

VITA

Anno IX

18

N.18-Febbraio 2019



PENSATA



Eadem spectamus astra, commune caelum
est, idem nos mundus involvit. Quid interest,
qua quisque prudentia verum requirat? Uno
itinere non potest perveniri ad tam grande
secretum.
(Simmaco, *Relatio III. De ara Victoriae*, Pars I, § 10)

LA FILOSOFIA COME VITA PENSATA



DIRETTORE RESPONSABILE
Augusto Cavadi

DIRETTORI SCIENTIFICI
Alberto Giovanni Biuso
Giuseppina Randazzo

RIVISTA DI FILOSOFIA ON LINE
Registrata presso il
Tribunale di Milano
N° 378 del 23/06/2010
ISSN 2038-4386

INDICE



ANNO IX N.18
FEBBRAIO 2019
RIVISTA DI FILOSOFIA
ISSN 2038-4386



SITO INTERNET
WWW.VITAPENSATA.EU

QUARTA DI COPERTINA



IN COPERTINA
SELINUNTE

FOTOGRAFIA DI
© ALBERTO G. BIUSO

RIVISTADIFILOSOFIAVITAPENSATA Anno IX N.18 - Febbraio 2019

EDITORIALE

AGB & GR <i>Paganesimi</i>	4
----------------------------	-------------------

TEMI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO <i>LE PERSECUZIONI CONTRO I PAGANI</i>	5
PAOLO CIPOLLA <i>L'OSSIMORO DELL'IMPERATORE GIULIANO: CHIESA PAGANA E TOLLERANZA INTOLLERANTE</i>	13
CARMELO CRIMI <i>GREGORIO NAZIANZENO, LO PS.-NONNO E GLI DÈI GRECI</i>	21
LUCREZIA FAVA <i>UN ITINERARIO NEL MITO GNOTICO</i>	26
DANIELE IOZZIA <i>L'ABBAGLIO DEL BELLO. TRA PLATONE E MICHELANGELO</i>	38
GIUSY RANDAZZO <i>UNA PROSPETTIVA PANTEISTICA</i>	45
ARIANNA ROTONDO <i>NONNO DI PANOPOLI, POETA DI DIONISO E DI CRISTO</i>	48

AUTORI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO <i>PAVESE PAGANO</i>	56
---	--------------------

RECENSIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO <i>LA VIA DEGLI DÈI. SAPIENZA GRECA, MISTERI ANTICHI E PERCORSI DI INIZIAZIONE</i>	58
STEFANO PIAZZESE <i>LA LIBERTÀ OSTINATA. MACHIAVELLI E I CONFINI DEL POTERE</i>	62

VISIONI

ALBERTO GIOVANNI BIUSO <i>DON JUAN</i>	67
--	--------------------

NEES

GABRIELE ARMENTO E GIORGIA ROSSI <i>SUI LIMITI DEI MONOTEISMI</i>	69
ENRICO PALMA <i>IL MUSEO DELLA NON CIVILTÀ</i>	73

SCRITTURA CREATIVA

GIUSEPPE O. LONGO <i>LA VEGLIA</i>	76
------------------------------------	--------------------

PAGANESIMI

di
AGB & GR

«Eadem spectamus astra, commune caelum est, idem nos mundus involvit. Quid interest, qua quisque prudentia verum requirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum», 'contempliamo tutti gli stessi astri, il cielo è a tutti comune, un solo mondo ci circonda e contiene. Che importanza può avere per quale strada ciascuno cerca il vero? A un così grande enigma non si giunge per una strada soltanto'¹. Con queste parole il prefetto Simmaco nel 384 chiedeva rispetto verso l'Altare della Vittoria, simbolo e sostanza della romanità. Parole che Ambrogio, vescovo di Milano, respinse. Un rifiuto che condusse alla rimozione dell'Altare dalla curia del Senato. Pierre Hadot afferma che «queste stupende parole, che varrebbe la pena riportare a caratteri d'oro su ogni chiesa, sinagoga, moschea, tempio, in questo inizio di terzo millennio oscurato già dall'ombra di tremende dispute religiose, traggono probabilmente ispirazione -anch'esse- dall'aforisma di Eraclito»², dal detto 123 del filosofo: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, l'essere di tutte le cose dimora nel nascondimento.

Noi che non siamo una chiesa o sinagoga o moschea o tempio ma una rivista, le riportiamo comunque all'inizio di questo numero di *Vita pensata* dedicato ai *Paganesimi*. Al plurale, sì, perché la vita del mondo greco e romano fu vita molteplice, aperta, curiosa, ironica, libera da dogmi. E scrivendo *paganesimi* intendiamo anche rivendicare questa parola, nata come un insulto da parte dei cristiani vincitori ma che possiede una ricchezza semantica -oltre che una stratificazione storica- radicata nel fatto che «essere pagani significava rimanere fedeli alle proprie origini»³. Le nostre origini sono i Greci, dei quali siamo tutti eredi nel nostro parlare, ragionare, sentire. Origini ancora e sempre vive, come testimoniano i contributi di questo numero, che toccano il

conflitto e la continuità, l'identità e la differenza tra le culture che si sono succedute nel Mediterraneo e in Europa dal mondo antico al presente, da Anassimandro a Pavese, dagli gnostici a Machiavelli. Dei pagani si può dire infatti ciò che viene enunciato degli gnostici, di coloro cioè che vedono e trovano nella conoscenza di sé e del tutto il riscatto da ogni dolore e limite: «Chiamiamo gnostico colui che va in cerca di sé e trova il luogo, il modo, il significato in cui si manifesta la sua natura perfezionata, la sua forma più propria, la sua essenza eterna, consustanziale a Dio»⁴.

I paganesimi sono anche la dinamica tra obiettivi così totali e la consapevolezza del limite che tutto intrama e in cui ogni cosa consiste. L'umano è dentro questo limite e, come tutti gli enti che sono una parte e non l'intero, non genera da sé la luce dentro cui è immerso. Egli *sta* nella luce che lo precede, che lo intesse e che lo segue. Per i pagani gli dèi sono semplicemente questa luce che si distende nel tempo qui e ora. E soltanto in questa immanenza può sorgere il senso dello stare al mondo. È dal divenire, infatti, che si coglie l'essere, è dal χρόνος che si apprende l'αἰών, è dall'oscurità -che sembra involgere ogni inizio e ogni fine- che si può scorgere il lucente. Anche questo forse intendeva Cesare Pavese quando scrisse che gli dèi «sono il luogo, sono la solitudine, sono il tempo che passa»⁵.

Note

¹ Simmaco, *Relatio III. De ara Victoriae*, Pars I, § 10.² P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura (Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature)*, Gallimard, Paris 2004), trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006, pp. 69-70.³ A. Rotondo, *Nonno di Panopoli, poeta di Dioniso e di Cristo*, *infra*, p. 52.⁴ L. Fava, *Un itinerario nel mito gnostico*, *infra*, p. 26.⁵ C. Pavese, *Dialoghi con Leucò*, Einaudi, Torino 2015, p. 141.

LE PERSECUZIONI CONTRO I PAGANI

di
ALBERTO GIOVANNI BIUSO

La distruzione del mondo antico

Per quanto singolare possa sembrare, c'è un evento storico fondamentale, di lunga durata e dalle vastissime conseguenze, che non è entrato nella consapevolezza comune; al quale sono state dedicate poche ricerche e che anche da quanti lo conoscono viene per varie ragioni taciuto o mimetizzato. Questo evento è la persecuzione attuata dai cristiani nei confronti del paganesimo sconfitto. È

una storia che narra come i filosofi furono picchiati, torturati, interrogati, esiliati e le loro credenze vietate. È una storia che narra come poté accadere che gli stessi intellettuali -in preda al terrore- potessero arrivare ad appiccare il fuoco alle proprie biblioteche. E, soprattutto, è una storia che viene raccontata dalle assenze: come la letteratura perdetta la propria libertà, come alcuni argomenti restarono fuori dal dibattito filosofico per sempre, sparendo dalle pagine della storia. Questa è una storia di silenzi¹.

Una storia fatta di magnifici edifici rasi al suolo; di una miriade di statue e altre opere d'arte abbattute e dissolte; di enormi, costanti, ripetuti roghi di libri e di intere biblioteche; di simboli millenari disprezzati e offesi; di uomini e donne che dovettero subire la furia di gente convinta che usando loro violenza in questa vita li avrebbe salvati in un'altra; anche questo è significativo del fanatismo dei cristiani: credere che uccidendo i corpi dei pagani avrebbero salvato le loro anime. Fu anche questa la motivazione dei roghi delle streghe e degli eretici: purificare con il fuoco il corpo transeunte in modo da salvare l'anima eterna. Anche per questo nel febbraio del 1600 Giordano Bruno venne arso vivo.

Nella sola Alessandria il più grande edificio del mondo antico -il *Serapeion*, luogo per il quale, dicono i testimoni dell'epoca, non c'erano parole-



e la più grande biblioteca mai esistita prima della contemporaneità -«una biblioteca che aveva racchiuso un tempo forse settecentomila volumi» (24-25)- vennero cancellati. A distruggerli fu una visione del mondo che celebrava esplicitamente l'ignoranza come se fosse una virtù; che odiava i libri, ai quali invece il mondo antico tributava un culto ben testimoniato dalla richiesta rivolta da Tolomeo III (nel III sec. aev) al governo ateniese di inviare ad Alessandria «le copie ufficiali delle grandi tragedie di Eschilo, Sofocle e Euripide. [...] Gli Ateniesi, ovviamente, si rifiutarono. Tolomeo III insistette; avrebbe pagato una somma considerevole, quindici talenti, come prova della sua buona fede. Alla fine gli Ateniesi cedettero e inviarono le loro tragedie. Tolomeo fece fare delle copie magnifiche, scritte sul materiale più bello, e le fece spedire via mare. Atene ottenne la somma e le stupende nuove copie, ma Alessandria ottenne le copie ritenute più affidabili. Era una biblioteca dalle ambizioni smisurate -e smisurate erano le sue dimensioni» (159).

Quella cristiana fu una concezione del mondo che individuava non soltanto nei libri ma anche nella bellezza e nell'eros la presenza di potenze diaboliche, tanto che «Giove, Afrodite, Bacco e

Iside: agli occhi degli scrittori cristiani, erano tutti demoniaci» (48); che vedeva nella pluralità e nella differenza un male assoluto poiché «Cristo era l'unica via, la verità e la luce, e tutto il resto non era solamente sbagliato, ma faceva precipitare il credente in un'oscurità demoniaca» (78-79). Quella cristiana fu una visione del mondo che rifiutava «la tirannia della gioia», come scrisse San Giovanni Crisostomo (236); che disprezzava la filosofia, il suo relativismo, il suo scetticismo, il suo razionalismo; che non si fermava davanti ad alcun crimine perché, come disse esplicitamente il monaco e poi santo Scenute d'Atripe, 'non esiste crimine per chi ha Cristo', principio ribadito da sant'Agostino e da san Girolamo, il quale nelle *Lettera* 109, 32 scrive che 'non esiste crudeltà per quanto concerne l'onore di Dio' (13 e 238).

Una visione del mondo che causò la sofferenza, l'esilio, la tortura e la morte di centinaia di migliaia di persone, tra le quali una delle più importanti donne del mondo antico, la matematica e filosofa Ipazia che su ordine del vescovo Cirillo di Alessandria fu assalita da un'orda di cristiani, trascinata per le strade della città sino a dentro una chiesa, dove

le strapparono i vestiti di dosso e poi, usando pezzi di coccio come lame, cominciarono a scorticarle via la pelle dalle carni. Alcuni riferirono che, mentre Ipazia stava ancora rantolando, le strapparono via gli occhi dalle orbite. Quando morì, fecero a pezzi il suo corpo e gettarono ciò che restava della 'luminosa figlia della ragione' al rogo e lo bruciarono (167).

Come si vede, si tratta di concezioni e azioni diventate drammaticamente familiari nel XXI secolo, perché identiche a quelle praticate dagli islamisti che distrussero le statue del Buddha in Afghanistan, che hanno demolito «l'antica città assira di Nimrud, appena a sud di Mosul, in Iraq, perché considerata "idolatra"», sino a porsi in continuità anche fisica con gli antichi cristiani nella città di Palmira, dove «i resti della grande statua di Atena riparata con cura dagli archeologi, sono stati nuovamente attaccati. Ancora una volta, Atena è stata decapitata; un'altra volta ancora, le sue braccia sono state tranciate» (28).

Le reazioni

A tutto questo i pagani reagirono in modi che

a posteriori possiamo definire inconsapevoli del pericolo che si stava delineando. Tra i pochi che invece avvertirono il rischio che la bellezza e la convivenza venissero cancellate dal culto dell'Uno ci furono il filosofo Celso nel II secolo e l'imperatore Giuliano nel III.

La molteplicità delle critiche che Celso rivolse al cristianesimo può essere ricondotta ad alcune direttrici di fondo, che riprendono punto per punto gli elementi indicati da Catherine Nixey: difesa del paganesimo nei confronti della esclusiva pretesa salvifica che la nuova fede rivendica per sé; conferma della struttura deterministica e plurale del mondo contro l'antropocentrismo cristiano; consapevolezza della incorporeità e serena imperturbabilità del divino platonico, i diversi nomi del quale e le differenti forme di culto scaturiscono tutti dalla stessa matrice. Il cristianesimo viene ricondotto da Celso alla misura di un culto che da un lato trae le sue cose migliori dalla grande tradizione sapienziale del mondo antico, dall'altro la adatta alla infima origine sociale e al fanatismo della maggior parte dei suoi adepti.

La fede nella resurrezione dei corpi appare a questo filosofo come una «pura e semplice speranza da vermi»². Offrendo «sconsideratamente il loro corpo alle torture e alla crocifissione», i cristiani mostrano di «non amare la vita»³, in ciò fedeli al loro maestro, privo di ogni lievità e autoironia: «E poi, quali azioni nobili e degne di un Dio ha compiuto Gesù? Ha disprezzato gli uomini, li ha derisi, ha scherzato su quel che gli accadeva?»⁴. In tal modo, ciò che per i cristiani era ed è il privilegio di un Dio che si fa uomo, soffre e si immola, costituisce per Celso -e per il mondo di cui egli è espressione- la massima assurdità. A questo livello, nessuna conciliazione è possibile tra il cristianesimo e il mondo antico. Come Luciano, Spinoza e Nietzsche, Celso ha individuato la reale debolezza teoretica di questa fede, divenuta però la sua paradossale e ambigua forza pragmatica, consolatrice ed emotivamente coinvolgente: la bizzarria di una troppo umana forma del divino.

Per quanto riguarda Giuliano, da politico e da filosofo egli comprese a fondo una delle ragioni che contribuivano dall'interno alla dissoluzione della Romanità e cercò di fermarne l'espansione con i mezzi che la cultura, la fede, il potere gli

mettevano a disposizione. Stratega capace e lettore onnivoro, sacerdote pagano e filosofo neoplatonico, imperatore austero e pungente autore di satire, Giuliano è forse davvero l'ultimo grande politico romano come Plotino fu l'ultimo filosofo greco.

L'imperatore innesta sul tronco della metafisica greca gli apporti magici, teurgici, eclettici della tarda pagania. Giuliano ritiene, infatti, «che le teorie dello stesso Aristotele siano incomplete, se non si integrano con quelle di Platone e, ancora di più, con gli oracoli resi dagli dei»⁵. Del cristianesimo assume l'organizzazione ecclesiastica e gli intenti pastorali e propagandistici, cercando di creare una vera e propria chiesa pagana. Dal cristianesimo, dal neoplatonismo e dalla gnosi assorbe anche il disprezzo per la materia e per le masse dedite solo ai piaceri, in particolare a quelli sessuali. La salvezza di un uomo consiste per Giuliano nel riconoscere dentro di sé la scintilla del divino che è luce della conoscenza. Egli sa che il beneficio che potrà dare agli umani non dipende tanto dalla carica politica che ricopre quanto dal pensiero che elabora. Infatti: «chi fu salvato grazie alle vittorie di Alessandro? [...] Al contrario, quanti oggi si salvano grazie alla filosofia, si salvano attraverso Socrate»⁶.

Tra i filosofi neoplatonici ai quali l'opera di Giuliano si ispirò è centrale Porfirio (233-305), il quale tra il 270 e il 272, probabilmente su invito di Plotino, compose il *Katà Xριστιανῶν*, *Contro i cristiani*. Un libro talmente efficace nei ragionamenti e nella forma da meritare la prescrizione già di Costantino prima del Concilio di Nicea (svoltosi nel 325) e poi nel 448 il rogo di tutte le copie, su decreto congiunto degli imperatori cristiani d'Oriente e d'Occidente Teodosio II e Valentiniano, i quali ordinano «che tutti quanti gli scritti di Porfirio, o di qualche altro, che egli scrisse spinto dalla sua follia contro il sacro culto dei cristiani, presso chiunque vengano trovate, siano gettate nel fuoco. Infatti tutti gli scritti che spingono Dio all'ira e offendono le anime (dei fedeli), non giungano alle orecchie; (così facendo) vogliamo venire in aiuto degli uomini»⁷. I roghi dei libri -dai cristiani ai nazionalsocialisti- hanno sempre avuto motivazioni morali.

In questo caso «la ragione per la quale sappiamo così poco è che gli scritti di Porfirio erano

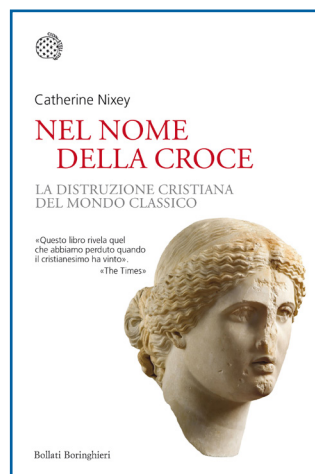
ritenuti così potenti e spaventosi che furono completamente estirpati»; il lavoro di Porfirio «fu immenso: almeno quindici libri, sappiamo che si trattava di un testo assai colto e che era, almeno per i cristiani, profondamente sconvolgente»⁸. Nel 1916 il filologo tedesco Adolf von Harnack pubblicò 121 frammenti sparsi, citati da altri autori -anche se non tutti di sicura attribuzione a Porfirio- che vennero da lui suddivisi in una parte di *Testimonianze* e poi in cinque sezioni tematiche.

Per comprendere il significato dirompente di quest'opera è essenziale fare un'*epoché*, mettere tra parentesi tutto ciò che conosciamo di Gesù, della sua figura, delle parole che vengono tramandate dai Vangeli, come se non ne sapessimo nulla. È difficile, certo, ma se riuscissimo a farlo il risultato sarebbe quello indicato da Porfirio e che nessuna dialettica di Girolamo, Agostino, Eusebio e altri polemisti cristiani riesce a nascondere. Quali risultati? Quelli che seguono, in gran parte confermati dalla critica biblica moderna e contemporanea.

I Vangeli non vennero redatti dai loro presunti autori -apostoli che conobbero Gesù- ma molti decenni dopo, a opera delle comunità cristiane. Essi consistono in gran parte in invenzioni e sono pieni di contraddizioni gli uni con gli altri: «Ognuno di loro infatti scrisse il racconto sulla passione non in modo concorde, ma in modo assolutamente differente»⁹. Non soltanto la passione ma molte altre notizie sono contraddittorie, come ad esempio le genealogie di Maria e di Giuseppe. Gli stessi detti di Gesù sono tra di loro in contraddizione, come quando -ed è un solo esempio tra i tanti- a chi mugugnava perché una donna aveva cosperso il Maestro di pre-



ziosi profumi che si potevano vendere a favore dei poveri, Gesù rispose «di non essere con loro per sempre, lui che altrove assicura (i discepoli)



dicendo loro: 'Io sarò con voi fino alla fine del mondo'. Così, addolorato per l'episodio dell'olio profumato, negò che sarebbe stato con loro per sempre'» (61; 325).

In generale, quella dei nazareni è «una fede irrazionale e non sottoposta ad esame» (1; 185), come si vede con chiarezza dalla credenza in un Dio che può disattendere le leggi della logica, della fisica e del buon senso. Porfirio invita infatti a riflettere su «quanto sarebbe assolutamente illogico se il demiurgo lasciasse che il cielo, di cui nessuno poté pensare una bellezza più divina, venisse distrutto, le stelle cadessero e la terra perisse, e invece facesse risorgere i corpi putrefatti e guasti degli uomini, alcuni di persone dall'aspetto curato, altri orribili prima di morire, sproporzionati e dall'aspetto terribilmente nauseante» (94; 387). Resurrezione dei corpi che -come abbiamo visto anche in Celso- rappresenta una delle maggiori assurdità che si possano immaginare: «Infatti spesso (è capitato) che molti morirono in mare e i (loro) corpi furono mangiati dai pesci, altri furono divorati dalle belve e dagli uccelli; com'è dunque possibile che i loro corpi tornino indietro?» (n. 94, 385).

Ma sono gli stessi cristiani a non credere per primi a tali assurdità. Tanto è vero che la loro presunta fede non è in grado né di spostare le montagne -eppure per farlo basterebbe, assicura il Maestro, avere 'fede quanto un granello di senape'- né di guarire i malati né di assumere veleni mortali senza subirne alcun danno, come assicura sempre Gesù, per il quale proprio questi sono segni certi della fede. E tuttavia, commenta

Porfirio, nessun cristiano e neppure alcun vescovo si è mai sottoposto a tale prova.

I cristiani divennero poi ben presto, come ammise lo stesso Girolamo, simili a degli esattori delle tasse, chiedendo con insistenza denaro a tutti. Tanto che furono frequenti i casi di donne -soprattutto ricche vedove- che furono convinte «a distribuire ai poveri tutta la ricchezza e le sostanze che (esse) avevano e, ridottesì all'indigenza, a mendicare; dalla libertà (economica) passarono ad una sconveniente e misera condizione di accattonaggio, dalla felicità piombarono in una condizione drammatica» (58; 321).

Chiede poi ragionevolmente Porfirio: «Perché colui che fu chiamato il Salvatore, si è nascosto per così tanti secoli» negando in questo modo la salvezza a milioni e milioni di persone vissute prima della sua comparsa in Palestina in un certo momento del tempo (82; 1)? E perché Gesù dopo la presunta resurrezione apparve a pochissime e sconosciute persone «mentre aveva precisamente dichiarato al sommo sacerdote dei Giudei dicendo: 'Vedrete il figlio dell'uomo seduto alla destra di Dio che viene sulle nuvole'. Se infatti fosse apparso a uomini illustri tutti, grazie a costoro, gli avrebbero creduto e nessuno dei giudici li avrebbe puniti come inventori di favole assurde; infatti non piace in alcun modo né a Dio, ma nemmeno ad un uomo intelligente che molte persone per causa sua siano esposte alle punizioni più terribili» (64; 329).

In realtà questo Rabbi un po' troppo convinto della propria autorità ha generato una storia di massacri e di dolori contro quanti non condividevano un fanatismo simile a quello degli attuali esponenti dell'Isis, come molte testimonianze storiche confermano, al di là di Porfirio. Abbiamo ad esempio accennato al caso di Ipazia di Alessandria. La verità è che Gesù il Nazareno è un uomo «per la cui venerazione e fede una moltitudine di uomini viene inumanamente uccisa, mentre la (sua) attesa risurrezione e venuta rimane ignota» (36; 245). Un uomo che chiede più volte al suo Dio di risparmiargli la morte e che al momento di spirare lo accusa di averlo abbandonato. Parole le quali «sono indegne non solo del figlio di Dio, ma anche di un uomo saggio che disprezza la morte» (62; 325).

Tramonto e salvaguardia del sacro

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. Nella sua sintesi e nel suo enigma, il detto 123 di Eraclito ha costituito un elemento fondante del pensiero mediterraneo ed europeo. Φύσις non significa la 'natura' come insieme di elementi presenti nel mondo e non prodotti dall'azione umana ma indica sia ciò che è universale e comune a tutti gli enti sia il processo di genesi, di manifestazione, di movimento e vita di ogni ente.

Fondato su questa parola ricchissima e polisemantica, secondo Pierre Hadot il detto di Eraclito può essere tradotto in cinque diversi modi:

- 1 La costituzione di ogni cosa tende a nascondersi (= è difficile da conoscere).
- 2 La costituzione di ogni cosa vuole essere nascosta (=non vuole essere rivelata).
- 3 L'origine tende a nascondersi (= l'origine delle cose è difficile da conoscere).
- 4 Ciò che fa apparire tende a far scomparire (= ciò che fa nascere tende a far morire).
- 5 La forma (l'apparenza) tende a scomparire (=ciò che è nato vuole morire).

Le due ultime traduzioni sono probabilmente le più prossime a ciò che intendeva dire Eraclito, giacché presentano quel tratto antitetico che è caratteristico del suo pensiero¹⁰.

Il nesso del detto eracliteo con il concetto greco di *verità* è evidente. Il nascondimento / velamento è infatti legato al manifestarsi/svelamento e quindi alla Αλήθεια che per i Greci non indica l'accordo tra i contenuti di una mente e gli eventi presenti nella realtà esterna alla mente ma ha un più denso significato ontologico che designa la realtà in quanto tale, tutto ciò che è, l'essere che accomuna appunto ogni ente e la vita di questo ente, il suo processo temporale dentro il mondo.

La φύσις è ciò che nel racconto di Plutarco dice di se stessa questo: «ἐγώμει πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὃν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐρὸν πέπλον οὐδείς πωθνητὸς ἀπεκάλυψεν», io sono il tutto che è stato che è e che sarà, nessun mortale ha ancora alzato il mio velo¹¹. Nei confronti della dea di Sais che pronuncia queste parole -identificata con Atena/Iside- gli umani, gli indagatori, i filosofi hanno avuto due diverse attitudini generali, che possono essere denominate come atteggiamento prometeico e atteggiamento orfico.

Il primo «ricorre a procedimenti tecnici per

strappare alla Natura i suoi 'segreti' allo scopo di dominarla e sfruttarla» e «ha avuto un'enorme influenza. Esso ha generato la civiltà moderna e la fioritura mondiale della scienza e dell'industria. [...] Nell'Antichità, l'atteggiamento prometeico assume tre forme: la meccanica, la magia e gli abbozzi di metodo sperimentale»¹². Il secondo atteggiamento lascia essere l'enigma, cercando di portarlo alla luce mediante la parola poetica, l'arte, il linguaggio. L'atteggiamento prometeico è desacralizzante, l'atteggiamento orfico entra nella struttura sacra del mondo.

Un passaggio fondamentale in questa vicenda è stata la prospettiva cristiana, la quale ha desacralizzato il mondo come ente creato rispetto a un facitore che è il 'totalmente Altro'. L'affermazione di Jeshu-ha-Notzri «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv. 14,9) è una delle più significative del *corpus* cristiano proprio perché concentra l'intero senso della divinità in una *persona* privando quindi della sua sacralità il *mondo*, la materia, la φύσις. Hadot coglie giustamente il legame tra la desacralizzazione cristiana e lo sviluppo della scienza moderna come struttura tecnologica che manipola un mondo ricondotto alla pura passività di ente creato: «Non si sottolineerà mai abbastanza il carattere cristiano della rivoluzione meccanicistica del Seicento. [...] La rappresentazione del mondo come una macchina corrispondeva insomma benissimo all'idea cristiana di un Dio creatore, trascendente rispetto alla sua opera»¹³.

La natura profondamente anticristiana del pensiero di Nietzsche e di Heidegger emerge anche e con chiarezza da questo plesso storico-ermeneutico. Nietzsche ribadisce infatti la necessità di non sollevare il velo con il quale φύσις cela la propria potenza: «Si dovrebbe onorare maggiormente il *pudore* con cui la natura si è nascosta sotto enigmi e variopinte incertezze. Forse la verità è una donna, che ha buone ragioni per non far vedere le sue ragioni. Forse il suo nome, per dirla in greco, è *Baubo*?...»¹⁴. Hadot osserva come sia «abbastanza sorprendente che Nietzsche, parlando del pudore della Natura e della Verità, designi la Verità col nome di una donna celebre per il suo gesto impudico. Ma Baubo è anche il nome di un tremendo demone notturno, assimilato alla Gorgone»¹⁵. Nella sua dinamica di euforia e di terrore, il nascondimento nel quale φύσις esiste e

benedizione del tempo. Di questo tempo e non dell'eterno. Il paganesimo offre la serenità dell'inevitabile e relativizza le pretese di assoluto. La grandezza del paganesimo sta nel sapere e non nello sperare. Anche per questo una rappresentazione adeguata del divino pagano sono i *kouroi* arcaici, il loro enigmatico sorriso.

Non si tratta di reinventare improbabili culti neo-pagani o di indugiare in un paganesimo estetico e letterario; si tratta di comprendere le ragioni per le quali ancora oggi l'Europa non può non dirsi pagana e da questa comprensione far discendere delle coordinate esistenziali differenti, davvero nuove perché radicate in una identità ancora viva. Alla temporalità lineare e irreversibile che postula un significato intrinseco della storia -intrinseco poiché radicato nella volontà dell'unico Dio- va opposta la consapevolezza (anche cosmologica) che non si dà alcun inizio assoluto del tempo e ogni passato è ancora da venire. Il divino non abita nel totalmente Altro, al di là e al di fuori della natura, delle cose, del mondo. Il divino si dispiega qui e ora.

Note

¹ C. Nixey, *Nel nome della Croce. La distruzione cristiana del mondo classico* (*The Darkening Age. The Christian Destruction of the Classical World*, Macmillan 2017), trad. di L. Ambasciano, Bollati Boringhieri, Torino 2018, p. 169. Le successive citazioni da questo libro saranno indicate nel testo tra parentesi tonde.

² Celso, *Il discorso vero*, a cura di G. Lanata, Adelphi, Milano 1987, V, 14; p. 108.

³ Ivi, VIII, 54; p. 156.

⁴ Ivi, II, 33; p. 75.

⁵ Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei e altri discorsi*, introduzione di J. Fontaine, testo critico a cura di C. Prato, traduzione e commento di A. Marcone, Fondazione Lorenzo Valla / Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997⁵, 162 c-d, 4, 36-38, p. 55.

⁶ Ivi, *Lettera a Temistio*, 264 d, 10, 41-46, p. 35.

⁷ Cod. Justin. I, 5.

⁸ C. Nixey, *Nel nome della Croce. La distruzione cristiana del mondo classico*, cit., pp. 80 e 79.

⁹ Porfirio, *Contro i cristiani*. Nella raccolta di Adolf von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice (1916). Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Muscolino,

notizia biografica su Harnack di A. Ardiri, presentazione di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2010, testo n. 15; p. 203. Per comodità del lettore, i riferimenti bibliografici delle numerose citazioni da questo libro saranno indicati nel testo tra parentesi quadre, prima il numero del testo, seguito da quello della pagina.

¹⁰ P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura* (*Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard 2004), trad. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006, pp. 7-8.

¹¹ Plutarco, *De Iside et Osiride*, 9, 354c.

¹² P. Hadot, *Il velo di Iside*, cit., p. 99.

¹³ Ivi, p. 127.

¹⁴ F.W. Nietzsche, *La gaia scienza*, in «Opere», a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. V/2, Adelphi, Milano 1965 e sgg., trad. di F. Masini, prefazione alla seconda edizione, § 4, p. 19.

¹⁵ P. Hadot, *Il velo di Iside*, cit., pp. 291-292.

¹⁶ Ivi, p. 293.

¹⁷ Ivi, p. 311.

¹⁸ Ivi, p. 301.

¹⁹ L. Fava, *L'indisponibilità del fondamento. Heidegger, il Nulla e la Gnosi*, Tesi di laurea, Università di Catania, a.a. 2017-2018, p. 34.

²⁰ P. Hadot, *Il velo di Iside*, cit., p. 305.

²¹ Simmaco, *Relatio III. De ara Victoriae*, Pars I, § 10.

²² P. Hadot, *Il velo di Iside*, cit., pp. 69-70.

²³ Porfirio, *Contro i cristiani*, cit., nota del curatore, pp. 514-515.

²⁴ C. Nixey, *Nel nome della Croce. La distruzione cristiana del mondo classico*, cit., p. 54.

²⁵ Agostino, *De civitate Dei contra paganos*, XIX, 22.

²⁶ F.W. Nietzsche, *L'Anticristo*, trad. di F. Masini, in «Opere», cit., vol. VI/3, § 59, p. 256.

²⁷ Id., *Così parlò Zarathustra*, trad. di M. Montinari, in «Opere», cit., vol. VI/1, II parte, *Dei preti*, p. 110.

²⁸ C. Nixey, *Nel nome della Croce. La distruzione cristiana del mondo classico*, cit., p. 24. Le citazioni da qui in avanti sono tratte da questo libro e indicate tra parentesi nel testo.

L'OSSIMORO DELL'IMPERATORE GIULIANO: CHIESA PAGANA E TOLLERANZA INTOLLERANTE

di
PAOLO CIPOLLA

Nel 361 d.C., divenuto unico Augusto, Giuliano ordinò in tutto l'impero la ripresa dei sacrifici agli dèi, la riapertura dei templi e il restauro di quelli danneggiati a spese dei responsabili dei danni¹, e avviò una serie di iniziative e provvedimenti volti a una restaurazione integrale della religione pagana. Giuliano² si era convertito segretamente al paganesimo circa dieci anni prima, spinto dalle sue letture e dalla frequenza di intellettuali come il neoplatonico Massimo di Efeso; ma la religione che egli praticava e aveva in mente di ripristinare non era quella di Omero e di Esiodo, o meglio, non solo. La più che millenaria sapienza greca, con la sua articolata e multiforme mitologia, era da lui rielaborata e integrata nella cornice della visione del mondo neoplatonica: in essa la potenza unificatrice dell'Uno, l'entità ineffabile e più che trascendente da cui tutto promana, permetteva di superare, armonizzare e risolvere la molteplice e dispersiva contraddittorietà del reale. In tal modo Giuliano poteva fra l'altro conciliare il politeismo della tradizione pagana col monismo filosofico di remota ascendenza eleatica e, soprattutto, con le aspirazioni unitarie della spiritualità postclassica, consentendo al paganesimo di rimanere una valida (e, secondo lui, prioritaria) opzione rispetto al monoteismo giudaico-cristiano. Gli dèi tradizionali, infatti, erano recuperati e mantenuti in quanto emanazioni e manifestazioni differenti di quell'unica essenza trascendente: i miti tramandati dai poeti, inverosimili e zeppi di incongruenze e oscenità, ottenevano una nuova giustificazione grazie all'interpretazione allegorica, uno strumento che i Greci avevano escogitato assai per tempo proprio per difendere il sapere tradizionale dalle critiche razionalistiche mosse a partire almeno

da Senofane³.

Il centro di questa teologia riformata e sincretistica è il Sole, a cui Giuliano dedica l'orazione *A Helios re*, composta ad Antiochia nell'inverno del 362 e concepita come una sorta di omelia teologica per la festa del *Sol invictus* che ricorreva il 25 dicembre. Giuliano distingue tra il Sole sensibile e quello "intelligente", una divinità, da lui identificata con Zeus, Ade, Apollo e Serapide⁴, della quale l'astro è la concreta manifestazione: questo occupa una posizione mediana nella gerarchia delle sfere planetarie e consente la vita e l'esistenza degli esseri sensibili, mentre il dio, emanazione diretta dell'Uno, esercita una funzione mediatrice e unificante rispetto agli altri dèi "intelligenti" (a loro volta mediatori tra il mondo intelligibile e quello sensibile). Giuliano offre quindi un saggio di interpretazione allegorico-etimologica di alcune espressioni di Omero ed Esiodo, per dimostrare la continuità della sua dottrina con la più antica e veneranda tradizione greca⁵:

L'uno⁶, nel tracciare la sua genealogia, lo disse figlio di Iperione [*Hyperionos*] e di Teia, evidentemente con queste parole intendendo significare che esso è progenie legittima di Colui che è superiore [*hyperéchontos*] a tutto: chi altri infatti sarebbe Iperione rispetto a questo? E la stessa Teia [*Theia*], in un'altra maniera, non è un modo per indicare il più divino [*tò theiôtaton*] degli esseri? E non stiamo a immaginare accoppiamenti e nozze, giochetti inverosimili e assurdi della musa poetica, ma piuttosto reputiamo suo padre l'essere più divino ed eccelso: e chi altri potrebbe essere tale, se non Colui che sta al di là di ogni cosa e intorno al quale e per il quale tutte le cose sono? Omero⁷ poi lo chiama Iperione dal nome del padre, e mostra il suo essere indipendente e più forte di ogni necessità. Zeus, infatti, come dice lui, essendo signore di ogni cosa, costringe gli altri, ma quando nel mito⁸ questo dio [*i.e.* Helios] dice che per l'empietà dei compagni di Odisseo abbandonerà l'Olimpo, non dice più "Vi potrei tirare su con tutta la terra e con tutto il mare"⁹ né minaccia catene e violenza, ma promette che infliggerà una punizione ai colpevoli, e gli chiede di splendere fra gli dèi. Con queste

effettivamente opera di qualche fanatico cristiano; ma se anche così non fosse stato, non è affatto sorprendente che i sospetti di Giuliano, in quel clima di ostilità reciproca, si appuntassero comunque sui cristiani. L'imperatore poco prima aveva ordinato la traslazione del *martyrion* di San Babila (che sorgeva presso il tempio) in quanto "disturbava" con la sua presenza il vicino oracolo di Apollo, impedendogli di dare responsi (Giuliano, *Misop.* 33, cit.; cfr. anche Socrate, *St. eccles.* III 18-19).

³⁵ Giuliano, *ibidem*.

³⁶ *St. eccles.* III 12.

³⁷ Questo clima di terrore è efficacemente descritto da Libanio (*Or.* 18, 121). Gregorio di Nazianzo (*Or.* 5, 39) dice che Giuliano riservava ai cristiani «l'onore del Ciclope», ossia di ucciderli per ultimi (come Polifemo minaccia di fare con Odisseo) al ritorno dalla spedizione in Persia. Diverso l'atteggiamento di Atanasio, che considerava Giuliano nulla di più che una «nuvoletta di passaggio» (Socrate, *St. eccles.* III 14). A lui venne in seguito attribuita dai cristiani, soprattutto dagli estensori di *passiones* dei martiri, la responsabilità di violenze, esecuzioni e misfatti d'ogni genere; cfr. Teitler, *The Last Pagan Emperor*, cit., capp. XII-XVII. Di «migliaia e migliaia di morti», ad esempio, parla la *Passio Pimenii* (cap. 2).

³⁸ *CTh* XIII 3, 5.

³⁹ Sull'interpretazione del decreto cfr. ad es. P. Ciprotti, «Ingerenza di imperatori pagani nella vita interna della Chiesa? II. La legge scolastica di Giuliano l'Apostata», *Archivio di diritto ecclesiastico* 5, 1943, pp. 227-39; S. Saracino, «La politica culturale dell'imperatore Giuliano attraverso il Cod. Th. XIII 3,5 e l'Ep. 61», *Aevum* 76/1, 2002, pp. 123-41; E. Germino, *Scuola e cultura nella legislazione di Giuliano l'Apostata*, Jovene, Napoli 2004; G.A. Cecconi, «Giuliano, la scuola, i cristiani: note sul dibattito recente», in *L'imperatore Giuliano. realtà storica e rappresentazione*, a cura di A. Marcone, Le Monnier Università, Milano 2015, pp. 204-222; Teitler, *The Last Pagan Emperor*, cit., pp. 64-70.

⁴⁰ Ammiano, *Storie* XXII 10, 7. Il decreto sembra anche avere avuto un'applicazione retroattiva: i cristiani Mario Vittorino a Roma e Proeresio ad Atene, già titolari di cattedra, dovettero dimettersi, e Proeresio confermò le dimissioni nonostante Giuliano gli avesse concesso una speciale deroga *ad personam* (cfr., rispettivamente, Agostino, *Confessioni* VIII 5, 10; Girolamo, *Chronicon*, anno 363).

⁴¹ Così pensano ad esempio Ciprotti («Ingerenza», cit., pp. 227-228) e Bringmann (*Kaiser Julian*, cit., pp. 123-124).

⁴² Deroghe come quella concessa a Proeresio saranno state l'eccezione, non certamente la regola.

⁴³ Cfr. Agostino, *La città di Dio* XVIII 52, 2; Rufino, *St. eccles.* X 33; Socrate, *St. eccles.* III 12, 7; Teodoreto, *St. eccles.* III 8, 1-2. Gregorio di Nazianzo (*Or.* 4, 4-6, 101, 103), più genericamente, accusa Giuliano di voler «privare i cristiani della cultura» come se ne avesse il monopolio.

⁴⁴ Cfr. v. Borries, «Julian», cit., col. 52; Bringmann, *Kaiser Julian*, cit., p. 126.

⁴⁵ Vedi sopra, nota 43.

⁴⁶ Che Giuliano nutrisse effettivamente questa preoccupazione è dimostrato dall'*Epistola* 90, giunta solo parzialmente tramite la traduzione latina di Facondo di Ermiana (*Per la difesa dei tre capitoli* IV 2); in essa deplora che Diodoro di Tarso «con impudenza si istruì nello studio delle arti delle Muse ed armò con espedienti retorici la sua odiosa lingua contro gli dèi celesti» (trad. Caltabiano, *L'epistolario*, cit., p. 198; cfr. Saracino, «La politica», cit., p. 139).

⁴⁷ *Epistola* 84, 429c.

⁴⁸ J. Bouffartigue, «L'empereur Julien était-il intolérant?», *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 53/1, 2007, pp. 1-14.

⁴⁹ Cfr. Saracino, «La politica», cit., p. 140.

⁵⁰ Nel 371 Valentiniano concesse libertà di culto a tutti i sudditi, consentendo perfino la pratica dell'aruspicina, purché non per fini illeciti (*CTh* IX 16, 9; cfr. Bouffartigue, «L'empereur», cit., p. 6).

GREGORIO NAZIANZENO, LO PS.-NONNO E GLI DÈI GRECI

di
CARMELO CRIMI

«Il mondo non è fatto solo di ciò che esiste, ma anche di ciò che potrebbe esistere»
(C.S. Lewis, *Perelandra*, Adelphi, Milano 1994 [1943], p. 129)

1 Il 26 giugno del 363 l'imperatore Giuliano, designato come 'l'Apostata' da una tradizione ostile, muore tragicamente combattendo contro i Persiani. A distanza di appena qualche anno, un brillante scrittore della Cappadocia, Gregorio Nazianzeno (330 circa-390), compone due Λόγοι στηλιτευτικοί, 'discorsi destinati ad essere iscritti su stele (στήλη) d'infamia' contro il defunto imperatore, che dovevano circolare soprattutto tra le élites, cristiane ma anche pagane, e porsi all'interno del dibattito che, in quegli ambienti, si era da tempo animato attorno alla figura controversa di Giuliano¹. Entrambi i testi, sebbene improntati ad una virulenza verbale sorprendente – se si tien conto dell'elevata *politesse* con cui l'autore si esprime in altri contesti e su altri argomenti –, non sono il semplice frutto di una esasperata sensibilità personale, quanto piuttosto la lucida esposizione di un progetto dai contorni assai nitidi: «...portare alla luce, con una "stele di infamia", l'intima natura di Giuliano e la scaturigine del male da lui compiuto perché tutti *potessero* rendersi conto della sua pericolosità»². Gregorio ci consegna, del defunto imperatore che aveva conosciuto personalmente ad Atene nel 355, un 'ritratto' da cui apparivano la nevrosi e i *tic* che contraddistinguevano l'augusto personaggio. Scrive il Nazianzeno:

Infatti non mi sembravano essere indizio di nulla di buono il collo tentennante, le spalle scosse da un tremito continuo e come in cerca di un contrappeso, gli occhi roteanti, che si muovevano qua e là e guardavano come in preda alla follia, i piedi in continua agita-

zione e sui quali cambiava spesso posizione, le narici che soffiavano insolenza e disprezzo, le espressioni ridicole del volto che mostravano lo stesso sentimento, le risate smodate e gorgoglianti, i cenni di assenso e di diniego privi di logica, il parlare interrotto dal respiro e soffocato, le domande prive di ordine e di intelligenza, le risposte per nulla migliori, che si accavallavano le une sulle altre e mancavano di equilibrio, non procedendo neppure secondo l'insegnamento impartito nelle scuole³.

Si tratta di una costruzione letteraria – tecnicamente una *ekphrasis* – in cui lo scrittore utilizza al meglio l'*outillage* a sua disposizione per demolire l'avversario, irridendolo perché incapace di dominare le proprie ingombranti pulsioni e demonizzandone l'aspetto e i moti. All'opinione pubblica egli additava come l'opera di uno squilibrato la strategia giuliana che riconosceva ai soli pagani la legittimità dell'ἐλληνίζειν: secondo l'imperatore, infatti, soltanto chi faceva professione di paganesimo poteva farsi interprete dei valori della lingua e della letteratura greca, e utilizzarli costruttivamente. I cristiani, invece, che dissociavano l'ἐλληνίζειν dagli aspetti più propriamente religiosi, mentre ne assumevano soltanto le valenze 'culturali'⁴, andavano anzitutto emarginati dall'ambito educativo – la trasmissione dell'antica παιδεία – e poi espulsi di fatto dallo spazio politico che avevano ormai occupato da qualche decennio dopo la svolta costantiniana⁵. In tal senso, i due Λόγοι στηλιτευτικοί del Nazianzeno si possono leggere come l'orgogliosa rivendicazione di un cristiano che voleva abbeverarsi alle fonti della παιδεία ellenica, per continuare ad appropriarsi di quella raffinata strumentazione, concettuale e retorica, che l'«antico» gli forniva abbondantemente.

Tra gli elementi della scena approntata da Gregorio contro Giuliano non poteva mancare l'attacco frontale agli dèi e ai miti pagani, che riutilizza in particolare i collaudati modelli offerti dall'apologetica cristiana del II secolo. Nei

