
FILOSOFIA E TEOLOGIA NEL TARDOANTICO

SERENA MAINETTI

INTRODUZIONE

Tra teologia e filosofia: uno sguardo retrospettivo sul tardoantico

Introdurre il lettore alla filosofia tardoantica non è un'impresa facile né di poco conto, dal momento che quest'ultima è rimasta, per lungo tempo, oggetto di studio di un ristretto gruppo di specialisti. A scoraggiare ulteriormente un'impresa di questo genere, incide indubbiamente il dibattito riguardante il problema della periodizzazione del tardoantico. Nonostante ciò, è ormai indubbio che la filosofia di tale periodo ricopra un ruolo strategico per lo sviluppo del pensiero antico, grazie alla ripresa della riflessione filosofica precedente e al tentativo di sistematizzarla, con ripercussioni decisive sulla filosofia occidentale.

Il tema ha polarizzato l'attenzione del dibattito più recente, che ha innanzitutto seguito una direzione di ricerca fondamentale: una scelta interpretativa che appare dominante, infatti, è costituita dal confronto tra filosofia tardoantica e religione. Questo approccio mette in evidenza il fatto che il momento decisivo della filosofia tardoantica sia costituito dalla stretta concatenazione tra pensiero filosofico e tensione religiosa.

Di fronte all'ampiezza del dibattito, è indice di saggezza accantonare la pretesa di fornire delle risposte precise ed un'interpretazione chiara e unitaria del problema. Infatti un dominio così ampio e complesso come questo richiede di essere affrontato da molteplici punti di vista. Per questo motivo si è ritenuto opportuno ricorrere alla collaborazione di più specialisti, i cui contributi si sono centrati su temi precisi, intrinsecamente coerenti tra di loro, e il cui bagaglio di conoscenze messe in campo e di strumenti metodologici, afferenti a differenti discipline, consente di raggiungere alcuni snodi decisivi, attraverso i quali fornire al lettore gli strumenti adeguati per comprendere la questione. Le ragioni di questo volume si devono quindi rintracciare nella necessità di offrire da un lato ad un pubblico di specialisti una breve galleria di contributi innovativi ed originali, che possano fornire stimoli ulteriori alla ricerca, consentendole di aprirsi a nuovi orizzonti teorici; dall'altro lato queste ragioni si devono rintracciare nella necessità di rendere accessibili, anche ad un pubblico di non specialisti, spunti di riflessione a partire da alcuni degli ultimi e più aggiornati studi nel campo. Si tratta quindi di un'analisi non unitaria, che

dovrebbe però avere il merito di fornire al lettore un quadro poliedrico, attraverso il quale poter riconoscere le indubbie differenze tra gli studiosi la cui formazione risulta, in alcuni casi, essere assai difforme. Un tema come quello del rapporto tra filosofia e teologia nell'ambito tardoantico esige però, innanzitutto, un preliminare rimando a tre questioni di fondo, necessarie per cominciare a delinearne la figura e la peculiarità: il problema della periodizzazione (1), il rapporto tra filosofia e religione (2), la legittimità dell'uso della categoria di monoteismo per l'orizzonte teologico-religioso del mondo «paganico» (3).

1. Nell'introdurre alla questione è opportuno, innanzitutto, prendere in considerazione il problema relativo alla periodizzazione storiografica della tarda antichità¹, termine (*Spätantike*) che fu introdotto, nel secolo

¹ È necessario sottolineare come il problema riguardante la periodizzazione del tardoantico sia un problema ancora aperto: innanzitutto perché, in genere, le scelte riguardanti la scansione di un'età in fasi o periodi non possono essere dettate da criteri di pura oggettività, ma dipendono da correnti e scuole di pensiero differenti oltre che da posizioni ideologiche strettamente individuali; in secondo luogo perché non si può prescindere dall'affrontare il problema a partire da un'altra questione di carattere storiografico, vale a dire la crisi e la caduta dell'impero romano di Occidente, che è tornata a ricoprire un ruolo decisivo nel dibattito attuale. Ora, il problema è nato dal tentativo da parte di alcuni studiosi, che seguono sostanzialmente la linea di Henry Pirenne, di procrastinare la caduta dell'impero romano a ben oltre il 476 d.C., con l'idea di un'antichità lunga, di una οἰκουμένη mediterranea caratterizzata da una sostanziale unità fino all'Alto Medioevo, nella quale il tardoantico non riesce ad imporsi come un'epoca autonoma, rimanendo semplicemente un prolungamento dell'antichità. I limiti cronologici del tardoantico sarebbero dunque rappresentati, all'origine, dai cambiamenti subiti dall'impero romano nei secoli III e IV e alla fine, dall'invasione araba avvenuta tra il VII e l'VIII secolo d.C. Il concetto di tardoantico si è quindi strutturato pian piano, a partire da alcuni interpreti che con la loro originalità e la loro competenza delle fonti se ne sono occupati, da Alois Riegl a Peter Brown, giungendo a mettere in crisi il concetto stesso di Medioevo, dal momento che il tardoantico viene ormai identificato con l'Alto Medioevo, scardinando la tradizionale cronologia sul periodo e, proprio a causa di questa dilatazione cronologica, ponendolo in connessione diretta con l'epoca moderna.

Se si considera la storia della filosofia tardoantica, i limiti cronologici vengono ulteriormente dilatati, coprendo il periodo compreso tra il II secolo d.C. fino al VIII-IX secolo. Questa posizione, definita *long Late Antiquity* sulla scia degli studi di Peter Brown, finirebbe con il comprendere anche una parte del cosiddetto Medioevo. Mentre da un lato si tende quindi a considerare il tardoantico come un periodo di lente trasformazioni per quanto riguarda le strutture precedenti, senza particolari traumi e cesure, vi è anche la posizione di chi interpreta i mutamenti socio-politici e economici del V e del VI secolo come una linea di netta separazione tra due momenti storici, ricalibrando il concetto di lungo periodo da applicare al tardoantico. Cfr. in particolare H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Felix Alcan, Paris 1937, tr. it. *Maometto e Carlomagno*, Laterza, Roma 2013; P. Brown, *The World of Late Antiquity*, Thames & Hudson, London 1971, tr. it. *Il mondo tardo antico: da Marco Aurelio a Maometto*, Einaudi, Torino 2017; A. Giardina, *Esplosione di tardoantico*, in G. Mazzoli - F. Gasti (eds.), *Prospettive sul tardoantico*, Atti del convegno di Pavia, 27-28 novembre 1997, New Press, Como 1999, pp. 9-30; G.W. Bowersock - P. Brown - O. Grabar (eds.), *Interpreting late antiquity. Essays on the postclassical world*, Belknap Pr. of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2001; A. Marcone, *La tarda Antichità o della difficoltà delle periodizzazioni*, in «Studi Storici» 45/1(2004), pp. 25-36; G.W. Bowersock, *Riflessioni sulla periodizzazione dopo «Esplosione di tardoantico» di*

scorso, nel contesto specifico della storia dell'arte, da Alois Riegl², che ne mise in evidenza i tratti distintivi, i quali si rivelano immediatamente, sia nella cultura materiale che nel pensiero, caratterizzati da elementi di innegabile novità e modernità rispetto all'arte classica. È proprio il pensiero tardoantico, a risultare decisivo per comprendere ed interpretare quest'epoca alla fine dell'antichità, pensiero in cui la filosofia viene a ricoprire un ruolo di centralità. Espressione di una grande trasformazione culturale, che vede l'incontro/scontro tra mondi ed epoche diverse, dal quale il pensiero antico uscirà in qualche modo rinnovato e carico di conseguenze per gli sviluppi della riflessione dei secoli successivi, la filosofia di quest'epoca viene considerata anche uno dei principali parametri di cui servirsi per la periodizzazione della tarda-antichità. Tuttavia, anche per quanto riguarda questa periodizzazione di carattere filosofico, come già per quella storiografica, le opinioni sui suoi limiti cronologici sono discordanti: da un lato infatti si ha la periodizzazione tradizionale che comprende il periodo che vede lo sviluppo della filosofia plotiniana fino al VI sec. d.C., mentre dall'altro, in particolare in ambito anglofono³, il tardoantico filosofico viene prolungato fino a pieno IX secolo e più oltre, giungendo in casi estremi ad una dilatazione cronologica, che comprenderebbe la maggior parte della filosofia occidentale, cioè quasi quattordici secoli di pensiero. Nonostante queste discrepanze cronologiche, di non poco conto, la periodizzazione filosofica tardoantica è caratterizzata da alcuni snodi fondamentali, che potrebbero essere considerati delle vere e proprie cesure, momenti che vedono la costante crescita di importanza del platonismo, il cui sviluppo e la cui fine diventano elementi discriminanti

Andrea Giardina, in «Studi storici» 45/1(2004), pp. 7-13; J.J. O'Donnel, *Before and After*, in «Transactions of the American Philological Association» v. 134, n. 2(2004), pp. 203-213; A. Giardina, *Tardoantico: appunti sul dibattito attuale*, in «Studi Storici» 45/1(2004), pp. 41-46; R. Chiaradonna, *La Tarda Antichità: caratteri generali e questioni aperte*, in «Chaos e Kosmos» xiv(2013), pp. 1-8; R. Lizzi Testa (ed.), *Late Antiquity in Contemporary Debate*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017; G. Zecchini, *Alcune riflessioni sul tardoantico oggi*, in «Occidente/Oriente. Rivista internazionale di studi tardoantichi» 1(2020), pp. 45-50.

² Cfr. A. Riegl, *Spätromische Kunst-industrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*, Österr. Staatsdruckerei, Wien 1901, poi riedito come *Spätromische Kunstindustrie*, Österr. Staatsdruckerei, Wien 1927², tr. it. *Arte tardoromana*, Einaudi, Torino 1959. Nel saggio, riguardante la produzione artistica tardo-romana, Riegl (1858-1905), storico dell'arte di origine austriaca, sottolinea come questo periodo, definito con il termine *Spätantike*, si sia imposto, a causa dei suoi caratteri peculiari, come una fase indipendente nell'ambito della storia dell'arte, differenziandosi dal periodo precedente, ossia dall'arte classica, a causa delle analogie individuabili tra il *Kunstwollen* tardoantico e quello moderno. Fu, quindi, grazie a Riegl che «nacque» l'idea di tardoantico, una categoria che si estese al di fuori dei confini della storia dell'arte, imponendosi ben presto in altri campi disciplinari per indicare un'età, di solito corrispondente al periodo del cosiddetto «basso impero».

³ Cfr. L.P. Gerson (ed.), *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.

per decidere la cronologia stessa di questo periodo. Il primo di questi snodi può essere identificato con il I sec. a.C., che vede l'estinzione delle scuole ateniesi e lo svilupparsi di nuovi centri filosofici nell'*οἰκουμένη* mediterranea. La filosofia di questa fase è rappresentata principalmente dal platonismo, il cui interesse si focalizza sulla metafisica e sulla cosmologia, e dall'aristotelismo, in cui la centralità viene data all'analisi tecnica dei testi del maestro. È in questo contesto che pian piano si sviluppa l'interesse per l'esegesi dei testi degli antichi, che acquisterà, in seguito, un ruolo strategico per la riflessione filosofica. Il secondo snodo invece è rappresentato da quello che può essere considerato il vero inizio della filosofia tardoantica, vale a dire il passaggio tra il II e il III secolo d.C., in cui il platonismo diventa il protagonista assoluto, assorbendo tutte le istanze filosofiche precedenti (filosofie ellenistiche), compreso l'aristotelismo. A partire da questa seconda fase, l'interesse del platonismo si focalizza principalmente sul carattere metafisico e teologico del pensiero filosofico, che acquista pian piano una connotazione sempre più religiosa. L'ultima filosofia tardoantica, infatti, intrattiene uno stretto legame con la religione e non solo con i fenomeni religiosi tradizionali ormai istituzionalizzati, ma anche con fenomeni marginali o alternativi⁴, assumendo i caratteri di una vera e propria teologia, dialetticamente connessa con la teologia cristiana, che stava ormai acquisendo una propria identità.

2. La conseguenza di tutto ciò è il fatto che, a partire soprattutto dal IV sec. d.C., nel neoplatonismo⁵ in particolare, la filosofia del periodo tardoantico si esprime per lo più come «scienza teologica», che attraverso un percorso lento e graduale, deve condurre al principio primo, vale a dire, seguendo un *iter* di formazione spirituale e intellettuale dell'anima, ci si deve assimilare al divino. Questo cammino di elevazione spirituale e intellettuale richiedeva la presenza di un maestro, ma soprattutto la lettura

⁴ Cfr. C.O. Tommasi - L.G. Soares Santoprete - H. Seng, *Il lato oscuro della tarda antichità. Marginalità e integrazione delle correnti esoteriche nella spiritualità filosofica dei secoli II-VI*, in «Revue de l'histoire des religions» 234/1(2017), pp. 133-142.

⁵ Il termine neoplatonismo, generalmente utilizzato per indicare l'ultima fase della filosofia pagana nel tardoantico, come anche il termine medio-platonismo, viene da molti studiosi considerato non soddisfacente e fuorviante. Il termine infatti è un'invenzione moderna, esattamente del XVIII secolo, utilizzato principalmente dagli storici della filosofia tedeschi con un'accezione negativa, derivante da un'idea a sua volta negativa del neoplatonismo, considerato una filosofia «minore» e pura ripresa del platonismo autentico. Per questo motivo il termine viene considerato tendenzioso e non corrispondente alla realtà filosofica dell'ultima fase del tardoantico e come tale non se ne trova la presenza in alcuni degli studi più recenti sulla filosofia tardoantica. Cfr. in particolare: L.P. Gerson (ed.), *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, cit.

e il commento di testi scelti, attribuendo così all'esegesi un ruolo decisivo in questa «conversione». A dimostrazione di ciò vi è la diffusione sempre più capillare di commentari filosofici neoplatonici⁶, che diventano strumento indispensabile per la formazione dei nuovi discepoli delle scuole di Atene e di Alessandria: dopo una prima parte del *cursus studiorum* in cui ai discepoli veniva proposta l'esegesi di testi strettamente filosofici (dialoghi platonici e testi aristotelici), l'ultima parte riguardava l'esegesi dei testi propriamente detti sacri, ossia gli *Orphika* e gli *Oracoli Caldaici*, vale a dire testi di carattere «teologico-misterico», e solo attraverso l'esegesi di questi ultimi si giungeva alla piena unione con il divino.

A partire da questi presupposti il neoplatonismo tende a culminare nella forma di una vera e propria teologia⁷, dal momento che l'esegeta, attraverso questi scritti che tramandavano le parole e le dottrine divine, rendeva omaggio al Dio unico e supremo⁸. È innegabile inoltre che questo neoplatonismo di connotazione principalmente metafisico-teologica venga a rappresentare una vera e propria via verso la salvezza, per raggiungere la quale, a partire soprattutto da Porfirio e Giamblico, iniziano ad assumere un ruolo decisivo sia la teurgia che i riti, elementi che caratterizzeranno l'ultima filosofia tardoantica, in particolare quella platonica.

Decisiva per comprendere la peculiarità di un pensiero filosofico, in cui si intrecciano elementi razionali e elementi irrazionali, sembra essere stata la necessità, in un periodo di crisi economica e socio-politica⁹ come

⁶ Cfr. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Les Etudes Augustiniennes, Paris 1984; Id., *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in M. Tardieu (ed.), *Les règles de l'interprétation*, Cerf, Paris 1987, pp. 99-122; P. Hoffmann, *What was Commentary in Late Antiquity. The Example of the Neoplatonic Commentators*, in M.L. Gill - P. Pellegrin (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell, London 2006, pp. 597-620; F.M. Petrucci, *L'esegesi e il commento di Platone (a partire dall'esegesi della cosmologia del Timeo)*, in «Rivista di storia della filosofia» 70/2(2015), pp. 295-320; P. Hoffmann, *Vita quotidiana di un maestro neoplatonico. Le radici tardoantiche dell'educazione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2017; A. Motta, *Gli schemata isagogica e la questione metafisico-letteraria dello σοκρός*, in E. Cattanei - C. Natali (eds.), *Studi sul medioplatonismo e il neoplatonismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2019, pp. 73-99.

⁷ Il termine teologia nel contesto della filosofia platonica richiama anche un altro termine, quello di mistagogia, che viene utilizzato dallo stesso Proclo per sottolineare lo stretto legame che univa la filosofia platonica alle religioni misteriche, a tale proposito si veda: Procl. *Theol. Plat.* 1 6, pp. 25.24-26.4; J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1982; A. Motta, *Materia e forma dei miti. Su mimesi platonica e simbologia omerica*, in «Revista estética e sémiotica» 5/2(2015), pp. 21-27.

⁸ Cfr. H.-D. Saffrey, *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens. De Jamblique à Proclus et Damascius*, in Id., *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris 1990, pp. 213-226.

⁹ Secondo Hadot questa crisi socio-politica, economica e di coscienza religiosa e collettiva, si accompagnò ad una vera crisi psicologica, all'origine della quale vi sarebbe la presa di coscienza dell'io, dell'individuo in quanto tale. Il passo successivo fu breve, vale a dire con la presa di co-

quella tardoantica, di cercare una salvezza sia terrena che ultraterrena per la propria anima, e se per la massa questa ricerca passava attraverso pratiche magiche e religioni misteriche, ormai ampiamente diffuse, alcuni sentirono il bisogno di cercarla nelle dottrine filosofiche sul destino dell'anima, la cui massima espressione fu la filosofia platonica, che acquisirà la forma di un vero e proprio insegnamento sistematico¹⁰, per poi, a partire soprattutto dal IV sec., far prevalere a sua volta l'aspetto religioso e teurgico, in una sorta di «teologia misterica». La conseguenza di ciò è il fatto che, se da un lato, si accampa con forza l'esistenza di una teologia pagana, che trova la propria sistematizzazione proprio nel periodo tardoantico con lo stoicismo, ma soprattutto con il neoplatonismo, dall'altro si delinea la tendenza ad introdurre l'idea dello sviluppo di una sorta di mistica pagana, in cui la teologia razionale si trova affiancata a pratiche strettamente religiose e addirittura a pratiche di carattere magico, in una commistione dialettica di razionalità e soprannaturale. È interessante, infine, mettere in evidenza come questa teologia pagana trovi la propria sistematizzazione in quello che si potrebbe definire un monoteismo gerarchico, espressione della struttura stessa dello stato romano: un solo impero, un solo re, un solo Dio. Un monoteismo gerarchico in quanto la potenza divina viene a concentrarsi in un unico Dio trascendente, e si diffonde attraverso potenze subordinate in scala gerarchica, dal secondo dio o mediatore – una sorta di demiurgo platonico, che si rispecchia su questa terra nel ruolo del re – a tutta una serie di potenze minori come gli dèi fino ad arrivare agli uomini.

3. La categoria stessa di monoteismo è oggetto attualmente di un ampio dibattito – in particolare il suo utilizzo pone non pochi problemi alla

scienza dell'*io*, l'uomo dell'epoca iniziò a comprendere tutti i fenomeni metafisici come afferenti al proprio destino individuale. La conseguenza fu la nascita di un senso di inquietudine e insicurezza che portarono la maggior parte degli individui, sia colti che mediamente colti, alla ricerca spasmodica di una salvezza terrena e ultraterrena della propria anima. Cfr. P. Hadot, *Etudes de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 1998, pp. 346-347, tr. it. A.I. Davidson (ed.), *Studi di filosofia antica*, ETS, Pisa 2014, pp. 301-302.

¹⁰ La teologia pagana sotto forma di insegnamento sistematico era caratterizzata da uno schema determinato, strutturato in alcuni punti fondamentali, vale a dire: fonti della rivelazione, parti della teologia, metodi propri a ogni parte, principi fondamentali del ragionamento teologico ed infine rapporti tra gli dèi e tra gli dèi e gli uomini. Il seguente schema, già presente nella teologia stoica, venne ripreso, ma soprattutto sviluppato nella sua completezza dal neoplatonismo. Il primo punto dello schema sottolinea chiaramente come la teologia pagana accettasse l'idea di una verità rivelata, le cui fonti principali consistono nel λόγος (teologia razionale), nel μῦθος (teologia mitica) e nel νόμος (teologia civile), che dimostrano come la teologia debba essere l'esegesi di un dato rivelato che si può trovare nei testi filosofici, nei miti e nelle leggi.

ricerca storico-religiosa, a causa del decostruzionismo diffuso, che ha messo in crisi l'idea stessa di definizioni¹¹ – dal momento che da più parti ormai viene messa in dubbio la legittimità del suo uso per il periodo antico e tardoantico. Attraverso un confronto sistematico con le fonti scritte e materiali, la ricerca attuale infatti mette a tema la rivisitazione della categoria stessa¹² nell'ambito della storia dei fenomeni religiosi del tardoantico e il suo rapporto con la categoria alternativa di politeismo, termine più antico dal quale monoteismo deriva per opposizione, quasi in modo analogico. Due categorie che sono ritornate ad essere oggetto di particolare attenzione da parte degli studiosi e che, proprio per questo motivo, hanno innescato un dibattito di vasta ampiezza e complessità. Ora, la linea che sostiene l'idea che non sia legittimo utilizzare la categoria di monoteismo per definire le teologie pagane del tardoantico, giustifica la propria posizione sostenendo che queste ultime sarebbero espressione di un pensiero di natura strettamente filosofica e come tali non avrebbero nessun legame con i fenomeni di carattere religioso, ovvero non avrebbero nulla a che vedere con pratiche culturali e credenze religiose di carattere comunitario. Ora, proprio questa linea che delegittima in qualche modo l'uso della categoria di monoteismo per quanto riguarda le teologie antiche e tardoantiche, trova una base d'appoggio ulteriore nella scelta di alcuni studiosi¹³, all'interno dell'ampio dibattito attuale, di sostituire il termine monoteismo con quello di enoteismo, categoria che risulterebbe più idonea a descrivere e definire il fenomeno. I caratteri di questo enoteismo corrisponderebbero a quelli del cosiddetto monoteismo gerarchico, dal momento che queste dottrine ridurrevano tutto all'unità della natura divina, senza comunque opporsi al politeismo del culto. Furono le maggiori correnti filosofiche a rispecchiarsi principalmente in questa teologia basata sulla *reductio ad unum*, in particolare quella tradizione filosofica,

¹¹ Cfr. J.F. McGrath, *The Only True God. Early Christian Monotheism in its Jewish Context*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago 2009.

¹² La bibliografia sulla questione è assai vasta. Rimando almeno a: J.P. Kenney, *Monotheistic and Polytheistic Elements in classical Mediterranean Spirituality*, in A.H.L. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, Crossroad, New York 1986, pp. 269-292; P. Athanassiadi - M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1999; B. Nevling Porter, *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Casco Bay Assyriological Institute, Casco Bay 2000; M.V. Cerutti, *L'«Uno» e i «molti»*, *Rappresentazioni del divino nella Tarda Antichità*, in «Annali di scienze religiose» 8(2003), pp. 97-195; S. Mitchell - P. Van Nuffelen, *Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge University Press, Cambridge 2010; M. Pye, *'Polytheism' and 'Monotheism' as a Problem in the Typology of Religions*, in C. Guittard (ed.), *Monothéisme: diversité, exclusivisme ou dialogue?*, Non Lieu, Lille 2010, pp. 25-32.

¹³ Cfr. C. 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.

eredità del platonismo, che diede poi origine al medio e al neoplatonismo, nella cui dottrina vennero accentuati e sempre più sviluppati i caratteri di tale enoteismo. Nonostante ciò, gli dèi continuarono ad esistere nel culto politeista tradizionale, come manifestazione del Dio unico, rimanendo oggetto di venerazione e preghiera. È da sottolineare, però, come questo fenomeno, cioè l'enoteismo tardoantico, sia entrato ad un certo punto a far parte delle credenze culturali e religiose delle masse meno colte, anche se, la presenza in alcune epigrafi, provenienti da svariate parti dell'impero romano, di una figura divina unica, ma inserita all'interno del culto politeista e affiancata da dèi e altre figure simili, riveli la scarsa consapevolezza dell'adesione di queste masse ad un Dio unico, togliendogli quella esclusività che caratterizza invece il monoteismo cristiano e quello ebraico.

La divergenza tra enoteismo pagano e monoteismo cristiano o giudaico è segnata dall'esclusività monoteista del Dio unico e d'altra parte la progressiva riduzione enoteista dai molti dèi ai pochi non basta a ridurre le distanze, dal momento che tale riduzione continua a rappresentare un'idea inammissibile per il monoteismo, che non giunge alla concezione del Dio unico partendo dalla molteplicità del politeismo, ma dalla sua totale negazione¹⁴.

4. Il dibattito, qui introdotto per sommi capi, costituisce la premessa necessaria per comprendere i contributi che si inseriscono coerentemente in questo numero, in cui vengono delineate le problematiche e gli sviluppi della recezione attuale del confronto tra filosofia e religione nel tardoantico, mostrando come il rinato interesse per questo periodo storico abbia aperto nuovi orizzonti teorici per la ricerca: innanzitutto la riscoperta e la rivalutazione di questo pensiero come una riflessione innovativa e originale rispetto al passato; e in secondo luogo il ruolo decisivo ricoperto dal rapporto tra pensiero filosofico e religione in questo periodo particolare, che porta l'attenzione sulle reciproche influenze e sulla trasformazione del fenomeno religioso rispetto alla religiosità tradizionale. Naturalmente, l'ampiezza e la complessità dell'attuale dibattito sul tardoantico non consente che il lavoro di scavo teoretico e storico possa dirsi definitivo;

¹⁴ Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Monoteismo pagano nell'Antichità tardiva? Una questione di tipologia storico-religiosa*, in «Annali di scienze religiose» 8(2003), pp. 97-127; Ead., *Dio unico e «monarchia» divina: polemica e dialogo tra pagani e cristiani (II-V sec. d.C.)*, in Ead., *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 109-129; Ead., *Gli Oracoli Caldei e l'attuale dibattito sul «Monoteismo pagano»: sull'uso e l'abuso di una categoria storico-religiosa*, in H. Seng - M. Tardieu (eds.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext - Interpretation - Rezeption*, Winter, Heidelberg 2010, pp. 209-234.

al contrario molti dubbi possono ancora sorgere: accertare, per esempio, se ci si trovi di fronte ad una realtà completamente autonoma rispetto al passato o al contrario si tratti di un'epoca di transizione, con comunque proprie strutture e caratteri peculiari; ma soprattutto dubbi di carattere epistemologico, in particolare sulla legittimità di un approccio esclusivamente filologico ed empirico al pensiero tardoantico.

4.1. Il contributo di *Miriam Cutino* intende esplorare lo stato della questione, inserendosi all'interno di un filone di studi innovativi sul pensiero di Proclo, che tentano di dimostrare come nel neoplatonismo esista un rapporto dialettico tra la riflessione filosofica e la sua espressione linguistica, proponendo in tal modo di comprendere la struttura metafisica, attraverso la quale Proclo sistematizza la realtà, grazie all'individuazione di precise scelte lessicali che caratterizzano la sua riflessione filosofico-teologica. Un aspetto questo che si inquadra in un contesto più ampio che è quello riguardante gli studi sull'esegesi all'interno delle scuole platoniche tardoantiche – la cui centralità è ben nota anche grazie alla diffusione di commentari alle opere platoniche e aristoteliche dell'epoca – e sulla scrittura neoplatonica¹⁵. L'analisi avviata da questo contributo sviluppa un aspetto peculiare della teologia di Proclo a partire da uno studio sul lessico, strutturato su coppie di aggettivi e sostantivi in apparenza sinonimici. Dopo una chiarificazione preliminare della struttura metafisica complessa, attraverso la quale Proclo articola il reale, il contributo si impegna ad evidenziare due classi lessicali che consentono di comprendere una distinzione intrinseca al sistema metafisico procliano, cioè quella tra la diade sovraessenziale dei principi, cioè il limite e l'illimitatezza trascendenti, e i diversi livelli dell'essere che da tali principi procedono. Lo studio lessicale del rapporto tra la diade e i diversi livelli dell'essere si rivela poi decisivo per chiarire la relazione tra le unità proprie dei diversi mondi: quello intelligibile, quello intelligibile-intellettivo e infine quello intellettivo.

4.2. Nel contesto di una linea di carattere storico-filosofico si inserisce invece il secondo contributo, di *Enrico Piergiacomi*, che si sofferma sul confronto tra alcuni aspetti di una dottrina tardoantica come quella epicurea e la dottrina, più antica, di Senofane, distanti tra di loro non solo per

¹⁵ Cfr. P. Hadot, *Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque*, in M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Éditions du Cerf, Paris 1987, pp. 13-34; H.D. Saffrey, *Les débuts de la théologie comme science (III^e-VI^e siècle)*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 80/2(1996), pp. 201-220, poi in Id., *Le néoplatonisme après Plotin*, Vrin, Paris 2000, pp. 220-238; P. Hadot, *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris 2004, tr. it. *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

motivi cronologici, ma generalmente considerate anche in contrasto su alcuni snodi fondamentali della loro riflessione, in particolare per quanto riguarda la loro concezione religiosa ed epistemologica. L'obiettivo che si prefigge questo contributo è invece quello di proporre una nuova interpretazione di questo confronto, cercando di mostrare la presenza, nella riflessione religiosa di entrambi, in particolare nella visione del divino, di alcuni elementi di contatto, di alcuni tratti di «vicinanza positiva». L'analisi verte su alcuni punti essenziali intorno ai quali si struttura il fenomeno religioso, vale a dire la divinazione, la preghiera e la concezione della natura degli dèi. L'approccio di questo contributo all'argomento si rivela stimolante nel suo carattere speculativo, la cui sistematicità è ben fondata su un rigoroso metodo filologico e un'attenta analisi storica.

La proposta appare particolarmente originale, in quanto al di là dell'attenzione per un confronto tra alcuni concetti teologico-religiosi fondamentali all'interno di ambiti filosofici assai distanti dal punto di vista anche cronologico, a ricoprire un ruolo decisivo in questa analisi è l'indagine sull'approccio epistemologico stesso di epicurei e Senofane, cioè sul modo di comprendere razionalmente la natura del divino.

4.3. Prendendo come punto di riferimento l'antropologia e l'etica, *Stefan Dienstbeck* propone una ricostruzione delle linee di fondo del pensiero della Stoà, nella quale emerge il ruolo chiave della teologia nel sistema stoico. Tale ruolo deve essere colto in maniera precisa, fissandolo nel suo duplice aspetto, che non va risolto univocamente in alcuna delle direzioni all'incrocio delle quali esso si pone: da un lato, la teologia non gode di una priorità rispetto alle altre parti del sistema e deve essere riferita alle altre parti per essere adeguatamente e pienamente compresa; dall'altro lato, se la fondazione e la coerenza del sistema è affidata al gioco reciproco delle parti, è però la teologia il punto in cui il problema di questa fondazione e di questa coerenza viene posto in maniera esplicita e consapevole. In effetti, se tutto il sistema stoico è articolato e concepito in base ad una strutturazione di polarità (libertà/determinismo, uomo/divino, individualità/totalità, natura/ragione), che si ripropongono continuamente sia al livello generale del sistema che a quello delle singole parti, la prospettiva teologica consente di prendere coscienza del fatto che, ogni volta, nessuno dei due poli può accampare una pretesa di assolutezza, ma ciascuno trova il proprio senso solo in rapporto all'altro secondo una logica di reciprocità. Così, la riflessione teologica della Stoà si qualifica nello stesso tempo come parte materiale del sistema e come ragione formale che consente di comprendere a fondo la logica che soggiace alla totalità. Ed è proprio

questa tesi di fondo dell'autore a conferire originalità al suo approccio al pensiero stoico, un approccio che intende inaugurare un nuovo paradigma, «teologico», abbandonando sia il paradigma «etico» delle ricerche sulla Stoà – dominante sino alla fine degli anni '90 del secolo scorso – sia il paradigma «naturale-cosmologico», che pone al centro la parte «fisica» del sistema e che si è ormai sostituito al primo da più di vent'anni.

4.4. Il contributo di *Alberto Anelli* si sofferma ad analizzare la recezione contemporanea della dottrina della οἰκειώσις – nella sua forma tipica e più nota, quella datale dal pensiero stoico – non tanto considerando le recenti ricerche di matrice storico-filosofica, più interessate a ricostruire le origini precise e lo sviluppo di questa dottrina, quanto piuttosto concentrandosi sugli effetti «teoretici» di tale dottrina nell'ambito della filosofia della religione e della teologia sistematica. L'analisi individua una biforcazione nella recezione, che si distingue rispettivamente in una rielaborazione «fenomenologica» e in un ripensamento «trascendentale» della dottrina stoica dell'appropriazione: nel primo caso, al centro dell'interesse sta la dinamica dell'agire tipicamente umano nel suo carattere radicalmente pratico, in cui nella dimensione etico-morale si apre lo spazio per il rimando ad una trascendenza, intesa in senso lato; nel secondo caso, la prospettiva è quella di un'ontologia del soggetto, in cui la questione riguarda la determinazione di quale sia nell'uomo la dimensione più originaria del suo essere, invitando a riconsiderare il ruolo del fenomeno dell'autocoscienza. In entrambi i casi, l'effetto della οἰκειώσις è quello di riportare l'attenzione su una questione teorica centrale, ereditata dalla modernità ed ancora irrisolta: quella della necessità di ripensare il fenomeno della soggettività superando le aporie dello schema del rapporto tra autonomia ed eteronomia. L'interesse di questa recezione recente, pur nelle sue diverse articolazioni epistemologiche (filosofia della religione / teologia) ed interpretative (prospettiva fenomenologica / prospettiva trascendentale), consiste nel mostrare l'attualità della teologia ellenistica e tardo-antica per il pensiero filosofico, religioso e teologico di oggi.