

Mythos

Rivista di Storia delle Religioni

17 | 2023

Varia

I culti politeisti nella Tarda Antichità: osservazioni metodologiche e storiografiche

Polytheistic Cults in Late Antiquity: Methodological and Historiographical Remarks

Dario Cellamare e Francesco Massa



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/mythos/6529>

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Questo documento è stato generato automaticamente il 5 dicembre 2023.

I culti politeisti nella Tarda Antichità: osservazioni metodologiche e storiografiche

Polytheistic Cults in Late Antiquity: Methodological and Historiographical Remarks

Dario Cellamare e Francesco Massa

NOTE DELL'AUTORE

Questo articolo si inserisce nell'ambito del progetto di ricerca "Religious Competition in Late Antiquity. A Laboratory of New Categories, Taxonomies and Methods" (2019-2023), svoltosi presso il Dipartimento di Storia dell'Università di Friburgo e finanziato dal Fondo Nazionale Svizzero per la ricerca scientifica (<https://relab.hypotheses.org>; <https://data.snf.ch/grants/grant/181185>). Si ringrazia il Dipartimento di Storia dell'Università di Friburgo per il contributo relativo alla preparazione dei testi per il sito OpenEdition.

L'articolo è il frutto di una riflessione comune da parte dei due autori. Ai fini dell'assegnazione delle singole parti, tuttavia, si segnala che i paragrafi 1-3 sono di Francesco Massa e i paragrafi 4-6 di Dario Cellamare.

1. Politeismi e Tarda Antichità

- 1 Ormai quasi quarant'anni fa, nel 1986, in un articolo pubblicato sulla rivista *Classical Philology*, Marcel Detienne auspicava un rinnovamento dello studio dei politeismi antichi e, in particolare, di quello greco e romano, insistendo su due aspetti principali. In primo luogo, lo studioso ricordava l'importanza dell'analisi interna del politeismo come "*systeme de classification de puissances*"¹. Sulla scia dei lavori di George Dumézil prima e poi soprattutto di Jean-Pierre Vernant, le analisi avevano messo in evidenza

l'importanza di non considerare le divinità come figure statiche, ma come “potenze” (“*puissances*”) inserite in una rete di relazioni complesse intessute con le altre divinità. A seconda dei contesti storici, degli spazi e dei rapporti con le altre potenze, infatti, l'azione di un dio o di una dea poteva toccare sfere di influenza diverse e persino contraddittorie².

- 2 L'importanza di questo approccio risiedeva nell'attenzione che veniva data a quello che potremmo chiamare – riprendendo una formula di Claude Lévi-Strauss – la “*pensée sauvage*”, il “pensiero selvaggio” dei Greci e dei Romani, inteso come la loro tendenza a nominare, classificare e designare qualità o proprietà, forgiare insieme e mettere le categorie in tensione tra loro³. Si trattava, in altri termini, di fare leva sulle modalità con cui i riti e i discorsi erano stati pensati, organizzati e messi in relazione, nella dimensione storica che modella e riconfigura costantemente i paesaggi culturali e i modi di conoscenza del divino⁴.
- 3 In secondo luogo, M. Detienne insisteva sulla dimensione politica e sociale dei sistemi politeisti: le loro molteplici forme di organizzazione dello spazio, la gestione da parte delle autorità cittadine delle cariche sacerdotali e delle pratiche rituali pubbliche, le relazioni che si creavano tra la società, le forme di potere politico e i pantheon locali⁵. Questa dimensione pubblica del politeismo era legata al dibattito, vivo ancora oggi, sul ruolo e la funzione della cosiddetta *polis religion* (o più semplicemente “religione civica”)⁶.
- 4 Possiamo dire che nel corso degli ultimi decenni, il programma di lavoro indicato da M. Detienne è stato ampiamente realizzato. Il politeismo greco in particolare è stato profondamente riconsiderato e rivalutato; si sono moltiplicati gli studi sul suo linguaggio, sul suo funzionamento e sulle sue strutture. Importanti studi e progetti di ricerca hanno contribuito ad arricchire e a modificare la nostra comprensione del mondo divino delle città greche nel corso dei secoli⁷. In parte come reazione alle innovazioni negli studi sulla religione greca e in parte con l'obiettivo di evidenziare le specificità del mondo romano, anche le studiose e gli studiosi della religione di Roma e, più in generale, delle religioni dell'impero romano hanno riflettuto sulle logiche classificatorie e sulle strutture politiche e sociali insite nel pantheon di Roma⁸.
- 5 Mantenendo lo sguardo sul mondo greco e romano⁹, è interessante rilevare che, nonostante abbiano abbracciato un ampio arco cronologico dalle *poleis* di età arcaica fino all'impero romano passando per i regni ellenistici, questi studi hanno in parte trascurato i culti politeistici della Tarda Antichità. In particolare, i politeismi di età post-costantiniana sono stati letti come culti in crisi profonda destinati irrimediabilmente a soccombere dinanzi all'avanzata del cristianesimo¹⁰. Senza contare il fatto che essi sono stati più spesso al centro degli interessi degli specialisti di teologia e di storia del cristianesimo che li hanno talvolta interpretati come semplici residui di un passato in via di estinzione. In questo contesto, è naturale che le questioni legate alle caratteristiche specifiche dei politeismi antichi e agli elementi di continuità e di rottura con la tradizione precedente siano passate in secondo piano.
- 6 È pur vero che il lavoro di Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens*, pubblicato per la prima volta nel 1991, ha avuto un impatto importante per gli studi sulla religione politeistica tarda, aprendo per molti versi un campo di studio fino ad allora trascurato¹¹. Il volume, incentrato sul periodo che va dal regno di Costantino a quello di Giustiniano, analizzava la cosiddetta “scomparsa del paganesimo” nei diversi territori dell'impero romano, sia in Oriente sia in Occidente. Il merito principale dell'opera era

quello di evitare una lettura teleologica della storia delle religioni del tardo impero romano, proponendo un'analisi delle fonti dalla parte dei pagani del IV-VI secolo¹².

- 7 Dopo la pubblicazione del lavoro di P. Chuvin e sulla scia del successo degli studi sulla Tarda Antichità, le ricerche su coloro che la critica spesso definisce (con una definizione essenzialista) gli “ultimi pagani” sono cresciute notevolmente. Alcune di esse si sono concentrate su specifiche aree geografiche dell'impero, come la Grecia, l'Asia Minore, l'Italia o la città di Roma, spesso basandosi sui risultati di scavi archeologici recenti o su una rivalutazione di dati archeologici fino a quel momento trascurati. Questi casi di studio regionali o urbani hanno permesso di sottolineare l'impossibilità di creare una visione omogenea e coerente dei politeismi tardo-antichi e la necessità di collocare le pratiche tradizionali nel contesto di dinamiche storiche contestuali e non lineari, raccogliendo ed esaminando la documentazione letteraria, epigrafica e archeologica¹³.
- 8 Nonostante questi contributi importanti per la storia degli studi, le ricerche recenti hanno in gran parte trascurato, come già si accennava in precedenza, i meccanismi di funzionamento interni dei politeismi tardo-antichi, soprattutto la dimensione “reticolare” dei rapporti tra le divinità così come la loro natura intrinsecamente politica. Interpretati semplicemente come residuali in un impero che assisteva al “trionfo del cristianesimo”, gli studi hanno continuato a proiettare sui culti politeisti del IV e del V secolo d.C. la nuova concezione della religione che gli autori cristiani stavano costruendo come una sfera autonoma dalla vita politica e sociale della città antica¹⁴. Seppur in una sempre più diffusa e consapevole delle criticità insite nelle categorie di “pagani” e di “paganesimo”¹⁵, politeismo e cristianesimo sono, ancora oggi, troppo spesso visti come due sistemi religiosi contrapposti nei contenuti, ma paragonabili nelle loro strutture religiose.
- 9 Per eludere l'approccio cristianocentrico, è invece necessario per prima cosa interrogarsi sulla “comparabilità” di queste due categorie, dal momento che il paganesimo/politeismo non è una categoria emica del mondo antico precedente alla diffusione del cristianesimo, come non lo è la nozione di “religione”, intesa in senso moderno (e cristiano)¹⁶. Per evitare di appiattare le specificità dei politeismi tardo-antichi sulla concezione cristiana della religione e dei rapporti di quest'ultima con la società in cui si inserisce, basterebbe tener presente l'avvertimento metodologico espresso recentemente dall'antropologo americano Marshall Sahlins. Nell'ultimo libro, pubblicato poco prima della sua scomparsa e dedicato all'“universo incantato” (vale a dire le società in cui gli esseri umani convivono con “dèi, spiriti e antenati”), M. Sahlins ritornava su un aspetto che dovrebbe essere acquisito anche per gli studi sulle religioni antiche politeiste, ma che troppo spesso continua ad essere trascurato. Per la sua lucidità e la sua efficacia, il passo merita di essere citato per esteso:

Until they are transformed by the colonial transmissions of the axial ideologies, Christianity notably, peoples (that is, most of humanity) are surrounded by a host of spiritual beings – gods, ancestors, the indwelling souls of plants and animals, and others. These lesser and greater gods effectively create human culture: they are immanent in human existence, and for better or worse determined human fate, even unto life and death. [...]

They are often designated in these pages as “metapersons” or “metahumans”, and when alternatively referred to as “spirits”, it is always explicitly or implicitly under quotation marks, given their quality as nonhumans persons. (Similarly the term “religion” is inappropriate when these metahuman beings and forces are intrinsic in and a precondition of all human activity, not a transcendent afterthought.). By

this same quality, they interact with human persons to form one big society of cosmic dimensions — of which humans are a small and dependent part¹⁷.

Come ricorda anche il sottotitolo del volume, questa dimensione immanente delle potenze divine è comune a “*the most of humanity*”. Anche se in termini che, a prima vista, possono sembrare inadatti a descrivere le civiltà del mondo classico, M. Sahlins ci ricorda che, prima dell’intervento del cristianesimo e della sua progressiva concettualizzazione della “religione” come la conosciamo noi oggi, quelle che per il mondo greco e romano definiamo come potenze divine erano presenti e attive in tutte le imprese umane, “*from agriculture and hunting, to sexual reproduction and political ambition*”¹⁸. I loro intenti e la loro partecipazione alla vita della comunità collettiva civica sono continuamente segnalati e gestiti dalle pratiche rituali celebrate anche nelle città del tardo impero romano.

- 10 L’obiettivo delle pagine che seguono e degli articoli raccolti in questo dossier tematico è di mettere in evidenza le caratteristiche specifiche del politeismo tardo-antico greco e romano, tenendo questi culti – per quanto possibile – separati dalla concezione cristiana di “religione”, senza alcuna pretesa di esaustività e ben consapevoli che solo una nuova e ampia ricerca su questo tema potrebbe permettere di presentare uno sguardo globale sulla questione¹⁹.

2. Un oggetto di studio sfuggente

- 11 L’idea di lavorare sul politeismo del IV e V secolo è nata nell’ambito del progetto di ricerca “Religious Competition in Late Antiquity”, finanziato dal Fondo Nazionale Svizzero per la ricerca scientifica all’Università di Friburgo, dal 2019 al 2023²⁰. Le ricerche hanno proposto un’analisi delle interazioni religiose attestate nei territori dell’impero romano della Tarda Antichità, concentrandosi in particolare sulla “competizione”, intesa come una dinamica che animava e modellava i contesti politici, culturali ed economici delle città antiche. Attraverso la lente della competizione, si sono analizzate le interazioni tra due o più identità religiose che potevano essere attivate, quando non costruite, in specifici momenti per ragioni politiche, sociali o economiche²¹. Negli anni del progetto, il gruppo di ricerca ha analizzato la questione dello spazio e della spazializzazione per capire come le interazioni competitive si realizzassero “sul campo”, vale a dire in luoghi precisi del mondo imperiale. Da un lato, abbiamo esaminato le dinamiche generali dell’occupazione e della gestione dello spazio, in particolare nei secoli dal IV al VI, e le trasformazioni del paesaggio religioso dell’impero nella Tarda Antichità²²; dall’altro ci siamo concentrati sulla questione dei siti religiosi condivisi da pagani, ebrei e cristiani nelle province orientali dell’impero tardo-antico²³.
- 12 Più ci addentravamo nella ricerca, più ci rendevamo conto che nei secoli dell’impero tardo-antico la presenza di rappresentanti dei culti politeisti (i *cultores deorum*, per usare un’espressione che si trova nel latino non cristiano, ma senza una qualsiasi valenza sistematica e/o classificatoria), e le loro pratiche rituali, si rivelavano un oggetto di studio complesso e spesso sfuggente.
- 13 Chi sono questi individui che, a partire dal IV secolo, gli autori cristiani di lingua latina cominciarono a chiamare *pagani* e che gli autori cristiani ellenofoni chiamavano semplicemente “greci” (Ἕλληνες) già dal II secolo? E soprattutto, cosa facevano? Quali erano le loro pratiche e i loro riti? È possibile individuare un’evoluzione di questi culti

in un impero che, lentamente, dall'età costantiniana, inizia un processo di cristianizzazione istituzionale? Inoltre, per quanto riguarda i tempi e i luoghi in cui si celebravano i culti tradizionali nella Tarda Antichità, si rilevano forme di riorganizzazione favorite, quando non imposte, dai cambiamenti politici e legislativi? Le domande sono numerose e occorre riconoscere che le risposte proposte dalla critica fino a oggi non sono sempre state soddisfacenti. Si è per esempio a lungo parlato – e si continua ancora a farlo – di un processo di “spiritualizzazione” delle pratiche politeiste per influsso del neoplatonismo o addirittura del cristianesimo, oppure di una tendenza alla “ruralizzazione” dei riti politeisti, che con l’istituzionalizzazione del cristianesimo sarebbero stati spinti ai margini delle città e si sarebbero rifugiati nelle campagne e quindi in luoghi meno soggetti al controllo delle autorità civiche. Questa marginalizzazione avrebbe determinato la nascita di pratiche private e nascoste, se non clandestine, talvolta definite come “cripto-paganesimo”²⁴.

- 14 Alcune di queste tendenze storiografiche saranno analizzate più nel dettaglio nella seconda parte dell’articolo, ma è opportuno sottolineare fin da ora due aspetti che ci sembrano essenziali. Il primo è che le fonti a nostra disposizione non permettono di identificare un’evoluzione o trasformazione generale, coerente e unidirezionale dei culti tradizionali: molteplici dinamiche convivono a seconda dei contesti geografici, delle situazioni politiche, degli spazi che si prendono in considerazione e degli attori sociali e religiosi. In questo contesto, per esempio, non si possono mettere sullo stesso piano i culti civici, gestiti e finanziati dalle istituzioni cittadine, e le interpretazioni filosofiche proposte da singole personalità dell’*élite* culturale dell’impero. Il secondo aspetto è quello dello studio del politeismo tardo-antico come una religione in senso moderno, o forse sarebbe meglio dire in senso cristiano. Risulta difficilmente sostenibile, alla prova delle fonti, che la pratica di un culto tradizionale, soprattutto nel contesto delle funzioni politiche svolte nell’amministrazione dell’impero, corrisponda a un atto “religioso”, cioè a un atto di fede e di credenza, così come sono intese negli stessi anni dagli autori cristiani. Questa differenza sostanziale è in parte anche la ragione dell’incomprensione che le fonti attestano tra autori come Libanio, Simmaco o Eunapio di Sardi e gli autori cristiani coevi. È quindi opportuno interrogarsi su come la *paideia* e l’appartenenza a un’*élite* sociale e culturale abbiano influenzato il mantenimento di certe forme rituali attraverso le identità religiose.

3. L’effetto deformante delle fonti

- 15 Alla luce di un dibattito storiografico in continua espansione, nelle pagine che seguono si affronteranno alcune questioni metodologiche che rendono lo studio dei politeismi tardo-antichi particolarmente insidioso.
- 16 Vi è innanzitutto la questione della documentazione a nostra disposizione. Non si può non cominciare con il riconoscere che le fonti che parlano dei riti tradizionali praticati in epoca tardo-antica sono in numero assai limitato. Come sappiamo, con alcune eccezioni nella seconda metà del IV secolo, la pratica epigrafica conosce una decisa riduzione nell’insieme delle province dell’impero e non conosciamo più iscrizioni che facciano esplicito riferimento a culti o sacerdoti delle religioni tradizionali dopo l’età teodosiana²⁵. Con l’inizio del V secolo, anche le fonti letterarie non cristiane diventano molto rare, sebbene esistano alcune eccezioni significative, soprattutto in ambito filosofico. Nel complesso, sappiamo molto poco, sulla pratica della religione pubblica

romana nel IV secolo, o sul ruolo del collegio dei pontefici, dei sacerdoti provinciali o anche del *pontifex maximus*²⁶. Lo stesso vale per i culti civici delle *poleis* ellenofone dell'impero: spesso conosciamo l'esistenza di un culto in un santuario cittadino preciso, ma non riusciamo ad andare al di là della semplice attestazione, poiché nulla è detto delle pratiche rituali effettivamente celebrate. Questo problema non è soltanto tardo-antico: anche in altri periodi l'effettiva celebrazione rituale è difficile da ricostruire. Tuttavia, dal IV secolo il quadro che riusciamo a delineare è ancora più rarefatto.

- 17 Al contrario, se guardiamo alle fonti letterarie cristiane, i pagani, cioè gli individui che gli autori cristiani chiamano con varie denominazioni (*Ἕλληνας*, *pagani*, *ἔθνη*, *gentiles*, etc.) sono dappertutto: che la loro presenza sia finalizzata a dimostrare che le religioni tradizionali hanno capitolato davanti al cristianesimo o che abbia come obiettivo quello di ridicolizzare le pratiche e le credenze politeiste, i pagani sono un vero e proprio *topos* nelle opere cristiane del IV-V secolo. La loro menzione diviene un tratto distintivo della retorica cristiana e una componente essenziale del nuovo discorso cristiano sulla religione che si sviluppa soprattutto a partire dal IV secolo con l'insistenza, da parte degli autori cristiani, sulla cosiddetta "rivoluzione costantiniana"²⁷. Senza i pagani e il paganesimo come categorie autonome nel pensiero cristiano dell'epoca, la costruzione epistemologica della visione cristiana delle religioni non sarebbe la stessa. In questa prospettiva, troviamo spesso nei testi degli autori cristiani "resoconti" delle attività rituali dei pagani, ambientati in spazi cittadini o extra-urbani: feste, processioni, riti magici e segreti, frequentemente accompagnati da pratiche sacrificali cruenti. Che sia all'interno di opere di storia ecclesiastica, di apologetica, o di agiografia, i riferimenti cristiani ai culti pagani segnano schemi ricorrenti: si va dalla volontà di mettere in ridicolo queste pratiche, sottolineandone il carattere vergognoso, osceno oppure semplicemente irrisorio, alle denunce di pratiche pericolose e sovversive, in virtù della loro connessione con potenze demoniache.
- 18 La pervasività dei pagani come strumento polemico, accompagnata all'estrema stereotipizzazione delle pratiche da essi celebrate, è senza dubbio il principale ostacolo all'uso delle fonti cristiane per parlare dei politeismi tardo-antichi come realtà storiche e non come oggetti retorici. Eppure, se non si vuole rinunciare a studiare il politeismo tardo-antico, è opportuno riflettere sul metodo di lettura delle fonti cristiane. Ancora oggi, infatti, i testi cristiani vengono talvolta intesi alla lettera, come se fossero una documentazione neutra; oppure queste fonti vengono trascurate dagli storici e lasciate alle letture dei teologi²⁸. L'unico modo di servirsi di queste fonti è invece quello di decostruire il filtro cristiano, cercando di afferrare la logica del testo, i suoi obiettivi polemici, il pubblico cui era destinato. Così facendo, è possibile non rinunciare a utilizzare i testi cristiani che possono contenere informazioni preziose per pensare e studiare i culti politeisti, anche se immersi in una retorica polemica e/o apologetica.
- 19 Questo non significa certamente che l'effetto deformante delle fonti sia specifico ed esclusivo dei testi cristiani. Autori come Ammiano, Eunapio di Sardi o Zosimo rispondono anch'essi a costruzioni retoriche precise legate a dettagliate istanze ideologiche e programmatiche. Non si sottolinea mai abbastanza, per esempio, che l'immagine dell'imperatore Giuliano trasmessa da Ammiano è anche un effetto della rilettura di un autore che vive e opera in età teodosiana, in un mondo ormai molto diverso da quello del breve regno giuliano²⁹. Oppure, sempre per restare all'esempio di Giuliano, che i riferimenti al suo regno nelle *Vite dei sofisti e dei filosofi* di Eunapio di Sardi servono principalmente a contrapporre un passato felice (quello della fase

ateniese della vita dell'autore) a un presente degli ultimi anni del IV secolo, considerato come un momento di profonda crisi dell'impero e delle sue tradizioni³⁰.

4. I modelli storiografici

- 20 A fronte della ricchezza di testi e questioni cui si è avuto modo di accennare, nell'ambito degli studi sulla Tarda Antichità, la critica ha individuato differenti "tendenze endogene ed esogene" che hanno condotto i culti tradizionali, da maggioritari e finanziati dalle istituzioni cittadine (o sopra-cittadine) a pratiche residuali sulla scena pubblica. Non potendo passare in rassegna ognuna di queste, ci si limiterà ad affrontare alcuni esempi particolari, poiché i modelli storiografici di cui sono debitrice appaiono comuni e la loro diffusione ancora significativa.
- 21 Da una parte, vi è l'idea di uno sviluppo quasi tutto interno ai culti antichi che risente ancora della lezione cumontiana – o di E. R. Dodds, per limitarsi ai nomi più celebri. Questa tesi ipotizza che, a fronte delle grandi trasformazioni (anche critiche) istituzionali, sociali, economiche del III-IV secolo, e dell'"angoscia" e "crisi spirituale" discendente, gli abitanti dell'impero avrebbero via via abbandonato i culti civici tradizionali, per cercare piuttosto soddisfazione alla loro "ansia soteriologica" in nuove pratiche e correnti sapienziali³¹. Alla luce di questa griglia interpretativa – ancora oggi tra le più diffuse³² – si è letto non soltanto l'ingresso dei cosiddetti "culti orientali" nel "mercato religioso" del Mediterraneo greco-romano³³, ma più profondamente sono state teorizzate alcune trasformazioni intrinseche agli stessi culti greco-romani "tradizionali". Abbandonata la mera pratica "esteriore", questi si aprirebero a forme di moralizzazione, spiritualizzazione, pietà personale in vista di un contatto più diretto e individualizzato con la sfera divina, per una salvezza personale – spesso extramondana – che arriverebbe a prescindere dai riti tradizionali incardinati all'interno di un sistema istituzionale e pubblico (anzitutto il sacrificio). Altri interpreti vedono in questo periodo – in maniera opposta ma speculare – l'aprirsi di alcune correnti del paganesimo a una sorta di ipertrofia ritualistica che, andando oltre i culti tradizionali, si abbandonerebbe a pratiche eccessive, sregolate, anomiche: una moltiplicazione dei riti per assicurare un maggiore controllo su una realtà circostante che oramai stava inesorabilmente inclinando verso l'abbandono dei sacrifici e la cristianizzazione³⁴. Quest'enfasi sull'interiorità dell'officiante, sulle aspettative e le ansie del singolo, da una parte manca quasi del tutto l'aspetto centrale e caratterizzante i culti antichi: il "fare corretto" in un contesto civico piuttosto che il "credere". Dall'altra risente dell'elaborazione cristiana dell'idea di religione quale rapporto personale tra il singolo e Dio – costruitasi proprio in polemica con i culti tradizionali –, replicandone surrettiziamente la filosofia/teologia della storia: il cristianesimo sarebbe la sola vera religione, in accordo con il disegno divino, mentre i culti antichi avrebbero perso ogni ragione storica di esistere³⁵.
- 22 Proprio con riguardo al cristianesimo, si ravvisa principalmente in questa religione il fattore "esogeno" che avrebbe contribuito alle trasformazioni dei culti antichi – sino alla loro "fine". Tale religione, dopo la sua diffusione nel bacino del Mediterraneo e il favore crescente da parte delle istituzioni romane, avrebbe spinto gli imperatori prima ad abbandonare i riti tradizionali, poi a interdirla l'ufficio ed eliminarne i finanziamenti³⁶. Sono messe così a fuoco due tendenze, dalla natura differente, ma dall'effetto convergente: le pratiche devolute a una pluralità divina secondo norme

stabilite dalla tradizione, in un contesto istituzionale e collettivo (sorretto da orizzonti culturali condivisi, non necessariamente o sempre praticate collettivamente) divengono – secondo queste interpretazioni – bizzarrie residuali di ristrette élite. In questa marginalizzazione discorsiva, le pratiche tradizionali sarebbero relegate o ai limiti delle città – i riti rimarrebbero solo nelle campagne – o a una ristretta minoranza della popolazione – tra pochissimi filosofi nostalgici, avulsi dal resto della società.

5. Il sacrificio tra spiritualizzazione, individualizzazione e tradizione

23 In questo senso, un testo che ha profondamente influenzato gli studi è il libro del 2005 *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive* di Guy G. Stroumsa, risultato dalla raccolta di quattro conferenze che lo studioso tenne nel 2004 al Collège de France. Tra i tanti concetti e interpretazioni che il testo ha contribuito a diffondere, particolare rilievo hanno assunto le sue proposte circa quella che oramai è quasi convenzionalmente chiamata la “spiritualizzazione del sacrificio” e la “individualizzazione della religione” – di cui può valer la pena ripercorrerne le caratteristiche essenziali. Secondo lo studioso, tra il IV e il V secolo nel Mediterraneo greco-romano verrebbero a maturazione definitiva una serie di processi che, iniziati già nel I secolo della nostra era, muterebbero il concetto stesso di religione – per plasmarlo quale complesso di credenze, affiliazioni identitarie individuali e collettive, approccio alla ritualità ancora adesso perdurante. Tale processo, sotto la pressione di differenti trasformazioni politiche e sociali (distruzione del Tempio di Gerusalemme, “democratizzazione della cultura”, centralizzazione delle strutture imperiali, etc.), avrebbe coinvolto le tante correnti del giudaismo, i differenti movimenti cristiani e infine anche i culti e le filosofie tradizionali. Si assisterebbe, infatti, alla progressiva emersione di un “sé”, dell’interiorità individuale come soggetto – e oggetto – privilegiato delle cure e delle attenzioni del singolo (inteso quasi in senso latino *cultus*)³⁷. Ciò comporterebbe una considerazione preferenziale per la purificazione interiore, un percorso tutto individuale improntato al rispetto di norme morali piuttosto che all’esecuzione di pratiche esteriori (o al conferimento di un nuovo senso morale ad antiche pratiche). Si renderebbe così superflua ogni mediazione effettuata da operatori rituali in un contesto istituzionale, e materiale, cioè resa possibile da un’offerta. Il sacrificio allora, da atto cardine dei culti antichi, “si trasforma da un’alleanza tra la comunità e i suoi dei nella preparazione di un’esperienza mistica”³⁸ del singolo, portando così all’abbandono progressivo dei sacrifici e dei riti pubblici, anche a prescindere dalle crescenti interdizioni imperiali. Il sacrificio non è più di un *qualcosa* che si offre alla divinità nell’ambito di una cura reciproca, ma è il soggetto stesso che *si dona* alla potenza superiore nell’ottica di un percorso di perfezione personale³⁹. Tutto ciò porterebbe alla destrutturazione “dall’interno” della stessa impalcatura concettuale che sosteneva i culti civici tradizionali che, unita alla presunta disaffezione dell’élite urbana per la partecipazione alla vita politica e sociale delle loro *poleis*, avrebbe determinato il definitivo tramonto delle pratiche rituali tradizionali. Vanno ora sorgendo nuove forme di culto, incardinate all’interno di comunità religiose di nuovo tipo – che si costruiscono e cui si aderisce in quanto frutto di *scelta* personale nell’ottica di un benessere che, spesso, assume connotati extramondani (se non escatologici).

- 24 Il testo di G. Stroumsa si concentra eminentemente sulle trasformazioni interne al giudaismo e al cristianesimo. Si confronta anche con le teorie del sacrificio e del rapporto con il divino di alcuni tra i più celebri filosofi tardo-antichi (Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo...), elevando le loro “filosofie del culto” a diagnosi dello stato di salute dei culti tradizionali nel Mediterraneo nel loro complesso. Emerge ancora una volta il rischio di non considerare “l’effetto deformante” delle fonti, in questo caso dei platonici, senza interrogarsi sulla legittimità o meno di utilizzarle per valutare globalmente la diffusione o l’abbandono progressivo delle pratiche civiche⁴⁰. Le proposte interpretative di G. Stroumsa hanno ricevuto un consenso diffuso. Del resto, in questo lo studioso francofono si inseriva e rilanciava una tradizione di studi ben consolidata: già Garth Fowden⁴¹ aveva sostenuto che l’espansione della *civitas* romana a proporzioni di megalopoli mediterranea aveva reso sempre più difficoltosa la partecipazione diretta dei *cives* ai riti comunitari tradizionali. Ciò li avrebbe spinti a una delega/disaffezione crescente, a un’intellettualizzazione del rapporto con le divinità, per rivolgersi infine ai filosofi – soli maestri in grado di assicurare una comunità sapienziale e spirituale. Polymnia Athanassiadi inoltre ha sostenuto che, con l’eclissarsi delle strutture civiche e dei loro riti, nel corso della Tarda antichità sarebbe emersa la figura inedita di una guida spirituale al crocevia tra filosofia, pratica religiosa individuale, ricerca di una salvezza personale – contribuendo così alla plasmazione di una nuova ritualità pagana⁴². La figura del filosofo neoplatonico assumerebbe un nuovo ruolo, pressoché sacerdotale, intermediario d’elezione tra l’umanità e il divino, che sostituirebbe i templi e gli agenti rituali tradizionali – contendendo il monopolio del divino e della beatitudine extramondana al santo cristiano⁴³.
- 25 La critica ha così ipotizzato una sorta di sdoppiamento in seno al tardo platonismo: da una parte una corrente definita più “teoretica”, dall’altra una “ritualista”. La prima, che avrebbe (un po’ semplicisticamente) come iniziatori Plotino e alcuni testi porfiriani, assegnerebbe alla pratica dei riti solo un ruolo ancillare, riservando invece alla speculazione più rarefatta la possibilità di assicurare all’anima del singolo l’ascesa verso le sfere più elevate della realtà e del divino. Secondo questa corrente, i culti non sono del tutto abbandonati o ininfluenti – ma di certo sono demandati ai comuni esseri umani che, da ignoranti, non possono che rivolgere le loro cure materiali a esseri divini inferiori. All’opposto, l’altra corrente (i cui rappresentanti più celebri possono essere Giamblico o Proclo) non solo difende la perdurante necessità della pratica dei riti anche per i filosofi, ma ne fornisce una complessa giustificazione alla luce della più generale impalcatura metafisica del cosmo, delle potenze divine e del percorso etico-morale del singolo. Si assisterebbe così a un platonismo tardo affetto da una sorta di strabismo: se entrambi gli occhi vedono l’ascesa dell’anima individuale come meta ultima del percorso del filosofo, l’uno si disinteresserebbe dei culti tradizionali per focalizzarsi solo sulla speculazione e il “ripiegamento in sé”. L’altro invece guarderebbe ai riti come mezzi imprescindibili, moltiplicandone la pratica⁴⁴. Questa seconda corrente attingerebbe così, tra le altre, a una tradizione chiamata da alcune fonti “teurgia” – un complesso di riti e tradizioni che, dalla seconda metà del II secolo circa, si era diffuso nel Mediterraneo insieme a una raccolta oracolare detta *Oracoli caldaici*.
- 26 A lungo – ancora una volta, sotto l’influenza delle celebri tesi di E. R. Dodds⁴⁵ – tale tradizione è stata interpretata come il definitivo tramonto della filosofia e della civiltà antiche, l’abdicare di una presunta “razionalità ellenica” in favore di riti che – secondo lo studioso – rappresentavano allo stesso tempo un conforto ma anche una spinta alla

“fine del mondo antico”. Sono state così mobilitate – senza darne alcuna definizione – le categorie di “magia” o “irrazionalità”. Solo in tempi recenti la critica ha messo a fuoco che ciò che è chiamata teurgia – e più in generale i riti cui facevano ricorso i platonici tardi – non ha niente di particolarmente inedito, avulso ed eccentrico rispetto alle pratiche culturali antiche. Si potrebbe dire che non è una particolarità rituale-pratica a “fare” la teurgia: i riti, in effetti, sono gli stessi che si potrebbero osservare nei sacrifici tradizionali o nei cosiddetti papiri magici. La specificità teurgica è, piuttosto, la selezione, l’assemblaggio creativo di questi stessi riti e l’interpretazione filosofica che a questi hanno dato coloro che li praticavano⁴⁶. Provocatoriamente, potremmo dire che Agostino aveva colto nel segno – certo dalla sua prospettiva polemica – scrivendo che la teurgia non è che un nome che i filosofi hanno dato ai loro riti per distinguerli e nobilitarli dalle altre pratiche correnti – allorché in realtà sono tutti i medesimi gesti, devoluti alla solita pluralità di false divinità⁴⁷.

- 27 E tuttavia, in molte ricostruzioni ancora adesso viene tracciata questa doppia parabola dei filosofi tardo-antichi – da una parte l’abbandono, dall’altra l’ipertrofia dei riti. Non che non ci siano affermazioni, nelle fonti antiche, che giustifichino tali interpretazioni. Basti pensare alla celebre sentenza porfiriana secondo cui l’animo del saggio è il solo autentico tempio della divinità – che va onorata attraverso pensieri puri ed elevati, prescindendo dai riti⁴⁸; o al *De Mysteriis* di Giamblico, trattato filosofico integralmente volto a fondare la necessità etica e metafisica dei riti; o agli accorati lamenti di Eunapio di Sardi nelle sue *Vite di filosofi e sofisti*, che piange sulle rovine dei templi e l’abbandono delle tradizioni antiche, attaccate da un potere oramai alleatosi al cristianesimo. Semplicemente, ci si chiede se queste testimonianze siano rappresentative dell’intera realtà culturale del Mediterraneo tardo-antico; se possano condensare ed esaurire tutte le opzioni pratico-teoretiche di autori così prolifici; se risentano delle strategie retoriche specifiche, proprie ai generi letterari in cui si inseriscono; se il confronto e il dialogo con altre fonti conforti i modelli storiografici sinora più diffusi.

6. Presentazione del dossier

- 28 A questa moltitudine di domande corrispondono altrettanti approcci e ipotesi che si evidenziano negli studi da diversi decenni e ancora oggi. È chiaro che non esistono risposte generali e che queste risposte devono essere adattate ai contesti cronologici e geografici dei territori dell’impero, e l’obiettivo di questo *dossier* è quello di riflettere sulla base di casi di studio specifici. Gli articoli sono pubblicati in ordine cronologico, in modo da evidenziare le differenze e le analogie emerse nel tempo nelle diverse regioni dell’impero.
- 29 Il testo di Bernadette Cabouret, *Les polythéismes antiques aux IV^e et V^e siècles: Antioche, un observatoire privilégié?*, dà l’occasione di sottoporre a verifica questi modelli storiografici a partire da un caso di studio specifico: Antiochia tra il IV e il V secolo. L’eccezionalità del contesto – una delle grandi metropoli tardo-antiche, residenza imperiale, sede dei più importanti apparati amministrativi della parte orientale ed ellenofona dell’impero – rende questa città un osservatorio privilegiato per approfondire le trasformazioni religiose e politiche del periodo. L’abbondanza di fonti letterarie provenienti da questa città, inoltre, permette di decostruire l’immagine a lungo tramandata di una “capitale cristiana”, megalopoli di un impero in cui i culti tradizionali sarebbero stati presto abbandonati o interdetti. La ricca produzione del retore Libanio, protagonista assoluto

della vita culturale e politica di questo periodo, mostra la pluralità di gesti che un devoto degli dèi poteva attuare. Inoltre, il ventaglio di significati e investimenti valoriali che poteva tributargli, nell'ambito di una pratica e di un quadro epistemologico del tutto tradizionale, segnala l'eccessiva semplificazione delle interpretazioni che attribuiscono solo al cristianesimo o alla crisi della *polis religion* l'emersione di una interiorità dell'officiante. Del resto, la frequenza delle pratiche analizzate, la pervasività dei luoghi e delle rappresentazioni delle potenze divine che costellavano lo spazio pubblico (statue, teatro, templi ...) ci ricordano dell'intreccio di presenza umana e divina nello spazio urbano. Segnalano inoltre che, ancora nell'inoltrato IV secolo, non vi era stata nessuna proibizione generalizzata dei riti tradizionali. A seconda delle occasioni e dei luoghi, infatti, le fonti antiochene descrivono molteplici pratiche comunitarie sotto il segno degli dèi e degli antichi culti.

30 Viene così tematizzato il rapporto tra innovazione e tradizione rituale, che viene esplicitato come selezione creatrice individuale a partire da un orizzonte di atteggiamenti, gesti, parole attese e tramandate in un determinato contesto a seconda dell'occasione specifica. L'analisi permette di passare da un paradigma evolutivo e teleologico (dal sacrificio cruento a quelli incruento-cristiano; dai gesti esteriori a una partecipazione interiore) a una considerazione che tenga conto delle differenti possibilità sincroniche di azione rituale, che già si davano nella tradizione antica – e potevano essere adottate in maniera variabile e contestuale (preghiera, acclamazioni, inni e canti, offerte votive, roghi d'incenso, offerta animale...). Proprio l'attenzione ai differenti contesti – prasseologici e narrativi – permette all'autrice di registrare variazioni minute su comportamenti di lunga durata, tracce di nuovi orientamenti quali ad esempio la negoziazione continua delle frontiere tra le pratiche lecite e illecite, il variare dei rapporti di forza e degli spazi di agibilità. Ma anche di mettere a tema il rapporto tra costruzione discorsiva e riti effettivamente compiuti, confrontandosi con quello che abbiamo definito il “rischio deformante” delle fonti: la considerazione dei destinatari delle opere, degli obiettivi e delle loro differenti forme letterarie mostra l'abilità libaniana a selezionare e plasmare il proprio messaggio in funzione dei propri interlocutori. Da quest'analisi emerge che, per il retore, la pratica della pietà verso le potenze divine non è che *uno* degli argomenti per costruire la rappresentazione del comportamento appropriato in società, ma non è l'esclusivo né il determinante: questa stessa pratica, a seconda degli interlocutori, poteva essere taciuta, sminuita, perdere di rilevanza. Ancora una volta, vediamo che la contrapposizione permanente tra “pagani e cristiani” non è che una rappresentazione parzialissima di questo periodo, allorché nelle interazioni quotidiane ciò che sembra prevalere è piuttosto l'interesse a mantenere rapporti collaborativi – se non cordiali – tra gli esponenti dell'élite sociale, culturale e politica.

31 Le analisi di Dario Cellamare a partire dai riti compiuti dall'imperatore Giuliano, *Du sang à l'encre: l'empereur Julien, superstitiosus ou piissimus imperator?*, e Lucia Maddalena Tissi sulle pratiche dei filosofi platonici, «*Quand les temples deviennent des tombes*». *La perception des sanctuaires dans la pensée tardive*, ci mostrano che queste personalità non si abbandonavano a nessuna particolare bizzarria culturale. Piuttosto, adottavano quella che potremmo definire una postura filosofica nel praticare riti del tutto inseriti nella tradizione civica greco-romana. Quei medesimi gesti che per secoli avevano caratterizzato la cura delle potenze divine, vengono ora sottoposti a interpretazioni che ne fanno lievitare il senso, le finalità, le implicazioni da un punto di vista etico e metafisico – ma ciò non ne stravolge la cornice istituzionale civica. Se da una parte

questa prospettiva contribuisce alla messa in discussione della cosiddetta “individualizzazione della religione” nella Tarda Antichità, ciò non significa negare che si desse, nella pratica quotidiana dei culti antichi, un margine di iniziativa creativa e adozione selettiva della tradizione ereditata da parte dei singoli⁴⁹. Piuttosto, si tratta di sottoporre a verifica se la pratica rituale, nella Tarda Antichità, sia arrivata a poter a *fare a meno* dell’infrastruttura istituzionale e collettiva che permetteva la sua messa in opera.

- 32 Così Giuliano (361-363), passato alla storia come “filosofo sul trono”, tragico sognatore, quando deve compiere dei riti lo fa nel rispetto delle regole che la tradizione gli imponeva, senza nessuna velleità innovatrice: il suo agire rituale, argomenta D. Cellamare, si inserisce nel codice ortopratico della *religio* romana. Certo, la fonte che ci parla dei riti da lui compiuti – Giuliano stesso, dall’ingombrante personalità autoriale – vi aggiunge un *surplus* di senso filosofico; del pari, le fonti cristiane gli attribuiscono un’intenzionalità innovatrice traviata da una mania neoplatonica destinata al fallimento. E tuttavia, D. Cellamare sostiene che i sacrifici compiuti dall’imperatore si inseriscano in una cornice del tutto tradizionale: sacrifici materiali, svolti a spese della collettività, nell’interesse della collettività stessa – facendo affidamento all’inquadramento istituzionale tipico che ne permetteva il dispiegamento (templi, accampamenti, città etc.).
- 33 Élise Coignet, *Rite du pin (Firmicus Maternus, De errore, 27, 1-2) et fête d’Harpocrate (Épiphanie de Salamine, De Fide, 11): usages chrétiens de données isiaques*, si confronta direttamente con l’uso delle fonti cristiane per indagare le pratiche tradizionali nella Tarda Antichità, in particolare alcuni riti ascrivibili ai culti isiaci. A partire da due brani di due autori cristiani – Firmico Materno ed Epifanio di Salamina, differenti per lingua impiegata, contesto geografico e storico –, l’autrice analizza e scompone queste rappresentazioni, rintracciando la genealogia dei *topoi* letterari impiegati, disinnescando il rischio di un utilizzo acritico delle loro testimonianze. La decostruzione delle loro strategie retoriche e il confronto con altre fonti permettono di arricchire la visione dei culti tradizionali nella Tarda Antichità: il punto dirimente non è l’origine eventualmente orientale di alcuni riti, ma la loro integrazione o meno tra i culti civici. Si potrebbe dire, semplificando, che la “linea di frattura” – ancora nella Tarda Antichità – tra un culto accettato o meno, alieno o meno, non seguiva coordinate etno-geografiche ma politiche: la città e le sue decisioni restano il paradigma di riferimento per le pratiche da compiere. L’autrice mostra così l’origine confessionale di alcune teorie interpretative moderne: non sono tanto i culti isiaci ad aver adottato nella Tarda Antichità una ritualità di tipo nuovo che si approssimava al cristianesimo. Piuttosto, sono gli autori cristiani che hanno costruito questi riti come simili ai propri per squalificarli in quanto imitazioni diaboliche della sola vera religione. Allo stesso modo, la descrizione di atteggiamenti bizzarri, gesti esoterici o significati reconditi è anzitutto una strategia retorica cristiana di edificazione, delegittimazione e ridicolizzazione di un avversario posticcio.
- 34 Riaprendo il dossier dei platonici tardi e della corrente filosofica cui afferiscono, Lucia Maddalena Tissi mostra che – in continuità con tendenze culturali più ampie già da tempo in atto⁵⁰ – il lessico culturale-misterico tradizionale fornisce a questi filosofi una sorta di “grammatica” con cui riscrivere e descrivere il proprio modo di far filosofia, rappresentata spesso come percorso iniziatico di un singolo verso i recessi più nascosti di un tempio. Questa rappresentazione letteraria non ceta né rimanda, però, a pratiche

religiose effettivamente messe in atto, fungendo piuttosto da metafora del percorso dell'anima individuale verso le vette della conoscenza e dell'essere. Sgomberando il campo da ogni interpretazione "esotizzante" ed "esoterista", l'autrice analizza le pratiche di alcuni filosofi (visita ai templi per consultare gli oracoli; permanenza nei santuari a scopi terapeutici; onore reso alle statue divine attraverso incenso e inni...), smentendo efficacemente il *topos* di una chiusura generalizzata e diffusa delle strutture templari già alla metà del IV secolo – i cui destini, le attività e le frequentazioni piuttosto variarono a seconda dei contesti e dei rapporti di forza sul campo. Se dunque le pratiche dei filosofi e le cornici istituzionali in cui queste sono dispiegate restano le medesime, certo non è occultato il dato fondamentale che tali riti – investiti di sensi ulteriori – sono messi in atto da personalità che godono di particolari autorità e credito nell'agone politico, sociale, culturale delle *poleis* o delle comunità in cui erano inseriti.

- 35 Rimanendo nel contesto ellenofono dell'impero tardo, Laura Mecella, *L'affaire di Isocasio e le relazioni tra pagani e cristiani nella Costantinopoli di Leone I*, si concentra sulla vicenda di Isocasio, *quaestor sacri palatii* dell'imperatore Leone I (457-474). La vicenda specifica, illuminando sulle attività e le relazioni politiche e culturali dell'aristocrazia municipale nell'inoltrato V secolo, sottopone a critica la narrazione di un impero e di una corte definitivamente cristianizzati, dove i "pagani" non sarebbero che residui ai margini delle città. Al contrario, non era infrequente che tra le fila del personale amministrativo – anche a livelli apicali – figurassero anche pagani e, quando costoro cadevano in disgrazia, ciò non era per ragioni di ordine religioso. Ancora una volta, vediamo l'assenza di uno scontro frontale e permanente tra identità religiose contrapposte, nella misura in cui la preoccupazione principale degli imperatori cristiani in questo periodo non è tanto quella di eradicare il paganesimo quanto circondarsi di collaboratori efficienti e affidabili. La ricchezza e il prestigio di questi personaggi li rendeva interlocutori imprescindibili, tanto per l'imperatore che per le alte gerarchie ecclesiastiche, con cui intrattenevano dei rapporti di collaborazione e – in particolari casi – cooperazione. Il "fattore religioso" non era dunque un tratto saliente o isolabile in dinamiche multifattoriali (politiche, economiche, sociali...) tra identità multiple, in un contesto in cui ciò che prevale è ancora l'ideale dell'appartenenza civica e dei doveri verso l'imperatore. Ove invocata, l'appartenenza religiosa è anzitutto un motivo polemico per legittimare od occultare contrasti di altra natura. Tale ricostruzione invita a ridimensionare anche l'immagine di un "revival pagano" in epoca post-teodosiana, nella misura in cui non vi fu una cristianizzazione massiccia e generalizzata nel periodo precedente.
- 36 Spostandoci invece in contesto latino, il testo di Umberto Roberto, *Il processo contro i senatori Basilio e Pretestato e la gestione dei conflitti politico-religiosi a Roma durante il regno degli Ostrogoti (510-511)*, approfondendo il caso di due senatori accusati di magia, ci mostra la plausibilità della messa in opera di riti tradizionali ancora nella Roma sotto gli Ostrogoti. Questo processo penale, inoltre, ci segnala il permanere del regime epistemico antico di coappartenenza di politica e religione, che costruiva i riti magici come pratiche eccedenti la norma ed eversive dell'ordine e dell'autorità costituita⁵¹. L'autore mostra che le pratiche eventualmente poste in essere dai senatori imputati non possono darsi senza un contesto collettivo: non solo perché è l'orizzonte di aspettativa condiviso a fondare la plausibilità di quest'accusa⁵², ma perché tali riti assumono un ruolo e un senso soltanto e proprio all'interno della collettività e dell'agone politico di Roma⁵³. Queste pratiche definite magiche divengono operazioni rituali per aumentare il prestigio e il peso politico di alcuni membri dell'élite a scapito

di altri, all'interno di una comunità che, pur nel dirsi cristiana, non esitava all'occorrenza a mettere in pratica anche riti di altro tipo. Ciò mostra che ancora nel VI secolo le identità religiose possono difficilmente attribuirsi in maniera monolitica e statica, lasciando il campo piuttosto all'adozione dinamica di pratiche diversificate a seconda dei contesti. Inoltre, che nella città di Roma potessero convivere differenti correnti cristiane, comunità ebraiche e personalità o gruppi che praticavano riti pagani, mostra tutta la non linearità del cosiddetto "processo di cristianizzazione" che, ancora nel VI secolo, era ben lungi dal dirsi compiuto in una "ecumene cristiana".

- 37 Queste analisi e questi differenti contesti ci mostrano tutta la varietà e la permanenza dei culti politeisti nella Tarda Antichità, irriducibili a un modello di sviluppo (o decadenza) unico e lineare. Si è invitati così a un cambio di paradigma, che tenga conto della natura plurale, sfaccettata, variabile dei culti tardo-antichi, che hanno seguito ritmi e dinamiche differenti a seconda degli attori e dei contesti. Volendo giocare con le parole, si potrebbe dire che il prefisso *poly* dei *politeismi* non riguarda soltanto la pluralità delle potenze divine onorate, ma è anche la pluralità dei contesti e degli agenti che tali riti hanno adottato e dei tempi storici con cui questi stessi riti sono mutati o sono stati abbandonati. Tutto ciò non può che obbligare a uno studio minuzioso, caso per caso, attento a una comparazione storica che rintracci le differenze piuttosto che creare artificiose omogeneità, e ci ricorda che, ancora nella Tarda Antichità, non è esistito un fenomeno religioso unico e monolitico – il "paganesimo" – che si sarebbe contrapposto, sino a soccombere, al cristianesimo.

BIBLIOGRAFIA

- Agosti 2012: G. Agosti, «Il fascino discreto del paganesimo», in P. Chuvin, *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, edizione italiana a cura di F. Cannas, con una nota di G. Agosti, Brescia 2012, 313-324.
- Ando 2008: C. Ando, *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley – Los Angeles – London 2008.
- Assmann 1998: J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München – Wien 1998; trad. it. *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Milano 2000.
- Athanassiadi 1992: P. Athanassiadi, «Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism», *Byzantion* 62 (1992), 45-62.
- Athanassiadi 2006: P. Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Paris 2006.
- Athanassiadi 2010: P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive* Paris 2010.
- Attali 2023: M. Attali, «Temple Ruins versus Temple Mount: Constructing Two Distinct Christian and Jewish Spaces in Late Antique Jerusalem», in J. Rüpke, S. Rau (eds.), *Religion and Urbanity*

Online, Berlin-Boston 2023. Online: <https://www.degruyter.com/database/URBREL/entry/urbrel.24881175/html>.

Bailliot 2019: M. Bailliot, «Rome and the Roman Empire», in D. Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden – Boston 2019, 175-197.

Barton, Boyarin 2016: C. A. Barton, D. Boyarin, *Imagine No Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York 2016.

Beatrice 1990: P. F. Beatrice (a cura di), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna 1990.

Belayche 2011: N. Belayche, «La politique religieuse “païenne” de Maximin Daia. De l'historiographie à l'histoire», in G.A. Cecconi, C. Gabrielli (a cura di), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico: orientamenti di governo, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza: atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 24-26 settembre 2009*, Bari 2011, 235-259.

Belayche 2021: N. Belayche, «Des dieux romains dans les “panthéons” des cités de l'Anatolie impériale», in Berthelet, Van Haepere 2021, 77-94.

Belayche, Massa, Hoffmann 2021: N. Belayche, F. Massa, Ph. Hoffmann (éds.), *Les Mystères au II^e siècle de notre ère: un tournant*, Turnhout 2021.

Benoist 2009: S. Benoist, «Du pontifex maximus à l'élú de Dieu: l'empereur et les sacra (I^{er} s. av. n. e.-V^e s. de n. e.)», in O. Hekster, S. Schmidt-Hofner, C. Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7, 2007)*, Leiden – Boston 2009, 33-51.

Berthelet, Van Haepere 2021: Y. Berthelet, F. Van Haepere (éds.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux: identités, modes et champs d'action*, Bordeaux 2021.

Bolle, Machado, Witschel 2017: K. Bolle, C. Machado, C. Witschel (eds.), *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*, Stuttgart 2017.

Bonner 1984: G. Bonner, «The Extinction of Paganism and the Church Historian», *Journal of Ecclesiastical History* 35, 3 (1984), 339-357.

Bonnet 2021: C. Bonnet (éd.), *Portraits onomastiques de dieux antiques*, Toulouse 2021.

Bonnet, Pirenne-Delforge, Praet 2009: C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, D. Praet (éds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont, 1906-2006. Bilan historique et historiographique (Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006)*, Brussel – Rome 2009.

Bonnet, Van Haepere 2006: C. Bonnet, F. Van Haepere, «Introduction historiographique», in F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, riedizione critica a cura di C. Bonnet e F. Van Haepere, Torino 2006, XI-LXXIV.

Bonnet et al. 2017: C. Bonnet et al. (éds.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme: constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout 2017.

Bradbury 1995: S. Bradbury, «Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice», *Phoenix* 49, 4 (1995), 331-356.

Brellich 2002 (1960): A. Brellich, «Il politeismo», *Numen* 7 (1960), 123-136; ora in P. Xella (a cura di), *Angelo Brellich. Mitologia, Politeismo, Magia e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, Napoli 2002, 29-41.

Bremmer 2018: J. N. Bremmer, «Transformations and Decline of Sacrifice in Imperial Rome and Late Antiquity», in M. Blömer, B. Eckhardt (hg.), *Transformationen paganer Religion in der römischen Kaiserzeit. Rahmenbedingungen und Konzepte*, Berlin – Boston 2018, 215-256.

- Bridel 2023: C. Bridel, «La construction de la figure de Marie entre le III^e et le V^e siècle, un siège pour la matrone», in M. Böhmer, C. Bridel, I. Gullo (a cura di), *Archeologia Svizzera nel Mediterraneo Occidentale. Immagini, oggetti, pratiche e contesti*, Roma 2023, 109-128.
- Brown 1964: P. Brown, «St. Augustine's Attitude to Religious Coercion», *Journal of Roman Studies* 54 (1964), 107-116.
- Bull 2021: C. H. Bull, «Propheying the Demise of Egyptian Religion in Late Antiquity: The Perfect Discourse and Antoninus in Canopus», *Numen* 68 (2021), 180-203.
- Cameron 1991: Av. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1991.
- Cameron 2007: Al. Cameron, «The Imperial Pontifex», *Harvard Studies in Classical Philology* 103 (2007), 341-384.
- Cameron 2011: Al. Cameron *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.
- Canella 2017: T. Canella, *il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Brescia 2017.
- Caseau 2011: B. Caseau, «Le crypto paganisme et les frontières du licite: un jeu de masques?», in P. Brown, R. Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A.D.). Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (20-22 ottobre 2008)*, Vienne – Zürich – Berlin 2011, 541-571.
- Cecconi 2022: G. Cecconi, *Barbari e pagani. Religione e società in Europa nel tardoantico*, Roma – Bari 2022.
- Cellamare 2023: D. Cellamare, «“Il popolo osa dilaniare un uomo come i cani”. L'imperatore Giuliano, la città di Alessandria e il massacro del vescovo Giorgio di Cappadocia», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 89, 1 (2023), 245-273.
- Chuvin 1991: P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain*, Paris 1991 (2011²); trad. it. *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano*, edizione italiana a cura di F. Cannas, con una nota di G. Agosti, Brescia 2012.
- Dal Covolo, Sfamemi Gasparro 2021: E. dal Covolo, G. Sfamemi Gasparro (a cura di), *Pagani e Cristiani: conflitto, confronto, dialogo. Le trasformazioni di un modello storiografico*, Città del Vaticano 2021.
- DePalma Digeser 2012: E. DePalma Digeser, *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca, NY – London 2012.
- Detienne 1986: M. Detienne, «Du polythéisme en général», *Classical Philology* 81 (1986), 47-55.
- Detienne 1997: M. Detienne, «Expérimenter dans le champ des polythéismes», *Kernos* 10 (1997), 52-72.
- de Wet 2020: C. L. de Wet, «Twilights of Greek and Roman Religions. An Introduction», *Journal of Early Christian History* 10, 2 (2020), 1-7.
- Dillon 2016: J. Dillon, «The Platonic Philosopher at Prayer», in J. Dillon, A. Timotin (eds.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden – Boston 2016, 7-25.
- Dodds 1965: E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965; trad. it. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970.

- Fichera 2019: R. Fichera, «Le θεῖος φιλόσοφος et les oracles dans les *Vies de philosophes et de sophistes* d'Eunape de Sardes» in L. M. Tissi, H. Seng, C. O. Tommasi (hg.), *Stimmen der Götter. Orakel und ihre Rezeption von der Spätantike bis in die Frühe Neuzeit*, Heidelberg 2019, 105-124.
- Foucault 1988: M. Foucault, *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst 1988; trad. it. *Tecnologie del sé*, Torino 1992.
- Fowden 1999: G. Fowden, «Religious communities», in G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (eds.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge – London 1999, 82-106.
- Galoppin, Bonnet 2021: Th. Galoppin, C. Bonnet (eds.), *Divine Names on the Spot*, Louvain 2021.
- Gasparini, Petzelt, Raja et al. 2020: V. Gasparini, M. Patzelt, R. Raja, A.-K. Rieger, J. Rüpke, E. Urciuoli (eds.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin – Boston 2020.
- Goddard 2021: Ch. J. Goddard, «Le paganisme des cérémonies *publice* depuis le règne de Théodose, une simple question de point de vue?», in X. Dupuis et al. (éds.), *L'automne de l'Afrique romaine. Hommages à Claude Lepelley*, Paris 2021, 349-378.
- Hadot 1987: P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987; trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 1988.
- Hadot 1997: P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1997; trad. it. *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Torino 1999.
- Hahn, Emmel, Gotter 2008: J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter (eds.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden – Boston 2008.
- Harrison 2015: T. Harrison, «Beyond the Polis? New Approaches to Greek Religion», *Journal of Hellenic Studies* 135 (2015), 165-180.
- Hemmel 2002: S. Hemmel, «From the Other Side of the Nile: Shenute and Panopolis», in A. Egberts, B. P. Muhs, J. van der Vliet (eds.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest (Acts from an International Symposium Held in Leiden on 16, 17 and 18 December 1998)*, Leiden 2002, 95-113.
- Iara 2015: K. Iara, «Senatorial Aristocracy: How Individual is Individual Religiosity? », in E. Rebillard, J. Rüpke (eds), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington (DC) 2015, 165-214.
- Jaillard 2021: D. Jaillard, «'Le philosophe ne doit pas être le prêtre d'une seule cité... il doit être universellement le hiérophante du monde entier' (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19)», in F. Massa, N. Belayche (éds.), *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*, Liège 2021, 171-91.
- Johnston 2019: S. I. Johnston, «Magic and Theurgy», in D. Frankfurter (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden – Boston 2019, 694-719.
- Kahlos 2019: M. Kahlos, *Religious Dissent in Late Antiquity, 350-450*, Oxford – New York 2019.
- Kindt 2009: J. Kindt, «Polis Religion – A Critical Appreciation», *Kernos* 22 (2009), 9-34.
- Knipe 2017: S. Knipe, «A Quiet Slaughter? Julian and the Etiquette of Public Sacrifice», S. Hitch, I. Rutherford (eds.), *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge 2017, 267-283.
- Koselleck 1979: R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979; trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 2007.
- Lavan, Mulryan 2011: L. Lavan, M. Mulryan (eds.), *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*, Leiden – Boston 2011.

Lévi-Strauss 1962: C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962; trad. it. *Il pensiero selvaggio*, Milano 1964.

Lizzi Testa 2010: R. Lizzi Testa, «*Insula ipsa Libanus Almae Veneris nuncupatur: culti, celebrazioni, sacerdoti pagani a Roma, tra IV e VI secolo*», in G. Bonamente, R. Lizzi Testa (a cura di), *Istituzioni, carismi ed esercizio del potere (IV-VI secolo d.C.)*, Bari 2010, 273-303.

Lizzi Testa 2013: R. Lizzi Testa (ed.), *The Strange Death of Pagan Rome. Reflections on Historiographical Controversy*, Turnhout 2013.

Massa 2017: F. Massa, «Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles: la taxinomie "paganisme, judaïsme, christianisme"», *Revue de l'histoire des religions* 234, 4 (2017), 689-715.

Massa 2021: «Liber et les autres: un réseau mystérieux chez les païens de la fin du IV^e siècle», in Y. Berthelet, F. van Haepelen (éds.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux: identités, modes et champs d'action*, Bordeaux 2021, 119-137.

Massa, Belayche 2021: F. Massa, N. Belayche, *Introduction. Les philosophes et les mystères dans l'empire romain: discours et pratique*, in F. Massa, N. Belayche (éds.), *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*, Liège 2021, 7-27.

Massa 2022a: «Late Polytheism in Turin and Trent: Some Methodological Remarks», *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 79, 4 (2022), 237-250.

Massa 2022b: F. Massa, «Thémistios et la cohabitation compétitive dans l'Empire romain des années 360: une course des religions», *Semitica et Classica* 15 (2022), 87-104.

Massa 2023: F. Massa, *Les cultes à mystères dans l'Empire romain: païens et chrétiens en compétition*, Paris 2023.

Massa, Attali 2023: F. Massa, M. Attali (eds.), *Sharing Religious Sites in Late Antiquity: Negotiating Cultural and Ritual Identities in the Eastern Roman Empire*, Basel – Berlin 2023.

Mazza 2014: M. Mazza, *Considerazioni minime sulla tolleranza religiosa in età tardoantica*, in A. Marcone, U. Roberto, I. Tantillo (a cura di), *Tolleranza religiosa in età tardoantica. IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica, Roma 26-27 maggio 2013*, Cassino 2014, 15-36.

Momigliano 1963: A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963; trad. it. *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968.

Nongbri 2013: B. Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven (CT) – London 2013.

Orlandi 2011: S. Orlandi, «Gli ultimi sacerdoti pagani di Roma: analisi della documentazione epigrafica», in P. Brown, R. Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire (IVth-VIth Century A.D.). The Breaking of A Dialogue*, Zürich 2011, 425-466.

Palamidis, Bonnet 2024: A. Palamidis, C. Bonnet (eds.), *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient World*, Berlin – Boston 2024.

Parker 2005: R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.

Parker 2018: R. Parker, «Religion in the Polis or Polis Religion?», *Praktika tes Akademias Athenon* 93, B' (2018), 20-39.

Pirenne-Delforge, Pironti 2016: V. Pirenne-Delforge, G. Pironti, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*, Paris 2016.

- Prescendi cds: F. Prescendi: «Les petits dieux des Romains: définitions et agentivité», in J.-P. Albert, A. Kedzierska-Manzon (éds.), *Entre alliance et évitement: formes mineures du divin*, Paris in corso di stampa.
- Rüpke, Spickermann 2012: J. Rüpke, W. Spickermann (eds.), *Reflections on Religious Individuality. Greco-Roman and Judaean-Christian Texts and Practices*, Berlin – Boston 2012.
- Rüpke 2017: J. Rüpke, «Una prospettiva individualizzata sulla religione antica», *Mythos* 11 (2017), 145-155.
- Sabbatucci 1987: D. Sabbatucci, *Sommario di storia delle religioni*, Roma 1987.
- Sabbatucci 2000: D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Formello 2000.
- Salzman 2011: M.R. Salzman, «The End of Public Sacrifice. Changing Definitions of Sacrifice in Post-Constantinian Rome and Italy», in J. Wright Knust, Z. Varhelyi (eds.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford – New York 2011, 167-183.
- Sahlins 2022: M. Sahlins, *The New Science of the Enchanted Universe: An Anthropology of Most of Humanity*, Princeton 2022; trad. it. *La nuova scienza dell'universo incantato. Un'antropologia dell'umanità (quasi tutta)*, Milano 2023.
- Sardella 2017: T. Sardella, «Pluralità e pluralismo. Barbari, romani, pagani, cristiani (IV e V secolo)», in S. Botta, M. Ferrara, A. Saggiolo (a cura di), *La Storia delle religioni e la sfida dei pluralismi*, Brescia 2017, 167-177.
- Scheid 1999: J. Scheid, «Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action», *Archiv für Religionsgeschichte* 1, 2 (1999), 184-203.
- Scheid 2011 (2005): J. Scheid, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Roma – Bari 2011; ed. or. *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.
- Scheid 2013: J. Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013.
- Sourvinou-Inwood 1988: C. Sourvinou-Inwood, «Further Aspects of Polis Religion», *Annali dell'Istituto Universitario di Napoli. Sezione di Archeologia e Storia Antica* 10 (1988), pp. 259-274, ora in R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford 2000, 38-55.
- Sourvinou-Inwood 1990: C. Sourvinou-Inwood, «What is polis religion?», in O. Murray, S. Price (eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford 1990, pp. 295-323, ora in R. Buxton (ed.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford 2000, 13-37.
- Stenger 2020: J. R. Stenger, «Pagans and Paganism in the Age of the Sons of Constantine», in N. Baker-Brian, S. Tougher (eds.) *The Sons of Constantine, AD 337-361. In the Shadows of Constantine and Julian*, London 2020, 389-413.
- Stroumsa 2006 (2005): G. G. Stroumsa, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Torino 2006; ed. or. *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris 2005.
- Timotin 2016: A. Timotin, «À la recherche d'une religion platonicienne. La polémique entre Porphyre et Jamblique sur la prière», in H. Seng, L. G. Soares Santoprete, C. O. Tommasi, (hg.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg 2016, 199-217.
- Toulouse 2001: S. Toulouse, «Que le vrai sacrifice est celui d'un cœur pur. À propos d'un oracle 'porphyrien' (?) dans le *Liber XXI sententiarum* édité parmi les œuvres d'Augustin», *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 32 (2001), 169-223.
- Ullucci 2012: D. C. Ullucci, *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, Oxford – New York 2012.

Van Haepelen 2002: F. Van Haepelen, *Le collège pontifical (3^{ème} s. a. C.-4^{ème} s. p. C.). Contribution à l'étude de la religion publique romaine*, Bruxelles – Rome 2002.

Van Liefferinge 1999: C. Van Liefferinge, *La Théurgie: Des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège 1999.

Van Nuffelen 2018: P. Van Nuffelen, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Paris 2018.

Veyne 2007: P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris 2007; trad. it. *Quando l'Europa è diventata cristiana*, Milano 2008.

NOTE

1. Detienne 1986. Il tema sarà ripreso e approfondito dall'autore una decina di anni dopo in Detienne 1997, con specifica attenzione al mondo greco.
2. Per una riflessione recente sulla nozione di “potenza divina” alla luce del precedente dibattito storiografico, si veda Bonnet *et al.* 2017.
3. Lévi-Strauss 1962.
4. Anche Angelo Brelich proponeva di rinnovare lo studio dei sistemi politeisti concentrandosi sulle molteplici modalità con cui i riti e i racconti organizzano e strutturano le figure e le relazioni divine: Brelich 2002 (1960), 31-36. L'enfasi sui politeismi come sistemi di forme – le divinità – per pensare e organizzare il mondo verrà posta anche da un altro esponente degli studi storico-religiosi italiani: Sabbatucci 2000, 224-225.
5. Detienne 1986, 49.
6. Com'è noto, la denominazione di *polis religion* è stata coniata dalla studiosa inglese C. Sourvinou-Inwood in due articoli degli anni Ottanta del secolo scorso: Sourvinou-Inwood 1990 e 1988. L'idea della *polis religion* è stata – ed è tutt'ora – al centro di un vivo dibattito tra gli studiosi: per alcuni sguardi critici, si vedano Kindt 2009 e Harrison 2015. Per una riflessione equilibrata sulla questione, si rimanda a Parker 2018. Per la religione romana, si veda Scheid 2013.
7. Non è possibile in questa sede dar conto della ricchezza di queste ricerche. Si rinvia semplicemente ad alcuni lavori importanti: Parker 2005; Pirenne-Delforge, Pironti 2016, e la produzione scientifica del progetto ERC «Mapping Ancient Polytheisms. Cult Epithets and Interface between Religious Systems and Human Agency», diretto da C. Bonnet all'Università di Tolosa: tra i molti contributi, si vedano almeno Bonnet 2021, Galoppin, Bonnet 2021 e Palamidis, Bonnet 2024.
8. Anche per il mondo romano non possiamo che segnalare alcuni esempi particolarmente significativi, in un panorama ormai molto variegato: Scheid 1999; Ando 2008; Belayche 2021; Berthelet, Van Haepelen 2021; Prescendi cds.
9. Sebbene non sia al centro di questa ricerca, non va dimenticato che questo processo di rivalutazione dei politeismi antichi non si è limitato al mondo greco e romano, ma si è allargato ad altre civiltà, dall'Egitto alla Mesopotamia fino al contesto dell'India vedica.
10. Già Brown 1964, 109 metteva in guardia da questa prospettiva: “The historian of the Later Roman church is in constant danger of taking the end of paganism for granted”.
11. Chuvin 1991.
12. Si vedano a questo proposito le osservazioni di Agosti 2012 che fa riferimento anche alle più importanti recensioni uscite sul volume di P. Chuvin.
13. Non è possibile dar conto delle pubblicazioni al riguardo. Si rinvia soltanto ad alcuni dei volumi più recenti che propongono anche un resoconto della bibliografia precedente: Lizzi Testa 2010; Cameron 2011; Lavan, Mulryan 2011; Lizzi Testa 2013; de Wet 2020; Goddard 2021; Cecconi 2022.

14. Per uno studio storico della categoria di “religione” nel mondo antico, si rimanda almeno a Nongbri 2013 e Barton, Boyarin 2016.
15. Si veda a questo proposito la sintesi di Kahlos 2019, 92-104, che riprende molti degli studi precedenti sulla questione. Qualche anno prima, Borgeaud 2013, 43, ricordava giustamente che sarebbe più opportuno parlare di “primi pagani”, invece di “ultimi pagani”, visto che il termine latino *paganus* compare solo nell’ultima parte del IV secolo per definire i non-cristiani e non-ebrei. Si veda anche Massa 2022a, 237-239.
16. In questa direzione, si muovevano già alcune osservazioni di Sabbatucci 1987, 52-67.
17. Sahlins 2022, 2.
18. Sahlins 2022, 3.
19. In questa direzione si collocano le ricerche dei due editori del *dossier*: la tesi in corso di D. Cellamare, *L'imperatore Giuliano e i culti pubblici nell'impero romano del IV secolo* (co-tutela tra l’Università del Piemonte Orientale e l’Università di Friburgo; dir. Alessandro Barbero e Francesco Massa), e l’articolo pubblicato in questo *dossier*; Massa 2021, 2022a.
20. Per informazioni sulle attività del progetto, si rimanda ai seguenti siti internet: <https://relab.hypotheses.org/> e <http://p3.snf.ch/project-181185>.
21. Per una riflessione sul concetto di “competizione” e sul relativo dibattito storiografico, si veda Massa 2022b e Massa 2023. Sulle interazioni religiose nella Tarda Antichità, l’équipe del progetto svizzero sta ultimando un volume intitolato *Religions et interactions religieuses dans l'Antiquité tardive: outils et documents*.
22. Si vedano, per esempio, Massa 2022a, Attali 2023, Cellamare 2023 e Bridel 2023.
23. Si veda Massa, Attali 2023 con i contributi di diversi membri del gruppo di ricerca.
24. Sul “cripto-paganesimo”, si vedano Hemmel 2002, 100 e Caseau 2011.
25. Sulla diminuzione dell’*epigraphic habit*, si veda il volume edito da Bolle, Machado, Witschel 2017. Un’eccezione a questa situazione è rappresentata dalle iscrizioni dell’aristocrazia romana degli anni 350-390 su cui si rimanda in particolare a Cameron 2011, 132-172, Orlandi 2011 e Iara 2015.
26. Sulla questione, si vedano tra gli altri Van Haepere 2002; Cameron 2007; Benoist 2009; Belayche 2011 e Salzman 2011.
27. Sulla nuova retorica cristiana si veda Cameron 1991. Sul “paganesimo” come una delle religioni che insieme al cristianesimo e all’ebraismo compongono la tassonomia tripartita inventata dagli autori cristiani, si veda Massa 2017.
28. Si vedano a questo proposito le osservazioni di Bull 2021, 181 che si interroga come lavorare sui culti antichi quando non abbiamo dati archeologici. La questione delle fonti era stata messa chiaramente in evidenza già da Bonner 1984, anche se il suo approccio è oggi difficilmente condivisibile.
29. Su Ammiano, si veda la già citata tesi di D. Cellamare, *L'imperatore Giuliano e i culti pubblici nell'impero romano del IV secolo*.
30. Per Eunapio di Sardi, si veda Massa 2023, 311-328.
31. Dodds 1965.
32. Si vedano ad esempio Ullucci 2012, 147-148; Bremmer 2018, 227-228; Stenger 2020, 402.
33. Sulla decostruzione della categoria di “culti orientali” – e per un’analisi dell’influenza che ha avuto e che continua ad avere nella storiografia – si vedano Bonnet, Van Haepere 2006 e Bonnet, Pirenne-Delforge, Praet 2009.
34. Bradbury 1995, 339-347; Knipe 2017.
35. Veyne 2007.
36. Gli interpreti dibattono se ciò sia il frutto della “intolleranza cristiana” conseguenza della cosiddetta “distinzione mosaica” o se piuttosto sia la Tarda Antichità più in generale un’epoca segnata dall’emersione di un dogmatismo violento trasversale a tutte le religioni. A riguardo si

vedano, oltre al classico Momigliano 1963, Beatrice 1990; Assmann 1998; Athanassiadi 2010; Mazza 2014; Canella 2017; Sardella 2017; Van Nuffelen 2018.

37. In questa prospettiva, le proposte di Guy G. Stroumsa riecheggiano gli studi di Pierre Hadot e Michel Foucault sulla filosofia antica come “modo di vivere”, attitudine esistenziale ‘olistica’ la cui unione di prassi e teoresi andava a configurare un genere di “esercizi spirituali” e “tecniche di plasmazione del sé” nel mondo: si vedano ad esempio Hadot 1987; Foucault 1988; Hadot 1997.

38. Stroumsa 2006 (2005), 62.

39. Stroumsa 2006 (2005), 69-89 (citazione p. 81).

40. A riguardo John Scheid ricorda che le tante e anche opposte teorizzazioni filosofiche – anche nella Tarda Antichità – erano pressoché ininfluenti allorché si trattava di adempiere al dovere civico di sacrificare: Scheid 2013, 182-187.

41. Fowden 1999.

42. Athanassiadi 1992.

43. Si vedano anche Toulouse 2001, 200-208; Dillon 2016.

44. Semplifico qui alcune delle ricche – quantunque controverse – tesi di Athanassiadi 2006 e DePalma Digeser 2012. Si vedano anche Timotin 2016; Fichera 2019.

45. Dodds 1965.

46. Van Liefferinge 1999; Johnston 2019; Jaillard 2021.

47. Agostino, *La città di Dio*, X, 9, 1.

48. Porfirio, *Lettera a Marcella*, 11.

49. Come hanno mostrato i progetti di ricerca diretti da Jörg Rüpke a Erfurt: fra le tante pubblicazioni a riguardo, si vedano Rüpke, Spickermann 2012; Rüpke 2017; Gasparini, Patzelt, Raja *et al.* 2020.

50. Belayche, Massa, Hoffmann 2021; Massa, Belayche 2021.

51. Scheid 2011 (2005), 109.

52. Koselleck 2007 (1979), 299-322.

53. Bailliot 2019, 190-193.

RIASSUNTI

Il contributo si propone di analizzare alcuni aspetti storiografici e metodologici relativi allo studio dei politeismi nella Tarda Antichità. Nella prima parte, si mette in evidenza come le ricerche recenti abbiano in parte trascurato i meccanismi di funzionamento interni dei politeismi tardo-antichi. Interpretati semplicemente come residuali in un impero che assisteva al “trionfo del cristianesimo”, gli studi hanno continuato a proiettare sui culti politeisti del IV e V secolo d.C. la nuova concezione della religione che gli autori cristiani stavano costruendo come una sfera autonoma dalla vita politica e sociale della città antica. Nella seconda parte, si analizzano alcune tendenze storiografiche che più hanno contribuito a indirizzare le ricerche sui politeismi tardo-antichi, quali ad esempio la presunta diffusione di un’ansia soteriologica a fronte delle crisi che avrebbero attraversato l’impero, l’individualizzazione delle pratiche religiose, la spiritualizzazione del culto, la ritualizzazione del fare filosofia. L’analisi dei differenti casi invita in conclusione a un cambio di paradigma, che prenda in conto la pluralità di riti, agenti, contesti storici senza omologare il tutto in un presunto “paganesimo” che sarebbe stato infine sconfitto dal cristianesimo.

The article aims to analyze some historiographical and methodological aspects of the study of polytheisms in Late Antiquity. In the first part, the text shows that recent research has partly neglected the internal mechanisms of late antique polytheisms. Interpreted simply as residual in an Empire watching the “triumph of Christianity”, studies have continued to project on the polytheistic cults of the fourth and fifth centuries CE the new conception of religion that Christian authors were constructing as an autonomous sphere from the political and social life of the ancient city. In the second part, we focus on some historiographical tendencies that mostly have contributed to the interpretation of late antique polytheisms, such as the alleged spread of a soteriological anxiety due to the crises that would have crossed the empire, the individualisation of religious practices, the spiritualisation of the cult, and the ritualisation of philosophical activity. In conclusion, the analysis of the different cases encourages a change of paradigm, which takes into account the plurality of rites, agents, historical contexts without homologising them all into an alleged “paganism” that would have eventually been defeated by Christianity.

INDICE

Keywords : Religions of the Roman Empire, Late Antiquity, Polytheism, Paganism, Rituals

Parole chiave : Religioni dell'impero romano, Tarda Antichità, Politeismo, Paganesimo, rituali

AUTORI

DARIO CELLAMARE

Università del Piemonte Orientale – Université de Fribourg, Dipartimento di Studi Umanistici, Via Galileo Ferraris, 116, I-13100 Vercelli – dario.cellamare(at)uniupo.it

FRANCESCO MASSA

Università di Torino, Dipartimento di Studi Storici, Via Sant'Ottavio 20, I-10124 Torino – francesco.massa(at)unito.it