

RIVISITANDO LA NOZIONE DI 'MONOTEISMO PAGANO'

CHIARA O. TOMMASI

Il culto degli idoli è in primo luogo il tentativo di evocare lo splendore della vita con i nomi, di volta in volta, giusti. Basterebbe questo riconoscimento per vanificare la lotta atavica contro gli dèi. Lotta che ignora come il singolare sia un modo di essere del plurale. E il plurale un modo di cogliere lo scintillio dello splendore velato.

R. Calasso, *K.*

La questione di quale fenomeno religioso possa rientrare nella categoria di monoteismo (a prescindere dalle teorie circa la sua genesi ed il suo sviluppo) e, parallelamente, il dibattito annoso, rinvigoritosi in tempi recenti, se il mondo greco-latino, pur intrinsecamente politeista, giunse in qualche misura a professare concezioni monoteistiche meriterebbero ben maggior ampiezza che le poche pagine di un articolo¹. Nutriamo tuttavia la speranza che una riconsiderazione del problema, alla luce di alcune posizioni critiche espresse negli ultimi anni, non giunga completamente inutile.

È ben noto come, presso gli strati colti della società, nella prima età imperiale la nozione di un dio supremo, trascendente rispetto alla moltitudine degli altri dèi, aveva gradualmente guadagnato terreno, sotto la spinta – da un lato – di movimenti di ispirazione platonico-pitagorica e stoica e – dall'altro – grazie al contatto con alcune forme di religiosità orientale, in particolare del culto di Iside o Mithra, e

¹ Se l'invito del collega e amico Alessandro Grilli, che ringrazio, costituisce l'occasione immediata di questo ritorno sul tema, la motivazione principale risiede tuttavia nella constatazione che risultati e formulazioni già presentati in miei lavori precedenti (Tommasi 2007a e 2007b) sono stati successivamente utilizzati da altri autori in assenza di un corretto riferimento, circostanza che rende in questa sede necessaria una riaffermazione della priorità di alcune posizioni.

anche del Giudaismo e del Cristianesimo: di qui l'interesse mostrato dagli studiosi, manifestatosi in una messe di contributi già "classici"², ovvero in riprese assai recenti, diversi per mole e spessore critico³.

L'attualità del rapporto tra monoteismo e politeismo ha avuto una ulteriore eco a partire dal dibattito riaccessso da Jan Assmann, soprattutto dopo gli eventi traumatici dell'inizio del XXI secolo. Al centro della sua analisi c'è l'idea che il monoteismo non nasca come sviluppo graduale del politeismo, ma come una rottura rivoluzionaria, fondata su quella che egli definisce la "distinzione mosaica", ossia la separazione netta tra la vera religione e le religioni false⁴. Questa distinzione, che trova una formulazione esemplare nel Deuteronomio ("YHWH è uno solo"), introduce un monoteismo esclusivo, in cui la verità religiosa diventa unica, non negoziabile, e dunque potenzialmente intollerante. Secondo Assmann, è qui che si radica il nesso strutturale tra monoteismo e violenza: una violenza che non si presenta come arbitraria, ma come legittimata dal riferimento diretto alla volontà divina. Sebbene non univocamente accolta, tale tesi possiede una sicura forza interpretativa, posto che non la si intenda in senso semplicistico o deterministico. Se è vero che l'esclusivismo monoteistico ha storicamente alimentato conflitti e persecuzioni, è anche vero che all'interno dei monoteismi sono sempre esistite correnti, figure e pratiche che hanno contrastato tale deriva. Parimenti, non si deve correre il rischio di idea-

2 Non è nostra intenzione ripercorrere qui la storia del termine 'monoteismo', né alcune altre proposte, ora abbandonate, avanzate dagli studiosi, tra cui il monoteismo come caratteristica delle religioni semitiche di cui parlava Renan, ovvero la teoria dell'*Urmonotheismus*, o monoteismo originario, ossia la fondamentale credenza monoteistica che sarebbe comune a tutti i popoli secondo la formulazione data da Wilhlem Schmidt. Tra gli studi più importanti pubblicati tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento è tuttavia opportuno menzionare ancora: Zeller 1862; Schmidt 1912-1955; Pettazzoni 1922; 1954; 1955; 1956; 1957; Peterson 1920; 1935.

3 Il dibattito fu ripreso ai primi anni Duemila, sulla scorta di Athanassiadi-Frede 1999, un volume che, malgrado alcuni contributi di notevole spessore critico (Mitchell e Liebeschuetz e in parte West), a nostro parere resta sostanzialmente deludente: non solo esso muove da premesse non sempre condivisibili, ed animate da eccessiva 'correttezza politica', ma fondamentalmente ambisce a presentarsi come assoluta novità (e come tale lo hanno salutato molti recensori), mentre in realtà ignora disinvoltamente almeno un secolo e mezzo di discussioni critiche e di bibliografia. Assai più foriero di spunti è invece un altro volume collettaneo, apparso l'anno successivo, ossia Nevling Porter 2000. Si segnalino successivamente *Annali di Scienze Religiose* 2003; Mitchell-van Nuffelen 2010a e 2010b; Guittard 2010; Casadio-Prandi 2018.

4 Assmann 2011.

lizzare il politeismo come intrinsecamente tollerante, ma si rende piuttosto necessario superare l'opposizione rigida tra mono- e politeismo, mostrando come nella storia concreta i monoteismi abbiano spesso integrato elementi pluralistici. La discussione di Assmann diventa così un punto di partenza critico per ripensare il rapporto tra religione, identità e violenza, più che una chiave esplicativa definitiva.

In questo lavoro è nostra intenzione soffermarci invece su diverse testimonianze, con particolare riguardo al periodo tardoantico, giacché è proprio nell'età imperiale che le tendenze enoteistiche (con la nozione di un dio supremo, onnipotente e provvidenziale, trascendente rispetto alla moltitudine degli altri dèi)⁵ professate dalle varie scuole filosofiche raggiungono il loro apice; la scelta di questo lasso temporale permetterà altresì un confronto con testimonianze coeve della religione ebraica e soprattutto cristiana, il cui monoteismo esclusivista, a più riprese apertamente dichiarato, potrà servire quale pietra di paragone nel tracciare un bilancio conclusivo.

Del resto, la cultura letteraria greca aveva già progressivamente preso le distanze dal paradigma teologico omerico-esiodico, come mostra la tragedia attica e in particolare l'inno a Zeus dell'*Agamennone* di Eschilo, che propone un'immagine della divinità più unitaria e trascendente. Tuttavia, il vero fondamento di un ripensamento sistematico della religione tradizionale fu posto dalla filosofia, soprattutto da Platone e Aristotele, i quali non rifiutarono il politeismo cultuale, ma elaborarono una tendenza alla *reductio ad unum*, superando l'antropomorfismo e organizzando il divino secondo una struttura gerarchica. In particolare, l'esegesi medioplatonica della cosmogonia del *Timeo* portò a distinguere tra un principio primo assolutamente trascendente e uno o più livelli divini subordinati, cui erano affidate funzioni demiurgiche o intellettive. Questa articolazione verticale — sviluppata con il II secolo d.C. a partire da Numenio o Alkinoos⁶ — non intaccava l'unità divina, poiché le diverse figure erano concepite come ipostatizzazioni di un unico principio, manifestatosi a differenti livelli dell'essere e dell'intelligibile⁷.

5 Per designare il fenomeno preferiamo servirci, con altri autori, ancora del termine "enoteismo", coniato da Schelling, e ripreso dallo storico dell'induismo Friedrich Max Müller alla metà dell'Ottocento (cfr. Müller 1880).

6 Cfr. Whittaker 1978; Abbate 2002.

7 Kenney 1991 e già Id. 1986 per un'utile sintesi. A questo riguardo merita di essere segnalato lo studio di Corbin 1981, che interpreta tutta la filosofia tardoantica nel segno di una dialettica tra uno e molteplice.

Tale concezione del dio supremo come essere o intelletto trascendente, ampiamente diffusa nei primi secoli dell'era cristiana, costituì il presupposto del modello eno-ontologico plotiniano, centrato sull'Uno ineffabile, ma influenzò profondamente anche correnti religiose e testi come il *Corpus Hermeticum* e gli *Oracoli Caldaici*. Questo sviluppo del platonismo, fondato inoltre su un modello "politico" della divinità sovrana circondata da potenze subordinate, secondo una metafora già elaborata dall'anonimo autore del *de Mundo* pseudo-aristotelico⁸, fu condiviso da numerosi intellettuali dell'età imperiale — i cosiddetti *Halbphilosophen* — come attestano, tra gli altri, Apollonio di Tiana, al quale si deve un frammento che prescrive il modo di venerare e le caratteristiche di un 'dio unico'⁹, Dione Crisostomo, Massimo di Tiro ed Elio Aristide¹⁰, i cui scritti rappresentano espressioni emblematiche del concetto di un dio unico, inesprimibile e pure adorato in più modi e in varie lingue da tutti i popoli, diffuso nell'universo, e suo reggitore, attorniato da una schiera di divinità minori a lui sottomesse, che di volta in volta potevano essere identificate sia con gli dèi-astri della tradizione accademica e peripatetica, sia con gli dèi della religione ufficiale, sia con figure intermedie tra questo dio e il mondo terreno, i demoni. Le stesse concezioni furono riprese e rielaborate dal principale rappresentante latino del medioplatonismo, che nel suo compendio filosofico dedicato al pensiero di Platone accentua la trascendenza e l'ineffabilità del principio divino, richiamandosi esplicitamente al noto passo del *Timeo* (28c), sulla impossibilità di conoscere il padre e architetto dell'universo¹¹:

"Questo dio è uno, incommensurabile, padre e artefice di tutte le cose, beato e beatificante [con una strana espressione che pare derivare dallo gnosticismo], ottimo, di nulla bisognoso, ed egli stesso abbraccia tutte le cose; ... impronunciato, innominabile, invisibile, indistruttibile".

8 Lo si vede espressamente nel cap. 6, che assimila il Dio al Gran Re persiano. Per l'autore del trattato, il cosmo ha un assetto di tipo monarchico, in cui la divinità ne regge il comando e assume funzioni di sovranità ed è la sua *dynamis* (corrispondente alla *kinesis* aristotelica) ad agire nel mondo ed a rappresentarne l'aspetto demiurgico.

9 Il frammento dallo scritto *Sui Sacrifici* è trasmesso da Eusebio, *Praep. Evang.* 4,13, su cui si leggano le considerazioni di Norden 2002: 167 ss.

10 Cfr. Max. Tyr., 11,5 e 39,5; Aristid., *Or.* 45,25-26

11 Cfr. *de Plat.* 1,190-91. Una dettagliata analisi del passo è svolta da van den Broek 1982. Apuleio riprende concezioni simili anche in *de Plat.* 1,204 ss.; *de deo Socratis* 3,124 e *Apol.* 64.

Pur esercitando una critica spesso aspra nei confronti delle divinità tradizionali, autori pagani colti come Apollonio e Apuleio non ne negano l'esistenza né le degradano al rango di demoni, come avverrà invece nella speculazione cristiana. Al contrario, la presenza di una molteplicità di dèi subordinati è considerata una conferma della potenza della divinità suprema. Da questa prospettiva nasce una forte polemica contro il monoteismo giudaico-cristiano, giudicato una indebita riduzione del divino. Tale posizione emerge chiaramente sia nel frammento attribuito al pitagorico Onata¹², sia nell'*Octavius* di Minucio Felice¹³, dove l'interlocutore pagano interpreta la solitudine del Dio degli Ebrei come segno di debolezza. La negazione dell'unicità esclusiva di Dio è infine ribadita esplicitamente in un passo delle *Metamorfosi* di Apuleio, tradizionalmente letto come polemica anticristiana¹⁴.

La affermazione monoteista trova peraltro la sua formulazione mediante l'aggiunta al termine 'dio' dell'epiteto 'uno', più raramente di 'solo': a tali espressioni il giudaismo ellenistico ed il suo massimo rappresentante, Filone, avevano dato un completamento metaforico, desunto dalla vita politica, attribuendo al Dio unico il titolo di 'monarca' e il termine 'monarchia' era diventato corrente per indicare il monoteismo. Ignorate dagli scrittori neotestamentari, queste espressioni di 'monarca' e di 'monarchia' si integrarono nella tradizione cristiana a partire dal II secolo. Si può, quindi fare riferimento, al primo grande scrittore latino cristiano, Tertulliano, che nell'*Apologetico* non manca di ribadire con ogni mezzo la sua fede monoteista¹⁵.

Un esempio significativo di questa convergenza è offerto dalla descrizione del Dio cristiano in *Apol.* 17,1-3 di Tertulliano, testo che va letto tenendo conto dei suoi destinatari, ossia interlocutori pagani. Proprio per questo l'autore insiste sui punti di contatto tra le due tradizioni, attribuendo a Dio caratteristiche che richiamano la teologia medioplatonica e apuleiana — come invisibilità, incomprendibilità, immensità e suprema bontà — accanto ad altri attributi condivisi, seppur con differenti implicazioni, quali incorruttibilità, eternità e onnipotenza¹⁶. Tertulliano resta tutta-

12 Riportato da Stobeeo, *Ecl.* 1,39, su cui cfr. Norden 2002, 168.

13 10,30.

14 Simon 1974.

15 Per le considerazioni che seguono ci basiamo soprattutto su Moreschini 1980.

16 Interessante notare come il termine *omnipotens* sia attestato in latino fin da Plauto e fosse impiegato come epiteto di Giove, mentre

via consapevole delle profonde differenze che separano il Dio cristiano dal primo principio platonico, rifiutando sia una concezione puramente intellettualistica della trascendenza, priva di valenza provvidenziale e salvifica, sia l'ipotesi di un mondo intelligibile coesistente con Dio, opponendovi la dottrina cristiana della creazione dal nulla.

Parallelamente, la religione pagana continuò a fondarsi sulla coesistenza di una divinità suprema con una pluralità di dèi subordinati, assetto che le élites colte accettarono senza metterlo in discussione per tutta l'età imperiale. Anche nei documenti tardoantichi, a partire dall'epoca tetrarchica e costantiniana, si riconosce la persistenza di una linea platonica, rielaborata dal neoplatonismo plotiniano, che tuttavia non si esprime in forme filosoficamente rigorose. Tali testi riflettono piuttosto il clima religioso e culturale del tempo, segnato da tendenze sincretistiche e da una ricezione semplificata delle dottrine filosofiche, ridotte spesso a formule stereotipate di teologia negativa o contaminate con elementi misterici e con uno stoicismo vulgato di matrice ciceroniana e senecana, che prende le mosse dall'innografia di Cleante, come anche dai passi virgiliani sul *regnator Olympi*, in cui la figura di Giove trascende la tradizionale concezione stoica, distinguendosi dalla Ragione universale pur rimanendone il sovrano e il reggitore¹⁷.

Sul piano teologico, il panteismo consentiva di preservare i culti tradizionali, interpretando al tempo stesso le divinità come manifestazioni delle forze naturali e concependo l'universo come un organismo vivente, prospettiva che favorì sviluppi in senso enoteistico. A partire da Cicerone, inoltre, l'essere divino venne definito come *mens*, ossia come razionalità suprema, nozione che, semplificata e divulgata, divenne patrimonio comune della letteratura imperiale. Tale idea è ampiamente sviluppata nel proemio degli *Ara-tea* di Avieno, dove Giove è celebrato come principio razionale e provvidenziale del cosmo, energia vitale degli astri e fondamento dell'ordine universale, in cui coesistono gli opposti¹⁸. Un'ulteriore testimonianza significativa è offerta dall'opera astrologica di Firmico Materno, che combina influssi stoici, teologia solare e motivi di teologia negativa di ascendenza medioplatonica e neoplatonica. Nelle preghiere proemiali ai libri V e VII emerge la figura di una divinità suprema, artefice e ordinatrice del cosmo, dominatrice del-

con il Cristianesimo assume una sfumatura ben diversa e nettamente differenziata rispetto all'uso pagano: cfr. Braun 1977: 97 ss.

17 Cfr. Liebeschuetz 1979: 223 ss.

18 Cfr. Moreschini 1989.

le divinità minori e identificata, in particolare, con il Sole, celebrato come *optimus maximus* e regolatore del fato¹⁹.

Alla genericità di queste formulazioni fa da contrappunto l'enigmatico inno all'*Omnipotens* di Tiberiano, composto all'inizio del IV secolo. In questo testo, che riunisce influenze platoniche, orfiche ed ermetiche, la divinità suprema è descritta come ineffabile e innominabile, principio primo, ultimo e mediano, dio unico ma molteplice nelle sue potenze, dotato di una totalità che comprende anche la bisessualità simbolica. L'inno concentra così i principali motivi dell'enotheismo tardoantico — polionimia, inintelligibilità, eternità e solarità — unendo riflessione teologica e raffinata elaborazione letteraria. L'immagine finale della divinità come raggio luminoso, interpretabile alla luce della teologia solare neoplatonica, sembra riflettere non solo una speculazione filosofica, ma anche un sentire religioso diffuso nelle classi elevate dell'impero²⁰.

Le tendenze enoteistiche si accordano bene con la mentalità sincretistica della tarda antichità e trovano espressione anche nella propaganda ufficiale, come mostrano i *Panegyrici Latini*. Nel panegirico dedicato a Costantino emerge l'idea di una mente divina universale, in segreto rapporto con l'imperatore e garante del suo potere, alla quale è rivolta una preghiera conclusiva che insiste sulla polionimia e sull'inconoscibilità del vero nome divino, motivi tipici dell'enotheismo tardoantico. Analoga impostazione si riscontra nella preghiera attribuita a Licinio prima della battaglia contro Massimino, riportata da Lattanzio: un'invocazione generica al Dio sommo, stilisticamente semplice e ripetitiva, che riflette insieme le tendenze enoteistiche e una superficiale cristianizzazione propria dell'età tetrarchica.

Il caso di Costantino appare più complesso. Pur cristiano in ambito privato, egli evitò inizialmente di manifestare pubblicamente la propria fede, per non alienarsi i sudditi ancora legati alla religione tradizionale. Un documento significativo della sua adesione al cristianesimo è l'*Oratio ad sanctorum coetum* (325), che condanna il politeismo ma riconosce nei filosofi greci e in Virgilio anticipazioni parziali della verità cristiana, reinterpretando in senso cristiano la quarta egloga e le profezie sibilline²¹. Nel complesso, la retorica imperiale, le posizioni di Costantino e le testimonian-

19 Come osservato da Chapot 2001.

20 Restano tuttora fondamentali le osservazioni di Lewy 1946 e Agozzino 1972.

21 Sul pensiero religioso di Costantino cfr. Lane Fox 1991; De Giovanni 2005. Per l'interpretazione delle Sibille, cfr. Brocca 2010.

ze di autori cristiani come Arnobio e Lattanzio confermano che nell'età costantiniana cristianesimo e paganesimo raggiunsero il massimo grado di prossimità dogmatica, grazie al dialogo con la tradizione platonico-stoica, pur restando distinte le rispettive identità religiose.

La congruenza fra queste due 'teologie' risulta, tuttavia, maggiore di quanto in realtà non possa essere, poiché dipende dalla conversione in età matura dei personaggi e dal profondo retaggio della loro cultura pagana: ad esempio, le insidie insite nella ambiguità di determinate formule riguardanti la divinità suprema ed il carattere che deve assumere la fede in un dio unico risaltano in maniera lampante nell'*adversus Nationes* di Arnobio, scrittore il cui cristianesimo, malgrado lo zelo del neoconvertito nel perseguire i miti ed i riti della religione pagana, resta tuttavia alquanto superficiale e non di rado è viziato da errori teorici di fondo: nel caso specifico, egli presenta (1,28 ss.) la tradizionale gerarchizzazione dell'universo e la distinzione tra il dio supremo e gli dèi minori, questi ultimi subordinati al primo in quanto da lui creati e soggetti alla morte; di tali dèi, Arnobio, non nega l'esistenza, così come nell'asserire la condizione di primato di Dio, non riesce a liberarsi dall'*impasse* se il Dio sia primo semplicemente nel tempo e dunque possano esistere altre divinità dopo di lui. Sempre in Arnobio, grande importanza assume la preghiera di *adversus Nationes* 1,31, che facilmente si lascia inquadrare nell'ambito del platonismo, ma nondimeno mette in luce il carattere personale del Dio cristiano, che può e deve essere ringraziato e adorato per i suoi benefici. Dopo una serie di determinazioni negative, usuali a partire dalla già ricordata asserzione del *Timeo*, la preghiera si conclude con una invocazione al *rex summus* perché perdoni i suoi nemici e i persecutori della sua religione, un dato di particolare rilevanza, non solo perché tale designazione compare spesso in Arnobio, ma perché sembra diffondersi l'uso di questo termine nel linguaggio religioso dell'epoca della tetrarchia e di Costantino, nella quale il principe assumeva i lineamenti del dio in terra ed era venerato come suo rappresentante e vicario²².

Le testimonianze dell'età costantiniana mostrano come le tendenze enoteistiche si siano progressivamente intrecciate con il sincretismo religioso sviluppatosi già in età tardoellenistica tra le divinità supreme delle diverse regioni dell'impero²³. La crescente universalizzazione del culto

22 Cfr. Chapot 2006.

23 Utilizziamo il termine sincretismo, pur consapevoli che tale nozione è stata discussa e non univocamente accettata: cfr. Bonnet 2022.

romano e l'apertura verso nuove correnti spirituali trasformarono profondamente il panorama religioso, inducendo gli autori latini a confrontarsi con forme di culto estranee alla tradizione classica. Senza configurarsi come un vero "monoteismo", tali processi ebbero comunque un impatto dirompente sulla cultura religiosa del mondo antico. Un enoteismo praticato anche al di fuori delle élites intellettuali è attestato da numerose epigrafi, soprattutto in Asia Minore, che qualificano singole divinità come "uniche" o "sole" (*heis kai monos theos, pantheos*), senza tuttavia escludere la coesistenza di altri dèi. Queste formule, applicate a Zeus, Serapide o Helios, sembrano esprimere più l'esaltazione della potenza divina in contesti specifici che una negazione del politeismo, producendo talora incoerenze dottrinali²⁴. Sempre in Asia Minore è attestato il culto del dio Hypsistos, probabilmente legato alla venerazione del fuoco e caratterizzato da evidenti influssi giudaizzanti, che a loro volta contribuirono a orientare alcuni ambienti verso forme di religiosità protocristiana²⁵. Tale fenomeno riflette un più ampio processo di contaminazione tra tradizioni religiose, favorito dalla presenza di comunità ebraiche e dall'attrazione esercitata dal Dio d'Israele, venerato in forma aniconica e con culto esclusivo. Proprio questa radicale alterità continuò a colpire l'immaginario greco-romano, che oscillò tra il riconoscimento della sua ineffabilità e i tentativi di assimilarlo alle categorie tradizionali di Zeus o Iuppiter.

Un esempio emblematico di questa percezione è offerto da Lucano, che definisce il Dio d'Israele *incertus deus*, alludendo all'assenza di immagini nel Tempio di Gerusalemme. Tale carattere aniconico è confermato da altre fonti pagane, come Dione Cassio e Tacito, e aveva già attirato l'attenzione di Varrone, che vi riconosceva un tratto di purezza originaria, talora accostando Jahve a Zeus o Iuppiter. L'ineffabilità

24 Per simili invocazioni, trasferite, con i dovuti correttivi, all'ambito cristiano, cfr. ancora Peterson 1920; mentre MacMullen 1981: 89, e soprattutto Versnel 1981: 12, mettono in rilievo come siffatte celebrazioni creino incoerenze, «inconsistencies», rispetto alla normale forma politeista di culto, poiché non si escludeva la compresenza vari dèi (ovvero di figure 'angeliche', su cui cfr. Sheppard 1980-81, con bibliografia anteriore; sulle premesse filosofiche sottintese alla angelologia cfr. il secondo e terzo capitolo di Corbin 1986).

25 A queste forme hanno dedicato attenzione Mitchell 1998 e 1999; Ustinova 1999. È possibile che senza la presenza di questi gruppi di adoratori del dio *Hypsistos* (talora ritenuti identici agli *Hypsistarii* di cui parlano alcuni Padri della Chiesa, per esempio Gregorio di Nazianzo, il cui padre aderiva a questo culto) difficilmente il mondo pagano si sarebbe rivolto ad abbracciare gradualmente il monoteismo ebraico-cristiano.

del nome divino fu spiegata sulla base di una concezione semitica secondo cui il nome partecipa dell'essenza di chi lo porta, e conoscerlo implica esercitare un potere su di lui. Questa idea, condivisa anche dalla pratica magica, favorì la diffusione di nomi ebraici come *Iao* o *Sabaoth* nei papiri magici, ritenuti particolarmente efficaci. Il rifiuto di assimilazioni sincretistiche e l'uso di titoli parafrastici quali "Re del cielo" o "Altissimo" consentirono agli Ebrei di comunicare con il mondo ellenistico senza compromettere l'identità del Dio unico. Tali appellativi, lungi dall'essere intercambiabili, miravano a evidenziarne aspetti specifici, anche se furono talora fraintesi in senso panteistico da autori come Celso. Le testimonianze tardoantiche mostrano infine come gli scrittori pagani tentassero ripetutamente una *interpretatio* di Jahve, oscillando soprattutto tra l'identificazione con Zeus/Iuppiter e con Dioniso, segno della difficoltà di integrare il Dio degli Ebrei nelle categorie della religione classica²⁶.

Su una linea analoga si colloca il celebre oracolo di Apollo a Claro, che risponde alla domanda su chi sia Dio con una descrizione apofatica e sincretistica della divinità. Il testo, noto attraverso diverse tradizioni e risalente probabilmente al II secolo d.C., combina motivi filosofici comuni con elementi più originali, come l'idea di un dio al tempo stesso ingenerato e autogenerato e la sua dimora nel fuoco, forse riconducibili a influenze ermetiche o caldaiche. La trasmissione dell'oracolo da parte di Lattanzio, che interpreta gli dèi minori come messaggeri subordinati, mostra inoltre un tentativo di conciliazione tra pensiero pagano e cristiano²⁷.

Nelle testimonianze finora considerate, dalla letteratura filosofica alla teosofia oracolare fino alla dottrina giudaico-cristiana, la divinità suprema è generalmente rappresentata come radicalmente trascendente e ineffabile, secondo una tendenza condivisa dalle principali correnti filosofiche dell'epoca, in particolare dal platonismo, che privilegiava attributi negativi e tendeva a spersonalizzare il divino, prendendo le distanze dalle figure tradizionali del pantheon. All'interno di questo quadro è tuttavia possibile individuare uno sviluppo progressivo dell'idea di un dio unico, venerato con nomi diversi nelle varie regioni dell'impero e caratterizzato dall'assorbimento di funzioni sovrane originariamente distribuite tra più divinità²⁸. Sarebbe quindi

26 Per questi tentativi cfr. Tommasi 2013.

27 L'importanza del documento è testimoniata dai numerosi studi, tra cui cfr. Robert 1971; Guarducci 1972; Lane Fox 1991: 209 ss.; Livrea 1998; Tissi 2018: 181 ss.

28 Cfr. MacMullen 1981: 102; Momigliano 1986: 286. Riteniamo

seducente poter opporre l'anonimia' della tradizione giudaico-cristiana e la molteplicità dei nomi del paganesimo greco-romano, e vedere, in tal modo, nel primo il naturale accompagnamento al monoteismo e nella seconda la parimenti normale manifestazione del politeismo. In realtà le cose sono più complesse e anonimia e polionimia, pur nelle differenti motivazioni teoriche che vi soggiacciono, nella pratica, tuttavia, si intersecano.

L'anonimato, nel suo uso da parte pagana, sembra legarsi al massimo grado alla componente politeista, dettato com'è da ragioni di ordine pratico (gli dèi realmente anonimi, di cui si ha notizia, ad esempio, nel caso di altari loro intitolati, sono divinità subordinate, di cui si ha una conoscenza imperfetta e si ignora il nome, anche a causa del loro rango subalterno) o motivato dal timore di errare usando un nome non appropriato; o, ancora, racchiude in sé uno scopo magico, come nel celebre caso staziano, da cui, tra l'altro si alimentò la leggenda medievale dello Stazio cristiano²⁹. La polionimia, al contrario, tradisce una certa tendenza monoteista: propria di fatto di certi dèi, contribuisce a conferire loro un reale primato, tesa com'è a magnificarne le qualità³⁰. Essi, infatti, assorbono nomi e figure differenti di varie figure divine sia nel pantheon ufficiale dell'impero sia a livello locale, con un effetto, per così dire, amplificativo: è in questo senso, dunque, che la polionimia ha contribuito a indirizzare il paganesimo verso la strada dell'enoteismo³¹.

importanti, a tal riguardo, le parole di Bausani 1963: 171: «monotheism destroys at the root the archaic ideas of racial Gods», che, dallo studioso riferite al caso della diffusione del Cristianesimo presso le popolazioni latinoamericane, possono, con i dovuti adattamenti, applicarsi anche a quanto andremo osservando (cfr. infatti Peterson 1935: 81: il Cristianesimo combatteva il politeismo tanto nella forma della religione dei demoni quanto in quella dei culti nazionali, configurando cioè sul piano politico la controversia: chi distrugge i culti locali, facendosi portavoce delle istanze di un Dio unico ed universale, ne ha distrutte anche le particolarità, e allo stesso tempo distrugge l'impero romano, che invece le tollerava).

29 Stat., *Theb.* 4,514–517 (è la scena necromantica di Tiresia): *novimus et quidquid dici noscique timetis / et turbare Hecaten ni te, Thymbraee, vererer / et triplicis mundi summum, quem scire nefastum. / illum – sed taceo*. Per la esegesi medievale di questo passo cfr. Mariotti 1976, mentre appare plausibile che l'immediato referente letterario sia da riscontrarsi in Lucano (6,749 ss.), con la analoga proibizione di invocare un nume possente e terribile, caratteristica dei contesti magici.

30 Cfr. MacMullen 1981: 90 ss.

31 Viceversa, Simon 1980 mette in luce anche come una certa polionimia poté conciliarsi con la fede monoteista, pur rimanendo il Dio della tradizione giudaico-cristiana fondamentalmente anonimo: a tal riguardo egli segnala non solo i casi dei vari titoli del Dio degli Ebrei (Adonaï, Saba-

Tra le divinità delle religioni provinciali, l'ipotesi di un autentico enoteismo appare incerta nel caso di figure come il dio celtico Taranis o il *regnator omnium deus* germanico ricordato da Tacito³², la cui preminenza non implica necessariamente l'esclusività del culto³³. Diversa è invece la situazione dell'Africa romana, dove il dio Saturno, erede del punico Baal Hammon e arricchito di elementi locali, fu oggetto di una venerazione ampiamente documentata e caratterizzata da tratti enoteistici marcati. Dio della sovranità, della fertilità e della protezione della comunità, Saturno mantenne una fisionomia stabile nel tempo e suscitò la preoccupazione dei Padri della Chiesa africana, che ne temevano la concorrenza con il Dio cristiano³⁴.

Ancora più accentuati risultano gli elementi di tipo "monarchico" nel culto di Iside, divinità cosmopolita per eccellenza, celebrata come sovrana suprema e universale. L'enoteismo isideo si esprime attraverso la polionimia, che ne esalta la capacità di ricomprendere in sé molteplici funzioni e identità divine. Tale concezione trova una formulazione esemplare nella solenne auto-rivelazione della dea nelle *Metamorfosi* di Apuleio, considerata una delle più alte espressioni della religiosità pagana tardoantica. Nel celebre episodio delle *Metamorfosi* apuleiane, la risposta di Iside alla supplica di Lucio si configura come un'aretologia di grande raffinatezza letteraria, costruita attraverso una progressione che dall'anonimato conduce alla polionimia e approda infine a una forma di mononimia. La dea, riunendo in sé attributi e funzioni tradizionalmente appartenenti a divinità differenti, rivendica una posizione di sovranità cosmica, presentandosi come principio unitario capace di assorbire la molteplicità del divino senza annullarla. Il passo mostra in modo mirabile come polionimia ed enoteismo non siano in contraddizione: l'esistenza di una divinità suprema non esclude, ma anzi presuppone, la pluralità dei nomi e delle manifestazioni culturali³⁵.

oth, ecc.), non di rado impiegati anche al di fuori degli ambienti giudaici, grazie al fascino esercitato da tali nomi esotici, ma rubrica come pervasa di certe *nuances* polionimiche anche la dottrina trinitaria cristiana.

32 *Germ.* 39.

33 Per una messa a punto su Taranis, celebrato nelle iscrizioni come *caelestium deorum maximus*, cfr. Gricourt-Hollard 1990; 1991; Hainzmann 2002.

34 Sul culto di Saturno cfr. la magistrale indagine di Leglay 1966. Per quanto riguarda la persistenza del culto anche in età tarda e la pericolosa 'concorrenza' nei confronti del Dio cristiano basti leggere, tra gli altri, Tert., *apol.* 9.

35 Oltre al commento sempre imprescindibile di Gwyn Griffiths 1975: 137 ss., sulla 'aretologia' apuleiana è tornato recentemente Asmann 2000: 77.

Questa medesima logica emerge con particolare chiarezza nel culto solare, che conosce una diffusione sempre più ampia nell'impero romano. Già alla fine del I secolo d.C. una testimonianza significativa è offerta dalla preghiera ad Apollo che chiude il primo libro della *Tebaide* di Stazio, nella quale il dio solare, dopo essere celebrato secondo il mito greco, è assimilato anche a Osiride e a Mithra³⁶. Tale equivalenza, rara e di grande rilievo, costituisce una delle prime attestazioni latine del sincretismo solare e documenta la presenza, in età domiziana, di comunità e pratiche culturali legate a divinità orientali, anticipando sviluppi più tardi della religiosità imperiale. Un'analogia impostazione si ritrova, in forma più complessa e sistematica, nell'inno al Sole del *De nuptiis* di Marziano Capella, uno degli ultimi e più significativi esempi della religiosità pagana tardoantica. Qui la divinità solare è invocata come principio ineffabile e universale, chiamato con una molteplicità di nomi provenienti da tradizioni diverse, in una celebrazione che riflette il pieno sviluppo del sincretismo religioso e della polionimia divina³⁷.

Il fondamento teorico di tali elaborazioni è esplicitato nel celebre discorso di Vettio Agorio Pretestato nei *Saturnalia* di Macrobio. Profondo cultore della religione tradizionale e adepto del culto solare, Pretestato propone una interpretazione sistematica del sincretismo, sostenendo che gli dèi cosmici e planetari non sono altro che differenti ipostatizzazioni di un unico principio supremo, il Sole. La molteplicità delle divinità non nega dunque l'unità del divino, ma ne rappresenta la dispersione funzionale delle potenze, ciascuna delle quali è oggetto di culto pur rimanendo riconducibile all'unico dio sovrano. Alla base della speculazione di Pretestato, mediata da Macrobio, non stanno tanto le dottrine stoiche tradizionali, che già attribuivano al sole una posizione di superiorità rispetto agli astri, quanto piuttosto la confluenza di due correnti: da un lato la teologia solare neoplatonica, che trova un'espressione paradigmatica nell'opera e nella religiosità di Giuliano imperatore; dall'altro il culto solare di origine orientale, diffuso a Roma a partire da Elagabalo e rafforzato sotto Aureliano, senza però mai assumere caratteri di esclusività. Questo sincretismo solare, destinato in parte a sovrapporsi anche alla venerazione cristiana in età costantiniana, offrì al paganesimo

36 Stat., *Theb.* 1,717 ss.

37 Sul passo di Marziano e gli antecedenti in Macrobio cfr. Tommasi 2017, con ulteriore bibliografia, tra cui importanti Fauth 1995 e Liebeschuetz 1999.

tardo una funzione di sostegno analoga a quella svolta dallo stoicismo nella tarda repubblica.

Macrobio, tuttavia, non intende proporre una costruzione sistematica o rigorosamente filosofica, come dimostra l'inclusione di materiali eterogenei, tra cui testi di provenienza oracolare. Particolarmente significativi sono due documenti: nel primo, Serapide è presentato come una divinità unica e cosmica, assimilata al *macrantropo*, secondo un'immagine che richiama motivi orfici ed egiziani; nel secondo, attribuito all'oracolo di Apollo a Claro, un dio supremo identificato con *Iao* è associato ciclicamente, secondo il corso dell'anno, a diverse divinità (Ade, Zeus, Helios, Iacco), esprimendo una concezione del tempo come flusso eterno e riconducibile alla dottrina dell'*Aión*. In entrambi i casi, il procedimento è chiaro: intendere le principali divinità tradizionali come ipostasi di un unico principio supremo³⁸.

Questi tentativi di concordismo permettono alcune considerazioni conclusive. La tarda età imperiale sviluppò, accanto a un diffuso sincretismo, una nozione di enoteismo che, pur presentando tratti affini al monoteismo giudaico-cristiano — fede in un dio supremo, trascendente e provvidenziale — non giunse mai a superare il politeismo di fondo della religione pagana. A differenza del monoteismo propriamente inteso, che afferma l'unicità divina attraverso la negazione di ogni altra divinità ed è legato a eventi storici e a figure religiose specifiche, l'enoteismo pagano rimane una forma di monoteismo "virtuale" o incompiuto, incapace di concepire un'unica natura divina indivisibile e, soprattutto, una divinità creatrice e redentrice. Per quanto elevata sul piano speculativo, la religione greco-romana non può dunque essere definita monoteista, neppure nella sua fase tardoantica. Nonostante le affinità tra enoteismo pagano e monoteismo cristiano, la dottrina cristiana rifiuta ogni divisione della natura divina, fondandosi su una concezione di Dio unico e indivisibile, personale e redentore, culminante nello scandalo dell'incarnazione. Per questo motivo, anche nelle sue forme più elevate, il paganesimo rimane sostanzialmente politeista e l'enoteismo, pur proclamato, non riesce a conseguire il concetto di un'unica natura divina. L'impossibilità di una conciliazione tra monoteismo

³⁸ Importante, su questo passo, dopo Pettazzoni 1954: 164 ss., con opportuni richiami a Eus., *PE* 4,23,6 ed al fatto che fosse frequente in ambienti egiziani la connessione tra Serapide ed il Sole (Elioserapide) e, talora, anche con Zeus, van den Broek 1978, per il quale il frammento pare piuttosto genuinamente rimontare a fonti orfiche documentabili che essere un riadattamento di Macrobio in senso monoteistico.

cristiano ed enoteismo greco-romano è confermata da celebri episodi del tardo impero, come la controversia sull'altare della Vittoria tra Simmaco e Ambrogio e il confronto tra Agostino e il filosofo pagano Massimo di Madaura³⁹.

Più significativa e più celebre la controversia sull'altare della Vittoria: esso era collocato a Roma, davanti all'ingresso della Curia, dove avevano luogo le adunanze del Senato, proprio come segno della fede religiosa del Senato. Più volte rimosso, ad opera di imperatori cristiani, e ricollocato, in seguito alle insistenze dei senatori, era stato ricollocato al suo posto, e ancora tolto al tempo di Graziano. Sotto Valentiniano II, nel 384, i senatori avevano fatto un ultimo tentativo di riottenere quell'altare, ed il loro rappresentante più autorevole, Simmaco, aveva pronunciato davanti all'imperatore una orazione (*relatio*), in cui difendeva le antiche tradizioni di Roma, facendo intendere che la sua grandezza fosse dovuta, appunto, alla conservazione delle cerimonie religiose e della tradizione antica. In sostanza, secondo Simmaco, erano gli dèi pagani che difendevano Roma, grati del culto che mai era venuto meno. Simmaco, conformemente alla mentalità pagana "inclusiva" che abbiamo cercato di mettere in luce, propose una politica conciliante, cioè di riconoscere che fosse unica la divinità suprema, sia per i cristiani sia per i pagani, sebbene adorata con riti differenti. A tale richiesta di Simmaco, Ambrogio rispose inviando all'imperatore due lettere, nelle quali negò ogni validità agli argomenti dell'avversario, sostenendo che non erano stati gli idoli pagani a fare grande Roma; ma soprattutto sottolineò come la fede nel vero Dio non potesse permettere l'esistenza di culti diversi. Ambrogio aveva certo intuito il cuore della differenza tra le due mentalità⁴⁰.

Ciò che si produce evoluzionisticamente all'interno del politeismo è una progressiva riduzione delle figure divine da molte a poche. Il monoteismo – come ha variamente osservato Raffaele Pettazzoni, al quale ci richiamiamo in queste considerazioni conclusive – si colloca invece al di fuori di questo processo evolutivo: esso non può in alcun modo essere inteso come l'estrema riduzione dei pochi all'uno, ma come l'affermazione dell'uno attraverso la negazione dei molti, operando dunque non per continuità, bensì per rottura radicale. In questo senso, il paganesimo, anche nelle sue forme più elevate e filosoficamente raffinate, come quelle del platonismo, rima-

39 Su cui cfr. Mastandrea 1985.

40 Pertanto dissentiamo dalle conclusioni ireniche di Filoramo 1993: 123 ss., che si richiamano alla famosa frase di Simmaco, *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*.

ne nel suo fondo strutturalmente politeista. L'enotheismo può pertanto essere considerato — senza intenti derogatori — un monoteismo incompiuto o, più propriamente, *'virtuale'*⁴¹, poiché la mentalità pagana, spesso poco interessata agli aspetti escatologici e solo parzialmente animata da pretese universalistiche⁴², non giunge a concepire un'unica natura divina indivisibile, né soprattutto una divinità creatrice e redentrice. Il monoteismo propriamente inteso, lungi dall'essere un esito necessario e implicito dello sviluppo del pensiero umano, si configura invece come un evento storico raro, che si produce ogni volta grazie all'intervento di una grande personalità religiosa. Per quanto elevato sia stato il livello della speculazione greca e romana, e nonostante i punti di contatto talora messi in luce, il mondo classico non riuscì mai a oltrepassare definitivamente l'orizzonte politeistico⁴³.

CHIARA O. TOMMASI
Università di Pisa
chiara.tommasi@unipi.it

41 La vittoria del Cristianesimo sul piano storico «apparaît comme la victoire d'une pensée résolument monothéiste sur un monothéisme virtuel, tiraillé entre le polythéisme et le panthéisme» (Simon 1960: 323). Interessanti puntualizzazioni per quanto attiene il monoteismo islamico, che ripropone le medesime tematiche e l'accento sul dio creatore/redentore in Bausani 1957.

42 Sulla mancanza dell'attenzione per l'escatologia nel politeismo cfr. Brelich 1960: 136.

43 Pettazzoni 1957: 17: «io ritengo che la teoria del monoteismo primordiale sia viziata *in limine* da un equivoco. L'equivoco consiste nel chiamare monoteismo ciò che è semplicemente la nozione di un essere supremo. Con ciò si trasferisce in blocco alla più arcaica civiltà religiosa l'idea di Dio propria della nostra civiltà occidentale, quell'idea di Dio che dall'Antico Testamento è passata nel Nuovo ed è poi stata successivamente elaborata in seno al Cristianesimo ... Ciò che i teorici del monoteismo primordiale pongono come forma prima ... della religione non è il monoteismo quale ci appare nella forma creata dalle grandi religioni monoteistiche storiche, bensì un'idea monoteistica in astratto con gli attributi ad essa assegnati dalla speculazione teologica e dal pensiero filosofico tradizionale dell'Occidente. L'essere supremo dei popoli primitivi soltanto approssimativamente corrisponde a questo ideale monoteistico. ... Le pretese tendenze monoteistiche che si sono volute trovare in seno a varie religioni politeistiche — egizia, babilonese, assira, cinese, greca, ecc. — rappresentano tutt'al più uno pseudo-monoteismo, in quanto si riducono alla supremazia di una divinità sulle altre, sia all'assorbimento di varie divinità in una sola, ma sempre in modo che accanto alla divinità suprema ne sussistono altre (inferiori), e con ciò il politeismo non si può dire superato».

- Abbate M., *Non-dicibilità del "primo dio" e via remotionis nel cap. X del Didaskalikos*, in F. Calabi (ed.), *Arrhetos Theos. L'inconoscibilità del Primo Principio nel Medioplatonismo*, ETS, Pisa 2002, 55–75.
- Agozzino T., *Una preghiera gnostica pagana e lo stile lucreziano nel IV secolo*, in *Dignam Dis. A Giampaolo Vallot (1934–1966). Silloge di studi suoi e dei suoi amici*, Libreria Universitaria, Venezia 1972, 169–210.
- Assmann J., *Mosè l'egizio*, tr. it. Adelphi, Milano 2000.
- Assmann J., *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, tr. it. Adelphi, Milano 2011.
- Athanassiadi P. – Frede M. (edd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, OUP, Oxford 1999.
- Bausani A., *Note per una tipologia del monoteismo*, «SMSR» 28, 1957, 67–88.
- Bausani A., *Can Monotheism be taught? (Further Considerations on the Typology of Monotheism)*, «Numen» 10, 1963, 167–201.
- Bonnet C., *Pour en finir avec le syncrétisme : partir des textes pour comprendre les convergences entre divinités*, «La Parola del passato» 77, 2022, 171–191.
- Braun R., *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Études Augustiniennes, Paris 1977.
- Brelich A., *Der Polytheismus*, «Numen» 7, 1960, 123–136.
- Brocca N., *Lattanzio, Agostino e la Sibylla Maga*, Herder, Roma 2010.
- Casadio G. – Prandi C. (edd.), *Politeismi e monoteismo*, «Humanitas» 73, 2018.
- Chapot F., *Prière au Dieu suprême et projet apologétique chez Arnobe (Adu. Nationes I,31)*, in J.-F. Cottier (ed.), *Prier en latin. De l'Antiquité à la Renaissance*, Brepols, Turnhout 2006, 143–156.
- Chapot F., *Prière et sentiment religieux chez Firmicus Maternus*, «Revue des Études Augustiniennes» 47, 2001, 63–83.
- Corbin H., *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris 1981; tr. it. *Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Casale Monferrato 1986.
- Fauth W., *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, Brill, Leiden 1995.
- Filorama G., *Il monoteismo tardo-antico*, in Id., *Figure del sacro*, Morcelliana, Brescia 1993, 109–125.

- Gricourt D. – Hollard D., *Taranis le dieu celtique à la roue. Remarques préliminaires*, «Dialogues d'Histoire Ancienne» 16, 1990, 275–320.
- Gricourt D. – Hollard D., *Taranis caelestium deorum maximum*, «Dialogues d'Histoire Ancienne» 17, 1991, 343–400.
- Guarducci M., *Chi è Dio? Oracolo di Apollo Clarios in un'epigrafe di Enoanda*, «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei» 27, 1972, 335–347.
- Guittard Ch. (ed.), *Le monothéisme. Diversité, exclusivisme ou dialogue?*, Non-Lieu, Paris 2010.
- Hainzmann M., *Taranis-Jupiter: Keltischer Donner und römischer Blitz (Teil 1: Anmerkungen zu den Schriftquellen)*, «Études Luxembourgeoises d'histoire et de science des religions» 1 (2002), pp. 19–38.
- Kenney J.P., *Monotheistic and Polytheistic Elements in Classical Mediterranean Spirituality*, in A.H. Armstrong (ed.), *Classical Mediterranean Spirituality*, Crossroad, New York 1986, 269–292.
- Kenney J.P., *Mystical Monotheism: a study in ancient Platonic theology*, Brown University Press, Hanover (NH) 1991.
- Lane Fox R., *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*, Penguin, London–Harmondsworth 1986; tr. it. *Pagani e cristiani*, Laterza, Roma–Bari 1991.
- Le Glay M., *Saturne Africain*, I–II, De Boccard, Paris 1966.
- Lewy H., *A Latin Hymn to the Creator ascribed to Plato*, «Harvard Theological Review» 31, 1946, 243–258.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *Continuity and Change in Roman Religion*, OUP, Oxford 1979.
- Liebeschuetz J.H.W.G., *The Significance of the Speech of Praetextatus*, in P. Athanassiadi – M. Frede (edd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, OUP, Oxford 1999, 185–205.
- Livrea E., *Sull'Iscrizione Teosofica di Enoanda*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 122, 1998, 90–96.
- MacMullen R., *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven–London 1981.
- Mariotti S., *Il Cristianesimo di Stazio in Dante secondo Poliziano*, in Id., *Scritti medievali e umanistici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1976, 71–85.
- Mastandrea P., *Massimo di Madauros (Agostino, Epistulae 16 e 17)*, Antenore, Padova 1985.
- Mitchell S. – Van Nuffelen P. (edd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, CUP, Cambridge 2010.
- Mitchell S. – Van Nuffelen P. (edd.), *Monotheism between Pagans and Christians in Late Antiquity. Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion*, Peeters, Leuven 2010.

- Mitchell S., *Wer waren die Gottesfürchtigen?*, «Chiron» 28, 1998, 55–64.
- Mitchell S., *The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians*, in P. Athanassiadi – M. Frede (edd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, OUP, Oxford 1999, 81–148.
- Moreschini C., *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale*, in *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Aschendorff, Münster 1980, 131–160.
- Moreschini C., *Movimenti filosofici della latinità tardoantica: problemi e prospettive*, in A. Garzya (ed.), *Metodologie della ricerca sulla tarda antichità*, D'Auria, Napoli 1989, 89–120.
- Müller F.M., *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion*, Trübner, Strassburg 1880.
- Nevling Porter B. (ed.), *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Casco Bay Press, Casco Bay 2000.
- Norden E., *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Teubner, Leipzig–Berlin 1913; tr. it. *Dio ignoto*, Morcelliana, Brescia 2002.
- Peterson E., *Eis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1920.
- Peterson E., *Der Monotheismus als politisches Problem*, Hegner, Leipzig 1935.
- Pettazzoni R., *Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, I, Laterza, Roma 1922.
- Pettazzoni R., *Essays on the History of Religions*, Brill, Leiden 1954.
- Pettazzoni R., *The Attributes of God*, «Numen» 2, 1955, 1–27.
- Pettazzoni R., *Das Ende des Urmonotheismus?*, «Numen» 3, 1956, 156–159.
- Pettazzoni R., *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Einaudi, Torino 1957.
- Robert L., *Un oracle gravé à Oinoanda*, «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1971, 597–619.
- Schmidt W., *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 voll., Aschendorff, Münster 1912–1955.
- Sheppard, A.R.R., *Pagan Cults of Angels in Roman Asia Minor*, «Talanta» 12-13, 1980-81, 77–101.
- Simon M., *Christianisme antique et pensée païenne*, «Bulletin de la Faculté de Strasbourg» 38, 1960, 309–323.
- Simon M., *Apulée et le christianisme*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Presses Universitaires de France, Paris 1974, 299–305.

- Simon M., *Anonymat et polyonymie divins dans l'antiquité tardive*, in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980, 503–520.
- Tissi L.M., *Gli oracoli degli dèi pagani nella Teosofia di Tubinga*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2018.
- Tommasi C.O., Il dibattito sul cosiddetto "monoteismo pagano" tra fonti antiche e interpretazioni moderne, in *XVII Annual Theological Conference of the Orthodox St Tikhon's University, Moskva* 2007, I, 90–99.
- Tommasi C.O., *Tra politeismo, enoteismo e monoteismo: tensioni e collisioni nella cultura latina imperiale*, «Orpheus» 28, 2007, 186–220 (ripreso in Ch. Guittard [ed.], *Le monothéisme. Diversité, exclusivisme ou dialogue?*, Non-Lieu, Paris 2010, 183–213).
- Tommasi C.O., *L'"incerto Dio" degli Ebrei, ovvero i limiti della interpretatio*, «Chaos & Kosmos» 14, 2013, 1–54.
- Tommasi C.O., *L'hymne au soleil de Martianus Capella : une synthèse entre philosophie grecque et théosophie barbare*, in L.G. Soares Santoprete – Ph. Hoffmann (edd.), *Langage des dieux, langage des démons, langage des hommes*, Brepols, Turnhout 2017, 327–350.
- Ustinova Y., *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom: Celestial Aphrodite and the Most High God*, Leiden 1999.
- van den Broek R., *The Sarapis Oracle in Macrobius, Sat. I 20,16-17*, in M.B. de Boer – T.A. Edridge (edd.), *Hommage à M.J. Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la Série Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, Brill, Leiden 1978, 123–141.
- van den Broek R., *Apuleius on the Nature of God (De Platone, 190-191)*, in J. den Boeft and A.H.M. Kessels (edd.), *Actus: Studies in Honour of H.L.W. Nelson*, Utrecht 1982, 57–72 (= *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Brill, Leiden 1996, pp. 42–55).
- Versnel H.S., *Religious Mentality in Ancient Prayer*, in Id. (ed.), *Faith, Hope and Worship*, Brill, Leiden 1981, 1–64.
- Versnel H.S., *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Brill, Leiden 1990.
- Zeller E., *Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen*, Fues, Stuttgart 1862.