

LA TEOLOGIA IN PLUTARCO

Il vocabolo *θεολογία* compare la prima volta in *Resp.* 369 A (1), dove, secondo il Goldschmidt (*op. cit.* 27-28), si tratta della "teologia" dei poeti, cioè della "mitologia", di una parte della mitologia, una specie di mitologia, e va tradotto con "mitologia"; non si tratta dunque di ricerca sulla divinità, come intendono invece i dizionari (Stephanus, Ast, Pape, Bailly, LSJ). Ma ciò non pare del tutto vero. Qui il termine è riferito ai poeti in quanto si parla della poesia come deve essere per l'educazione dei giovani, cioè non falsa, che dica degli dei non cose false (come in Omero), indecenti, sconvenienti per gli dei, ma vera, che dica come sono gli dei, cioè buoni e perfetti. Quando il poeta dice degli dei come non sono (cioè rissosi e riprovevoli nel comportamento), cioè il falso, fa della mitologia; al contrario, quando dice degli dei come sono, cioè buoni e perfetti, fa della teologia; è sempre un "parlare degli dei" (cioè teologia nel senso etimologico), quindi è già teologia anche la mitologia, la quale, quando il parlare degli dei (teologia) è qualificato come un dire come sono, cioè la verità, allora non è più mitologia in senso stretto e vero, in quanto come tale essa ammette la menzogna, ma una mitologia qualificata, ridotta, nuova, senza menzogne, con la verità; a questo punto diventa teologia. Quindi traducendo *θεολογία* con "mitologia" (in questo passo di Platone), si deve intendere una mitologia diversa, non mitologia tout court, ma mitologia della verità; traducendo invece con "teologia", si coglie il nuovo significato della mitologia, col quale si è fatto il primo passo verso la teologia vera, che sarà dei filosofi, dei metafisici, mentre qui è ancora quella dei poeti; una mitologia nuova, cioè una prima teologia, propria dei poeti. Quindi, traducendo con "mitologia", si tradisce il

(1) Unica ricorrenza in Platone. Qui la tradizione manoscritta oscilla tra questo termine e *μυθολογία* (come in *Plut. De def. orac.* 21.421D, dove la tradizione oscilla tra *μυθολογουμένων* e *θεολογουμένων*); ma osserva giustamente V. Goldschmidt (*Théologia*, "REG" 63, 1950, 27) che la correzione del Marcianus (T) in *μυθολογία* potrebbe essere una glossa, d'altronde del tutto comprensibile. In Platone non compare né *θεολόγος* né *θεολογέω*. Lo stesso termine *φιλοσοφία* è di poco anteriore, dipendente da *σοφία* (che è già in Omero) fino a Platone, col quale soltanto diventa autonoma; sull'origine di *σοφία*, *φιλοσοφία*, *φιλόσοφος*, *φιλοσοφείν* si veda A. M. Malingrey, "*Philosophia*". *Etude d'un group de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV siècle après J.C.*, Paris 1961, 29 sgg.

valore del termine in voga fino ad allora; traducendo con "teologia" si usa un termine anch'esso non in senso pieno: mitologia, ma non più quella tradizionale, teologia, ma non ancora quella che diventerà tradizionale, col passaggio dai poeti ai filosofi (2). Quindi come tradurre? La traduzione migliore sembra "teologia", che esprime il nuovo valore della mitologia voluto da un filosofo, da Platone; siamo qui infatti più con la filosofia che con la mitologia, anche se continua ad appartenere alla poesia; il fatto è che, pur essendo proprietà dei poeti, in quanto il tema è quello della poesia, il termine, oltre questo valore particolare dell'ambito poetico, ne ha uno generale nell'ambito filosofico-metafisico.

Il valore della teologia per Platone è attestato anche dall'opera del platonico Proclo *Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*, e dal passo di Platone *Rsp.* 617D, citato da Plutarco (o da chi per lui) nel *De fato* 568D, dove *θεολογικῶς* (contrapposto a *τραγικῶς*) ci porta sul terreno teologico (3). Inoltre il passo di Plutarco *Quaest. conviv.* 1.1.614D mette in rilievo il carattere teologico di Platone, il quale appunto nel *Convito* parla *περὶ τοῦ τέλους καὶ τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ καὶ ὅλως θεολογῶν*, pur non rinunciando ai racconti mitologici. Si può dire che qui Plutarco giudica Platone un vero teologo. In ogni caso, per Platone la filosofia è anche ricerca metafisica, la scienza superiore del bello in sé (*Conv.* 210D), che è τὸ θεῖον καλόν (*Conv.* 211E) cioè del Bene, che è Dio, paradigma di tutte le cose buone (4). Non compare qui il termine "teologia", ma siamo già nella metafisica teologica (per la filosofia come ricerca metafisica si veda Malingrey, *op. cit.* 50 sgg.).

Che questo termine sia stato una creazione di Platone non è sicuro. Del resto Eudemo, presso Damascio, parla di una *θεολογία* di Orfeo (Vors. I p. 10.25-27; p. 11.8 e 17), e la Suda parla di una *θεολογία* di Ferecide di Siro (Vors. I, p. 44.24; p. 47.2; p. 50.22). Diogene Laerzio (9.34) riferisce che Democrito fin da fanciullo imparò τὰ περὶ θεολογίας (ma il termine potrebbe essere di Diogene). Il Goldschmidt (*op. cit.* 30), pur nell'incertezza, propende a considerare il vocabolo *θεολογία* anteriore a Platone, soprat-

(2) Esistette la tripartizione della teologia: genere mitologico (dei poeti), quello fisico (dei filosofi), quello civile (dei popoli, delle città). La tripartizione, attribuita a Varrone da Agostino (*Aug. Civ.* 6.5), ripresa da Eusebio di Cesarea (*Praep. evang.* 4 *prooem.*), rientrava già nella dottrina di Panezio e di Posidonio, dai quali Varrone potrebbe avere attinto: cfr. M. Pohlenz, *La Stoa*, trad. it., I 402, 482.

(3) Si veda la nota di Valgiglio ad loc.; cfr. R. Flacelière, *La théologie selon Plutarque*, in *Mélanges de philosophie et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé*, Roma 1974, 279.

(4) Si veda E. Valgiglio, *Il concetto di divinità in Platone e nella Nuova Accademia*, in *Cristologia e pensiero contemporaneo*, Genova 1982, 23 sgg.

tutto basandosi sulla divisione che della mitologia ravvede in Plat. *Resp.* 392A (la prima parte sarebbe la teologia), ma anche, e più convincentemente, sull'esistenza anteriore a Platone del verbo θεολογεῖν, attribuito a personaggi antichissimi (παμπάλαιοι, Aristot. *Met.* 983b 28-29, con allusione a Orfeo, Museo, Omero, Esiodo e altri, cfr. Ziehen *RE* V A 2031), nonché del termine θεολόγος; si veda, ad es., Aristot. *Met.* 1091a 34, dove si parla di θεολόγοι, contrapposti ai contemporanei, quindi antichi; anche in Aristot. *Met.* 1000a 9, con Esiodo sono nominati tutti i θεολόγοι, evidentemente antichi. Servio (*Verg. Aen.* 6.667=Vors. I p. 21.25) scrive *theologus fuit iste (scil. Musaeus) post Orpheum*; e teologo fu anche Epimenide (*Diod.* 5.80.4); di antichi θεολόγοι parla anche Plutarco (*De Is. et Os.* 25.360E, 45.369B; *De def. orac.* 48.436D; *De an. Procr. in Tim.* 3.1030A). E se esistettero θεολόγος e θεολογεῖν, è ragionevole pensare che esistette pure θεολογία, sia pure con molta parsimonia, almeno al tempo di Platone e di Aristotele.

Dopo Platone il termine compare in Aristotele: *Meteorol.* 353a 35 (la sola ricorrenza del vocabolo in Aristotele): οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας, dove ἀρχαῖοι e il plur. θεολογίας ci trasportano verosimilmente nella teologia mitologica, cioè nella mitologia. In Aristotele però, a differenza che in Platone, ricorre più volte θεολόγος, talvolta con indicazione esplicita dei teologi antichi (*Met.* 1000a 9; 1091a 34, contrapposti ai contemporanei), mentre in altri casi sembra potersi intendere con riferimento ai teologi moderni (*Met.* 1071b 27; 1075b 26). E ricorre anche θεολογεῖν con riferimento agli antichissimi (*Met.* 983b 29), ed anche ai tempi attuali (*De mundo* 391b 4), dove si tratta di scienza divina indirettamente, cioè delle cose del mondo, natura, sito, moto (in rapporto alla divinità).

Ma, per indicare la teologia in senso proprio, Aristotele usa θεολογική (φιλοσοφία), la terza filosofia dopo la μαθηματική e la φυσική (*Met.* 1026a 19; 1064b 3); si tratta cioè della parte più nobile della filosofia, più tardi detta "metafisica", contrapposta alla mitologia, la vera filosofia che è contemplazione del cosmo, del movimento armonioso degli astri, rivelatore di Dio. Anche Aristotele quindi, come Platone, fa della teologia, anche quando non ricorre al termine specifico; e sotto questo aspetto della filosofia, come *visio mundi*, e del mondo come rivelazione di Dio, Aristotele esercitò grande influsso su Filone di Alessandria (cfr. Malingrey, *op. cit.* 58-59; 81 sgg.). L'*iter* semantico così si completa: mitologia (teologia-mitologia, dei poeti), mitologia-teologia (teologia non autentica, dei poeti secondo la visione platonica), teologia autentica (Aristotele) (5).

(5) In realtà però facevano della teologia autentica già gli antichi poeti e teologi, con-

In fatto di teologia, Plutarco premette una significativa professione di umiltà in *De sera num. vind.* 4.549EF: circa la pretesa criticata lentezza degli dei nel punire gli scellerati, egli afferma che l'uomo non è in grado di esprimere giudizi del genere; l'uomo non deve presumere di parlare di queste cose, come se ne fosse bene informato; infatti la presunzione dell'uomo di saper parlare degli dei è maggiore di quella dell'ignorante di musica che vuole parlare di musica, e dell'ignorante di armi che vuole parlare di guerra; è il voler giudicare l'opera di un esperto, senza esserlo, di un medico per un profano. Il parlare del divino, cioè il fare della teologia, è quindi un'impresa molto difficile per l'uomo. Tuttavia Plutarco non si astiene dalla *θεολογία* (6), vocabolo dato alla *αἰνιγματώδης σοφία*, che è la filosofia dei sacerdoti egiziani celata in miti e in discorsi oscuri (7).

Di teologia vera però sembra che si parli in *De Is. et Os.* 48.371A, dove Plutarco afferma che il seguito del suo discorso è rivolto a conciliare la *θεολογία* degli Egizi con la filosofia platonica. Ma dimostra di conoscere più espressamente la teologia autentica, fondata sulla filosofia, che perciò non può più essere mitologica (*De def. orac.* 2.410B; si veda anche *infra*). Sulla coscienza della teologia in Plutarco si veda *De Is. et Os.* 78.383A, dove, a conclusione della teologia egiziana, dichiara di avere esposto il discorso che più si conviene agli dei (*τὸν μάλιστα θεοῖς πρέποντα λόγον*), che sono sostanzialmente termini usati per *θεολογία*; altre volte infatti è indicata (forse sulla scia di Crisippo) con *ὁ περὶ θεῶν λόγος* (*De Stoic. repugn.* 9.1035A [bis]; 1035E [bis]); chiamata anche *τελευταί* (9.1035B), equivalente a *τελευταῖον* (9.1035E), in quanto la teologia era posta come terza dei tre generi della speculazione filosofica: logica, etica, fisica, l'ultima parte della quale era appunto la teologia (9.1035A); altrove la teologia è anche indicata con *ἀπόφασις περὶ θεῶν* (31.1048F), o con *γράφειν περὶ θεῶν* (*De vit. aere alien.* 7.830D).

siderando Zeus il principio, il centro, l'origine di tutte le cose; si vedano Plut. *De def. orac.* 48.436D; O. Kern, *Orphic. fragm.* p. 91, fr. 21a.2; cfr. Paul. *1 Cor.* 8.6; *Apocal.* 1.8, 21.6, 22.13. Sul suffisso -ικός si veda P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933, §§ 319-22; Goldschmidt, *op. cit.* 22. - Negli Stoici *θεολογία* non è attestata; tuttavia essi chiamavano *θεολογικόν* una parte della filosofia (Cleante *SVF* 1.108, fr. 482); ma ciò non toglie che anche essi abbiano fatto molta teologia: si vedano, ad es., Cleante in *SVF* 1, fr. 528-47 (*de natura deorum*), Crisippo in *SVF* 2.299-321 (*de natura deorum*), senza contare altri temi teologici non specifici sugli dei. Nell'epicureo Filodemo (*Περὶ εὐσεβείας*) s'incontra *θεολογία*, ma il testo non è sicuro: dato da Arrighetti, p. 434 fr. 66.30, ma non dall'Usener, fr. 142.

(6) *Θεολογία*, *θεολόγος*, *θεολογεῖν* non compaiono nella Bibbia.

(7) *De Is. et Os.* 9.354C. Per la differenza tra teologia enigmatica e la conoscenza vera (con parametro imperfetto-perfetto) si veda Paul. *1 Cor.* 13.12; *2 Cor.* 3.18.

Quanto ai θεολόγοι (cfr. Bauer s.v. θεολόγος), essi sono talora gli antichi, seguiti poi dai filosofi (*De Is. et Os.* 25.360E, 45.369B; *De def. orac.* 48.436D; *De an. procr. in Tim.* 33.1030A); ma talora no (*De def. orac.* 15.417F), con critica ai teologi di Delfi, secondo i quali Apollo combattè contro un serpente; *De E delph.* 9.388E, dove i veri teologi (moderni) celebrano il dio come incorruttibile ed eterno).

Plutarco fa ricorso anche a θεολογεῖν, con riferimento a cose ed argomenti divini (*Quaest. conviv.* 1.1.614D), ma anche a temi mitologici (8). Ma quello che più conta in Plutarco è la teologia autentica. In *De def. orac.* 2.410B, dello spartano Cleombroto elogia l'amore per la ἱστορία, onde ricavare materiale di filosofia, di quella filosofia che, secondo le sue stesse parole, ha la teologia come culmine supremo (τέλος). Siamo così al punto più alto raggiunto dalla conoscenza umana, che va oltre la filosofia, che pure è ἔργον ἄξιον σπουδῆς τῆς μεγίστης (*De Stoic. repugn.* 1.1033B, con nota di H. Cherniss), sia sul piano teoretico, sia (soprattutto) sul piano morale, della filosofia pratica, della virtù. E siamo anche al punto estremo del percorso semantico raggiunto da Aristotele, siamo cioè con la vera teologia, che come ancella non ha la mitologia, ma la filosofia, alimentata dalla storia, la sua ὕλη; una teologia che si identifica con la metafisica, quella che tratta della divinità in modo specifico, la parte più alta della filosofia (9), quella che il platonico Proclo, nella sua opera intitolata Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας, chiama appunto "teologia", la parte fondamentale della filosofia che tratta della realtà soprasensibile (10).

Plutarco esprime più volte la sua opinione (o quella del personaggio del dialogo, che potrebbe essere il suo portavoce) sull'essenza della divini-

(8) *De def. orac.* 21.421D, dove però θεολογουμένων, accolto dal Dübner e dal Babbitt, è v. l. di μυθολογουμένων (di alcuni codici e di Eusebio), accolto dall'edizione teubneriana e dal Flacelière.

(9) Per Seneca (*Nat. quaest.* 1, praef. 1-2) la filosofia si divide in due parti: una *ad homines*, l'altra *ad deos pertinet: altior haec et animosior... Altera docet quid in terra agendum sit; altera quid in caelo*; una filosofia morale dunque, e una teologica: cfr. G. Scarpat, *Il pensiero religioso di Seneca*, Brescia 1977, 22 sgg.

(10) Analogamente si dice in un altro passo che la geometria, praticata dal dio, distoglie gli uomini dai sensi e li rivolge alla natura intelligibile ed eterna, la cui contemplazione è lo scopo (τέλος) della filosofia, così come la contemplazione è lo scopo del rito di iniziazione misterica (*Quaest. conviv.* 8.2.718CD). Ma il punto di partenza sono i fenomeni naturali, i quali hanno per τέλος la teologia – concetto questo familiare alla filosofia greca: si vedano K. O'Brien Wicker, *De defectu oraculorum* in Betz, *Plutarch's theological writings and early christian literature*, Leiden 1975, 1.137; Malingrey, *op. cit.*, passim. Non è così per i cristiani, per i quali tuttavia cfr. Paul. *Rom.* 1.19-20; per τέλος cfr. Paul. *Rom.* 10.4; *1 Tim.* 1.5; *1 Petr.* 1.9.

tà(11), come in *De def. orac.* 19.420A (= *SVF* II p. 310, fr. 1049; cfr. *Plac. philos.* I 879C sgg.), dove a Cleombroto fa esprimere l'opinione degli Stoici sui demoni e sugli dei, a proposito dei quali dicono che, nella moltitudine degli dei, essi ne ammettono uno solo eterno e incorruttibile (ἀίδιος καὶ ἀφθάρτος), mentre gli altri nascono e periscono. Dice altrove (*De comm. not. adv. Stoic.* 31.1075A) che potrebbe anche esistere un popolo barbaro e selvaggio che non concepisce la divinità, ma nessuno che concepisca Dio e non lo concepisca incorruttibile ed eterno (*De comm. not. adv. Stoic.* 31.1075A).

Ἄφθαρτος ὁ θεὸς καὶ ἀίδιος ricorre anche in *De E delph.* 9.388F, secondo la celebrazione che i θεολόγοι fanno della divinità (12); altrove è detto puro, del tutto senza danno, immacolato (*De Is. et Os.* 79.383B), padre e creatore del mondo e di tutte le cose generate, dio ingenerato ed eterno (*Quaest. conviv.* 8.1.3.718A). Sull'eternità del dio (13) si veda anche *De Is. et Os.* 1.351E; *De Stoic. repugn.* 38.1052A; e vi ritorna in *De def. orac.* 20.420E, in polemica (parla Ammonio, il maestro di Plutarco, e forse qui suo interprete) con coloro che sostengono che tale eternità dipende dalla facoltà del dio di tenere lontano le cause dell'annientamento. Polemizzando con gli Stoici che ammettono più divinità di nome Zeus, più di nome Apollo, più di nome Artemide, più di nome Posidone, cioè uno per ciascuno dei molti mondi, si chiede perché molti Zeus per molti mondi, piuttosto che un solo dio, guida suprema a capo di tutti i mondi, dotato di intelligenza e di ragione, saggezza che governa il tutto, che noi chiamiamo sovrano e padre di tutte le cose (*De def. orac.* 29.425F; *De Is. et Os.* 76.382B, con citazione di Eraclito *Vors.* I p. 160.8). È forse impossibile che l'universo, con 10, o con 50, o con 100 mondi, faccia uso di una sola ragione, ordinato sotto un solo principio? Anzi è proprio tale ordinamento che si addice agli dei, indipendenti e liberi come aurighi o piloti (*De def. orac.* 29.425E–426B). Si fa di Dio il principio, il mezzo, il compimento (*De comm. not. adv. Stoic.* 31.1074E), il grande sovrano di tutte le cose (*Plac. phil.* 1.880D, 881D), mente del mondo (*Plac. phil.* 1.881D = *Taleta Vors.* I p. 79, fr. 23 DK; *De*

(11) Plutarco tratta espressamente dell'esistenza di Dio di rado: si veda, per es., *De E delph.* 20.393AB; di solito ne tratta indirettamente, come quando annota che non esiste città senza dei (*Adv. Col.* 31.1125DE), mettendo così in evidenza il *consensus gentium* sulla divinità, o quando dice che solo un popolo barbaro e selvaggio potrebbe non concepire Dio (*De comm. not. adv. Stoic.* 31.1075A).

(12) Sui due attributi si veda anche *De E delph.* 19.392E; cfr. *Non posse suav. vivi sec. Epic.* 23.1103D; *De Stoic. repugn.* 38.1051F; *De comm. not. adv. Stoic.* 31.1074F, 1075AB, 36.1077D; *Plac. phil.* 1.880F, 881C.

(13) Immortale, con esenzione dalle malattie e dalla vecchiezza (*De comm. not. adv. Stoic.* 31.1075A), senza cibo e bevanda e senza sangue (*Sept. sap. conviv.* 16.160A).

Is. et Os. 51.371E), guida di tutte le cose buone, padre di tutte le cose belle, per natura non portato all'ira, all'ostilità, al terrore, ma alla benevolenza, alla filantropia, all'amore; il grande Zeus del cielo ordina e cura tutto; tutte le cose appartengono agli dei (*Non posse suav. vivi sec. Epic.* 22.1102D-F), onniscienti e onnipotenti, autori di tutto ciò che è buono (*ibid.* 22.1103B, 23.1103B), onniveggenti (fr. 38 Sand. = Hes. *Op.* 267). Il dio paterno, sovrano, giusto (*De comm. not. adv. Stoic.* 14.1065E), è il legislatore del mondo (*De Stoic. repugn.* 21.1044C), il salvatore (cfr. *De comm. not. adv. Stoic.* 33.1076B), il procreatore, il padre della giustizia, dell'ordine, della pace (*De Stoic. repugn.* 32.1049A; cfr. *De latent. viv.* 4.1129B; *Alex.* 52.6), il padre di tutte le cose (fr. 46 Sand.), colui che ha creato gli uomini e li ha fatti crescere (*De Stoic. repugn.* 32.1049D), e domina su tutto (salvo il Fato: *ibid.* 37.1051D; su questi attributi si veda Valgiglio, *Divinità e religione in Plutarco*, Genova 1988, 137; 147-48; 158; 166-68).

Ogni dio visita ora un mondo ora un altro, goverandolo in modo conforme alla sua natura. Lo Zeus di Omero volge il suo sguardo nei dintorni di Troia (sulla Tracia e fino al Danubio); il vero Zeus invece veglia su molti mondi, abbracciando con lo sguardo le opere degli dei e degli uomini (*De def. orac.* 30.426CD). Già gli antichi teologi e poeti facevano della teologia autentica, prestando attenzione alla prima delle cause fisiche, a quella finale, efficiente, e trascurando la seconda, quella materiale, e applicando in ogni caso la massima che fa di Zeus il principio, il mezzo, l'origine di tutte le cose (*De def. orac.* 48.436D). E per converso ci sono teologi moderni che fanno della teologia mitologica, come quelli di Delfi, secondo i quali Apollo avrebbe combattuto contro un serpente (uccidendolo) per il possesso dell'oracolo (si tratta di Pitone: cfr. l'Inno omerico ad Apollo 300-304).

Plutarco mette poi in evidenza l'aspetto teologico di Platone (cfr. *Quaest. conviv.* 11.614D). E nella teologia rileva come essenza di Dio non solo l'eternità e l'incorruttibilità, ma anche la verità: l'ansia per il vero, soprattutto per il vero sugli dei, è aspirazione alla divinità (*De Is. et Os.* 1.351D, 2.351E), e il comprendere la verità è cosa amabile e desiderabile (*Non posse suav. vivi sec. Epic.* 10.1093A). Essenza è anche la mitezza e la magnanimità, congiunta alla misericordia nei confronti dei colpevoli; il che è considerato parte della virtù divina (*De sera num. vind.* 5.551C); dell'essenza fanno parte anche la beatitudine e la potenza (*De Is. et Os.* 1.351DE; cfr. *Non posse suav. vivi sec. Epic.* 23.1103D; *De Stoic. repugn.* 38.1051F, 40.1052E; *De comm. not. adv. Stoic.* 31.1074F). Sulla natura beata e l'incorruttibilità del divino sono d'accordo gli Egiziani e i Greci (*De Is. et Os.* 20.358E). Esistono due classi di dei come rivali tra loro, l'una artefice del bene e l'altra del male: la prima, la migliore, è dio; la seconda è demone (*De Is. et Os.* 46.369D). La divinità si identifica così col Bene (*De*

Is. et Os. 53.372F), come già in Platone (si veda Valgiglio, *Il concetto di divinità in Platone* 23 sg.). L'essenza di Dio si estende, al di là della beneficenza e della filantropia (*De Stoic. repugn.* 38.1051F), alla sovranità (14), alla maestà, congiunta con la bontà, la benignità, la provvidenza (15).

Bisogna pur fare i conti con la mitologia sugli dei; ma questo mito va accolto santamente e filosoficamente dalla bocca degli esegeti, per formarsi un'opinione vera sugli dei (16), sulla loro natura (17), sfuggendo alla superstizione così come all'ateismo (*De Is. et Os.* 11.355D, cfr. 67.377B). La teologia infatti, nel suo significato autentico, si contrappone all'ateismo, che è una parola falsa (*De superst.* 2.165C), indifferenza al divino (*De superst.* 6.167E), una non-teologia, ignoranza di Dio, del bene (*De superst.* 5.167E), mentre la teologia è la τοῦ θεοῦ νόησις (*De superst.* 5.167B), la conoscenza degli dei (18), le opinioni pure sugli dei (*De laud. ips.* 16.545A). Chi ha senno infatti deve chiedere agli dei soprattutto la conoscenza del divino, fin dove è possibile (*De Is. et Os.* 1.351C). Tra le cose che l'uomo ha per natura, la più divina è la parola (λόγος, o il ragionamento), e in particolare quella sugli dei (*De Is. et Os.* 68.378C, il che implica la conoscenza del divino). Aristotele così scriveva ad Antipatro: "non solo Alessandro ha il diritto di essere orgoglioso del comando che ha su molti uomini, ma non meno hanno questo diritto coloro che hanno sugli dei l'opinione che si deve avere (19).

Ma il momento forte della teologia plutarchea è contenuto nel cap. 20 del *De E delphico*. Dopo aver detto nel cap. 18 che nulla di esistente ci appartiene – non esistiamo realmente: la nostra natura, posta tra la nascita e la

(14) *De superst.* 4.166D. Già Omero chiama il signore e re di tutte le cose "Zeus mente sovrana" (*De Is. et Os.* 51.371E; Hom. *Il.* 8.22).

(15) *De superst.* 6.167E, con citazione di Pindaro, fr. 143 Sn. Sulla provvidenza si veda *Non posse suav. vivi sec. Epic.* 19.1100D, 21.1102A; *De Stoic. repugn.* 31.1048E, 34.1050D, 37.1051D, 38.1051E; *De lat. viv.* 4.1129B ecc.

(16) Si legge in Plutarco (*De Is. et Os.* 58.374D): "non dobbiamo ricorrere ai miti come se fossero discorsi paideutici; ma dobbiamo prendere ciò che di utile ciascun mito offre, in accordo con la sua verosimiglianza". È il concetto guida del *De aud. poetis*. Dice altrove (*De Pythiae oraculis* 20.404B) che non ha senso la polemica sui responsi in versi o in prosa: questo non ha alcuna importanza; l'unica cosa che conta veramente è l'averne opinioni pure sulla divinità.

(17) Gli stessi demoni liberano gli dei da attribuzioni disonorevoli, come quelle dei sacrifici umani, degli esilii subiti, della servitù, dei rapimenti ecc. (*De def. orac.* 14-15.417C-E).

(18) Posta sul piano della temperanza e della filosofia: *De cupid. divit.* 10.527F; cfr. A. Barigazzi, *Sul De cupiditate divitiarum di Plutarco*, "Prometheus" 13, 1987, 163.

(19) *De tranq. an.* 13.472E, con nota *ad loc.* di E. Pettine; *De laud. ips.* 16.545A; *De prof. in virt.* 6.78D; Aristot. fr. 664 Rose; Iulian. *Epist. ad Themist.* 10.265A.

morte, è solo apparenza; a chi vuole capire la natura essa sfugge come l'acqua tra le dita della mano che tenta di stringerla, la natura umana è in continua trasformazione (cfr. *De sera num. vind.* 15.559C), che va dal seme al vecchio, attraverso le varie fasi della vita (infante, bambino, giovane, adulto, cfr. *De sera num. vind.* 15.559A); si muore continuamente – si chiede nel cap. 19: “che cos'è dunque che esiste realmente?”. E risponde: “ciò che è eterno, ingenerato, incorruttibile, senza inizio e senza fine, senza mutamenti portati dal tempo, che è sempre in movimento, come la materia; nulla contiene, vaso della morte e della nascita; il parlare del “poi”, del “prima”, del “sarà”, dell’ “è stato” significa confessione della non esistenza del tempo; il dire che esiste ciò che non esiste ancora, o ha cessato di esistere, è ingenuità e un assurdo. Di ciò che è non si può dire che fu e che sarà; il prima e il dopo, le vicissitudini, le alternanze, sono momenti propri di ciò che per natura non è.

E giungiamo al cap. 20: ἀλλ' ἔστιν ὁ θεός, ed è non secondo il tempo, ma secondo l'eterno immobile, senza tempo, senza inclinazioni, senza prima e dopo, senza futuro e passato, senza vecchiaia e giovinezza (20); ma, essendo unico, nell'unico presente riempie il sempre, e ciò che realmente è in questo modo è il solo ad esistere, non essendo stato, non stando per essere, non essendo cominciato, non dovendo finire. È così che chi lo venera lo saluta chiamandolo εἶ (“sei”) o, come facevano alcuni tra gli antichi, εἶ ἕν (“sei uno”) (21). Il divino non è multiplo come noi; ma ciò che è deve essere unico, come l'unico è necessario che sia; l'alterità differisce dall'essere, e produce il non essere; donde ben si convengono al dio il primo, il secondo e il terzo nome: Ἀπόλλων rifiuta la pluralità (cfr. anche *De Is. et Os.* 9.388F: α privativo + πολύς); Ἰήϊος significa è unico e solo; Φοῖβος, secondo gli antichi, è usato per indicare il puro e il santo (22). Ciò che è unico è senza mescolanza e puro; la mescolanza è contaminazione; l'essere unico e non mescolato si addice all'incorruttibile e al puro.

Plutarco è passato così, con colpo d'ala meravigliosamente intuitivo, dalla condizione umana (cap. 18) alla metafisica (cap. 19) e alla metafisica

(20) Nella divinità ciò che è stato, ciò che è, ciò che sarà è assommato: si veda *De Is. et Os.* 9.354C (cfr. *De sera num. vind.* 9.554D: la durata della vita umana è un nulla).

(21) Si vedano U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1959, 493 e n. 1; E. Norden, *Agnostos Theos*, Stuttgart 1956, 231 sg.

(22) Cfr. 9.388F. Qui sono date etimologie popolari: ἰήϊος, che significa “invocato con ἰή” (grido di gioia in onore di Apollo), o “garantore” (da ἰάομαι), è qui messo in rapporto con ἴος, che in Omero ha il valore di εἶς; popolare anche quella di Apollo; non così per Φοῖβος che ha valore di “chiaro”, “brillante”, quindi “puro”, “santo” (si veda Valgiglio, *Divinità e religione in Plut.* 214).

teologica (cap. 20), alla metafisica dell'*Esodo* 3.14 (23). È caratteristica, e s'impone particolarmente all'attenzione, l'insistenza sull'unità del dio, principio fondamentale anche per la dottrina cristiana: Marc. 2.7 εἷς ὁ Θεός "c'è un solo Dio" = 10.18, 12.29; Luc. 18.19; Paul. *Rom.* 3.30; si vedano anche Paul. *Eph.* 4.5 εἷς Κύριος; Matth. 23.10 (εἷς ὁ Χριστός); Paul. *I Cor.* 12.9 e 13 (ἐν πνεύμα); cfr. Bauer s.v. εἷς 2. Ma la testimonianza biblica più autorevole in proposito è quella dell'*Esodo* 3.14, dove, chiedendo Mosè a Dio quale è il suo nome, gli viene risposto: ἐγώ εἰμι ὁ ὄν, "ego sum qui sum". In Plutarco c'è l'identificazione dell'essere perfetto coll'uno, come nell'*Esodo*, dove Dio è identificato coll'essere; e siamo anche con Filone alessandrino (*Quod det. pot. insid. sol.* 160) e con Numenio (fr. 13 e 17 Des Places, con commento). L'interesse cristiano per Plutarco *De E delph.* 391F–393B (da metà del cap. 17 a metà del cap. 20) risulta evidente da Eusebio, che, nella *Praeparatio evangelica* 11.10.12 Mras, riporta il passo di Plutarco a seguito del commento al passo dell'*Esodo* (24).

La terminologia di Plutarco e questi paralleli cristiani, a lui in parte contemporanei, inducono a pensare che Plutarco professi qui il monoteismo, non nel senso di un dio greco unico, ma di Apollo come unico, che pare da intendere non unico come dio, ma unico come sostanza, nel prospetto metafisico dell'unico in quanto non mescolato, non contaminato, incorruttibile e puro (*De E delph.* 20.393C), cioè come essere reale, trascendente, nell'eterno al di fuori del tempo. L'idea del monoteismo emerge anche da *De def. orac.* 29.426A, dove, in polemica con gli Stoici, che pongono tanti Zeus (e così per gli altri dei) quanti sono i mondi, ciascuno al governo di ciascun mondo, dice che nulla vieta che un solo Zeus regga tutti i mondi; cfr. *ibid.* 30.426CD, dove allo Zeus di Omero limitato nel suo sguardo a Troia e dintorni, si contrappone l'ἀληθινὸς Ζεύς, il cui sguardo spazia sulle belle evoluzioni di molti mondi. Dice altrove (*De Is. et Os.* 67.377F–378A) che non dobbiamo pensare gli dei diversi tra loro, né barbari e Greci, né meridionali e settentrionali, ma come il sole, la luna, il cielo, la terra, il mare sono comuni a tutti, pur essendo chiamati con nomi diversi, allo stesso modo una sola ragione dà ordine alle cose, una sola provvidenza sovrintende su di esse.

Tutto ciò non vieta di pensare che si intravveda in queste dichiarazioni un primo passo verso il monoteismo, con o senza piena consapevolezza. Il che

(23) Sulla metafisica di Plutarco si veda R. Del Re, *Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male*, "SIFC" 24, 1950, 33 sgg.

(24) Sull'interpretazione linguistica del passo dell'*Esodo* si veda A. Caquot, *Les énigmes d'un hémistiche biblique*, in AA.VV., *Dieu et l'être*, Paris 1978, 17 sgg., interessanti questo tema per altri aspetti.

può essere vero anche per Apollo in rapporto con Delfi, che conosce solo quel dio; εἷς ha la gravidanza, se non di comprendere, almeno di rasentare, il valore del dio unico, con concezione monoteistica, pur senza una totale rinuncia al politeismo, ma forse, più che per convinzione, per un dovuto rispetto alla religione tradizionale, alla πάτριος καὶ παλαιὰ πίστις (*Amat.* 13.756B) (25).

Siamo qui del resto in linea con la concezione greca del divino. La stessa alternanza del plurale (θεοί) col singolare (θεός, questo spesso con valore collettivo) potrebbe essere una spia del senso (dell'inconscia esigenza) del monoteismo, che appare più accentuato in certi autori, come Esiodo, che considera il re degli dei come un essere onnipotente e veramente universale (26), e il δαίμων come potenza soprannaturale (*Scut.* 94); come Simonide di Ceo, il cui uso di θεός dà l'impressione dell'unità del mondo divino (cfr. fr. 526.3, 527.3, 542.14 Page); come Senofane, la cui concezione di un dio unico, immanente nel mondo, in un certo senso personalizzato (pur senza rinuncia al politeismo), è senza dubbio audace e originale (27); come Pindaro, che spesso accenna ad un dio solo, onnipotente, giungendo così alla soglia del monoteismo (28); come Eschilo, il quale, pur adattandosi all'opinione politeistica popolare, è portatore di una concezione orientata verso il monoteismo (29). Anche Erodoto, pur nell'uso del singolare in senso collettivo, e pur forse non del tutto consapevolmente, ha una vaga tendenza al monoteismo. Anche Platone oscilla tra il monoteismo (dio come

(25) Per la teologia come scienza dei rapporti di Dio con l'uomo e col mondo si veda Valgiglio, *Divinità e religione in Plut.* 21 sgg.

(26) Si vedano *Theog.* 71 sgg.; L. Bona Quaglia, *Gli "Erga" di Esiodo*, Torino 1973, 25; B. Snell, *Die Welt der Götter bei Hesiod*, in *La notion du divin*, 'Entretiens sur l'antiquité classique' 1, Genève 1952, 106 sgg. e 117, dove viene colto, pur nel pantheon greco, lo sviluppo della supremazia di Zeus.

(27) Si veda *Clem. Alex. Strom.* 5.109 (εἷς ὁ θεός) = *Vors.* 1.135.4 = fr. 23 Untersteiner; si veda anche *Senofane*, a cura di M. Untersteiner, Firenze 1955, p. CLVIII sgg.

(28) Si veda *Plut. De sera num. vind.* 4.550A, dove si appella ἀριστοτέχων (artefice per eccellenza) il dio ἄρχοντα e κύριον πάντων. Si vedano anche *Quaest. conviv.* 1.2.618B; *Praec. ger. reip.* 13.807C; *De facie in orbe lunae* 13.927B; *De comm. not. adv. Stoic.* 14.1065E = *Pind. fr.* 57 Sn.; cfr. Valgiglio, *Divinità e religione in Plut.* 142-43. Scriveva G. Perrotta, *Storia della letteratura greca*, Milano-Messina 1948, 2.15, che Pindaro "tende fortemente al monoteismo";

(29) Per Eschilo Zeus è ὁ παγκρατής (*Eum.* 918), ὁ πανόπτας (*Eum.* 1045), πατήρ (*Sept.* 512), σωτήρ (*Suppl.* 26). Epiteti presenti quasi tutti in Sofocle e Euripide, il quale, nella preghiera di Ecuba a Zeus (*Tro.* 884 sgg.), non solo dimostra innegabile sincera aspirazione al divino, ma anche una impellente urgenza del dio unico, qualunque sia il suo nome (formula tradizionale, cfr. *Plat. Crat.* 400E), perché soccorra i miserabili nel travaglio dell'estrema tragedia. Qualcosa di simile anche in Eschilo, *Ag.* 160 sgg.; cfr. il commento di E. Fraenkel.

idea del Bene, una determinata forma del divino) e il riconoscimento degli dei olimpici (30). Crisippo ritiene, sia pure a livello panteistico, che tutti gli dei sono generati, e prendono cibo, eccetto Zeus, che è il solo ad essere eterno (*De Stoic. repugn.* 39.1052AD; *De comm. not. adv. Stoic.* 31.1075B) (31).

Dal rapporto di Zeus con gli altri dei ci viene un altro spiraglio di concezione monoteistica: ciascuno degli dei ha il suo potere – c'è il dio della guerra (Ares e un po' anche Atena), il dio delle profezie (Apollo), il dio dei guadagni (Ermes), la dea dei matrimoni e dei talami, cioè Afrodite, che Zeus tiene lontana dalle opere di guerra (*De tranqu. an.* 12.472B; *Hom. Il.* 5.426-29; cfr. *Praec. ger. reip.* 5.801D): ogni dio ha un suo compito specifico – solo Zeus si cura di tutto: per il tutto c'è un solo dio. Questo in linea generale, anche se le epiclesi di Zeus gli assegnano, in casi particolari, un determinato settore di attività (cfr. Valgiglio, *Divinità e religione in Plut.* 137 sgg.).

In tutta questa materia il pensiero greco rimane sempre indeciso. Gli sforzi per formulare un monoteismo puro non sono mancati; ma rimase teorico, senza riuscire ad imporsi nelle sue conseguenze (32). Il culto degli dei particolari non si spense mai; e il culto presuppone il politeismo (θεοί, a proposito di culto, compare sempre). Bisogna anche non dimenticare che i Greci non annettevano la stessa nostra importanza alla distinzione tra monoteismo e politeismo; il problema non dovette esistere per loro (cfr. François, *op. cit.* 185). Non pare d'altronde inverosimile che il singolare dei nomi di divinità (θεός, τὸ θεῖον, δαίμων, τὸ δαιμόνιον), già di per se stesso, a prescindere dalle varie accezioni (collettivo, un dio particolare ecc.), rappresenti un'indicazione, ora più debole ora meno, della tendenza al monoteismo. Il singolare esprime l'attributo comune di ogni dio, indica la singolarità nella pluralità, una distinzione che, per un momento almeno, risponde alla coscienza di unicità, la condizione di un dio, sia pure assommante tutti gli dei in quello che hanno in comune. A questo punto può affiorare la coscienza di un dio unico, sia pure affiancantesi ad altri dei, che vivono nella mentalità del popolo in ragione del culto: θεοί, come oggetto del culto, diventa θεός in una circostanza propizia, protesa verso l'unico; e intanto si va delineando θεός sul piano teologico. Donde la possibilità della conciliazione

(30) Si veda W. J. Verdenius, *Platons Göttesbegriffe*, in *La notion du divin*, cit., 243 sgg. Per Aristotele Dio è il motore immobile, atto puro. Esplicita confessione monoteistica è anche quella di Filolao, della metà del V sec. a.C. (*Vors.* 1.416.23-24 e 417.11).

(31) Per tutti gli autori su nominati (ed altri) si veda anche G. François, *Le polytéisme et l'emploi au singulier des mots θεός δαίμων*, Paris 1957, 56 sgg.

(32) O. Gigon, *Die Theologie der Vorsokratiker*, in *La notion du divin*, cit., 162.

della pluralità con l'unitarietà, della coscienza dell'uno accanto al plurimo, della convivenza del monoteismo col politeismo; entrambi procedono insieme: chi guarda di più alla pluralità (o solo alla pluralità, come il popolo, la comunità dei credenti, che si riunisce nel culto), chi guarda di più all'unità (il filosofo), pur pagando alla pluralità lo scotto spettante alla tradizione; θεοί sono la tradizione, dalla quale man mano tende a staccarsi più o meno timidamente qualche pensatore, il quale non si impone, né pretende di farlo, in quanto egli stesso si sente legato alla pluralità per un vincolo avito, dal quale non si sente sciolto. Dalla tradizione il pensiero antico non è mai riuscito a liberarsi, al di fuori del cristianesimo. Tuttavia anche il pagano si è accostato tanto al monoteismo da essere praticamente monoteista (neoplatonismo). Su questa via – ed a mezza via – ci sta Plutarco, i cui tempi si stanno evolvendo in questo senso, si stanno convertendo man mano, e fors'anche inconsciamente (senza presa di coscienza del problema), al monoteismo, epoca che in questo, oltre l'impulso dell'orientamento pagano ormai secolare, subì anche quello cristiano. Plutarco può avere ignorato il cristianesimo (non ne parla mai espressamente, almeno nella parte dell'opera che ci è pervenuta, che è la più piccola), ma la sua dottrina dimostra di averlo assorbito in buona parte (si veda Valgiglio, *Divinità e religione in Plut.* 89 sgg.). Del resto, ciò che di più cristiano si riscontra in Plutarco è appunto la concezione monoteistica, affiorante spesso accanto a quella politeistica, grazie anche all'influsso di Platone (spesso citato), che fa di Dio, non generato ed eterno, il padre e l'autore del cosmo e degli altri esseri generati.

Università di Genova

ERNESTO VALGIGLIO