¹⁶.

Il discorso si complica in un certo senso per la tarda età imperiale, durante la quale, accanto alla progressiva attenzione rivolta a fenomeni di sincretizzazione variamente differenziati, ora di carattere popolare ora ispirati a ben strutturate elaborazioni teoriche, cominciarono a diffondersi orientamenti enoteistici pervasi – analogamente al monoteismo cristiano – da un forte senso religioso e dalla fede in un dio "unico", trascendente e tuttavia provvidenziale, dotato di qualità supreme, simbolo e modello ideale per l'uomo e per una condotta di vita virtuosa. Al di là delle somiglianze, tuttavia, accanto alla nozione esclusivamente giudaico-cristiana

¹¹⁴ *Ibi*, p. 273.

¹¹⁵ Per la formula *hoi theoi*, cfr. J.D. Mikalson, *Unanswered Prayers in Greek Tragedy*, in «Journal of Hellenistic Studies» 89(1989), pp. 81-98, in part. p. 86 (sull'Atene classica): «*hoi theoi* as a group lack all the definitions of locale, cult site, and function which characterize practiced religion. *Hoi theoi*, like *daimones*, is a conceptual, not a cult term. Athenians, in the classical period, at least, did not make prayers to *oi theoi* in these terms». Cfr. Id., *Athenian Popular Religion*, University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1983, p. 68. Dediche votive "agli dèi e alle dee" (per la maggior parte, ma non sempre, in latino) con la dicitura *Dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clari Apollinis* ricorrono nella tarda antichità, specialmente in una serie di iscrizioni provenienti da varie parti dell'impero, considerate tutte come versioni, più o meno diversificate, dello stesso oracolo di Klaros, diffuso forse per iniziativa di Caracalla, dopo la consultazione nel 213 d.C. L'oracolo aveva raccomandato di continuare a onorare i tradizionali dèi olimpici, benché essi fossero classificati a un gradino più basso rispetto al sommo dio. Cfr. S. Mitchell, *Inscriptions from Meli (Kocaililer) in Pisidia*, in «Anatolian Studies» 53(2003), pp. 139-159 e in «Epigraphic Bulletin for Greek Religion» 2003, no. 116; C.P. Jones, *Ten Dedications "To the Gods and Goddesses" and the Antonine Plague*, in «Journal of Roman Archaeology» 18(2005), pp. 293-301; A. Busine, *Paroles d'Apollon*, cit., pp. 184-189; A. Chaniotis, *Megatheism, The Search for the Almighty God and the Competition between Cults*, cit., pp. 117-118. Sulla formula *sive deus, sive dea*, cfr. J. Alvar, *Matériaux pour l'étude de la formule sive deus sive dea*, in «Numen» 32(1985), pp. 237-273.

¹¹⁶ Sugli dèi tradizionali opposti al "dio unico" senofaneo, cfr. P.K. Feyerabend, *Eingebildete Vernunft. Die Kritik des Xenophanes an den Homerischen Göttern*, in H. Lenk (eds.), *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. Zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner*, Alber, Freiburg-München 1986, pp. 205-223, in part. p. 210.

di un Dio personale e redentore culminata, come già ebbe modo di notare Paolo di Tarso, nello “scandalo” dell’incarnazione e della morte di Dio, l’assoluta novità della dottrina cristiana fu rappresentata dall’idea della inammissibilità del principio di “divisibilità” della natura divina: in tal senso, anche il paganesimo più illuminato, come quello rappresentato dalla scuola platonica, rimase sostanzialmente ed essenzialmente politeista, e il fenomeno dell’enotheismo, anche quando apertamente proclamato, trovò il proprio limite nella incapacità della mentalità pagana di concepire l’idea di un’unica natura divina indifferenziata. L’inconciliabilità profonda tra monoteismo cristiano ed enotheismo greco-romano resta testimoniata da due casi esemplari della problematica relazione tra pagani e cristiani che videro coinvolti, sul finire dell’età imperiale, due tra i più celebri Padri della Chiesa latina, il vescovo di Milano Ambrogio, protagonista con il senatore pagano Simmaco del “caso” relativo alla questione dell’altare della Vittoria, e il vescovo d’Ippona Agostino, autore del celebre carteggio con il filosofo pagano Massimo di Madaura, portavoce delle istanze di quanti perseguivano orientamenti spirituali di carattere enotheistico-gerarchico¹¹⁷. Celebre fu, in particolar modo, la controversia sull’altare della Vittoria collocato a Roma all’ingresso della Curia, sede tradizionale delle adunanze senatorie, in quanto segno della fede religiosa del Senato. Rimosso più volte ad opera degli imperatori cristiani e più volte ricollocato per le insistenze dei senatori, l’altare fu per l’ennesima volta rimesso al suo posto e rimosso al tempo di Graziano (367-383 d.C.). Sotto Valentiniano II, nel 384 d.C., fu fatto un ultimo tentativo per riottenere l’altare, e il rappresentante più autorevole della classe senatoria, Simmaco, pronunciò dinanzi all’imperatore la celebre *relatio* con la quale difendeva le antiche tradizioni di Roma, la cui grandezza sarebbe stata dovuta appunto alla conservazione delle cerimonie religiose nel rispetto del *mos maiorum*. Secondo Simmaco, erano gli dèi pagani che difendevano Roma, come ricompensa del culto tributatogli dall’*Urbs*. E tuttavia, conformemente alla mentalità pagana “inclusivista”, Simmaco propose una politica conciliante, che accanto al riconoscimento di un’unica divinità suprema, per i Cristiani come per i pagani, ammettesse forme di adorazione ritualisticamente differenziate, giustificate dal famoso principio che *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*. A tale richiesta, Ambrogio rispose inviando all’imperatore due lettere nelle quali, negando ogni validità agli argomenti dell’avversario, obiettò al senatore che non erano stati gli idoli pagani a fare grande Roma, ma soprattutto

¹¹⁷ Cfr. P. Mastandrea, *Massimo di Madauros (Agostino, Epistulae 16 e 17)*, Programma, Padova 1985.

rimarcò l'aspetto fondamentale della fede nel vero Dio, ossia l'assoluta inconcepibilità dell'esistenza di culti diversi, mettendo in luce quello che fu il nodo gordiano al cuore della differenza incolmabile tra due mentalità ormai inconciliabili¹¹⁸.

Abstract: *Graeco-Roman religion in its classic form was polytheistic; on the other hand, monotheistic ideas enjoyed wide currency in ancient philosophy. This contradiction provides a challenge for our understanding of ancient pagan religion. This essay aims to analyze the debated question about the nature of Graeco-Roman polytheism, that is to say if it was essentially polytheistic or monotheistic. In conclusion, we can maintain that, in the ancient world, while on the level of belief there is a tendency to assimilate characteristic features representative of a divine entity (be it Apollo, Zeus or Dionysus) which was perceived and situated at the apex of a hierarchical conception of the pantheon, on a practical level, namely that of individual and collective piety, the tendency to diversify the cult is preserved, in line with the structuring of a system founded on the coexistence and interaction of a plurality of divine agencies that are variously grouped according to the role and function exerted by the individual members in specific religious and cultural contexts.*

Keywords: *Ancient Polytheism, Graeco-Roman Religion, Pagan Monotheism, Divine Agency, Individual and Collective Piety.*

¹¹⁸ Cfr. C.O. Tommasi Moreschini, *Il dibattito sul cosiddetto "monoteismo pagano" tra fonti antiche e interpretazioni moderne*, cit., p. 98.