

ATENE E GERUSALEMME

PENSIERO ANTICO E PALEOCRISTIANO

*Direttore*

Giuseppe GIRENTI

Università Vita-Salute San Raffaele di Milano

*Comitato scientifico*

Werner BEIERWALTES †

Ludwig-Maximilians-Universität München

Elisabetta CATTANEI

Università di Cagliari

Maurizio MIGLIORI

Università di Macerata

Roberto RADICE

Università Cattolica di Milano

*Comitato redazionale*

Vito LIMONE

Università Vita-Salute San Raffaele di Milano

## ATENE E GERUSALEMME

PENSIERO ANTICO E PALEOCRISTIANO

La civiltà europea occidentale è nata dall'incontro e dalla fusione di due sorgenti originariamente distinte, la cultura ellenica e la cultura ebraica, con le rispettive punte di diamante, ossia la filosofia greca e la religione biblica. L'avvento di Gesù Cristo, presentato nei Vangeli contemporaneamente come il *Lógos* dei Greci che si è fatto uomo e il Messia degli Ebrei che ha compiuto le profezie, segnò il momento culmine dell'incontro delle due civiltà in una nuova prospettiva. Il Cristianesimo delle origini, nelle grandi figure dei Padri della Chiesa ha svolto il compito di fondere insieme le due diverse radici in una nuova sintesi, facendo in modo tale che l'uomo occidentale senta ormai di appartenere contemporaneamente ad "Atene" e a "Gerusalemme".

Impaginazione di Salvatore Tirrito.

Il volume è stato sottoposto a processo di *peer review*.

Crispino Sanfilippo

## Paganesimo e Cristianesimo

Un confronto filosofico nel culto in epoca tardoantica

*Presentazione di*  
Luca Parisoli

*Prefazione di*  
Mario Russotto





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXX  
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.giacchinoonoratieditore.it](http://www.giacchinoonoratieditore.it)  
[info@giacchinoonoratieditore.it](mailto:info@giacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3820-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: ottobre 2020

*A Luisella,  
ad Antonino,  
a Bruno*

- 19 *Presentazione*  
di Luca Parisoli
- 27 *Prefazione*  
di Mario Russotto
- 33 *Introduzione*  
1. Visione d'insieme, 33 – 2. Struttura del testo, 44
- 53 *Capitolo I*  
*Approccio lessicologico: per un avvio alla lettura*  
1.1. Filosofia–φιλοσοφία, 54 – 1.2. Estasi–ἔκστασις — entusiasmo–  
ἐνθουσιασμός, 68 – 1.3. Simbolo–σύμβολον, 75 – 1.4. Fede–πίστις, 80 – 1.5.  
Giustizia–*iustitia*, 82 – 1.6. Teurgia–θεουργία, 84
- 89 *Capitolo II*  
*Clemente Alessandrino pensatore dell'asceti cultica*  
2.1. Ragioni filosofiche del culto, 90 – 2.1.1. *Escatologia gnoseologica nella  
pedagogia del Λόγος*, 101 – 2.1.2. *L'idea del Bene e la via della conoscenza*,  
109 – 2.1.3. *Teorizzazione della pietà gnostica*, 115 – 2.1.4. *Un culto di ascolto*,  
129 – 2.1.5. *Dal Λόγος–sacerdote alla vera gnosi*, 143 – 2.2. Dentro il simbolo.  
La possibilità di nominare Dio, 147 – 2.2.1. *Tra Platone e Proclo: l'ermeneutica  
del Cratilo*, 154 – 2.2.2. *Lev 8,9; 16,3. Un'interpretazione simbolica*, 175 – 2.3.  
Fides ante rationem, 191 – 2.3.1. *Eucarestia e preghiera gnostica*, 204
- 211 *Capitolo III*  
*Dall'umano al divino: la sintesi di Giamblico e l'uso degli  
Oracoli Caldaici*  
3.1. Distinzioni da Porfirio nella speculazione teurgica, 217 – 3.2. Teurgia e  
henologia, 235 – 3.2.1. *Una volta al di là. Due volte al di là*, 248 – 3.2.2. *Un  
confronto con Damascio*, 265 – 3.2.3. *Divinizzazione e psicologia*, 275 – 3.3.  
Sull'unione con il divino: lo scarto tra Plotino e Giamblico, 290 – 3.3.1. *La dia-  
lettica del sacro*, 306 – 3.3.2. *Dall'estasi all'entusiasmo*, 328 – 3.4. Riflessioni

a margine. Tipologie giudaico-cristiane di entusiasmo, 341 – 3.4.1. *Dalla creazione alla relazione: venire all'essere nell'obbedienza a Dio*, 341 – 3.4.2. *Francesco d'Assisi e Teresa d'Avila, entusiasti di Dio*, 348 – 3.5. Rito pubblico e divinizzazione. Considerazioni in merito alle tesi di O'Meara, 362 – 3.6. Sacrifici, culto, preghiera: τύπος di un oltrepassamento, 376

401 **Capitolo IV**

*Il culto secondo giustizia in Lattanzio*

4.1. La filosofia nella religione, 407 – 4.1.1. *Paternità di Dio e uguaglianza degli uomini. Il giusto culto*, 416 – 4.1.2. *Come adorare Dio*, 426 – 4.1.3. *Le pene del giusto: l'allegoria delle "due vie"*, 430 – 4.1.4. *L'antropologia lattanziana e la religione come fondamento*, 439 – 4.2. Lattanzio e Cicerone: l'etica del culto, 445

459 **Conclusioni**

1. Tre aspetti di filosofia del culto, 459 – 2. Esiti e prospettive di studio, 466

471 **Bibliografia**

511 **Sitografia**

513 **Sinossi dei frammenti degli Oracoli Caldaici citati**

519 **Indice degli autori**

523 **Indice tematico**

527 **Indice dei nomi**

529 **Indice delle citazioni bibliche**

## Presentazione

di Luca Parisoli\*

Il lavoro di Crispino Sanfilippo è frutto di un percorso che mi ha coinvolto nel progetto scientifico e nella partecipazione emotiva. Crispino Sanfilippo, riprendendo gli studi dopo una laurea all'Università di Palermo, aveva intrapreso una Licenza alla Pontificia Università *Antonianum*; una volta conclusa brillantemente questa Licenza, aveva maturato l'intenzione di proseguire con un Dottorato in Filosofia sempre all'*Antonianum*. Si rivolse a me, con l'intenzione di sviluppare i suoi lavori precedenti sul filosofo del IV–V secolo d.C. Nemesio di Emesa: per un verso, il fatto che quegli studi fossero radicati nell'ambiente dell'Officina di studi medievali (Palermo) e dal contatto diretto con Alessandro Musco, compianto amico e collega, mi spingevano a considerare con la massima attenzione quella proposta. Ero convinto di volere interagire con Crispino Sanfilippo nel percorso di tesi, ma il profilo del progetto su Nemesio, per quanto legittimo e rispettabile, non mi convinceva appieno. Mi sarebbe piaciuto farlo lavorare su una tematica che potesse suscitare un interesse storiografico sia nella ristretta cerchia degli specialisti, sia nella comunità più larga degli storici della filosofia e del pensiero; una tematica che potesse proporsi nello stretto rigore scientifico della metodologia comunemente accettata dalla comunità accademica, e che al tempo stesso potesse fornire uno strumento concettuale proponibile sulla lunga durata, nella prospettiva di una storiografia analitica di lungo periodo.

\* Ordinario di Storia della filosofia antica e medievale presso l'Università della Calabria, Cosenza; docente invitato presso la Pontificia Università *Antonianum*, Roma e presso l'Istituto Teologico Cosentino, Rende (CS).

Abbiamo così discusso insieme di un tema alternativo, con l'intenzione da parte sua di non disperdere il notevole patrimonio di competenze e di conoscenze già accumulate intorno al momento tardoantico: nonostante qualche suggestione verso altri periodi storici, anche io mi sono convinto che questo patrimonio accumulato andasse messo a frutto in una impresa impegnativa ed esigente, capace di offrire un contributo su un periodo della storia della filosofia a volte sminuito, ma che certo è ricco e fecondo. Grandi filosofi come Hegel lo compresero appieno, oggi un'abbondante letteratura di storici del pensiero ce lo conferma pienamente, con un'attenzione lodevole e spesso puntigliosa alla testualità come fondamento dell'argomentazione storiografica: io stesso ne faccio la felice esperienza nei miei corsi universitari, in particolare in quello di Storia della filosofia tardoantica e altomedievale che assicuro nel quadro del Dipartimento di Studi umanistici dell'Università della Calabria.

Ecco che insieme a Crispino Sanfilippo ci siamo focalizzati su un tema che mi ronzava nella testa in quel periodo, fiducioso che l'ambiente accademico dell'*Antonianum* sarebbe stato una cornice eccellente per le sue ricerche: un tentativo di mettere in relazione un approccio e una metodologia filosofici, grazie alla forma universale dell'analisi filosofica, con una dimensione ben definita del discorso religioso e dell'interazione con la sfera divina. Pensavo a Lattanzio, un Padre della Chiesa degno della massima attenzione, versato nelle strategie normative e antropologiche; pensavo al suo sguardo benevolo e partecipe sull'eredità della tradizione filosofica greca, così diverso da quello di un Tertulliano oppure di un Taziano. Influenzato dalle suggestioni di un'antropologia laciana riletta alla luce dello psicoanalista e storico del diritto Pierre Legendre, guardavo con interesse particolare all'idea di Lattanzio di una superiorità del pensiero cristiano sulla filosofia greca proprio perché mentre quest'ultima risulta separata dalla dimensione liturgica, il pensiero cristiano è invece capace di assumere la dimensione liturgica all'interno di una più generale dimensione filosofica, una considerazione che si basa in ultima istanza su una riflessione antropologica fondamentale. Conoscevo Lattanzio per

una tesi che lo collocava fuori dal flusso dominante antropologico, quello aristotelico, quando affermava che la differenza tra l'essere umano e gli animali non corre sul filo del linguaggio, bensì su quello della preghiera. Il linguaggio, che aristotelicamente ha a che fare con la differenza tra esseri umani ed animali, viene ad avere a che fare con la necessità lacaniana di costituirsi come essere normativo, e in Lattanzio non lo fa con il linguaggio stesso o con la razionalità, lo fa invece con la preghiera ordinata secondo norme, ossia secondo il culto ben ordinato, prealabilmente ordinato, insomma secondo la liturgia.

Si tratta di una prospettiva che mi evocava un passaggio retorico di Pierre Legendre, in cui faceva riferimento ad un contadino bretone suo amico (nel mondo attuale? in qualche mondo possibile?) che gli avrebbe detto come la differenza tra gli animali e gli esseri umani sta nella cristianità<sup>1</sup>. Al di là dell'artificio retorico, al di là della preferenza bretone per questo sistema religioso e non già quello, si tratta di una prospettiva di antropologia dogmatica, di approccio normativo al fenomeno sociale e antropologico, al seguito di Wittgenstein e in rotta divergente rispetto al positivismo antropologico del *Ramo d'Oro* di Frazer<sup>2</sup>. Pensavo che potesse essere il segnale di una interazione particolare tra mondo cristiano e mondo pagano nel momento tardoantico: è corrente in letteratura il tema storiografico dei rapporti permeabili tra neoplatonismo e cristianesimo, tra un neoplatonismo cristiano e un cristianesimo neoplatonico. Tanto corrente quanto fonte di infinite precisazioni e sfumature, che a me sembrano in ricerca di una definizione stipulativa, un poco come personaggi pirandelliani in cerca di autore. Esistono molti studi ricchi di formidabili suggestioni, e il caso dello pseudo-Dionigi è esemplare, un modello condiviso nel Medioevo di mistica cristiana che forse non era neppure cristiano, e

<sup>1</sup> Il tema è centrale, ripreso da sue analisi risalenti a una recente conferenza pubblicata come P. LEGENDRE, *L'animal humain et les suites de sa blessure*, Fayard, Paris 2016.

<sup>2</sup> Rinvio al mio contributo L. PARISOLI, *L'identità normativa delle religioni tradizionali*, in «Dialoghi Mediterranei», rivista on-line dell'Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo (TP), disponibile all'indirizzo <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/lidentita-normativa-delle-religioni-tradizionali/>.

certo è un modello di pensiero neoplatonico. Tuttavia l'approccio di Lattanzio aveva una corrispondenza quasi-contemporanea nel mondo pagano, quella risposta alla *Lettera ad Anebo* di Porfirio, risposta che si attribuisce a Giamblico. Giamblico vi prende le distanze da una teurgia disegnata da Porfirio che evoca un avvicinamento alla sfera divina con netta preponderanza dell'elemento intellettuale; non basta, occorre una prassi del sacrificio, della pratica del culto pagano, insomma un percorso liturgico. Così, mentre per secoli di manifestazione del paganesimo greco e romano non assistiamo ad una codificazione della narrazione dei miti fondatori, e neppure ad una codificazione delle liturgie pubbliche, sebbene la *mantikeia* e la *divinatio* fossero fenomeni non solo religiosi, bensì anche socio-politici, Giamblico si preoccupa di inserire una teoria del sacrificio, una teoria liturgica, nel cuore della sua costruzione filosofica, e apre un percorso di ingresso della categoria di testo rivelato nell'antica religiosità pagana, sino ad arrivare al ruolo che Proclo assegna agli *Oracoli Caldaici* come esplicito testo rivelato. Non è qui rilevante la *Biblioteca* di Apollodoro, oppure le infinite narrazioni dei sacrifici che ricorrono nella letteratura greca oppure romana: non sono codificazioni, e questo spiega come si dia il fatto che di un certo mito esistono più versioni egualmente proponibili. In assenza di codificazione, ogni narratore soggettivo è mitopoietà; in presenza di codificazione, c'è solo il Testo frutto di una sola mitopoiesi.

Giamblico esclude una cosa innanzitutto nel suo *De mysteriis Aegyptiorum* intorno al sacerdote-medium: esclude che possa stare sui propri caratteri, esclude che il sacrificio possa essere condotto in base ad una regolamentazione a lui circoscritta e quindi in senso decisivo a lui privata. Al contrario, solo la codificazione preliminare delle regole del sacrificio, la sua natura di atto normativo pubblico, garantiscono la possibilità del contatto con il divino. Un'idea nuova, se esposta in forma filosofica, e non meramente letteraria e consuetudinaria, un'idea che sembra debitrice di un dibattito nell'aria del tempo tardoantico che pare rispondere a Lattanzio come la filosofia greca sia capace di inquadrare la liturgia al suo interno. Non è la teurgia di Porfirio, è la teurgia di Giamblico.

### 1. Visione d'insieme

Questo studio si propone di analizzare la relazione filosofica tra paganesimo e cristianesimo espressa nell'approccio culturale del rapporto dell'uomo con la divinità. Ci si pone cioè in un atteggiamento critico e metodologicamente attento, nelle distinzioni e nelle comunanze che il paganesimo e il cristianesimo hanno avuto nell'epoca tardoantica. Età in cui il pensiero classico dell'antichità ellenica è maggiormente intriso di elementi religiosi che hanno a che fare con le pratiche della mantica, della magia e della divinazione in generale, ma anche con il pensiero cristiano, che tiene la filosofia classica inizialmente come bersaglio ma poi come strumento fondamentale per stendere le proprie tesi e fondarle scientificamente, cercando appunto il confronto con la cultura fino ad allora dominante. Questo raffronto sul doppio binario pagano e cristiano costituisce la base teorica del desiderio atavico dell'uomo: divenire come Dio, divinizzarsi. In linea di principio l'uomo ha il privilegio di poter realizzare tale desiderio perché, secondo quanto dice Lucio Celio Firmiano Lattanzio, egli è la prima fra le creature perché ha la religione<sup>1</sup>. In virtù di questo assunto si sviluppa la presente ricerca, volta a rendere attendibile, da un punto di vista filosofico, la prerogativa che il retore di Nicomedia attribuisce all'uomo guardandone la struttura ontologica. Risulta quindi fondamentale lo studio del passaggio dal desiderio di arrivare a Dio, da parte dell'uomo, alla vera e propria divinizzazione di quest'ultimo.

<sup>1</sup> Cfr. Cap. 4.

Tale tipo di approccio mi ha condotto in diversi meandri filosofici dell'epoca tardoantica, mostrando come quello specifico periodo della storia delle idee (I–V secolo) sviluppi una così straordinaria produzione filosofica, teologica e letteraria, da dover porre necessariamente degli argini alla ricerca stessa, cercando delle risposte inerenti e dando un taglio specifico all'investigazione. Pertanto, il campo è stato ristretto alla relazione possibile tra la filosofia e la celebrazione del culto, laddove al termine “celebrazione” non si attribuisce un significato particolarmente indicativo dello specifico atto rituale, ma lo si guarda soprattutto in maniera congiunta ad un pensiero espressamente speculativo, prima di tutto della relazione dell'uomo con Dio e poi della sua attuazione nel culto. Letta in tal modo, la ricerca offrirà delle particolari indicazioni sulla natura del culto secondo i pensatori trattati in prim'ordine: Clemente Alessandrino (150–215 ca.), Giamblico di Calcide (250 ca.–330) e Lattanzio (250 ca.–325). Ci si propone dunque di ricercare come la filosofia incontra la religione secondo questi autori, come cioè il pensiero “pagano” si imbatte nel nuovo verbo cristiano e viceversa; a partire da questa prima tappa l'indagine volge propriamente sull'espressione religiosa nella pratica del culto. Questo studio vuole quindi andare alla ricerca di una possibile sintesi tra religione e filosofia, proponendo come loro coagulo l'applicazione dei riti e dei culti tra paganesimo e cristianesimo.

Tale scelta può portare a diversi “rischi” interpretativi o ad un dibattito che potrebbe evidenziare delle crepe in un lavoro del genere. Eppure la questione dei culti, della liturgia e dei riti, fondata su una riflessione filosofica che si incontra con il bisogno e il desiderio dell'uomo non soltanto di conoscere ma anche di “vedere” e quindi di “incontrare” Dio, ha un suo fascino speculativo che si lascia interrogare e spulciare sotto diversi ambiti. In particolare si vuole andare ad analizzare un peculiare campo semantico e filosofico che ha costituito una cerniera tra paganesimo e cristianesimo nella così detta “epoca di angoscia”<sup>2</sup>, specialmen-

<sup>2</sup> Cfr. E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

te nel periodo dal II fino al IV secolo, in cui vivono i principali autori di cui mi occupo.

L'incontro filosofico nel culto, quello che cerco e trovo nelle fonti studiate e tento di dimostrare in queste pagine, è declinato nell'aspetto filosofico-religioso dal cristianesimo, che nei secoli citati muove i primi passi in materia di dottrina, e da un platonismo che, radicato com'è nelle sue origini religiose e mistiche, continua a spaziare tra filosofia e religione, cambiando e radicalizzando le modalità di accesso al divino, soprattutto in relazione alla religione cristiana. È quanto si denota nel neoplatonismo che, se non altro secondo l'aspetto formale<sup>3</sup>, detta l'agenda metodologica delle modalità secondo cui l'uomo trova un approccio che, se nella filosofia platonica e successivamente nel neoplatonismo plotiniano è prettamente cognitivo, nei successivi passaggi storico-filosofici diviene "totale", inerente non soltanto la facoltà intellettuale dell'uomo ma anche quella spirituale e materiale nel rapporto con la divinità. Ciò vale sia per il cristianesimo sia per una nuova corrente neoplatonica facente capo proprio a Giamblico, la quale fonda la propria struttura speculativa sul pensiero platonico appunto, ma in materia di culto sposta il suo baricentro in una relazione pragmatica con la divinità e ha il suo culmine nella teurgia<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Per aspetto formale intendo proprio quell'apparenza che offre al pensiero cristiano una griglia di riferimento su cui poggiarsi e da cui svilupparsi. Chiaramente sotto l'aspetto contenutistico il nuovo "verbo" ha ben altre fondamenta ma, come un'ampia letteratura ci insegna, quei legami con la filosofia hanno un assoluto valore mentre alcuni ambiti sono continuamente riscoperti. Cfr. V. GATTI, *Il discorso di Paolo ad Atene*, Paideia, Brescia 1982; E. HOFFMANN, *Platonismo e filosofia cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967; V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Il Mulino, Bologna 1967; R. PENNA, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Dehoniane, Bologna 2000; H.A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Paideia, Brescia 1978; M. BONAZZI, *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015; C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013. Cornelia de Vogel ad esempio registra alcuni atteggiamenti di rifiuto e ostilità, di apertura e assimilazione, di critica senza l'esclusione a priori di determinati elementi speculativi, di ricezione e sincretismo, ma anche di accoglienza che diventa pian piano trasformazione. Cfr. C. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, Vita e pensiero, Milano 1993, p. 51.

<sup>4</sup> Cfr. I.6. Teurgia-θεουργία.

La mia ricerca indaga su assonanze e differenze nella sfera cultica, intesa come relazione con il divino, mostrando come il pensiero cristiano deve molto a quello pagano. Non si tratta di voler cristianizzare certa filosofia platonica più accostabile al cristianesimo; né di laicizzare quella cristiana. Semplicemente, la *curiositas* di questo studio è quella di voler esplorare un campo e un periodo storico in cui si è data l'ipotesi che tra paganesimo e cristianesimo non ci sia stata né una netta contrapposizione né una dipendenza reciproca, ma un dialogo che, seppure nella diversità di vedute, ha permesso lo sviluppo di un pensiero straordinariamente denso, soprattutto sotto il profilo delle occorrenze di certi termini e nel loro utilizzo. In effetti non sembra esservi una corrispondenza "genetica" tra il pensiero cristiano e quello pagano, anche perché il cristianesimo ha una sua struttura storica e contenutisticamente genuina; certamente però sono molti i punti di tangenza e di influenza da parte del paganesimo e in particolare del platonismo<sup>5</sup>. Proprio nella filosofia platonica i cristiani trovarono una comunanza con il loro credo religioso. Elementi come le realtà invisibili e intelligibili, ritenute superiori a quelle sensibili, queste ultime dipendenti da quelle, alle quali l'uomo libero dalle passioni deve tendere; l'immortalità dell'anima e i suoi destini escatologici; la dialettica ascensiva verso l'Uno, pensato come Dio buono e bello, che provvede al mondo dell'uomo... Tali aspetti speculativi hanno fatto sì che i cristiani si sintonizzassero proprio sulla lunghezza d'onda del pensiero platonico, valutando quanto era possibile assimilare alla fede, senza commistioni che potessero causare la

<sup>5</sup> Si veda a proposito H. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Il Mulino, Bologna 1971; segnalo particolarmente il capitolo primo, *Il mistero cristiano e i misteri pagani*, dove il concetto di "culto" viene proprio inquadrato come l'elemento denotativo che accomuna pagani e cristiani. Sebbene cioè non si possa parlare di sostanziale dipendenza delle concezioni cristiane dai misteri ellenici e pagani, «nella presenza cultica del fatto redentivo» avviene quel compimento inconsciamente preparato dalla tradizione speculativa ellenica. Tuttavia «si distingue inoltre con tutta chiarezza fra la dipendenza in senso genetico e quella di "adattamento": quando Paolo, ovvero i Padri della Chiesa del III e IV secolo, cui incombeva l'elaborazione del culto, traevano parole, immagini e gesti del mondo dei misteri, lo facevano non come chi cerca o tenta, ma come chi possiede, per creare non la realtà, ma solo la veste di cui agghindarla, giusta l'espressione dell'Alessandrino Clemente». Ivi, pp. 23–25.

perdita della propria originalità<sup>6</sup>. Una differenza importante tra platonismo e cristianesimo risiede proprio nel fatto che il primo, basato su argomenti razionali, è sempre stato oggetto di discussioni, mentre lo stesso non si può dire del cristianesimo. Esso, infatti, si fonda sulla Rivelazione come dogma di fede<sup>7</sup>. L'abilità di alcuni Padri della Chiesa, come ad esempio Clemente di Alessandria<sup>8</sup>, ha addirittura esaltato il pensiero greco ritenendolo una sorta di elemento pedagogico che gradualmente ha condotto, quasi preparandolo, il pensiero universale alla conoscenza del Cristo rivelato.

La lettura delle fonti primarie non mi porta ad accettare *in toto* la posizione del maestro alessandrino; tuttavia me ne fa comprendere il senso: nell'incontro con la divinità, con qualsiasi divinità dell'orbe antico, la filosofia non può essere esclusa. Essa è di aiuto ad una relazione sistematica dell'organizzazione rituale che permette di accedere al regno del divino e offre gli strumenti alla teologia per

<sup>6</sup> «In questa forma di pensiero i Cristiani potevano sentirsi a casa propria, e trovare in essa il loro supporto. Che i Cristiani abbiano *assimilato* questa forma della filosofia platonica per integrarla alla loro fede è fuor di dubbio. [...] Ciò non esclude che i Cristiani vivessero essenzialmente di un'altra tradizione, che per essi era assolutamente regolativa in riferimento a ciò che poteva o non poteva essere accettato. Pertanto, un cristiano non avrebbe mai accettato qualcosa di incompatibile con quanto gli era stato insegnato come vero. Ma egli avrebbe accettato ciò che poteva riconoscere come in accordo con questa fede, ciò che permetteva di approfondirla e di confermarla, e l'avrebbe integrato nella sua più intima vita interiore. A quest'ambito apparteneva senz'altro la dottrina platonica dell'Essere intelligibile, perfetto, eterno, sempre identico a se stesso». C. DE VOGEL, *op. cit.*, pp. 63–64. Cfr. Ivi, pp. 69–76.

<sup>7</sup> «Che il Verbo si è fatto carne e ha dimorato in mezzo agli uomini, era un'altra materia di fede, non di discussione. E nella misura in cui i Platonici [...] non potevano accettare questo, essi restarono estranei al cristianesimo. Ma per i Cristiani ciò non cambiava il fatto che Dio, l'eterna Luce, l'Essere eterno e perfetto, la Causa di tutto ciò che esiste, l'eterna Bontà e Sapienza, poteva essere pensato nei termini della metafisica platonica». Ivi, p. 64.

<sup>8</sup> «In Clemente troviamo una mente aperta alla cultura greca e ai valori umani, incluse le forme del pensiero filosofico. Egli integra l'etica stoica nel suo sistema di educazione per i novizi e considera l'ideale stoico della *apatheia* come l'ideale della personalità cristiana. [...] L'intero sistema della metafisica platonica», presente nel racconto della creazione di Filone Alessandrino, «ricorre di nuovo in Clemente (*Strom. V–VIII*): lo stesso genere di riflessioni sull'inconoscibilità di Dio, dal momento che Egli è “al di sopra dell'Uno e dell'unità stessa”». Ivi, pp. 53–54. La caratteristica degli *Stromati* di Clemente Alessandrino è proprio quella di far camminare parallelamente la Verità rivelata con la ragione. Egli non pretende di proporre la gnosi cristiana come unica via verso la perfezione, ma sostiene anche che la Verità può agire insieme alla ragione umana.

ragionare su Dio. Qui non è in gioco una questione di anteriorità o di profondità espressiva riguardante il rapporto dell'uomo con la dimensione divina. Non è un problema di "derivazione" della religione dalla filosofia. Pur considerando il platonismo in generale una religione, più che una derivazione nella portata cultica avviene un superamento, perché, ed è proprio quanto si tenterà di dimostrare in queste pagine, solo il culto permette l'accesso al divino. Quest'ultima affermazione è proprio quella che deriva dall'esame della filosofia del culto di Giamblico ed è a mio parere una risposta al sistema di Plotino (203–206 — 269–270), secondo il quale la relazione con il divino riguarda unicamente l'ambito speculativo, scartando ogni altro aspetto della vita dell'uomo. In Giamblico — e nel cristianesimo — la struttura antropologica dell'uomo viene fuori non soltanto nell'aspetto dell'intellezione ma anche in quello della sua corporeità: entrambe queste parti della natura umana partecipano dell'incontro con la divinità. È la differenza netta tra l'estasi plotiniana e l'entusiasmo: la prima implica una visione di Dio al punto da raggiungere una dimensione metacognitiva; il secondo invece è la sintesi di un incontro "totale" della divinità con l'uomo, in cui quest'ultimo si divinizza.

In tale prospettiva vanno scartate le categorie che stigmatizzano il percorso filosofico come "razionale" e quello "cultico" come "irrazionale". Guardando al panorama culturale della tarda antichità, la distinzione nel mondo antico tra una gremità preta di filosofia e una struttura sociale che non soltanto appartiene alla sfera religiosa ma sfocia nelle ritualità magiche rispecchia la suddetta distinzione categoriale. Mi accorgo però che nei pensatori incontrati nel mio percorso questa distinzione non esiste e quindi costoro non possono essere considerati come irrazionali o come filosofi sprovveduti, privi di un barlume di sistema speculativo (mi riferisco in particolare a Giamblico). Essi piuttosto affondano la loro εὐσέβεια nella speculazione filosofica e la dirigono secondo categorie razionali che accompagnano il percorso orante verso il divino fino all'ultimo passaggio, laddove se ne discostano per fare spazio al culto vero e proprio. L'incontro in questione ha una gestazione nella filosofia e viene alla luce nel rito. Si tratta appunto

di rendere conto di un “incontro filosofico nel culto” non discriminante delle parti meno convenzionali ma che, conosciute queste, le converte secondo l’*εὐσέβεια* che muove l’uomo verso Dio. Rispetto alla questione “religione” dunque, i filosofi greci non sono dei millantatori, come li definisce Taziano<sup>9</sup>; piuttosto, proprio con essi e per mezzo del loro pensiero si può giungere ad una sintesi che per gli uni rappresenta il raggiungimento della conoscenza di Dio da parte dell’uomo, per gli altri costituisce l’unione dell’umano con il divino. In generale il sistema filosofico platonico compone una nervatura imprescindibile nello studio di questi autori. Mi riferisco a Clemente e a Giamblico, mentre per Lattanzio l’approccio cultico è legato più ad una riflessione sociale e politica tesa a proporre una religione basata sulla giustizia che assume, riformandola con i principi evangelici, il concetto di giustizia proposto dal diritto romano e in particolare da Cicerone (106–43 a.C.). Nei miei pensatori di riferimento emerge insomma in maniera preponderante la ricerca di un reciproco incontro dialogico, che sa appunto di confronto filosofico e intellettuale, piuttosto che uno scontro legato ad una questione di appartenenza. I vari raffronti testuali fra le diverse fonti, sebbene a volte non direttamente citati dagli autori interessati ma posti in evidenza dall’andamento del mio studio, cercano di esserne testimonianza e dimostrazione.

Nel mio percorso di ricerca sono andato a indagare tutti quegli elementi che permetterebbero all’uomo di “ragionare” la sua relazione con il divino e, superato il ragionamento prettamente teoretico, di unirsi con la divinità nelle modalità che noi definiamo cultiche, secondo l’etimologia del termine latino *colere*, quale accrescimento dopo una preparazione, una “coltivazione” appunto. È appena il caso di distinguere due termini: “divinazione” e “divinizzazione”, entrambi connessi con le pratiche cultuali. Il primo indica la previsione del futuro; il secondo esprime propriamente il divenire divino, l’istantanea dell’incontro dell’uomo con Dio.

<sup>9</sup> Cfr. TATIANUS, *Oratio ad Graecos*, in *Die ältesten Apologeten, texte mit kurzen Einleitungen* herausgegeben von E.J. Goodspeed, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1914, pp. 2–3, in TAZIANO, *Ai greci*, a cura di G. Aragona, Paoline, Milano 2015, pp. 2–3.