

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA

INDIRIZZO di STORIA ANTICA

ELLENISMO E DEMONOLOGIA NEL SECONDO SECOLO.

PAGANI E CRISTIANI DINANZI ALLA PLURALITÀ

DELLE CULTURE

Tutor:

prof. Andrea Milano

Coordinatrice:

prof. Marisa Tortorelli

Candidato

Dott. Antonio Sena

ANNO ACCADEMICO 2010/2011

*Spesso le persone ti incontrano in un certo momento della vita
e non si chiedono da dove vieni e dove vuoi andare.*

*A Giorgio Jossa e Giovanni De Renzis
perché, al di là dei loro doveri professionali,
si sono fermati a guardare con me la strada che ho percorso
e sono ancora disposti ad accompagnarmi verso l'orizzonte.*

RINGRAZIAMENTI

Questa tesi è il risultato di un percorso di ricerca che, da Napoli a Tours, ha potuto beneficiare di scambi intellettuali ed umani di grande ricchezza. I miei ringraziamenti vanno a tutti coloro che mi hanno seguito e guidato in questo lavoro. Al professore Andrea Milano della cui cultura filosofica e teologica si è molto giovata l'impostazione della tesi. Al professore Giorgio Jossa il cui insegnamento ha segnato i miei interessi scientifici, e del cui senso storico mi sono avvalso più volte nella ricerca. Un particolare ringraziamento va al professore Bernard Pouderon che, durante il mio soggiorno a Tours presso l'Università "François Rabelais", ha avuto un ruolo determinante nell'ampliamento e approfondimento delle mie prospettive di ricerca soprattutto nel campo dell'apologetica cristiana. La sua competenza scientifica e la generosità con cui mi ha accolto a Tours mi sono state preziosissime. A lui va la mia profonda gratitudine.

INDICE

INTRODUZIONE: *Il problema e il piano di ricerca* (5)

CAPITOLO I: *Filosofia greca e filosofia “barbara” nell’apologetica greca cristiana del secondo secolo* (11)

1. *Aristide: l’esordio della riflessione cristiana sugli ἔθνη* (11)
2. *Giustino tra filosofia barbara e demonologia* (20)
3. *Taziano filosofo dei barbari?* (36)
4. *Atenagora e Melitone: una diversa idea della demonologia nel pluralismo religioso dell'impero e il definitivo abbandono della nozione di filosofia barbara* (70)

CAPITOLO II: *Il Discorso Vero di Celso: un tentativo di sistemazione* (91)

1. *Come è trattata la demonologia nel Discorso vero? Un’ipotesi* (91)
2. *I dèmoni alla base della struttura del mondo* (100)
3. *I dèmoni e l’assetto pratico del mondo: significato e limiti della loro presenza* (124)
4. *Sapienze “barbare” e sapienza greca nel Discorso vero: un modello interpretativo* (158)

CAPITOLO III: *La polemica intellettuale e la coesistenza religiosa nell'impero: l'esempio adrianeo* (177)

1. *Adriano tra filellenismo e culture “barbare”. Il culto nuovo di Antinoo* (177)
2. *Il potere imperiale, gli apologeti e Celso: diverse risposte ad un unico problema?* (201)

BIBLIOGRAFIA (208)

INTRODUZIONE: Il problema e il piano di ricerca

Nel II secolo, come è noto, i cristiani cominciano a rivolgersi esplicitamente al mondo pagano colto per spiegare le loro ragioni, difendersi dagli attacchi che venivano loro rivolti e, in generale, dal clima di ostilità che percepiscono intorno a loro. La loro riflessione viene a concentrarsi inevitabilmente proprio sulle possibilità teoriche di un rapporto con la cultura pagana, cioè sulla domanda che diventerà fondamentale: che posto ha la grande cultura greco-romana, con i suoi sistemi filosofici, le sue scoperte, il suo stile di vita, dopo Cristo e la formazione del “popolo” cristiano?

Il rapporto con il giudaismo è sentito come un problema in certo modo interno allo sviluppo stesso della dottrina cristiana, anche se travagliato, quello con il mondo pagano richiede strumenti più raffinati e un’elaborazione più organica. Questa necessità è maggiore, ed è un paradosso solo apparente, quanto più i primi esponenti del pensiero cristiano, che chiamiamo comunemente apologisti, sono persone, a quanto possiamo ricavare dalle scarse notizie pervenuteci, che provengono dalla cultura pagana, convertiti con una formazione scolastica media o persino medio-alta, del tipo di quella comune nell’*oikoumene* ellenizzata del II secolo. Tanto più essi devono ripensare e articolare in modo convincente la loro profonda diffidenza verso questa cultura che li pone in una posizione marginale.

Tra le tante piste che battono nei loro discorsi, la loro riflessione viene a concentrarsi, in maniera più o meno sistematica e con differenze che rispecchiano diverse angolazioni e punti di vista, sulla individuazione del posto occupato dai cristiani nel mondo rispetto agli altri “popoli”. I cristiani certo non sono un popolo etnicamente configurato ma sentono il bisogno di marcare una differenza significativa rispetto agli “altri”, di dare a questi “altri” un’identità mentre costruiscono la propria. Questa identità deve essere principalmente religiosa ma può acquisire anche altre sfumature nel momento in cui si identificano genericamente con i “greci” gli esponenti di una falsa religione sostenuta da una falsa filosofia. La riflessione si sposta quindi sull’idea di una sapienza o filosofia greca (l’uso del secondo termine appare negli scrittori di maggiore spessore culturale) e di una sapienza o filosofia “barbara”, in qualche modo estranea all’universo greco, nella quale può andare a situarsi anche il

cristianesimo in questa sua fase polemica verso il mondo greco-romano¹. Si è chiesto acutamente G.G. Stroumsa²: «Esiste un rapporto tra il forte interessamento dei cristiani a propagare la nuova fede tra i popoli barbarici e la loro autoidentificazione quali “filosofi barbari”? È possibile percepire nella letteratura cristiana antica (all'incirca tra il II secolo e il V) lo sviluppo di qualche sorta di curiosità etnologica, o di interesse nei riguardi dei popoli esotici? È abbastanza strano che interrogativi del genere non siano stati affrontati, per lo meno direttamente, dagli studiosi moderni. Ciò che Arnaldo Momigliano fece splendidamente per il mondo ellenistico in *Saggezza straniera* non è stato affrontato per la mentalità cristiana antica.»

Gli interrogativi posti da Stroumsa non sono entrambi parimenti stimolanti e pertinenti per questa ricerca, o almeno subiscono un cambiamento di prospettiva nella mia ottica ma rappresentano un ottimo spunto per affrontare i problemi del rapporto tra la nascente identità cristiana e “gli altri” da un punto di vista forse più originale e fecondo. Questa ricerca ha comunque l'ambizione di scrivere un capitolo molto specifico di questa storia suggerita da Stroumsa, limitatamente al II secolo, collegando la riflessione sulla “filosofia barbara” e sull'identità etnico-religiosa dei diversi popoli, dei “greci” in particolare, a quella sulle divinità pagane, lette come dèmoni, ed estendendo poi l'analisi al contesto religioso dell'impero di II secolo e ad alcune scelte di politica religiosa.

C'è infatti un filo rosso che lega, in maniera più o meno continuativa, la riflessione sui popoli in quanto soggetti religiosi e sulla “sapienza barbara” a quella sulla filosofia dei greci

¹ L'orizzonte di una ricerca come la presente è certamente segnato, soprattutto a livello di metodo, da un libro molto stimolante quale A. Momigliano, *Saggezza straniera*, Torino 1980 (ed. ingl. Cambridge 1975), in particolare per il saggio finale aggiunto all'edizione italiana, *L'errore dei Greci*, pp. 157-174. Specifici sul tema due contributi ai quali farò riferimento: J. H. Waszink, *Some observations on the appreciation of “the philosophy of the barbarians” in early christian literature*, in “Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann”, Utrecht-Anvers 1963, pp. 41-56; G. G. Stroumsa, *La filosofia dei barbari. Sulle rappresentazioni etnologiche nel cristianesimo antico*, in Id., *La formazione dell'identità cristiana*, a cura di G. Filoramo, Brescia 1999, pp. 181-218. Una sintetica visione d'insieme che si spinge sino agli inizi del III secolo è costituita da G. Jossa, *La valutazione cristiana dei Greci da Giustino a Ippolito*, in “Homages à Carl Deroux” édités par Pol Defosse, Bruxelles 2003, pp. 170-179.

² Cfr. Stroumsa 1999 p. 182.

e sull'interpretazione del politeismo pagano in chiave demonologica. In ognuno di questi campi la riflessione è influenzata da diversi fattori, a volte peculiari del singolo scrittore: la sua estrazione sociale, la sua provenienza geografica, il grado di assimilazione della filosofia classica. Sono dati che non sempre conosciamo in maniera sufficiente ma hanno certo la loro influenza e si possono in diversi casi ricavare o ipotizzare con un buon grado di plausibilità.

La demonologia cristiana è un tema ampiamente noto agli studiosi e la sua importanza e il suo significato sono di evidente percezione ad una lettura, anche superficiale, dei testi. Meno chiare forse e meno sviluppate nell'analisi critica (o meno comprese laddove analizzate) sono le connessioni di questo tema con la riflessione sugli ἔθνη all'interno dell'impero romano, con il più ampio dibattito sulla validità della cultura pagana e sull'assetto del mondo non solo a livello filosofico ma anche a livello di organizzazione socio-politica³. Gli apologisti affrontano un universo "demonico" che non è ancora "demoniaco"⁴, nel senso che le concezioni demonologiche, pur articolate e modulate secondo

³ La lettura politica della demonologia, come una sorta di "teologia politica" dell'impero romano è stata in verità fin troppo enfatizzata negli ultimi decenni, a partire forse dalla ripresa del vecchio ma denso e fortunato libro di Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1993 (ed. ted. Leipzig 1935). Sembra opportuna una revisione del problema che ridefinisca i confini tra ambito politico e ambito religioso, certo labili nell'epoca di cui ci occupiamo ma non tali da far pensare ad un puro uso strumentale politico dell'idea degli dèi e del culto loro dovuto. Soprattutto l'analisi della demonologia di Celso ci guiderà in questo universo e avremo modo di discutere anche le principali interpretazioni moderne.

⁴ Sull'uso di questi termini è bene fare subito chiarezza. In questa ricerca si userà sempre l'aggettivo "demonico" in riferimento alle concezioni demonologiche pagane e al linguaggio cristiano degli apologisti che con esse si confrontavano cominciando a mutarne il senso. L'aggettivo "demoniaco", derivato da δαιμόνιον, che in greco è spesso equivalente di δαίμων ed è termine generico per indicare una potenza divina (δαίμόνιον e non δαίμων è la misteriosa entità che distoglie Socrate dal male nei dialoghi platonici), connota nelle lingue moderne una concezione specificamente cristiana dei poteri delle potenze malvagie, appunto diaboliche, e presuppone tutto un processo di trasformazione del δαίμων nel διάβολος evangelico. Gli apologisti del II secolo, dal canto loro, usano quasi sempre la parola δαίμων, tranne quando citano la Scrittura nella traduzione dei Settanta (emblematico il caso di Giustino, I *Ap*, 41, 1, citazione di un brano piuttosto lungo di *Salmi* 95, con qualche modifica) o gli stessi *Vangeli*, perché si confrontano con una concezione del divino che è ancora forte e argomentata teoricamente. Si può legittimamente supporre che solo quando la demonologia filosofica classica fu definitivamente screditata e confinata nel novero delle idee e delle pratiche malvagie, anche con l'aiuto di una legislazione favorevole, si adottò definitivamente la parola derivata dal termine evangelico per connotare tutto

gli ambienti sociali, hanno una loro dignità religiosa e speculativa, come si avrà modo di verificare analizzandole nell'unico intellettuale pagano che ha scritto contro il cristianesimo in quest'epoca, Celso, e correlando le sue idee con quelle di altri intellettuali di ambito platonico coevi o anteriori di qualche generazione.

A livello di elaborazione intellettuale la trasformazione della demonologia pagana in quella cristiana, di tutt'altro segno, comincia ad avvenire proprio in quest'epoca e con una pluralità di motivazioni e di spunti polemici, con una ricostruzione che diventerà totale della storia religiosa dell'umanità e dello stesso senso della devozione religiosa.

Inoltre il discorso degli apologeti si muove su due piani che non è sempre facile abbracciare in un unico sguardo: il piano dell'elaborazione ideologica, della sistemazione concettuale, e quello delle pratiche concrete, di carattere religioso o magico che coinvolgevano queste entità che avevano spesso nella cultura "pagana" un carattere ambiguo e sfuggente, rappresentavano il punto di contatto più basso tra l'umano e il divino. Gli apologeti si confrontavano da un lato con una demonologia filosofica che spesso ostentatamente mostravano di non capire e fraintendevano, dall'altro con un ampio ventaglio di pratiche, di operazioni culturali, taumaturgiche, esorcistiche che vedevano i dèmoni come protagonisti e che erano vissute in maniera diversa a seconda del livello culturale delle persone interessate. Spesso erano una forma "vulgata" e imbastardita di idee di un certo spessore concettuale. La loro strategia è in genere quella di appiattare questi due aspetti in un unico quadro di corruzione religiosa che abbraccia idee e pratiche.

Nell'affrontare tali temi questa ricerca si articolerà in tre passaggi connessi tra loro da un filo logico e non solo cronologico. Nella prima parte cercherò di seguire in alcuni testi significativi dell'apologetica di pieno II secolo, lo sviluppo del discorso sulla demonologia in connessione con il tema del confronto tra sapienza "barbara" e sapienza greca. Tenterò quindi di cogliere il valore del riferimento ai dèmoni in questo più ampio contesto di pensiero e nel modo di porsi di questi scrittori rispetto all'universo pagano, culturale e istituzionale, che per loro rappresenta ancora una realtà a cui non è facile assegnare un posto definito.

Nella seconda affronterò i temi della demonologia e del rapporto con le sapienze

quanto attiene all'avversario di Dio, sia dal punto di vista concettuale che sul piano delle pratiche di "culto demoniaco".

“barbare” dal punto di vista pagano, esaminando i frammenti dell'unico polemista pagano a noi noto, Celso, che si può collocare approssimativamente proprio al termine della fioritura apologetica in lingua greca. Il discorso sarà allargato, nei limiti del possibile, allo sfondo culturale di Celso e coinvolgerà quindi altri esponenti di quella rinascita platonica che si conviene indicare con il termine di medioplatonismo.

Nella terza parte infine, dopo aver delineato storicamente e non solo dottrinalmente il confronto delle idee su questi temi che avevano un'incidenza concreta nei comportamenti, affronterò un problema di tipo più propriamente storico.

Questa sezione avrà necessariamente un carattere di ipotesi storiografica in quanto non è certo agevole collegare la polemica intellettuale a modelli concreti di politica religiosa in quanto non sappiamo con certezza quali erano i precisi influssi che muovevano la politica imperiale e alcune iniziative imperiali sono suscettibili di diverse interpretazioni. Mi limiterò quindi agli esordi di questa epoca certamente nuova che vede gli apologeti cristiani entrare in diretto dialogo, sotto l'imperatore Adriano, con le autorità e la cultura pagana e culmina nella risposta polemica di Celso e cercherò di mostrare a grandi linee la connessione tra gli indirizzi della politica religiosa impostata dall'imperatore Adriano e i dibattiti culturali illustrati nelle prime due parti. È infatti con Adriano che, a giudizio di tutti gli storici e secondo l'analisi delle fonti contemporanee, si può cogliere una svolta nei criteri di amministrazione dell'impero che investe anche la politica religiosa. In particolare il problema è delineare una rinnovata idea della *pax deorum* in un impero tanto ampio in cui l'Italia e lo stesso culto imperiale, nuovo garante dell'unità religiosa dell'impero, non possono mantenere la loro centralità secondo i vecchi schemi ma devono rinnovarsi per conservare un ruolo guida nel rispetto dei culti locali.

Riguardo specificamente al confronto tra cultura tradizionale e cristianesimo, c'è da parte cristiana un visibile interesse per la conciliazione tra i due mondi, dall'altro un atteggiamento polemico e aggressivo verso le divinità pagane che ha la sua manifestazione forse più evidente proprio nello slittamento semantico dell'interpretazione demonologica. Si può rilevare allora, da parte pagana una posizione, istituzionale e culturale, che cerca di farsi carico di queste esigenze in un impero che ha raggiunto il massimo della sua estensione territoriale e, almeno in apparenza, anche della sua coesione interna.

È questa la parte della ricerca che comporta il maggior numero di rischi ma mi sembra indispensabile cercare di colmare il divario, ancora spesso esistente, tra un approccio di tipo filosofico-dottrinale, con attenzione esclusivamente ai testi e alle loro idee, ed uno di tipo puramente storico-istituzionale. In questo difficile crinale cercherò di muovermi iniziando da una selettiva analisi degli apologisti cristiani sensibili a questi temi⁵ per delineare l'impianto argomentativo cristiano nel contesto della sua epoca.

⁵ Per i quattro autori che saranno esaminati non è mia intenzione ed esula dai fini di questa ricerca delineare profili almeno tendenzialmente esaustivi che tengano conto dei diversi temi e problemi posti dalle loro opere e di tutto il dibattito critico che si è venuto sviluppando nel corso di oltre un secolo. L'intenzione è quella di valutare queste personalità e queste opere specificamente in relazione al tema trattato, con la consapevolezza però che esso spesso si inserisce in un più ampio orizzonte di problemi. Anche i riferimenti bibliografici saranno selezionati dunque in funzione di questa ottica. Saranno privilegiate quindi opere di larga e accurata informazione e si entrerà nella discussione più approfondita delle diverse posizioni critiche solo laddove l'analisi del tema lo imponga. Indicazioni bibliografiche specifiche saranno date per i singoli autori. Segnalo subito che l'intero *corpus* degli apologisti è disponibile in traduzione italiana senza testo greco a fronte, *Gli apologeti greci*, Traduzione, introduzioni e note a cura di C. Burini, Roma 1986.

I. Filosofia greca e “filosofia barbara” nell’apologetica greca cristiana del II secolo. Gli apologeti tra “filosofia barbara” e demonologia

1) Aristide: l’esordio della riflessione cristiana sugli ἔθνη

Il primo scrittore che si rivolge deliberatamente al mondo pagano ed anzi specificamente all’imperatore è, secondo lo storico Eusebio di Cesarea, insieme a Quadrato, di cui non ci è pervenuta l’opera, Aristide “filosofo degli Ateniesi”, come recitano l’*inscriptio* della versione siriana e di quella armena della sua opera, autore della prima *Apologia* a noi nota. Secondo Eusebio, l’*inscriptio* della versione armena e la prima parte dell’*inscriptio* della versione siriana, essa era dedicata all’imperatore Adriano, mentre la seconda parte dell’*inscriptio* della versione siriana la presenta rivolta all’imperatore Antonino Pio⁶. In genere si preferisce considerarla rivolta ad Adriano e si ipotizza che sia stata scritta durante il soggiorno dell’imperatore ad Atene nel 124-125⁷.

Si tratta di uno scritto dalla struttura molto lineare ed elementare nell’articolazione ed argomentazione delle idee. Esso è incentrato proprio sulla classificazione religiosa dei popoli e cerca di individuare il posto dei cristiani nell’*oikoumene* religiosa imperiale, ponendoli al vertice del pensiero e della pratica religiosi⁸.

⁶ Il problema testuale è piuttosto complesso in quanto la versione siriana presenta due dediche, una sorta di titolo e una vera e propria *inscriptio*. Cfr. Aristide di Atene, *Apologia*, a cura di C. Alpigiano, Firenze 1988, con i frammenti papiracei, la versione siriana in una traduzione curata dall’autrice sulla scorta di traduzioni italiane e inglesi e la versione armena curata da G. Petrowicz, pp. 129-130.

⁷ Tutte le date si intendono d. C. e quindi non ho sentito l’esigenza di specificare. Datazione accettata da B. Pouderon, *Les apologistes grecs du IIe siècle*, Paris 2005, p. 122. Diversamente A. Galimberti, *Hadrian, Eleusis and the beginning of Christian Apologetics in Hadrian and the christians*, edited by M. Rizzi, Berlin-New York 2010, pp. 71-83, pp. 80-81, che contesta la tradizione eusebiana e, sulla base di Girolamo e di collegamenti con le iniziazioni eleusine dell’imperatore, l’asigna al 131-132.

⁸ Per l’analisi di quest’opera seguo l’edizione italiana della Alpigiano citata, al cui ricco apparato erudito ho largamente attinto e quella posteriore, fornita di un’introduzione e di un commentario ancora più ampi, Aristide, *Apologie*, introduction, textes critiques, traductions et commentaire par B. Pouderon et M. J. Pierre, avec la collaboration de B. Outier et M. Guiorgadzé, Paris 2003. Cfr. anche A. Casamassa, *Gli*

L'analisi dell'*Apologia* per una ricerca specifica come questa è però complicata dal fatto che in effetti noi non ne possediamo il testo originale greco. Di esso restano solo frammenti papiracei, mentre si conserva nel monastero di S. Caterina sul monte Sinai una versione siriana pubblicata nel 1891. La pubblicazione della versione siriana fu accompagnata da una scoperta importante: uno studioso, J. A. Robinson, a cui lo scopritore del manoscritto si era rivolto, si accorse che questo testo coincideva ampiamente con un capitolo del tardo *Romanzo di Barlaam e Josaphat*, nel quale figura come discorso apologetico pronunciato da uno dei suoi personaggi. È questo in effetti quello che si definisce abitualmente come testo greco dell'*Apologia* di Aristide ma si tratta pur sempre di una rielaborazione letteraria, che coincide in buona parte con una traduzione in una delle principali lingue dell'Oriente cristiano antico. Ci è pervenuta inoltre anche una versione armena, che appare piuttosto libera e riproduce comunque solo i primi due capitoli dell'*Apologia*. Questa situazione testuale rende difficile uno studio incentrato proprio sui termini qui usati e le interne suddivisioni dell'opera in quanto i diversi testi, se concordano sul pensiero generale e sulla maggior parte degli esempi dell'apologista, divergono poi proprio nella classificazione più specifica dei popoli religiosi e sul linguaggio.

La questione è comunque importante perché l'autore apre una strada che sarà ripercorsa, sia pure in modo anche diverso, da altri scrittori cristiani e pone le basi di una riflessione che diventerà sempre più articolata e si incanalerà poi secondo più definiti e talora divergenti filoni di pensiero all'interno delle comunità cristiane. Vale quindi la pena di tracciare un quadro del suo pensiero e dei problemi che esso pone in base alle divergenze dei testi e tentare una conclusione che rappresenti l'esordio della riflessione cristiana sul nostro tema.

L'intero testo è strutturato, come si è detto, come una classificazione religiosa dei "popoli" che trova il suo vertice nei cristiani, i soli che professano credenze veramente giuste e le osservano secondo l'autentica pietà religiosa. Nel testo greco questa classificazione vede

apologisti greci, Roma 1943-44, pp. 32-42, M. Pellegrino, *Gli apologeti greci del II secolo. Saggio sul rapporto fra il cristianesimo primitivo e la cultura classica*, Roma 1947, pp. 25-39, R. M. Grant, *Greek apologists of the second century*, Philadelphia 1988, pp. 36-39, Pouderon 2005 pp. 121-130, testi basilari per ogni analisi dell'apologetica greca e che avrò modo di richiamare anche per gli altri autori. In particolare il testo di Casamassa si segnala, più che per la profondità critica, per il carattere schematico dell'esposizione e il puntuale riferimento alle fonti per ogni autore.

da una parte i politeisti, “quelli che sono da noi detti adoratori degli dèi” (οἱ τῶν παρ’ ὑμῶν λεγομένων θεῶν προσκυνηταί, *Ap.* 2, 2), dall'altra, in progressione, giudei e cristiani. Ma i politeisti sono a loro volta suddivisi, in ordine crescente di aberrazione religiosa, in caldei, greci ed egiziani. L'errore dei caldei è di aver confuso il creatore con elementi corruttibili e l'apologista dimostra scolasticamente che nessuno di questi elementi o di queste creature può essere confuso con Dio che è al di sopra di essi e conferisce loro vita. L'errore dei greci è il loro politeismo immorale in quanto attribuiscono agli dèi passioni umane, che finiscono col legittimare comportamenti immorali anche da parte degli uomini. Gli egiziani sono quelli che maggiormente hanno errato in quanto hanno aggiunto al politeismo già noto la venerazione degli animali e persino dei vegetali.

Sin qui la versione greca di Aristide, che pone i greci in posizione intermedia tra due popoli notoriamente “barbari”, considerati comunemente di antica e veneranda saggezza. L'uno, i caldei, viene considerato tra quelli che meno hanno errato, in quanto ha commesso un errore sostanzialmente scusabile e che si può correggere (non a caso l'errore dei caldei è seguito da una lunga dimostrazione); l'altro, gli egiziani, è invece posto al culmine dell'errore. La frammentazione dell'unico e puro principio divino è la base del loro errore, che si arricchisce progressivamente, agli occhi dello scrittore cristiano, di particolari sempre più aberranti.

Ma è la versione siriana (confermata da quella armena) ad allargare e complicare la prospettiva. In essa la contrapposizione è tra barbari e greci da una parte e giudei e cristiani dall'altra. Sono presenti anche gli egiziani, in termini non molto dissimili dalla versione greca ma distinti appena dopo i greci. Questa trattazione è apparsa come una digressione all'interno del discorso sui greci in quanto effettivamente, dopo aver trattato di loro, l'autore riprende a parlare dei greci⁹ ma il testo siriano appare anche abbastanza chiaro nel considerarli un caso a parte: “Infatti non è bastata loro la religione dei barbari e dei greci, ma hanno introdotto anche la natura degli animali e di essa hanno detto che sono dèi...” (12, 1). Ai barbari, in

⁹ Così C. Alpigiano 1988, p. 165. L'autrice (pp. 29-30, 137) sostiene, sia pure con cautela, la maggiore affidabilità delle versioni siriana e armena sulla classificazione dei popoli e deve quindi spiegare la posizione degli egiziani in questo quadro. La versione armena non può aiutarci in questo perché limitata ai primi due capitoli.

questa versione, viene attribuito quanto nel testo greco è attribuito ai caldei, la corrispondenza è piuttosto precisa anche nelle dimostrazioni sull'inconsistenza dell'adorazione di ogni singolo principio. La progressione nell'errore è conservata ma la contrapposizione è tra barbari e greci: "I greci dunque, poiché sono più sapienti dei barbari, più dei barbari hanno errato, perché hanno introdotto molti dèi creati..." (8, 2)¹⁰.

¹⁰ Si pone il problema di quale fosse la versione originale, se cioè in essa fossero menzionati i caldei o i barbari. Pouderon 2003, pp. 150-156, (*La structure de l'Apologie et la question des quatre races*) dopo una dettagliata ed equilibrata analisi e con argomenti condivisibili che sarebbe inutile ripetere, conclude per la maggiore attendibilità della versione siriana, e quindi per la presenza, nel testo originale, della contrapposizione barbari-greci. Meno lineare appare il suo giudizio nella monografia del 2005, p. 126, dove tenta di conciliare le diverse versioni basandosi comunque principalmente sul testo siriano: «La divisione è operata secondo una gradazione del tutto intenzionale. Alla base della scala, l'astrolatria e il culto degli elementi dei "barbari" (di cui i Caldei sono all'epoca l'elemento più rappresentativo, come ha ben compreso l'autore della metafrasi del *Romanzo di Barlaam*), poi il politeismo antropomorfo per quelli che egli chiama i Greci, che rappresenta un tipo di culto più elevato in quanto più lontano dalla materia; a metà strada tra gli uni e gli altri la religione degli Egiziani che hanno la stoltezza di aggiungere al culto di uomini morti quello di animali e vegetali». Secondo la versione siriana però, il politeismo greco non rappresenta affatto una forma più elevata rispetto ai caldei-barbari. Le due coppie sono strutturate sempre in progressione ma la prima (barbari-greci) è una progressione nell'errore, la seconda (giudei-cristiani) nella verità. Recentemente M. Rizzi, *Conclusion: Multiple Identities in Second century Christianity*, in *Hadrian and the Christians...cit*, ha riproposto il problema sostenendo che né la versione greca né quella siriana tramandano l'originaria classificazione dei popoli di Aristide (pp.141-144). Osservando che nella versione siriana sia greci che barbari sono considerati discendenti da Chronos, lo studioso deduce che nel testo originale di Aristide le tre razze potevano essere barbari, cristiani e giudei. Questa visione, eliminando la dicotomia greci-barbari, rappresenterebbe un'ottica greca che si inserirebbe bene, a suo parere, nel filellenismo di Adriano teso ad attenuare se non eliminare la differenza greci-barbari: "all' interno dell'ampio orizzonte dell'impero romano, i Barbari (inclusi i Romani) e i Greci condividevano la stessa discendenza da Chronos e la stessa superiorità radicata nella tradizione culturale greca, in particolar modo grazie alla filosofia che è esplicitamente elogiata nell' *Apologia* di Aristide" (p. 144).

Si tratta di un' ipotesi basata su un' attenta lettura del testo siriano ma che sembra risentire troppo dell'esigenza di inserire Aristide in una ben precisa immagine della politica adrianea, peraltro assolutamente plausibile. Mi sembra però che altri dati, la violenta polemica contro il politeismo, l'esplicita opposizione presente nella versione siriana tra barbari e greci debbano rendere cauti nell'ipotizzare una soluzione che resta comunque puramente congetturale. Se anche si valorizzasse molto la comune discendenza di greci e barbari non si attenuerebbe l'errore di entrambi, maggiore nei greci in quanto più sapienti e mi sembrerebbe difficile trarne conseguenze tanto nette sulla posizione politico-culturale di Aristide quali quelle desunte da Rizzo. Allo stato

I giudei e i cristiani sono considerati a parte, di questi ultimi è considerata chiaramente anche l'utilità sociale ("E non c'è dubbio per me che a motivo dei cristiani il mondo si regge", 16, 7) ed essi sono considerati chiaramente un "popolo" (ἔθνος nel testo greco), una "stirpe" (nella versione siriana).

L'umanità religiosa è quindi classificata da Aristide in "popoli" secondo una progressione che culmina nel monoteismo cristiano, ma l'autore apprezza anche quello giudaico in maniera sufficiente da giustificare una prima, sostanziale distinzione tra politeisti e monoteisti. All'interno dell'universo politeista, se ci affidiamo alla versione siriana, abbiamo una distinzione piuttosto netta tra barbari, tra i quali non andrebbero compresi gli egiziani, e i greci. Se non c'è l'idea di una sapienza barbara alternativa a quella greca, è pur vero che quelli che nel testo siriano vengono denominati apertamente come barbari (i caldei del testo greco) hanno errato meno e che i greci, proprio perché più razionali di loro, hanno commesso errori più gravi. La sapienza conduce a capire meno l'assetto religioso del mondo.

Si può intravedere, *in nuce*, quella tendenza a cercare al di fuori del mondo greco un uditorio più sensibile alle istanze della nuova religione, che sarà tipica di alcune correnti cristiane¹¹. La parola "barbari" infatti, sembra desunta dall'uso linguistico comune nel senso di "non ellenizzati", di popoli che conservano una matrice religiosa estranea al politeismo greco con le sue connessioni poetiche e filosofiche. L'interesse di Aristide appare quello di situare i cristiani all'interno del panorama religioso dell'impero e la categoria di "barbari", stando alla versione siriana, viene usata in contrapposizione ai greci, escludendo i giudei. Questa esclusione è altamente significativa perché indica come Aristide, probabilmente anche

attuale delle nostre conoscenze testuali dell'*Apologia* preferisco attenermi alle caute deduzioni che avanzo nel testo.

¹¹ Un profilo in certo modo più "ellenizzato" di Aristide è dato da Pellegrino 1947, in particolare pp. 30-33, ma la sua ricostruzione non sfugge a contraddizioni, se non altro per la chiara mancanza di sensibilità dell'apologista verso la cultura greca e la sua condanna recisa della religione greca che di quella cultura costituiva parte integrante. In quanto all'affermazione della maggiore sapienza dei greci, il punto non è se sia ironica o no (cfr. Pellegrino 1947, p. 31, che la ritiene sincera) ma che essa risulta in fondo un'aggravante nel giudizio complessivo su tale popolo perché è considerata una sapienza sterile per il raggiungimento della verità religiosa, la sola che stia a cuore ad Aristide.

in base al pensiero giudaico ellenizzato, non consideri “barbari” i giudei: la sua classificazione, se affonda le sue radici nell’uso comune, se ne distacca poi in quanto attenta al dato squisitamente religioso.

Un raffronto che a questo punto si impone, per le analogie e le differenze che rivela, è quello con i frammenti pervenutici attraverso Clemente di Alessandria e Origene (ma soprattutto Clemente) di un testo designato, a quanto pare, come Κήρυγμα Πέτρου¹² (*L'annuncio di Pietro*) e che appare decisamente come un testo apologetico¹³ e che Clemente cita con rispetto ed Origene con qualche cautela in quanto utilizzato dallo gnostico Eracleone. Il testo sembra rimontare ai primi decenni del II secolo e proprio per certe affinità che presenta con Aristide gli si può ritenere coevo o di poco anteriore. Dai pochi frammenti superstiti, spesso inglobati da Clemente nel suo discorso e difficili da separare come citazioni testuali, si possono evidenziare preoccupazioni analoghe a quelle che saranno degli apologeti e che sono già di Aristide. Evidente è la preoccupazione del rapporto con la cultura greca e di una sorta di suddivisione religiosa dei popoli. L’autore riconosce che cristiani e greci adorano lo stesso Dio ma i greci in modo approssimativo (κατὰ περίφρασιν, fr. 2a Cambe, *Stromata* VI, 5, 39, 1). Inoltre nel frammento 3a Cambe (*Stromata* VI, 5, 39, 4 e ss, citazioni intrecciate con la parafrasi e le spiegazioni di Clemente) ammonisce a non venerare Dio come i greci perché anche i loro uomini più illustri lo hanno venerato senza poterne avere la conoscenza perfetta che può derivare solo dalla dottrina trasmessa dal Figlio. E segue poi una polemica contro l’idolatria e contro gli dèi costruiti con materiali deperibili come il legno, la pietra, i metalli, polemica che in Aristide è contro i caldei-barbari mentre i greci sono biasimati più per l’immoralità attribuita ai loro esseri divini. E la polemica contro l’idolatria è la via che conduce all’interpretazione demonologica di ogni simbolo di culto pagano per poi estendersi

¹² Per questo testo vedi la traduzione francese introdotta e ampiamente annotata da M. Cambe in *Écrits apocryphes chrétiens* I, édition publié sous la direction de François Bovon et Pierre Geoltrain, Paris 1997, pp. 3-22. Per il testo greco dei frammenti provenienti dal libro VI degli *Stromata*, che sono quelli che avrò modo di citare, seguo Clément d’Alexandrie, *Stromate VI*, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Patrick Descourtieux, Paris 1999. Il nome originario del testo si può dedurre dai frammenti 1a e b, 2a, 3b Cambe (3b, Origene, *Commento a Giovanni*, XIII, 104) . Per un equilibrato inquadramento storico e letterario cfr. Pouderon 2005, pp. 110-115.

¹³ Cfr. Grant 1988, p. 39 e Pouderon 2005, p. 110 e ss.

alla concezione dell'essenza stessa delle divinità pagane. Sia pure con diversi destinatari abbiamo qui lo stesso tipo di argomentazione polemica.

Invece è sulla classificazione religiosa dei popoli che si evidenzia una sensibilità diversa rispetto ad Aristide e quindi probabilmente bisogna pensare che questo tipo di predicazione era rivolta ad un pubblico diverso, un pubblico specificamente pagano. Nei frammenti sono ricordati tre tipi di culto, quello greco, quello giudaico e quello cristiano, di altri popoli, dei “barbari” della versione siriana di Aristide non c'è traccia. Inoltre la posizione dell'autore, quanto è tendenzialmente conciliante verso i greci, anticipando (se la datazione alta è quella giusta) il travaglio di Giustino e della sua scuola per inserire anche loro in un piano di salvezza, tanto è violentemente polemica verso i giudei. Dei giudei si dice nel frammento 4a (*Stromata* VI, 5, 41, 2-4): “E non adorate Dio come i giudei; quelli infatti che credono di essere i soli a conoscere Dio non ne hanno conoscenza in quanto adorano gli angeli e gli arcangeli¹⁴. E se non appare la luna non celebrano il sabato detto il primo, né la nuova luna, né gli azzimi, né la festa, né il grande giorno”. È una chiara e dura accusa di superstizione, che finisce con lo sminuire lo stesso monoteismo giudaico apprezzato da Aristide. Questi, secondo la versione greca, imputava ai giudei essenzialmente la colpa di non aver riconosciuto il Cristo, figlio di Dio, non facendo parola della venerazione degli angeli mentre nella versione siriana si dice dei giudei che “si sono allontanati dall'esatta conoscenza e, nella loro mente, pensano di adorare Dio, ma nel modo delle loro azioni, verso gli angeli e non verso Dio è il loro culto, poiché osservano il sabato e le neomenie e gli azzimi e il grande

¹⁴ Questa accusa ricorrerà anche in Celso I 26a (“Essi -cioè gli ebrei come si deduce dal discorso di Origene- venerano gli angeli e si dedicano alla magia nella quale fu loro maestro Mosè”), estesa poi ai cristiani in quanto questi hanno assunto le Scritture giudaiche come proprie. Poi Celso interpreta, come abbiamo accennato, questi angeli come dèmoni introducendo un altro e più articolato discorso. Va rilevato questo intreccio di motivi polemici anti-giudaici tra cristiani e pagani, segno di un dibattito vivo, nel quale ogni soggetto cercava di utilizzare tutti gli argomenti possibili contro gli altri. L'accusa di Celso, come altre ai cristiani, è volta ad inficiare la radice essenziale della proposta giudaico-cristiana, il monoteismo, in quanto in questo ambito egli concepisce solo il proprio “monoteismo”, che più propriamente può definirsi enoteismo in quanto concepiva un sommo dio al vertice di una gerarchia di divinità (quelle della tradizione) e di intermediari (i dèmoni propriamente detti anche se probabilmente proprio nella sua concezione anche le divinità tradizionali vengono considerate come dèmoni).

giorno e il digiuno e la circoncisione e la mondezze dei cibi, cose che nemmeno così osservano alla perfezione”. La versione siriana, che, ricordiamolo, è considerata più attendibile in quanto traduzione anche se non è verificabile sul testo originale greco, presenta evidenti analogie con il testo del frammento del *Κήρυγμα Πέτρου* nelle argomentazioni critiche ma non può sfuggire la differenza di contesto e di tono. In Aristide i giudei sono i più vicini a Dio dopo i cristiani e ci si limita a rilevarne gli errori che rendono il loro culto imperfetto, nel *Κήρυγμα* si lancia un’invettiva senza apprezzare nemmeno la principale e dirimente analogia, il monoteismo assoluto¹⁵.

Nel frammento 5 Cambe (*Stromata* VI, 41, 5, 41, 5-6) la divisione religiosa dell’umanità assume una forma definitiva: “Ci è stata data una nuova alleanza; quelle dei greci e dei Giudei sono vecchie, noi Cristiani invece siamo quelli che lo adorano in modo nuovo secondo un terzo modo (*τρίτῳ γένει*)¹⁶. L’uso di questo termine *γένος* non può non richiamare i *τρία γένη* di Aristide, testo greco II, 2. Si è già notato che anche la partizione di Aristide, pur riferendosi anche a popoli etnicamente definiti, non può definirsi una classificazione etnica ma piuttosto religiosa ed evidenzia un tentativo da parte cristiana di

¹⁵ Non rileva questa differenza di tono Grant 1988 p. 39, che invece accosta la critica contenuta nel *Κήρυγμα* a quella di Aristide, ipotizzando una dipendenza di Aristide da questo testo, anche se nel prosieguito si mostra più cauto su tale questione (“È difficile dire se ”Pietro” abbia influenzato Aristide o viceversa ma ci dev’essere un certo rapporto”, p. 39). Va rilevato che una cosa è l’influsso che il *Κήρυγμα* ha potuto esercitare su Aristide, un’altra la piena identità di vedute tra i due testi. L’ipotesi di un’influenza di questo testo su Aristide manca di elementi probanti definitivi ma non si può affatto escludere, l’idea che ci sia piena concordanza di vedute, in particolare riguardo alla valutazione dei giudei, mi sembra difficile da sostenere.

¹⁶ L’uso di questo termine in effetti sorprende un po’ e ha suscitato l’attenzione degli studiosi. Cambe traduce “selon un troisième type” ma sente il bisogno in nota di precisare che «il est préférable traduire *γένος* par *type* plutôt que par “race”». Cette expression alourdit la rédaction et ne fait qu’expliciter *d’un manière nouvelle*. Descourtieux, più letteralmente dal punto di vista lessicale ma con più disinvoltura sul piano sintattico, rende: «comme un troisième race», richiamando in nota proprio Aristide ma senza specificare le differenze. In effetti la parola in greco può avere entrambi i significati e qui è usata in un senso pregnante che ne rende difficile la traduzione in una lingua moderna. Il *γένος* indica una radice etnica che poi diventa, in senso traslato, un modo di essere, di comportarsi, un genere che comprende un insieme. Qui, secondo me, siamo al limite: i cristiani adorano Dio in un terzo modo che li configura come entità a sé, da comparare a due popoli che hanno invece una loro specificità etnica. Del resto anche in Aristide il termine non poteva avere valore strettamente etnico.

assumere un'identità, di distinguersi. Sotto questo aspetto anche nel *Κήρυγμα Πέτρου* c'è la medesima operazione ma lo sguardo è limitato ai competitori diretti, greci e giudei, e l'ottica è quella di chi guarda a una possibile espansione del cristianesimo in ambito pagano e ha rinunciato alla predicazione fra i giudei. L'ottica di Aristide è timidamente speculativa, cerca di spiegare e sistemare, quella dell'autore del *Κήρυγμα Πέτρου* appare decisamente missionaria ed è rivolta ai "greci" come rappresentanti del politeismo pagano. Contro di essi impugna l'argomento dell'idolatria che Aristide aveva adattato ai caldei-barbari, indicando come obiettivo primario la lotta contro il culto pagano che troverà nell'interpretazione demonologica uno dei suoi punti di forza e nello stesso tempo preannunciando l'argomento della verità imperfetta conosciuta dai grandi pagani che sarà sviluppato anche nella teoria del Logos.

Il confronto tra Aristide e i frammenti del *Κήρυγμα Πέτρου* mostra come il problema del posto occupato dai cristiani fra gli altri culti fosse molto vivo e come essi cercassero di distinguersi addirittura identificandosi come "popolo" per marcare una diversità spinta sino all'apparente estraneità. Le soluzioni e le sensibilità potevano essere diverse nell'ambito delle diverse comunità in diversi ambiti geografici ma lo scopo comincia a chiarirsi come comune.

Una valutazione più articolata e precisa la si può dare per Aristide e sembra risultare che questo primo approccio con pretese culturali al problema della verità religiosa da parte cristiana voglia tradurre, semplificando, in termini di appartenenza religiosa il pluralismo etnico dell'impero e individuare nel politeismo la prima aberrazione da combattere, pur senza tentare di darne ancora un'interpretazione approfondita. Ma l'orizzonte religioso e culturale dell'impero pone problemi che necessitano di risposte più articolate mentre le comunità cristiane si arricchiscono di neo-convertiti dall'esperienza più varia che si pongono un più ampio ventaglio di domande anche grazie alla loro storia personale¹⁷. Il successivo personaggio che esamineremo presenta dunque caratteristiche molto diverse e ci permette di entrare pienamente nel nostro argomento.

¹⁷ Purtroppo siamo sempre costretti a parlare di individualità che hanno un cammino di ricerca interiore testimoniato dalla loro opera letteraria. Il cristiano "medio" del II secolo ancora largamente ci sfugge. Solo indizi indiretti nelle fonti letterarie possono fornirci delle indicazioni mentre la documentazione epigrafica, che si rivelerà preziosa già a partire dalla fine del secolo, è ancora rara, sporadica e per lo più poco significativa.

2) Giustino tra filosofia “barbara” e demonologia

Il quadro della riflessione apologetica cristiana si arricchisce notevolmente con Giustino ed anche in relazione al rapporto tra filosofia greca e filosofia “barbara”, nonostante il parere di Waszink e Stroumsa, si può individuare un atteggiamento interessante che merita di essere esplicitato e discusso. La mia analisi sarà condotta in un primo momento sulla cosiddetta prima *Apologia*¹⁸ perché in questo testo i temi sono intrecciati tra loro in modo da offrire notevoli spunti e questo intreccio permette anche di cogliere con maggiore evidenza la difficoltà dell’apologista nel tentare di delineare risposte coerenti. Il problema fondamentale della prima *Apologia* è la condanna dei cristiani, che per l’autore è in sé uno scandalo anche contro la ragione e la filosofia. Questo è il punto che motiva l’allargamento del discorso e il tentativo di inserire la riflessione sul cristianesimo nel più vasto ambito della cultura corrente di lingua greca dell’*oikoumene* imperiale.

Questo confronto con la cultura greca rappresenta il problema centrale per la critica moderna, che discute infatti da un secolo sul reale rapporto di Giustino con la filosofia greca e sulle reali influenze che essa ha esercitato nella sua concezione del cristianesimo¹⁹. Si è spesso indotti a ricercare una soluzione lineare che almeno privilegi uno dei termini del problema, “ellenizzazione del cristianesimo” o “cristianizzazione dell’ellenismo”, per

¹⁸ In effetti si pone il problema se la nostra tradizione manoscritta che ci tramanda due opere apologetiche distinte sia davvero affidabile. Affronto sinteticamente il problema, che ha delle ripercussioni sulla valutazione dell’importanza dei diversi argomenti affrontati da Giustino, alla n. 30, introducendo la cosiddetta seconda *Apologia*. Continuerò comunque ad usare nel corso del testo i nomi convenzionali di *I* e *II Apologia*, secondo la divisione della tradizione manoscritta.

¹⁹ Un primo orientamento, anche bibliografico, su questo complesso problema del rapporto tra Giustino e la filosofia greca può trovarsi in opere recenti o relativamente recenti attente alla storia della critica quali Saint Justin, *Apologies*, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par André Wartelle, Paris 1987, pp. 9-83, e Justin, *Apologie pour les chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier, Paris 2006, che sono entrambi testi di riferimento per la traduzione e l’esegesi, G. Girgenti, *Giustino martire. Il primo platonico cristiano*, Milano 1995, Pouderon 2005, pp. 131-171. Sempre penetrante H. Chadwick., *Pensiero cristiano antico e tradizione classica*, Firenze 1995 (ed. ingl. Oxford 1966), pp. 3-36 su Giustino (*La giustificazione del cristianesimo*), in particolar modo sul rapporto con la cultura classica.

esprimerci con una terminologia entrata nell'uso ma di orientamento forse più teologico che storico²⁰. Bisogna rilevare però che questo problema si presenta complesso e ambivalente già in Giustino perché egli cerca soluzioni che nel vissuto delle comunità cristiane non dovevano essere acquisite e soprattutto perché è interessato ad affermare la novità della dottrina e a preservare nel contempo una certa continuità, senza la quale non ci può essere comprensione da parte dei suoi interlocutori.

In questo quadro la lettura delle diverse sapienze e la creazione di un concetto alternativo di "filosofia", adoperando proprio la parola che riempiva di orgoglio tutti i greci e quelli che della loro civiltà volevano essere partecipi, acquistano un particolare significato. Ma comunque i cristiani non vogliono identificarsi con i "greci" dal punto di vista culturale e religioso, se essi dunque vogliono essere considerati alla loro altezza o anche più, loro eredi, questo richiede una dimostrazione, una ricostruzione alternativa della storia religiosa dell'umanità. Se, come abbiamo detto, la riflessione ha origine dallo scandalo della condanna dei cristiani e dell'ostilità nei loro confronti, bisogna identificare anzitutto la potenza antagonista che rende possibile questo colossale equivoco della condanna dei giusti.

L'interpretazione demonologica si fa quindi largo, schematica e un po' frammentaria nella *I Ap*, più articolata rispetto alla genesi e alla funzione dei dèmoni nella *II*. Nella *I Ap*., per spiegare le ragioni di questo irrazionale odio verso i cristiani vengono introdotti *ex abrupto* al cap. 5 i cattivi dèmoni, dei quali non si spiega l'origine e la natura, che hanno

²⁰ Cfr. Girgenti 1995: "Non sarà che il cristianesimo ha imposto all'ellenismo più di quanto ha da esso assimilato?" (p.68). Più avanti, dopo aver distinto un approccio storico, secondo il quale sono innegabili le influenze del pensiero greco su Giustino e i primi tentativi filosofici cristiani, Girgenti ne delinea un altro: "Se invece guardiamo al problema con gli occhi della fede, la soluzione è molto più facile; il Cristianesimo non è una delle tante religioni naturali -nate dal bisogno congenito di Dio che c'è in ogni uomo e, di conseguenza, in ogni popolo, ma è una religione soprannaturale, *locutio Dei ad homines pro eorum salute*, rivelata da Dio stesso, irruzione dell'eterno nel tempo: pertanto si dovrebbe parlare prevalentemente di cristianizzazione del'Ellenismo, come si potrebbe parlare di cristianizzazione del mondo cinese, del mondo arabo, eccetera" (p. 69). Chiaramente qui emerge una prospettiva che esula dal discorso storico e parla alle coscienze: approccio legittimo ma su un altro piano.

usurato in origine il nome di dèi, lottano contro i cristiani e fomentano l'odio delle masse²¹. Essi però, secondo Giustino, combattono in generale contro quei principi di verità naturale che sono in ogni uomo che voglia vivere e agire seguendo la vera ragione e lo spirito critico: Socrate è stato una vittima illustre dei dèmoni che lo hanno combattuto come ora combattono i cristiani. Ma il discorso non è finito qui: “Non soltanto, infatti, tra i Greci, tramite Socrate, queste posizioni sono confutate dalla ragione, ma anche fra i barbari, dallo stesso Logos, che ha preso forma e si è fatto uomo sotto il nome di Gesù Cristo: prestandogli fede, noi affermiamo che i dèmoni, che si sono comportati in questo modo, non solo non sono dèi ma sono dèmoni cattivi e malvagi, dato che le loro opere non sono paragonabili neanche a quelli degli uomini che aspirano alla virtù” (*I Ap.* 5, 4)²².

Socrate ha quindi compiuto tra i greci quello che il Logos divino, Gesù il Cristo, ha compiuto tra i barbari. La sapienza di Socrate, che si chiarirà poi come una sapienza embrionale, dovuta alla tenue partecipazione al Logos universale, aveva come suoi nemici gli stessi dèmoni nemici del Logos-Cristo. Ma la sapienza greca di Socrate era appunto imperfetta, quella barbara del Logos-Cristo piena e potente. Come in Aristide, la riflessione verte sul politeismo immorale, vero scandalo da combattere e distruggere. Qui se ne tenta anche però un'interpretazione e si cerca di assegnare comunque un ruolo alla grande cultura filosofica greca attraverso una sorta di teoria dei gradi della rivelazione divina. C'è inoltre una distinzione tra greci e barbari marcata: dal contesto di questa ed altre affermazioni che si avrà modo di citare, dall'impostazione di tutta l'apologia e dall'analisi del pensiero di Giustino nel suo complesso, non è difficile ricavare che qui i barbari sono chiaramente i giudei. Tra i giudei è avvenuta quella rivoluzione del pensiero religioso attraverso la diretta manifestazione di Dio ai profeti che è stata poi portata a pieno compimento dalla manifestazione di Dio nel Logos-persona, Gesù il Cristo. La radice diversa che costituisce un'alternativa al pensiero greco e alla sua concezione del divino è quella giudaica su cui si

²¹ Si ritorna a parlare un po' più ampiamente di dèmoni al cap. 54. Essi hanno contraffatto le profezie giudaiche sulla venuta di Cristo, diffondendo tra gli uomini storie di dèi e semidèi che riproducevano confusamente aspetti della storia di Cristo. Ma l'essenza di queste entità resta ancora nebulosa.

²² Per le citazioni da Giustino, la traduzione base che ho tenuto presente è Giustino, *Apologie*, a cura di G. Girgenti, Milano 1995, modificata a volte secondo le mie esigenze di chiarezza o di precisione terminologica.

innesta la rivelazione cristiana. In *I Ap.* 46, 3 si dice che “coloro che sono vissuti secondo il Logos (οἱ μετὰ λόγου βίωσαντες) sono cristiani, anche se sono stati considerati atei, come, tra i Greci, Socrate ed Eraclito, ed altri simili, e, tra i barbari (ἐν βαρβάροις), Abramo, Anania, Azaria, Misael, Elia, e molti altri ancora, dei quali ora non elenchiamo le opere e i nomi, sapendo che sarebbe troppo lungo”. I sapienti dei “barbari” sono quindi esclusivamente giudei: è questa la sapienza barbara che può essere contrapposta a quella greca. Waszink, che è alla ricerca di una sapienza “barbara” nell’ambito dei popoli sapienti della tradizione ellenistica, sottovaluta forse questa impostazione di Giustino²³, che comunque rappresenta una presa di distanza dalla cultura greca per giungere poi a una riconciliazione, dal suo punto di vista, su basi totalmente nuove. Una volta infatti che la fonte di verità è stata totalmente distinta, si può pensare a una sorta di avvicinamento attraverso la nota teoria dei “semi di verità” sparsi dal Logos universale anche tra i grandi spiriti greci vissuti prima dell’avvento di Gesù.

Va rilevato anche che, se nella prospettiva di Giustino i grandi sapienti e profeti ebrei sono in certo modo cristiani *ante litteram*, questa considerazione non ne sminuisce il valore autonomo e comunque essi sono distinti dai saggi pagani. Questi ultimi hanno conosciuto solo un riflesso della verità universale, costantemente insidiati dai dèmoni, ai profeti e sapienti giudei ha parlato invece direttamente l’unico vero Dio. La colpa quindi di un insegnamento traviato non è tanto di Mosè o di Elia ma dei loro correligionari degeneri che non hanno riconosciuto in Gesù la figura a cui tendeva tutta la rivelazione contenuta nei profeti. I cristiani riconoscono l’autonomia della rivelazione di Dio ai giudei a patto che sia

²³ Cfr. Waszink 1963, pp. 48-49 su Giustino. Sulla stessa linea più o meno Stroumsa 1999, p. 192, che, quasi di passaggio, risolve così il problema: “La valutazione degli ebrei come “filosofi barbari” sembra essere stata riconosciuta solo progressivamente dall’antica letteratura cristiana. Giustino Martire, per esempio, sostiene che gli *ioudaioi* sono effettivamente *barbaroi* ma non sembra riconoscere una particolare sapienza dei barbari”. Questi autori sono in effetti alla ricerca di un apprezzamento coerente da parte cristiana di quelle sapienze alternative alla civiltà imperiale di lingua greca che i greci avevano “scoperto” con un certo entusiasmo soprattutto in età ellenistica e finiscono così col sovrapporre ai testi una loro definita costruzione. In realtà le affermazioni di Giustino sembrano chiare e decise: per lui esiste una sapienza barbara che è quella giudaica e da questa sapienza deriva la dottrina cristiana, che non è in continuità con il pensiero greco ma ne soddisfa pienamente le stesse esigenze che sono poi esigenze universali dell’uomo.

rettamente interpretata, cioè, dal loro punto di vista, completata con il pieno riconoscimento della potenza divina di Gesù il Cristo.

Il discorso sulla filosofia tra i greci e i barbari trova poi una sua ulteriore precisazione in un passo che muove da quella che abbiamo individuato come l'esigenza fondamentale della prima apologia, la confutazione dello scandalo costituito dalla condanna dei cristiani. Dopo aver affermato in 5, 4 la potenza dei dèmoni che hanno combattuto anche Socrate, Giustino rigetta l'accusa di ateismo e cerca di distinguere i cristiani che sono stati dimostrati colpevoli di reati dal nome cristiano in sé. È a questo punto che il nostro tema torna con una singolare precisazione (*I Ap.* 7, 3): “In generale, concordiamo anche su questo punto, ossia sul fatto che, come quanti tra i Greci hanno professato dottrine per loro buone vengono definiti con l'unico nome della filosofia, sebbene le dottrine si contraddicano a vicenda, allo stesso modo a quanti tra i barbari sono vissuti e sono apparsi sapienti è attribuito un nome comune: tutti vengono infatti chiamati cristiani (οὕτως καὶ τῶν ἐν βαρβάροις γενομένων καὶ δοξάντων σοφῶν τὸ ἐπικατηγορούμενον ὄνομα κοινὸν ἔστι· Χριστιανοὶ γὰρ πάντες προσαγορεύονται) ”.

Qui la parola “barbari” potrebbe porre qualche problema in quanto il suo campo di applicazione sembrerebbe più ampio. Wartelle rimanda a 5, 4 ma sembra dare alla parola anche in questo caso un'accezione più ampia: “opposizione abituale tra Greci e non Greci senza sfumatura peggiorativa (cfr. 7, 3; 46, 3)”²⁴. Ma allora? A chi si riferisce Giustino quando parla dei cristiani come filosofi dei “barbari”? Forse il contesto del ragionamento di Giustino può aiutare a venire a capo di un problema che non è stato esplicitamente colto ma che sembra emergere dal testo in maniera molto chiara. Giustino vuole sottolineare che ci possono essere cristiani colpevoli di qualche reato ma non per questo la loro colpa individuale deve ricadere sul nome cristiano in sé in quanto sotto questo nome si annoverano ormai tutti quelli che praticano una sapienza di radice non greca. Il confronto tra i tre passi sinora citati e discussi sembra riportare sempre all'origine giudaica di questa sapienza, la radice “barbara” è quella giudaica che ha dato vita a una nuova filosofia. È l'idea che Giustino ribadirà, rafforzandola con il racconto del suo personale itinerario intellettuale, nel proemio del *Dialogo con Trifone* (capp. 3-7 e in particolare il cap. 7 sulla differenza tra

²⁴ Cfr. A. Wartelle 1987, pp. 244, 247.

filosofi e profeti). L'incontro con il vecchio cristiano farà capire al giovane in ricerca, che si considera in quel momento platonico, che la filosofia in sé non può avere valore assoluto in quanto priva di una base di verità inconfutabile e solo la fonte divina, assicurata dalle profezie giudaiche rettamente intese, le può assicurare quel fondamento²⁵.

Sotto il nome di cristiani possono però annoverarsi anche personaggi che, istigati sempre da cattivi dèmoni, corrompono questa dottrina. Simone di Samaria, Menandro, anch'egli samaritano e Marcione del Ponto sono uomini che, pur presentandosi come cristiani, non rappresentano in effetti agli occhi di Giustino questa dottrina. Subito dopo aver esposto sinteticamente le loro deviazioni (*I Ap.* 26, 1-5) Giustino ripete quanto aveva detto in 7, 3: "Tutti coloro che si rifanno a questi, come abbiamo già detto, si chiamano Cristiani, allo stesso modo dei filosofi, che, pur sostenendo dottrine che nulla hanno in comune, vengono chiamati con il nome comune della filosofia" (*I Ap.* 26, 6).

Girgenti così commenta questa affermazione: "Giustino ripete la sua tesi, per cui le varie sette eretiche hanno corrotto la vera religione, così come le varie scuole filosofiche hanno corrotto la vera filosofia. I veri filosofi coincidono con i veri cristiani"²⁶. Ci sono, a mio parere, diversi piani che bisogna distinguere. La polemica contro il pluralismo filosofico greco è impostata da Giustino con molta determinazione e doveva essere così violenta e diffusa che sarà ritorta contro i cristiani stessi da Celso, che li accuserà di avere in comune solo il nome di cristiani. È inoltre senz'altro vero che Giustino mira a salvaguardare la purezza della sua fede cristiana con questo paragone, ammonendo che ormai il contrasto religioso è tra greci e cristiani ed anche tra i cristiani, come tra i filosofi greci, ci sono falsi cristiani. Con lui inoltre si avvia in effetti quel processo che porterà poi il cristianesimo a considerarsi la vera e unica filosofia.

Il passo di Giustino però non ci dice solo questo. Se inserito in tutto il discorso che si è

²⁵ Mi limito a rilevare, dal punto di vista della storia del pensiero e senza entrare nel merito dal punto di vista filosofico, che si tratta di uno stravolgimento del concetto stesso di filosofia, come era intesa in ambito greco-romano e come sarà ancora intesa nella ricerca filosofica lontana dal pensiero cristiano. La sua fecondità in ambito cristiano e poi, attraverso Agostino e il pensiero medioevale, sulla formazione intellettuale europea sarà notevole. Ma la premessa, posta in maniera embrionale proprio dagli apologisti e in particolare da Giustino, sarà sempre oggetto di perplessità e discussione.

²⁶ Cfr. Girgenti 1995 *Apologie*, p. 250.

cercato di delineare, ci mostra una posizione di Giustino ad ampio raggio. Esiste un Logos universale che si è manifestato in forma embrionale tra i greci e ha operato tra i barbari (giudei) sino a manifestarsi pienamente tra questi stessi barbari in quanto “ha preso forma ed è diventato uomo ed è stato chiamato Gesù Cristo” (*I Ap.* 5, 4). Questo Logos combatte i cattivi dèmoni che sin da tempi antichi hanno terrorizzato gli uomini facendosi chiamare dèi: anche filosofi come Socrate li hanno combattuti proprio in virtù di quel tenue legame che avevano con il Logos universale ma è solo il Logos-Cristo che può guidare gli uomini pienamente a una vita autenticamente religiosa e morale. Da questa radice giudaica è nata una nuova filosofia e quindi tra i barbari, cioè tra i giudei, è nata una sapienza che è alternativa a quella greca e può recuperarla solo se si considera che quella greca è nata come imperfetta imitazione demonica della sapienza giudaica culminata nel cristianesimo. Questa sapienza ha i suoi punti di riferimento fondamentali nelle Scritture giudaiche, i libri dei profeti soprattutto²⁷, che con Giustino cominciano a diventare i nuovi “classici” di riferimento, contrapposti ai poemi omerici e alle tragedie greche, degni di esegesi secondo i metodi ermeneutici e filologici già applicati ai grandi testi dell’antichità: le lunghe analisi che Giustino dedica loro, citandoli spesso direttamente (cfr. *I Ap.* 32 e ss), mostrano proprio il tentativo di creare una “cultura” cristiana su basi autonome. I cristiani quindi sono i filosofi dei “barbari” (e non solo semplicemente i veri filosofi) in un senso pregnante anche se questo non implica in Giustino la valorizzazione delle sapienze “esotiche”, un’attrazione verso caldei, egiziani, persiani, che costituivano già da tempo, in modo però ambivalente, esempi di popoli sapienti. La sua accezione di filosofia barbara è limitata al giudaismo e al suo compimento cristiano ma non è per questo meno significativa.

Stabilito questo, Giustino può anche riferirsi alla tradizionale accezione negativa della parola “barbaro” per sottolineare che i cristiani non sono tali nel senso comune e dispregiativo della parola. In *I Ap.* 60, 11, dopo aver mostrato nei precedenti paragrafi che punti importanti della dottrina platonica sono desunti dalle Scritture ebraiche, sottolinea che presso i cristiani insegnamenti elevati possono essere compresi anche da persone semplici e barbare di lingua (ιδιώται καὶ βάρβαροι τὸ φθέγγμα) ma sapienti e credenti nella mente.

²⁷ Che Giustino leggeva nella traduzione cosiddetta dei Settanta, come si può evincere da *I Ap.* 31, 1-5.

Non si dice in verità che i cristiani siano tutti barbari di lingua, come vorrebbe Waszink²⁸, ma che il loro insegnamento è accessibile anche a tali persone. Sembra trattarsi di una ripresa polemica della tradizionale opposizione greci-barbari già rifondata dall'apologista su basi nuove.

Analoga tendenza mi sembra sia da ravvisare in un passo del *Dialogo con Trifone*, 119, 4²⁹. Con orgoglio Giustino ha sottolineato in precedenza, citando i profeti, che i cristiani sono un popolo scelto direttamente da Dio: “Noi siamo non solo popolo ma popolo santo, come già abbiamo mostrato” (119, 3). Poi aggiunge: “Non siamo dunque un popolo degno di disprezzo, una qualche tribù barbara o chissà quale ceppo di Cari o di Frigi...”. I cristiani esprimono una filosofia barbara nel senso spiegato in precedenza ma si rifiutano di essere considerati tali nell'accezione tradizionale e dispregiativa della parola come persone al di fuori di ogni cultura e sapienza. Non è un caso forse che qui Giustino non citi come esempio popoli ai quali era comunque attribuita una forma di sapienza ma due popoli considerati privi di ogni tradizione di pensiero. L'apologista sta rifondando le categorie di pensiero nelle quali si muove e la sua idea di una filosofia “barbara” si sta costruendo al di fuori di schemi tradizionali anche se cerca di rendere funzionali tali schemi al suo progetto.

Questa sua idea esprime anzitutto la consapevolezza di una fonte di verità diversa ed è questa consapevolezza a giustificare la sua contrapposizione ai “greci”. Inoltre in questa concezione si innesta organicamente la visione demonologica ed è questa una connessione interessante, non abbastanza sottolineata e indagata. Sembra che la lotta contro i dèmoni sia intimamente connaturata a questa sapienza barbara in quanto rigidamente monoteistica.

Questo è un punto importante ma anche delicato che richiederà ulteriore sviluppo. Ricacciare nell'aberrazione ogni forma di presenza divina nel mondo pagano voleva dire

²⁸ Cfr Waszink 1963 p. 49: «In *Dialog.* 119, 4 una qualificazione dei cristiani come βάρβαροι è esplicitamente rifiutata e in *Apol.* I, 60, 11 Giustino sottolinea che i cristiani sono barbari solo per quanto riguarda il linguaggio ma non “nelle loro menti”». Il punto centrale dell'analisi di Waszink è sempre quello: egli non riscontra in Giustino un apprezzamento della sapienza dei barbari in quanto popoli estranei alla civiltà ellenistica e non dà valore al riconoscimento della saggezza “barbara” dei giudei. Di conseguenza il discorso può chiudersi per lui nelle due pagine citate con rapide allusioni.

²⁹ Per la traduzione seguo S. Giustino, *Dialogo con Trifone*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Visonà, Milano 1988.

precludersi ogni possibilità di un contatto. Del resto la stessa visione demonologica cristiana non ha un'unica fonte, essa nasce da tradizioni e influssi diversi e non riesce a rinnegare questa sua fondamentale eterogeneità. Se il punto di vista dal quale guardare la cultura greca è quello giudaico, nella lettura della sua religiosità conteranno certo la concezione delle Scritture giudaiche rispetto ai falsi dèi ed anche tradizioni tardo-giudaiche confluite nel *Libro di Enoch*, ma a Giustino non sfugge che la parola e il concetto di dèmoni hanno una storia anche nella religiosità e nella filosofia greche e in certo modo ne tiene conto. Inoltre ci sono le peculiarità delle nuove Scritture cristiane (i *Vangeli*, che Giustino chiama *Memorie degli apostoli*), che mostrano la lotta contro i dèmoni del Signore Gesù, soprattutto nell'esorcismo, che si perpetua nei suoi fedeli. Da questa pluralità di influssi comincia a nascere la lettura demonologica cristiana dell'universo religioso pagano e la consapevolezza della peculiarità della missione cristiana come lotta contro i dèmoni che, come si dice in *I Ap.* 5,4, è funzione specifica del Logos-Cristo che porta a compimento quanto il Logos universale ha suggerito anche alle menti più elevate del paganesimo come Socrate.

A questo punto, una volta chiarito il nesso in Giustino tra demonologia e carattere "barbaro" del cristianesimo in quanto radicato nella tradizione giudaica, prima di passare alle altre nozioni di filosofia "barbara" nell'apologetica, dobbiamo delineare nel merito alcuni tratti più precisi della lettura demonologica del paganesimo come appaiono in Giustino. A questo scopo si impone la rilettura di una sezione nevralgica della cosiddetta *II Ap.* 5, 7,1, che può mostrarci il pieno significato dell'interpretazione demonologica di Giustino e la sua complessa stratificazione.

Consideriamo la seconda apologia come un secondo tempo della prima, un secondo capitolo, se così si può dire, rispondente propriamente alla seconda delle due parole con le quali Giustino definisce in *I Ap.*, 1 la sua opera: ἔντευξις, richiesta, petizione³⁰. Questa

³⁰ La cosiddetta seconda apologia si chiude in effetti proprio con la sollecitazione agli imperatori a prendere una decisione autorevole rispetto alla questione cristiana ed è originata da episodi di persecuzione raccontati nei primi capitoli, giudicati da Giustino particolarmente odiosi e immotivati. La frase completa in greco di *I Ap.*, I è: τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν πεποίημαι, dove è effettivamente possibile che le due parole indichino, in termini imprecisi per la retorica antica, i due diversi testi a noi pervenuti che potrebbero far parte di un unico programma apologetico. Antica e dibattuta è la questione sulla unicità o meno dell'*Apologia* di Giustino, cioè sull'attendibilità della nostra tradizione manoscritta che ce le ha tramandate in due testi, ognuno

petizione, dopo la descrizione iniziale degli episodi recenti di persecuzione, ha un carattere più stringato e serrato rispetto alla prima in quanto l'autore non ha interesse e motivo di soffermarsi su diversi aspetti della dottrina cristiana e sulle motivazioni della nuova "filosofia" che propone. Questa esigenza di persuasività e di ricapitolazione permette però all'autore di delineare un quadro lineare e lucido dell'intera storia della salvezza del genere

con un proprio destinatario. Dopo l'edizione di Munier 2006 che le pubblica intitolando il volume *Apologia per i cristiani*, come se fossero un'opera unica, si è riaperto il dibattito. Mi limito a segnalare una messa a punto recente e articolata, che riassume le posizioni precedenti e riesamina tutte le testimonianze antiche, B. Pouderon, *Un oeuvre fantôme: la question de l'unicité de l'apologie reconsidérée* in "Rivista di storia del cristianesimo", 5(2/2008), pp. 451-472. L'opera "fantasma" sarebbe la seconda apologia a Marco Aurelio di cui parla Eusebio e che non sarebbe da identificarsi con quella tramandataci come seconda apologia. La mia posizione si ispira, sia pure in forma non radicale, all'idea dell'unicità di concezione dell'opera. Se le due opere obbediscono a un unico disegno, il tema demonologico che abbiamo esaminato nei due testi separati, assume una centralità ancora maggiore e si conferma una dorsale nella polemica e nell'interpretazione della cultura pagana. La trattazione della cosiddetta seconda *Apologia* non sarebbe più una ripresa di un discorso già svolto ma la sua evoluzione in una più ampia teoria della salvezza in cui le entità demoniche giocano un ruolo fondamentale. Nella prima parte Giustino introdurrebbe i dèmoni come potenze antagoniste dei cristiani, nella seconda ne mostrerebbe la natura e il ruolo nella storia.

È interessante segnalare a questo punto la difficoltà stessa di definire l'apologetica cristiana come genere letterario, problema su cui cfr. B. Pouderon, *Aux origines du "genre" de l'apologie*, Tours 2009, ancora inedito. L'autore rileva anzitutto che il termine "apologia" non appare nei primi scritti che noi definiamo in tal modo, poi esamina tutti i testi classificati come apologetici in base ai canoni della retorica antica, concludendo che se alcuni rientrano in parte nell'uno o nell'altro genere o in più generi di discorso, alla fine "è la funzione che, in questo caso preciso definisce il genere, senza pur tuttavia crearlo perché, nel senso letterario del termine, non un esiste un "genere" dell'apologia. Ed è precisamente la finalità di questo genere di scritto che ha costituito la sua novità perché la necessità apologetica non si era mai fatta sentire con tanta intensità perché mai una comunità si era sentita a tal punto minacciata, nemmeno quella dei Giudei, protetta dal suo statuto particolare". Questo discorso letterario ha un importante risvolto storico. Spiega come l'apologetica sia intrinsecamente legata alla ricerca di una legittimazione per la comunità cristiana in costante dibattito con le istituzioni e la cultura pagane. L'esposizione dottrinale va dunque inserita organicamente, soprattutto negli apologeti più antichi di lingua greca, in questo contesto e quindi alcuni temi, come la demonologia, sono trattati non tanto per esporre un proprio già organico punto di vista ma per intaccare e distruggere la visione del mondo dei pagani, per spiegare la falsità di quelle concezioni secondo diversi testi di riferimento (le Scritture giudaiche e alcuni scritti di quello che diventerà alla fine del secolo il Nuovo Testamento) e secondo una diversa prospettiva religiosa che si va elaborando e precisando.

umano e del rapporto tra l'emergente "filosofia" cristiana e il mondo religioso pagano che desta particolare interesse ai fini di questa ricerca.

L'esposizione inizia al capitolo V, quando Giustino risponde al possibile, sarcastico invito pagano: "Suicidatevi tutti per raggiungere subito Dio e non dateci più problemi". Per rispondere a tale dileggio Giustino si impegna in una ricostruzione della funzione dei cristiani nella storia rilanciando tutti i motivi fondamentali del suo pensiero. Il punto di partenza dell'argomentazione è che Dio ha creato il mondo non a caso ma per il genere umano³¹ e che se i cristiani si suicidassero in massa impedirebbero la propagazione della parola divina di verità di cui sono depositari. Ma se i cristiani sono i seguaci di un Dio giusto non dovrebbero essere perseguitati: ecco che Giustino affronta a questo punto direttamente il problema della storia e della presenza operante nella storia dei dèmoni.

"Dio, che ha creato il mondo intero, ha subordinato le realtà terrene agli uomini, ha ordinato gli elementi celesti per la produzione dei frutti e l'alternarsi delle stagioni, e ha imposto una legge divina, ed è evidente che anche questo ha fatto per gli uomini, ha anche affidato la custodia degli uomini e delle realtà sotto il cielo ad angeli che ha disposto a tal fine³²" (*IAp*, 5, 2).

Questi angeli però si sono travati abbandonandosi ad unioni carnali con donne e generando i dèmoni. A questo punto i dèmoni diventano il cardine dell'interpretazione data

³¹ L'esatto contrario affermerà Celso, sostenendo che l'uomo non è al centro dei pensieri di dio più degli animali, che è parte di un universo vivente che va considerato nella sua totalità (cfr. i frammenti IV, 65, prima frase, e poi IV 73b-78).

³² Su questo punto credo che la traduzione di Girgenti "ed è evidente che ha fatto tutto questo anche per gli uomini" (ἔ καὶ ἀντὰ δι' ἀνθρώπους φαίνεται πεποιηκός) vada decisamente corretta. Tale traduzione introdurrebbe un'attenuazione nell'antropocentrismo di Giustino che non sembra giustificata nemmeno grammaticalmente in quanto risulta più lineare riferire καὶ ἀ... ἀντὰ e non a δι' ἀνθρώπους. Stesso fraintendimento mi sembra presente in Wartelle 1987: "Dieu a créé le monde entier, il a soumis à l'homme tout ce qui est sur terre, et les éléments du ciel qu'il a manifestement créés aussi pour l'homme...". Nella mia linea Munier 2006: "après avoir imposé une loi divine à ces même éléments que, de toute évidence, il a aussi créés pour les hommes". Il punto è fondamentale anche ai fini di questa ricerca perché se Dio ha creato in funzione solo dell'uomo si spiegano ancor meno i dèmoni intermediari pagani che, tra le altre loro funzioni, sovrintendono ai diversi ambiti del creato ma tutt'al più gli "angeli" cristiani, che assicurano una comunicazione tra Dio e l'uomo, che è solo una delle funzioni dei dèmoni pagani.

da Giustino della religiosità pagana e del rapporto tra questo universo religioso e i cristiani. Essi asservono gli uomini con l'ausilio di arti magiche, li costringono a tutti i riti della religione pagana, sacrifici, libagioni, e da poeti e mitologi sono stati confusi con gli dèi: essi hanno denominato gli dèi con i nomi che ciascun angelo decaduto aveva attribuito a sé e ai suoi figli. Ma Dio è uno ed è un nome generico: Giustino passa in rassegna a questo punto gli attributi del Dio cristiano e si concentra poi sul Figlio, Gesù in quanto uomo, Logos in quanto potenza divina. "Come abbiamo detto, infatti, si è fatto uomo, per volontà di Dio Padre, ed è nato per la salvezza degli uomini che credono in lui e per la sconfitta dei dèmoni: voi potete convincervene, a partire da quello che accade sotto i vostri occhi" (*IIAp*, 6, 5). Nel suo nome i cristiani "annichilendo e cacciando i dèmoni che possiedono gli uomini, li hanno guariti e ancora li guariscono mentre altri esorcisti, maghi e incantatori non erano riusciti a guarirli" (*IIAp*, 6, 6). Si deve ritenere che questa lotta continuerà sino alla fine dei tempi, l'azione dei cristiani è solo il segno di questa lacerazione introdotta nell'uomo in base alla quale egli deve scegliere costantemente tra la potenza guaritrice e salvatrice di Cristo e la potenza dei dèmoni. Sarà la definitiva venuta di Cristo nella gloria, dopo quella nelle vesti dell'uomo dei dolori, a segnare la definitiva sconfitta dei dèmoni.

In questa impostazione la lotta contro i dèmoni non è ridotta a pura occasionale operazione esorcistica, è una funzione fondamentale che delinea il confine tra due sfere religiose, è il fine a cui tende un'intera concezione di Dio: tutti i pagani sono in un certo senso preda dei dèmoni perché la loro stessa idea di Dio e il culto che la esprime sono frutto di una storia "demonica". La parola sta assumendo una connotazione totalmente negativa ma non senza qualche tenue residuo del suo significato filosofico, platonico in particolare, che avremo modo di rilevare approfonditamente nella sua complessità in Celso. La stessa idea di un Dio che delega ad ἄγγελοι la gestione delle cose terrene rivela la preoccupazione di non implicare direttamente Dio nelle realtà sensibili. Alle tradizioni tardo-giudaiche della caduta degli angeli, che però avevano soprattutto la funzione di spiegare il male presente nel mondo, si affianca anche un'idea che ha ascendenze filosofiche platoniche e che è in fondo una concessione molto timida al modo di pensare dei pagani colti. Quando Celso affronterà questo problema, identificherà infatti con sicurezza ἄγγελος e δαίμων: nel suo orizzonte di

pensiero l'equiparazione delle due categorie è immediata e spontanea³³.

Ma nel testo di Giustino che stiamo seguendo e discutendo c'è un riferimento, a noi già noto, ma che in questo contesto così organico di ragionamento permette di trarre le fila sul rapporto tra demonologia e "filosofia barbara" e connotare con maggiore precisione il pensiero di Giustino.

Avviandosi a concludere il suo ragionamento su questo tema Giustino afferma che Dio ritarda la dissoluzione del mondo, che comporterebbe la distruzione dei cattivi angeli, dei dèmoni e degli uomini proprio per permettere ai cristiani di svolgere la loro opera salvatrice. Questa opera presuppone la capacità insita nell'uomo di poter scegliere liberamente tra bene e male: "Infatti gli uomini non agiscono o subiscono gli eventi secondo il fato ma ognuno si comporta bene o male per libera scelta e per opera dei cattivi dèmoni i buoni come Socrate e quelli come lui vengono perseguitati e messi in prigione mentre i Sardanapalo, Epicuro e gli altri loro simili sembrano vivere felici nella ricchezza e nella gloria" (*IIAp.* 7, 3).

Socrate dunque è presentato ancora una volta, come in *IAp.* 5, quale l'uomo che ha lottato contro i dèmoni in quanto partecipe di quel seme di verità che Dio non ha negato agli uomini prima di inviare Gesù per rivelare pienamente la verità. Nel capitolo 8 si sviluppa più chiaramente l'idea di un "seme del Logos innato in tutto il genere umano" con altri esempi ma insistendo sempre sul fatto che tutti questi uomini che hanno seguito i semi del Logos sono stati avversati dai dèmoni che li hanno perseguitati a volte sino alla morte. Socrate certamente rientra in questa categoria perché, come si afferma in *IAp.* 5, 3, ha cercato di allontanare gli uomini dai dèmoni proprio seguendo la retta ragione (λόγῳ ἀληθεῖ) e in Giustino c'è una costante indeterminazione che è anche a volte identificazione tra il *logos* e il *Logos*, al punto che a volte si pongono non lievi problemi di traduzione di questa parola. Ma è certo che la retta ragione umana rappresenta in piccolo quello che il *Logos* divino, attribuito anche della persona umana di Gesù, rappresenta nell'universo e nella storia del mondo, nel progetto divino che regge il mondo. E se un uomo segue veramente il *logos* umano partecipa in qualche modo anche del *Logos* divino.

Il contesto del capitolo 8 (cioè il precedente cap.7) è soprattutto di polemica contro gli

³³ Cfr. Celso V, 2: "Se poi parlate di certi angeli, che intendete con questi? Dèi o un altro genere di esseri? Un altro genere, è naturale, i dèmoni"

Stoici, dei quali Giustino condanna i principi teorici, il fatalismo in particolare, mentre mostra di apprezzare la condotta morale. Separando i due aspetti, quello teorico e quello pratico, Giustino cerca di insinuare un cuneo che gli permetta di inserirsi in modo plausibile con la sua nuova “filosofia”. La polemica è esplicita ma sottolineata anche attraverso un uso accorto della stessa terminologia stoica³⁴. È in atto un palese processo di selezione e riappropriazione in una prospettiva diversa di temi e concetti della filosofia pagana, storicamente importante anche perché lo stoicismo, dopo Epitteto, ha trovato proprio nel Cesare attuale Marco Aurelio, destinato a succedere ad Antonino Pio, il suo più alto rappresentante.

La prospettiva di Giustino è a questo punto abbastanza chiara: la lotta per l’affermazione della verità e di una retta condotta morale è soprattutto lotta contro i dèmoni, che per lui rappresentano ormai solo la deformazione malvagia delle potenze intermedie della demonologia filosofica in quanto angeli che dovevano adempiere più o meno a quelle funzioni ma si sono travciati.

La lotta contro di essi è stata condotta anche da spiriti elevati vissuti prima della venuta di Gesù come Socrate. Ma se, come si afferma in *I Ap.* 5, 4, Gesù ha operato tra i barbari

³⁴ Cfr. *I Ap.* 7, 3: “...gli uomini non agiscono secondo il fato (καθ’εἰμαρμένην) ma ognuno si comporta bene o male per libera scelta (κατὰ μὲν τὴν προαίρεσιν)” dove se l’uso del primo termine è piuttosto naturale, l’uso del secondo è più sottile. La προαίρεσις è un termine fondamentale dell’etica stoica che indica la “scelta di base, preliminare” che permette di discernere le rappresentazioni e orientarsi verso il bene che l’uomo deve poi attuare con la sua determinazione e si ritrova più volte nel *Manuale* e nelle *Dissertationes* di Epitteto. Cfr., fra i possibili esempi, *Dissertationes* I, 12, 7, dove il filosofo afferma che bisogna sottomettersi alle leggi divine come il cittadino alle leggi dello stato e se uno domandasse come si può vivere felici sotto il governo divino ed essere liberi la risposta sarebbe: “È libero colui a cui tutto accade secondo la sua libera scelta (κατὰ προαίρεσιν) e a cui nessuno può creare ostacoli”. Sul significato e il valore pregnante di questo termine in Epitteto, cfr. P. Donini, *Le scuole, l’anima, l’impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, pp. 171-175, che sottolinea come esso non rappresenti in alcun modo “l’equivalente del concetto di volontà” e allega tra gli esempi anche il passo ivi citato. Qui Giustino volge questo termine contro gli stoici stessi, proponendo la libera scelta individuale come virtù cristiana e sbilanciando il termine proprio verso il significato di volontà personale. Questa affermazione è inoltre immediatamente seguita dalla menzione di Socrate vittima dei dèmoni che vengono a rappresentare quindi un elemento di determinismo verso il male contro il quale i cristiani si battono e marciano con la loro presenza tutto l’universo religioso pagano. Anche il fatalismo stoico è per Giustino in fin dei conti “demonico”.

quello che Socrate ha operato tra i greci, abbiamo qui una concezione molto interessante da recuperare nella sua organicità.

La religione pagana e in parte anche la sua filosofia, ove non influenzata dai semi del Logos divino, sono in sé “demoniche”, la loro connotazione essenziale è di essere ispirate dall’attività di queste potenze che istigano costantemente al male.

Tra i “barbari” giudei invece è nata una nuova “filosofia”, portata a compimento dai cristiani, che si caratterizza anche perché lotta contro i dèmoni cercando di liberare l’uomo dalla loro influenza e di affrancarli da quel culto che, come si afferma in *IIAp.* 5,4, è tutto un omaggio a loro. Questa nuova “filosofia” ha naturalmente, per Giustino, un suggello divino che manca assolutamente ad ogni forma di religiosità pagana, è confermata dalle profezie ebraiche, più antiche di qualunque scritto pagano, che si sono avverate nella persona umana di Gesù, venuto “per la sconfitta dei dèmoni” (*IIAp.* 6, 5), al quale si possono legittimamente attribuire una serie di appellativi che lo definiscono come essere sovrumano (*IIAp.* 6, 3), secondo solo a Dio creatore.

Questa articolata ricostruzione della storia della salvezza umana, che dovrebbe indurre gli imperatori a giudicare “conformemente alla devozione religiosa e alla filosofia” (*IIAp.* 15, 5), aggiunge un nuovo tassello al discorso che abbiamo cercato di ricostruire.

Il cristianesimo è una “filosofia barbara”, secondo la prospettiva delineata in precedenza, e si contrappone decisamente alla filosofia greca proprio nella lotta contro i dèmoni che continua incessantemente nella storia. Il problema demonologico per Giustino è componente essenziale dell’identità cristiana che è “barbara” in quanto proviene da una radice estranea alla cultura classica. Questo spiega anche l’uso di credenze tardo-giudaiche, del resto non appartenenti alle Scritture ebraiche riconosciute, come il *Libro di Enoch*, usate non per avvalorare un certo tipo di demonologia ma per spiegare i fraintendimenti della cultura pagana. Il risultato è un laborioso tentativo di conservare delle affinità ma soprattutto marcare una differenza ed è su questa doppia strada che il pensiero cristiano continuerà il suo cammino.

Se Aristide aveva iniziato una riflessione sui cristiani come “popolo”, identificando nel politeismo greco più che nel culto degli elementi naturali dei popoli “barbari” il vero avversario da combattere, adesso con Giustino questo politeismo comincia ad assumere un

volto più definito. Esso è connesso alla filosofia e quindi la riflessione diventa di per sé più impegnativa ma non è abbandonata la visione di un nuovo “popolo” cristiano” che proprio nella lotta contro i dèmoni trova una delle sue componenti identitarie.

Questo discorso doveva essere molto importante agli occhi di Giustino. Va sottolineata una scarna notizia di Eusebio (*H. E.* IV.,18, 3) che menziona tra le sue opere un *Discorso ai Greci* nel quale l'autore “dopo aver fatto una lunga esposizione della maggior parte delle questioni poste da noi e dai filosofi greci, fornisce spiegazioni sulla natura dei dèmoni (περὶ τῆς δαιμόνων διαλαμβάνει φύσεως)”³⁵. Purtroppo è tutto quello che sappiamo ma possiamo dedurre che non era un'opera rivolta alle autorità ma di pura discussione e polemica culturale e religiosa e che la connessione tra cultura greca e azione dei dèmoni, che troviamo anche nell'opera a noi pervenuta, vi doveva essere ribadita e forse occupare un ruolo centrale. Sarebbe interessante sapere come erano connesse le due parti, se gli argomenti erano analoghi a quelli dell'opera conservata, con la distinzione tra vera filosofia (ispirata dai semi del Logos divino) e falsa filosofia ispirata dai dèmoni o Giustino andava più a fondo nella riflessione. Quell'accenno di Eusebio alla “natura” dei dèmoni farebbe pensare a una trattazione più articolata³⁶.

Nel complesso l'opera sembrerebbe per certi versi vicina all'opera di un discepolo di Giustino, Taziano, che continuerà il discorso, da una parte rendendolo più polemico e intransigente, dall'altra rivelando un bisogno di legittimazione culturale impellente quanto quello di Giustino. Questo bisogno trova proprio nella critica ai “greci” in nome di una sapienza “barbara” e nell'esasperata lettura demonologica della loro cultura due punti

³⁵ Certamente questa notizia va considerata con la dovuta cautela in quanto inserita in una lista di opere di cui non tutte attribuibili a Giustino o comunque oggetto di discussione. Certamente non può coincidere con la tarda *Cohortatio ad Graecos*, pur attribuita dalla tradizione a Giustino, che si rivela come un'opera di imitazione del IV secolo. Resta il fatto che Eusebio ribadisce l'interesse di Giustino per il confronto tra dottrine filosofiche greche e dottrina cristiana in collegamento con la demonologia.

³⁶ Queste domande, che naturalmente non possono avere risposta, mirano a sottolineare ancora come la demonologia, vista come chiave di interpretazione della cultura pagana, dovesse essere un passaggio essenziale della riflessione di Giustino per modellare un'identità “filosofica” cristiana. Esse, a partire da scarni accenni su un'opera perduta, invitano a considerare che la discussione su tale tema poteva avere un'estensione e un'articolazione ancora maggiori rispetto a quelle che noi percepiamo.

centrali. Anche in questo caso le due nozioni risultano correlate. Ne risulta anzi un intreccio più profondo e non sempre facile da cogliere e interpretare che, unitamente alle difficoltà esegetiche poste da un pensiero e da uno stile spesso tortuosi, ci indurrà a soffermarci più a lungo sulla sua opera.

3) Taziano filosofo dei barbari?

La figura di Taziano ha spesso destato una certa perplessità e una sorta di imbarazzo nei lettori e negli studiosi per la forte carica polemica e la violenta intransigenza del suo *Discorso ai greci*, opera di difficile e incerta datazione ma certo posteriore alla morte di Giustino e quindi al 168, data ultima nella quale si può collocare il martirio di questi³⁷.

L'imbarazzo e la perplessità sono accentuati dalle scarse e controverse notizie della tradizione cristiana sul percorso intellettuale e personale dello scrittore, che bisogna brevemente discutere per cercare di inquadrare la fisionomia culturale di questo autore che, a

³⁷ Indico subito le principali opere delle quali mi sono valso e con le quali mi sono confrontato per lo studio di questo complesso personaggio in generale e in particolare in relazione ai temi di questa ricerca. Per il testo greco, seguo principalmente Tatian, *Oratio ad Graecos and fragments*, edited and translated by Molly Whittaker, Oxford 1982. Meno affidabile dal punto di vista testuale è considerata la successiva edizione, *Tatiani Oratio ad Graecos*, edited by M. Marcovich, Berlin-New York 1995, per i non rari interventi, non sempre ritenuti giustificati, dell'editore sul testo del manoscritto, utile però per i numerosi riferimenti alle fonti parallele, coeve e posteriori (cfr. Norelli 1998, citato nel seguito della nota, p. 83 n.7). Una traduzione italiana con un apparato di note che non trascura i punti difficili o oscuri del testo è Taziano il siro, *Discorso ai Greci*, a cura di S. Di Cristina, Roma 1991. Ancora fondamentale per i problemi posti e affrontati con grande ampiezza di conoscenze è A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien, suivies d'une traduction française*, Paris 1903. La traduzione di Puech è riproposta in *Foi chrétienne et culture classique, textes présentés et annotés par Bernard Pouderon*, Paris 1998, pp. 40-102, con introduzione e un apparato di note dello stesso Pouderon. Per la ricostruzione e interpretazione del personaggio e del suo pensiero, cfr. Casamassa 1942-43, pp. 135-162, Pellegrino 1947, pp. 95-145, Pouderon 2005, pp. 175-201 e la recente monografia che in certo modo chiude un circolo critico apertosi con le *Recherches* di Puech, E. J. Hunt, *Christianity in the second century. The case of Tatian*, London and New York 2003. Nell'ottica di questa ricerca prezioso e denso di spunti critici è il saggio di E. Norelli, *La critique du pluralisme grec dans le Discours aux grecs de Tatien*, pp. 81-120, in *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, sous la direction de Bernard Pouderon et Joseph Doré, Paris 1998.

torto o a ragione, continua a figurare come il più anti-greco tra gli apologisti e il meno raffinato dal punto di vista speculativo.

Le più corpose informazioni esterne al testo di Taziano stesso risalgono ad Eusebio di Cesarea e ad Ireneo di Lione, anche attraverso Eusebio di Cesarea, che ce le riporta in greco, lingua originale dell'opera di Ireneo mentre, come è noto, del suo *Adversus haereses* è pervenuta a noi solo una traduzione latina³⁸. Eusebio parla una prima volta di Taziano in *Hist. Eccl.* IV, 16, 7, a proposito della morte di Giustino. Prima di citare le parole di Taziano egli lo definisce “un uomo che nella prima parte della sua vita era stato educato nelle discipline greche (ἄνθρωπος τὸν πρῶτον αὐτοῦ βίον σοφιστεύσας ἐν τοῖς Ἑλλήνων μαθήμασι) e in esse aveva acquisito una fama non mediocre e aveva lasciato moltissime testimonianze del suo sapere nei suoi scritti”. Già questa prima affermazione, generica, pone un problema insolubile: Taziano aveva scritto anche di questioni profane prima della conversione? Sicuramente Eusebio vuole che risalti al massimo la sua statura culturale. Poi in *Hist. Eccl.* IV, 29 (1-7, tutto il capitolo) ritorna a parlare di lui ma in un contesto mutato. Adesso Taziano è l'iniziatore dell'eresia encratita: “Di questo errore si dice che sia stato iniziatore Taziano, del quale poco prima abbiamo citato le parole sull'ammirevole Giustino, riportando che era discepolo del martire (μαθητὴν αὐτὸν ἱστοροῦντες τοῦ μάρτυρος)”. In effetti in IV, 16, 7-9, tutto il passo che riguarda Taziano, non si afferma esplicitamente che Taziano fosse stato, a Roma bisogna dedurre, discepolo di Giustino e sul suo rapporto con Giustino si citano solo le parole di Taziano stesso in *Disc.* 17 e 19 che non accennano a una frequentazione da allievo. Poi Eusebio cita a lungo Ireneo (IV, 19, 2), che descrive le caratteristiche dell'eresia encratita e parla di “un certo Taziano” che avrebbe introdotto questo insegnamento empio. Costui, continua Ireneo, era stato “uditore” di Giustino (Ἰουστίνου ἀκροατῆς γεγονώς) e fino alla morte di questi non aveva dato segni di eterodossia. Dopo il martirio di Giustino invece, si inorgogli e, come se fosse un maestro, cominciò a predicare che il matrimonio era un segno di corruzione e a immaginare eoni come Valentino e i suoi discepoli. Ireneo dunque non parla di una formazione classica di Taziano, lo designa esplicitamente come discepolo di

³⁸ Elenco completo di tutti i riferimenti a Taziano negli autori cristiani in Casamassa 1942-43, p. 135. Quelli di Ireneo e di Eusebio restano i più significativi ai fini del nostro discorso.

Giustino anche se non usa lo stesso termine di Eusebio e avvicina la sua predicazione a quella di sette gnostiche, dando al rigorismo etico di Taziano un carattere speculativo di tipo gnostico con la menzione degli eoni. Eusebio parla ancora di Taziano alla fine del capitolo, citando tra le sue numerose opere il *Diatessaron*, la famosa concordanza dei quattro Vangeli, e il *Discorso ai greci*, che reputa la più bella e la più utile.

Incrociando con cautela le testimonianze, dalla tradizione cristiana apprendiamo che Taziano si era formato nelle discipline della παιδεία greca e, dopo la sua conversione, aveva in qualche modo seguito Giustino o da “discepolo” vero e proprio o da “auditore”, termine tipico riferito a chi ascolta le lezioni di un maestro di filosofia. Le notizie sulla sua formazione classica e sulla fama che aveva acquisito nelle discipline profane possono in ultima analisi risalire a Taziano stesso, visto che Ireneo, testimone più vicino ai fatti, non ne parla. Solo il suo accostamento agli gnostici può suggerire che sia stato un uomo di cultura greca in quanto lo gnosticismo è visto già da Ireneo come una contaminazione della pura dottrina degli apostoli con la filosofia classica.

Lo stesso Taziano infatti parla tre volte nel suo *Discorso* della propria formazione classica giovanile, che ha ripudiato per aderire alla “filosofia secondo i barbari”, precisamente in I, 3; 35, 1-2; 42³⁹. Solo il primo riferimento può far sorgere dubbi di interpretazione. Dopo aver accennato alle discordanze linguistiche tra i vari ceppi etnici greci e certo allargando nella sua mente il discorso con un brusco salto logico, Taziano scrive: τούτου χάριν ἀπεταξάμεθα τῇ παρ’ ὑμῶν σοφίᾳ κἄν εἰ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ. Quella forma verbale ἦν potrebbe essere sia una prima persona singolare che una terza persona singolare. Se intendiamo che Taziano si riferisca a se stesso, la traduzione sarebbe: “Per questo motivo ci siamo staccati dalla sapienza praticata presso di voi, anche se in essa ero uno molto rispettabile”, con un brusco passaggio dal plurale detto *auctoris* alla prima persona singolare. Se intendiamo che Taziano parli di altri la traduzione sarebbe: “Per questo motivo ci siamo staccati dalla sapienza praticata presso di voi anche se in essa c’era qualcuno molto rispettabile”. Nel secondo caso avremmo una concessione non irrilevante, ma nemmeno da sopravvalutare, alla cultura greca che pur aveva prodotto persone di alta

³⁹ Secondo la divisione del testo dell’edizione Whittaker, di cui seguono anche la numerazione dei paragrafi.

levatura. Questa concessione però è sembrata inverosimile a molti studiosi, dato l'atteggiamento violento del *Discorso* verso ogni manifestazione della cultura greca, atteggiamento che non sembra ammettere deroghe di alcun genere.

Bisogna però rilevare che il discorso sarebbe riferito al passato, al tempo in cui Taziano studiava le discipline basilari della formazione greca e avrà incontrato qualche maestro degno di considerazione e di stima. Nonostante questo però, l'incontro con la nuova sapienza "barbara" derivata dalle Scritture giudaiche, lo ha convinto ad allontanarsi dalla sapienza greca e a iniziare un diverso percorso culturale. Si deve pensare che la posizione del Taziano che scrive il *Discorso* sia molto più intransigente di quella del giovane studente che trovava ancora qualche attrattiva negli autori che studiava e nei maestri che frequentava e al quale questo passaggio si riferirebbe. Impostata così la questione, la seconda ipotesi non sembra irragionevole anche se è la meno accettata dai commentatori e permetterebbe anche di sanare il brusco passaggio dalla prima persona plurale alla prima singolare che resta sintatticamente duro⁴⁰.

Gli altri due passi sono molto più chiari: si trovano l'uno (35, 1-2) nel contesto di un ampio ragionamento sulla fatuità della cultura classica e sul valore della dottrina "barbara" accettata da Taziano, l'altro alla fine del *Discorso* (42) in una sorta di sintetica e orgogliosa presentazione finale che Taziano fa di se stesso. Poiché implicano entrambi il rapporto con la nozione di dottrina e filosofia "barbare", saranno oggetto di più attenta riflessione nel corso

⁴⁰ La difficoltà del passo è segnalata da Di Cristina 1991, nota ad loc., che si sofferma a discuterlo, rileva le oscillazioni di Puech e opta per la prima soluzione, sostenendo che "il contrasto tra il plurale *auctoris* e questo ritorno sulla persona di Taziano si spiega bene assegnando alla nostra frase un posto di inciso marginale –un detto di passaggio, che però introduce in modo meno sarcastico, e perciò più naturale, la citazione immediatamente successiva". Taziano prosegue citando Aristofane per poi lanciarsi in un'invettiva contro la retorica. L'inciso servirebbe a rassicurare i lettori sull'esperienza diretta e non a bassi livelli che Taziano aveva di questa disciplina. Di Cristina cita anche Elze (*Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960) che opta per la seconda soluzione, con una certa incertezza secondo Di Cristina e dando all'espressione un valore ironico. La preoccupazione sarebbe quella di avvicinare troppo Taziano a Giustino con questa concessione alla cultura greca ma se, come si propone nel testo, l'affermazione va letta in riferimento al passato di Taziano e apre uno squarcio su un passaggio di vita che comunque non deve essere stato facile, il problema potrebbe apparire sotto una luce nuova. Nonostante qualche attrattiva che quella cultura poteva esercitare, Taziano l'ha rifiutata per abbracciare una sapienza che ritiene, oggi che scrive il *Discorso*, completa e definitiva.

dell'analisi.

Il Taziano che conosciamo dalle fonti cristiane e dalle allusioni personali del *Discorso* è un personaggio il cui percorso culturale ha analogie con la storia di Giustino (con un'inclinazione, pare, più per la retorica che per la filosofia), di cui fu in qualche modo seguace, che deviò dopo la sua morte verso un rigorismo sempre più intransigente di cui nel *Discorso* si trovano tracce generiche ma non tali da implicare una rottura con la comunità cristiana maggioritaria. Ireneo attribuisce a questo rigorismo un carattere anche teorico di vera e propria eresia dottrinale di tipo gnostico ma è lecito dubitare sull'attendibilità di questa interpretazione così organica del "sistema" dell'ultimo Taziano, se non altro perché Ireneo è l'unico testimone e l'opera pervenutaci di Taziano, già posteriore alla morte di Giustino⁴¹, non suggerisce sviluppi così radicali dal punto di vista dottrinale ma al massimo un inasprimento della sua intransigenza sul piano etico⁴². Questo è il personaggio che dopo Giustino affronta di nuovo dinanzi ai pagani la difesa della nuova "filosofia" e cerca di ridefinire i rapporti con la cultura imperante. Le nozioni di dottrina "barbara" e di

⁴¹ Infatti in 18, 2-3, passo su cui ci sarà modo di ritornare perché riguarda i dèmoni, sembra parlarne come di persona non più esistente.

⁴² Il problema è relativamente marginale per questa ricerca, che si basa ovviamente sull'analisi del *Discorso ai greci*, ma non irrilevante, in quanto la "deviazione" successiva minerebbe l'unità del personaggio, di cui, come abbiamo visto, Eusebio stesso cerca di salvare il massimo possibile per non inficiare alla luce del giudizio di Ireneo tutta la sua opera. La domanda da porsi credo sia: le posizioni del *Discorso* potevano in qualche modo portare fuori del tracciato delineato da Giustino in pochi anni? Scettica con giuste considerazioni di merito e di metodo sull'eresia di Taziano è Hunt 2003 che sminuisce sin quasi a negarla l'adesione di Taziano allo gnosticismo valentiniano e considera l'accusa di Ireneo esagerata e ingiusta. Secondo l'autrice questa accusa va spiegata all'interno dell'evoluzione del cristianesimo del II secolo, che induceva le correnti che si accingevano a diventare maggioritarie ad emarginare le altre con accuse violente che celavano diversità anche legittime di interpretazione. Essa inoltre dovrebbe farci riflettere sulla valutazione e sull'utilizzo della tradizione cristiana: "Chiaramente questa concezione di Taziano (sc. come eretico) ha significative implicazioni per la nostra comprensione degli eresiologi. Dobbiamo essere cauti nel confermare le informazioni che presentano e non accettare puramente la loro versione della storia alla lettera. Dobbiamo essere consapevoli che gli eresiologi non presentano un resoconto imparziale; sono parte della storia e in certi casi possono riscriverla a favore della causa dell'ortodossia" (p. 178, nelle conclusioni finali). Suggerimento utile che vale per tutta l'analisi del travaglio dottrinale cristiano del II secolo ed anche per valutare in modo equilibrato il confronto con la cultura pagana. Riserve sono espresse anche da Pouderon 2005, pp. 196-201, in particolare p. 200.

demonologia occupano in questo sforzo un ruolo considerevole che andremo a verificare.

La sua opera si caratterizza per una peculiarità che ha fatto persino dubitare sul suo inserimento nel genere apologetico⁴³: non è indirizzata alle autorità pubbliche ma ai “greci”, ἄνδρες Ἕλληνας, secondo una formula usata nei tribunali e nei discorsi davanti al popolo, quasi l’autore si trovasse a perorare la sua causa dinanzi al tribunale dell’intera grecità.

Egli non affronta questioni giuridiche né rivendica la liceità del cristianesimo su questo piano ed anche quando allude alle persecuzioni (come in 4, 1) lo fa per difendere la libertà di ciascuno di professare le proprie idee, a partire da un confronto religioso e intellettuale, senza entrare in dettagli di procedura⁴⁴. Egli intende muovere principalmente un attacco di fondo a tutto il sistema culturale e quindi anche religioso del mondo greco o ellenizzato, contrapponendo la nuova sapienza cristiana. Anche le perplessità suscitate sulla appartenenza o meno della sua opera al genere apologetico, sebbene basate su presupposti fragili, sono comunque la spia della diversità di quest’opera, di una pretesa diversa e forse più ambiziosa che induce l’autore a spingersi in territori in cui gli altri “apologeti” non si erano spinti e non si spingeranno allo stesso modo. I suoi strumenti culturali non erano forse adeguati allo scopo e da qui deriva una tortuosità del discorso, che diventa a volte oscurità, nella critica delle dottrine pagane e nell’esposizione di quelle cristiane.

Non è facile, e non è lo scopo di questa ricerca, seguire minutamente il *Discorso* nei suoi passaggi concettuali e nelle sue articolazioni interne. L’intento di studiare due temi a volte intrecciati, a volte separati tra loro, indurrà a delle scelte e a volte a delle rapide sintesi per

⁴³ Discussione già in Puech 1903, pp. 1-5. Il discorso in verità, se non ozioso, è mal posto. Se l’apologetica è un genere la cui definizione formale risale ad epoca posteriore, questo complesso di opere che hanno argomenti comuni e un comune scopo, la difesa sotto tutti i punti di vista della nuova religione e l’illustrazione delle sue dottrine, costituisce un insieme omogeneo ma che sfugge alle classificazioni retoriche e letterarie del tempo. Se, riprendendo l’idea di Pouderon (cfr. n. 30), è la funzione che definisce il genere, l’opera di Taziano si inserisce a pieno titolo in quella serie di opere che chiamiamo apologetiche. Anche il suo rapporto, personale e intellettuale, con Giustino, è indice di una continuità di ricerca.

⁴⁴ “Perché dunque, Greci, come in un incontro di pugilato, volete aizzare le pubbliche istituzioni (τὰς πολιτείας) contro di noi? Se non voglio seguire le norme di alcuni perché sono odiato come un essere assolutamente impuro?”

restituire al loro più ampio contesto le singole affermazioni.

Ineludibile è il confronto con il lungo esordio iniziale, brano notissimo tra gli studiosi e che predispone subito il lettore a una lettura violentemente anti-greca dell'intera opera. Il tono è completamente diverso da quello delle altre "apologie", determinato anche, come si è già notato, dalla diversità del destinatario. Non c'è dedica, non c'è il tentativo, anche solo formale, di avvicinarsi in certo modo all'avversario, di difendersi, ma un appello diretto e brutale: "Non disponetevi in maniera del tutto ostile verso i barbari (Μὴ πᾶνυ φιλέχθρως διατίθεσθε πρὸς τοὺς βαρβάρους), uomini dell'Ellade, e non nutrite avversione per le loro dottrine (indicate con il termine δόγμα)". Segue poi la famosa rassegna di tutte le presunte "scoperte" (εὐρέσεις) dei greci che sono in realtà solo imitazioni (μιμήσεις). La rassegna, come è noto, è varia e attinge da tradizioni note che riconoscevano a determinati popoli la scoperta delle diverse arti: tra i più noti, emblematici e solidi esempi, i persiani avrebbero scoperto la magia, i babilonesi l'astronomia, gli egiziani la geometria⁴⁵. Da notare che proprio la frase "Perciò smettetela di chiamare scoperte le imitazioni", divide in certo modo l'esemplificazione con maggiore base storica da quella in cui si insinuano esempi mitici (Orfeo, Marsia, Olimpo, i Ciclopi) che Taziano doveva certamente disprezzare e mostra, a mio parere, la consapevolezza che l'autore ha e conserverà nel corso di tutta l'opera, di usare un materiale volutamente indifferenziato e di diverso spessore con un unico scopo demolitore. È come se egli distinguesse tra i debiti reali e quelli che la stessa tradizione mitica greca ha tramandato, sottolineando così ancora di più il contrasto interno e l'intima debolezza di una cultura composita che pure si fa vanto della sua unità.

Il tenore complessivo del brano è da valutare su due diversi piani: l'uso del concetto di "barbari" e l'apprezzamento della cultura greca. Come si vedrà nel prosieguo dell'analisi, il termine "barbaro" si ricollega spesso all'uso di Giustino, è riferito cioè alla sapienza cristiana derivata dal giudaismo, ma il discorso sull'uso di questo termine in Taziano e l'idea sottesa non può ridursi a questa constatazione. Nel brano che stiamo esaminando ad esempio è facile il collegamento con la fiera presentazione finale che l'autore fa di se stesso: "Questo, uomini

⁴⁵ Molti paralleli sono raccolti in Marcovich 1995, p. 7 ma si riferiscono ad autori ed epoche così diversi che andrebbero poi vagliati singolarmente e attentamente per capire la loro reale influenza su Taziano, compito che esula dai limiti di questa ricerca.

dell'Ellade, ho composto io Taziano, filosofo al modo dei barbari (ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν), nato nella terra degli Assiri, educato dapprima nelle vostre discipline poi in quelle che ora faccio professione di annunciare". Qui "la filosofia al modo dei barbari" è il cristianesimo come spiegato nel corso dell'opera, dottrina innestata sul giudaismo ed estranea alla sapienza greca, però c'è anche l'allusione alla sua nascita, il paese di Assiria, altro elemento di estraneità alla cultura greca, ostentato con fierezza.⁴⁶

Su questi due passi, l'esordio e la conclusione dell'opera, si potrebbe costruire un'immagine di Taziano fiero sostenitore dell'identità di popoli non assimilati dalla cultura imperante, difensore di un mondo "barbaro" estraneo e ostile alla realtà culturale ed anche politica dell'impero. Ma è un'immagine che non trova riscontri negli interessi e negli orientamenti che Taziano manifesta nella sua opera. Questa componente eversiva non va però sottovalutata anche se va collocata nella sua giusta prospettiva. Nell'esordio è chiaro che non ci sono riferimenti al cristianesimo⁴⁷, il primo attacco mira solo a minare l'identità greca, valorizzando tutta una serie di culture e di popoli che si erano ormai come diluiti nell'unità politica e culturale dell'impero greco-romano. L'unione di elementi storici o che si potevano

⁴⁶ Quando Taziano scrive l'impero aveva rinunciato da tempo (dal primo anno dell'impero di Adriano, 117-118 d. C. circa) a mantenere il dominio su questo territorio strappato da Traiano ai parti e costituito in provincia di Assiria. Taziano quindi non poteva essere cittadino di una provincia che non esisteva più. C'è forse una confusione con la provincia romana di Siria? In questo caso però difficilmente si spiegherebbe il tono ostentato con il quale Taziano parla della sua terra, consapevole di affermare un'estraneità rispetto ai "greci" mentre la Siria romana era da tempo un fiorente centro di cultura ellenistica anche se nelle zone interne e marginali persisteva, come in tutti gli ex-regni ellenistici, un forte sostrato di cultura locale. O ancora si può supporre che, provenendo o dall'interno della Siria o da territori ritornati all'impero partico, pur permeati almeno in superficie di ellenismo, era effettivamente entrato definitivamente nell'orbita greco-romana in un secondo momento della sua vita, nell'età degli studi? Certamente qui si vuole marcare una forte diversità ed in ogni ipotesi si deve tener conto di questo. Bisogna riconoscere che non abbiamo elementi risolutivi per decidere ma l'esatta individuazione della sua provenienza chiarirebbe anche l'*animus* del personaggio. Per una recente, articolata disamina cfr. Pouderon 2005, p. 175 n.1, che sembra propendere alla fine per la provenienza dalla provincia di Siria.

⁴⁷ Cfr. anche Norelli 1998 p. 82. A lui rimando per l'analisi delle diverse interpretazioni dell'antitesi greci-barbari, p. 82 e ss., mentre io svilupperò il discorso sul piano rigorosamente testuale limitatamente al mio tema.

ritenere tali e di altri mitici mostra la vena irridente e sarcastica di cui Taziano darà prova in tutto il *Discorso*. L'autore prepara il terreno alla valutazione positiva di qualcosa che non proviene dai greci e che diventa per lui la chiave dell'autentica sapienza. I "barbari" qui sono dunque veri barbari nel senso classico del termine, popolazioni estranee alla cultura greca, considerate tali dai greci per secoli e poi anche dai romani e tra le quali comunque ci sono tecniche da apprezzare o che, anche se non apprezzate da Taziano (come l'astrologia o la magia) i greci hanno comunque imitato.

Questa interpretazione comporta naturalmente un primo abbassamento della cultura greca, prima ancora di entrare nel merito delle dottrine filosofiche e religiose, un attacco al semplice senso d'identità di un popolo che si considerava all'avanguardia nella civiltà. L'antinomia barbari-greci qui è chiara e classica, nel solco della tradizione, anche se caricata di sfumature ironiche⁴⁸.

Sempre in chiave polemica anti-greca Taziano affronta l'esposizione della dottrina cristiana che culmina nell'interpretazione demonologica della cultura classica⁴⁹. Il tema centrale è una sorta di *reductio ad unum*: contro la pluralità folle di concezioni e di storie trovare il principio unificante e puro del divino. La teoria del Logos esposta da Taziano obbedisce a questo principio. Dio, essere unico e supremo, signore degli elementi, genera il

⁴⁸ Non possono considerarsi seriamente i riferimenti ai Ciclopi, a Marsia o a Olimpo, sono modi per colpire doppiamente i greci, come plagiarli anche nel loro spacciare favole.

⁴⁹ Nel suo articolato e documentato saggio Norelli 1998 insiste molto sullo scopo di Taziano di "disintegrare" l'identità greca e individua negli "uomini dell'Ellade" destinatari del *Discorso* proprio gli adoratori dei dèmoni (p. 92). I dèmoni sono parte integrante di quel complessivo pluralismo della cultura greca che è disordine ed immoralità ed è la causa della sua decadenza. Nell'esposizione di Norelli questo è un aspetto di un discorso a più ampio raggio, colto con molta lucidità. Io proverò a seguire specificamente questa pista mostrando come la lettura demonologica intrecciata alla riflessione sulla sapienza "barbara" costituisca l'asse portante del *Discorso* e delinei una posizione cristiana storicamente non maggioritaria ma sempre ricorrente nei momenti di rilassatezza e mondanizzazione della comunità. Questa doppia lettura, che stigmatizza la cultura antagonista come "demonica" e si situa in uno spazio ad essa estraneo, che certo non esaurisce i temi del *Discorso*, lo differenzia anche in parte da altre opere apologetiche e gli conferisce quel peculiare carattere polemico che alla fine cercherò di precisare.

Logos, per comunicazione e non per amputazione⁵⁰, il Logos fabbrica la materia, che dunque non è malvagia in sé in quanto comunque voluta dal Logos, crea anche gli uomini e prima di essi gli angeli (cap. 7), creature dotate entrambe di libero arbitrio. Il punto è fondamentale perché, come già in Giustino, l'elemento demonico è strettamente legato alla scelta dell'uomo, non è una costante cosmica ma una deviazione da un progetto concepito per il bene. Converrà riportare il passo cruciale, che occupa buona parte del cap. 7 (7, 2-3), nella sua interezza.

“Da parte sua la potenza del Logos, avendo in sé la prescienza di quanto sarebbe accaduto –non per fatalità ma per decisione autonoma di quanti avrebbero operato la scelta (οὐ καθ' εἰμαρμένην τῇ δὲ τῶν αἰρουμένων αὐτεξουσίῳ γνώμῃ), prospettava le conseguenze degli avvenimenti futuri e mediante le sue predizioni presentava se stesso come punitore dei malvagi e lodatore di coloro che si conservano buoni. E quando gli uomini –e gli angeli⁵¹– seguirono uno che era più intelligente degli altri⁵² per essere stato generato per primo (διὰ τὸ πρωτόγονον) e proclamarono dio colui che si era ribellato alla legge di Dio, allora la potenza del Logos allontanò dalla familiarità con lui l'iniziatore di questo atto.

E colui che era stato creato a immagine di Dio, una volta che si è separato da lui lo spirito più potente, diventa mortale: colui invece che è stato creato per primo (ὁ πρωτόγονος), a causa della sua trasgressione e della sua follia, viene proclamato demone (δαίμων ἀποδείκνυται) e così quelli che lo hanno imitato. Le apparizioni di questo sono diventate l'esercito dei demoni e, dal momento che avevano la capacità di decidere autonomamente, sono stati abbandonati alla loro stoltezza”. Questo passo rappresenta la vera

⁵⁰ Le immagini con le quali Taziano cerca di rendere il difficile concetto, quelle famose dell'oratore che parla e della fiaccola che spande luce senza che l'oratore sia privato della parola e la fiaccola della sua luce, sono, come è noto, già usate da Giustino in *Dial.* 61 e 128.

⁵¹ Il testo del manoscritto presenta ἄνθρωποι καὶ con lacuna seguente e, visto che il verbo è al plurale, c'è bisogno di un altro soggetto. La vecchia congettura di Schwartz ἄγγελοι è comunemente accettata ed è fondamentale per l'intelligenza del passo. Cfr. Marcovich 1995 ad loc. : “καὶ erasit P|ἄγγελοι suppl. Schwartz”.

⁵² Bisogna verosimilmente intendere “degli altri angeli”: sono gli angeli gli esseri creati prima degli uomini e con maggiore grado di perfezione che guidano questa prima comunità di esseri creati. Sembra superflua l'integrazione di Marcovich 1995, παρὰ τοὺς λοιποὺς <ἄγγελους>.

spiegazione che Taziano dà della presenza demonica nell'universo e merita dunque particolare attenzione. La comparsa dei dèmoni è letta totalmente in funzione del libero arbitrio di cui Dio ha dotato le sue creature all'atto della creazione. Se anche Taziano ha avuto presenti le stesse tradizioni tardo-giudaiche chiare in Giustino, bisogna però riconoscere che egli ha dato alla sua interpretazione un altro taglio. Sotto questo aspetto non direi con di Cristina che “tutta la narrazione del peccato primordiale degli angeli e degli uomini ha comunque in Taziano un andamento fortemente mitico”⁵³, a patto ovviamente di intenderci sulle parole “mito” e “mitico”. Se le intendiamo riferite a ogni storia che non ha riscontro storico ma presenta caratteri allegorici riferiti ad esseri sovrumani, tutto è mitico nel pensiero religioso. Però, in confronto con Giustino, la ricostruzione di Taziano non fa parola degli accoppiamenti di angeli con donne mortali e della generazione dei dèmoni sul tipo dei Giganti della mitologia classica. La sua è una deduzione consequenziale (coerente, è chiaro, nell'orizzonte del suo pensiero) di carattere morale.

C'è un essere creato per primo e perciò più intelligente degli altri che si ribella a Dio facendosi proclamare Dio ed è seguito da angeli e uomini. Questi ultimi, per la loro azione, diventano mortali, perdendo lo statuto privilegiato che avevano al momento della creazione. Questa prima creatura (ὁ πρωτόγονος), che ha dato origine a questa ferita originaria nel mondo creato da Dio viene da allora in poi definito dèmone e gli angeli che lo hanno seguito costituiscono l'esercito dei dèmoni che da allora in poi attentano costantemente al libero arbitrio dell'uomo.

Ancora una volta la terminologia è qui importante: Taziano si rivolge ai greci in quanto comunità culturale e religiosa⁵⁴ e deve spiegare loro le origini della loro aberrazione religiosa. “Il primo nato” quindi è definito δαίμων, non δαιμόνιον, διάβολος ο Σατανᾶς, secondo il linguaggio delle Scritture certo presente nell'universo mentale di Taziano, anche se è chiaro che questo primo essere più intelligente degli altri e ribelle a Dio è destinato a diventare il principe delle potenze “diaboliche” della tradizione cristiana..

La spiegazione dell'apologista vorrebbe essere logica agli occhi dei suoi avversari: come essi conoscevano storie di contrasti e cadute all'interno del mondo divino che egli si impegna

⁵³ Cfr. Di Cristina 1991 pp. 66-67, nota ad loc.

⁵⁴ Cfr. la posizione di Norelli 1998 citata nella nota 44.

a ridicolizzare più volte nel corso della sua opera, così non dovrebbe essere loro difficile accettare questa storia così lineare che rende ragione dell'equivoco fondamentale di tutto il culto greco: adorare esseri, i dèmoni appunto, che sono soltanto la contraffazione del divino, esseri che hanno delle prerogative superiori a quelle umane ma corrotte dal loro cattivo uso della libera scelta. Essi attraggono gli uomini nella loro orbita e creano una vera e propria "civiltà dell'errore".

A questo punto sono poste le basi per un'analisi dell'influenza demonica a largo raggio sull'intero arco della civiltà greca e delle sue manifestazioni ma bisogna sempre tener presente che Taziano si muove comunque anche nell'ambito di pensiero dei suoi avversari e le sue posizioni riflettono, in maniera più o meno chiara, la comprensione che egli poteva avere della demonologia classica a lui contemporanea.

Anzitutto l'attacco è alla religione tradizionale: nel cap. 8 gli uomini sono considerati il campo di battaglia dei dèmoni che "avendo mostrato loro una carta della disposizione delle costellazioni, come quelli che giocano ai dadi, hanno introdotto il destino". E poco dopo si dice che "questi dèmoni, con il loro capo Zeus, sono caduti essi stessi sotto il giogo del destino, dominati come sono dalle stesse passioni cui sono soggetti gli uomini". Segue poi l'esemplificazione consueta negli autori cristiani dell'incongruenza e dell'immoralità delle storie riguardanti gli dèi che non è necessario in questa sede ripetere.

È importante sottolineare che per Taziano sono dèmoni gli dèi olimpici e, come loro prodotto, anche le costellazioni che costituivano, in ambito medioplatonico, un'altra categoria del divino. Possiamo confrontare la lettura di Taziano con la visione di un platonico quasi contemporaneo, Apuleio, che ai dèmoni ha dedicato un opuscolo di cui sempre più la critica più scaltrita avverte la serietà non riducendolo a pura esercitazione retorica, il *De deo Socratis*, e ha scritto anche un manuale di dottrina platonica, il *De Platone et eius dogmate*. Nel *De deo Socratis* (cap. 2) quelli che per Taziano sono dèmoni costituiscono il secondo anello dell'organizzazione del cosmo. Apuleio non parla in questa operetta del dio sommo ma si occupa di organizzare, secondo una classificazione che ritiene risalente a Platone stesso, tutta la realtà umana e divina suddividendola in dèi visibili, dèmoni (a loro volta distinti in varie categorie), uomini. Il divino risulta per Apuleio costituito, nel *De deo Socratis*, da divinità astrali e celesti, indicate con due citazioni poetiche, l'una di Ennio, l'altra di

Virgilio⁵⁵, e poi dai dèmoni sui quali il discorso è più lungo e complesso perché entra in gioco la solitudine dell'uomo che si sente separato dal divino e sente il bisogno di esseri che in qualche modo fungano da intermediari.

Nel *De Platone*, in maniera più schematica ma anche più chiara, Apuleio parla delle tre specie di dèi distinte da Platone (cap.11), il sommo dio (*solus summus ille, ultramundanus, incorporeus, quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus*), gli dèi astrali e celesti (*aliud genus est quale astra habent ceteraque numina quos caelicolas nominamus*) e infine i dèmoni (*quos medioximas Romani veteres appellant*⁵⁶). Comparando i due quadri, a parte le diverse accentuazioni dovute alla diversa destinazione e al diverso scopo delle due opere, noi abbiamo un quadro del “divino” pagano⁵⁷ basato

⁵⁵ “...vos, o clarissima mundi/ lumina, labentem caelo quae ducitis annum”, citazione di Virgilio *Georg.* I, 5 più avanti una di *En.* III, 516 per indicare le divinità astrali” (cap. 1), “Iuno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars/Mercurius, Jupiter, Neptunus, Vulcanus, Apollo”, versi di Ennio per indicare le divinità olimpiche (cap. 3).

⁵⁶ Questo riferimento ai *Romani veteres* è molto interessante perché una delle pochissime occorrenze di questo aggettivo *medioximus* la troviamo in Plauto, *Cist.*, 512, nel corso di un’invocazione parodica di divinità: “*At ita me di deaeque superi atque inferi et medioximi/Itaque me Iuno regina ei Iovis supremi filia/Itaque me Saturnus eius patruus et summus pater...*”. Come si spiega qui questo appellativo di una categoria divina? A. Ernout (Plaute, *Comédies* III, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Paris1961, nota ad loc.) si è posto il problema del senso di questo aggettivo ma, dopo aver indicato i riferimenti noti, di grammatici e poeti tardi, ed anche Apuleio, conclude, un po’ riduttivamente a mio parere, che «il s’agit peut-etre d’une plaisanterie de Plaute». Proprio perché parodica e ironica, l’invocazione deve rispecchiare un modello deformato a fini comici. Apuleio tenta, anche nel *De deo Socratis* (cap. 15), un recupero in chiave demonologica platonica di forme e concetti dell’antica religione romana. Si pone quindi con Apuleio uno specifico problema di storia delle religioni classiche, come cioè l’antico patrimonio religioso romano sia venuto a confluire nella demonologia filosofica medioplatonica del II secolo. Per il testo del *De Platone et eius dogmate* e del *De deo Socratis*, con ampio commento, cfr. Apulée, *Opuscules philosophiques et fragments*, Texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu, Paris 1973. Per una traduzione italiana della seconda opera, con un apparato di note lucidamente selettivo, cfr. Apuleio, *Il demone di Socrate*, a cura di B. M. Portogalli Cagli, Venezia 1992.

⁵⁷ Non è il caso, a mio parere, di insistere eccessivamente sul carattere colto di questa sintesi. È vero che nell’*Apologia* Apuleio si presenta come *philosophus platonicus*, ma secondo la concezione di quei tempi. La sua attività di oratore itinerante lo portava a contatto con ceti diversi. La sua è la posizione di un “ceto medio” intellettuale e religioso che poteva influenzare anche la pietà popolare senza che i frequentatori abituali di templi, oracoli e santuari di dèi guaritori ne avessero piena consapevolezza. Si tratta di una “vulgata” religiosa

sull'articolazione, sulla capacità che la potenza divina ha, a partire da un principio di somma purezza e distanza, di permeare l'universo a diversi livelli sino a raggiungere le creature. Tutto si tiene perché tutto è concepito a livelli diversi, che sono livelli di esistenza (cioè convivono realtà divine diverse) e livelli di conoscenza (l'uomo accede gradualmente ai livelli superiori di cui quelli inferiori sono riflessi o funzioni).

Riducendo le costellazioni a puri segni della fatalità che impedisce la libera scelta da parte dell'uomo e comprendendoli con gli dèi tradizionali nell'unica categoria del demonico, Taziano schiaccia tutta questa articolata gerarchia, non riconoscendole più alcun senso e raggruppando tutto ciò che non è un Dio unico nell'ambito del demonico negativo. La sua è anche una critica alla pluralità: il mondo deve avere un principio unico e saldo, la demonologia è fonte di disordine e di incertezza nella via verso la verità. Il suo voluto fraintendimento di una concezione filosofico-religiosa dotata di una sua dignità speculativa nasce anche dal bisogno di respingere una cultura in cui la diversità domina sino al contrasto aspro, sino ad apparire "una saggezza in frantumi"⁵⁸: in realtà i dèmoni, come si vedrà nell'analisi di Celso in parallelo con altri autori medioplatonici, diversificati nelle funzioni e nel loro statuto, avevano una loro indispensabile ma limitata funzione, erano appunto un anello di una catena su cui si scaricavano le speranze ma anche le inquietudini degli uomini, riflettevano l'ambiguità della vita stessa. Ma per un cristiano questo era inconcepibile. Già Giustino aveva dato dei dèmoni una lettura negativa, anche su basi anche scritturistiche o pseudo-scritturistiche. Taziano, che parla non alle autorità per scagionare i cristiani ma ai "greci" per minarne dalle fondamenta il senso di identità, sotto certi aspetti va oltre, insinuandosi un po' più in profondità nelle loro concezioni e nei diversi aspetti della loro

che esce fuori dai circoli dei professori di filosofia. Del resto nell'ambito religioso è facile osservare in diverse epoche una circolazione di idee e pratiche dai ceti colti a quelli popolari e viceversa.

⁵⁸ L'espressione è di Norelli 1998, p. 94, come titolo di un paragrafo. Tutto il saggio di Norelli si intreccia con i problemi e le concezioni analizzate in questa ricerca. Non è facile citarlo su punti specifici perché ne ho assorbito e condiviso il senso complessivo e perché la sua ottica è più ampia mentre la mia analisi è in fondo un esame in dettaglio di un aspetto specifico che rientra nel quadro da lui delineato, ma gli sono debitore di una prospettiva critica profonda e che, a mio parere, spiega bene nel complesso il significato dell'opera di Taziano.

civiltà, letti in funzione demonica, quindi come aberrazioni.

È il filo conduttore dei seguenti capitoli del *Discorso*. Prima però di passare a una sistematica rassegna del carattere démonico di molti aspetti della civiltà greca, Taziano si sofferma ancora nel cap. 12 sulla natura dei dèmoni nel quadro di un'esposizione del rapporto tra spirito e materia nella nuova “filosofia” cristiana. Due sono gli spiriti per la nuova “filosofia”, l'anima e un altro più grande dell'anima che è immagine e somiglianza di Dio. L'anima è legata più alla materia, l'altro spirito invece rende l'uomo superiore alla materia. La materia è voluta da Dio e su questo punto il pensiero di Taziano si districa a fatica tra influssi diversi: “Si può vedere che l'intera struttura del mondo, come pure la creazione nel suo insieme, ha avuto origine dalla materia e che, d'altra parte, la stessa materia è stata prodotta da Dio (πάσαν ἔστιν ἰδεῖν τοῦ κόσμου τὴν κατασκευὴν σύμπασαν τε τὴν ποιήσιν γεγонуῖαν ἐξ ὕλης καὶ τὴν ὕλην δὲ αὐτὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ προβεβλημένην) in modo che si possa pensare che quello che ha di rozzo e informe lo abbia da prima di subire un processo di distinzione (πρὸ τοῦ διάκρισιν λαβεῖν), mentre ciò che vi è di ordinato e di regolare appartenga al periodo che seguì la distinzione operatasi in essa”. Dunque, la materia è opera di Dio, Lui l'ha voluta e prodotta, però questa “produzione” sembra consistere in un ordinamento, in una separazione dei diversi elementi che poi si svilupperanno nelle diverse realtà mondane: l'insinuarsi di un' idea medioplatonica della creazione è piuttosto evidente⁵⁹.

⁵⁹ «Di nuovo -sottolinea Pouderon 1998, nota ad loc.- Taziano distingue male la creazione “a partire dal nulla” dalla semplice organizzazione di una materia informe» e richiama 5, 7: “La materia infatti non è senza principio come Dio né, per il fatto di essere senza principio, ha anche lo stesso potere di Dio ma è generata e generata non da un altro ma è prodotta dal solo artefice di tutte le cose”. In questo passo è affermata la creazione della materia ma, osserva lo stesso Pouderon nella nota ad loc., Taziano «distingue male la semplice messa in forma demiurgica di un niente che sarebbe solo uno “stato informe della materia”... da una vera creazione della materia a partire dal “nulla totale”». Cfr. anche Hunt 2003, p. 130, a proposito del brano del cap. 12 che stiamo esaminando: “Qui Taziano sta chiaramente delineando un concetto platonico della creazione che implica l'organizzazione di una materia preesistente e disordinata e nella sua inclusione di questo specifico concetto troviamo precedenti sia in Filone che in Giustino. Comunque, nel cap. 5, Taziano sostiene anche che Dio crea la materia prima di ordinarla, stabilendo così chiaramente la teoria di una creazione dal nulla”. Come si può notare, il travaglio di un pensiero che, al di là delle facili invettive, fa fatica a conciliare idee di diversa natura, è chiaramente avvertito dagli studiosi e costituisce un punto di partenza per il discorso che svilupperemo anche a proposito dei dèmoni.

Anche il prosieguo del capitolo mostra questo faticoso dispiegarsi del pensiero. Tutto dunque, afferma Taziano, deriva dalla materia ma ciò non implica che tutte le cose siano uguali, sussistono tra loro delle differenze. In una lunga e faticosa similitudine, che presenta anche difficoltà testuali⁶⁰, si afferma che, come nel corpo umano diversi sono i vari organi che costituiscono un tutto armonico, così il mondo ha parti più luminose, altre meno in quanto ha ricevuto dal suo creatore la sua parte di spirito materiale (πνεύματος μετείληφεν ὕλικου). Questo spirito materiale va identificato con la ψυχή di cui si parla all'inizio del capitolo, una forma di πνεῦμα distinto dall'altro, "immagine e somiglianza di Dio" e che lega gli uomini alla materia. Dopo un'apostrofe ai greci a non chiudersi dinanzi a questa nuova saggezza, nata da rivelazioni di carattere assolutamente divino, Taziano affronta il problema dei dèmoni, del posto che essi occupano nell'ordine del mondo così delineato.

“Allo stesso modo anche i dèmoni, così voi li chiamate, che sono fatti di materia e hanno assunto lo spirito che deriva da essa, sono diventati dissoluti e avidi, alcuni di loro essendosi volti verso l'elemento più puro (ἐπὶ τὸ καθαρώτερον τραπέντες), altri invece avendo scelto quello infimo che c'è nella materia (οἱ δὲ τῆς ὕλης ἐπιλεξάμενοι τὸ ἔλαττον) e comportandosi nel modo ad essa corrispondente. E voi adorate costoro, uomini dell'Ellade, che sono nati dalla materia e si ritrovano così lontani dal buon ordine. Essi, che per la loro stupidità, sono portati ad essere orgogliosi e che di fatto sono divenuti ribelli, hanno avuto l'ardire di farsi rapinatori della divinità. Ma il Signore dell'universo ha lasciato che continuassero ad abusare fino a tanto che il mondo sia dissolto, una volta giunto al suo culmine, ed appaia il giudice, e tutti gli uomini che in mezzo alla rivolta dei dèmoni hanno desiderato la conoscenza del Dio perfetto, ricevano nel giorno del giudizio una testimonianza resa più perfetta dalle lotte.”

La presenza demonica nell'universo è introdotta per ribadire che l'organizzazione del mondo è buona in quanto così voluta da Dio mentre il problema del male si spiega con la libera volontà dell'uomo che può scegliere di seguire la rivelazione divina o i dèmoni, che rappresentano l'elemento legato allo spirito materiale. Ma se questo è il senso complessivo del pensiero di Taziano sull'argomento, più difficile e complesso risulta seguire e spiegare i

⁶⁰ Sulle quali non mi soffermo perché non intaccano l'intelligibilità del passo rispetto ai problemi che affronto.

particolari della sua concezione. Cosa significa esattamente che alcuni di loro si sono volti verso l'elemento più puro ed altri hanno scelto quello infimo che c'è nella materia?

Secondo Puech nella nota ad loc. i primi sono gli angeli buoni ma nel testo il discorso è più problematico. In una nota l'autore sottolinea che “va notato che alla fine di tutto questo ragionamento, dove la teoria dello *πνεῦμα* che anima la materia ha delle visibili affinità con lo stoicismo, *dove la demonologia di Taziano è forse influenzata anche dalle idee correnti presso i greci sulla natura dei dèmoni*,”⁶¹ Taziano proclama al contrario che egli non ha alcun debito con “costruzioni sofistiche” ma non fa che ripetere una rivelazione divina”⁶². Nella conclusione del discorso nella quale dà la sua interpretazione afferma poi che “il vero pensiero di Taziano sembra essere che *dopo la loro caduta* i dèmoni si sono accostati agli elementi inferiori, con i quali si alleano per compiere la loro opera malvagia”⁶³. Secondo Di Cristina nella nota ad loc., in esplicito dissenso con Puech, il riferimento è invece agli angeli “superiori” e “inferiori” dell'angelologia giudaica ma il riferimento mi appare troppo complicato e Taziano qui, a differenza di altri casi, non cita le Scritture giudaiche e in generale in lui, come si è già notato, i riferimenti alla letteratura pseudo-giudaica, diversamente che in Giustino, sono meno espliciti e chiari. Ci sono inoltre altre considerazioni che fanno apparire questa spiegazione non l'unica possibile. Secondo Pouderon nella nota ad loc. “Taziano distingue dunque gli angeli fedeli dagli angeli decaduti e, molto bizzarramente, sembra attribuire qui il nome di «dèmoni» agli uni e agli altri” e suggerisce riferimenti a Filone di Alessandria che è certo un tramite importante tra giudaismo e filosofia greca e rappresenta già una sintesi filosofica con la quale poter difendere alcuni concetti della rivelazione.

La “bizzarria” comunque resta perché la distinzione di Taziano sembra riferita proprio ai dèmoni in se stessi.

Potrebbe esserci qui una combinazione tra due tradizioni diverse, l'una in perfetta continuità con l'idea che il pensiero cristiano sta sviluppando a partire da Giustino e che lo

⁶¹ Il corsivo è mio.

⁶² Cfr. Puech 1903, p. 67. Ho tradotto o eliminato le brevi citazioni in greco in quanto il riferimento ai termini originali non era in questo caso indispensabile.

⁶³ Cfr. Puech 1903 p. 67.

stesso Taziano in buona parte segue, dei dèmoni come entità negative nate dalla rivolta di una parte degli esseri creati, intermedi tra Dio e l'uomo, l'altra più propriamente interna alla filosofia religiosa greca, in particolare medioplatonica. Coglie il problema la Hunt, come lo aveva individuato di passaggio Puech pur prendendo poi un'altra strada. La studiosa infatti avverte “una tensione tra la definizione ellenistica di δαίμων e quella giudeo cristiana che si sta sviluppando” e specificamente rispetto alla distinzione tra le due classi di dèmoni osserva: “Qui Taziano sembra affermare che non considera tutti i dèmoni come malvagi; alcuni “si volgono verso ciò che è più puro”. Notiamo che Taziano definisce anche questi dèmoni con “come voi li chiamate” e questo può suggerire che Taziano non usa necessariamente la stessa terminologia. E così cosa sta realmente accadendo qui? Sospetto che Taziano stia in parte lavorando a partire dal concetto ellenistico che δαίμων è un termine usato in riferimento ad esseri spirituali, il che potrebbe spiegare il suo eguagliare angeli e dèmoni. D'altro canto Taziano è parte di un processo giudeo-cristiano che legge in chiave negativa i dèmoni. Così il conflitto nel pensiero di Taziano può essere dovuto allo stato di sviluppo di questo particolare concetto”⁶⁴.

Se mi sembra ben individuato il problema, non mi appare lineare l'interpretazione che comunque non è facile e forse il pensiero non era chiaro nemmeno nella mente di Taziano, nel senso che lui stesso era soggetto ad influssi non sempre ben individuati ed evidenziati. Terrei ferma l'idea che sono i dèmoni come concepiti dai “greci” ad avere maggiore o minore attrazione per la materia. Il riferimento successivo alla ribellione è una sovrapposizione ed una esplicazione che segue l'apostrofe ai “greci”: “E voi adorare costoro, uomini dell'Ellade, che sono nati dalla materia e si ritrovano così lontani dal buon ordine.” Tutto il discorso sulle due essenze spirituali, come abbiamo visto che portava a una concezione non lineare della creazione, così cerca anche in questo caso di spiegare una realtà intrecciando, anche inconsapevolmente, presupposti diversi. I dèmoni sono esseri spirituali legati a quell'anima che è più incline alla materia. Nel processo di libera scelta che distingue ogni essere creato alcuni di loro si volgono verso l'alto, altri sprofondano definitivamente verso il basso.

Oltre che il problema del male qui è in gioco la natura degli dèi pagani che comunque esistono, operano. Per negarli bisogna sostituire uno schema di pensiero alternativo, leggere

⁶⁴ Per entrambe le citazioni cfr. Hunt 2003, pp. 135-136 nel paragrafo *Demons and angels*.

in negativo quanto era affermato in positivo e con delle ragioni. Bisogna dunque verificare quali sono questi concetti della demonologia pagana che possono aver agito, anche implicitamente, in Taziano e creato così un intreccio di diverse linee di pensiero. Non molti anni dopo Taziano Il filosofo platonico Celso, riassumendo idee correnti sulla demonologia per difenderla dagli attacchi cristiani, osservava (VIII, 60) che “tuttavia bisogna badare, praticando questi esseri (sc. i dèmoni) a non lasciarsi assorbire totalmente dal loro culto e a non cadere in preda dell'oblio dei beni supremi, staccandosi da questi e abbandonandosi all'amore per il corpo. A questo proposito si rende forse necessario non negare fede a quegli uomini sapienti che sostengono che la maggior parte dei dèmoni che sono attorno alla terra (τῶν μὲν περιγείων δαιμόνων τό πλεῖστον), assorbiti dal divenire, inchiodati al sangue e all'odore dell'olocausto e incatenati dalle magiche melodie e da certe altre pratiche del genere, nessun'altra facoltà hanno se non quella di curare i corpi e di predire la sorte futura agli uomini e alle città: solo nell'ambito delle attività mortali hanno conoscenza e potere.”

Nello schema articolato che presiedeva alla visione filosofica medioplatonica dell'assetto divino del cosmo i dèmoni giocano dunque un ruolo essenziale ma a diversi livelli, rappresentano anche quella progressiva mancanza di perfezione e di pienezza con la quale il divino digrada verso l'umano. Celso ammette quindi che ci sono “dèmoni vicini alla terra”, più implicati nelle realtà materiali, che potrebbero corrispondere nelle linee generali a “quelli che hanno scelto ciò che è più basso” in Taziano e sottolinea che il culto reso a questi esseri deve avere dei limiti. Connette inoltre chiaramente i dèmoni alle pratiche magiche e taumaturgiche e suggerisce una linea divisoria precisa. Nella sua opera infatti la condanna della magia, che non è ritenuta inconsistente, è decisa mentre è accettata la verità delle guarigioni nei santuari delle divinità iatromantiche, identificate con dèmoni preposti a tale compito. Anche però il legittimo desiderio di salute fisica e di guarigione ha dei limiti, attiene solo a una parte della credenza e della pratica religiosa. Queste idee, di cui Celso dà un sunto “scolastico”, erano note negli ambienti filosofici e divulgate nell'insegnamento, era difficile confondere la demonologia dei ceti medi colti con una semplice adorazione di potenze superiori a fini puramente malefici (operazioni magiche, necromanzia e attività simili).

Taziano, nel passo che abbiamo esaminato, mi sembra riflettere un'eco di questa distinzione. Assumendo, in maniera deformata, l'ottica dei corrotti greci, egli accenna a

questa distinzione, presenta per un attimo la concezione avversaria nella luce più fosca possibile per poi subito farla rifluire nella tradizione cristiana che si sta costituendo: i dèmoni sono solo gli esseri spirituali degradati, oggetto di culto da parte degli stolti greci. E per di più, mentre in Giustino il dramma dei dèmoni è cosmico ed essi sono i nemici anche dei pagani che hanno vissuto e vivono rettamente in virtù dei semi del Logos che le loro menti hanno accolto, in Taziano i dèmoni rappresentano una sorta di identità religiosa negativa della civiltà greca, il sigillo d'infamia che la marchia per sempre.

Da questa concezione scaturisce naturale l'apostrofe finale del capitolo: “Non vi indignate ora di essere istruiti dai seguaci di una legislazione barbara (ὄν μὴ ἀναξιοπαθήσητε παρὰ τοῖς βαρβαρικῇ νομοθεσίᾳ παρακολουθοῦσι παιδεύεσθαι). Servitevi delle nostre dottrine come dell'arte divinatoria dei Babilonesi; prestate ascolto alle nostre parole almeno come a una quercia che dà vaticinii; e mentre le cose che ho detto in precedenza sono inganni di dèmoni irragionevoli i contenuti della nostra sapienza invece (τὰ δὲ τῆς ἡμετέρας παιδείας) sono al di là della comprensione mondana”. Risulta chiaro da questo passo come Taziano istituisca una connessione tra una “sapienza barbara”, estranea alle matrici della civiltà greca e la “civiltà demonica” che è ai suoi occhi quella greca. Questi due concetti sono posti in netta e totale alternativa. Stabilita questa alternativa, l'apologista può anche riferirsi ironicamente ad altre forme di saggezza “barbara”, come l'arte divinatoria babilonese. La sapienza “barbara” di cui egli è l'alfiere si caratterizza proprio in quanto nemica dei dèmoni, di tutto il complesso della religione greca interpretato demonicamente in senso negativo.

Abbiamo visto in precedenza come probabilmente egli conoscesse in qualche modo le motivazioni di una demonologia filosofica profonda e tentasse di schiacciarla su modelli puramente negativi. Il suggello di questa operazione di sostituzione di una nuova sapienza a quella greca è nell'uso del termine παιδεία, con il quale egli caratterizza alla fine la dottrina cristiana⁶⁵. L'appropriazione di questo termine simbolo di tutta la cultura greca dall'epoca classica in poi segna effettivamente un salto di livello nell'attacco all'identità greca e Taziano è il primo ad usarlo in riferimento al cristianesimo. La vera cultura, suggerisce l'apologista, è

⁶⁵ Lo stesso termine ricorre, nel medesimo senso, in 35, 2, nel contesto di un capitolo cruciale che in un certo senso suggella la riflessione di Taziano e sul quale avremo modo di soffermarci.

dalla parte dei cristiani, ai greci vengono lasciate le loro vanità oratorie e i loro vani dèmoni.

L'ultimo attacco sul piano teorico, sempre connesso alla presenza demonica, è sull'immortalità dell'anima, nei capp. 13-15. L'anima, secondo Taziano, non è immortale per natura, essa può acquisire l'immortalità soltanto se segue la scintilla divina rimasta in lei dopo la separazione originaria da Dio (13, 2) e non i dèmoni con i loro artifici sofisticati. I “greci” nel loro complesso rappresentano proprio quella parte di umanità che ha ceduto all'inganno dei dèmoni, preferendo i “molti” all'uno, cioè all'unico vero Dio (14, 1). I dèmoni sono l'espressione plastica del pluralismo corrotto della civiltà greca, una civiltà che non conosce più alcun principio unitario di valutazione morale e si abbrutisce in un “relativismo”, diremmo noi nel nostro linguaggio, assolutamente distruttivo.

Questi dèmoni sono immortali e di costituzione spirituale: “essi non avranno parte alla vera vita eterna, ricevendola in cambio di una morte nell'immortalità” (ὄ μὲθέξουσιν αἰδίου ζωῆς ἀντὶ θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες, 14, 2)⁶⁶. L'espressione è ardita ma il significato sembra risultare chiaro ed è illuminato anche dalle frasi seguenti: la loro immortalità è solo un non morire fisicamente ma un trascinarsi nel tempo, lontani da Dio e quindi dalla vera vita. Sorte analoga spetterà agli uomini che li hanno seguiti, ingannati facilmente dalla loro natura. Essi infatti sono privi dell'elemento corporeo e “solo agli uomini presidiati dallo spirito di Dio sono visibili i corpi dei dèmoni, a tutti gli altri invece per nulla, e parlo degli psichici” (15, 3). I dèmoni sono riflesso della materia e del male e solo il libero arbitrio infuso dal Dio giudaico-cristiano agli uomini può permettere un efficace discernimento.

Questa discussione filosofico-religiosa sulla natura dei dèmoni, se letta alla luce della violenta apostrofe ai greci nell'esordio del cap. 14 e citata in precedenza, rivela tutta la sua portata storica. La dimostrazione teorica è al servizio di uno scopo concreto, che è la sostituzione di un universo concettuale ad un altro⁶⁷. Il confronto con Giustino prova

⁶⁶ Approfondita discussione, dal punto di vista grammaticale e concettuale, di tutto il passo, che comincia prima dell'espressione citata, in Puech 1903, nota ad loc. Mi sembra che le sue osservazioni colgano nel segno, delineando un'interpretazione lineare nel rispetto dello stile di Taziano, senza ricorrere ad interventi testuali.

⁶⁷ Per Norelli 1998, p. 92, i “greci” destinatari del *Discorso* sono propriamente coloro che adorano i dèmoni in quanto questo aspetto, come ho cercato di dimostrare in dettaglio, è costitutivo per Taziano della loro

facilmente le diverse attitudini che, se non intaccano la sostanza del messaggio proposto, indicano due progetti culturali e due visioni della società comunque differenti. Sotto questo aspetto, e non sembri un paradosso, la pretesa filosofica di Taziano, dal suo punto di vista, non è infondata. Egli sente effettivamente di proporre un sistema compatto e ragionevole⁶⁸ a coloro il cui vanto era stato il pensiero ma che ai suoi occhi si erano perduti nella corruzione totale e per questo definisce orgogliosamente *παιδεία* il cristianesimo. Solo togliendo ai greci l'arma della filosofia ritiene di poter scalzare le fondamenta della loro cultura⁶⁹.

Tutto questo impianto teorico sui dèmoni, che abbiamo cercato di ricostruire dai diversi passaggi in una forma più o meno organica, trova una esemplificazione nei capitoli seguenti dove diversi aspetti della civiltà e della cultura greca sono letti in chiave “demonica”. Adesso all'autore interessa la concreta incidenza dei dèmoni nei più svariati campi del sapere greco. Solo così potrà mostrare che la sua condanna non riguarda solo una dottrina ma si estende ad un'intera civiltà.

Dal punto di vista storico molti di questi capitoli rappresentano, con le loro osservazioni concrete su costumi e comportamenti, la lettura rovesciata della vita cittadina nell'impero romano nel pieno II secolo, una lettura in negativo che viene da una prospettiva diversa che si va consolidando in seno all'impero⁷⁰.

identità. Norelli estende poi la sua analisi ad altri campi della cultura greca presi, secondo lui, come bersaglio da Taziano (la *παιδεία* di Isocrate, la seconda sofistica contemporanea), delineando così in tutta la sua ampiezza l'attacco di Taziano ai fondamenti dell'identità greca.

⁶⁸ A più riprese insiste, ad esempio, con un'argomentazione di tipo retorico che poteva far presa, sul fatto che vuole attingere le prove del suo discorso dagli stessi scritti degli avversari perché solo così può risultare pienamente credibile.

⁶⁹ Se poi ci sia davvero riuscito è un discorso diverso che attiene soprattutto al cambiamento di significato della parola filosofia, che si considera ormai radicata in una rivelazione divina. Sotto questo aspetto il dialogo sarà in certo modo tra sordi, tra i seguaci della filosofia come sapere nato in Grecia e sviluppato soprattutto da Platone e Aristotele e quelli della “nuova” filosofia che ha il suo centro nella Scrittura ebraica e nei testi che vanno a formare il cosiddetto *Nuovo Testamento*.

⁷⁰ Anche se bisogna avvertire che non si può identificare Taziano con tutto il cristianesimo del suo tempo. Qualche decennio dopo Tertulliano, pur nella sua violenza polemica, avrà cura di spiegare in dettaglio perché i cristiani non possono partecipare a certe forme della vita pubblica, sottolineando che essi non sono in sé diversi, vivono accanto ai pagani e con essi esercitano le attività più svariate e comuni.

Nei capp. 16-18 l'attacco è alla magia e alla medicina che vengono in parte confuse anche per comodità polemica. L'uomo è costituito anche di materia e ne sente fortemente l'attrazione, i dèmoni sono materia, anzi la materia più bassa. Quando la materia che è nell'uomo, sostiene Taziano, è soggetta a malattie “i dèmoni approfittano dell'occasione per intervenire appena sopraggiunge lo stato di prostrazione. Succede pure a volte che si mettano a scuotere tutto quanto il corpo con la loro stupida furia. Percossi dalla parola della potenza di Dio, essi se ne vanno via atterriti, e allora il sofferente guarisce” (16, 3).

In un'impostazione del genere non c'è quasi spazio per la medicina come sapere autonomo in quanto la malattia è vista come campo di battaglia tra la potenza divina e i dèmoni e il vero medico è l'uomo di fede che può lottare efficacemente contro i dèmoni. Anche Giustino aveva esposto un'idea del genere (*II Ap.* 6, 6) riferendosi però specificamente ai “posseduti dai dèmoni” (δαμονιολήπτους), senza estendere il discorso ad ogni tipo di malattia e sulla scia dei racconti evangelici. Che poi questi racconti ed anche Giustino stesso possano celare il riferimento a malattie come l'epilessia, è un'ipotesi di tipo positivisticò che si può anche accettare ma esula dalla comprensione degli uomini di quell'epoca e di quell'ambiente culturale che non facevano tali distinzioni ⁷¹.

Il punto importante da rilevare è che secondo Taziano tutto questo ambito di conoscenza è riconducibile a un discorso di tipo religioso. Egli ironizza nell'esordio del cap. 17 sulla teoria democritea delle simpatie e delle antipatie e con il consueto tono polemico si rivolge energicamente ai greci: “Perciò, o greci, prestate ascolto a me, che sto parlando come da un piedistallo e non indirizzate la vostra beffarda dissennatezza sull'araldo della verità. Un'affezione non viene distrutta da un'“antipatia” e un folle non viene guarito da applicazioni di amuleti di cuoio; questi sono interventi di dèmoni”. Il discorso qui si fa molto concreto: l'apologista confonde medicina e magia o meglio si muove al confine tra il disturbo organico e quello mentale ed evoca pratiche che conosciamo, in linea generale, anche da altre fonti⁷². Il cenno all'uso di amuleti per la guarigione di malattie viene chiarito dal prosieguito del discorso

⁷¹ Mentre in ambito greco classico l'epilessia, il “morbo sacro” era stata diagnosticata da Ippocrate già nel V secolo a. C.

⁷² Un personaggio come l'Alessandro dell'omonimo opuscolo di Luciano era nel contempo un profeta religioso e un guaritore e le tecniche impiegate erano le più svariate.

nel quale l'apologista abbandona la medicina e si volge decisamente alle pratiche magiche che mirano a provocare desiderio d'amore o vendette tramite radici, ossa di defunti o erbe. Siamo nel campo della magia pura e l'autore ha facile gioco a dimostrare come queste operazioni volte al male siano assolutamente inaccettabili e opera delle potenze demoniche. Anche qui, come per l'esistenza stessa degli dèi, c'è una velata reticenza: non si può negare razionalisticamente l'esistenza di poteri straordinari in ambito pagano e quindi si ripiega sullo schema demonico, della lotta tra potenze antagoniste. I dèmoni esercitano un potere reale ma nel male e possono essere sconfitti solo da un potere superiore, quello di Dio. Sociologicamente c'è un'identificazione dell'"altro" come portatore del male ma questa identificazione presuppone un' impegnativa elaborazione teorica. Tale elaborazione si trova al crocevia tra culture diverse, quella pagana nella quale l'autore si muove, quella giudaica dalla quale trae origine la sua nuova sapienza, quella cristiana che si va consolidando con i suoi testi di riferimenti e il ripensamento dei dati della Scrittura ebraica.

La "demonizzazione" della cultura pagana continua nel cap. 18 con un ritorno specifico alla medicina. "L'uso di farmaci (φάρμακεία), in tutte le sue forme, ha a che fare con il medesimo artificio. Pur ammettendo che uno venga guarito dalla materia perché ha fiducia in essa, guarirà a maggior ragione se farà assegnamento sulla potenza di Dio. Se infatti i veleni sono dei composti materiali, anche i rimedi sono fatti della stessa sostanza. Ma supponiamo di togliere di mezzo la materia peggiore: accadrà allora spesso che alcuni cercheranno di curare servendosi di una pozione ottenuta mescolando insieme un elemento cattivo con un altro: si serviranno pur sempre di cose cattive sia pure a buon fine".

Qui, anche se in forma volutamente ambigua e deformato, credo ci si riferisca specificamente alla medicina. Non direi con Di Cristina (nota ad loc.) che con il termine φάρμακεία, che traduce con "farmacia", "qui si intende l'arte di adoperare droghe, filtri o incantesimi vari, come si intendeva nell'antichità"⁷³. Il termine ha un campo di applicazione vasto e certo può significare anche questo ma in genere indica ogni preparato che può adoperarsi a fini buoni o cattivi. In questo contesto mi sembra che Taziano rifiuti per

⁷³ Puech 1903 traduce decisamente "La médecine", come Burini 1986, "Anche la medicina in se stessa". La Whittaker 2003 rende con "pharmacy" sentendo il bisogno di specificare in nota "Comprising the use not only of drugs but also of spells and potions". Una posizione sostanzialmente di compromesso.

principio l'idea che si possa intervenire sul corpo umano con mezzi naturali. I successivi degradanti paragoni con il cane che si cura con l'erba, il porco con i granchi dei fiumi e simili stroncano alla radice ogni possibilità di terapia: significherebbe abbassare la natura spirituale dell'uomo, che deve fidarsi solo in Dio, al livello delle bestie. “E perché -continua- quando guarisci, ti fai chiamare benefattore? Sottomettiti alla potenza del Logos. I dèmoni non guariscono ma tengono prigionieri gli uomini con i loro artifici”. Segue il noto riferimento a un paragone di Giustino, per altro non presente nelle sue opere a noi pervenute, che comparava i dèmoni a briganti che restituiscono dietro riscatto le persone sequestrate. “Allo stesso modo anche i pretesi dèi si impossessano delle membra di alcuni, quindi mediante sogni attirano l'attenzione su di sé e comandano loro di presentarsi pubblicamente alla vista di tutti. Quando poi si sono goduti i loro panegirici, prendono il volo dagli ammalati, mettendo fine alla malattia che essi stessi avevano provocato, ristabilendo finalmente le persone nella loro condizione iniziale”.

Un intero campo del sapere viene negato e considerato solo parte di quella orgogliosa e vuota “scienza dei greci” che l'apologista vuole delegittimare dalle fondamenta. La partita della conoscenza non si gioca sul sapere umano ma sulla retta comprensione del divino. Taziano sta operando una sistemazione concettuale di pratiche disparate che variavano inoltre anche a seconda dei livelli culturali e sociali. Nella sua visione rigidamente unitaria della realtà tutto va ricondotto ad un unico principio: la deviazione dei dèmoni, che spiega nella realtà concreta la forza di attrazione della materia e quindi del male. La stessa medicina viene assorbita in linea teorica nel campo della magia in quanto condivide con essa la pretesa di modificare la realtà con mezzi puramente materiali.

Anche l'arte della divinazione, la più antica e prestigiosa forma di comunicazione con gli dèi, quella che in certo modo ha accompagnato l'evoluzione dell'intera civiltà greca, è sottoposta a una critica serrata su base demonica.

Mentre i platonici contemporanei avevano elaborato un complesso sistema di gerarchie divine che spiegava la presenza divina nei grandi centri oracolari⁷⁴, Taziano è ancora una

⁷⁴ Gli esempi sarebbero numerosi e se ne accennerà nella parte di questa ricerca dedicata a Celso e alla demonologia pagana. Basti citare qui lo stesso Celso, VIII, 45, frammento che va però adeguatamente interpretato ed inserito nella sezione di cui fa parte e le elaborate trattazioni di alcune opere di Plutarco, il *De*

volta impietoso nella sua *reductio ad unum*. “Che cosa è l'arte della divinazione, perché vi siete lasciati fuorviare da essa? Essa serve ad alimentare le tue ambizioni umane. Stai meditando un combattimento e prendi Apollo come consigliere di morte; vuoi rapire una ragazza e scegli a farti da complice il potere demonico (καὶ τὸ δαίμονιόν σοι συναγωνίσασθαι προαιρή⁷⁵); ti ammali per tua colpa e vuoi che gli déi stiano a consulto per te, come Agamennone con i suoi *dieci consiglieri*”...Ma è proprio colui che ti rende avido di denaro quello che ti dà responsi su come arricchirti; ed è colui che suscita discordie e guerre, quello stesso che fa previsioni di battaglie vittoriose. Se ti manterrai al di sopra delle passioni, tu disprezzerai tutte le cose del mondo. Noi siamo così: non ci odiate. *Invece respingete i dèmoni e obbedite all'unico Dio*⁷⁶”. (19, 3-4).

Ancora ai “dèmoni maligni” (πονηροὶ δαίμονες, 22, 1) sono consacrate le feste ufficiali che sprofondano gli uomini nella vergogna e alle quali i cristiani non possono partecipare proprio perché sono sotto il segno dei dèmoni e non rappresentano più un semplice momento di svago o di lealtà civica ma un atto religioso ripugnante. Taziano parla di “feste pubbliche” (δημοτελεῖς πανηγύρεις) ma si concentra poi sulla spietata parodia degli spettacoli teatrali che di quelle feste facevano parte integrante.

È dunque tutto il mondo della vita cittadina del II secolo ad essere messo sotto accusa mediante questa lettura “demonica”, tutta la civiltà di un impero che, soprattutto nella sua parte orientale, ha assunto la *koinè* culturale greca come suo linguaggio in molte delle sue forme. La lettura in chiave demonica della civiltà greca, ma sarebbe più corretto dire greco-romana perché il riferimento istituzionale resta l'autorità imperiale, è ad ampio raggio e

Iside et Osiride e i cosiddetti *Dialoghi delfici*, in particolare si può segnalare *De defectu oraculorum* 13, e poi Apuleio, *De deo Socratis* VI, 133, *De Magia*, 43 e Alcinoo, *Didaskalikòs*, XV. Cf. per aspetti più specifici C. Moreschini, *Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio in Augustinianum* 29(1989), pp. 269-280.

⁷⁵ L'uso dell'espressione τὸ δαίμονιον è certo un po' insolito rispetto a quello consueto di δαίμων ma non mi spingerei a tradurre con Di Cristina “il potere del demonio”. Certamente δαίμονιον è il termine usato abitualmente nei *Vangeli*, quello di Marco in particolare, più ricco di racconti di esorcismi, per indicare le potenze malvagie cacciate da Gesù dal corpo dei posseduti ma in questo contesto Taziano dialoga pur sempre con la demonologia classica e il termine al neutro può benissimo indicare impersonalmente l'essenza stessa del potere dei dèmoni.

⁷⁶ Il corsivo è mio.

innerva buona parte del *Discorso*. Abbiamo cercato di evidenziarla in tutta la sua ampiezza e si è rivelata un asse portante della polemica di Taziano. Anche i problemi di dottrina cristiana affrontati nel corso dell'opera si risolvono infine in questo fiero rifiuto di un'identità in nome di un'altra.

Questa interpretazione della civiltà imperiale di cultura greca, possiamo usare a questo punto tale definizione, trova un suo impegnativo suggello nel cap. 28, dopo una solenne professione delle verità fondamentali della dottrina cristiana e prima che l'autore torni ad insistere sulla sua superiorità soprattutto in base all'argomento cronologico.

Taziano parte dalle divisioni interne al pensiero e alle credenze greche per poi affermare decisamente: “Per questo io mi oppongo anche alla vostra legislazione; bisognerebbe infatti anche che ci fosse un solo ordinamento comune a tutti (μίαν μὲν γὰρ ἐχρῆν εἶναι καὶ κοινὴν ἀπάντων τὴν πολιτείαν). Ora invece, quanti sono i tipi di città tanti sono i sistemi di leggi cosicché quanto è immorale presso alcuni è onesto presso altri. I greci ritengono infatti da evitare l'unione carnale con la propria madre, tale costume è invece onoratissimo presso i magi persiani. E mentre i barbari rifuggono dall'amore per i ragazzi, è ritenuto privilegiato dai romani che cercano di radunare schiere di ragazzi come mandrie di cavalli”.

La frammentazione culturale e religiosa ha come conseguenza una frammentazione morale che è rispecchiata dal pluralismo legislativo. Tra gli esempi sono i barbari che, nel caso della “pederastia”, mantengono un'idea più moralmente sana rispetto ai romani. Qui il caso è un po' curioso perché sappiamo che la teorizzazione del modello pederastico come rapporto erotico ed educativo tra un ragazzo e un uomo è tipica della cultura greca mentre tale rapporto fu praticato ma vissuto sempre con forti connotazioni ambigue nella cultura romana e, in apparenza, soprattutto nei confronti di subordinati, schiavi in primo luogo. Qui Taziano, nominando esplicitamente i romani, come fa pochissime volte nel *Discorso*, sembra voler sottolineare l'arroganza e la mancanza di limiti dei conquistatori, coloro di cui nel capitolo 35 denuncerà proprio la μεγαλαυχία, la superbia.

Dall'unità del principio divino Taziano deduce quindi anche l'unità della morale che dovrebbe essere tradotta in unità di costumi e quindi di leggi. L'impero greco-romano, ed anche qui l'aggettivazione è intenzionale, con la sua struttura amministrativa romana e la sua

cultura greca, non assolve a questo compito, è fonte anzi di disordine e di immoralità⁷⁷. Il governo imperiale, come è noto, si occupava soprattutto di determinare il gettito fiscale, della giustizia nei casi di competenza del governatore o dell'imperatore stesso, dell'ordine pubblico all'interno delle province mentre le città godevano di una certa autonomia nelle istituzioni amministrative ed educative. Il governo dell'impero è quindi anche, agli occhi di Taziano, governo delle città e sovrapposizione caotica di tradizioni locali.

Ma chi c'è alla fine dietro questo pluralismo inaccettabile? Solo la filosofia con le sue sottigliezze dialettiche e l'orgoglio di una stirpe che crede di avere il monopolio della cultura? È legittimo pensare, dopo il quadro delineato, che all'origine ci siano sempre anche loro, i dèmoni, queste entità in cui il cristianesimo comincia a riconoscere la diversità assoluta e che influenzano l'assetto pratico del mondo. Del resto nel cap. 12 aveva contrapposto la legislazione cristiana (νομοθεσία) a quella pagana ispirata dai dèmoni e nel cap. 28 dichiara proprio di opporsi alla νομοθεσία dei greci. La lotta resta in quei termini.

Se i dèmoni hanno un concreto potere nel mondo, sia pure malvagio, ne consegue che essi influiscono su una serie di realtà e rompono l'equilibrio morale voluto da Dio al principio. Frutto di una deviazione della volontà, essi riportano nella realtà sociale quella pluralità di opzioni morali codificate anche dalle tradizioni e dalle leggi che non è nel progetto divino. Celso infatti, affrontando questo problema, lo riporterà ad altro fondamento: la varietà che si ricompone nell'unità del progetto divino. Partendo da un altro presupposto, che il mondo è in sé diversificato, darà anche alla convivenza sociale e politica un altro orientamento.

Se è quindi ora chiaro come Taziano si poneva rispetto alla civiltà “pagana” che lo circondava e dalla quale aveva preso le distanze, possiamo approfondire l'aspetto dell'alterità che egli sente di opporre a questa civiltà identificata nel suo complesso come “demonica”.

Va chiarita quindi ulteriormente la nozione di sapienza “barbara” che egli oppone al

⁷⁷ Anche su questo punto diversa la posizione di Celso. Sulla necessaria relatività dei costumi cfr. V, 25, 34. Sulla impossibilità di un'uniformità legislativa cfr. VIII, 72: “E volesse il cielo che fosse possibile una concordia nel nome di una sola legge tra quelli che abitano l'Asia, l'Europa, l'Africa, greci e barbari, fino ai confini estremi del mondo! Ma chi crede questo non sa nulla!”. Come si vede, il rimando di temi polemicamente stringenti.

mondo pagano dominato dai dèmoni. Il testo ha in questo una sua progressione logica ed argomentativa che possiamo seguire con fiducia. Nel cap. 29, alludendo alla propria conversione al cristianesimo, Taziano esprime anzitutto il disgusto per i culti del politeismo, ribadendo che “un dèmone qua e uno là si tiene occupato nella promozione del crimine” e poi racconta del suo incontro con le Scritture giudaiche, che designa come “barbare”, “più antiche delle dottrine dei greci, più divine al confronto dei loro errori”. Ci troviamo in questo passo in un ambito noto: le Scritture giudaiche sono considerate “barbare” in un senso positivo, in quanto estranee al modello greco corrotto e degenerato in adorazione dei dèmoni. Il modello “barbaro” è quindi un modello positivo, limitato però al giudaismo, sulla scia di Giustino.

Ma si esaurisce in questo la riflessione di Taziano sul tema? Probabilmente no e l'analisi del cap. 35 può rivelarci ulteriori importanti sfumature.

È un passo in cui l'argomento cronologico della priorità delle Scritture ebraiche si intreccia con una delle orgogliose proclamazioni di superiorità che punteggiano il *Discorso*. «Non cerco infatti di dare forza alle mie idee -scrive Taziano-, come è costume di molti, con le opinioni altrui ma voglio stendere una descrizione di ciò che io stesso comprenderò personalmente. Perciò, avendo detto addio alla superbia (μεγαλαυχία,) dei romani e alle fredde disquisizioni degli ateniesi, dottrine prive di coerenza, ho cercato al loro posto quella che è secondo voi una sapienza barbara (τῆς καθ' ὑμᾶς βαρβάρου φιλοσοφίας ἀντεποιησάμην).

Dopo aver cominciato a scrivere in quale modo questa è più antica delle vostre conoscenze ed essermi interrotto per le esigenze dell'esposizione, ora cercherò, poiché è il momento opportuno, di parlare delle dottrine che la riguardano. Non disdegnate dunque la nostra cultura (τὴν ἡμετέραν παιδείαν) e non elaborate contro di noi una confutazione fatta di chiacchiere e buffonate, dicendo: “Taziano, andando al di là dei greci e della massa innumerevole di quanti si sono dedicati alla filosofia, introduce innovazioni nelle dottrine dei barbari (καινοτομεῖ τὰ βαρβάρων δόγματα)».

Qualche osservazione preliminare prima di cercare di capire se e quanto questo passo può aiutarci a definire meglio il concetto di sapienza “barbara” in Taziano. L'autore abbraccia in questo passaggio l'intero arco della cultura e della società del suo tempo con un

riferimento anche ai romani, peraltro, come si è già osservato, non presenti in genere nel *Discorso*, se non come remoto sfondo istituzionale dell'impero di II secolo⁷⁸, giuridicamente latino, culturalmente greco. Dei romani sottolinea l'arroganza, degli ateniesi (la città ancora simbolo di tutte le conquiste greche nell'ambito del sapere) la futile e cavillosa arte oratoria (*ψυχρολογία*). La forza arrogante e la vana cultura si ergono dunque come i nemici ai quali Taziano contrappone una sapienza diversa che cerca ancora di definire con un riferimento personale, evocando il momento del distacco, oggetto forse ancora di facili ironie da parte del mondo che aveva lasciato. Se nella prima parte del brano questa sapienza è sempre quella delle Scritture ebraiche elaborate alla luce della rivelazione cristiana, un particolare accento si può cogliere quando Taziano si introduce in prima persona a confutare le possibili obiezioni a lui rivolte da chi era rimasto pagano. In particolare il verbo *καινοτομέω* richiama la nostra attenzione. Cosa vuole dire esattamente Taziano? Che la sua scelta, travolgendo la sapienza greca, apre la strada a una nuova dottrina barbara che sarebbe sempre quella delle Scritture ebraiche nella loro elaborazione cristiana? Ci troveremmo in questo caso sempre in un ambito già ampiamente noto. O c'è qualcos'altro che è possibile cogliere? In effetti il verbo può suggerire anche un'interpretazione più sottile ma non arbitraria. Esso infatti potrebbe avere anche il significato di “aprire nuove piste” e quindi “innovare”: in questo caso ci troveremmo di fronte a un'innovazione concepita nell'ambito di una sapienza barbara preesistente.

Ha sostenuto questa tesi, in maniera secondo me sostanzialmente convincente, Waszink⁷⁹, che così argomenta: «Quando Taziano afferma che *καινοτομεῖ τὰ βαρβάρων δόγματα* il significato non è che “introduce una nuova saggezza “barbara” ma che consegue un rinnovamento nell'ambito *della* (già esistente) dottrina dei barbari”. Questo è in pieno accordo con l'affermazione all'inizio dello stesso capitolo dove ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία, come opposta sia alla *μεγαλαυχία* dei Romani che alla *ψυχρολογία* degli Ateniesi non significa la “nostra barbara dottrina” ma la “*φιλοσοφία* barbara nella forma

⁷⁸ Cfr. il riferimento, chiaro ma non particolarmente polemico, citato nella n. 41.

⁷⁹ Cfr. Waszink 1963, p. 51.

rappresentata da noi cristiani⁸⁰».

Questa interpretazione è supportata dal fatto che, all'inizio del cap. 13 Taziano chiama Mosè, che oppone ad Omero, πάσης βαρβάρου σοφίας ἀρχηγόν. L'assenza dell'articolo mostra chiaramente che Taziano conosce più di una forma di βάρβαρος σοφία e questo, unito al fatto che, come qui, βάρβαρος è usato, nel corso del *Discorso*, all'opposto di Ἑλληνας, che nel primo cap. il termine βάρβαρος include un gran numero di nazioni (tra i quali i Babilonesi, i Persiani e gli Egiziani) e, finalmente, che Taziano menziona anche Anacarsi lo Scita...rende certo che con βάρβαρος σοφία Taziano intende non la saggezza dei giudei ma quella dei barbari. Dobbiamo perciò dedurre che Taziano vede Mosé come il più antico rappresentante di una saggezza che giunse tra i Barbari molto prima che giungesse tra i Greci».

L'interpretazione del passo cruciale con il verbo καινοτομέω mi sembra plausibile e sostenibile ma Waszink tenta però di ridurre a una coerenza assoluta un discorso che è più sfaccettato. Come per Giustino aveva escluso ogni nozione di sapienza “barbara”, ora tende a ricondurre Taziano tutto all'interno di questa nozione. In verità mi sembra che il discorso dell'apologista cominci con un riferimento alla nuova filosofia di matrice giudaica elaborata dai cristiani (e dissento quindi da Waszink sulla valutazione della “sapienza che è considerata presso di voi barbara”, avendo accettato una diversa lettura del testo greco⁸¹) per poi allargarsi a contemplare un nucleo di saggezza estraneo alla tradizione greca ed effettivamente preesistente anche a quella giudaica. Il catalogo iniziale del cap. 1, con tutte le sue contraddizioni e forzature polemiche che ho cercato di evidenziare, mostra pur sempre un desiderio di contrapposizione alla cultura greca e di valorizzazione di altre forme di cultura, se non altro per sfatare il mito dei greci padri e maestri di ogni arte.

Abbiamo visto, in più passaggi, che questa cultura greca è essenzialmente “demonica” e che la liberazione dai dèmoni è concepibile solo abbracciando la nuova filosofia o παιδεία

⁸⁰ Waszink legge però καθ' ἡμᾶς al posto di καθ' ὑμᾶς dei manoscritti, conservato dalla Whittaker e da me accettato. Questa lettura, se priva il ragionamento di Waszink di un'argomentazione non secondaria, non toglie peso però alle altre che restano credibili e rendono la sua dimostrazione nel complesso persuasiva.

⁸¹ Ritengo quindi che con questa affermazione Taziano si riferisca al cristianesimo connotandolo come “sapienza barbara” per la sua matrice giudaica.

cristiana, come prova anche la stessa storia personale di Taziano⁸². Ma questa filosofia è anche in effetti parte di una più ampia sapienza estranea al mondo ellenizzato di cui l'autore si fa in un certo modo portatore. In questo senso specifico e piuttosto limitato, intrecciando i due concetti, si può parlare di Taziano come “filosofo dei barbari”, secondo la sua stessa orgogliosa affermazione del cap. 42. Certamente la sua non è un'opposizione politica né esprime il risveglio dei popoli delle province in antagonismo con il potere imperiale, ma è l'espressione di una corrente rigorista rispetto alla società pagana ellenizzata che avrà ancora altri e ben diversi esiti.

Taziano in effetti esprime un principio di lealismo che però non implica affatto la condivisione di un ordine statale. Le autorità sono un principio astratto e lontano alle quali si deve una limitata obbedienza in ciò che le riguarda ma quello che conta sono i costumi della società. Egli si accontenta di affermare che un cristiano paga la tasse e rispetta la sua condizione sociale, di schiavo o libero, il suo rapporto con lo stato e la società si esaurisce in questi termini (4, 1), la preoccupazione fondamentale dell'autore resta quella di scalzare le fondamenta ancora solide dell'ideologia avversaria, contrapponendo una dottrina e una prassi comunitaria che egli sente come radicalmente alternative e superiori.

Quanto si poteva andare oltre su questa strada rispetto al rapporto con le istituzioni, lo mostra il confronto con un autore vissuto a cavallo tra il II e il III secolo, Ippolito, che nel suo *Commentario a Daniele*⁸³(IV, 9), scriveva: «Quando nel quarantaquattresimo anno di Augusto Cesare nacque il Signore, epoca a partire dalla quale fiorì l'impero romano, il Signore, attraverso gli apostoli, convocò tutte le stirpi e tutte le lingue e costituì un popolo di fedeli cristiani che portavano in cuore un potente e “nuovo nome”, allo stesso modo l'impero che ora regna ci imitò “secondo la potenza di Satana” e similmente raccogliendo anch'esso i migliori, li equipaggia per la guerra, chiamandoli Romani».

Diabolica contraffazione della nuova religione, ad esso coeva, è quindi nelle parole di Ippolito l'impero romano. La connotazione specificamente politica è molto accentuata. Resta

⁸² Cfr. ancora cap. 29 dove la presenza dei dèmoni è collegata all'incontro liberatorio con le Scritture “barbare” giudaiche.

⁸³ Per l'edizione seguono, Hyppolite, *Commentaire sur Daniel*, Introduction de Gustave Bardy. Texte établi et traduit par Maurice Lafèvre, Paris 1947. La traduzione è ampiamente rifatta da me sul testo greco.

il riferimento demonico, ormai elaborato, secondo una più precisa idea della potenza diabolica di Satana, il “contraddittore, il seminatore di odio” della tradizione giudaica ed evangelica ma questo riferimento sorregge una critica aperta all'ordinamento e alla stessa logica dell'impero romano. Non c'è più però alcun confronto con la demonologia classica, la lotta è tra Satana e il mondo pagano incarnato anche nelle sue strutture politiche, secondo una visione apocalittica che risale alle visioni dell'*Apocalisse* giovannea⁸⁴.

“Dietro il trono imperiale, -osserva Jossa⁸⁵ nella sua rapida sintesi- ci sono di nuovo i dèmoni. La stessa ecumenicità dell'impero, la sua capacità di tenere insieme popoli e culture diverse, tanto esaltata dai suoi difensori ma già smascherata da Taziano nel suo fondamento ideologico⁸⁶, altro non è che una suprema contraffazione della ecumenicità della chiesa da parte del demonio. La sua motivazione reale è infatti soltanto la guerra.”

Nell'età dei Severi l'immagine di un impero in cui la coesistenza fosse assicurata soprattutto da un'identità condivisa e da leggi giuste era stata scossa dal nuovo rilievo assunto dagli eserciti che avevano portato al potere Settimio Severo dopo nuove guerre civili. La componente militare del principato, abilmente tenuta in secondo piano durante i lunghi anni dell'impero “umanistico”, si imponeva nuovamente all'attenzione.

In un momento di maggiore solidità istituzionale e omogeneità culturale la battaglia di Taziano poteva assumere connotati diversi e più precisi, intaccare le radici culturali dell'ordinamento politico che sosteneva quella cultura contro la quale si era strenuamente battuto. Dinanzi agli occhi di Ippolito invece, accesi dalle visioni apocalittiche, cadeva ogni velo e la realtà gli appariva in una crudezza non condivisa peraltro da altri suoi correligionari.

L'analisi di Taziano invece, che intreccia impegno “filosofico” ed acere osservazioni della realtà, si rivela così soprattutto un impegnativo sforzo per travolgere i suoi interlocutori pagani con un discorso improntato a una coerenza assoluta che doveva far traballare un intero

⁸⁴ Siamo in un altro clima, anche se mi sembra giusto osservare, dal punto di vista metodologico, che tutto il pensiero cristiano pre-niceno, ma forse non solo, è caratterizzato da continue ed improvvise riprese, niente si perde mai del tutto in una religione che vive soprattutto nelle svariate vicende delle sue comunità sparse in tutto l'impero in situazioni diverse.

⁸⁵ Cfr. Jossa 2003, p. 178.

⁸⁶ Il riferimento è, tra l'altro, proprio al cap.28 del *Discorso* che abbiamo discusso in precedenza.

edificio impiantato su una tradizione secolare.

Un saldo principio unico e unificatore doveva essere opposto a un mondo che la pluralità delle opzioni in ogni campo stava distruggendo. La cultura dei “greci” doveva essere destituita di ogni fondamento perché era soprattutto essa, nella sua origine “demonica”, la fonte del degrado. La situazione delle comunità cristiane non era però omogenea, esse erano attraversate da tendenze e sensibilità diverse.

Nell'ultimo quarto del II secolo, dopo il ritiro di Taziano in Siria, su posizioni più o meno ereticali, secondo il credito che attribuiamo ad una tradizione, come abbiamo visto, controversa, l'apologetica cristiana ha una sorta di svolta. Siamo in generale, soprattutto nella seconda parte del regno di Marco Aurelio, iniziata dopo la morte nel 169 d. C. del “fratello” Lucio Vero che aveva condiviso sinora con lui con lui le responsabilità dell'impero, ad uno di quei tornanti della storia che non sono facilmente individuabili dai contemporanei ma risultano forse più chiari a chi guarda gli eventi con il distacco dei posteri. In quest'ultima fase le condizioni generali dell'impero appaiono più difficili soprattutto per le pressioni germaniche ai confini e l'immagine di stabilità offerta nel corso del secolo sembra traballare.

Certamente le persecuzioni hanno avuto nel corso di tutto il regno di Marco Aurelio una recrudescenza significativa, anche se si discute sulla loro minore o maggiore sistematicità e sulle effettive responsabilità dirette del potere imperiale centrale con l'emanazione di leggi più specifiche contro i cristiani. La persecuzione della comunità cristiana di Lione, nel 177, ne è il suggello più cruento.

Anche il dibattito sul carattere della nuova religione e sul suo rapporto con la cultura “demonica” che la circonda assume connotati nuovi. Siamo in una fase in cui, stando almeno agli autori che conosciamo, il cristianesimo cerca di insistere meno sugli aspetti polemici nel presentare la propria dottrina e maggiormente sul rapporto con le autorità in cerca di un equilibrio sostenibile. La discussione sulla filosofia “barbara” è pressoché abbandonata anche se resta vivo il problema del pluralismo religioso in cui essa complessivamente si inserisce e la necessità di fornire un inquadramento teorico alla presenza divina nel paganesimo attraverso la teoria demonologica. Il rapporto tra i due temi è però cambiato con una certa evidenza. Saranno Atenagora e Melitone di Sardi a permetterci di verificare quanto sta avvenendo negli ambienti colti cristiani nel rapporto con la società e le istituzioni pagane

nell'ottica specifica di questa ricerca.

4) *Atenagora e Melitone: una diversa idea della demonologia nel pluralismo religioso dell'impero e il definitivo abbandono della nozione di filosofia barbara.*

I due personaggi sono pressoché contemporanei, in particolare le loro opere apologetiche possono situarsi entrambe nel biennio 176-177. Essi presentano caratteri diversi. Atenagora, di cui non abbiamo stranamente notizie in Eusebio, è definito nella dedica della sua *Supplica per i cristiani*, come “filosofo ateniese”, quindi un maestro che non ha avuto responsabilità di governo nella Chiesa. Melitone invece, di cui Eusebio elenca numerose altre opere di cui una pervenutaci, l'omelia *Sulla Pasqua*, è stato vescovo di Sardi nell'Asia Minore. Della sua opera apologetica ci sono pervenuti solo pochi ma non brevi frammenti tramandati da Eusebio, che hanno però sempre attirato l'attenzione degli studiosi per gli spunti in certo senso nuovi che presentano rispetto all'impianto apologetico precedente. Purtroppo si tratta solo di frammenti e non è possibile conoscere lo sviluppo argomentativo e la dimostrazione complessivi dell'apologista ma l'interesse che suscitano di per sé è notevole.

Accomuniamo queste due figure perché, sotto certi aspetti, presentano esigenze comuni ma bisogna sempre sottolineare che in quest'epoca non esiste una strategia unitaria comune alle comunità cristiane e che ognuna di loro, soprattutto quelle più vivaci dell'Oriente, si muove con una certa autonomia, rappresentata dai suoi maestri e dai suoi vescovi. Come abbiamo avuto modo di verificare nel caso di Giustino e Taziano, gli spazi di autonomia nella ricerca di soluzioni a problemi di dottrina e di rapporto con la cultura e le istituzioni pagane sono svariati, pur su un fondo di speculazioni e di argomentazioni che comincia a diventare omogeneo.

Atenagora è autore di una *Supplica per i cristiani* e di un *Trattato sulla risurrezione dei morti*. Per il nostro discorso è importante la *Supplica*, per la quale tutti gli indizi fanno

pensare a una datazione nel biennio 176-177⁸⁷. Con Atenagora torniamo al modello del discorso rivolto alle autorità per difendere i cristiani dalle accuse loro rivolte, modello con il quale questo genere era cominciato, stando alle notizie di Eusebio, grazie all'ateniese Quadrato. Ma anche nell'ambito di questo modello, rispetto a Giustino, che è l'unico esempio del genere a noi noto, c'è una sensibile differenza di stile e di approccio che va sottolineata e riguarda anche i temi oggetto di questa ricerca.

Il tono dell'intera opera, come è riconosciuto concordemente dai critici, è sostanzialmente pacato⁸⁸. Pur non facendo concessioni sull'essenza della dottrina ma tentando comunque di tradurla in termini accessibili alla controparte pagana, Atenagora cerca di non forzare i toni polemici anche su questioni cruciali e di limitarsi alle critiche in merito all'essenziale e sulla scia di una tradizione consolidata. Colpiscono in particolare i numerosi riferimenti alle doti politiche e culturali degli imperatori destinatari, Marco Aurelio e Commodo, che mirano quasi ad instaurare un tono di complicità tra l'apologista e i suoi

⁸⁷ Per l'edizione seguono Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la resurrection des morts*, introduction, texte et traduction par Bernard Pouderon, Paris 1992. Testo greco con traduzione italiana in Atenagora, *La Supplica per I cristiani. Della resurrezione dei morti*, Testo, introduzione, traduzione e note a cura di P. Ubaldi e M. Pellegrino, Torino 1945. Per la presentazione del personaggio, cfr. Casamassa 1942-1943, pp. 163-184, Pellegrino 1947, pp. 146-171, Pouderon 2005, pp. 203-226. Per un'analisi critica più dettagliata vedi B. Pouderon., *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris 1989, D. Rankin, *Athenagoras Philosopher and Theologian*, Farnham-Burlington 2009, pp. 41-71 (*Athenagoras and contemporary theological and philosophical conversations*). Sulla datazione, problema legato alla dedica dell'opera, esauriente discussione in Pouderon 1989, pp. 36-40. Sulle contraddittorie notizie di un autore tardo, Filippo di Side, contenute nel codice Barocciano, che lo vogliono maestro della scuola di Alessandria fiorito al tempo di Adriano, pagano convertito mentre studiava le Scritture per comporre un'opera anticristiana come quella di Celso, cfr. lo schema di Casamassa, 1942-1943 pp. 163-166 e l'articolata discussione critica di Pouderon 1989, pp. 20-35, che esamina accuratamente tutte le ipotesi, concludendo che in fondo le uniche notizie attendibili sono quelle della dedica della *Supplica*. In questo nostro studio Atenagora resta soprattutto un maestro, che non si sa se e come abbia esercitato un'effettiva attività di insegnamento, dedito soprattutto a riflettere sulla dottrina cristiana e a presentarla e difenderla in modo razionale e comprensibile dinanzi all'autorità imperiale e ai ceti colti pagani.

⁸⁸ Anche se sulle concessioni e il tono conciliante degli apologisti incombe sempre un sospetto di tatticismo poco sincero, ben messo in rilievo già da Renan a proposito di Minucio Felice, in pagine estreme ma acute. Cfr. E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris 1882 (ristampa con *Préface* di Y. Bonello, Paris 1984, pp. 235-236).

augusti destinatari⁸⁹.

Questi riferimenti hanno un tono diverso dalle pur deferenti allusioni di Giustino ad Antonino Pio e al suo predecessore Adriano, sono più insistenti e fiduciose ed entrano talvolta anche nel merito di questioni importanti, di carattere più strettamente politico, come la pace assicurata all'impero⁹⁰ e la successione per via dinastica⁹¹. C'è quindi in Atenagora una strategia che mira a collegare il bisogno di difendere i cristiani dalle accuse e dalle persecuzioni con un maggiore coinvolgimento nei problemi dell'impero, un tentativo di assumere almeno in parte l'ottica del potere imperiale per rendere più persuasivo il suo discorso, di mostrare che i cristiani fanno parte a pieno titolo della compagine imperiale e intendono dividerne il destino. Potrebbe far parte di questo intento anche un approccio limitato ma chiaro al pluralismo religioso nell'impero di cui Atenagora tratta proprio all'esordio della sua opera e il fatto che questo problema è sganciato dalla demonologia che è trattata in una sezione piuttosto compatta dell'opera (capp. 23-27) come problema di natura eminentemente filosofico-religiosa.

Nel cap. 1 della *Supplica*, appena dopo la dedica, Atenagora traccia un breve quadro di un impero in cui convivono vari popoli che si reggono con diverse leggi e diversi costumi, anche se ridicoli. Gli esempi sono di città greche, Troia, Sparta, Atene ma poi entrano anche gli immancabili egiziani con la loro adorazione degli animali, “greci” e “barbari” quindi, visti come tollerati in virtù di un principio che è espresso subito dopo.

“E a tutti costoro voi e le leggi lo permettete perché insomma da una parte stimate empio

⁸⁹ In 9, 2 si attribuisce addirittura ai due imperatori una conoscenza diretta dei profeti ebraici e sempre ci si rivolge loro, su questioni culturali, come a persone che ben conoscono i problemi filosofici e possono agevolmente riconoscere la ragionevolezza del discorso dell'apologista.

⁹⁰ “E tutta la terra abitata per la vostra saggezza gode di pace profonda” *Supplica* I, 2. Οἰκουμένη è un termine caratteristico che indica l'impero in quanto terra della civiltà e della prosperità, in contrapposizione ad immaginarie terre desolate. Questa è la percezione che le classi dirigenti avevano dell'impero.

⁹¹ “Chi infatti più di noi è in diritto di ottenere quanto chiede, noi che preghiamo per il vostro potere, affinché di padre in figlio, come è giustissimo, ne assumiate il dominio e questo si amplifichi e si dilati per la sottomissione di tutti i popoli?” *Supplica* 37, 2. Se si ricorda che vige il principio dell'adozione in base al quale lo stesso Marco Aurelio era giunto al potere per volontà di Adriano, si capirà che qui Atenagora, in linea con le intenzioni di Marco Aurelio che infatti designerà alla successione il figlio Commodo, prende una posizione diversa su un tema di stretta attualità politica.

e non santo non credere affatto in un dio (da notare θεός senza articolo) e dall'altra giudicate necessario che ognuno veneri come dèi quelli che vuole, affinché, per timore della divinità, si astengano gli uomini dal commettere ingiustizia". In questa affermazione l'apologista sembra pericolosamente avvicinarsi a un concetto cardine che regge l'ordinamento religioso dell'*oikoumene* imperiale: è meglio adorare dio in qualunque forma tramandata dalla tradizione piuttosto che lasciare un vuoto di devozione che aprirebbe la strada all'empietà e lascerebbe quindi scoperto ogni rapporto con il soprannaturale. Questo vuoto avrebbe anche concreti e pericolosi risvolti sul piano etico-sociale che l'apologista non manca di sottolineare esplicitamente ("affinché, per timore della divinità, si astengano gli uomini dal commettere ingiustizia").

Il prosieguito del discorso mostrerà che egli ha ben chiari i limiti della sua affermazione e che comunque si sente portatore di un discorso più specificamente cristiano alternativo alla religiosità classica ma questo esordio è tutto nel segno della preoccupazione per una convivenza dei diversi popoli nell'impero saldamente retto dai due lodati imperatori. Da questa pacifica convivenza, anche religiosa, l'autore chiede che non siano esclusi i cristiani per accuse calunniose e fraintendimenti interessati della loro dottrina.

"E perciò, ammirando la vostra mitezza e la mansuetudine e quell'animo pacato e benefico che mostrate verso tutti, i privati vivono in eguaglianza di diritti e le città a proporzione del merito sono partecipi di eguale onore e tutto quanto l'impero per la vostra saggezza gode di pace profonda".

È sempre rischioso e a volte troppo facile delineare facili inquadramenti dei testi nella realtà storica coeva, creando quadri coerenti che, per la storia antica, si basano spesso su una drammatica scarsità di fonti e su cronologie incerte. Resta il fatto però che questo accenno, se pure interpretato come una retorica *captatio benevolentiae*, riecheggia più il tono entusiastico delle *élites* greche di qualche decennio prima, ben rappresentate dall'*Encomio a Roma* di Elio Aristide, che la situazione dei tempi dell'apologista⁹². Sembra un voler ritornare al quadro

⁹² È pressoché impossibile stabilire se la persecuzione della comunità di Lione sia avvenuta prima o dopo la stesura della *Supplica* e se fosse nota ad Atenagora. Certamente si tratta di un avvenimento di rilievo perché coinvolge direttamente il legato delle Tres Galliae che chiede istruzioni all'imperatore e un gran numero di persone tra cui cittadini romani ed inoltre presenta quasi tutto il ventaglio di accuse che potevano essere

sereno del fiorentino e pacificato impero delle città la cui unica macchia sarebbe ora la persecuzione anticristiana. Ma con questo atteggiamento i cristiani mostrerebbero la disponibilità ad essere anche loro, con la loro nuova saggezza, leale sostegno dell'impero purché non vengano conculcati i loro diritti religiosi.

La strategia dell'apologista sembra quella di dare credito a un certo pluralismo religioso nell'impero come stato di fatto e ammetterlo entro certi limiti per riproporre con maggiore forza ed efficacia l'anomalia cristiana, il caso di una comunità religiosa perseguitata e che invece ai suoi occhi può soltanto giovare all'intera società. Siamo lontani dal laborioso tentativo di sistemazione e di integrazione di Giustino, anche se molte argomentazioni di merito sono da lui desunte, e dall'attacco culturale a tutto campo di Taziano. Anche se non mi azzarderei a tracciare una linea evolutiva coerente, siamo in un ambito di preoccupazioni che d'ora in poi diventerà, salvo eccezioni spesso confinate nello "scisma" o nell' "eresia", sempre più dominante nelle comunità cristiane: chiarire e difendere la dottrina e mostrarne la compatibilità con l'istituzione imperiale⁹³.

Non ci sono quindi "barbari" nel discorso di Atenagora cui i cristiani possano assimilarsi, non c'è un senso di estraneità alla cultura greca, solo una critica alle sue aberrazioni e un più deciso richiamarsi alle autorità dello stato. Anche le Scritture, quando vengono citate, non sono testi di una sapienza altra, "barbara" pur nel senso limitato usato da

mosse ai cristiani. Non si può inoltre parlare di un episodio isolato e strettamente locale, esso sembra inserirsi complessivamente in un'interpretazione più rigorosa e restrittiva delle norme di Traiano che ancora regolavano la questione cristiana. Cfr. Pouderon 1989, pp. 55-57, che confronta accuratamente le affinità nelle accuse rivolte ai cristiani in Atenagora e negli *Atti dei martiri di Lione* tramandati da Eusebio, concludendo che la conoscenza dell'episodio difficilmente poteva essere taciuta dall'apologista. La comune temperie di sospetto e di eccitazione popolare è però ben evidenziata dal confronto. Per quanto riguarda l'*Encomio a Roma* di Aristide, si consideri la preghiera finale del retore (Elio Aristide, *In gloria di Roma*, Introduzione, traduzione e note di Luigia Achillea Stella, Roma 1940): "Invochiamo gli dèi tutti e i figli degli dèi, che concedano a Roma e all'impero prosperità eterna, senza fine, finché il ferro non galleggi sul mare e le piante non cessino di fiorire a primavera; e salvino il vostro grande imperatore, con i suoi figli, perché possa provvedere al bene di tutti". Nel nome della religiosità tradizionale, con i suoi figli degli dèi, cioè le divinità minori identificabili con i dèmoni, il retore greco traccia auspici condivisibili in parte anche dall'apologista cristiano. È il cambiamento di segno e di prospettiva dell'analisi che fa la differenza.

⁹³ Persino Tertulliano, pur con la sua violenza polemica, non sarà impermeabile a tale discorso.

Giustino, ma semplicemente la vera e definitiva parola su Dio che anche gli imperatori conoscono e potrebbero accettare. Su questo sfondo anche la polemica sugli dèi pagani e sulla demonologia, che ne è il naturale corollario, assume una coloritura diversa.

Anzitutto, come si è già osservato, essa non innerva tutto il discorso dell'apologista ma è concentrata in pochi capitoli (23-27) come soluzione specifica di un problema religioso e serve a chiarire ogni possibile equivoco nel rapporto tra la proposta religiosa dell'autore e la religiosità tradizionale. Non delinea, come in Giustino, una sorta di "teologia della storia" né è strumento, come in Taziano, di una complessiva lettura negativa della civiltà pagana. Atenagora giunge a parlare di dèmoni sviluppando con coerenza, dal suo punto di vista, il discorso sulla natura degli dèi pagani, iniziato al cap. 15, sempre nel pacato sforzo di affermare le sue ragioni e aprire uno spazio possibile alla dottrina cristiana nel panorama religioso dell'impero. Questo discorso lo ha portato a porsi la domanda fondamentale: perché, se gli dèi della tradizione sono falsi dèi, nei santuari pagani si verificano comunque eventi straordinari? Questo problema appare ad Atenagora rappresentato, in linea con la sensibilità religiosa del suo tempo, dai poteri delle immagini divine di culto, "gli idoli": "Dunque voi che in perspicacia superate tutti potreste dire: per quale ragione allora certe immagini possiedono efficacia operativa (ἐνεργεῖ) se non sono dèi quelli ai quali si erigono le statue? Non è infatti verosimile che le immagini senz'anima e senza moto abbiano un potere da sole senza qualcuno che le muova. In verità che in alcuni luoghi, città e nazioni si producano certi effetti in nome delle immagini neppure noi lo contestiamo; ma se alcuni ne abbiano ricevuto vantaggio e altri, al contrario, danno, non per questo crediamo siano dèi quelli che nell'uno e nell'altro caso operarono ma anzi abbiamo accuratamente esaminato per quale motivo pensate che le immagini abbiano potere e chi siano quelli che operano usurpandone i nomi" (23, 1-2).

Se questo potere è riconosciuto come reale, bisogna allora attribuirgli un valore che ne cambi il significato. In questa ottica la spiegazione demonologica sorge spontanea, sulla scia, come abbiamo visto, di una tradizione ormai consolidata in ambito cristiano⁹⁴. Ma Atenagora,

⁹⁴ Questo discorso raggiunge una sua compiuta maturazione nell'*Octavius* di Minucio Felice, 27, 1-2: "Questi spiriti impuri, dunque, i dèmoni...si nascondono sotto le statue e le immagini cultuali e con il loro influsso fanno credere alla presenza d'un nume, quando talvolta ispirano i vati (*dum inspirantur interim vatibus*), dimorano nei templi, animano le fibre delle viscere, regolano i voli degli uccelli, determinano le sorti,

nello spirito del suo discorso, preferisce giungere alla visione cristiana dei dèmoni attraverso il pensiero pagano. Talete e Platone gli servono per affermare, con le parole stesse di filosofi pagani, che esistono oltre agli dèi, altre creature, i dèmoni. Platone in particolare li avrebbe considerati dèi generati e ne avrebbe ammesso l'esistenza solo come concessione alle credenze popolari in quanto il concetto di generazione riferito agli dèi sarebbe stato anche per lui ripugnante (23, 5-7).

Tale strategia di servirsi delle affermazioni degli avversari per confutarli era stata quasi teorizzata anche da Taziano in modo polemico, come un mezzo che avrebbe mostrato in maniera inoppugnabile l'inconsistenza delle loro posizioni. In Atenagora fa parte del suo intento persuasivo e mira a privare l'avversario delle sue certezze per potergli poi proporre la dottrina cristiana in un primo momento come intrinsecamente ragionevole e poi come l'unica possibile.

Questo schema trova nella polemica sulla demonologia un'applicazione chiara e lucida. Una volta che anche illustri pensatori pagani gli hanno offerto una possibilità di interpretazione della religiosità tradizionale funzionale ai suoi scopi, Atenagora può dare inizio alla *pars costruens* del suo discorso con due affermazioni quasi preliminari molto interessanti: "...se anche poeti e filosofi non avessero riconosciuto che Dio è uno, e poi, quanto a questi altri dèi, non avessero pensato, alcuni, che fossero dèmoni, altri materia e altri uomini che già esistettero, meriteremmo noi davvero di essere proscritti poiché la nostra dottrina fa distinzione di Dio, della materia e della loro essenza? Come infatti affermiamo che ci sono Dio e il Figlio, sua ragione, e lo Spirito Santo, un essere solo per potenza, il Padre, il Figlio e lo Spirito, poiché mente, ragione e sapienza del padre è il Figlio ed emanazione come luce da fuoco, così abbiamo compreso che ci sono anche altre potenze che stanno intorno alla

danno oracoli impicanti più falsità che verità...Così trascinano dal cielo verso il basso e allontanano dal Dio vero verso la materia, turbano la vita, rendono inquieti i sonni; insinuandosi di nascosto anche nei corpi, quali spiriti sottili, producono malattie, atterriscono le menti, tormentano le membra, per costringere ad adorarli, perché appaia che, una volta ingrassati dal fumo degli altari o dalle vittime, hanno curato le malattie, allontanando quei mali con i quali ci avevano avvinto" (*morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent ut ad cultum sui cogant, ut nidore altarium vel hostiis pecudum saginati, remissis quae constrinxerant, curasse videantur*)". Minucio non si preoccupa di spiegare la natura dei dèmoni ma ne mostra efficacemente l'azione nel contesto religioso concreto della sua epoca.

materia e attraverso di essa (καὶ ἑτέρας εἶναι δυνάμεις κατειλήμμεθα περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς) ...⁹⁵” (24, 1-2).

La prima affermazione ricollega la discussione sulla demonologia all'intento fondamentale di tutta l'opera, la difesa dei cristiani in un momento di particolare pericolo. I cristiani non meritano la persecuzione per la loro netta distinzione tra Dio e la materia e quindi per le loro affermazioni sugli dèi pagani. Sembra quasi che l'apologista miri a ridurre la portata dell'attacco rivolto alla religiosità tradizionale tramite la sua interpretazione in chiave demonologica negativa, che riduca tutta la questione a un problema di rispetto per opinioni filosofiche diverse.

Questo bisogno però tradisce anche la sua consapevolezza che in effetti tale attacco era invece tale da sconvolgere profondamente le basi non solo religiose della società pagana e provocava una profonda irritazione nei suoi interlocutori. Non era un discorso privo di implicazioni pratiche. Che la posta in gioco fosse molto alta ci appare chiaro dal ruolo che occupa questa polemica nel *Discorso Vero* di Celso e da alcuni riferimenti comuni ad Atenagora e Celso, che avremo presto modo di sottolineare, interpretati ovviamente in maniera diversa.

La seconda affermazione, di natura più propriamente dottrinale, è collegata da Atenagora strettamente alla prima. L'opinione dei cristiani sugli dèi pagani e la loro interpretazione come dèmoni derivano direttamente dalla loro dottrina su Dio, Padre, Figlio, con le sue attribuzioni di mente, ragione e sapienza del padre, e Spirito (“come infatti...così”). Questa dottrina li porta a distinguere altre δυνάμεις legate invece soltanto alla materia. In Taziano questo legame dei dèmoni con la materia induceva a una lettura complessiva della civiltà

⁹⁵ Passo centrale che imposta tutta la successiva dimostrazione dell'apologista. Una sorta di zeugma creato dal verbo ἔχω usato intransitivamente, che regge meglio περὶ τὴν ὕλην che δι' αὐτῆς rende impossibile una traduzione letterale. Ubaldi traduce, troppo liberamente: “abbiamo compreso esservi altre nature che esplicano la loro attività sulla materia e per mezzo della materia”, traduzione nella quale risulta imprecisa anche la resa di δυνάμεις con “nature”. Più preciso a mio parere Pouderon: “nous reconnaissons aussi d'autres puissances qui entourent la matière et la pénètrent”, dove si usa un verbo più proprio per δι' αὐτῆς. I dèmoni sono localizzati intorno alla materia e, in quanto sono da essa attratti, stanno in essa e quindi solo attraverso di essa possono agire. Si ricordino i δαίμονες περιγίοι di Celso VIII, 60, passo citato in precedenza a proposito di Taziano e su cui occorrerà ritornare.

pagana come chiusa ad ogni intelligenza delle realtà spirituali, incapace di cogliere l'unità del principio divino e quindi limitata dalla frammentazione che l'adorazione dei dèmoni inevitabilmente comportava. Atenagora cerca di evitare accuratamente ogni indebita estensione del discorso. Lo stesso scopo pratico della sua opera gli consiglia di non sottolineare le implicazioni sociali e politiche del suo discorso e di tenersi su un livello di dimostrazione religiosa e di competizione filosofica. Di conseguenza egli è particolarmente interessato a mostrare l'origine e la natura dei dèmoni e a spiegarne teoricamente l'azione.

A questo scopo assume nuovamente ai suoi occhi particolare importanza la versione di origine vetero-testamentaria (*Genesi*) poi elaborata e sviluppata ampiamente nel *Libro di Enoch* ed anche da Filone di Alessandria nella sua opera *De gigantibus*: Dio aveva creato degli angeli per provvedere alla vigilanza sul mondo creato con un loro capo come sovrintendente ma alcuni di questi angeli vennero meno al loro compito e si unirono con donne mortali e da essi nacquero i cosiddetti giganti⁹⁶. “Questi angeli dunque, caduti dal cielo e aggirantisi intorno all'aria e alla terra, né più capaci di alzare lo sguardo alle realtà sovracelesti, e le anime dei giganti sono i dèmoni che vanno errando intorno al mondo, producendo movimenti conformi, gli uni, i dèmoni, alla natura che presero, gli altri, gli angeli, alle passioni che ebbero” (*Supplica* 25, 1). Atenagora usa qui due volte il termine “dèmoni” ad indicare realtà diverse in quanto nella seconda frase vuole introdurre una distinzione più sottile. Nella prima parte si afferma che sono dèmoni sia gli angeli decaduti che le anime dei giganti, nella seconda il termine “dèmoni” è riservato più specificamente alle anime dei giganti in quanto sono essi che hanno assunto una peculiare costituzione, natura (σύστασις), gli angeli invece si sono corrotti per il richiamo delle passioni mentre avevano ricevuto da Dio una natura diversa, dotata però di libero arbitrio con tutti i rischi che questo comporta. I “dèmoni” in senso proprio sarebbero quindi le anime dei giganti in quanto questi, figli degli angeli decaduti, hanno in sé una natura già diversa e stabilmente impura laddove gli angeli creati da Dio hanno degradato con le loro scelte la ben diversa natura che Dio aveva loro assegnato.

⁹⁶ Tale lettura, come abbiamo visto era già presente in Giustino (*II Ap.*, 5, 3) che la utilizza come fonte di una sapienza alternativa a quella greca per spiegare il vero assetto religioso del mondo. Se ne rilevano tracce in Taziano che però è maggiormente interessato ad altri aspetti della demonologia, meno teorici e più pratici.

Tutta la forza del discorso di Atenagora sta, a mio parere, in questa doppia componente, “statica” e “dinamica” che egli attribuisce ai dèmoni e che lo rende in grado di dare la sua spiegazione dell'universo religioso pagano senza forzare i toni polemici e traendo soprattutto dal platonismo contemporaneo quanto è utile ai suoi scopi. Essi sono sia entità buone degradate sia entità intrinsecamente malvagie derivate dalle prime. Questa lettura permette di presentare uno schema abbastanza articolato della realtà che, nelle intenzioni dell'apologista, potrebbe venire incontro anche ad esigenze del pensiero dei pagani e spiegarne persuasivamente la religiosità. Due sono infatti le implicazioni più consistenti della demonologia di Atenagora ai fini della dimostrazione della ragionevolezza del cristianesimo: la dottrina comunemente denominata della “doppia provvidenza” e la spiegazione del soprannaturale pagano, istanza da cui, come abbiamo visto, prende avvio tutto il discorso.

In 24, 3 Atenagora, dopo aver affermato l'esistenza di una δύνωμις nemica a Dio e la creazione degli angeli, introduce il racconto della loro corruzione in dèmoni con un significativo passaggio: “Infatti la costituzione di questi angeli (σύστασις) fu fatta da Dio per provvedere alle cose da lui ordinate e disposte affinché Dio avesse la provvidenza universale e generale di tutte le cose e quella particolare gli angeli incaricati delle cose particolari. E come fra gli uomini, che sono dotati di libero arbitrio nella scelta del bene e del male, alcuni si dimostrano bravi negli incarichi che loro affidate, altri indegni di fiducia, simile è la condizione degli angeli”. Come sottolinea Pouderon, “la distinzione tra le due provvidenze sembra un tratto di sincretismo medio platonico”⁹⁷ e se ne comprende chiaramente l'intenzione. Seguendo uno schema di interpretazione del divino di marca platonica, Atenagora tende a non implicare Dio direttamente nella gestione delle realtà terrene e contingenti e quindi gli angeli in questo caso rispondono grosso modo alla funzione che avevano i dèmoni nella demonologia filosofica: assicurano il collegamento tra Dio e il mondo materiale evitando una compromissione dell'essere divino con una realtà estranea alla sua essenza. Quanto questa esigenza fosse viva e fondamentale per rendere credibile agli

⁹⁷ Cfr. Pouderon 1992 nota ad loc. Discussione di questa concezione della “doppia provvidenza” in relazione alla demonologia in Poudeon 1989 pp. 282-284, sul piano più propriamente teologico pp. 142-147. Il dato è abbastanza acquisito e facile da avvalorare con richiami a Plutarco e ai principali autori medio platonici del II secolo. Rimando quindi alla trattazione citata per i paralleli.

occhi dei pagani la visione cristiana del divino lo prova ancora una volta la polemica di Celso che, più o meno negli stessi anni, attaccava l'idea giudaico-cristiana di un Dio che interviene nelle vicende umane, modifica anche la realtà per adeguarla alle esigenze degli uomini, esce dalla sua impassibilità e dal suo stato di eterna perfezione per mescolarsi alle vicende degli uomini.

Atenagora riaffermava così che l'idea che i cristiani avevano di Dio non contrastava con i principi dei grandi pensatori pagani e che quindi essi non si ponevano al di fuori della tradizione filosofica che costituiva il terreno comune di dialogo tra le classi colte dell'impero. Più precisamente si situava in questo modo all'interno di quella *koinè* filosofica che era diventato il medio platonismo, assorbendo ed elaborando stimoli e concezioni anche di altre scuole. Era un modo per salvare la lontananza e la perfezione di Dio e nello stesso tempo spiegare le alterazioni e la corruzione di questo mondo terreno creando un dinamismo. Infatti alcuni di questi angeli, che dovevano essere gli agenti di Dio sulla materia, si corrompono e quindi rendono l'universo in parte diverso da quanto Dio stesso aveva immaginato. Questa loro corruzione non è però un fallimento di Dio, che aveva consapevolmente dotato questi esseri, come del resto gli uomini, della facoltà di poter scegliere liberamente tra bene e male. È la corruzione degli angeli che determina una frattura tra bene e male e un bisogno più acuto di redenzione. In questo dramma cosmico la distinzione non è più per principio tra pagani e cristiani ma tra uomini che, *ragionevolmente* secondo Atenagora, scelgono di opporsi agli stimoli dei dèmoni provenienti dalla materia ed altri che invece scelgono di assecondarli. Dio quindi continua ad esercitare la sua Provvidenza, quella universale direttamente, quella particolare tramite gli angeli che gli sono rimasti fedeli. Ma nell'universo si è inserito anche questo elemento di instabilità e di disordine e per questo, spiega Atenagora in 25, 3, anche uomini di grande dottrina hanno pensato “che questo universo stia insieme non per un certo ordine ma sia trascinato e messo a soqquadro da cieco caso e non sanno che di quanto appartiene alla costituzione di tutto il mondo nulla c'è di disordinato e di trascurato ma ogni cosa fu fatta con ragione cosicché nemmeno trasgredisce l'ordine che le si è stabilito”. L'apologista ricrea quindi, grazie anche alla demonologia vista in chiave cristiana, cioè in modo rovesciato rispetto alla concezione classica, un nuovo ordine delle cose in cui la volontà dell'uomo di scegliere e praticare il bene riveste un ruolo primario. Questo ordine ha

chiari risvolti pratici che si precisano nella risposta alla domanda che aveva avviato tutta la discussione, la presenza di eventi soprannaturali nei santuari pagani.

Una volta stabilite queste premesse, la risposta sorge immediata per Atenagora. “Quelli poi che li attirano (sc. gli uomini) attorno agli idoli sono i dèmoni anzidetti i quali si attaccano al sangue delle vittime e vanno attorno lambendole; e queglii dèi che piacciono al volgo, coi nomi dei quali vengono chiamate le immagini, sono stati degli uomini⁹⁸, come si può sapere dalla loro storia. Che poi siano i dèmoni quelli che usurpano i nomi, ne fa fede l'attività di ciascuno di loro.” (26, 1-2). I dèmoni dunque usurpano il nome degli dèi e sono attratti verso gli idoli dal sacrificio per bisogno di nutrimento. Essi sono l'espressione della materia e dei suoi bisogni. Anche Celso in VIII, 60, come abbiamo visto in precedenza, affrontava questo problema, invitando a non adorare i dèmoni, che per lui sono entità intermedie potenzialmente benefiche che fanno parte senza problemi dell'ordine del mondo, in maniera eccessiva⁹⁹. Il filosofo pagano ricordava il loro ruolo essenziale ma limitato e ne ribadiva il legame con la materia. Ma questa sua visione non comportava una lettura negativa delle entità demoniche, esse erano comprese in una lettura articolata dell'universo che rendeva conto di tutti gli stadi dell'essere, dal dio sommo, remoto e accessibile solo con la ragione, all'uomo e al suo universo corruttibile. Sia Atenagora che Celso si riferiscono al sangue dei sacrifici come elemento che attira particolarmente i dèmoni e questo riferimento comune fa anche risaltare la differenza delle loro impostazioni. Per Atenagora questa dipendenza dal sacrificio è costitutiva dell'essenza dei dèmoni in quanto legati alla materia e sua espressione, per Celso riguardo solo alcuni dèmoni, quelli appunto “terrestri”, e in

⁹⁸ Qui si inserisce una sorta di classificazione dei dèmoni che abbiamo vista accennata in 24, 1 e derivata, senza preoccupazioni di una visione organica, dalle coeve speculazioni filosofiche. Tra le diverse classi di dèmoni ci sarebbero anche quelli che in origine erano stati uomini. Sarebbero questi “gli eroi”, le cui anime continuano ad agire dopo la loro morte. L' estensione di questa categoria a tutti gli dèi della religiosità tradizionale, declassati a dèmoni, è però una deduzione in buona parte indebita dell'apologista.

⁹⁹ Ancora più esplicita l'affermazione successivamente citata da Origene, purtroppo molto breve, in VIII, 62: “Dobbiamo quindi sdebitarci nei loro confronti per quanto è giusto (ἐφ'ὅσον συμφέρει), poiché la ragione non richiede di farlo comunque e sempre”. Su questo frammento e sull'espressione-chiave ἐφ'ὅσον συμφέρει, interpretata, a mio parere, non sempre in maniera aderente al pensiero di Celso, occorrerà ritornare nella sezione dedicata alla demonologia di questo autore.

generale rappresenta solo il limite della funzione dei dèmoni, che non possono mai esaurire la devozione religiosa dell'uomo che conosca il vero assetto del mondo. Dinanzi a una pratica fondamentale della religiosità tradizionale, il sacrificio cruento, che informava la stessa coscienza civica della comunità, abbiamo quindi una posizione molto diversa che denuncia una diversa sensibilità verso il ruolo pubblico della pratica religiosa. Celso tende a recuperarla in una visione filosoficamente rinnovata, Atenagora e con lui i cristiani, tendono a delegittimarla dalle radici, dichiarandola frutto di una incomprensione totale della vera natura del divino. La conclusione della trattazione sui dèmoni è tutta nel segno del legame indissolubile e perenne tra dèmoni e materia.

La potenza della materia permette loro di avere dei poteri che sono quindi reali ma limitati e negativi. Solo quando è sopraffatto dalla materia e accoglie immagini fantastiche dettate dallo “spirito della materia” (27, 1) l'uomo segue i dèmoni e soggiace ai loro inganni. “Pertanto questi movimenti dell'anima non diretti dalla ragione ma dalla fantasia -è affermato in 27, 2- generano delle pazze immaginazioni per gli idoli: quando poi l'anima, tenera e facile a guidarsi, ignara e inesperta di solide dottrine, non avvezza a contemplare la verità e incapace di considerare chi sia il padre e creatore dell'universo, resta dentro impressionata da false opinioni su se stessa, allora i dèmoni che stanno presso la materia (οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες), che sono ghiotti del fumo odoroso e del sangue delle vittime e che ingannano gli uomini, giovandosi di questi erronei movimenti dell'anima, inondano queste anime di strane idee come se fluissero dai simulacri delle statue; e quante volte l'anima di per se stessa, in quanto immortale, si muove guidata da ragione, o prevedendo il futuro o preoccupandosi di sanare delle situazioni nel presente¹⁰⁰, di ciò raccolgono vanto i dèmoni”.

I “dèmoni che stanno intorno alla materia”: questa definizione non riguarda più una categoria specifica di dèmoni, come i δαίμονες περίγειοι di Celso, ma comprende tutti i dèmoni e ne esprime in certo modo, con un giudizio definitivo, l'essenza. Questi dèmoni sono

¹⁰⁰ Θεραπεύουσα τὰ ἐνεσθηκότα. Credo che l'uso del verbo θεραπεύω non sia qui causale e cercherei quindi di dare un valore specifico a questa espressione astratta e quindi per noi un po' tortuosa, evitando una pesante traduzione letterale. L'accostamento alla previsione del futuro suggerisce le due funzioni fondamentali esercitate nei santuari di alcune divinità dette appunto iatromantiche, la previsione del futuro e la guarigione. In questo senso Burini 1986, “sanando il presente” anche se la resa non è propriamente elegante. L'espressione andrebbe intesa così: “compiendo guarigioni nel presente”.

costitutivamente ghiotti del fumo odoroso e del sangue delle vittime. Ancora una concordanza con Celso VIII, 60 che indica come entrambi gli autori si riferiscano allo stesso contesto dandone un'interpretazione diversa: entrambi menzionano la κνῖσα, il grasso delle vittime sacrificali o il fumo odoroso di grasso che si leva dalle carni arrostate. Entrambi hanno certamente di vista lo stesso scenario culturale e religioso nel quale agiscono i dèmoni. Tra di loro c'è indubbiamente un terreno comune, le potenze dèmoniche sono da entrambi situate nello stesso spazio religioso e questo è un dato molto importante. Ma, come si è visto, le conclusioni sono molto diverse.

La lettura demonologica di Atenagora cambia di segno la visione dell'universo divino pagano servendosi di argomentazioni ormai consolidate in ambito cristiano ma le coordina organicamente in un tentativo di dimostrazione "filosofica" che vuole avere un suo ruolo preciso e limitato. L'apologista cerca accuratamente di svolgere il suo discorso senza investire della sua carica polemica tutta la società che da quelle credenze era retta. Sotto questo aspetto il taglio della sua trattazione sulla demonologia può essere collegato senza forzature al rinnovato e argomentato lealismo verso gli imperatori e le autorità in genere e alla sua visione di un impero pacificato nel quale si può tollerare una diversità di culti, a patto che in questa tolleranza siano inclusi anche i cristiani.

E sembra proprio che questo impero sia prevalentemente un impero di cultura greca, del quale l'apologista non ha interesse a valorizzare altre componenti. Una polemica sui dèmoni ridotta a dimostrazione filosofica, utilizzando gli stessi strumenti concettuali dell'avversario e un'apertura alla coesistenza di diverse tradizioni religiose in un impero retto da principi di cui si accetta l'autorità, sembrano componenti di un'unica proposta: noi vi dimostriamo i vostri errori senza pretendere di sostituirvi alle vostre tradizioni ma solo perché accettiate la ragionevolezza della nostra proposta e ci lasciate vivere in pace. Anche la radice giudaica, "barbara" secondo Giustino proprio per sottolineare una diversità, non viene accentuata e le Scritture giudaiche appaiono già un possesso cristiano del quale non bisogna molto rendere conto.

Uno scrittore contemporaneo, Melitone di Sardi, ci permetterà di esaminare ancora, e forse più in dettaglio, questo orientamento più accentuato verso l'integrazione nella cultura greca e il rifiuto di ogni ambiguità nella valutazione dei "barbari", che sembrano costituire i

punti centrali della strategia di un settore influente delle comunità cristiane di quest'epoca. Di Melitone di Sardi, come è noto, ci resta solo l'opera *Sulla Pasqua*, citata anche da Eusebio, e pervenutaci grazie a una fortunata scoperta papiracea. Tutto il resto che sappiamo di lui lo dobbiamo ad Eusebio (*H. E.* IV, 26) che, trovando il suo pensiero probabilmente anche in sintonia con il proprio, oltre a tramandarne l'elenco delle opere, riporta tre frammenti della sua opera apologetica, Πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον secondo le parole di Eusebio, di cui l'ultimo piuttosto lungo, e uno dell'opera *Sulla Pasqua* che non si trova però nel testo pervenuto.

La *Cronaca* di Eusebio, rimaneggiata da Girolamo, ci informa che sotto Marco Aurelio l'asiatico Melitone, vescovo di Sardi, scrisse la sua apologia in favore dei cristiani. Dunque è Marco Aurelio l'Antonino di cui si parla nella *Storia ecclesiastica*. Nei primi due frammenti citati da Eusebio (IV, 5, 6), Melitone allude a un clima di persecuzione contro i cristiani in Asia in virtù di “nuove ordinanze, disposizioni” (καينوῶς δόγμασι in IV, 5, in seguito, in IV, 6, al singolare, τοῦτο διάταγμα) e chiede all'imperatore, con tono deferente, di fare un'inchiesta sugli abusi commessi: “Se ciò si fa dietro tuo ordine sia ben fatto: un principe giusto non può mai prendere provvedimenti ingiusti e noi sopportiamo con piacere il premio di una simile morte. Questa sola preghiera però ti rivolgiamo, che tu stesso esamini prima i protagonisti di questa disputa e giudichi secondo giustizia se sono degni di morte e punizione o di salvezza e tranquillità” (IV, 6).

Gli studiosi hanno cercato di capire la natura di queste disposizioni, se cioè si trattasse di disposizioni imperiali o del governatore d'Asia e di conseguenza se fossero norme generali, valide per tutto l'impero, o provvedimenti locali, assunti in seguito a situazioni particolari e contingenti. La risposta a questa domanda potrebbe aiutare a collocare più precisamente nel tempo lo scritto di Melitone. Infatti se, come si inclina a pensare, le disposizioni erano di natura locale¹⁰¹, allora si possono cercare episodi significativi che possono aver determinato provvedimenti del genere nella provincia d'Asia. Diversi studiosi hanno pensato alla rivolta di Avidio Cassio, che coinvolse le province orientali e per alcuni mesi, nel 175, sembrò

¹⁰¹ Cfr. soprattutto E. Gabba, *L'Apologia di Melitone di Sardi* in “Critica storica” I(1962), pp-469-473, in dissenso con diversi articoli della Sordi che delineavano su questioni specifiche l'analisi poi sviluppata organicamente nel volume del 1965 al quale faccio riferimento.

preannunciare la guerra civile. In questa situazione i cristiani potrebbero aver destato sospetti per la loro posizione verso l'impero e quindi il governatore d'Asia potrebbe aver assunto provvedimenti restrittivi in materia di ordine pubblico che andavano a colpire, direttamente o meno, anche loro. L'apologia di Melitone andrebbe datata, in questo caso, a ridosso della rivolta di Avidio, nel biennio 176-177, datazione confermata anche dal riferimento al figlio che governerà dopo il padre (IV, 26, 7), che fa pensare che sia già avvenuta l'associazione di Commodo al potere o almeno la sua designazione¹⁰² prima dell'associazione ufficiale.

Il tono di spiccato lealismo che contraddistingue i frammenti riportati da Eusebio, come si può notare già in quello citato, sarebbe dunque la chiara risposta di un vescovo agli equivoci che si erano creati e che potevano compromettere ancora di più i rapporti con le istituzioni ma anche alle correnti cristiane più intransigenti che continuavano a nutrire sospetti verso l'istituzione imperiale. Il *Discorso* di Taziano è infatti di pochi anni anteriore e tutta la spiritualità degli *Atti dei martiri* del secondo secolo precedenti o immediatamente successivi a Melitone esprime, come sottolinea giustamente Jossa¹⁰³, pur nel rispetto delle autorità, una distinzione netta tra la patria terrena e quella celeste alla quale sono in ultima analisi rivolti gli sguardi del cristiano, una sostanziale estraneità ai poteri di questo mondo che accentua i motivi di tensione e di conflitto che questi procurano nella coscienza del cristiano.

Su questo sfondo esterno ed interno alle comunità cristiane vanno collocate le affermazioni di Melitone citate da Eusebio, anche nell'ottica specifica di questa ricerca. Si tratta nel complesso di tre citazioni di cui le prime due quasi continue nel testo originale dell'apologista in quanto Eusebio introduce la seconda con un'espressione che si può tradurre con "poi continua affermando". Queste prime citazioni, presumibilmente appartenenti all'esordio dell'opera, trattano dei "nuovi provvedimenti" che minacciano i cristiani in Asia. La terza citazione invece (*H. E.* IV, 7-11), più ampia e sulla quale occorre soffermarci, ha un maggiore respiro e suggerisce interessanti considerazioni anche in merito al tema di questa

¹⁰² Come ritiene più precisamente, sulla scorta anche di osservazioni di studiosi precedenti, Gabba 1962, p. 470, che assegna l'apologia al periodo in cui Commodo era stato presentato agli eserciti e nominato *princeps iuventutis* prima della sua associazione ufficiale all'impero nel 177, quindi tra il 175 e il 176.

¹⁰³ Cfr. Jossa 1991¹, pp. 177-183.

ricerca.

Il passo dovrebbe appartenere grosso modo allo stesso contesto argomentativo dei precedenti perché Eusebio lo introduce con un'espressione significativa, "Poco dopo dice", e sembra l'esemplificazione storico-religiosa della fiducia riposta dall'apologista nell'imperatore a proposito dei recenti episodi di persecuzione contro i cristiani. Anche se è famosissimo conviene riportarlo per intero per poterlo poi analizzare in alcuni dettagli significativi:

"La nostra filosofia certamente all'inizio fiorì tra i barbari; ma poi, diffusasi tra i tuoi popoli sotto il regno del grande Augusto, divenne, soprattutto per il tuo impero, di fausto presagio. Da quel momento la potenza dell'impero romano aumentò in grandezza e splendore. Tu, ora, ne sei divenuto il capo e l'erede, e tale ne rimarrai con tuo figlio, se proteggerai questa filosofia nata con l'impero e sbocciata sotto Augusto, che anche i tuoi progenitori onorarono tra gli altri culti. E prova eminente del fatto che la nostra dottrina si è affermata secondo il bene insieme con il felice esordio dell'impero è che dall'inizio del regno di Augusto non ha incontrato nessun ostacolo ma al contrario ogni splendore e gloria, secondo i voti di tutti. Tra tutti solo Nerone e Domiziano, persuasi da gente malevola, hanno posto in stato d'accusa la nostra dottrina e da essi ha cominciato, per irrazionale consuetudine, anche a riversarsi contro tali persone (sc. i cristiani) la menzogna della delazione.

Ma i tuoi pii antenati hanno posto riparo alla loro ignoranza e spesso scrissero a molti (sc. governatori, come si deduce dagli esempi seguenti) per biasimare quanti osavano introdurre innovazioni contro di essi. Risulta che tra questi ci sia tuo nonno Adriano che scrisse a molti altri e in particolare al proconsole Fundano, governatore d'Asia, e tuo padre stesso, quando insieme con te governava l'impero, scrisse alle città, e tra queste agli abitanti di Larissa, di Tessalonica e di Atene e a tutti i greci, di non introdurre alcuna innovazione contro di noi. E quanto a te, che in proposito hai la loro stessa disposizione d'animo e in certo modo con ancora maggiore benvolenza e attitudine filosofica, siamo convinto che farai ciò di cui ti preghiamo."

Eusebio ha evidentemente trascritto i passi dell'apologia riguardanti più esplicitamente i rapporti con il potere imperiale. Dal catalogo delle opere di Melitone che ci ha tramandato risulta un'attività di scrittore che si estendeva a svariati campi, dall'esegesi alla liturgia ai

sacramenti, ed in particolare merita rilievo un'opera *Sul diavolo e l'Apocalisse di Giovanni*. In quest'ultima il vescovo di Sardi doveva affrontare anche il problema demonologico, in un'ottica che sembra già quella propriamente “diabolica”, orientata da un testo ancora discusso nelle comunità cristiane quale appunto *l'Apocalisse* attribuita a Giovanni. Nessun collegamento con la demonologia ci è dato intravedere nei frammenti dell'opera apologetica pervenutici. Anche se è sempre rischioso trarre argomenti *ex silentio*, è almeno possibile ipotizzare che, in base all'impostazione data ai rapporti con l'autorità imperiale, questo argomento, presente in quasi tutte le apologie a noi note, poteva avere al massimo una trattazione squisitamente filosofico-religiosa, come in Atenagora.

Significativo è invece l'ultimo frammento per la concezione del cristianesimo rispetto alla cultura greco-romana dell'*oikoumene* imperiale e alle altre culture. “La nostra filosofia certamente all'inizio fiorì tra i barbari; ma poi, diffusasi tra i tuoi popoli sotto il regno del grande Augusto, divenne, soprattutto per il tuo impero, di fausto presagio”. Già questa affermazione presenta notevoli motivi di interesse: il cristianesimo vi è definito “filosofia” come anche in seguito (in un altro punto sarà definito λόγος). Il termine può ricordare quello di παιδεία usato da Taziano ma il contesto e il tono sono così diversi che si percepisce facilmente come all'uso polemico di Taziano si sia sostituito un uso molto più conciliante da parte di Melitone, volto non a sottrarre all'*élite* dirigente il suo strumento culturale più prestigioso ma ad integrare, secondo il proposito di Atenagora, il cristianesimo in quell'orizzonte culturale. Che poi per Melitone il cristianesimo non sia semplicemente una filosofia mi appare implicito, vista anche l'ampiezza della sua produzione più propriamente dottrinale, e non mi sembra il caso di ritornare su una questione sollevata in altri tempi¹⁰⁴. Interessante invece è il fatto che Melitone tenga a sottolineare, quasi con un tono di scusa, che questa filosofia è nata sì (γάρ) tra i barbari ma si diffuse presto tra i popoli dell'impero e soprattutto per l'imperatore attuale divenne un fausto presagio. Qui indubbiamente i barbari sono i giudei e la qualificazione non sembra affatto positiva, soprattutto se si tiene conto del tono antiggiudaico dell'omelia *Sulla Pasqua*, nella quale si accentua la durezza di cuore del

¹⁰⁴ Cfr. Pellegrino 1947, p. 258, che richiama Harnack 1912, p. 195 n. 2 il quale giustamente ma forse eccessivamente riduce la portata del valore di questo termine nel discorso di Melitone.

popolo giudaico, la sua refratterietà al messaggio di Cristo¹⁰⁵. Credo che una valutazione complessiva dell'apologetica con attenzione alla posizione dei diversi autori sui rapporti con e tra i popoli dell'impero ci faccia oggi avvertire chiaramente la differenza di tono tra i diversi apologeti¹⁰⁶.

Anche Giustino aveva polemizzato aspramente con i giudei nel *Dialogo*, creando gli strumenti della polemica antiggiudaica successiva, ma ciò non toglie che egli sentiva vivamente il radicamento del cristianesimo nella Scrittura giudaica e voleva esprimere una diversità rispetto alla cultura greca. Melitone sembra accettare invece la dicotomia greci-barbari come un portato della cultura greca egemone nell'impero romano. Non a caso nel frammento IV, 6, quando parla del provvedimento ingiusto contro i cristiani, afferma: “Ma se questa decisione e questo nuovo provvedimento, che non sono convenienti nemmeno contro barbari nemici, vengono da te, ti preghiamo maggiormente...”. Qui sembra chiaro che i barbari sono le popolazioni “selvagge” che premevano ai confini dell'impero, più precisamente, se badiamo al contesto storico, potrebbero essere le tribù germaniche contro le quali Marco Aurelio si accingeva nuovamente a combattere. La connotazione è chiaramente negativa e illumina anche il brano di esordio: Melitone mira a minimizzare, quasi a cancellare questo “peccato di origine” del cristianesimo, laddove Giustino si ingegnava a integrare le due sapienze pur riducendo quella greca ad una rifrazione imperfetta dell'altra e Taziano era fieramente orgoglioso di questa diversità sino a superare l'origine giudaica per dare probabilmente dignità, come abbiamo visto, a una sapienza “barbara” in sé.

Il prosieguo del brano mostra tutta una ricostruzione storica, sia pure accennata, che vede una naturale conciliazione tra impero romano e cristianesimo e le persecuzioni come frutto occasionale di imperatori malvagi, peraltro mal consigliati¹⁰⁷. A questi si oppongono

¹⁰⁵ Per un'analisi nel complesso esauriente di quest'opera sotto i suoi diversi aspetti cfr. Pouderon 2005, pp. 228-231 e, *passim*, 234-239.

¹⁰⁶ Sotto questo aspetto si può notare come un'analisi articolata e correlata faccia risaltare l'insufficienza di una definizione come quella di Pellegrino 1947, p. 258: “L'appellativo di “barbari” dato ai Giudei, che ricorre pure in Giustino e Taziano, è nelle consuetudini del linguaggio comune”.

¹⁰⁷ Su questo punto, che è centrale nel pensiero di Melitone ma non altrettanto per questa ricerca, rimando alle incisive pagine di Jossa 1991¹, 183-188. Sul senso della ricostruzione storica di Melitone mi sembra centrato il giudizio di sintesi di Pouderon 2005, p. 239: “Dio sceglie gli strumenti che può, si sarebbe tentati di

gli imperatori Antonini, tra i quali è compreso anche Adriano. Questi anzi, “hanno onorato il cristianesimo tra gli altri culti”: qui sembra di ritrovare un'eco della posizione di Atenagora, una sorta di prudente tolleranza che mira anzitutto ad aprire spazi nuovi per il cristianesimo e a sbloccare una situazione divenuta insostenibile. Non si punta alla demolizione dell'avversario né alla puntigliosa affermazione di una superiorità ma si invoca la parità, la tolleranza sullo stesso piano.

Sulla sincerità di questa posizione si possono nutrire legittimi dubbi ma quello che conta in questa sede è rilevare come essa sia diventata una convinta strategia che accomuna “intellettuali” cristiani come Atenagora e pastori come Melitone. Storicamente essa rappresenta un evento rilevante con elementi di novità. Evidentemente le circostanze richiedevano una correzione di rotta, almeno in alcuni settori più vicini, per formazione e sensibilità, alle *élites* ellenizzate che esercitavano il potere e avevano influenza sull'opinione pubblica. Indubbiamente però questo processo, di cui la riduzione del ruolo della demonologia in Atenagora e l'accettazione di un modello greco-romano di valutazione dei “barbari” in Melitone sono spie significative, è bifronte: da un lato apre la strada ad un giudizio più sereno dei cristiani sulla società che li circonda e a un loro inserimento in essa, che sarà però ancora molto contrastato, dall'altro preannuncia anche compromessi con il potere e una linea di accomodamento che produrrà lacerazioni a volte profonde in seno alle comunità stesse.

Pur con i limiti che si è cercato di evidenziare per non costringere il dinamismo degli eventi e delle idee che gli uomini elaborano per interpretarli in schemi troppo rigidi, abbiamo dagli inizi del principato di Adriano agli ultimi anni di quello di Marco Aurelio una notevole e continuata riflessione cristiana volta ad interpretare la realtà della società pagana in particolare nel suo aspetto religioso e ad esaminare le componenti che costituiscono questo grande impero in cui le comunità vivono e che considerano anch'esse l'unico possibile orizzonte terreno della loro azione.

Già con Aristide questa tendenza è chiaramente presente. Questa riflessione sulla

dire per scusare questa piaggeria; nondimeno ci si può sorprendere di vedere la dominazione di Roma (non si osa aggiungere, fondandosi su questo o quel brano dell'omelia *Sulla Pasqua*, l'annientamento di Israele) divenire una delle prove della verità del cristianesimo!”

religione dell'avversario diventa una riflessione sul potere delle entità divine che i cristiani chiamano dèmoni, mutuando questo termine, mentre lo deformano, dagli stessi avversari. La demonologia è quindi essenzialmente riflessione sul divino pagano per assegnargli un ruolo e un ambito di azione. Questa demonologia è “greca”, si identifica con una cultura ben precisa che si vuole minare alle fondamenta, con maggiore o minore consapevolezza e vigore. La radice alternativa, “barbara” del cristianesimo è quindi valorizzata soprattutto da quegli autori che non rinunciano, pur con diverso stile, a marcare questa differenza, come Giustino e Taziano. In altri come Atenagora, la critica, pur profonda, assume un tono più pacato di discussione filosofica e incide meno sulla rappresentazione di due civiltà in contrasto.

Ma anche la filosofia pagana rifletteva su questi temi. Purtroppo l'unico testo che abbiamo, incompleto, che rappresenta l'anello di congiunzione tra le due riflessioni e i due mondi di pensiero anche su questi temi, la demonologia e il rapporto con le saggezze non greche, è *Il Discorso Vero* di Celso. È l'unica, articolata opera di polemica anticristiana del secondo secolo di cui abbiamo notizia e di cui possiamo farci un'idea soddisfacente. Ad essa quindi ci volgeremo nella seconda parte di questa ricerca per una verifica di questi temi dall'altro punto di vista, quello pagano.

II: Il *Discorso Vero* di Celso: un tentativo di sistemazione

1) *Come è trattata la demonologia nel Discorso Vero. Un'ipotesi*

Il personaggio che affronta, verso la fine del II secolo, dopo l'ampia fioritura di opere apologetiche, la questione cristiana in molti dei suoi aspetti è quindi il filosofo di ambito medioplatonico Celso. La sua personalità presenta agli studiosi una miriade di problemi in buona parte irrisolti e spesso, stando allo stato attuale della nostra documentazione, irrisolvibili¹⁰⁸. Ma è pur vero che oltre un secolo di studi e un'analisi sempre più attenta

¹⁰⁸ Indico subito le principali edizioni e traduzioni del *Contro Celso* e dei frammenti di Celso e i saggi riguardanti Celso e il suo pensiero con i quali mi sono particolarmente confrontato. Indicazioni più specifiche saranno date nel corso dell'analisi. L'edizione critica di riferimento è ancora R. Bader., *Der Ἀληθῆς λόγος des Kelsos*, Stuttgart-Berlin 1940. Per il *Contro Celso* di Origene l'edizione critica più recente e affidabile con traduzione francese è Origène, *Contre Celse*, I-V, Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par M. Borret, Paris 1967-1976. Le pp. 9-198 del V volume (*La critique du païen*) costituiscono un'autentica monografia su Celso nella quale sono esaminati i principali problemi posti dal testo ed anche la storia delle interpretazioni critiche. Nota traduzione inglese con introduzione molto acuta anche a proposito di Celso è Origen, *Contra Celsum*, Translated with Introduction and Notes by Henry Chadwick, Cambridge 1953. Per le traduzioni italiane cfr. Origene, *Contro Celso*, a cura di A. Colonna, Torino 1971, Origene, *Contro Celso*, Presentazione di C. Moreschini, a cura di P. Ressa, Brescia 2000, con le pp.13-54 dell'introduzione che rappresentano un denso profilo critico di Celso alla luce del dibattito recente. Per quanto riguarda i soli frammenti di Celso cfr. Celso, *Il Discorso Vero*, a cura di G. Lanata, Milano 1987, con adeguata introduzione ed ampio apparato di note e Celso, *Contro i cristiani*, introduzione di G. Baget Bozzo, traduzione e note di S. Rizzo, Milano 1989, con a fronte il testo greco di Bader. In inglese, cfr. Celsus, *On The True Doctrine. A Discourse against the Christians*, Translated with a general Introduction by R. Joseph Hoffmann, New York-Oxford 1987. Recente la traduzione tedesca, introdotta e ampiamente commentata, "*Whare Lehere*" des Kelsos, übersetzt und erklärt von Horacio E. Lona, Freiburg 2005.

Per un orientamento bibliografico cfr. A. Le Boulluec, *Vingt ans de recherches sur le Contre Celse: état des lieux* in Lorenzo Perrone (a cura di), *Discorsi di verità. Paganesimo, Giudaismo e Cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*, Roma 1998, pp. 9-28 e G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani I. Quadro storico*, Bologna 1998, profilo di Celso alle pp. 107-118 con folte note bibliografiche. Disamina storico-critica dell'opera in K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, Frankfurt am Main-

dell'ambiente culturale platonico del II secolo hanno permesso di metterne a fuoco almeno la fisionomia intellettuale in maniera più precisa.

Nella replica di Celso al cristianesimo la demonologia occupa un posto nel complesso rilevante ma a diversi livelli. Essa si presenta come uno strumento di lettura del mondo sotto diversi aspetti e prospettive e non è trattata nell'opera sempre allo stesso modo. Per comprendere il significato storico di questa polemica, la varietà degli ambiti in cui essa si dispiega, è necessario, a mio parere, ritornare brevemente sulla trasmissione dell'opera e su quanto è ricostruibile della sua struttura.

Il *Discorso Vero* di Celso ci è pervenuto, come è noto, in frammenti, spesso ampi, inseriti da Origene nella sua poderosa opera di confutazione, il *Contro Celso*. Nella storia della polemica anticristiana la trasmissione frammentaria di quest'opera rappresenta un caso unico, rispetto ad esempio a Porfirio e Giuliano, in quanto i frammenti sono stati tramandati in un'unica opera da un unico autore che ha adottato anche una particolare modalità di confutazione. La strategia adottata da Origene è molto importante ai fini della trasmissione e della comprensione del testo ed è necessario capirne tutte le implicazioni per poter trarre delle conclusioni adeguate su come leggere il *Il Discorso Vero* e di conseguenza come affrontare l'analisi delle tematiche specifiche che vi sono affrontate, nel nostro caso la demonologia. È un aspetto meno considerato dalla critica rispetto ad altri ma a mio parere molto interessante per delineare un possibile metodo di interpretazione del *Discorso Vero*.

Il passo centrale per capire come Origene ha deciso di confutare l'opera di Celso si trova al cap. 6 della *Prefazione* premessa all'opera quando già Origene ne aveva composto una parte. In questo capitolo l'autore ci informa di un cambio di programma nella stesura che ha

Bern, 1980, pp. 5-179 dedicate a Celso con relative note, attente soprattutto alla storia della critica. Per un approccio critico all'opera, oltre quanto si può trovare nelle edizioni e traduzioni, mi limito ad indicare per ora. M. Frede., *Celsus philosophus platonicus* in ANRW II 36.7 (1994), pp. 5183-5213, indispensabile riesame storico-filosofico dell'opera, e A. Magris, *Platonismo e Cristianesimo alla luce del Contro Celso* in *Discorsi di verità.. cit* pp. 47-77, profilo stimolante ma a tratti anche personale e discutibile. Tutto il volume curato da L. Perrone, pur incentrato su Origene, contiene saggi e spunti molto utili per una lettura ancora recente di Celso.

conseguenze decisive sulla trasmissione del testo. Afferma infatti Origene¹⁰⁹:

“Questa prefazione possa giustificarmi del fatto che noi abbiamo risposto seguendo un disegno all'inizio delle nostre repliche a Celso ed un altro invece dopo l'inizio. Inizialmente infatti, cercavamo di annotare i punti principali e in breve le nostre risposte, per comporre poi il discorso in forma organica. Successivamente però, gli argomenti stessi ci hanno suggerito, per risparmiare tempo, di accontentarci delle repliche composte all'inizio, e combattere in seguito, accuratamente, per quanto possibile, le accuse di Celso contro di noi. Perciò chiediamo indulgenza per le argomentazioni iniziali successive alla prefazione”.

Questo “inizio” in cui la confutazione è fatta attingendo al complesso dell'opera di Celso, andrebbe individuato nei primi ventisette capitoli del primo libro. Infatti da I, 28 con l'introduzione, mediante la figura retorica della prosopopea, del giudeo che inveisce prima contro Cristo (libro I) e poi contro i giudei che hanno aderito alla nuova setta cristiana (libro II), Origene segue il testo passo passo e la sua opera si trasforma in una sorta di commentario al testo di Celso. Ne vengono citati a volte chiaramente e ampiamente degli stralci che poi sono a lungo discussi e criticati. Altre volte le affermazioni del filosofo pagano sono quasi inglobate, con sintetici riferimenti, nel discorso dell'apologista, sotto forma di allusioni che rappresentano più una testimonianza sul pensiero di Celso in merito all'argomento trattato che una vera citazione.

Le conseguenze di questo metodo adoperato da Origene risultano evidenti: non possediamo solo dei frammenti isolati dell'opera di Celso, come è il caso del *Contro i cristiani* di Porfirio e del *Contro i Galilei* dell'imperatore Giuliano ma, almeno a partire da I, 28, conserviamo la struttura dell'opera, la successione e la disposizione logica delle argomentazioni. Possiamo quindi vedere come Celso aveva impostato il suo attacco al cristianesimo, come aveva organizzato le sue accuse. Certamente c'è sempre la possibilità che Origene abbia spostato e raggruppato dei passi di Celso o frammentato e riassunto sezioni

¹⁰⁹ In questa ricerca citerò preferibilmente anche i frammenti di Celso nel loro contesto origeniano, tranne i casi in cui siano chiaramente introdotti dall'apologista cristiano come citazioni letterali ed estese e adoterò la traduzione di Colonna per ogni citazione dal *Contro Celso*, modificandola, a volte anche in maniera significativa, secondo le mie esigenze di precisione concettuale e lessicale. Delle modifiche più vistose sarà dato conto nelle note.

altrimenti consistenti ma dalla lettura attenta dei frammenti nella loro cornice origeniana, facendo molta attenzione alle indicazioni fornite dallo stesso Origene, si può ragionevolmente ricostruire un piano dell'opera, a patto di non esagerare nei dettagli. L'operazione è stata tentata più volte dai critici, con risultati spesso apprezzabili, ma forse non si è tenuto adeguatamente conto di questa fortunata possibilità nell'interpretazione delle singole tematiche¹¹⁰. La citazione dei frammenti su singoli aspetti del pensiero di Celso resta per lo più indiscriminata, si attinge indifferentemente da tutti gli otto libri in cui è suddivisa l'opera di Origene. Ma in effetti, se consideriamo che l'opera aveva un suo piano di sviluppo, possiamo osservare che i diversi temi vi erano trattati da punti di vista diversi con una certa perizia letteraria e che il discorso si articola attraverso sviluppi progressivi dei quali bisogna tener conto.

Uno schema dell'opera affidabile che non entri troppo nei dettagli, basato principalmente sulla ricostruzione di Borret ma che se ne distacca in piccola parte¹¹¹ potrebbe essere: 1) un proemio, identificabile, secondo Borret in I, 1-12¹¹², 2) la prosopopea del giudeo (libri I, 28-II), un attacco al Cristianesimo rivolto dapprima a Gesù stesso e poi ai giudei che hanno abbandonato la loro religione, 3) un'ampia parte centrale (libri III-V) che costituisce un articolato attacco al fondamento del cristianesimo, la discesa sulla terra di un dio o figlio di

¹¹⁰ Una buona ricostruzione da cui partire, che tiene conto di un secolare lavoro critico e può essere, come vedremo, ulteriormente precisata, si trova in Borret 1976 pp. 75-121, e comprende anche l'esame analitico dei frammenti.

¹¹¹ Concordando con Koetschau citato in Borret 1976, p. 36 n. 2 ma nella suddivisione meno nell'individuazione del contenuto della sezione VII, 62-VIII, 72 e nel suo significato.

¹¹² Il problema del proemio è particolarmente complesso in quanto si tratta di distinguere all'interno delle citazioni che Origene ha attinto da tutta l'opera. Ma Origene stesso in III, 1 allude a una *Prefazione* dell'opera di Celso, affermando che “nel primo libro della nostra risposta allo scritto di Celso...abbiamo affrontato la prefazione e tutto ciò che segue ad essa, esaminando ciascuna delle affermazioni sino a giungere alla fine del discorso immaginario del suo Giudeo contro Gesù”. Il problema è quindi reale ma quanto di questa *Prefazione* sia stato diluito nella confutazione per sommi capi è quasi impossibile da stabilire. Le testimonianze di Origene non rispondono in questo caso alle nostre esigenze e non ci aiutano a capire. La proposta di Borret mi sembra una delle più ragionevoli, in grado di conciliare i diversi aspetti della questione. Cfr. le sue motivazioni in Borret 1976, pp. 35-37.

dio, sempre più in profondità, successivamente dal punto di vista storico-comparativo (III), a livello di principi filosofici generali, senza precise distinzioni di scuole (IV), a livello ontologico, mostrando le fondamenta del mondo su base demonologica (V), 4) una sezione di carattere spiccatamente dottrinale destinata a confutare la novità speculativa della nuova dottrina con ampio ricorso al confronto con i principi della filosofia platonica (VI, 1-VII, 58), 5) una sezione in cui si mostra l'assetto pratico del mondo religioso, dedotta chiaramente soprattutto dalle discussioni del libro V, e si spiega il culto alla luce della presenza concretamente operante di entità demoniche (VII, 62-VIII, 72), 6) la chiusa con l'appello finale ai cristiani perché collaborino alla difesa dello stato (VIII, 73-76).

Il movimento dell'argomentazione sembrerebbe di tipo ascensionale, dal particolare al generale, dalla confutazione di dettaglio, per lo più storica, al discorso filosofico sino alla proposizione di un assetto concreto del mondo, in chiave anti-cristiana, che tenga conto di tutte le premesse gettate in precedenza.

In questo schema la ripresa di temi da punti di vista diversi risulta in alcuni casi evidente: un esempio significativo è il tema delle profezie che nel discorso del giudeo è trattato secondo un'ottica specifica, più vicina alla mentalità giudaica¹¹³, le qualità del

¹¹³ Non rientra nei limiti di questa ricerca affrontare il problema, molto dibattuto dalla critica, della verosimiglianza del giudeo messo in scena da Celso ma poiché esso rientra in qualche modo nella ricostruzione che propongo, è utile ricordare i termini del dibattito ed esprimere in sintesi la mia posizione. Sosteneva l'uso di fonti giudaiche scritte e quindi una notevole verosimiglianza nella costruzione di questa figura M. Lods., *Étude sur les sources juives de la polemique de Celse contre les chrétiens* in "Revue d'histoire et de philosophie religieuse" 21(1941), pp. 1-33. La plausibilità di una figura di giudeo ellenizzato quale quella presentata da Celso è stata ribadita, nell'ambito delle sue ricerche sul giudaismo ellenistico da L. Troiani, *Il giudeo di Celso*, in *Discorsi di verità...cit.*, pp. 115-128. Diversa l'opinione di E. Norelli, *La tradizione della nascita di Gesù nell'Ἀληθὴς λόγος di Celso* in *Discorsi di verità...cit.*, pp.133-166 che, esaminando appunto la tradizione della nascita di Gesù in Celso e la sua qualifica di γόης, conclude che ci troviamo dinanzi a una figura che di giudaico ha ben poco. La mia idea personale è che Celso abbia ben colto la nascita del cristianesimo dal seno del giudaismo e le aporie che questa contrastata ascendenza comportava e abbia voluto dare inizio alla sua opera esasperando le contraddizioni per mostrare l'intrinseca fragilità della proposta cristiana ed assumendo un punto di vista che non era il suo. Che egli abbia sempre compreso e rispettato le concezioni giudaiche è un altro discorso e si deve certamente rilevare che egli ha forzato, anche maldestramente a volte, in senso ellenizzante le idee del suo giudeo ma l'ottica dalla quale ha cercato di porsi è quella giudaica.

candidato che non vengono riconosciute a Gesù (I, 40, 50, 54, 57), mentre nella sezione più propriamente filosofica è affrontato diversamente, rilevando che ciò che conta non è che l'evento sia stato profetizzato ma il contenuto della profezia e la sua conformità al piano divino che regge l'universo (VII, 12, 13, 14, 15). Anche la trattazione della mitologia e delle storie divine della mitologia greca e di altri popoli sembrano trattate in maniera diversa nel libro III, dove servono soprattutto a negare le pretese di esclusività dei cristiani in base a un'analisi di tipo storico-comparativo e poi in seguito, dove sembrano assumere chiaramente un valore simbolico. Così è per i miracoli: quelli di Gesù sono ridotti ad opera di γόνις nel primo discorso del giudeo (I, 68), sono affermati esplicitamente quelli delle divinità guaritrici pagane, Asclepio in particolare (III, 24), ma poi tutto il discorso sulla possibilità del miracolo è affrontato in forma organica, che trascende i precedenti approcci, nel libro VIII alla luce della spiegazione demonologica del divino (in particolare VIII, 45, 60).

Anche l'analisi della demonologia nel *Discorso Vero* va affrontata, a mio parere, in questa prospettiva. A parte qualche affermazione isolata, proveniente dai frammenti della cosiddetta *Prefazione*, da quelli erratici di I, 12-27 e dai discorsi del giudeo, Celso affronta il problema soprattutto in due sezioni dell'opera, nel libro V e nel libro VIII, con scopi essenzialmente diversi ma complementari, delineando una lettura della demonologia classica che, senza essere esaustiva, è comunque articolata e trova molti riscontri con il pensiero platonico coevo.

Essa mira soprattutto a fornire una spiegazione esauriente della realtà dal livello propriamente ontologico-religioso a quello dell'assetto culturale e politico, attraverso passaggi logici che si possono cogliere nel testo e che danno ad ognuno di questi aspetti, quello filosofico, quello propriamente religioso e quello politico, una loro dignità. Questi aspetti risultano non organicamente fusi ma correlati e integrati attraverso la coerenza interna del ragionamento e dei presupposti di fondo, dal punto di vista di Celso ovviamente. Un presupposto diverso, come quello cristiano, scardina tutta la costruzione. Ed è interessante, dopo l'analisi della demonologia degli apologisti, in cui abbiamo avuto modo di verificare occasionalmente l'elemento di contrasto rappresentato dal pensiero di Celso anche in quanto “punta di un iceberg” per sempre sommerso, esaminare come organicamente nella sua opera veniva letta la presenza demonica nell'universo.

Questo sarà dunque il principio ispiratore della mia analisi che mira, dopo l'esame della lettura demonologica cristiana, a una valutazione storica complessiva del significato della polemica sulla demonologia nell'ambito del quadro religioso dell'impero umanistico del II secolo. C'è da osservare anche che la cultura di Celso presenta un aspetto in certo senso cosmopolita¹¹⁴: egli ha una conoscenza di prima mano di alcuni testi cristiani, è molto interessato alla storiografia a sfondo etnografico di Erodoto, conosce i culti misterici e molte tradizioni orientali, sia pure nella forma ellenizzata che avevano assunto agli occhi dei greci. Il suo discorso sulla demonologia si può quindi collegare, in maniera assolutamente non forzata, con quello sul rapporto tra sapienza greca e sapienze "barbare" e su questo punto l'analogia del problema e la diversità delle soluzioni rispetto ai cristiani risultano chiarissime e di grande interesse.

Ci troviamo quindi nel cuore di una grande polemica religiosa che investe la natura stessa del divino e del culto e le possibilità di una coesistenza in un impero così vasto di tradizioni religiose tanto diversificate. L'interpretazione eminentemente politica del *Discorso Vero* che spesso è stata data¹¹⁵, concentrandone il significato soprattutto negli ultimi frammenti del libro VIII tramandati da Origene, si fonda probabilmente su un equivoco: la trasposizione immediata sul piano della proposta politica di un dibattito che aveva profonde radici culturali. Dinanzi a una realtà nuova emergente, quale quella cristiana, ancora impastata di elementi giudaici non del tutto assimilati, la risposta doveva essere un riesame complessivo del problema religioso e del suo significato nella *res publica*.

I rapidi accenni e giudizi precedenti a Celso di autori di diversa formazione, inseriti in opere di diverso genere e scopo avevano soltanto colto in chiave critica, filosofica o satirica,

¹¹⁴ Cfr. Lanata 1987, pp. 48-51 (*La biblioteca di Celso*), per una posizione equilibrata tra chi attribuisce a Celso quasi una conoscenza enciclopedica di opere cristiane e pagane e chi riduce troppo soprattutto la conoscenza di argomentazioni se non di testi cristiani.

¹¹⁵ Quanto il dibattito critico si sia concentrato sino ai tardi anni sessanta del secolo scorso sulla componente politica dell'opera, nella quale veniva riassorbita quella religiosa, lo si può vedere chiaramente dalla rassegna critica di Pichler 1980, pp. 86-93. Solo quando gli studi sul medioplatonismo hanno raggiunto anche l'analisi di Celso, si sono create le condizioni per un'interpretazione più profonda. Questa ricerca si muove sulla scia di questo rinnovamento degli studi e vorrebbe tentare, su un tema specifico, una valutazione storica complessiva e comparativa, nell'ambito della polemica tra cristiani e pagani.

alcuni atteggiamenti cristiani¹¹⁶. Celso si assume la responsabilità di una critica complessiva, nella quale, secondo una tradizione classica del pensiero greco, la ricerca intellettuale ha come scopo ultimo la ricerca di una equilibrata convivenza civile. Sulla scia dei retori greci di qualche decennio prima, per Celso la grande *polis* mondiale di cui bisogna motivare l'esistenza e ribadire la funzione è oggi l'impero romano ma la sua logica resta quella del greco che studia l'essere e il mondo per capire come gli uomini possano vivere in comunità nel miglior modo possibile. L'isolamento e l'exasperazione del dato politico come scopo specifico dell'opera è sostanzialmente una deformazione di prospettiva tutta moderna dalla quale occorre guardarsi.

La novità è che, per impulso cristiano, la discussione religiosa, e quindi per un intellettuale platonico come Celso filosofica, entra con una prepotenza in parte nuova nel dibattito culturale e viene a costituirne un punto centrale. Da qui la riscoperta della demonologia come elemento unificante di una risposta organica sul divino e sul culto. Quando i culti "pagani" non si sentivano minacciati dal torrente di accuse che abbiamo visto nella prima parte di questo studio, si potevano anche accettare speculazioni diverse e un panorama articolato mentre nella pietà dei ceti medi e popolari, come in ogni epoca, continuavano a ripercuotersi disordinatamente gli echi delle discussioni dei filosofi e a riflettersi, con diversi gradi di intensità, le tradizioni secolari del culto e del rito. Ora bisognava serrare i ranghi e riallacciare i fili della tradizione e del pensiero e connetterli tra loro. Celso è per noi l'unica testimonianza di questo tentativo e per questo i frammenti della sua opera assumono per noi un significato particolare che va ben al di là della sua statura di pensatore, che resta difficile da valutare e apprezzare.

Egli si colloca al finire di un secolo che ha visto la fioritura dell'apologetica cristiana ed è con questo tipo di argomentazioni, le conosca o no di prima mano, che egli dialoga. Ed è qui il caso di accennare ad un altro principio di metodo che mi sembra indispensabile per

¹¹⁶ Mi riferisco ai noti accenni, più o meno problematici, di Epitteto, Flegone di Tralle, Marco Aurelio, Luciano, Elio Aristide, Galeno, che in italiano sono raccolti comodamente ma senza adeguata discussione critica in *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, a cura di P. Carrara, Firenze 1984. A parte vanno considerate, a mio avviso, le testimonianze di Plinio, Tacito e Svetonio, che ci informano contemporaneamente sia su eventi storici che sull'atteggiamento intellettuale delle classi dirigenti nel primo scorcio del II secolo nei riguardi del cristianesimo.

affrontare in modo rigoroso la lettura critica del *Discorso Vero*. Celso non dialoga quindi con Origene, è Origene che attacca Celso. Solo il caso ha voluto che parte della sua opera fosse inglobata in quella di un autore di oltre mezzo secolo posteriore. La consapevolezza di questa sfasatura è fondamentale per impostare correttamente la lettura di questo testo. Le risposte di Origene non costituiscono un dialogo, sono elaborate a tavolino in una situazione parzialmente mutata, la loro accuratezza può solo suggerirci quanto le critiche di Celso non avessero ancora esaurito la loro forza provocatoria. Forse, nonostante la raffinatezza intellettuale del cristianesimo origeniano, i due non si sarebbero capiti comunque come non si sarebbero capiti, per fare solo un esempio, Renan e Guitton, che pure confessava di vedere in Renan “il migliore tra coloro che mi sono estranei”¹¹⁷. Ma è certo che Celso non aveva dinanzi Origene. Il confronto non va fatto quindi in prevalenza con Origene ma con il pensiero cristiano a Celso precedente e coevo mentre ancora troppo spesso le obiezioni di Origene sono considerate utili per illuminare i punti di forza o di debolezza del pensiero di Celso.

Anche nel caso specifico della demonologia non è con le obiezioni di Origene che dovremo in prevalenza confrontarci ma con tutto quanto abbiamo visto elaborato dagli scrittori cristiani precedenti a Celso in merito ai dèmoni. In particolare, è bene ribadirlo, nel discorso su tale ambito non è la novità dei singoli argomenti del polemista a fare la differenza, tranne in qualche punto forse poco valorizzato dalla critica, ma il tentativo di dare loro concatenazione organica in funzione polemica, il tentativo di un rinnovamento in chiave demonologica dell'antica religiosità, perseguito anche da autori coevi come Apuleio e qui applicato in specifica chiave anticristiana. Quello che Celso cerca consapevolmente di operare è un rovesciamento di prospettiva rispetto all'attacco cristiano basato su un

¹¹⁷ Cfr. J. Guitton, *Renan nella mia vita* in *Ib., Il Cristo della mia vita*, Milano 1988 (ed. franc. Paris 1987), p. 322: «Potrei dire di Renan quello che Charles De Brosses diceva di Goethe: “È il migliore di di coloro che mi sono estranei”. Credo infatti che ciascuno di noi abbia un suo doppio, un'ombra luminosa che è il suo contrario. Platone aveva Parmenide, Pascal aveva Montaigne...Il contrario, colui che si sarebbe potuti essere e non si è stati, ma che ci ha permesso di essere quello che siamo».

Non sappiamo se, quando Origene scoprì in età avanzata Celso grazie al suo mecenate Ambrogio, abbia provato qualcosa del genere. Ma l'impegno che profuse in un'opera che non era nelle sue corde naturali di filosofo e di esegeta più che di apologeta sembrerebbe suggerire un rapporto di questo tipo.

ripensamento delle dottrine classiche e un rinnovamento nella tradizione¹¹⁸.

Se queste sono le coordinate entro le quali intendiamo muoverci, andiamo adesso a verificare sul testo questa ipotesi di lavoro delineata e a cercare di ricostruire la demonologia di Celso non accorpendo indiscriminatamente i frammenti per temi ma seguendo l'andamento del discorso del polemista. Bisogna quindi cominciare dal libro V, dove per la prima volta il discorso sulla demonologia entra in campo in maniera continuata per avvalorare una ben precisa argomentazione.

2) *I dèmoni alla base della struttura del mondo*

Come si è accennato in precedenza, il libro V costituisce il culmine di un'articolata confutazione dei principi stessi sui quali si fonda la proposta cristiana, condotta a più livelli. Facendo attenzione ai diversi passaggi dell'argomentazione, è possibile individuare una progressione nel livello dell'analisi. Questo libro è strutturato su una contrapposizione tra due "cori", di ebrei e cristiani, ai quali l'autore si rivolge per mostrare come il mondo sia basato su principi che escludono assolutamente la possibile discesa di un dio o figlio di dio sulla terra (V, 2). In precedenza Celso aveva confrontato Gesù con analoghe figure divine della tradizione classica (libro III) e poi aveva mostrato come filosoficamente una retta concezione di dio è incompatibile con le pretese cristiane (libro IV). Ora vuole dimostrare come ontologicamente il mondo ha tutt'altra struttura e questa struttura è fondata su una originaria, ancestrale presenza divina nello spirito di ciascun popolo¹¹⁹.

¹¹⁸ Beaujeu 1973, p. 228, in un'osservazione sulla demonologia di Apuleio che può facilmente estendersi, con vigile senso critico, a tutta la demonologia coeva, osserva acutamente: l'esistenza, la natura e i ruoli dei dèmoni convalidano tutte le pratiche del culto, la cui molteplicità e diversità rispondono a quelle degli esseri alle quali sono destinate; è tutto l'edificio del politeismo, minato dalla critica filosofica, che è consolidato e rinnovato grazie alla demonologia: è bastato far scendere gli dèi di un gradino".

Prospettiva critica feconda nella quale ci muoveremo con la dovuta cautela nell'interpretazione dei frammenti di Celso e nella correlazione col più ampio e documentato ambito della demonologia medioplatonica.

¹¹⁹ Che questo discorso del libro V abbia una sua omogeneità e prepari un ulteriore scarto del discorso è provato dal frammento finale citato da Origine, V, 65b: «Dunque, anche se non hanno alcun fondamento alla

A questo scopo opera in via preliminare una ridefinizione terminologica che vuole rovesciare le categorie dell'avversario e preparare l'operazione fondamentale, portare in primo piano la demonologia come fattore essenziale della struttura religiosa del mondo. “Sappiatelo, ebrei e cristiani: nessun dio, o figlio di dio, è disceso dal cielo né potrebbe discendervi. Se invece parlate di certi angeli, quali esseri intendete con questi, dèi o un altro genere? Un altro genere, è chiaro, i dèmoni (εἰ δέ τινας ἀγγέλους φατέ, τίνας τούτους λέγετε, θεοὺς ἢ ἄλλο τι γένος; ἄλλο τι, ὡς εἰκός, τοὺς δαίμονας, V, 2)”.

Il problema di questa sezione è l'identità di questo presunto mediatore tra divino e umano che secondo Celso assume nella concezione giudaico-cristiana (a questo livello del discorso possiamo ancora permetterci questa indistinzione, anche seguendo la prospettiva di Celso stesso) un ruolo sproporzionato. Per riportare tale credenza in un ambito noto, Celso opera un'ardita identificazione tra angeli e dèmoni che, come ha già notato J. Puiggali¹²⁰, non ha quasi paralleli nel pensiero medioplatonico coevo. Se gli “angeli”, nella prospettiva giudaico-cristiana (si ricordi che il primo “coro” che entra in scena è quello dei giudei), sono soprattutto messaggeri tra Dio e l'uomo sino ad assumere, nella figura di Gesù, il ruolo della mediazione suprema, questa assimilazione priva in radice il termine di ogni significato pregnante e lo riporta alla demonologia classica, alla mediazione strutturale, permanente tra divino e umano, che fonda e regge il mondo.

Questa operazione implica anche una conoscenza, sia pure approssimativa, della

loro credenza, esaminiamo in sé la loro dottrina; prima però bisogna esporre le affermazioni che, senza averle comprese, a causa della loro ignoranza corrompono, parlando senza rigore e con precipitosa arroganza dei principi che non conoscono. Questi sono i punti». Questo brano ricapitola esattamente lo stato della discussione sino a quel punto ed annuncia con esattezza come si svolgerà. Nei libri VI-VII avremo infatti un esame comparativo tra affermazioni della sapienza classica, con lunghe citazioni di Platone, e concezioni cristiane.

Il discorso sulla demonologia del libro V, chiude esattamente la discussione sull'ἀρχή, spostandola a livello dei fondamenti dell'universo.

¹²⁰ Cfr. J. Puiggali, *La démonologie de Celse penseur médio-platonicienne* in “Les Études Classiques” 55 (1987), pp. 17-40, pp.17-18. L'autore sottolinea che in genere nel pensiero pagano gli angeli sono distinti dai dèmoni ma i suoi riferimenti sono tardi, a Giamblico, Salustio, Giuliano, che risentono di altra temperie culturale nell'elaborazione del loro platonismo. Infatti precisa nel testo che gli altri medioplatonici, contemporanei di Celso o a lui precedenti, come Plutarco, Apuleio, Albino, Massimo di Tiro, non conoscono gli angeli.

concezione che della demonologia pagana avevano i cristiani. Essi infatti avevano costruito una loro idea della demonologia classica, degradando ogni essere divino dell'universo pagano a potenza malefica. Al primo rovesciamento di senso operato, come abbiamo visto, dagli apologisti, ne corrisponde ora un secondo tentato da Celso.

O meglio, Celso tenta dal suo punto di vista un riequilibrio, una ridefinizione dei valori in campo e lo fa, come ho avuto modo di accennare, in un momento in cui anche l'equilibrio socio-politico dell'impero sta cambiando e il compromesso adrianeo-antonino sta saltando sotto la pressione di forze interne ed esterne. Le profferte di lealismo da parte cristiana, che si accompagnavano alla sistematica degradazione delle credenze religiose della *koinè* culturale greco-romana e allo scherno verso i culti di tutti i popoli compresi nell'impero, dovevano apparire incoerenti se non false. E proprio questo legame stabilito dagli apologisti tra feroce critica religiosa e desiderio di accettazione nella comunità politica imperiale dovevano suggerire una risposta che fosse attenta alla dimensione propriamente speculativa e religiosa della proposta avversaria e nello stesso tempo ne mostrasse le disastrose conseguenze sul piano della convivenza civile in un impero ormai consolidato nella gestione di una variegata realtà multi-etnica.

Questa contingente situazione storica in cui si colloca la polemica di Celso ne ha fatto sopravvalutare, a mio parere, il carattere squisitamente politico, come se si trattasse di un movente primario e astratto dell'opera, che nella sua gran parte è invece dedicata a discussioni, più o meno approfondite e calzanti, di dottrina. In effetti è anche l'analisi del pensiero cristiano del II secolo che ci aiuta ad individuare un'ottica giusta per valutare l'opera di Celso.

Proprio l'esordio di questo libro V mostra come Celso voglia percorrere decisamente questa strada di saldare il discorso filosofico a quello pratico, mostrando come il mondo stesso è strutturato in un modo inconciliabile con il pensiero cristiano. Non si tratta però qui della discussione filosofica sugli attributi di dio, come nel libro IV, ma dell'assetto religioso che i diversi popoli hanno ricevuto proprio perché il mondo è organizzato in base all'esistenza e alla funzione dei dèmoni. Questa funzione non riguarda per ora gli individui ma l'assetto ancestrale del mondo.

Celso attacca per prima la concezione ebraica, come lui l'ha compresa, ponendo i limiti

concettuali del suo discorso. Solo una rigorosa traduzione con un'adeguata interpretazione critica dei termini e dei passi cruciali può permetterci una retta comprensione dell'analisi di Celso che possa reggere una corretta interpretazione complessiva.

«Per prima cosa dunque, -osserva Celso in V,6- è degno di meraviglia che i giudei venerano il cielo e gli angeli che sono in esso, e trascurano invece le sue parti più venerabili e potenti, il sole, la luna, e le altre stelle, fisse ed erranti. Sarebbe come ammettere che il tutto è divino ma non sono divine le sue parti o che si onorino in sommo grado quegli esseri che si dice si accostano nelle tenebre, in forza di una non retta pratica magica, a chi brancola nella cecità o, attraverso indistinte apparizioni, a chi sogna (ἢ τοὺς μὲν ἐν σκότῳ που ἐκ γοητείας οὐκ ὀρθῆς τυφλώττουσιν ἢ δι' ἀμυδρῶν φασμάτων ὄνειρώττουσιν ἐγχρίπτειν λεγομένους εἶ μάλα θρησκεύειν), e non considerare invece affatto quelli che in maniera così evidente e manifesta fanno predizioni a tutti, grazie ai quali sono regolate le piogge, le calure, le nuvole e i tuoni, che pur adorano, e i fulmini e i frutti e ogni altro prodotto, gli esseri attraverso i quali dio si rivela, i più manifesti araldi delle realtà superiori, i veri angeli celesti (τοὺς φανερωτάτους τῶν ἄνω κήρυκας, τοὺς ὡς ἀληθῶς οὐρανίους ἀγγέλους)».

Il brano è di una notevole pregnanza se riusciamo a ricollegare in un quadro tendenzialmente unitario i numerosi stimoli speculativi che offre e ad inserirli in una polemica viva. Sarà opportuno procedere con un certo ordine.

Innanzitutto Celso, situandosi pienamente all'interno della speculazione demonologica medioplatonica, riprende, sia pure senza ambizioni sistematiche, lo schema di classificazione del divino che abbiamo già visto in Apuleio (*De deo Socratis*, II e ss, *De Platone et eius dogmate*, 11). In un primo tempo infatti, rimprovera ai giudei di non considerare divini il sole, la luna e le stelle, conformandosi così a quello che è il secondo grado del divino nel passo del *De Platone* di Apuleio. Poi passa a delineare il ruolo *permanente* dei dèmoni nell'assetto del mondo, assegnando loro, da una parte, tutte le funzioni di mediazione tra umano e divino, dall'altro, il governo ordinario di tutti i fenomeni naturali che incidono sulla vita dell'uomo e ne permettono in alcuni casi la stessa sopravvivenza (la germinazione dei frutti, ad esempio). Celso risacralizza il mondo che, ad esempio Taziano, a proposito del quale abbiamo citato in precedenza Apuleio, aveva drasticamente ridotto a opera puramente materiale se non animata dal soffio e dalla volontà del Dio unico cristiano. Pur non

utilizzando espressamente le parola “dèmoni”, alla fine riprende il termine del frammento iniziale, chiamando questi esseri che per le loro funzioni corrispondono chiaramente ai dèmoni della concezione platonica “i veri angeli celesti”.

Da rilevare anche la distinzione che Celso opera tra i “suoi” dèmoni e gli “angeli” giudei. Qui è chiamata in causa anche la pratica magica e c'è un indubbio collegamento con dei frammenti citati da Origene all'inizio dell'opera, quando stralciava brani dall'intero testo di Celso senza seguirlo passo passo. In I, 6a è riportata un'affermazione di Celso secondo la quale “i cristiani sembrano assumere dei poteri grazie ai nomi di certi dèmoni e agli incantesimi”. In I, 6b Origene afferma: “Accusa poi anche il nostro salvatore *di essere stato in grado di compiere grazie alla magia quegli atti straordinari che sembra abbia compiuto*”.

Chiaramente qui il contesto è quello dell'esorcismo e della guarigione ma è comunque da sottolineare che Celso vuole operare una netta separazione tra quegli esseri con i quali i giudei e i cristiani hanno rapporti secondo lui non limpidi e i veri dèmoni della concezione filosofica che sono stati con essi confusi in maniera interessata e scorretta, a suo parere, dall'apologetica cristiana.

Il ruolo e i limiti della magia nella concezione di Celso e degli stessi autori cristiani sino allo stesso Origene restano un problema spinoso. La stessa allusione a una non retta pratica magica implica che ci sia la possibilità di un uso sano di essa. Questa idea si potrebbe evincere dal frammento IV, 86, dove Celso, in un dettagliato confronto con la vita e le facoltà degli animali teso a controbattere l'antropocentrismo cristiano, afferma che “se poi gli uomini hanno qualche conoscenza anche nel campo della pratica magica (Εἰ δέ τι καὶ ἐπιγοητεία φρονούσιν ἄνθρωποι), anche sotto questo aspetto sono più esperti i serpenti e le aquile: conoscono infatti molti rimedi per allontanare veleni e disgrazie e inoltre le proprietà di certe pietre per la salvezza dei loro piccoli, pietre che quando gli uomini le scoprono, pensano di avere un bene eccezionale”. Celso sembrerebbe qui accreditare la γοητεία come una particolare conoscenza dei segreti della natura mentre le figure della tradizione giudaica e poi cristiana evocate “in base a una non retta magia” sarebbero frutto di allucinazioni indotte da una distorta concezione dell'ordine del mondo. Ma soprattutto questi esseri sono i messaggeri di rivelazioni private che sconvolgono in continuazione l'ordine del mondo, presuppongono un intervento divino in costante contraddizione con l'ordine stabilito da dio

che l'uomo deve saper interpretare.

Se questo primo riferimento polemico alla demonologia attacca una concezione giudaica estendendola in effetti già ai cristiani, c'è un punto nel quale Celso sembra inserirsi nella stessa polemica tra giudei e cristiani sull'adorazione del vero Dio. Quando afferma che i giudei venerano il cielo e gli angeli ma non gli astri, come se il tutto fosse divino ma non le sue parti ed in seguito fa riferimento all'adorazione dei tuoni, riferendosi probabilmente ai messaggi del Dio di Mosè tramite i fenomeni atmosferici, abbiamo qui un intreccio di motivi diversi. L'idea che tutte le parti del cosmo sono divine è chiaramente, come si è visto, di matrice filosofica classica. Ma va ricordato che nella versione siriana dell'*Apologia* di Aristide (cap. 14), dopo le lodi ai giudei per il loro monoteismo e alcuni loro costumi, si afferma anche che “tuttavia essi si sono allontanati dall'esatta conoscenza e, nella loro mente, pensano di adorare Dio, ma nel modo delle loro azioni, verso gli angeli e non verso Dio è il loro culto, poiché osservano i sabati e le neomenie e gli azzimi e il grande giorno e il digiuno e la circoncisione e la mondezze dei cibi, cose che nemmeno così osservano alla perfezione”. Questa critica ai giudei per la loro venerazione degli angeli, collegata subito dopo alla rigida osservanza di determinate regole, non è in sé chiarissima: sembrerebbe far pensare che non è tanto la volontà dell'unico vero Dio ad essere osservata dai giudei quanto quella degli esseri suoi messaggeri che sovrintendono a tali usanze¹²¹. Resta notevole però che Celso, consapevolmente o meno, riecheggia una critica al giudaismo presente anche in ambito cristiano. Questo atteggiamento è coerente con la complessiva strategia polemica del *Discorso Vero*: esprimere un moderato rispetto per il giudaismo e poi mettere le due religioni l'una contro l'altra, mostrando come i cristiani, pur provenendo dal ceppo giudaico, ne tradiscano la logica fondamentale. Il risultato finale è che entrambe le religioni vengono private di una base religiosa coerente, soprattutto la “nuova”, che non può invocare neppure il tradizionale, rispettato principio dell'antichità e del riferimento etnico.

Nella discussione sulla demonologia questa strategia è molto evidente e finisce col costituire un'argomentazione critica complessiva su cui Celso investe molta della sua carica

¹²¹ La spiegazione di Alpignano 1988 nel suo commento (p. 180) non chiarisce di molto il punto: “ad essi tuttavia (sc. i giudei) viene riconosciuto un difetto riguardante proprio il monoteismo: il loro culto legalistico è un'adorazione rivolta agli angeli più che a Dio stesso”.

polemica. Questa strategia polemica si avvale però di una fondamentale presa di posizione teorica su cui non si insisterà mai abbastanza per comprendere la vera natura della discussione demonologica nel *Discorso vero*, il brano citato in V, 25. Anche in questo caso una traduzione rigorosa e attenta è la base di ogni interpretazione affidabile.

«Gli Ebrei, dunque, in quanto sono divenuti un popolo particolare (ἔθνος ἴδιον γενόμενοι¹²²) e si sono dati norme secondo la tradizione nazionale e le rispettano ancora oggi tra di loro e custodiscono un culto, qualunque sia ma pur sempre tradizionale, agiscono come gli altri uomini, poiché ciascun popolo onora le tradizioni dei padri in qualunque modo siano state una volta stabilite. E ritengo anche che sia bene così (δοκεῖ δ' οὕτω καὶ συμφέρειν¹²³) non solo perché alcuni hanno ritenuto in un modo altri in un altro e bisogna tutelare le usanze stabilite per il bene della comunità (καὶ δεῖ φυλάττειν τὰ εἰς κοινὸν κεκυρωμένα) ma anche perché, com'è naturale, le parti della terra, attribuite sin dall'origine alcune a certi sovrintendenti, altre ad altri e divise in diverse sfere di potere, sono anche amministrare in questo modo (τὰ μέρη τῆς γῆς ἐξ ἀρχῆς ἄλλα ἄλλοις ἐπόπταις νενεμημένα καὶ κατὰ τινὰς ἐπικρατείας διειλημμένα ταύτη καὶ διοικεῖται). E certamente quanto avviene in tal

¹²² Preferisco tradurre γενόμενοι con “diventare” in quanto questa traduzione mi sembra più coerente con il pensiero di Celso sugli ebrei, che sarebbero di stirpe egiziana e avrebbero formato un popolo autonomo dopo essersi ribellati agli egiziani: cfr. III, 5, 6, 7. L'antichità degli ebrei è quindi certamente assodata secondo Celso ma nasce pur sempre da una rivolta e da uno spirito di ribellione che li caratterizza come caratterizzerà poi i cristiani. Le due tradizioni religiose hanno quindi in comune secondo Celso questo spirito sedizioso che nell'attuale fase storica vissuta dall'autore diventa un fattore di polemica anche violenta tra di esse.

¹²³ Una diversa traduzione, che dà a συμφέρειν il significato di “accadere, avverarsi”, già di Chadwick, è stata accolta e difesa da C. Andresen., pp. 196-97 e seguita poi da Borret, dalla Lanata e da Rizzo. Ma già Koetschau, nella sua traduzione del 1899, si era attenuto al significato corrente del verbo, “essere di utilità, giovare”. Andresen, in contrasto con lui, si richiama all'uso del verbo in tre passi di Erodoto. La rassegna più recente delle diverse opinioni è in Lona 2005 p.295 n. 456, che opta per il significato “accadere, verificarsi” in quanto corrisponde meglio allo stile e al pensiero di Erodoto che informano questo passo. C'è però appunto da rilevare che questo uso è esclusivo di Erodoto e limitato all'aoristo συνήνεια, mentre è nella forma media che il verbo assume, prevalentemente in Erodoto, il significato di accadere. Sembra difficile che l'influsso erodoteo su questa parte dell'opera di Celso possa spiegare un uso così particolare e desueto di una forma verbale. Il passo di Celso esprime un netto giudizio di valore sull'assetto del mondo e non si limita a costatare come esso è. Le successive frasi non spiegano semplicemente la realtà ma perché essa è strutturata in modo giusto.

modo presso quei popoli può essere compiuto in modo giusto in quanto è gradito a quei sovrintendenti; credo invece sia contro ogni senso del sacro distruggere quanto è stato stabilito sin dall'origine nei diversi luoghi (παράλῦειν δὲ οὐχ ὅσιον εἶναι τὰ ἐξ ἀρχῆς κατὰ τόπους νενομισμένα)».

Il brano stabilisce, con una dimostrazione che vuole essere rigorosa, delle verità che attingono la loro autorevolezza dalla storia e dalla riflessione dottrinale e sono tra di loro collegate gerarchicamente. Il primo passaggio inserisce la tradizione ebraica in un più ampio contesto: gli ebrei agiscono bene tutelando le loro tradizioni nazionali in quanto si adeguano ad un principio più generale, quello del valore normativo della tradizione che abbia un radicamento etnico e una lunga storia. In un secondo passaggio la riflessione cerca di tracciare una norma generale e il discorso diventa più ampio: la tradizione è giusta non solo perché è stata scelta liberamente da ciascun popolo alle sue origini ma anche perché obbedisce ad una organizzazione ancestrale del cosmo dovuta alla volontà divina che ha stabilito la suddivisione in parti assegnate ad ἐπόπται, sovrintendenti, che garantiscono la varietà e la verità intrinseca delle tradizioni nazionali. Esse hanno quindi un valore assoluto nell'ambito dei popoli che le osservano perché corrispondono alla volontà divina che attraverso entità divine intermedie tra dèi ed uomini le ha stabilite. Appartengono all'essere divino e ne esprimono la volontà, adeguata alle diverse esigenze dei diversi popoli. La verità assoluta e unica è quindi articolata, modulata secondo il carattere specifico delle diverse popolazioni.

Una volta stabilita questa stretta relazione tra verità assoluta e verità relativa alle specifiche condizioni dei diversi popoli tramite la demonologia, Celso può quindi affermare in maniera anche solenne: “E certamente quanto avviene in tal modo presso quei popoli può essere compiuto in modo giusto in quanto è gradito a quei sovrintendenti; credo invece sia contro ogni senso del sacro distruggere quanto è stato stabilito sin dall'origine nei diversi luoghi”. L'infrazione è quindi ritenuta non un'offesa all'εὐσέβεια, alla venerazione degli dèi, alla pratica religiosa, ma un atto contrario all'essenza stessa del sacro, espressa dal concetto di τό ὅσιον. Infrangere le tradizioni religiose nazionali vuol dire desacralizzare il cosmo, attentare alla sua essenza divina. La demonologia è inserita organicamente in una concezione di filosofia religiosa che la rende non elemento di una pratica religiosa ma asse portante di

una concezione religiosa del mondo. Si può comprendere a questo punto come il “discorso” cristiano che abbiamo visto nell'apologetica potesse essere concepito in radicale alternativa al “discorso vero” sul mondo e l'autentica pietà religiosa e come le distinzioni cristiane tra una pratica immorale e assurda e dei semi di verità anche fecondi accolti da pensatori rispettati potessero risultare inconcepibili agli occhi di una classe media di intellettuali educati nel pensiero tradizionale e che cercavano di riplasmarlo secondo le esigenze dei tempi.

E la demonologia è un tassello essenziale di questa costruzione. Celso tenta costantemente di riportare la figura demonica all'interno di una concezione organica del divino, per lui sono inconcepibili i tentativi di una “degradazione” al livello demonico delle figure divine perché i “dèmoni” sono parte integrante del divino che permea il mondo a livelli diversi. Dopo infatti questa sistemazione teorica del libro V, vedremo come egli cerca, con una coerenza che gli va riconosciuta all'interno delle sue categorie di pensiero, di spiegare anche i problemi e le aporie che possono presentarsi ad un esame della pratica religiosa e del culto nelle sue svariate forme (argomento specifico di molti brani citati nel libro VIII del *Contro Celso*).

Nei brani successivi citati da Origene (V, 34, 41), attinenti ancora alla polemica con il “coro” degli ebrei¹²⁴, Celso introduce l'esemplificazione storica avvalendosi della testimonianza di Erodoto, considerato un “classico” dell'osservazione etnologica anche in materia religiosa. Gli esempi attengono in V, 34 a una controversia religiosa tra gli abitanti della Libia e gli Egiziani sull'osservanza di alcune norme di culto, decisa dall'intervento dell'oracolo di Zeus Ammone. Significativa è la caratterizzazione di questa divinità, che è considerata non inferiore agli ἄγγελοι giudaici nel comunicare i messaggi divini (τὰ δαιμόνια). Zeus Ammone è una classica divinità oracolare che aveva un famosissimo santuario ove dava responsi oracolari e che fu, com'è noto, consultata anche da Alessandro Magno. Questa figura quindi, come mostra l'assimilazione agli ἄγγελοι giudaici, considerati

¹²⁴ La successione delle citazioni di Celso presenta a questo punto in Origene dei problemi in quanto lo scrittore cristiano riporta in V, 33 il congedo del “coro” degli ebrei per poi continuare a citare, nei capitoli successivi, brani che sembrano proprio provenire ancora dalla polemica contro questo “coro”. Già Bader 1940, nella sua edizione dei frammenti del *Discorso vero*, aveva ripristinato quello che doveva essere l'ordine originario, ponendo in successione i frammenti di V, 25, 34, 41 ritornando poi a V, 33 e continuando con V, 52 e ss. In base a quest'ordine, largamente accettato da critici e traduttori successivi, procedo anch'io.

senza esitazione dèmoni per stroncare ogni pretesa esclusivistica dell'avversario, è inserita da Celso nella catena di intermediari che sanzionano la volontà divina e la mediano costantemente nei riguardi degli uomini¹²⁵. Si può osservare concretamente in questo passaggio come Celso cerchi di rimodellare organicamente il politeismo tradizionale in una visione filosofica basata sulla demonologia.

Dopo l'esempio, Celso ribadisce nettamente il suo assunto: “Certamente riscontreremo che grandissima è la differenza tra queste tradizioni a seconda dei popoli e tuttavia ciascuno crede di avere le idee migliori in quanto gli Etiopi che abitano il territorio di Merope venerano solo Zeus e Dioniso, tutti gli Egiziani Osiride ed Iside, gli Sciti invece Atena, mentre gli abitanti di Naucrati non da molto tempo hanno preso ad invocare Serapide e così via tutti gli altri secondo le loro tradizioni (καὶ οἱ λοιποὶ κατὰ νόμους)”. Il brano mostra chiaramente come secondo Celso possano convivere diverse tradizioni religiose che sono tutte però rispondenti ad un bisogno sostanzialmente unitario e non confliggono tra loro in quanto rappresentano diversi aspetti di un unico ordinamento divino.

Inoltre in questa prospettiva si comprende anche l'innovazione religiosa, che viene progressivamente incorporata e diventa poi tradizione normativa. Infatti in questo quadro ancestrale ed anche arcaizzante delle tradizioni religiose, come prova il costante riferimento ad Erodoto, si inserisce anche un'innovazione che ha segnato profondamente la religiosità greca nell'epoca posteriore ad Alessandro, l'avvento della “nuova” divinità Serapide. Le virgolette sono d'obbligo perché la tradizione non è affatto chiara e univoca e sembra segnata da una pluralità di ipotesi e rielaborazioni che mostrano quanto fosse difficile marcare i confini tra “nuovo” e “antico” in religione. Abbiamo infatti su Serapide due racconti di due autori diversi per formazione ed interessi, l'uno di Tacito (*Hist.* IV, 82-84), di natura più propriamente storica, che affastella alla fine ipotesi anche diverse sull'origine del dio, l'altro di Plutarco (*De Is. et Os.*, 28), più interessato alla sostanza mitica e religiosa della tradizione.

¹²⁵ Per un sintetico profilo di questo culto, cfr. J. Ferguson, *Fra gli dei dell'Olimpo*, Roma-Bari 1991 (ed. ingl. London and New York, 1989), pp. 102-104 e A. E. Breccia, *Egitto greco e romano*, Pisa 1957³, pp. 46-51. Dalle pagine di Breccia e dai suoi riferimenti ai testi, emerge un quadro di sostanziale decadenza del culto dal I sec. d.C. in poi. Celso, seguendo Erodoto, volutamente arcaizza, riportandosi a una situazione storico-religiosa lontana nel tempo che credo meglio sottolinei il valore universale del suo discorso: cambiano gli ἄγγελοι ma il rapporto con il divino segue sostanzialmente le stesse modalità.

La testimonianza plutarcea assume particolare importanza in quanto l'autore è uno dei testimoni noti più antichi, autorevoli e fecondi della rinascita platonica dell'inizio della nostra era che, come si è già accennato, è indicata dagli studiosi con il nome di medioplatonismo, lo stesso filone di pensiero nel quale va collocato Celso. I dati comuni ai due racconti sono la provenienza del simulacro divino da Sinope, nel Ponto, (anche se in Tacito, IV, 84, 4, si propongono in via subordinata anche altre tradizioni) e l'intervento del sacerdote ateniese Timoteo, della famiglia ateniese degli Eumolpidi, che si tramandava il sacerdozio eleusino. Il contesto sembra chiaramente quello della contaminazione e identificazione di diverse tradizioni nazionali, il fenomeno che si è convenuto di definire, negli studi sulla religione greca nella sua fase ellenistica, "sincretismo".

Il dato interessante però, ai fini del nostro discorso, è che Plutarco inserisce chiaramente la testimonianza su questa popolare divinità egiziana in una discussione sull'identità e la funzione dei dèmoni. Prima infatti di raccontare "l'origine" di Serapide, egli nel cap. 27 afferma¹²⁶: "Essa stessa, poi (sc. Iside), ed Osiride, da dèmoni buoni che erano, furono tramutati in dèi, a causa della loro virtù, come, più tardi, Eracle e Dioniso; e non a torto ottengono onori misti, di dèi e di dèmoni a un tempo, e la loro potenza si estende da per tutto, ma è più grande nelle regioni sulla terra e sotto terra. Difatti si dice che Serapide non è altro che Plutone e che Iside è Persefone, proprio come hanno detto Archemaco di Eubea ed anche Eraclide Pontico, il quale ultimo è d'opinione che l'Oracolo di Canopo sia un oracolo di Plutone". Non sembra affatto arbitrario estendere a Serapide l'affermazione fatta per Iside e Osiride in quanto nel capitolo 28, dopo il racconto del trasferimento della statua di Serapide ad Alessandria, Plutarco esplicita il suo parere sull'identità del dio: "È preferibile identificare Osiride con Dioniso e Serapide con Osiride, il quale ebbe tale denominazione, allorché cambiò la sua natura (ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε)". Cambiò la sua natura ma senza che questo

¹²⁶ Seguo la traduzione di V. Cilento, ritoccandola leggermente nella forma. Cfr. Plutarco, *Diatriba isiacca e dialoghi delfici*, a cura di V. Cilento, Firenze 1962. Il volume raccoglie, con testo greco a fronte, quattro opere di Plutarco: *Iside e Osiride*, *La E delfica*, *I responsi della Pizia*, *Il tramonto degli oracoli*, con introduzione generale, premesse alle singole opere ed un utile apparato composto da: *Storia del testo*, *Tavola delle lezioni adottate*, *Luoghi paralleli*, *Opere consultate*, *Indice dei nomi e delle cose notevoli*. Sarà il testo di riferimento per queste opere di Plutarco. Sul *De Iside et Osiride* cfr. anche, per l'ampio apparato introduttivo e di commento, Plutarque, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par Christian Froidefond, Paris 2003².

comportasse fratture nel mondo divino: si aggiunge semplicemente una sfumatura nuova a una figura divina che, come prova anche una delle ipotesi adombrate da Tacito, l'identificazione con Esculapio (“Molti suppongono che il dio sia Esculapio perché cura i corpi malati”, *Hist.* IV, 84, 5), assume una funzione più specifica di divinità guaritrice.

Ritornando all'argomentazione di Celso, sembra abbastanza chiaro che gli dèi dei diversi popoli appartengono per lui a questa catena di figure divine intermedie che garantiscono la giusta venerazione nelle diverse regioni della terra e che anche l'innovazione religiosa è tutta interna alla tradizione, frutto di un lavoro di identificazione e rielaborazione delle figure divine per adeguarle alle eventuali nuove esigenze dei popoli. L'esemplificazione storica ed etnologica discende da saldi principi teorici di riferimento che, pur solo accennati in questo contesto, possono essere facilmente ricavati se estendiamo l'analisi, come si è tentato di fare in questo caso, alla filosofia religiosa platonica tra primo e secondo secolo. I collegamenti risultano immediatamente evidenti ed anche l'argomentazione di Celso può essere compresa meglio e si attenua l'impressione di un procedere apodittico e sentenzioso, derivante forse essenzialmente dalla natura polemica del testo e dalle condizioni frammentarie nelle quali ci è pervenuto.

La polemica infatti, richiede che ogni ragionamento assuma valore non in sé ma ai fini dell'attacco che si vuole portare all'avversario. Se vi aggiungiamo il fatto che Origene può aver semplificato il testo anche dal punto di vista filosofico per evidenziare e far risaltare meglio le affermazioni più brutalmente polemiche, ci rendiamo conto che bisogna utilizzare ogni spiraglio per cercare di capire a quali idee di fondo Celso facesse riferimento nel suo attacco al cristianesimo e che solo una paziente e intelligente opera di correlazione può aiutarci a illuminare i punti meno chiari, dove la dimostrazione e l'argomentazione sembrano contratte e monche. Inoltre va sottolineato anche che il motivo più originale dell'opera di Celso sta probabilmente nell'aver collegato l'attacco filosofico e dottrinale all'analisi storica ai fini di una spiegazione dell'ordine politico esistente. Egli cioè, non è interessato solo alla delegittimazione dottrinale dell'avversario ma vuole anche mostrare come le sue idee minino le basi della convivenza civile all'interno di quella nuova *polis* dei suoi tempi che è l'impero romano.

L'opera di Celso pone all'interprete moderno questo specifico problema del rapporto tra

l'analisi filosofico-religiosa e le sue conseguenze sulla civiltà e sull'assetto politico. Bisogna stare molto attenti a considerare che questi due livelli hanno strettissimi rapporti reciproci pur senza identificarsi mai del tutto e che soprattutto il primo è fondante rispetto al secondo. L'assetto politico è “sacralizzato”, se vogliamo esprimerci così, non in sé ma soltanto in quanto conforme al giusto ordine del mondo. Nella mente di Celso la concezione del mondo dal punto di vista filosofico-religioso ha immediate ripercussioni sull'organizzazione del mondo. La civiltà, che si esprime anche nelle strutture di governo, è il risultato dell'assetto divino del mondo e questo va compreso in maniera corretta in modo da trarne le implicazioni giuste.

Non è un caso che il prosieguo del brano che stiamo esaminando presenti un esempio, desunto da Erodoto, che chiama in causa l'altro grande impero multietnico della storia con il quale i Greci avevano avuto intensi rapporti non solo conflittuali, quello persiano. Celso cita infatti il famoso passo di Erodoto, *Storie*, III, 38: il re Dario propose ai Greci del suo seguito di abbracciare il cannibalismo rituale degli Indiani, che mangiavano i corpi dei loro defunti, e agli Indiani detti Calatii di bruciarli invece, secondo il costume greco. Entrambi rifiutarono sdegnati ed anzi gli Indiani invitarono il re ad evitare parole di cattivo augurio, empie (εὐφημέειν μιν ἐκέλευον). Lo storico suggella il suo esempio con la citazione di un verso di Pindaro, νόμος βασιλεύς πάντων, che interpreta in un senso nettamente “relativistico”, non conforme probabilmente al pensiero del poeta. Celso fa evidentemente sua la prospettiva di Erodoto, conferendole anzi un significato ancora più pregnante. Un grande impero, che raccoglie in sé numerosi popoli di antica e veneranda tradizione, si può governare solo rispettando le usanze di ciascuno perché tutte sono state stabilite dagli dèi e concorrono a formare un quadro armonioso nel quale è rispettata l'autentica pietà religiosa.

L'idea di una coerente organizzazione gerarchica delle divinità attraverso l'interpretazione demonologica conferisce solidità a questa visione: i filosofi possono continuare a indagare la verità e l'essenza della somma mente divina che presiede a questa variegata realtà, i popoli, anche senza addentrarsi in complesse speculazioni, la rispettano nel momento in cui venerano le loro divinità locali in quanto esse sono delegate da questa somma divinità ad occuparsi di specifici popoli o specifici aspetti della vita umana (la salute, la famiglia, la guerra, le attività economiche, per fare solo gli esempi più lampanti). I νόμοι dei

popoli quindi, richiamano immediatamente l'essenza e la funzione delle divinità alle quali devono la loro validità e autorevolezza e il discorso quindi si trasforma in un'articolata spiegazione e difesa del politeismo. La polemica contro i cristiani e la loro radice, l'ebraismo, assume dunque una fisionomia più precisa: non è solo difesa di una tradizione in quanto tale, anche se la sua antichità è di per sé già un motivo di autorevolezza, ma è l'occasione per spiegare, difendere, ed anche rinnovare, una concezione dell'assetto divino del mondo che si vede minacciata da un principio diverso e alternativo.

La ripresa dell'attacco diretto dopo l'esemplificazione storica è infatti nel segno di una rinnovata sicurezza. “Se dunque gli Ebrei difendessero la loro particolare tradizione secondo questi principi (εἰ μὲν δὴ κατὰ ταῦτα περιστέλλοιεν Ἰουδαῖοι τὸν ἴδιον νόμον) non sarebbero da biasimarsi loro ma piuttosto quelli che hanno abbandonato le loro usanze ed hanno assunto quelle degli Ebrei. Ma se si sentono superiori pensando di avere una saggezza più elevata e rifiutano la vita in comune con gli altri in quanto non sarebbero puri come loro, già hanno da noi ascoltato che nemmeno la dottrina sul cielo possono proclamare come loro peculiare ma, per tacere tutto il resto, è già stata concepita da tempo dai Persiani, come mostra in un passaggio anche Erodoto” (V, 41). La visione dell'ordine divino precedentemente esposta e argomentata delegittima ogni pretesa di verità universale e superiore che voglia fare *tabula rasa* delle concezioni presenti nel mondo. Sarebbe un ricominciare da capo sprecando tutto il patrimonio di saggezza e di verità accumulato dall'umanità nel corso di lunghi secoli. Ma soprattutto si può affermare, richiamando l'esplicita affermazione di V, 25 di cui questo passo costituisce la definitiva conclusione, che tale pretesa costituirebbe τι οὐχ ὄσιον, qualcosa di assolutamente contrario ad ogni senso del sacro.

La riduzione della visione ebraica nei limiti di una credenza etnica rispettabile solo se resta in questo preciso e delimitato ambito costituisce chiaramente un attacco violento e doloroso alle radici stesse del cristianesimo e alle sue pretese universalistiche. Vuol dire svellere le fondamenta della nuova concezione che si affaccia all'orizzonte dell' *oikoumene* imperiale non concedendole alcun diritto di cittadinanza in quanto verità nuova e universale. E la conclusione sottolinea ancora che il punto nevralgico è sempre la concezione delle figure divine e del rapporto che gli uomini possono avere con esse: “E nemmeno è ragionevole che

costoro godano di una buona reputazione presso dio e siano da lui amati più degli altri e che siano a loro soli inviati dal cielo messaggeri (καὶ πέμπεσθαι μόνοις αὐτοῖς ἐκεῖθεν ἀγγέλους) come se avessero avuto in sorte una terra dei beati. Vediamo infatti di cosa siano ritenuti degni essi e la loro terra. Vada via dunque questo coro dopo aver pagato il fio della sua millanteria, esso che non conosce il grande dio ma che è stato sedotto e ingannato dalle pratiche magiche di Mosè (οὐκ εἰδὼς τὸν μέγαν θεὸν ἀλλ' ὑπὸ τῆς Μωϋσέως γοητείας ὑπαχθεῖς τε καὶ ψευσθεῖς) e di esse, per un fine non buono, è diventato seguace”.

L'accusa di magia è come il suggello di questa accanita critica, la prova esterna, pratica di una intrinseca fragilità della dottrina. Era ribadita anche altrove nel *Discorso Vero*, in passi che purtroppo ci sono pervenuti in forma molto breve e apodittica, privi del loro contesto, provenienti da tutta quella parte che precede la prosopopea del giudeo e che, come abbiamo visto, va assegnata in parte a un proemio di difficile identificazione, in parte a una sorta di “antologia” ricavata da Origene da tutta l'opera. In I, 26a si legge infatti che “gli Ebrei venerano gli angeli e si dedicano alla magia della quale Mosè fu loro maestro”. Questa connessione fra angeli e magia va sottolineata: sembra riproporre l'idea di una figura demonica ambigua, se non scopertamente negativa, che può essere utilizzata per scopi poco nobili, per influenzare il corso delle cose, laddove per Celso, come abbiamo visto il *démone* è elemento permanente dell'assetto del mondo, ἐπόπτης assegnato a sovrintendere al culto di determinati popoli o a specifici ambiti della vita umana¹²⁷. L'ambiguità del demonico è un problema che Celso si pone apertamente quando, successivamente, (nei frammenti citati nel libro VIII) passa a trattare della funzione dei *dèmoni* nel culto. In questo contesto siamo a una delineazione dell'ordine cosmico su base demonica in polemica con gli avversari.

È molto interessante notare come l'antichità e l'identità etnica non bastino comunque al polemista pagano per annoverare gli ebrei tra i popoli sapienti . In I, 14b, altro passo di incerta collocazione, Origene ci offre un prezioso brano di Celso purtroppo molto inglobato e riassunto nella sua argomentazione e che conviene riportare avvolto come si trova nel suo discorso :«Sta a sentire infatti cosa dice Celso: “vi è un'antica dottrina, risalente fin dalle origini (ἀνωθεν), di cui si sono occupati le nazioni più sapienti e le città e gli uomini sapienti”; ebbene, egli non ha voluto chiamare i Giudei “il popolo più sapiente” e neanche

¹²⁷ Questa funzione, dedotta dalla prima, risulterà evidente nei frammenti citati nel libro VIII.

pari agli Egiziani, agli Assiri e agli Indi e ai Persiani, e a gli Odrisi e ai Samotraci e agli Eleusini!».

Di questa concezione dell' ἀρχαῖος λόγος, che è già una prima forma di verità concessa a tutti i popoli¹²⁸, una buona esposizione e applicazione, sia pure sintetica e volta ad un immediato scopo polemico, sembra proprio la discussione di V, 25 con i successivi esempi storici. Se è così, la suddivisione dei popoli tra diversi sovrintendenti rappresenta uno strutturale fondamento del concetto di sacralità del mondo e della pratica religiosa tra tutte le stirpi dell'umanità. Gli “angeli” giudaici e poi cristiani, che Celso ha subito identificato con i dèmoni, rappresentano così un elemento deviante, che inserisce un fattore di arbitrio personale e di manipolazione magica in questo ordine oggettivo del cosmo stabilito dall'alto.

Tutta la prima parte dell'attacco di Celso contro il “secondo coro”, quello cristiano, è largamente dominata ancora dalla polemica sugli angeli-demoni ed è quindi solo su questa che soffermerò la mia attenzione. Il frammento che lo introduce (V, 33) contiene anche uno sprezzante rifiuto di indicare un “capocoro”, che dovrebbe essere a rigore Gesù e a cui pure Celso allude chiaramente in V, 52 come “maestro” di questa nuova setta. Egli vuole respingere decisamente i cristiani nell'alveo giudaico per poi denunciare l'illogicità della separazione dai giudei. Il lungo brano riportato da Origene in V, 52 presenta un'interessante alternanza di toni, dalla proposizione del problema filosofico-religioso a una serie di esempi delle storie sacre giudaiche ed evangeliche che dovrebbe delineare un quadro non coerente con le funzioni di un ἄγγελος.

¹²⁸ Una documentata e penetrante discussione sulla dottrina antica e la dottrina vera, distinte dalla vera filosofia, si trova in Frede 1994, pp. 5193-5198. Lo studioso distingue, opportunamente a mio parere, il discorso vero, vero in quanto antico, dal discorso filosofico che è l'elaborazione del discorso antico compiuta dal menti filosoficamente dotate e così conclude (p. 5198): “Così l'idea sembra essere che il discorso vero è privilegiato. Esso, in un modo o in un altro, è di origine divina, divinamente ispirato, è il discorso umano sul quale naturalmente gli esseri umani sono destinati a regolarsi. Ma in se stesso esso non è tuttavia un discorso filosofico, è piuttosto la base privilegiata per un tale discorso che consiste soprattutto in una argomentazione e giustificazione razionali di queste credenze ispirate. La filosofia poi implica di arrivare a vedere mediante la ragione la verità di quanto uno ha creduto in base all'ispirazione e alla tradizione”. Il fr. I, 14b, con ulteriori arricchimenti in I, 16a riguardo ai nomi dei popoli sapienti, costituisce così la base di partenza di una riflessione articolata sulle origini della vera sapienza che innerva tutto il *Discorso Vero* e costituisce una delle sue motivazioni polemiche fondamentali contro l'universo giudaico-cristiano.

“Ora tralascio quanto si potrebbe criticare sul loro maestro e lo si assuma davvero come un messaggero (ἄγγελος). Ebbene, costui è venuto sulla terra come primo e unico o anche altri prima sono venuti? Se dicessero che è il solo si dimostrerebbe che mentono in maniera contraddittoria. Sostengono infatti che anche altri sono venuti più volte e sessanta o settanta insieme e che erano malvagi e furono puniti, gettati in catene sotto terra, e da qui deriva la credenza che le sorgenti calde siano le loro lacrime”. Segue poi la menzione dell'ἄγγελος che si presentò al sepolcro o due, secondo altri, che comunicarono alle donne la risurrezione, dell'altro che venne dal falegname per annunciare il concepimento di Maria, dell'altro ancora che consigliò la fuga in Egitto e di tutti quelli inviati a Mosè e agli altri ebrei. La conclusione è perentoria: “Se dunque furono inviati anche altri è chiaro che anche costui viene da parte di dio. Si ammetta pure che avesse un messaggio più importante, nella convinzione, suavia!, che i giudei sbagliassero in qualcosa o sconvolgessero il culto religioso o compissero azioni empie. A questo infatti alludono”.

Assistiamo qui a un violento processo di integrazione che Celso vuole imporre alle credenze giudaiche e cristiane assimilandole nel quadro di pensiero della sua concezione platonica e, più in generale, nella visione che sola poteva giustificare la convivenza religiosa e la ricerca della verità ultima sul cosmo nell'ambito dell'impero multi-etnico di cui faceva parte. Il brano si presenta compatto nella sua violenza polemica ma va necessariamente scomposto nei diversi motivi che lo definiscono, per verificare come Celso abbia costruito la sua argomentazione e a quali fini.

Il primo problema che si presenta evidente è la drastica riduzione di Gesù ad un “messaggero” divino assimilabile, al massimo, ai tanti che l'umanità ha accolto nel corso dei secoli e che costituiscono quella catena di uomini ispirati che *tutti insieme* collegano l'umano al divino. Certamente da tutto il contesto delle affermazioni di Celso su Gesù si comprende la natura provocatoriamente polemica ed insincera di tale proposta ma quella che ci interessa qui è la logica, che non è necessariamente subdola. Ma se anche la proposta fosse sincera, se Gesù potesse essere accolto come una tessera del grande mosaico del divino, questa idea sarebbe altamente offensiva ed irritante per i cristiani. Tendendo apparentemente la mano, Celso mette allo scoperto un nervo dolente: il ruolo assolutamente sproporzionato che Gesù stava assumendo agli occhi dei cristiani e che lo poneva ben al di sopra di un semplice

“messaggero”, anche se le oscillazioni del pensiero cristiano sulla sua natura e sul suo ruolo sono ben note all'epoca di Celso e perdureranno ancora. Qui possiamo notare la discrepanza tra Origene, che di Celso è l'epitomatore e il primo commentatore, e il pensiero cristiano anteriore e coevo a Celso e presumibilmente a lui noto, sia pure in forma indiretta.

Origene, infatti, cogliendo la provocazione, commenta in V, 53: «In seguito, dacché egli crede di fare una concessione riguardo al salvatore, dicendo: “*ammettiamo pure che egli sia stato realmente un angelo*”, noi rispondiamo di accogliere questa verità non perché ci è stata accordata da Celso, ma perché fissiamo il nostro sguardo nell'opera di colui che è venuto a visitare tutto il genere umano per mezzo della parola e dell'insegnamento, e la sua visita era commisurata alla capacità che ciascuno aveva di accoglierlo. E questa opera, di cui parlo, non era opera di un angelo semplicemente, ma -come lo definisce la profezia a riguardo- dell'“*angelo del gran consiglio*” (Is, IX, 6)». Ci troviamo qui di fronte a una forma di cristologia già più evoluta rispetto a quella conosciuta da Celso. Origene ha evidente imbarazzo ad usare la parola ἄγγελος, sente il bisogno di circondarla di precisazioni e di ribadire in forma netta, appoggiandosi a una citazione di Isaia, che questo angelo era particolare, aveva una posizione di preminenza. La disinvolta ma meditata equiparazione ἄγγελος-δαίμων istituita da Celso, unica, è bene ribadirla, nel pensiero medioplatonico coevo, doveva affondare le sue radici, acquisire almeno una parvenza di plausibilità, in un contesto di riflessione cristiana più indistinto, nel quale, pur continuando ad essere volutamente offensiva, assumeva una certa capacità di confondere e disorientare l'avversario. Di una polemica di tal genere in ambito cristiano proprio sull'inadeguatezza del termine ἄγγελος per denominare il Verbo divino, si possono cogliere le tracce già in un passo dell'opera anonima di secondo secolo *A Diogneto*, come già suggeriva A. Harnack¹²⁹. In VII, 2 infatti l'ignoto autore afferma: “Ma proprio l'onnipotente e creatore del tutto e Dio invisibile, proprio lui ha fatto scendere dal cielo tra gli uomini la Verità, il Verbo santo inconoscibile e lo ha confermato nei loro cuori. Non ha inviato agli uomini, come qualcuno potrebbe congetturare, un subalterno o un messaggero (ὕπηρέτην τινὰ...ἢ ἄγγελον) o un arconte o uno di quelli che governano gli affari terrestri o a cui è affidata l'amministrazione delle realtà celesti ma proprio l'artefice e creatore del

¹²⁹ Cfr. A. Harnack, *Manuale di storia del dogma I*, Mendrisio 1912 (ed. tedesca Tübingen 1886-89¹) n. 4 pp. 209-210. La traduzione italiana è condotta sulla quarta edizione.

tutto...”. In effetti l'inciso “come qualcuno potrebbe congetturare” suggerisce una chiara impostazione polemica e la platea di destinatari può essere alquanto variegata. La polemica potrebbe colpire tanto gli gnostici (con il riferimento all'arconte) quanto i cristiani di orientamento più apertamente “subordinazionista” quanto i pagani di orientamento platonico. A questi ultimi potrebbe riferirsi la distinzione tra gli esseri che governano gli affari terrestri e quelli a cui è affidata l'amministrazione delle realtà celesti, distinzione che ricorda anche le gerarchie dei dèmoni. Chiaramente l'autore non pensa affatto a una possibile identificazione del Verbo con un essere demonico ma potrebbe aver voluto dissipare ogni equivoco di linguaggio, consapevole che il suo pubblico pagano, proprio come farà Celso, poteva tentare una simile, dissacrante analogia. Comunque il termine ἄγγελος è da lui chiaramente ritenuto equivoco e si impegna a precisare che non è adatto per designare il Verbo divino.

Inoltre, a conferma della complessità di trovare una giusta terminologia o di dare nuovi significati a quella tradizionale, risulta molto interessante la discussione di Giustino nella prima apologia, 63, 4-5, 10: “(4) Il Logos di Dio è suo figlio, come abbiamo detto. (5) Viene anche chiamato Messaggero (ἄγγελος) e Inviato (ἀπόστολος): Lui, infatti, è il messaggero di ciò che occorre conoscere, ed è anche l'inviato che spiega il messaggio, come ci ha detto lo stesso Signore: “Chi ascolta me ascolta Colui che mi ha mandato”...(10) Ma queste parole (sc. quelle di Dio a Mosè nel libro dell'*Esodo*), comunque, costituiscono una dimostrazione del fatto che l'inviato Gesù Cristo è il Figlio di Dio, che prima era solo Logos, manifestandosi a volte in forma di fuoco e a volte in immagine corporea: e che ora, divenuto uomo per volontà di Dio e per la salvezza del genere umano, ha accettato di patire tutto quello che i dèmoni si adoperano ad ispirare alla follia dei Giudei”.

Il più ampio contesto di pensiero è la teologia del Logos, nell'ambito della quale Giustino cerca di dimostrare che le manifestazioni di Dio nell'Antico Testamento sono in realtà dovute al Logos nel suo ruolo di mediatore.

Il brano citato è particolarmente importante ai nostri fini perché inserisce la qualifica di “messaggero” in un discorso che contempla anche le altre definizioni del Logos e delinea quindi un quadro completo di questa figura.

Il Logos è “messaggero” e “inviato”, è Figlio di Dio ed è divenuto persona umana in Gesù. È “messaggero” in quanto annuncia “ciò che bisogna conoscere” e come “inviato” è

ancora legato all' ἄγγελλειν in quanto “spiega ciò che viene annunciato”. Ha inoltre sofferto per l'azione persecutrice dei dèmoni, che assumono quindi un'identità totalmente negativa e diversa da qualsiasi forma di ἄγγελος. Ma questo “messaggero” che è tale “per il fatto di portare...i messaggi del Dio creatore di tutte le cose a chi egli vuole” (*Dial. con Trifone* 56, 10) è anche Figlio di Dio ed “è divenuto uomo per volontà di Dio”. Tale teoria nel suo complesso, dal punto di vista della teologia cristiana, ha indubbe connotazioni che possono definirsi, con un linguaggio teologico posteriore, “subordinazionistiche”, e sarà integrata e superata dal travaglio dottrinale successivo, ma dal punto di vista platonico è già di per sé sconcertante. E proprio la discussione su ἄγγελος rappresenta uno dei punti più evidenti di contrasto.

Un ἄγγελος portatore anche di un'autorità propria, che diventa modello esclusivo di vita e di comportamento, perno della venerazione religiosa, non ha senso per un filosofo come Celso e infatti per lui la stessa pluralità di ἄγγελοι all'interno della tradizione giudaico-cristiana è un argomento decisivo per ridimensionare le pretese cristiane su Gesù.

Per Giustino invece quella di ἄγγελος è una qualifica funzionale di una figura divina, il Logos, che opera interventi nel cosmo preclusi al Dio trascendente ma è anche manifestazione di quel Dio. E soprattutto, questo Logos delinea in Gesù una figura peculiare di inviato divino, altre figure divine non sono affatto paragonabili a lui. Per Celso invece, gli ἄγγελοι e i δαίμονες hanno valore proprio in quanto sono molti e sono vicini agli uomini in una molteplicità di funzioni. Essi orientano la religiosità ma non la monopolizzano. Il compito dell'uomo religioso è quello di capire il piano di dio che è la ragione dell'universo e non una volontà personale con cui entrare in dialogo. Per il filosofo platonico era relativamente facile inserirsi in questo spazio aperto dalla nascente riflessione teologica cristiana che voleva utilizzare anche categorie filosofico-religiose greche, per mostrare l'incoerenza della posizione avversaria.

Non va presupposta qui una dipendenza testuale della polemica di Celso dal testo di Giustino: simili filiazioni sono sempre difficili da provare. Ma è chiaro che lo stesso indirizzo unicamente anticristiano della polemica di Celso presuppone che egli conosca, per via orale o scritta, argomentazioni cristiane che sfruttavano la qualifica di ἄγγελος riferita a Gesù e ne traeva motivo per proporre una visione del mondo basata su un modello alternativo che fa

perno proprio su queste entità intermedie. Egli attribuisce in modo assolutamente unilaterale a Gesù una qualifica che trovava nel linguaggio cristiano e la assimila nelle sue categorie. Ritraducendo nel suo universo di pensiero la qualifica cristiana, egli tenta di riassorbire e neutralizzare la visione avversaria. Sotto questo aspetto, il passo di Giustino è testimone prezioso per noi di un'argomentazione cristiana che poteva essera utilizzata a scopo polemico da parte pagana.

Un altro punto sul quale bisogna dirigere la nostra attenzione è l'identificazione da parte di Celso degli ἄγγελοι della tradizione giudaico-cristiana, perché proprio riflettendo sulle fonti da cui sono tratti è possibile comprendere meglio come il filosofo porti avanti la sua polemica e nel contempo la sua problematica proposta di integrazione del cristianesimo nella religiosità dell'*oikoumene* ellenistico-romana.

Qui Celso mescola noti riferimenti a tratti della storia evangelica (gli “angeli” che si presentarono al sepolcro, che annunciarono la risurrezione, che preannunziarono a Giuseppe il concepimento di Maria e gli consigliarono la fuga in Egitto), con un riferimento più ellittico ad “altri che sono venuti più volte e sessanta o settanta insieme e che erano malvagi e furono puniti, gettati in catene sotto terra, e da qui deriva la credenza che le sorgenti calde siano le loro lacrime”. In questa allusione si riconosce da parte dei commentatori un riferimento al *Libro di Enoch* in particolare a quella prima parte più antica in cui esso è articolato, il *Libro dei Vigilanti*, che sarebbero appunto gli angeli assegnati da Dio a sovrintendere ai beni del creato¹³⁰.

Ma già Origene, che in effetti è il primo a cogliere questo riferimento e conosceva bene questo testo che ebbe una buona diffusione nelle antiche comunità cristiane, si impegna in una confutazione di carattere esegetico, accusando Celso di confusione e approssimazione (V, 54). Anzitutto cita Apelle, che secondo lui, respingendo la storia ebraica antica come mitica, è il primo ad aver affermato che il solo Gesù è disceso fra gli uomini per poi continuare che questo stesso Apelle “a maggior ragione non ammetterà quel passo che Celso

¹³⁰ Per una essenziale ma rigorosa informazione su questo testo cfr. P. Sacchi, *Le origini cristiane e il giudaismo del secondo Tempio*, pp. 27-37 (*L'enoichismo*) in R. Penna (a cura di), *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Roma 2004. Per la traduzione seguita nel testo, con relativi apparati introduttivi, cfr. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, Torino 1981¹. Il *Libro di Enoch* è tradotto e introdotto da L. Fusella.

sembra aver tratto dal libro di Enoch. Concludendo, nessuno ci può accusare di menzogna e di contraddizione, quasi che noi dicessimo che il solo ad essere venuto è il nostro salvatore, mentre invece son venuti anche molti altri. E bisogna aggiungere che Celso durante la discussione sugli angeli venuti sulla terra cita con una confusione spaventosa gli argomenti tratti, senza comprenderli, dal libro di Enoch, né egli sembra aver letto o sapere lontanamente che i libri intitolati *Enoch* non sono generalmente considerati divini nelle chiese. Da questi libri si potrebbe dedurre che egli ha tratto l'affermazione che «sono venuti sessanta o settanta per volta, e che divennero cattivi» (*Enoch*, VI)».

La cautela di Origene, pur con il palese intento polemico di delegittimare la pretesa conoscenza di Celso, dovrebbe indurre alla cautela anche gli interpreti moderni sul significato da dare a questa probabile allusione ad *Enoch*. Se si verificano poi almeno alcuni dei passi che sembrano più direttamente chiamati in causa, la discussione deve necessariamente divenire più sfaccettata.

In *Vigilanti* VI, gli angeli ribelli sono circa duecento. In X, 4-6 abbiamo un esplicito riferimento alla punizione degli angeli dopo il disordine e la corruzione da essi portati sulla terra, che combacerebbe con il senso del riferimento di Celso: «E il Signore poi disse a Raffaele: “Lega Azazel mani e piedi e ponilo nella tenebra, spalanca il deserto che è in Dudael e ponilo colà. E ponigli sopra pietre tonde e aguzze e copri lo di tenebra! E stia colà in eterno e coprigli il viso e che non veda la luce. E, nel grande giorno del giudizio, sia mandato al fuoco!”». Già Origene poi, in V, 55, si faceva beffe dell'allusione di Celso alle sorgenti sotterranee calde che sarebbero le lacrime degli angeli ribelli segregati sotto terra, affermando esplicitamente che questa è “cosa mai detta né ascoltata nelle chiese di Dio”.

Insomma, ci troviamo dinanzi a un mosaico di allusioni a dir poco problematico ma non tutto può essere risolto con l'ignoranza di Celso né, d'altro canto, facendo divenire citazioni certe quelle che sono incerte allusioni provenienti da una massa di scritti pseudepigrafici che rappresentano solo la punta di un iceberg che in massima parte continua a restare ignoto. Che il *Libro di Enoch* fosse noto nelle comunità cristiane è un dato che può considerarsi assodato così come il fatto che a una persona di larga cultura come Celso potesse offrire la possibilità per una lettura delle origini cristiane parzialmente indipendente dai racconti evangelici che si andavano affermando come normativi, permettendo comparazioni che rompevano

l'isolamento sentito come provvidenziale delle narrazioni evangeliche.

Ma risulta forse ancora più interessante e significativa la comparazione con altri tasselli di tradizioni enochiche presenti nell'apologetica cristiana di secondo secolo, ad esempio con il noto passo già discusso della cosiddetta seconda apologia di Giustino 5, 2-4. Qui, dopo aver solennemente affermato che Dio ha creato il mondo per l'uomo ed ha affidato l'universo in custodia agli angeli, l'apologista afferma che “gli angeli, trasgredendo questo incarico, si abbandonarono a unioni carnali con donne e generarono figli che sono i cosiddetti dèmoni” ed insegnarono inoltre loro le arti magiche. Questo racconto, si è già avuto modo di notare, coincide solo parzialmente con il *Libro di Enoch*, in particolare con *Vigilanti VII*, dove è introdotto l'ulteriore passaggio della generazione dei giganti.

Sembra però chiaro che qui la tradizione cristiana ha integrato con i racconti degli scritti pseudoepigrafi giudaici le scarse allusioni del libro della *Genesi* per delineare una complessiva spiegazione del problema del male. Nel momento in cui Celso portava il suo attacco complessivo al cristianesimo aveva di fronte questa situazione: una “sapienza” nascente che cercava di inglobarne un'altra appropriandosi non solo dei suoi testi sacri ma anche di una serie di tradizioni più o meno codificate, di diversa e variabile autorità. Se la conoscenza da parte di Celso di larghe sezioni della *Scrittura*¹³¹ ci si presenta piuttosto sicura, meno può esserla rispetto ad altro tipo di tradizioni. La considerazione può assumere maggiore rilevanza proprio se si considera che già la tradizione cristiana mostra un uso libero e comprensibilmente interessato di queste tradizioni. Se Origene ha buon gioco a smascherare le vere o presunte incongruenze o approssimazioni esegetiche di Celso nell'utilizzazione di *Enoch*, il discorso che stiamo seguendo ci porta forse a porci la domanda decisiva: ma a quale scopo l'utilizzazione di queste tradizioni era funzionale?

Nell'indistinzione che le lega a tradizioni scritturistiche facilmente identificabili, esse compongono un complessivo quadro di credenze che a noi appaiono confusamente giudeo-cristiane ma che a Celso apparivano semplicemente come cristiane, basate su un'idea chiave che è quella di tutta questa prima ampia sezione sulla demonologia: l'idea dell'assetto del mondo.

¹³¹ Cfr. ad esempio quello che si presenta come un *excursus* ampiamente frammentato da Origene su diverse storie della *Scrittura*, IV, 43-47.

Una corretta concezione dell'assetto del mondo su base demonica scardina per Celso tutta l'idea cristiana che il mondo ha bisogno di un intervento divino ulteriore che muti l'assetto attribuitogli da dio in precedenza. E questa idea è per lui, indifferentemente, giudaica e cristiana. L'unica differenza vistosa che coglie è quella del nuovo “capocoro” introdotto dai cristiani.

Non a caso, nella struttura del *Discorso Vero*, come si è cercato di prospettarla all'inizio, questa prima discussione sulla demonologia è inserita nella trattazione della venuta sulla terra di un dio o figlio di dio “(V, 2: “Sappiatelo, Ebrei e cristiani: nessun dio o figlio di dio è sceso dall'alto né potrebbe scendere). E non è nemmeno un caso che nell'unico saggio organico dedicato alla demonologia di Celso, quello di Puiggali¹³², i frammenti di questa sezione siano trattati sommariamente e per allusioni. Evidentemente lo studioso è più interessato alla sezione successiva, del libro VIII, dove possiamo ricavare più ampie indicazioni sui problemi “canonici” della demonologia: natura e funzione dei dèmoni, idea dei dèmoni punitori, connessione dei dèmoni con gli dèi del politeismo tradizionale ed altri *loci classici* paragonabili con la riflessione demonologica platonica coeva.

Ma il dibattito sulla demonologia in Celso non si può ridurre a delineare un altro tassello della demonologia medioplatonica, per altro più chiara da altri testi non frammentari e polemici. Esso è un confronto culturale di notevole livello che purtroppo è il solo ad illuminarci, stando allo stato attuale della nostra documentazione, circa l'impatto delle nascenti dottrine cristiane sul pensiero pagano. Esso assume un valore più ampio, ci mostra come la demonologia era attivamente operante nella difesa di un sistema di civiltà e va inquadrato inoltre sul crocevia in cui Celso ha voluto collocarsi, tra cristianesimo “colto” nascente, giudaismo e filosofia classica, specificamente platonica. E queste componenti vanno lette non in sé, alla luce delle conoscenze che oggi ne abbiamo, ma come potevano essere conosciute e vissute da Celso.

Come si è potuto notare, in questa prima discussione sulla demonologia rifluiscono una serie di obiezioni e problemi che già l'apologetica aveva posto o stava ponendo proprio nei decenni in cui Celso scriveva. Che Celso li conoscesse direttamente nella loro formulazione scritta è un annoso problema di carattere più eminentemente filologico che appare

¹³² Cfr. Puiggali 1987, *passim*.

relativamente marginale nell'ottica di questa ricerca. Che essi siano vivi e presenti nella replica di Celso, anche in una *vulgata* diffusa tra gli ambienti cristiani colti che Celso sembra aver conosciuto, non sembra facilmente confutabile.

Sembra chiaro che nella presentazione dell'ordinamento divino del mondo su base demonologica in questi frammenti del libro V rifluiscono le polemiche di Giustino sull'antagonismo tra Dio e le entità della creazione divenute stabilmente malvagie in quanto deviate, ribelli alla sua volontà, o la fiera convinzione di Taziano che il mondo vada rigidamente uniformato a una legge giusta universale che deve prevalere su ogni costume deviante.

Dinanzi a queste obiezioni di fondo Celso comincia col demolire, dal suo punto di vista, le fondamenta dell'edificio, per poi giungere ai problemi che certamente erano i più delicati e problematici sul piano della convivenza civile, il culto civico, il significato dell'omaggio reso alle statue di culto, la venerazione dell'imperatore e il suo ruolo sacro.

La polemica assume progressivamente un taglio più pratico e, presupponendo ormai una visione teorica, può essere volta ad approfondire e chiarire quegli aspetti che maggiormente facevano presa sull'immaginario collettivo e avevano segnato per secoli la vita delle comunità cittadine. Necessario era inoltre dissipare i dubbi che stavano rendendo il "demonico" sempre più non una categoria ambigua alla maniera classica, in quanto intermedia tra il divino e l'umano e soggetta quindi a contaminazioni e a una venerazione squilibrata, ma ormai decisamente inquietante e uniformemente negativa.

3) *I dèmoni e l'assetto pratico del mondo: significato e limiti della loro presenza*

Per affrontare questo aspetto decisivo della polemica di Celso sulla demonologia bisogna fare riferimento allo schema del *Discorso Vero* che, sulla scorta dell'analisi di M. Borret, ho proposto nel primo paragrafo di questa sezione dedicata a Celso. Dopo la parte dell'opera dedicata a una confutazione dei principi della nuova dottrina in base al confronto con assunti della sapienza classica, soprattutto platonica, segue un'ultima sezione prima della chiusa dedicata soprattutto ad illustrare e difendere la pratica del culto tradizionale (VII, 62-VIII, 72).

In questa discussione riappare la presenza demonica nel mondo, questa volta però non riguardo alla struttura dell'universo ma concretamente nella vita religiosa delle comunità ed anche dei singoli uomini. Il discorso parte infatti dagli atti di culto e sembra inserirsi con piena consapevolezza nella polemica degli apologisti contro il culto "idolatrico" reso a vane statue. Questo discorso però implicava anche una più ampia presa di posizione sulla realtà della presenza divina nei simulacri di culto e nei templi e sulla reale potenza e vicinanza degli dèi classici agli uomini. Insomma, dopo gli attacchi e le reazioni polemiche, il discorso non poteva che vertere sulla verità divina nelle due diverse proposte religiose, con tutte le implicazioni che un discorso del genere poteva comportare circa la coesione della comunità civica che negli dèi si riconosceva.

Sembra che i frammenti riportati da Origene a partire da VII, 62 siano i resti di una dimostrazione lucida che ritorna alla demonologia con piena consapevolezza da un diverso punto di vista e risponde chiaramente ad obiezioni cristiane che noi conosciamo dalla letteratura apologetica, quelle ad esempio sugli dèi pagani che sono solo simulacri di materia opera di uomini. Queste obiezioni dovevano ormai rappresentare, indipendentemente dai diversi autori a noi noti, la risposta cristiana "colta" al paganesimo imperante. Il tono esasperato della polemica di Celso può indicarci che si trattava di un attacco ormai non recente né nuovo che suscita il desiderio dell'intellettuale pagano di una risposta articolata e, secondo lui, definitiva.

Dalla venerazione delle statue di culto parte quindi un ragionamento che rimette la presenza demonica al centro di una autentica e ragionevole devozione religiosa. Il frammento VII, 62 è tutto dedicato alla polemica cristiana contro le statue con un'immediata e preventiva precisazione: "Chi altri infatti se non una persona completamente puerile considera questi oggetti dèi e non invece offerte votive e immagini di dèi?" Questa domanda retorica apre la strada a un'osservazione più profonda: se i cristiani vogliono rifiutare in tal modo ogni antropomorfismo ricordino che essi credono che Dio ha creato l'uomo a sua immagine. "Ma essi -conclude Celso- concorderanno sul fatto che queste statue sono in onore di esseri simili o dissimili all'uomo nell'aspetto ma non sul fatto che sono dèi gli esseri a cui esse sono dedicate ma affermeranno che sono dèmoni e che non deve onorare i dèmoni chi venera dio".

Ecco il punto: dietro la presenza divina c'è quella dei dèmoni. Occorre dunque ridefinire il concetto di dèmone. La discussione del libro V non ha assegnato un ruolo a queste entità nella vita dell'uomo, ha affermato il loro ruolo cosmico come garanti della struttura religiosa del mondo e delle diverse credenze. Quanto continuo però nella vita umana resta ancora indefinito. Se i cristiani affermano che sono una presenza negativa e ingannevole, caricature del divino, allora il discorso deve assumere contorni più nitidi.

E la dimostrazione, nel ragionamento di Celso, arriva puntuale. Siamo evidentemente in una sezione dell'opera di cui Origene ha conservato con una certa fedeltà la sequenza logica, gli agganci sono piuttosto precisi tra una citazione e l'altra e così si richiamano con coerenza i riferimenti testuali. Da VII, 68 il ragionamento diventa stringente e lo stesso Origene ha cura di evidenziare la continuità del discorso di Celso, evitando di soffermarsi su sviluppi marginali o ripetizioni. È bene quindi riportare il frammento nel suo contesto origeniano.

«Dopo tutto quello che abbiamo ampiamente esposto finora nelle pagine precedenti intorno alla figura di Gesù, non penso che sia ora necessario tornare a ripeterci, per rispondere alla frase di Celso che *“essi pertanto vengono confutati in modo lampante, dacché venerano non un dio, e neanche un dèmone, ma un uomo morto”*. Lasciando perciò da parte questa frase, osserviamo quel che segue subito dopo, dove Celso afferma (τὰς ἐξῆς τοῦ Κέλσου, ἐν αἷς φησι)¹³³: *“Per prima cosa io chiederò loro: per quale ragione non bisogna avere un culto per i dèmoni (διὰ τί δαίμονας οὐ θεραπευτέον)? Non è forse vero che tutte le cose sono ordinate secondo la volontà di Dio, e che ogni provvidenza proviene da lui? E tutto ciò che esiste nell'universo, sia esso opera di Dio, sia degli angeli, sia di altri dèmoni, sia di eroi, non ha forse una legge che proviene dal Dio supremo? E non è stato forse*

¹³³ Qui davvero sembra che Origene proceda in maniera particolarmente meticolosa e per noi affidabile e, vista la delicatezza del passaggio, il suo procedimento risulta prezioso. Sembra quindi che Celso divagasse leggermente su Gesù, mostrando che la sua persona non era inquadrabile in nessuna seria tipologia di figure religiose e riprendesse anche la “concessione” fatta per ipotesi in V, 52, Gesù come ἄγγελος, troncando poi decisamente il discorso con la sprezzante affermazione che i cristiani adorano solo un morto. Una volta sgombrato il campo da ogni possibile identificazione di Gesù con una categoria religiosa “pagana”, passava alla *pars costruens*, delineando un rapporto con il divino alternativo a quello imperniato sulla mediazione di Gesù. Se non il testo nella sua interezza, sembra chiaro che Origene ha conservato la trama di questo sviluppo argomentativo, passando rapidamente ai testi che più gli premeva discutere e confutare.

*preposto a ciascuna cosa un essere, che è stato ritenuto degno di ricevere la potenza assegnatagli? Ed allora non è giusto che colui il quale venera Dio renda un culto all'essere che ha ricevuto l'autorità da lui*¹³⁴ (τοῦτον οὖν τὸν ἐκεῖθεν ἐξουσίας τετυχηκότα οὐ θεραπεύσει δικαίως ὁ σέβων τὸν θεόν)? *Però è impossibile -dice costui- che lo stesso uomo serva parecchi padroni».*

Il testo comincia a delineare un rapporto con il divino nel quadro della struttura gerarchica già delineata nei frammenti del libro V a livello cosmico¹³⁵. Qui adesso è in primo piano la venerazione, che è rivolta dall'uomo verso il divino in forme articolate. Risulta molto interessante la distinzione che traspare tra σέβω e θεραπεύω. Il culto ai dèmoni è indicato con il verbo θεραπεύω mentre in una delle ultime frasi, che ho riportato nel testo greco, si distingue implicitamente tra la venerazione a dio, indicata con il verbo σέβω, e il culto reso

¹³⁴ Va qui corretta decisamente la traduzione di Colonna, “Ed allora non è giusto che colui il quale venera Dio renda un culto all'essere che ha ricevuto l'autorità *su di lui*”, del resto largamente isolata. La frase più letteralmente suona: “Chi venera dio non onorerà dunque giustamente quest'essere che ha ottenuto autorità da lui?” *Da lui* quindi (ἐκεῖθεν), non *su di lui*. Nella gerarchia del divino delineata da Celso il particolare non è secondario. Qui si parla dell'investitura divina dell'essere intermedio, non del suo potere divino sugli uomini che è già stato ribadito.

¹³⁵ Cfr. G. Sfameni Gasparro, *Dio unico e “monarchia” divina. Polemica e dialogo tra pagani e cristiani (II-V secolo d. C.)* in Id., *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Brescia 2010, pp. 109-129, saggio impegnato soprattutto nella costruzione di una tipologia storico-religiosa attendibile del “monoteismo” antico ma equilibrato nella valutazione della concezione religiosa di Celso alle pp 118-123. In particolare mi sembra equilibrata la valutazione tratta dall'analisi di questo frammento: “Si riconferma efficacemente la distanza tra le due posizioni, pur nell'analogia del tema dell'unicità di un primo principio dell'intera realtà: quella giudeo-cristiana esclude in maniera programmatica l'adorazione di entità inferiori al sommo Dio unico mentre nella visione celsiana il Dio sommo esercita una sorta di dominio monarchico su una molteplicità di esseri egualmente definibili come *theoi* o *daimones*, cui egli ha affidato il governo delle diverse «province» cosmiche e ai quali è doveroso rendere un culto come ai suoi rappresentanti legittimi. Tale culto, come dimostra l'intero impianto argomentativo dell'autore, si identifica con quello prestato ai numerosi personaggi dei pantheon tradizionali, ciascuno dotato di funzioni e prerogative essenziali per il corretto funzionamento del mondo e dello svolgimento positivo della vita umana...”

Tale valutazione credo risulti più precisa se si distinguono i due passaggi, quello cosmico e quello della venerazione individuale, che corrispondono esattamente, come si è potuto vedere, a due passaggi argomentativi della dettagliata polemica di Celso. La consequenzialità della dimostrazione celsiana ne risulta avvalorata.

all'essere da lui preposto alla cura di ambiti specifici, cioè il dèmone, indicato con il verbo *θεραπεύω*.

La distinzione tra i verbi mi sembra corrisponda bene a una differenza di livello nell'atto di onore reso e prepara in un certo modo affermazioni più chiare che seguiranno. Ovviamente il discorso per Celso era tutto chiaro, egli si muoveva naturalmente in categorie religiose molto diverse dalle nostre. Siamo noi che rischiamo sempre di stingergli addosso idee e sentimenti che non erano i suoi, una “temperatura” religiosa direi, molto diversa. Quindi anche un'attenzione alle parole e un restauro del senso pregnante da esse assunto può risultare utilissimo per capirne con maggiore precisione il pensiero. Il verbo *θεραπεύω*, usato anche in contesti non religiosi, indica la venerazione anche come un atto di cura, di servizio e, se è normalmente usato per la venerazione verso gli dèi in senso generico, può addirsi particolarmente a esseri divini dalle competenze settoriali che, come si preciserà subito dopo, attendono ad ambiti determinati della vita umana. L'uomo deve propiziarseli senza esagerare e solo in quanto l'atto di culto loro reso rientra nell'ordine divino stabilito dal sommo dio, il *μέγιστος θεός*, alla cui legge è dovuto tutto ciò che esiste nell'universo, come si legge nel frammento esaminato. L'idea dell'articolazione del divino comincia quindi a prendere corpo in maniera chiara e secondo Celso questa concezione, che è la verità dell'universo, si riverbera anche sulla venerazione religiosa e tronca alle radici ogni pretesa cristiana di esclusivismo. Ad una lunga confutazione di Origene, che si estende per alcuni capitoli, segue la ripresa del discorso in VIII, 2 ed è sempre bene riportare il testo nel suo contesto origeniano:

«Egli ci ha posto poco prima la domanda perché noi non veneriamo i dèmoni; ed alle osservazioni che ha fatto sui dèmoni abbiamo risposto secondo quella che a noi appare essere la volontà del Verbo di Dio. Quindi, procedendo, Celso che ha l'intenzione di farci venerare i dèmoni, finge che noi così rispondiamo alla domanda: *“ma non è possibile che lo stesso uomo serva parecchi padroni!”*. E questa, secondo lui, *“è la voce di ribellione (στάσεως εἶναι φωνήν) d'una gente che (sempre a suo dire) ha innalzato una trincea attorno a sé e si isola dal resto degli uomini”*».

Si nota che chiaramente Origene si riallaccia all'ultima frase della citazione di VII, 68 e la continua con la menzione del “grido di rivolta” che per molti commentatori segna la

definizione sovversiva che Celso dà del movimento cristiano¹³⁶. Questa definizione è certamente acclarata per Celso come provano alcuni frammenti del libro III¹³⁷: il cristianesimo per lui rappresenta anche un sovvertimento sociale in nome però di una dottrina poco credibile, sostenuta da ignoranti senza alcuna base affidabile. Nasce per scisma dal giudaismo e questo gli inocula il germe della sedizione che si nota nella proliferazione di numerose sette e conventicole varie al suo interno (cfr. V, 61).

Qui però non è più in questione questo aspetto e sarebbe improprio e fuorviante insistervi troppo: qui il problema è l'unità del divino. Questa *στάσις* che Celso condanna, riferendosi con inequivocabile chiarezza al detto evangelico sul servire due padroni, è una *στάσις* tutta religiosa, una risposta chiara all'accusa mossa al politeismo di essere disgregatore e frantumare l'unità divina in una pluralità di figure e modelli scandalosi che introducevano una intollerabile varietà. Ma se il divino è ordinatamente gerarchico e assomma in sé le espressioni più diverse ed anche secondarie della realtà, l'accusa si ritorce su chi l'ha lanciata. Per Celso è il monoteismo cristiano, complicato dallo *status* assunto da Gesù, fonte di divisioni e contrasti. È infatti più difficile per Celso accordarsi su un Dio personale come quello ebraico e su un uomo a cui si assegna un rango assolutamente eccezionale che sul dio sommo della tradizione platonica e la sua fitta rete di intermediari. Questi ultimi appartengono all'essenza immutabile del mondo, intuibile per via razionale,

¹³⁶ In questo senso diversi commentatori e, in italiano, Lanata e Rizzo *ad loc.* che insistono sull'aspetto sociale e politico di questa *στάσις* menzionata da Celso. Borret, *ad loc.*, cita giustamente III, 5, frammento in cui si ricorda l'origine degli ebrei da una rivolta contro gli egiziani. Gli ebrei avrebbero poi subito la stessa sorte dai loro ex-correligionari che hanno riconosciuto in Gesù il Cristo. Non sembra però che si possa tanto facilmente chiudere il cerchio tra la *στάσις* politica e quella religiosa. I due ambiti sono ben distinti concettualmente e non a caso la riflessione sulla *στάσις* politica appartiene ad una fase precedente del discorso in cui Celso si impegna a demolire le basi della dottrina cristiana iniziando proprio dallo spirito di sedizione, ereditato dai giudei, che la anima. In certo modo lo spirito di rivolta contro ogni tipo di *κοινόν*, la mancanza di senso civico, è un concetto già non puramente politico nel senso moderno della parola perché implica una coesione della comunità che è già anche religiosa.

¹³⁷ Cfr. III, 44 e ss, e soprattutto III, 55, un famoso "interno" di una casa di un certo cetto sociale dove lavoratori e schiavi cristiani cercano di conquistarsi l'attenzione dei ragazzi di casa sottraendoli all'influenza degli adulti: un chiaro caso di "sovversione" sociale tramite la predicazione che tende a un progressivo, sia pur cauto, riassetto di ruoli.

anche se la ragione non ne svela tutti i misteri, mentre le due figure giudaico-cristiane hanno troppo delle passioni e delle esigenze umane.

In fondo, senza impegnarsi troppo nei rimandi testuali, è una risposta a Taziano e a chi ragionava come lui: stessa violenza di tono nel difendere una coerenza, un'unità, senza la quale ogni venerazione rischia, prima che il discredito razionale, il ridicolo. Questa religiosità filosofica aperta a tutte le presenze della tradizione e della natura (dèmoni mitologici e dèmoni delle forze naturali) è la vera religiosità dell'unità e questo aspetto spiega anche l'insistenza sulle implicazioni politiche, suggerite del resto dallo stesso nascente pensiero cristiano (un solo dio con un solo mediatore, un solo sovrano, una sola legge).

Che il discorso sia di natura eminentemente religiosa e risenta di un contesto di violenta polemica sul culto tradizionale si evince chiaramente dalle discussioni seguenti tutte ben connesse tra loro. Celso distingue tra l'ambito umano, nel quale ci può essere contrasto di interessi tra diversi padroni¹³⁸, e quello divino che non contempla alcuna lacerazione perché tutto proviene da dio e quindi ogni atto di venerazione a qualsiasi essere è rivolto a lui. La conclusione del frammento VIII, 11 è perentoria e molto interessante:

“E davvero chi afferma, parlando di dio, che uno solo è stato chiamato signore commette empietà in quanto rompe l'unità del regno di dio e introduce la sedizione (δυναστείας τὴν τοῦ θεοῦ βασιλείαν καὶ στασιάζων) facendo pensare che c'è una fazione e un altro essere che si oppone a quello”.

Ricapitoliamo: ribaltando decisamente il discorso cristiano Celso sostiene che è la pluralità di esseri divini concepiti dal sommo dio e subordinati a lui che assicura, non solo nella struttura dell'universo e nella fondazione dei popoli ma anche nella venerazione personale, la giusta unità religiosa al mondo. La demonologia classica la conosciamo abbastanza bene da altri autori, anche in maniera più sistematica di quanto non si possa desumere dal testo frammentario di Celso. Quelle che ci sfuggirebbero senza Celso sono le implicazioni anticristiane di tale concezione non tanto nell'insieme quanto nei dettagli.

Ma qual è il punto quindi di assoluta inconciliabilità che Celso vede a questo stadio di sviluppo del suo ragionamento? Il discorso ritorna sulla figura che il polemista ha accerchiato

¹³⁸ E questo ragionamento sembra esteso anche ai dèmoni terrestri, che sono legati alle passioni umane e privi quindi di quella qualità superiore propria degli altri.

sinora con i suoi attacchi da più punti di vista in tutta l'opera: Gesù. Ormai la sua figura è inclassificabile per Celso, egli è diventato davvero l'essere sul quale non è possibile alcun compromesso, anche quando il filosofo pagano cita scritti e opinioni sulla sua natura che non coincidono con le opinioni che diventeranno prevalenti e “ortodosse” in seguito nelle comunità cristiane. Questa preminenza ammessa da tutti coloro che Celso conosce e considera come cristiani basta a segnare una linea di demarcazione molto netta.

Prima di ritornare al problema del culto reso ai dèmoni Celso libera definitivamente il campo da quest'ingombro: nei cristiani non c'è amore per la venerazione verso il sommo e unico dio (VIII, 12): “Se d'altronde costoro non venerassero nessun altro se non un solo dio, avrebbero forse nei confronti degli altri un valido argomento; invece rendono ora un culto eccessivo a costui apparso di recente e tuttavia pensano di non commettere alcuna mancanza verso dio se verrà reso culto anche al suo servo (εἰ καὶ ὑπηρέτης θεραπευθήσεται¹³⁹)”. La devozione resa a Gesù è sproporzionata rispetto a quella che si può ammettere per qualunque essere che non sia il sommo dio. Se dunque eliminiamo questo modello della venerazione di Gesù e riconduciamo ad altri, e secondo Celso giusti principii, la gerarchia delle figure divine nel cosmo, tutto appare facilmente spiegabile agli occhi del “pagano” e quindi la polemica sul culto può riprendere con nuovo slancio.

Il frammento VIII, 17, con il quale riprende la polemica sul culto, inserito in questo contesto, indica chiaramente il livello eminentemente religioso della discussione, mentre un'estrapolazione dell'affermazione si offrirebbe a una facile sopravvalutazione della componente politico-sociale: “Dopo ciò Celso afferma che noi *rifuggiamo dall'innalzare altari, statue di culto e templi* giacché crede che la *nostra* fede è la parola d'ordine di una comunità segreta e misteriosa”. Infatti il discorso prosegue con un'esposizione allo stesso tempo costruttiva e polemica (verso i cristiani) della teologia cosiddetta “graduata” che regge tutto il sistema religioso medioplatonico, pur con le inevitabili accentuazioni tra i diversi autori. Si ribadisce che anche i dèmoni appartengono a dio e quindi, se si crede nella loro realtà, non ci sarebbe nulla di male a concedere anche a loro onore e venerazione. (VIII, 24).

Qui il discorso di Celso si inserisce pienamente nella polemica apologetica

¹³⁹ L'uso del verbo sembra indicare anche qui comunque un culto minore, un “servizio” di venerazione ben diverso dalla totale adorazione, intellettuale e morale, dovuta al sommo dio.

sottolineandone la contraddizione: o questi esseri non sono nulla, allora la partecipazione ai riti religiosi sarebbe ininfluente sul piano della religiosità personale, o sono entità divine sottoposte al dio sommo e allora si ricade in quanto detto in precedenza. Celso coglie perfettamente la “demonizzazione” operata dal pensiero cristiano di ogni presenza divina tradizionale e cerca di svincolare la sua concezione religiosa da questa morsa. Del resto proprio il carattere “graduato” della sua concezione religiosa, che contempla una progressiva diminuzione di perfezione dal sommo dio alle creature lo mette in grado di evitare difese esasperate di una pluralità di esseri che sono comunque sentiti anche come ambigui, espressione della complessità del reale. Non può sfuggire in VIII, 24 il rapido ma preciso riferimento “se invece sono dèmoni, evidentemente anch'essi appartengono a dio ed allora bisogna credere che si devono offrire loro sacrifici e rivolgere preghiere secondo le norme tradizionali (κατὰ νόμους) perché siano propizi”. C'è quindi nella venerazione di queste entità un qualcosa di inquietante¹⁴⁰ che viene da Celso riassorbito nell'ordine generale religioso del mondo e che non va confuso con lo squilibrio rappresentato dalle ossessioni magiche, condannate nel *Discorso vero*, e poi da quelle teurgiche che avranno un ruolo consistente nella religiosità neoplatonica.

Il fine di Celso, consono alla componente più razionale ed armoniosa del pensiero delle élites intellettuali del suo secolo, è ancora quello di delineare un ordine religioso che temperi le tendenze irrazionalistiche. Volendo usare una prudente generalizzazione, la sua proposta, pur formulata, a quanto possiamo sostenere vista la perdurante incertezza cronologica, nell'età di Marco Aurelio, quando iniziavano profondi sconvolgimenti politici, sociali e militari, rispecchia ancora l'atmosfera del pieno secolo “antonino”, con il suo equilibrio di luci e ombre sapientemente preservato da imperatori nel complesso lungimiranti.

Il passaggio successivo tende a mostrare come l'esclusione della venerazione dei dèmoni sia una sorta di esclusione dalla vita stessa. In VIII, 28 si può facilmente rilevare come per Celso le entità demoniche coprano un campo estremamente vasto. Se la trattazione non è

¹⁴⁰ Motivo su cui avrò modo di ritornare nel commento a frammenti successivi, tentando di delineare una visione del pensiero di Celso non certo armonica ma a mio parere storicamente plausibile. Il fine centrale di questa ricerca resta infatti quello non tanto di ricostruire teologie ma di misurare l'impatto storico delle concezioni che si confrontano in ordine alla situazione dell'impero in questo ampio scorcio di secondo secolo.

sistematica come quella che tenta di presentare Apuleio nel suo opuscolo¹⁴¹, è solo perché Celso risponde ai problemi che gli vengono posti dalla sua controparte cristiana, la sua opera è costruita in reazione e non a freddo. Se i cristiani si astengono dalle carni delle vittime sacrificali, argomenta Celso, devono allora astenersi da tutte le carni, come i pitagorici, e in generale da ogni frutto della natura perché esistono dèmoni del pane, del vino, della frutta, tutto l'universo è organizzato in tale funzione ed è, sotto questo aspetto, sacro.

Per comprendere l'ampiezza del problema religioso che a questo punto ci si pone mi sembra illuminante la suggestione di P. Citati in suo *divertissement* letterario in cui immagina le reazioni di un intellettuale pagano platonico di quest'epoca dinanzi alla lettura delle lettere di Paolo¹⁴². “Tutto era divino: c'era un dèmone nel pane, nel vino, negli alberi, nell'aria che respiriamo, nell'acqua dei torrenti: la linfa divina attraversava tutte le vene dell'universo; e lui, quando volesse, poteva risalire verso la fonte. Non ignorava che esisteva il male: ma non ne vedeva, o scorgeva raramente, le sue forze raccolte in una figura...Avrebbe potuto pronunciare le stesse parole che quindici secoli dopo un saggio cinese disse a un padre gesuita: “È ragionevole, sotto il pretesto di venerare il Signore del Cielo, di dichiarare che il cielo e la terra sono privi di intelligenza, che il sole, la luna e i pianeti sono cose brute, che gli dèi delle montagne e dei fiori, gli dèi del suolo e della mietitura sono dei diavoli? Era terrificato dalla desacralizzazione paolina dell'universo: dalla condanna dei dèmoni, che assicuravano il funzionamento della grande analogia”. La “grande analogia”: una definizione che mi sembra particolarmente felice per indicare questa intuizione del mondo che si vede completamente rovesciata. Da questa ferita avvertita in profondità allo stesso senso del mondo e al significato del rapporto tra uomo e divino ne possono discendere conseguenze che vanno a influire su tutto l'assetto della società. Non è un fenomeno isolato nella storia: si

¹⁴¹ Cfr *De deo Socratis*, soprattutto cap. VI dove è conferita maggiore importanza ai dèmoni messaggeri, secondo quella che Apuleio ritiene la lettera platonica del *Simposio*, che intervengono direttamente nelle pratiche religiose.

¹⁴² Cfr P. Citati, *Un pagano legge San Paolo* in Id., *La luce della notte*, Milano 1996, pp. 97-107, le citazioni sono da pp. 101-102. Da sottolineare che l'impianto concettuale del nostro letterato platonico risente chiaramente della lettura di Celso, come si evince a p.106, dove vengono attribuiti al personaggio pensieri che sono un puntuale, letterale richiamo al noto frammento celsiano di critica all'antropocentrismo cristiano, IV, 23. La sostanza del discorso è quindi seria.

ripeterà nei secoli cristiani del cosiddetto medioevo, quando l'attacco alla dottrina cristiana sarà sentito come rovesciamento della società, dei fondamenti stessi della vita civile.

Siamo ora in condizione di affrontare l'ulteriore passaggio del discorso di Celso, che è preannunciato da un frammento che sembra di riepilogo e di trapasso (VIII, 33): “Dunque o non si deve vivere per nulla né si deve venire in questo mondo o, una volta venuti in vita a queste condizioni, bisogna rendere grazie e offrire primizie e preghiere finché viviamo ai dèmoni a cui è toccata la gestione delle cose terrene perché possiamo averli favorevoli alla condizione umana”. Ritorna il motivo della propiziazione dei dèmoni che Celso affronterà con maggiore chiarezza in seguito, ponendo anche un limite, intellettuale e morale, a tale venerazione. Mi sembra agevole riconoscere l'avanzamento del discorso rispetto ai frammenti del libro V: la diversità dei popoli e delle loro tradizioni religiose rientra nel piano divino in base alla concezione dei dèmoni così come il comportamento religioso del singolo è definito dalla presenza dei dèmoni e da una equilibrata venerazione nei loro confronti. È a questo punto che Celso rende più incisivo e provocatorio il suo pensiero con una metafora sulla quale si è concentrata l'attenzione degli studiosi anche perché essa ha una lunga storia nella riflessione teologica antica, soprattutto nell'analogia tra ordine religioso e assetto politico, la metafora della regalità persiana, che Celso estende anche all'impero romano dei suoi tempi (VIII, 35):

“Un satrapo del re di Persia o un prefetto o un pretore o un procuratore dell'imperatore romano e anche quelli che esercitano magistrature o incarichi o servizi di importanza minore, qualora venissero trascurati avrebbero la possibilità di punire severamente. I satrapi e i ministri dell'aria e della terra (οἱ δ'ἐναέριοι τε καὶ ἐπίγειοι σατράπαι καὶ διάκονοι), invece, qualora venissero offesi, non potrebbero arrecare se non poco danno?”¹⁴³ In questo

¹⁴³ Rispetto a questa metafora e in generale all'aspetto politico della demonologia di Celso, che molto ha interessato gli studiosi, i riferimenti essenziali che sono sottesi alla mia analisi e che avrò modo in parte di citare o discutere sono, a parte gli apparati di commento delle principali edizioni e traduzioni già citate, Peterson 1983, particolarmente pp. 52-54, un testo che ha profondamente influenzato tutto il dibattito in merito; P. Veyne, *Un'evoluzione del paganesimo greco-romano: ingiustizia e pietà degli dèi, loro ordini o oracoli* in Id., *La società romana*, Roma 1990, pp. 231-257, notevole e acuto soprattutto dal punto di vista metodologico; M. Rizzi, *Problematiche politiche nel discorso tra Celso e Origene con Risposta di G. Filoramo* in *Discorsi di verità* 1998...*cit.*, pp.171-212, saggio del quale interessano per questa ricerca essenzialmente le pagine 175-179

contesto celsiano la metafora esprime dunque da una parte la consapevolezza che c'è un potere sommo al quale rendere conto in via definitiva, dall'altra l'idea che questo potere giunge mediato agli uomini da una serie di intermediari. Si suggerisce anche che questi intermediari divini abbiano una loro gerarchia come si può dedurre dalla distinzione tra ministri dell'aria e ministri della terra, che ritornerà ancora nella demonologia celsiana. A questo significato centrale della metafora si aggiunge ancora l'idea della punizione: questi esseri intermedi sono anche sorveglianti ai quali gli uomini debbono rendere conto del loro comportamento religioso, essi in un certo senso orientano la devozione e possono o punire comportamenti devianti o vendicarsi se non è reso loro l'onore dovuto: abbiamo ancora qui un riferimento, che sembra consapevole, alla fondamentale ambiguità del demonico.

Questa metafora, con il suo innovativo riferimento alle gerarchie dell'impero romano¹⁴⁴, può suggerire l'idea che il fulcro della demonologia di Celso stia proprio nell'intenzione di strutturare un ordine divino parallelo a quello umano e che ne giustifichi le fondamenta. Ci sarebbe una sacralizzazione dell'ordine politico esistente attraverso la delineazione di un assetto divino gerarchico. In questa discussione però, ad indagare a fondo, ci si accorge che il modello teorico di riferimento dello studioso moderno, il valore politico strumentale della religione, diventa più importante della rigorosa analisi dei testi e delle idee e che uno sfalsamento, anche lieve, dell'ordine del ragionamento, può condurre a conclusioni che vengono poi pigramente accettate e ripetute ma non per questo risultano più vere. Una prima considerazione da fare è che, stando anche alla discussione del libro V, non è avvertita da Celso la distinzione dei due piani: non c'è quindi un divino concepito in funzione della coesistenza e degli assetti politici umani.

su Celso, che ben riassumono le concezioni correnti sul significato politico dell'opera di Celso con opportuni riferimenti a testi significativi nel pensiero politico di età imperiale; M. V. Cerutti, *Metafore del potere in teologie pagane della tarda antichità* in G. Gnoli e G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda antichità*, Roma 2009 pp. 75-106, un'attenta ricostruzione del significato della metafora persiana dal *De mundo* pseudo-aristotelico a Plotino passando per Celso e il medioplatonismo (pp. 91-96); Puiggali 1987, per la valutazione complessiva, molto restrittiva, del significato della demonologia di Celso.

¹⁴⁴ Sulla storia e i significati assunti da questa metafora e il senso particolare che si rileva in Celso cfr. Cerruti 2009, in particolare pp. 91-94.

Il problema è stato affrontato da Peterson, che ne ha tratto conclusioni certamente non arbitrarie ma suscettibili di un'interpretazione troppo unilaterale. “Il monoteismo dei cristiani -egli scrive- è “rivoluzione” nell'ambito metafisico ma, in quanto tale, importa allo stesso tempo rivolta nell'ordine politico, perché «le singole parti della terra, nella quale i popoli, secondo il costume dei padri, adorano gli dèi, sono probabilmente state assegnate sin dall'inizio a diversi sorveglianti e sono state suddivise secondo l'ordine di determinate potenze» [V, 25]. Allora chi distrugge i culti nazionali distrugge in ultima istanza anche le caratteristiche nazionali, e attacca contemporaneamente l'impero romano, nel quale c'è spazio sia per i culti, sia per le caratteristiche nazionali. In effetti *l'unico*, altissimo Dio di Celso è una figura metafisica, non nazionale, e di conseguenza indifferente di fronte a tutti i nomi nazionali...Esso tollera le religioni tradizionali dei diversi popoli perché certamente domina, ma non regna nei cuori dei suoi adoratori, come gli dèi dei diversi popoli, ai quali però i cristiani non vogliono tributare adorazione”¹⁴⁵.

In effetti, come si è cercato di dimostrare, Celso affronta entrambi gli aspetti del problema, la struttura del mondo come definita dall'origine e l'assetto religioso concreto con le sue implicazioni di religiosità personale. Anche l'attacco cristiano ai culti nazionali ha una valenza primariamente religiosa in quanto distrugge il primo approccio possibile con il divino che può condurre all'autentica venerazione del sommo dio di cui Celso tesse appassionatamente le lodi in VIII, 63b, brano che Peterson non cita. Di conseguenza la reazione di Celso è in primo luogo religiosa, anche se chiaramente non gli sfuggono le implicazioni politiche di tale atteggiamento, del resto non esplicitamente sottolineate, come si è visto, dall'apologetica, che mirava a proporre un suo lealismo verso le istituzioni. Di fronte però alla violenza indiscriminata dell'attacco e al perentorio esclusivismo col quale era condotto, la percezione pagana era che non si mettesse in causa solo una forma di venerazione ma l'assetto civile della società e quindi Celso, oltre alla confutazione di merito sul piano filosofico-religioso, esaspera le conseguenze che un tale atteggiamento potrebbe avere sulla società nel suo insieme.

Questo però non implica che la concezione religiosa, in particolare quella demonologica, siano pensate in funzione politica, non più di quanto può accadere in tutte le religioni

¹⁴⁵ Cfr. Peterson 1983, p.53.

cosiddette “etniche”, che non hanno una rivelazione positiva ma nascono da una lenta sedimentazione di pratiche e credenze che si fondono inevitabilmente con i costumi e le tradizioni di ambito civile. Mi sembra più preciso affermare che l'assetto sacro del mondo implica *costitutivamente e immediatamente* la considerazione che anche l'ordine umano ha in sé una *ratio* divina. Se accettiamo questa impostazione, non c'è sovrapposizione ma compenetrazione di piani e una tale conclusione, seguita con rigore in tutte le sue implicazioni, influisce, come vedremo al termine dell'analisi di questa sezione, sulla valutazione complessiva della demonologia di Celso.

Il modello teorico rischia quindi di orientare conclusioni più di quanto lo stesso studioso non si accorga. A questo proposito risulta molto notevole la polemica metodologica di P. Veyne, che ha il merito di smascherare, con un riferimento fuggevole ma preciso anche alla nostra metafora, sia pure in un'altra ottica, i rischi che un certo sociologismo può comportare nell'analisi della religiosità imperiale. Nel quadro di un'articolata analisi dell'evoluzione della religiosità nella prima età imperiale in quello che denomina “nuovo paganesimo”, più attento agli aspetti etici e alla dignità intellettuale della concezione degli dèi, lo studioso francese a un certo punto affronta con chiarezza proprio il possibile equivoco di cui stiamo trattando: “Siamo troppo dominati -egli scrive- dall'idea inconscia che una materia pesante, sociale o politica, attiri una materia più leggera, come quella mentale, e la modelli su di sé; in realtà, la materia mentale, più leggera, è assai eterea e libera. Quando il nuovo paganesimo paragona la provvidenza degli dèi alla monarchia imperiale lo fa per un motivo tutto suo, di dignità culturale: l'idea di un mondo diviso tra divinità capricciose gli sembra la meno filosofica possibile (un'altra epoca colta potrebbe pensare esattamente l'opposto)...Per quale mistero le categorie sociali genererebbero le categorie religiose? Concretamente, per quale alchimia accadrebbe ciò? Chi ha eseguito in laboratorio la trasformazione chimica del potere imperiale nell'idea di una provvidenza divina?”¹⁴⁶

La riflessione di Veyne si concentra sull'idea di provvidenza divina ma si adatta bene

¹⁴⁶ Cfr. P. Veyne 1990, p. 251. Tutto il saggio risulta molto ambizioso nel tentativo di abbracciare in questa categoria di “nuovo paganesimo” una complessa evoluzione e non tutti i passaggi mi risultano convincenti. La linea metodologica è però sicura e dissipa un certo grigiore interpretativo che può davvero offuscare una reale comprensione storica della religiosità pagana di quest'epoca.

anche alla nostra discussione non solo per le osservazioni di metodo sul piano generale ma anche perché, più concretamente, la demonologia gioca un ruolo importante anche nella definizione del concetto di provvidenza: risulta chiaro che per Celso la volontà divina si esprime nell'universo e nella vita dei singoli anche attraverso il ruolo degli esseri intermedi che, come si è visto poc'anzi, presiedono ad aspetti vitali dell'esistenza e quindi esprimono la sollecitudine divina permanente verso l'uomo. Anche la metafora della regalità persiana quindi va interpretata non tanto come la giustificazione di un ordine politico esistente ma come la rappresentazione plastica di un ordine divino che ha corrispondenza nell'assetto umano del mondo. L'idea soggiacente a una tale metafora sembra pressappoco di questo tipo: se persino nell'ordine umano esiste una gerarchia e l'uomo accede al vertice attraverso gradi intermedi, quanto più ciò sarà vero nell'ordine divino, strutturalmente e ancestralmente concepito in tale modo?

Sembra che Origene abbia a questo punto interrotto il ragionamento di Celso e abbia ripreso il suo discorso da un punto più avanzato. Se questa scelta ci impedisce di verificare come tale metafora fosse inserita in una dimostrazione complessiva, ci porta però subito al cuore di un problema essenziale per questa ricerca e mostra come Celso sia convinto di muoversi con piena legittimità all'interno di una tradizione classica. Scrive infatti Origene in VIII, 37, quando, dopo una lunga confutazione, riprende a citare Celso: «Andando avanti Celso dimentica di parlare ai cristiani, i quali rivolgono la preghiera al solo Dio per mezzo di Gesù e, mischiando dottrine diverse e attribuendole ai cristiani senza raziocinio, afferma questo: *“se uno pronunzia il loro nome in una lingua barbara, essi avranno un certo potere; se invece usa il nome greco o latino, non ne avranno più”*. Ebbene, ci indichi Celso chi è colui che invociamo con un nome barbaro, chiamandolo in nostro soccorso!»

Il riferimento di Celso sembra colpire pratiche di tipo magico attestate nei papiri magici ed anche le invocazioni gnostiche agli angeli arcontici menzionate nell'esposizione del diagramma gnostico in VI, 40 ma è da sottolineare il riferimento alla lingua: queste potenze erano invocate in una lingua diversa dal greco, anche in ebraico, perché il nome era segno di potere e solo quella lingua era ritenuta in grado di esprimere pienamente il potere dell'entità evocata. Siamo in una concezione di tipo magico sul potere del nome che contrasta con la concezione di Celso secondo il quale i dèmoni fanno parte dell'assetto naturale del mondo e

rientrano quindi nella sfera della ragione.

Sotto questo aspetto la demonologia è espressione di una visione “greca” del mondo che può essere contrapposta a una visione “barbara” nella quale viene ad essere incluso anche il cristianesimo. Questa inclusione è motivata da una parte con le radici giudaiche del cristianesimo, che lo rendono inassimilabile a modelli greci, dall'altro con l'estensione della concezione cristiana anche a forme “sincretistiche” gnostiche o gnosticizzanti che Celso non distingueva come forme aberranti o “eretiche”, secondo un modello già accettato e difeso da Origene¹⁴⁷. La polemica continua dunque sotto il segno di questa convinzione di una demonologia filosofica “greca” da opporre a un modello “barbaro” sostenitore di un monoteismo inspiegabile dal punto di vista di una sana filosofia religiosa, confuso e contraddittorio.

Una volta stabilita la presenza e la potenza dei dèmoni, Celso ritorna al culto tradizionale e alla venerazione delle statue che tanti e sarcastici attacchi avevano suscitato nell'apologetica cristiana. L'inanità di questi dèi che sono pure statue forgiate da mano umano era stata sottolineata con violenza dagli apologeti. Celso riprende questa offesa presentando in forma caricaturale il discorso di un cristiano che oltraggia una statua di culto proclamando di non ricevere alcuna punizione divina (VIII, 38) e poi ritorce l'argomentazione contro i suoi avversari riferendosi al “dèmone” Gesù, che è stato impunemente non solo oltraggiato ma persino incatenato e crocifisso. Il polemista pagano ha portato il suo discorso al massimo della tensione: dopo aver per ipotesi nel libro V proposto la violenta identificazione di Gesù

¹⁴⁷ L'attribuzione al cristianesimo in generale di credenze che ci appaiono chiaramente gnostiche o marcionitiche, comunque non appartenenti all “grande Chiesa”, è uno dei punti critici centrali del *Discorso Vero* e pone il problema della conoscenza reale che Celso aveva della dottrina cristiana. Si possono fare diverse ipotesi: la più convincente, a mio parere, è che Celso conoscesse un cristianesimo più fluido di quello consolidatosi già all'epoca di Origene e che i contorni tra dottrine accettate e dottrine devianti fossero ancora molto incerti, soprattutto agli occhi di un esterno. Inoltre questi confini variavano anche a seconda delle aree geografiche. Ad Alessandria e dintorni, ad esempio, dove operarono i grandi maestri gnostici del II secolo, non doveva essere facile distinguere le dottrine gnostiche da una dottrina ufficiale che si andava definendo proprio nella polemica con loro. E quella dell'origine alessandrina di Celso è una delle ipotesi che riaffiorano nel dibattito, pur essendo priva, come le altre, di prove definitive. Cfr. Rinaldi 1998 I, n. 91, pp. 111-112 dove sono riuniti tutti gli indizi “a favore di Alessandria come città in cui Celso scrisse o, per essere più precisi, come matrice della cultura religiosa del filosofo pagano”.

al massimo con uno degli esseri intermediari della tradizione religiosa classica, adesso, nel riproporre l'armonia della filosofia religiosa platonica, ne delegittima decisamente ogni pretesa a uno *status* religioso rispettabile.

L'idea della punizione divina diviene ora centrale nel ragionamento di Celso ed è intimamente legata alla realtà e al potere degli dèi pagani rispetto all'impotenza del dio cristiano. Resta sottintesa la concezione, comune a tutta la riflessione medioplatonica, che le divinità tradizionali sono da inserire in questa catena di intermediari che rende divino il mondo in tutti i suoi aspetti ed è quindi la demonologia che secondo Celso garantisce e rinnova radicalmente tutto l'edificio della religiosità tradizionale.

La potenza degli dèi della tradizione è rappresentata in modo molto incisivo e con ricchezza di esempi nel famoso brano di VIII, 45, nel quale Celso delinea un vivace quadro della religiosità oracolare: dagli oracoli sono scaturite profezie che hanno influito sugli aspetti più svariati della vita umana, dalla fondazione di colonie alla guarigione di gravi malattie mentre la negligenza verso gli oracoli ha procurato spesso agli uomini gravi danni. Nel contesto della sezione esaminata e tenendo conto della speculazione medioplatonica, risulta sufficientemente chiaro che l'attività oracolare classica è spiegata da Celso in quanto le divinità che agiscono nei grandi centri oracolari ancora fiorenti ai suoi tempi sono dèmoni ai quali è demandata dal sommo dio questa specifica funzione. La religiosità oracolare è pienamente inserita nel quadro di quella teologia "graduata" che domina la visione religiosa di Celso. I centri oracolari sono per Celso uno di quei luoghi dove si esprime la volontà divina attraverso la potenza degli esseri intermediari¹⁴⁸. La loro appassionata difesa ed

¹⁴⁸ Non mi sembra opportuno riprendere, nel contesto di questa ricerca, una dimostrazione rigorosa di questa tesi centrale della religiosità di Celso, il cui disconoscimento ha provocato non pochi equivoci, inducendo ad esasperare la contraddizione tra la sua acuta critica "razionalistica" al cristianesimo e l'accettazione delle pratiche di culto tradizionali. Ho tentato un'analisi complessiva della concezione celsiana della religiosità oracolare in chiave demonologica, alla quale rimando anche per la discussione bibliografica, in A. Sena, *Profeti e profezie nel Discorso Vero di Celso*, in A. Carfora e E. Cattaneo (a cura di), *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo di II secolo*, Trapani 2007, pp. 123-142. Per i riferimenti medioplatonici che provano come in questa filosofia religiosa fossero i dèmoni ad occuparsi specificamente di presagi e vaticini, cfr., come già segnalato in precedenza, oltre le elaborate trattazioni di Plutarco nei cosiddetti *Dialoghi delfici* e

esaltazione permette a Celso di neutralizzare, dal suo punto di vista, una delle accuse più frequenti dell'apologetica cristiana, la lontananza degli dèi pagani dalla concreta, quotidiana vita degli uomini. Per i cristiani, come si è visto, gli dèi pagani erano da un lato troppo umani, figure che degli uomini avevano tutti i vizi e le debolezze, dall'altro assenti dalla vita umana, incapaci di intervenire per guarire e consolare. Questa funzione era da loro assegnata ad esseri degradati che avevano potenza ma volta al male, i dèmoni appunto, che al massimo guarivano quelle affezioni che loro stessi avevano provocato. Affermando che c'è un dio sommo che comunica con gli uomini attraverso esseri intermediari, i dèmoni, a cui è restituita intera dignità in una visione totalmente diversa del divino, Celso ribaltava il discorso cristiano punto per punto, ricuciva un tessuto religioso dove era stato violentemente lacerato. Il passaggio sui culti oracolari è cruciale ma in fondo ha più valore per le conclusioni generali e complessive che induce sulla natura e la funzione dei dèmoni.

A questo punto, Celso ha sgombrato il campo da equivoci e fraintendimenti e può assegnare ai dèmoni il giusto posto in una visione complessiva dell'assetto religioso del mondo.

Da VIII, 53 infatti, il suo discorso assume un tono sicuro di riepilogo e di proposta, con una serie di affermazioni che vogliono anche prevenire altre eventuali obiezioni ed offrire un quadro completo e sfaccettato del significato della presenza dei dèmoni nel suo orizzonte religioso. In VIII, 53 Celso sottolinea come gli uomini nascano vincolati al corpo per diverse ragioni, che sono elencate sommariamente e sono di matrice diversa: 1) ai fini dell'ordinamento universale (οἰκονομίας τῶν ὅλων ἔνεκεν), 2) perché scontano una colpa, 3) perché l'anima è oppressa da passioni finché non ne esca purificata dopo periodi stabiliti. La prima è in linea perfetta con l'obiettivo che abbiamo individuato in tutta la trattazione sui dèmoni, l'inserimento di questa componente della religiosità tradizionale in un quadro armonico del divino, le altre due invece inseriscono un elemento di dissidio e di intima lacerazione che si ricollega però ugualmente ad un tema classico della filosofia platonica, il

in particolare il *De defectu oraculorum*, Apuleio, *De deo Socratis*, 6, 133, *De magia*, 43 e Alcinoio, *Didaskalikòs*, 15.

contrasto tra principio spirituale e principio materiale. L'ultima ragione è avvalorata con una citazione di Empedocle, secondo il quale l'anima deve vagare lontano dai beati per tre volte diecimila anni. La conclusione collega organicamente il ruolo dei dèmoni a questa ipoteca che il vincolo corporeo getta sulla condizione umana: “Dobbiamo quindi convincerci che gli uomini sono stati assegnati a certi sovrintendenti di questo carcere (τισιν ἐπιμεληταῖς τοῦδε τοῦ δεσμωτερίου)”¹⁴⁹. Dunque: il vincolo corporeo che grava sugli uomini è finalizzato all'ordinamento universale ed è motivato sia da una colpa originaria che dalle esigenze di purificazione dell'anima. Le due motivazioni potrebbero però offuscare la capacità dell'essere umano di raggiungere il divino e quindi inficiare la stessa armonia di quest'ordine universale. La conclusione in chiave demonologica serve a ripristinare quindi, nell'intenzione di Celso, il legame che l'uomo può avere con il divino. I sovrintendenti di questa realtà terrena, che è anche un carcere per le facoltà spirituali dell'uomo, sono degli esseri intermediari che devono rendere sopportabile questa difficile condizione.

In VIII, 54 Celso prepara un discorso di più ampio respiro, sottolineando il comportamento sconsiderato dei cristiani che oltraggiano “i dèmoni di quaggiù” esponendosi così alle punizioni dell'autorità e mostrando un disprezzo totale per la vita. Il loro comportamento nasce da una incomprendione della realtà ed infatti nel lungo frammento seguente, VIII, 55, Celso può, secondo logica, delineare un quadro della condizione umana nel quale il ruolo dei dèmoni è determinante, anzi essi appaiono i veri garanti di tutta una serie di scelte e di opportunità che qualificano l'esistenza umana sulla terra. Già in VIII, 28 Celso si era beffato del rifiuto dei cristiani ad essere “commensali dei dèmoni” mangiando le carni delle vittime sacrificate e aveva spiegato questo suo disprezzo proprio sostenendo che tutto ciò di cui gli uomini possono godere è dono dei dèmoni. Adesso il discorso è ancora più stringente per il riferimento, sia pure sommario, a un ordine universale e a delle cause che rendono fondamentale il ruolo dei dèmoni proprio nella concezione stessa dell'esistenza

¹⁴⁹ Un'idea parzialmente simile ma in certo modo più confortante si trova in Apuleio, *De deo Socratis*, 16, dove i dèmoni della seconda categoria (quelli cioè che non hanno mai avuto dimora in un corpo umano) sono i custodi individuali dell'anima, testimoni decisivi durante il processo che si svolgerà nell'aldilà. C'è l'idea della vigilanza ma è più attenuato il senso quasi opprimente di questa presenza che si percepisce in Celso. In Apuleio il dèmone è un ausilio utile per la coscienza retta, un testimone negativo per quella disonesta.

umana e delle sue attività.

Già l'esordio sottolinea la logica rigorosa che vuole presiedere al discorso: “La ragione impone di scegliere una delle due alternative (Δυοῖν θάτερον αἰρεῖ λόγος). Se essi si rifiutano di onorare secondo il giusto gli esseri che presiedono a tali attività, non diventino adulti, non prendano moglie, non generino figli e non facciano qualche altra cosa nella vita ma se ne vadano proprio via da qui senza lasciare alcun seme affinché una tale razza sia completamente distrutta sulla terra. Se invece prenderanno moglie e faranno figli e mangeranno i frutti e divideranno le realtà della vita e sopporteranno i mali assegnati -è infatti questa una legge di natura che gli uomini sperimentino i mali, è infatti inevitabile che ci siano mali e che essi non abbiano altro posto (sc.se non in questa vita, su questa terra)- allora devono rendere gli onori convenienti agli esseri ai quali sono state affidate queste realtà (ἀποδοτέον δὴ τὰς προσηκούσας τοῖς ταῦτ' ἐπιτετραμμένοις τιμὰς) e compiere il dovuto servizio alla vita fino al momento in cui non siano liberati dai vincoli terreni, perché non appaiano anche ingrati verso costoro. Ed è infatti ingiusto che, partecipando ai beni che essi hanno, non paghino loro alcun tributo (Καὶ γὰρ ἄδικον μετέχοντα, ὧν οἶδε ἔχουσι, μηδὲν αὐτοῖς συντελεῖν)”.

La realtà terrena è quindi rigorosamente e gerarchicamente strutturata secondo un ordine razionale e questo ordine contempla anche la presenza dei mali¹⁵⁰. “Pagare un tributo” ai dèmoni è dunque un atto razionale che deriva da una comprensione dell'ordine naturale e non

¹⁵⁰ Questo sintetico riferimento ai mali mostra ancora più chiaramente come la presenza dei dèmoni nel progetto divino spieghi tutta quanta l'esistenza umana. Ancor più significativo il fatto che riprenda una posizione già esposta nella parte precedente, più filosofica, dell'opera, destinata a contrastare e delegittimare la proposta cristiana dalle fondamenta, la discesa di un dio o figlio di dio sulla terra. Cfr. IV, 62-70, in particolare IV, 69: «Inoltre abbiamo confutato anche la sua frase “né i beni e i mali potrebbero diventare maggiori o minori nella sfera mortale né dio ha bisogno di ulteriori correzioni”. Abbiamo risposto anche alla sua asserzione che “né dio ha bisogno di un'ulteriore correzione”. Inoltre “dio non introduce una correzione nel mondo con un diluvio o una conflagrazione come un uomo che ha costruito qualcosa in maniera non soddisfacente e l'ha plasmata senz'arte». Come si vede, la confutazione di Origene smembra il testo di Celso ma ne conserva la connessione tra problema del male e criteri dell'azione di dio. Il richiamo in VIII, 55, riferendosi a una concezione data per acquisita, la inserisce in una visione complessiva, e che vuole essere logicamente armonica, della pratica religiosa. L'azione di dio trova il suo necessario e indispensabile complemento nel ruolo e nell'azione dei dèmoni.

una concessione superstiziosa a potenze irrazionali. Ma la speculazione filosofica non può sanare tutte le aporie che comunque questa realtà umana imperfetta presenta e quindi da un lato viene ribadita la presenza dei mali come un dato di fatto innegabile, dall'altra la stessa presenza demonica cela un'ambiguità in quanto deriva pur sempre dal vincolo della materia che grava sulla condizione umana.

La dimostrazione della presenza e del potere dei dèmoni è affidata nel successivo frammento a una comparazione con il sistema demonologico egiziano nel quale i dèmoni hanno, secondo Celso, un valore eminentemente taumaturgico. Poiché questo testo pone il problema del rapporto con le sapienze “barbare” in specifico rapporto con la demonologia, lo esaminerò più attentamente nel paragrafo conclusivo di questa seconda parte della ricerca dedicato proprio al confronto tra sapienza greca e sapienze “barbare” nel *Discorso Vero*, confronto che non esclude appunto la demonologia.

Nei successivi frammenti abbiamo la chiara esposizione dell' ambiguità del demonico e dei limiti che uno spirito religioso e nel contempo razionale deve porre alla loro venerazione. La trattazione di Celso non è, come si è già rilevato, per sua natura sistematica e quindi questo esplicito invito alla moderazione nel culto dei dèmoni va capito nei presupposti filosofici che inquadrano la stessa personalità del dèmone altrimenti si rischia di esasperare una contraddizione che in realtà quasi non esiste. Ma è utile rileggere i testi nella loro integralità.

“Tuttavia a questo bisogna badare, che uno, avendo pratica con questi esseri, non sia completamente assorbito dal culto reso loro, e per amore del corpo, non sia sopraffatto dall'oblio, allontanandosi dalle realtà superiori; bisogna forse infatti non negar fede agli uomini sapienti, i quali decisamente affermano che la maggior parte dei dèmoni terrestri (τῶν μὲν περιγεῖων δαμόνων τὸ πλεῖστον), assorbiti dal divenire e inchiodati al sangue e al fumo grasso dei sacrifici e incatenati da magiche cantilene e da altre pratiche del genere non potrebbero avere facoltà più potente di quella di guarire i corpi predire la sorte futura ad uomini e città e hanno conoscenza e potere solo per quanto riguarda le attività mortali (καὶ ὅσα περὶ θνητὰς πράξεις τὰυτὰ ἴσασι τε καὶ δύνανται) (VIII, 60).

Ancora più perentorio e di interpretazione non lineare il successivo frammento citato da Origene, VIII, 62: “Bisogna rendere il dovuto onore a costoro nella misura in cui è bene

(τούτοις ἀφοσιωτέον ἐφ' ὅσον συμφέρει), la ragione infatti non richiede di fare questo in ogni circostanza”. Ha sapore di conclusione il breve passo citato in seguito da Origene, in evidente discontinuità con i brani precedenti. “Piuttosto bisogna credere che i dèmoni non desiderano nulla e di nulla hanno bisogno ma godono di chi compie atti di venerazione nei loro confronti (ἀλλὰ χαίρειν τοῖς τὸ εὐσεβῆς δρῶσιν πρὸς αὐτούς)” (VIII, 63a).

Già Origene aveva evidenziato in questi passi delle contraddizioni e introduceva l'ultimo frammento, VIII, 63a, con un'esplicita accusa di incoerenza intellettuale: “Orbene Celso, dopo tutto quello che ha detto sui dèmoni che hanno bisogno del fumo grasso dei sacrifici e di sangue, come se giungesse a una cattiva ritrattazione, afferma che...” Questa impostazione, privata della sua diretta violenza polemica, sembra scorgersi anche in alcune interpretazioni moderne. M. Fedou, dopo aver ampiamente citato i frammenti che assegnano un ruolo positivo ai dèmoni, precisa che “questo non vuol dire che Celso provi simpatia per i dèmoni. Certamente, alla luce di frammenti che sono stati appena citati, sarebbe eccessivo attribuirgli una profonda “avversione” nei confronti di questi esseri: l'autore resta nel complesso più vicino a Platone e a Menandro (che sottolineavano soltanto il ruolo benefico e di protezione dei “geni”) che a un Plutarco, maggiormente segnato dall'influenza delle rappresentazioni orientali. Ma è certo vero che il *Discorso Vero*... testimonia anche apprezzamenti negativi riguardo ai dèmoni”¹⁵¹. Segue poi la citazione dei frammenti VIII, 60-63 ma il quadro resta sostanzialmente descrittivo e non si cerca di delineare una spiegazione di questa oscillazione nella valutazione dei dèmoni. Un certo imbarazzo critico traspare anche in H. Crouzel quando commenta due di questi frammenti: “Celso tuttavia non si abbandona senza riserve all'elogio dei *daimones* perché, da buon platonico, riconosce che il loro culto potrebbe distogliere gli uomini dai beni supremi: i *daimones* in effetti sono inchiodati alle realtà terrestri che governano (VIII, 60). *Ed egli giunge a questa consegna poco disinteressata*: “Bisogna dunque rendere onori religiosi a questi esseri nella misura in cui è nostro interesse, giacché la ragione non esige di farlo senza riserve” (VIII, 62)¹⁵²”.

In verità, è l'impostazione complessiva di questi autori che non convince, oltre ad alcune

¹⁵¹ Cfr. M. Fedou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris 1988, p. 270.

¹⁵² Cfr. H. Crouzel, *Conviction interieure et aspects extérieurs de la religion chez Celse et Origène* in “Bulletin de Littérature Écclesiastique” 77(1976), pp. 81-98, p. 88. Il corsivo è mio.

specifiche interpretazioni. Essi risentono comunque di una secolare svalutazione di ogni concezione demonica del divino e della struttura dell'universo. Ai loro occhi è quindi inconcepibile come in Celso possano convivere l'esplicita affermazione della presenza e della benefica funzione di entità demoniche e l'altrettanto esplicita affermazione che queste entità, e di conseguenza la loro venerazione, hanno un limite, lucidamente previsto dalla ragione.

Ma nell'universo medioplatonico nel quale Celso si muoveva questa percezione di un doppio significato della presenza demonica è abbastanza chiaro. La stessa medietà dei dèmoni indica una compromissione con l'umanità e quindi un'imperfezione. Per iniziare con gli autori più vicini a Celso, consideriamo subito la trattazione più scolastica di Massimo di Tiro (*Diss.* IX, 4), dove la compresenza di immortalità e passionalità indica chiaramente che i dèmoni non sono l'apice della perfezione religiosa: “Bene: se le cose stanno così, se il dio è immune da passioni e immortale mentre l'uomo è mortale e passionale, ne consegue inevitabilmente che l'elemento intermedio tra queste due realtà o è immune da passioni e mortale o immortale e passionale; la prima delle due eventualità è impossibile, infatti l'elemento della impassibilità non potrà mai convergere e accordarsi con l'elemento della mortalità. Non resta come conclusione che la natura dei dèmoni è passionale e immortale cosicché ha in comune con il dio l'immortalità, con l'uomo invece la passionalità”. Anche Apuleio in *De deo Socratis*, XIII, illustra in maniera molto schematica questa caratteristica dei dèmoni, i quali *sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis immortalitatem, cum inferis passionem*.

Ma già Plutarco, nel *De Iside et Osiride*, cap. 25, riassumendo una lunga speculazione demonologica di cui ci tramanda importanti testimonianze, aveva insistito su una doppia natura dei dèmoni, che li rende presenze comunque ambivalenti anche se indispensabili nell'ordine religioso del mondo: “Sono più nel giusto dunque coloro i quali pensano che le narrazioni su Tifone, Osiride e Iside siano vicende occorse non già a dèi o ad uomini ma a dèmoni potenti. Platone, Pitagora, Senocrate, Crisippo, seguaci dei primitivi scrittori di cose sacre, affermano che i dèmoni sono dotati di forza sovrumana, anzi sorpassano di molto, per estensione di potenza, la nostra natura, ma non posseggono, per altro, l'elemento divino puro e incontaminato, bensì partecipe, a un tempo, di una duplice sorte, in quanto ad una natura spirituale e sensazione corporea, onde accoglie piacere e travaglio; e tale elemento misto è

appunto la sorgente del turbamento, maggiore in alcuni, minore in altri. Anche tra i dèmoni infatti, come tra gli uomini, sorgono differenze di gradazione del bene e del male (ἀρετῆς διαφορὰ καὶ κακίας)¹⁵³.

I dèmoni di cui parla Celso in questi frammenti del libro VIII, svolgono un ruolo importante nella struttura dell'universo e nell'esistenza umana proprio perché rappresentano un anello della catena della vita più vicino all'uomo e per questo motivo vanno venerati entro certi limiti. Del resto la speculazione medioplatonica ha anche distinto minuziosamente, senza che ci sia sempre accordo tra i diversi autori, svariate categorie di dèmoni, e se agli astri, ad esempio, è stata accordata sempre la perfezione, per i dèmoni che sono a contatto con le attività umane il discorso è sempre stato più sfumato. Lo stesso Celso, in V, 6, introducendo il discorso demolitore sui fondamenti della dottrina giudaico-cristiana e la discesa sulla terra di un dio o figlio di dio, chiama in causa proprio gli astri che rimprovera agli Ebrei di non venerare mentre venerano il cielo e gli ἄγγελοι che sono in esso, e li chiama i veri ἄγγελοι celesti. Adesso, in questi frammenti del libro VIII, il discorso si è spostato sull'assetto del culto e quindi verte sui δαίμονες περιγείοι, i dèmoni terrestri che hanno diretto rapporto con gli uomini ed hanno potere soltanto sugli aspetti materiali della loro vita. La venerazione di queste entità è quindi un tributo di ringraziamento attraverso onori materiali come i sacrifici ma non deve implicare un coinvolgimento spirituale troppo intenso perché, come si legge in VIII, 63b, “è da dio che non dobbiamo allontanarci mai e in nessun modo, né di giorno né di notte, né in pubblico né in privato, in ogni parola e in ogni azione, senza interruzione ma anzi, con questi dèmoni o senza di essi, l'anima sia sempre rivolta verso dio”.

¹⁵³ Senza addentrarsi nella specifica letteratura plutarchea sul tema, che sarebbe compito impari rispetto al discorso svolto in questa ricerca, cfr. U. Bianchi, *Sulla demonologia del medio e neo-neoplatonismo* in E. Corsini e E. Costa (a cura di), *L'autunno del diavolo. “Diabolos, Dialogos, Daimon”*, volume primo, Milano 1990, pp. 51-61, pp. 56-57. Bianchi sottolinea giustamente la distinzione di livello morale tra dèmoni introdotta da Plutarco e quindi tra dèmoni buoni e cattivi, osservando che “la distinzione orizzontale tra dèmoni buoni e cattivi introduce un dinamismo il quale arriva a modificare la rigida gradualità verticale del divino e del demonico”. La teologia “graduata”, che abbiamo visto attivamente operante in Celso, si arricchisce quindi di un elemento appunto dinamico che spiega la presenza del male nell'universo e soprattutto le sue diverse gradazioni. Attraverso i dèmoni, intesi nel senso giusto, l'uomo può ripercorrere la scala che lo porta dall'umano al divino.

Se questa è la cornice ideologica generale che rende coerente il discorso di Celso entro il suo orizzonte filosofico-religioso, ci sono anche aspetti più propriamente esegetici che, se riesaminati, rendono le interpretazioni di Fedou e Crouzel poco convincenti nel giudizio sulla posizione complessiva di Celso riguardo ai dèmoni. In particolare è il frammento VIII, 62 che va interpretato in modo congruo: “Bisogna rendere il dovuto onore a costoro nella misura in cui è bene (τούτοις ἀφοσιωτέον ἐφ’ὅσον συμφέρει), la ragione infatti non richiede di fare questo in ogni circostanza”. L'espressione chiave è qui ἐφ’ὅσον συμφέρει: la traduzione di Borret, “dans la mesure où est notre intérêt”, ha fatto scuola, orientando l'interpretazione del passo in un senso grevemente utilitaristico. Va notato anzitutto che Borret qui interpreta il verbo in un senso totalmente diverso rispetto a come lo aveva tradotto in V, 25 (con “accadere, avverarsi”), passo di cui si è ampiamente discusso in precedenza, mentre invece io credo che vada mantenuta una continuità di significato con quell'uso. Il problema è che, in linea con la lettura di V, 25, l'utilità, la convenienza a cui il verbo συμφέρω allude possono riferirsi non tanto all'interesse personale quanto alla visione generale del mondo: cioè, è utile non nell'interesse del singolo ma ai fini dell'ordine complessivo del cosmo, che si renda un limitato onore ai dèmoni ed anche il richiamo alla ragione che non richiede di farlo in ogni circostanza mi sembra una conferma interna dal punto di vista del senso di una tale interpretazione.

Non sembra quindi che Celso dia una “consegna poco disinteressata”, come afferma Crouzel né il problema sembra doversi porre, come in Fedou, in termini di “simpatia” o meno di Celso per i dèmoni. C'è una tradizione demonologica, largamente attestata e con la quale Celso è in linea, che sottolinea l'ambiguità della presenza demonica nel mondo religioso, il suo essere ai limiti tra spirito e materia e questa collocazione dei dèmoni spiega anche la complessità e multiformità del reale e la stessa presenza del male nel mondo.

Il discorso sulla demonologia nel *Discorso Vero* si chiude quindi ricapitolando il senso della presenza dei dèmoni nell'universo religioso classico e ribadendone la funzione essenziale e razionalmente sostenibile, con le dovute cautele esaminate, nel culto e nella prassi religiosa. La risposta ai cristiani, agli occhi di Celso, per quanto possiamo valutare pur dallo stato frammentario del testo, non poteva essere più completa. Dinanzi ad attacchi quali quelli dell'apologetica, soprattutto nello stile di Taziano, che miravano a demolire un mondo

di presenze e pratiche religiose per delineare una nuova, coerente idea di un Dio unico, un'idea assoluta di bene da contrapporre al male, Celso riproponeva in chiave filosofica il politeismo tradizionale attaccando proprio la pretesa di una coerenza ai suoi occhi impossibile. Il divino, nella sua concezione, si fa carico anche della passionalità, del male, nel senso che lo contempla ai gradini inferiori della scala dell'essere. E la presenza e il ruolo dei dèmoni rappresenta un tassello essenziale di questa concezione.

Se si assume una prospettiva del genere, appaiono problematiche o perlomeno troppo perentorie, le conclusioni di Puiggali nel suo saggio sulla demonologia di Celso. Secondo lo studioso francese, “si tratta spesso di dèmoni nel *Discorso Vero*. Ma Celso, contrariamente a Plutarco, Apuleio, Massimo di Tiro o Porfirio, non espone una demonologia molto ricca o sottile. Il carattere violentemente polemico della sua opera, piena di dimostrazioni spesso schematiche e di ripetizioni, spiega in parte questa relativa povertà”¹⁵⁴. Certamente il carattere pregiudizialmente polemico dell'opera limita la libera e articolata trattazione filosofico-religiosa ma entro i limiti posti dallo scopo fondamentale del libello il ruolo assegnato alla demonologia non è assolutamente secondario. La trattazione di questo tema rispecchia con precisione i nuclei fondamentali della speculazione medioplatonica utilizzandoli in funzione dei propri scopi e pone la demonologia a fondamento di una rinnovata concezione religiosa che concilia la venerazione del “sommo dio” con il politeismo tradizionale e che Celso sente di poter opporre con piena convinzione alla concezione religiosa cristiana. La sintonia con le direttrici del platonismo della sua epoca suggerisce anche come non si può ridurre l'importanza di questo tema alla sua utilizzazione in chiave politica, come suggerisce subito dopo il passo citato Puiggali. L'orientamento politico della polemica è una peculiarità di Celso che utilizza però largamente una tradizione di filosofia religiosa che non usava certo la demonologia per puntellare l'ordine socio-politico esistente. Dunque la dignità intellettuale del discorso ha una sua autonomia che credo vada attentamente salvaguardata nell'analisi.

Del resto l'orientamento politico del discorso era indotto anche dalla stessa polemica cristiana, che da un lato badava a mostrare il lealismo delle proprie concezioni verso le autorità costituite, dall'altro si spingeva, ad esempio nello stile di Taziano, a postulare un

¹⁵⁴ Cfr. Puiggali 1987, p. 40.

rinnovamento totale dei costumi e delle leggi che toccava anche l'ordine socio-politico ed appariva quindi minaccioso. La risposta non poteva essere che complessiva.

Il significato politico della demonologia in Celso e di tutta l'opera, che ora andrò in conclusione ad esaminare, appare come l'applicazione naturale di un ampio discorso di natura intellettuale in un momento in cui l'impero è minacciato e con esso quella unità culturale greco-romana che in particolare l'imperatore Adriano aveva avuto cura di sviluppare e lasciare in eredità come fondamento della civiltà, nella convinzione che potesse assimilare ogni forza disgregatrice "barbara". Ed appunto, come si è visto, anche i cristiani, in una prima fase si erano identificati anche come una sorta di "filosofia barbara", pur cominciando già ad utilizzare largamente gli strumenti della filosofia greca, prima che con Atenagora e Melitone si imboccasse più decisamente la strada dell'intesa con la cultura greca e la tradizione politica dell'impero "umanistico" retto da filosofi.

Se il discorso di natura strettamente filosofico-religiosa sulla demonologia è terminato, l'ultima citazione di Origene contenuta nello stesso capitolo 63 apre la strada ad un'interessante riflessione sul valore politico della presenza demonica che è poi continuazione del discorso sulla concreta incidenza dei dèmoni nella vita umana e introduce la chiusa dell'opera che è notoriamente un appello ai cristiani perché collaborino alla difesa dell'impero contro i barbari. "Se le cose stanno così, cosa c'è di terribile a propiziarsi quelli che governano quaggiù e tra gli altri i potenti e i re, in quanto costoro non senza una forza demonica (οὐδὲ... ἄνευ δαίμονίας ἰσχύος) sono stati ritenuti degni del potere su questa terra?". L'espressione "non senza una forza demonica", che si potrebbe tradurre anche "non senza il potere di un dèmone" appare generica ma in effetti può risultare tale anche perché Celso sta tentando di tradurre in greco concetti del culto imperiale che aveva avuto una sua faticosa genesi.

Nato infatti indubbiamente con Augusto per dare uno statuto sovrumano alla suprema e unica autorità dello stato, aveva dovuto assimilare le concezioni della regalità ellenistica senza urtare la sensibilità politica e religiosa latina, restia a identificare il costante favore degli dèi con un pieno potere monarchico di tipo dinastico. Sul piano politico, come è noto, la grande creazione di Augusto era stata la concezione dell'*auctoritas*, concetto giuridicamente vago ma di natura religiosa in quanto la radice semantica è quella del verbo *augeo* da cui

derivano anche *augurium* e lo stesso termine *augustus*, colui che è favorito da ogni *augurium* e gode quindi della costante protezione degli dèi. Questa impostazione politica di natura religiosa che si muove all'interno della più antica tradizione romana pur infondendole dall'interno un significato decisamente nuovo, ha il suo corrispondente nella creazione del culto imperiale.

Tale culto non è rivolto alla persona fisica del supremo magistrato dello stato ma ai suoi *Lares* e al suo *genius*¹⁵⁵, le entità protettrici del focolare e del *pater familias*, che costituivano il perno della religione domestica latina che era a sua volta fondamento della tradizione religiosa condivisa fra tutti i cittadini e che assicurava il benessere della comunità. La definizione religiosa del *genius* non è mai risultata facile per gli studiosi moderni. Interessante quella che ne ha dato A. Pastorino¹⁵⁶ descrivendo questo aspetto della politica religiosa augustea: “La città fu divisa in 14 regioni e 265 *vici* “quartieri” (7 a. C); ciascun *vicus* ebbe come centro un altare dei Lari compitali, ma, accanto ai due Lari, apparve anche, unito nel culto, il *Genius Augusti*. Tale innovazione non andava sostanzialmente contro la tradizione romana, poiché nel culto domestico troviamo, accanto al *Lar familiaris*, il *Genius* del capo-famiglia e la *Iuno* della madre di famiglia. Così, in questo culto extra-domestico dei Lari, il Genio dell'imperatore assume, presso il popolo, il significato del *Dominus*, del protettore di tutto il popolo. Il *Genius* (*dènone personale, forza genetica, fortuna personale?*) è un qualcosa di divino che è nell'uomo, al quale l'uomo stesso, quasi sdoppiandosi nella sua natura (umana e divina) offre un culto. Ma l'uomo non è un dio; il concetto di un uomo che sia dio non era ammissibile nella dottrina romana, mentre la figura enigmatica del *Genius*, il nume protettore della *gens*, poteva essere accettato dallo spirito religioso dei Romani”.

Possiamo accettare questa come soluzione data ai tempi di Augusto al problema del significato carismatico e quindi religioso della figura del supremo magistrato dello stato, soluzione che poteva conciliare anche la sensibilità romana tradizionale con le esigenze dei

¹⁵⁵ Su questo aspetto del culto imperiale e sulla cronologia delle diverse attestazioni, cfr. L. Cerfaux et J. Tondriau, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris 1957, p. 314 e ss. per la ricapitolazione cronologica riguardo a tutte le manifestazioni del culto in onore di Augusto, p. 324 e ss. per i Lari imperiali.

¹⁵⁶ Cfr. A. Pastorino, *La religione romana*, Milano 1973, p. 66. Il corsivo è mio.

cittadini dell'Oriente ellenizzato, abituati da secoli a una forma di culto nei riguardi del sovrano regnante. Questo equilibrio era però naturalmente soggetto a modifiche nel corso del tempo e possiamo cercare di cogliere il significato del carattere religioso che avvolge l'imperatore ai tempi di Celso e nel brano stesso del *Discorso Vero* citato in precedenza.

Nella speculazione medioplatonica latina, rappresentata per noi da Apuleio e soprattutto dal suo *De deo Socratis*, abbiamo un'interessante e organica rilettura di queste figure della tradizione romana più arcaica, Lari, Genii e poi anche Lemuri e Mani, in chiave demonologica. Come ha sottolineato opportunamente e con la giusta cautela critica Ch. M. Ternes, possiamo cogliere in particolare in Apuleio una demonologia romana che non è solo un calco di quella greca ma una rielaborazione originale che fonde la speculazione filosofica greca con le tradizioni più antiche e l'essenza più intima della religione romana in un risultato significativo non solo sul piano filosofico ma anche religioso¹⁵⁷. In questo quadro la riflessione di Apuleio sul posto che occupano i *genii* nell'universo demonologico ci aiuta a capire anche il ruolo che Celso assegna al δαίμων rispetto alla funzione imperiale. In questo caso egli sta ritraducendo in greco una sintesi che nasce dalla più antica tradizione romana e la sua demonologia filosofica si apre alla sacralità del potere della tradizione romana e la spiega in termini demonologici.

Ma vediamo adesso come Apuleio inseriva i *genii* nel quadro organico della sua demonologia. Nel cap. XV del suo opuscolo si chiede se anche l'anima umana sia un dèmone e sviluppa una breve ma interessante discussione anche terminologica: “In un certo senso anche l'anima umana, quando ancora dimora nel corpo, può essere definita dèmone.

¹⁵⁷ Cfr. Ch. M. Ternes., *Y a-t-il une démonologie romaine?* in *Anges et démons*, Actes du colloque de Liège et de Louvain-La Neuve 25-26 novembre 1987, edités par J. Ries avec la collaboration de H. Limet, Louvain-La Neuve 1989, pp. 253-268. Il saggio pone proprio esplicitamente la questione se esista una demonologia romana con valore specificamente religioso e non solo come imitazione della demonologia greca. La risposta, pur tra doverose cautele, vista l'esiguità della documentazione e le peculiarità del testo di Apuleio, che resta pur sempre un opuscolo filosofico, è positiva e apre la strada a una stimolante riflessione sulla vitalità della religione romana anche in epoca tarda. Ternes sembra cogliere una natura intimamente “demonologica” della religione romana nella pluralità di esseri che sovrintendevano a diverse fasi della vita, le cosiddette “divinità dell'istante” ridicolizzate dalla tradizione cristiana, in particolare da Agostino nel *De civitate Dei*.

“Sono forse gli dèi, Eurialo, ad ispirare questo ardore nel mio
animo oppure ciascuno di noi fa un dio del suo funesto desiderio?” (En. IX, 184-185)

Così dunque un buon desiderio dell'animo è un buon dio. Da qui alcuni ritengono -come ho già detto sopra- che sono definite *eudaimones* le persone felici, che possiedono un buon dèmone, cioè un'anima perfettamente virtuosa. Potrai chiamarlo nella nostra lingua Genio, come traduco io, non so se felicemente ma certo a mio rischio (*Eum nostra lingua, ut ego interpretor, haud sciam an bono, certe quidem meo periculo, poteris Genium vocare*), poiché questo dio, che per ciascun uomo è la propria anima, sebbene immortale, è in qualche modo generato insieme all'uomo; così le preghiere rivolte al Genio e alle ginocchia mi sembrano una prova della nostra doppia e complessa natura, in quanto comprendono in queste due parole il corpo e l'anima dalla cui stretta unione siamo costituiti. In un secondo significato fa parte dei dèmoni anche l'anima umana, che, compiuta la militanza di vita terrena, si distacca dal corpo; questa, nell'antica lingua latina, la trovo comunemente definita Lemure. Fra questi Lemuri, dunque, a quelli che hanno avuto in sorte il compito di vegliare sui propri discendenti, e che con la loro potenza pacifica governano la casa, si dà il nome di Lari familiari, altri invece, per i loro misfatti sulla terra, non possiedono alcuna dimora e sono condannati ad errare in balia del caso, come in esilio, vano spauracchio per gli uomini buoni, ma flagello per i malvagi, e a questi si dà generalmente il nome di Larve”.

Il Genio è quindi, nell'interpretazione demonologica apuleiana, l'anima buona che assiste l'uomo durante la sua vita e gli suggerisce i più nobili comportamenti. Rovesciando il senso immediato dei versi di Virgilio, egli deduce l'esistenza di questo dèmone personale che guida l'uomo nel suo agire positivo proprio dalla possibile domanda che ci si può porre nel caso opposto, quando il richiamo a un dio può servire solo a giustificare le proprie passioni. Non sembra sforzato collegare un tale ragionamento al passo di Celso: si può pensare che egli stia facendo rientrare nell'ambito di questa struttura articolata di dèmoni che governa gerarchicamente il mondo, anche la funzione imperiale e il culto di onore che le è dovuto, perché appunto il *genius* dell'imperatore, al quale era tradizionalmente rivolto il culto tributato alla suprema magistratura dello stato, è il dèmone che lo protegge e per le sue virtù lo ha elevato alla carica che ricopre. L'ordine religioso del mondo è riconosciuto nella sua struttura politica e se questa idea, nell'epoca degli imperatori filosofi o comunque nutriti di *humanitas* greco-latina, aveva una sua forza ricavata anche dall'esperienza storica, obbediva

anche a un'intuizione religiosa del mondo che per Celso era fondata sulla tradizione e sulla riflessione filosofica.

Questi dèmoni, presenti in passaggi nevralgici del *Discorso Vero* per esporre una proposta religiosa alternativa, ritornano ora a suggellare l'ordine della *polis* cosmica rappresentata dall'impero. Se i diversi passaggi argomentativi hanno una loro coerenza nell'orizzonte culturale di Celso e una loro efficacia rispetto alle obiezioni cristiane, come si è cercato di dimostrare nel corso dell'analisi, risulta allora limitativa la lettura complessiva della demonologia di Celso data da Puiggali, secondo il quale “Celso non ha molto utilizzato i dèmoni a fini religiosi o filosofici. Il senso della sua lunga e paziente giustificazione del culto dei dèmoni si chiarisce verso la fine: essa è condotta, anzitutto, ad uno scopo politico. Difendere i dèmoni contro gli attacchi dei Cristiani significa, per il polemista pagano, cercare di salvaguardare l'ordine sociale che la religione tradizionale fonda e giustifica. Egli conduce la sua lotta meno da teologo che da politico realista, giustamente inquieto dinanzi al lavoro di scavo operato dal Cristianesimo nel vasto edificio della società romana la cui chiave di volta era l'Imperatore. Per Celso il culto dei dèmoni spiega e legittima il culto imperiale nella misura in cui i Cesari dovevano il loro potere ai δαίμονες. Il *Discorso vero* culmina, senza alcun dubbio, nel libro VIII. Proust diceva della sua opera che è costruita come una cattedrale. Per molteplici ragioni non applicheremo questo paragone al trattato di Celso. Ciò non toglie -lo si costata a proposito dei dèmoni- che l'ardente difensore del paganesimo qual è il nostro autore non perde mai di vista, malgrado le apparenze, lo scopo che si propone di raggiungere, la dimostrazione che intende portare avanti.¹⁵⁸”.

Se ho riportato la citazione in tutta la sua lunghezza, è perché una conclusione del genere sembra sia divenuta obbligata quando si tratta in generale del significato dell'opera di Celso e in particolare del valore assegnato alla demonologia. In verità il libro VIII è stato già visto dalle origini del dibattito scientifico su quest'opera come la chiave di lettura dell'intero libello per individuarne lo scopo fondamentale¹⁵⁹. Nel corso del tempo e degli studi è stata sempre

¹⁵⁸ Cfr. Puiggali 1987, p. 40.

¹⁵⁹ Per limitarmi ai riferimenti essenziali, cfr. A. Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 1986 (ed. ted. Leipzig 1902, 1906²), pp. 362-363 e, nel dibattito italiano, E. Buonaiuti,

più individuata e apprezzata la ricchezza culturale del testo e a mio parere resta problematico pensare che un'opera dedicata in larghissima parte a discussioni di carattere filosofico-religioso sia stata scritta *in funzione* di questo finale. Allo stesso modo mi sembra generico affermare che il culto imperiale sia giustificato perché gli imperatori devono la loro potenza ai dèmoni quando non c'è trattazione di demonologia medioplatonica che istituisca tale connessione. Sembra più appropriato ritenere che Celso, sulla scorta della speculazione medioplatonica, abbia semplicemente ricondotto alla protezione del dèmone personale anche la funzione dell'imperatore in una normale concezione della sacralità del potere che nessuno nell'antichità ha messo in discussione e che lo stesso cristianesimo ha presto ricostruito sulle nuove basi della sua dottrina a partire dalla svolta impressa da Costantino ai rapporti tra impero e Chiesa. La sua preoccupazione politica deriva da una concezione sacra del cosmo in cui ogni entità deve avere un suo ruolo stabilito: separarla dall'insieme della sua visione del mondo significa fondamentalmente prestare a Celso categorie moderne di interpretazione della realtà. Seguirlo nell'intuizione di un'unità religiosa e politica del mondo vuol dire invece cercare di avvicinarsi al significato della sua polemica anticristiana che è in fondo una polemica contro la *desacralizzazione* del mondo, nella quale la sua concezione demonologica gioca un ruolo assolutamente centrale.

Prima dell'appello finale (VIII, 73-76), che doveva chiudere l'opera, nei frammenti riportati da Origene da VIII, 65 a VIII, 72, l'attacco ai cristiani per la loro pericolosità sul piano politico è ancora una volta sostenuto da motivi di natura religiosa che trovano chiari paralleli nella sensibilità del platonismo coevo. In VIII, 66 Celso cerca di spiegare ai cristiani che un adoratore di dio deve certamente sopportare ogni tortura pur di non compiere un atto empio ma tale atteggiamento non equivale a rifiutarsi di adorare una qualunque divinità tradizionale attraverso una preghiera. Celso adduce gli esempi del sole e di Atena e poi conclude con un'affermazione di carattere generale: “La devozione religiosa diventa infatti più completa quando si estende a tutti gli dèi”. Anche questa idea ci appare espressione significativa della sensibilità religiosa medioplatonica, collegata anche alla sua concezione demonologica dell'assetto religioso del mondo. Nel *De deo Socratis* Apuleio infatti suggella

Una polemica religiosa al terzo secolo in Id., *Saggi sul Cristianesimo primitivo*, Roma 1923, pp. 131-151, in particolare pp. 149-151.

il suo discorso sul carattere intermedio della natura e del ruolo dei dèmoni del cap. XIII, con un'impegnativa affermazione all'esordio del capitolo seguente: "*Unde etiam religionum diversis observationibus et sacrorum variis suppliciis fides impertienda est...*". Credere in tutte le espressioni della religiosità nelle sue diverse forme tra i diversi popoli è indice dell'autentica venerazione, il legame con l'idea espressa da Celso risulta alquanto evidente e nel caso di questo passo di Apuleio colpisce anche la deliberata connessione con la demonologia. Ma lo stesso Apuleio ribadisce un'idea del genere anche nel *De magia*, la famosa orazione con la quale l'autore dovette difendersi da una pericolosa accusa di magia. Nel cap. 55, nel contesto di un brano di natura autobiografica, l'autore eleva la sua esperienza religiosa personale a criterio di ricerca della verità religiosa: "*At ego, ut dixi, multiiuga sacra et plurimos ritus et varias ceremonias studio veri et officio erga deos didici*". Le molteplici iniziazioni, le diverse pratiche religiose apprese sono un'espressione concreta della "passione per la verità" e del "dovere verso gli dèi", obbediscono dunque non a una curiosità "esotica" per le usanze religiose, a volte pittoresche, dei diversi popoli, ma rappresentano le tappe di un cammino verso la conoscenza piena del divino, tappe intellettualmente, filosoficamente necessarie.

In questo ambito di sensibilità religiosa matura l'appello di Celso ai cristiani a non staccarsi da questo *kosmos* religioso e su questi principi egli può ribadire, nel brano seguente citato da Origene, l'esigenza della fedeltà all'autorità costituita: "E se uno ti inviterà a giurare nel nome di chi è re tra gli uomini, nemmeno questa è una cosa terribile: a costui infatti sono state affidate le questioni terrene e quanto ricevi nella vita lo ricevi da lui" (VIII, 67). Colpisce la sintonia con il discorso sui benefici ricevuti dai dèmoni e sulla necessità di accettarli come parte della vita stessa, dell'ordine del mondo. Dopo aver evocato il dèmone dei potenti della terra, il discorso può assumere ora direttamente valenza generale a proposito dell'imperatore romano. Se l'analisi svolta sul precedente frammento circa il significato della menzione del dèmone coglie almeno in parte nel segno, siamo dinanzi a una sintesi tra tradizione romana e demonologia filosofica greca che trova in questa parte finale una sua coerente applicazione e delinea una concezione religiosa del potere adatta alle esigenze dei tempi. Questo provvidenzialismo esteso alla sfera politica, se urta la sensibilità moderna che ha desacralizzato il potere terreno considerandone l'aspetto di utilità pratica

nell'organizzazione della convivenza civile, suggerisce però di non eccedere nella separazione tra la sfera politica e quella filosofico-religiosa nell'analisi di un testo come quello di Celso.

Il secondo momento della trattazione demonologica del *Discorso Vero*, che compenetra intimamente tutta la concezione religiosa dell'autore, sfocia naturalmente nella difesa di un mondo che si vede minacciato da un attacco che lo mina alle fondamenta. Sembra che tutte le obiezioni cristiane attinenti alla religiosità politeistica siano in certo modo tenute presenti in questo finale aggressivo e sarcastico, teso soprattutto a una disperata difesa dell'unità della società, nelle sue basi religiose e nell'assetto politico che ne consegue.

Paradosso delle polemiche: il politeista Celso teme la disgregazione portata da chi, in nome del monoteismo, ai suoi occhi distruggeva senza costruire, su un'illusione di unità che non aveva sbocchi. È a questo punto che si situa il brano già citato e discusso a proposito di Taziano: «*E volesse il cielo che fosse possibile che gli abitanti dell'Asia, dell'Europa, della Libia, greci e barbari fino agli estremi confini della terra si accordassero per osservare una sola legge e poi aggiunge, ritenendo la cosa impossibile: "ma colui che crede a ciò, non sa niente!"*» (VIII, 72). Sembra agevole dedurre che questo ingenuo interlocutore cristiano ignora proprio quanto Celso ha esposto nel libro V, cioè la diversità strutturale delle tradizioni religiose¹⁶⁰ legata alla suddivisione del mondo tra diversi intermediari divini che si fanno garanti dell'osservanza di norme religiose particolari che non confliggono però con l'autentica devozione verso il sommo dio, sono forme diverse del divino che regge e permea l'universo. L'unità come la concepiscono i cristiani non è possibile, è contraria alle leggi dell'ordinamento universale, al fondamento religioso della realtà, è una ingenua e pericolosa illusione che produce solo rovine. L'unità possibile e auspicabile è quella sostenuta da chi vede la unitaria volontà divina nella diversità delle forme, da chi legge i diversi culti come manifestazioni di un unico progetto divino e ha come limite solo la ragione. A leggere Celso nel suo contesto culturale, come si è cercato di fare nel corso dell'analisi precedente, il paradosso si attenua.

¹⁶⁰ Si noti che in entrambi i passi, sia nel libro V che in questo, la parola greca è sempre νόμος, che indica sia le norme civili che quelle della tradizione religiosa, anche perché le prime derivavano spesso dalle seconde.

4) Sapienze “barbare” e sapienza greca nel *Discorso Vero*: un modello interpretativo

Il *Discorso Vero* ci si è presentato come un'ampia discussione culturale che vuole delegittimare il cristianesimo e ne mostra gradatamente ma sempre con violenza polemica l'inconsistenza filosofica e religiosa sino a rappresentarlo, nella sua sostanziale contrarietà ad ogni principio di sana filosofia religiosa, come un pericolo per la convivenza civile e la stessa compagine statale. La discordia nel regno di dio è la premessa sostanziale dalla quale sembra muovere Celso per attaccare proprio sul piano dell'empietà una dottrina che si mostrava moralizzatrice nei confronti dell'immorale mitologia politeista.

Ma appunto, il politeismo del tempo di Celso non era quello della Grecia classica né dell'antica tradizione romana. La rielaborazione demonologica ci ha già mostrato come la tendenza inclusiva del nuovo politeismo potesse fornire una risposta a tutti quegli apporti che il fondo originario greco e latino aveva sempre ricevuto, sin dall'epoca classica (l'introduzione del culto di Cibele, per fare solo un esempio, è già molto antico sia ad Atene che a Roma) ma che in epoca ellenistica erano diventati più numerosi. In epoca imperiale poi, la presenza di un unico organismo statale in cui coesistevano tanti popoli portatori di diverse tradizioni religiose che convivevano con la religione di stato imperiale poneva il problema di una concezione che teorizzasse e definisse il valore di queste diversità sia dal punto di vista filosofico sia dal punto di vista pratico, per farle convivere in sufficiente armonia.

In tale situazione il rapporto tra le sapienze “barbare”, che di “barbaro” avevano in molti casi quasi solo la radice etnica¹⁶¹, e la sapienza greca fusa al diritto e alla cultura ellenizzata

¹⁶¹ Risultano ancora preziose le osservazioni di A. D. Nock in *La conversione*, Roma-Bari 1974¹, (ed. ingl. Oxford University Press 1933) p. 208 e ss sui culti orientali che di questa sapienza “barbara” costituivano uno degli aspetti fondamentali. “Le altre religioni orientali nel paganesimo romano -scriveva Nock-, come le chiama Cumont nel frontespizio del suo libro famoso, non erano né orientali né religiose alla stessa misura...nella misura in cui attraevano uomini non provenienti dalle loro terre d'origine, ciò avveniva in forme completamente ellenizzate, almeno in materia di concezioni fondamentali e soprattutto di aspettative escatologiche”. Per Nock, secondo una prospettiva forse troppo unilaterale ma illuminante, la vera religione orientale è il cristianesimo, sostanzialmente impermeabile alla cultura greca. Erano anni in cui Celso, che è pur sporadicamente citato nel libro di Nock, non era organicamente inserito in una ricostruzione complessiva del confronto tra cultura classica e cristianesimo se non nelle linee di fondo mentre prevalevano ancora o gli studi

romana, che costituiva la cultura d'*élite* dell'impero, si inserisce in un ampio dibattito e assume un nuovo e peculiare significato¹⁶². Nel secondo secolo il dibattito sulla priorità o meno della sapienza greca nella sua peculiare forma di "filosofia" riappare con forza e possiamo vederne proprio nel *Discorso Vero* uno specifico esempio. Anzi, nell'ottica particolare e quindi anche deformante, della polemica anticristiana, questo tema rappresenta uno dei filoni polemici più vivi, a quanto ci è dato dedurre dalle citazioni di Origene, e lo si ritrova in alcuni snodi nevralgici dell'argomentazione. A questa discussione non è nemmeno estranea la demonologia, che rappresenta un esempio qualificante del rapporto tra sapienza "barbara" e speculazione greca.

Ma appunto questa impostazione del *Discorso Vero* si inserisce in un più ampio e significativo dibattito del quale sembra giusto fornire almeno un esempio significativo. Le *Vite dei Filosofi* di Diogene Laerzio, opera che gli studiosi collocano con difficoltà tra la fine del II secolo e l'inizio del III, si apre con un *Proemio* molto significativo nel quale è affrontato proprio il problema delle origini della filosofia e quindi della priorità della saggezza greca e di quella "barbara". L'opera si presenta come un'imponente raccolta di materiale dossografico di diversa qualità e autorevolezza proveniente da una lunga tradizione stratificata nel tempo e proprio per questo testimonia che il dibattito risaliva a tempi anteriori, come del resto sappiamo da altre numerose testimonianze già di epoca classica ma era tornato di stringente attualità in questo arco di tempo. Possiamo quindi assumerla come prova che il problema dibattuto era certamente vivo nel II secolo più o meno nei termini impostati

eruditi sulle diverse questioni che il personaggio e l'opera pongono o le visioni d'insieme marcatamente ideologiche. Oggi queste osservazioni, con la dovuta cautela critica, possono aiutarci a comprendere il confronto di Celso con le sapienze "barbare" e le sue distinzioni.

¹⁶² Uno spaccato ampio e suggestivo di questi incroci culturali, di queste sovrapposizioni semantiche, che sfiora anche temi di questa ricerca è rappresentato da F. Hartog, *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera dell'antica Grecia*, Torino 2002 (ed. franc. Paris 1999). Per un'analisi specifica sulle religioni "barbare" in Celso cfr. Fedou 1988, pp. 140-220 (*Les religions "barbares"*) ma sono inclusi, secondo l'ottica del libro, anche paragrafi sulla concezione di Origene. La prospettiva di Fedou è più descrittiva rispetto alla mia ma l'analisi è molto circostanziata e conclude rilevando un giudizio negativo di Celso sulle religioni "barbare" poco preoccupandosi di evidenziare un criterio di valutazione che, pur nella negatività complessiva del giudizio, evidenzia il problema storico della convivenza religiosa nell'impero di II secolo.

dall'autore.

Stralciando alcuni passi particolarmente incisivi dal *Proemio*, possiamo renderci conto di come vada situato l'analogo problema del rapporto tra sapienza greca e sapienze “barbare” nel *Discorso Vero* e di quali siano le peculiarità di Celso che, come vedremo, risale a una tradizione più propriamente platonica. “Alcuni sostengono -afferma Diogene¹⁶³- che l'impresa della filosofia abbia avuto origine dai barbari. A farla nascere, infatti, sarebbero stati presso i persiani i Magi, presso i Babilonesi o gli Assiri i Caldei, presso gli Indiani i Gimnosofisti, e presso i Celti e i Galli i cosiddetti Druidi e Semnotei, come affermano Aristotele nel suo trattato *Sui Magi* e Sozione nel ventitreesimo libro della *Successione dei filosofi* (1)...ma costoro non si accorgono di attribuire ai barbari le perfette creazioni dei greci, dai quali ebbe origine non solo la filosofia ma anche il genere umano. Per esempio presso gli Ateniesi ci fu Museo; presso, i Tebani Lino (3)...Quanti attribuiscono la scoperta della filosofia ai barbari, adducono anche Orfeo il Tracio, sostenendo che sia stato un filosofo e che sia il più antico. Io, dal canto mio, non so se si debba chiamare filosofo chi ha proclamato cose come quelle da lui dette riguardo agli dèi; e non so come si debba denominare chi non si fa scrupolo di attribuire tutte quante le passioni umane agli dèi, e anche gli atti turpi commessi solo raramente da alcuni uomini con l'organo della voce (5)”.

Seguono brevi esposizioni delle dottrine dei Druidi, dei Caldei e dei Magi e una trattazione a parte sulla filosofia degli Egiziani, che tratta in effetti della religione e dei principi di astrologia di questo popolo. Ma il primo che fece uso del termine filosofia è per Diogene Pitagora, secondo un'impostazione che si è tramandata a tutto il pensiero occidentale.

L'esordio è indicativo di una polemica che, se non è recente, qui ha i toni perentori di una risposta e si richiama a una tradizione critica consolidata. In genere i commentatori istituiscono il confronto con Clemente di Alessandria¹⁶⁴, che dovrebbe essere contemporaneo di Diogene ma già in effetti l'aggressivo esordio di Taziano presenta il problema della delegittimazione del primato greco non in campo strettamente filosofico ma in diverse

¹⁶³ Per il testo greco e la traduzione, con una lieve modifica, seguo, Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano 2005, a cura di G. Reale, con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli

¹⁶⁴ Cfr Diogene Laerzio 2005, n. 1 p. 1307.

attività, con una concordanza in almeno alcuni nomi di popoli. È vero che Taziano usa il termine δόγματα al posto di quello di filosofia, alludendo a conoscenze in senso generico, indicando invece con ἐπιτήδευμα i ritrovati pratici “le invenzioni” che i greci hanno sottratto ai popoli più antichi. In Diogene alla filosofia si affiancano nel cap. 3 i κατορθώματα, le perfette creazioni dei greci dalle quali ebbe origine addirittura il genere umano e che sembrerebbero essere alte creazioni poetiche e morali. Mentre in Taziano il discorso oscilla tra dottrina e scoperte pratiche, in Diogene l'aspetto speculativo e spirituale sembra preponderante. Del resto in Taziano, al cap. 2 l'attacco contro l'inutilità e la vacuità della filosofia diventa diretto. Se la filosofia è specifica creazione greca è comunque una creazione perniciosa.

Resta però il dato incontrovertibile che anche per Taziano ci sono popoli considerati depositari di una sapienza antica che è a mezzo tra conoscenza religiosa (divinazione), sapienza teorica (matematica, astronomia), poesia e da cui i Greci avrebbero tratto le basi della loro “scienza”. Da questi popoli avrebbero derivato addirittura i fondamenti di quella creazione di cui andavano assolutamente orgogliosi, la filosofia.

Diogene distingue anche attentamente, nel caso di Orfeo, una sapienza di tipo religioso, con le sue affermazioni sugli déi e le loro passioni, non passate al vaglio della ragione. Filosofia è definita quella degli egiziani ma questo è davvero un caso a parte perché la fascinazione della sapienza egiziana aveva dato origine già da tempo a un complesso sistema di rielaborazioni e allegorie.

La posizione di Diogene ci si presenta nel complesso come una imponente sistemazione scolastica che dopo i sovvertimenti dell'ellenismo, ricompatta un sapere tradizionale e lo irrigidisce in un sistema coerente di scuole, escludendo i filosofi dopo Epicuro, con la sola eccezione di alcuni accademici. “Una restaurazione classicistica” insomma, non si capisce quanto in linea con le tendenze dei tempi. “Quando il filosofo cinico Diogene di Sinope - scrive Hartog¹⁶⁵ - tesse l'elogio della vita selvaggia, intende sovvertire il centro della città o della grecità attraverso i settori ai margini, dimostrando che i veri civilizzati non sono quelli che si credono tali: sicuramente è un momento di dubbio e di crisi nella società. Tuttavia, la sua preoccupazione resta il centro, i suoi veri interlocutori i Greci. Le *Vite* di Diogene

¹⁶⁵ Cfr. Hartog 2002, p. 12.

Laerzio esprimerrebbero, al contrario, un momento di rifiuto dei dubbi e denoterebbero una volontà di rassicurazione: la filosofia è, è stata, non può che essere greca. La sua lingua è, è sempre stata, il greco”.

Il problema quindi c'era ed era reale e non era solo un problema filosofico: i popoli dell'impero volevano partecipare alle conquiste spirituali e culturali che costituivano il tessuto comune della formazione degli uomini colti che potevano svolgere professioni dignitose o partecipare all'amministrazione cittadina. Ma il loro retroterra culturale come poteva contribuire alla formazione di una cultura che non fosse élitaria, di un classicismo puristico inaccessibile ai più né tantomeno settaria e ripugnante alla comune sensibilità ellenizzata?

L'integrazione delle culture è uno dei problemi di fondo del *Discorso Vero*, che nel confronto accanito con la più orientale delle religioni orientali, per parafrasare l'espressione di Nock, è costretto a tentare una nuova sintesi, ampliando le maglie del rigido schema delle scuole che sarà codificato, come abbiamo visto, nelle *Vite* di Diogene Laerzio. Soprattutto confrontandosi con realtà vive che ci permette di osservare da una prospettiva parzialmente innovativa.

Procederò in questa fase per sondaggi, dal momento che l'analisi è concentrata più sulla verifica del modello interpretativo e della prospettiva di Celso che sull'analisi di tutta la documentazione.

Anzitutto è fondamentale notare come questa prospettiva del confronto fra sapienza greca e sapienze “barbare” come questione dirimente per saggiare la possibilità di un'autentica saggezza “ecumenica” e smascherare quelle false, è affrontata anche in affermazioni di carattere generale, che hanno in certo senso sapore programmatico. Esse si trovano in due frammenti di quella che, seguendo la proposta di Borret, si potrebbe identificare come la *Prefazione* dell'opera alla quale allude Origene.

Il primo frammento (I, 2), notissimo, è particolarmente esplicito in merito: «Andando avanti egli dice che “*la dottrina* (alludendo con ciò alla dottrina ebraica, cui è legato il Cristianesimo) *risulta per la sua origine barbara*”. E con una certa larghezza di vedute Celso non muove rimprovero alla dottrina, lodando invece i barbari “*che sono capaci di scoprire dottrine*”; però aggiunge che “*nel valutare queste, nel rafforzarle e nell'esercitarle al fine di raggiungere la virtù, i greci sono senza dubbio superiori*”». Il discorso di Celso è

chiaramente frammentato da Origene ma, grazie anche alla sua chiosa, ne emerge un quadro sostanzialmente chiaro. Celso ritiene barbara la dottrina ebraica e, di conseguenza, consapevole dello stretto rapporto tra le due, anche quella cristiana. Non squalifica però la dottrina semplicemente per questo motivo ma espone una sua peculiare concezione che corregge in certo modo quella classicistica sulla purezza delle creazioni greche: i barbari sono bravi a scoprire dottrine ma i greci sono superiori nel rendere queste dottrine funzionali all'esercizio della virtù. I “barbari” cioè forniscono in certo senso un materiale grezzo di concezioni che solo la superiore mente ellenica sa plasmare in un organismo utile all'uomo.

I commentatori citano a riscontro di questa affermazione di Celso un passo dell'*Epinomide*, un dialogo platonico ritenuto spurio già da Diogene Laerzio che lo attribuiva al collaboratore di Platone Filippo di Opunte, attribuzione non disdegnata da buona parte della critica moderna. Si tratta in ogni caso di un dialogo cronologicamente vicino a Platone e che esprime bene il suo pensiero dell'ultima fase. Il brano che ci interessa e che conviene riportare per intero (987d-988a), nel suo più ampio contesto, si inserisce in una discussione sull'identificazione delle divinità negli astri e quindi il confronto con la sapienza astrologica di altri popoli diventa naturale e, come abbiamo avuto modo di rilevare, proprio l'astrologia era una delle materie del contendere nella questione sul primato.

“Ed ecco un altro punto su cui ogni greco deve riflettere: noi abitiamo una regione, la Grecia, *che è probabilmente la migliore ai fini dell'acquisizione della virtù*. Diciamo che è particolarmente apprezzabile in essa il fatto che sia messa a metà fra le zone fredde e quelle torride, anche se il nostro clima estivo, meno propizio di quello delle regioni di cui si è parlato, ha dato a noi la possibilità di conoscere l'ordinamento di queste divinità solo dopo gli abitanti di quelle zone. *In ogni caso dobbiamo essere certi che quanto i Greci hanno recepito dai barbari, lo rendono migliore sino alla perfezione* (κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται).

E anche a riguardo di questo argomento di cui ora trattiamo, bisogna tener presente che, nonostante sia arduo arrivare a scoperte definitive in questo campo, tuttavia *rimane la viva e consolante speranza che i Greci sappiano venerare questi dèi in un modo più bello e più degno di quanto non facciano la tradizione e i culti di origine barbarica, in quanto si avvalgono della cultura* (παιδείαις...χρωμένους), *degli oracoli di Delfi e del culto secondo*

le regole”¹⁶⁶.

Tutto il brano presenta un notevole interesse: innanzitutto conferma l'orizzonte nettamente platonico in cui Celso si muove, anche ad oltre quattro secoli di distanza, nel suo tentativo di sintesi filosofico-religiosa, inoltre presenta delle osservazioni che in certo modo costituiscono la traccia sviluppata da Celso.

Già mettere al centro l'acquisizione della virtù come caratteristica dei greci, qui attribuita alla stessa posizione geografica del paese, traccia come il fine primario della speculazione greca e va in parallelo con il fine che Celso attribuisce alla capacità greca di consolidare, rafforzare, praticare quanto si è ricevuto dai barbari.

Poi segue il problema strettamente astrologico sul quale si connette l'asserzione di carattere generale: anche se i greci, per la loro posizione, hanno individuato più tardi certe divinità astrali, è loro caratteristica peculiare portare a un livello di perfezione quanto hanno acquisito dai barbari. E questa è la frase abitualmente citata nei commenti a Celso. Ma non meno significativo è lo sviluppo del discorso platonico. L'autore afferma la difficoltà di pervenire a scoperte definitive nel campo del divino ma ribadisce la speranza della superiorità greca attribuendola a tre cause precise: la παιδεία, le Δελφῶν μαντεῖαι, la θεραπεία κατὰ νόμους, cioè il classico e intraducibile tipo di formazione intellettuale greca, gli oracoli delfici, il culto secondo le norme. Razionalità, ascolto della voce divina attraverso gli oracoli, culto regolato secondo norme tradizionali portatrici in se stesse di significato: sono tre principi che ispirano anche l'analisi di Celso e la sua difesa dell'universo mentale greco, pur nella realtà multiforme dell'impero romano del II secolo. Anzi, sono tre principi che lo aiutano ad orientarsi per interpretare questa realtà e giungere a una sintesi soddisfacente.

Se il frammento ora esaminato anche alla luce del passo dell'*Epinomide* ci ha consegnato un'affermazione di carattere generale, quasi apodittica, grazie anche all'indiscusso intervento di Origene, c'è un altro frammento che può aiutarci a specificare i criteri che secondo Celso regolano la scelta di una dottrina e il rapporto con le tradizioni “barbare”.

Si tratta di I, 9, dovremmo essere, sempre se accogliamo l'ipotesi di Borret, ancora

¹⁶⁶ Seguo, con alcune modifiche, la traduzione di R. Radice in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 2000. i corsivi sono miei. Per il testo greco cfr. Platon, *Oeuvres complètes, tome XII (deuxième partie), Les lois, livres XI-XII*, texte établi et traduit par A. Dies, *Epinomis*, par E. des Places, Paris 1956.

nell'ambito della *Prefazione* e il frammento entra già violentemente nella polemica anticristiana ma ancora con un riferimento a criteri generali: «Dopo queste cose, Celso esorta “ad accogliere le dottrine seguendo la ragione ed una guida razionale, notando che cade senz'altro in inganno chi si mette a seguire qualcuno senza agire così”. Ed egli paragona questi, “che pongon fede in qualcuno senza un principio razionale, ai sacerdoti questuanti di Cibele ed agli indovini, ai Mitra e Sabadio, e a chiunque altro s'incontri, alle apparizioni di Ecate o di qualche altra dea o di figure demoniche¹⁶⁷. E infatti, come spesse volte gli uomini scellerati traggono vantaggio, stando in mezzo a loro, della dabbenaggine di quelli che si lasciano facilmente ingannare e li trascinano dove vogliono, allo stesso modo, dice Celso, le cose accadono fra i Cristiani”. Ed ancora egli dice che “alcuni non vogliono né dare né ricevere argomenti giustificativi delle cose in cui credono, ma si servono di espressioni come: “Non indagare, ma abbi fede”, ed ancora: “La tua fede ti farà salvo”. E Celso dice che costoro affermano: “La sapienza nella vita umana è un male, la stoltezza un bene ” »¹⁶⁸.

In questo frammento abbiamo delle affermazioni di principio accompagnate da un'esemplificazione che ci riporta ai tempi stessi di Celso. Il testo rappresenta quindi una rara

¹⁶⁷ Ἐκάτης ἢ ἄλλης δαίμονος ἢ δαιμόνων φάσμασιν. I traduttori oscillano e la stessa traduzione di Colonna non ha grande coerenza, come anche quella di Rizzo “o di altra dea o di altri dèmoni”. Poco scorrevole la Lanata “si tratti dell'apparizione di Ecate o di un'altra o di altre figure demoniche,”, che sembrerebbe rendere uniformemente con dèmoni. Il problema è però reale e di non facile soluzione. O si unifica la resa del termine δαίμων pensando alla concezione generale di Celso delle divinità tradizionali come entità demoniche e quindi si potrebbe tradurre “di qualche altra presenza demonica femminile o maschile” o si deve ritenere che in quest'unico passo del *Discorso Vero* Celso utilizzi il termine δαίμων nell'uso non specifico, e già omerico, di divinità e quindi si dovrebbe tradurre “o di altra dea o di dèi”. Io opterei per la prima soluzione ma ho preferito lasciare nel testo la traduzione di Colonna per mostrare l'esistenza e la complessità del problema. Da notare che in questo caso ci si riferisce alla non giusta venerazione dei dèmoni che abbiamo visto ammessa da Celso e il riferimento ad Ecate, che presiedeva anche alle arti magiche, sarebbe particolarmente significativo.

¹⁶⁸ Rizzo 1989, nota ad loc., ha ben messo in luce come il mosaico di citazioni o presunte tali attribuite a testi o predicatori cristiani sia in realtà costruito in maniera tendenziosa su frasi evangeliche e di sapore paolino citate in maniera non letterale o monca, a scopo evidentemente deformante. Resta però il punto di fondo centrato da Celso con lucidità, il valore completamente diverso attribuito dai cristiani alla πίστις rispetto alla filosofia classica, nella quale era un grado inferiore della conoscenza, che rende possibile l'assimilazione di questa dottrina a quei culti “barbari” che non davano posto alla ragione ma facevano leva solo su elementi emotivi.

occasione per un discorso che non sia solo di principio ma attesti anche la posizione dell'autore rispetto a culti e credenze specifici. Poiché alcune delle dottrine indicate, culto di Cibele, Mitra, Sabadio, sono “barbare”, almeno in origine, qui abbiamo chiaramente un complemento di quanto è detto in I, 9. Ci sono dottrine da escludere decisamente se non reggono al vaglio della ragione. Il λόγος e il λογικός ὁδηγός (guida razionale), che in questo brano devono guidare la scelta di una dottrina, sono nell'ambito della παιδεία citata nell'*Epinomide* e rappresentano uno di quei criteri che portano o all'esclusione o al consolidamento della dottrina, alla sua “purificazione”, per poterne poi veramente cogliere il significato profondo e praticarla, come è appunto affermato in I, 9.

Il riferimento ai μητραγόρται, ai sacerdoti mendicanti di Cibele, risulta particolarmente significativo perché colpisce un culto fiorente ai tempi dell'autore, che aveva, a livello popolare, una forte caratteristica esteriore esotica ma non era suscettibile di alcuna interpretazione in chiave concettuale, poteva apparire una pura manifestazione rituale molto appariscente. Infatti l'allusione di Celso si può confrontare con un noto e vivacissimo brano delle *Metamorfosi* di Apuleio (VIII, 24-29) che racconta le disavventure del malcapitato asino Lucio venduto proprio a una banda di sacerdoti itineranti e questuanti della *dea Syria*, presentati in una luce sinistra come imbroglioni dissoluti. Apuleio parla di *dea Syria*, che a rigore sarebbe Atargatis ma la sua descrizione delle danze sfrenate di questi sacerdoti, durante le quali si davano morsi ai muscoli e si ferivano le braccia e il riferimento successivo (VIII, 30) allo strepito dei cembali, al suono dei timpani e alle melodie della musica frigia, richiamano senza equivoci le cerimonie dei sacerdoti della *Magna Mater* Cibele¹⁶⁹. È dunque credibile che o Apuleio abbia riprodotto un'identificazione tra i due culti che esisteva in

¹⁶⁹ Secondo Rizzo 1989, nota ad loc., Atargatis sarebbe la versione siriana della frigia Cibele, appunto la *Magna Mater* dei romani. F. Cumont, in *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Torino 2009 (cito dalla recente ristampa curata dall'Istituto belga di Roma, dotata di ampi apparati introduttivi e bibliografici), pp. 159-161, si atteneva a una distinzione tra i due culti, ritenendo che Apuleio calcasse troppo la mano sul “noir” nella sua descrizione dei sacerdoti itineranti ma non dava conto della innegabile presenza di elementi “frigi” nel cerimoniale da essi adottato. P. Scarpi, nella sua raccolta di fonti sui culti misterici, *Le religioni dei misteri*, Milano 2002, vol. II, inserisce il brano cruciale di Apuleio, quello sulla danza dei sacerdoti, tra le testimonianze del culto di Cibele senza note di commento. Credo che allo stato delle nostre conoscenze le conclusioni che ho tratto in seguito nel testo si possano ritenere ragionevoli.

realtà, soprattutto a livelli bassi di improvvisati “sacerdoti” che si organizzavano per fare colpo sulle masse o che abbia liberamente lui rielaborato elementi dei due culti attribuendo alla *dea Syria* l'apparato cerimoniale di Cibele. Comunque, quello che conta ai fini del nostro discorso è che la sua testimonianza dà un vivo sapore di realtà e di attualità al riferimento di Celso e mostra come il polemista pagano voglia colpire queste pseudo-saggezze “barbare” basate solo sulla capacità di colpire i sensi ma prive ai suoi occhi di alcun significato religioso. Tra i culti ritenuti irrazionali nell' esemplificazione di Celso c'è anche quello di Mitra che notoriamente nel II secolo tocca l'apogeo della sua diffusione. Proprio questo riferimento ci consente però di introdurre un altro e decisivo passaggio del discorso sull' atteggiamento di Celso verso le sapienze “barbare”.

I due passi sinora citati rappresentano l'uno un'affermazione generale sul rapporto tra dottrine “barbare” e dottrine” greche che assegna ai greci il ruolo decisivo di rendere queste dottrine davvero utili per l'umanità, di scoprirne l'autentico nucleo di verità, mentre l'altro si presenta come un'affermazione di metodo sul criterio che deve guidare nella scelta delle dottrine da seguire e stigmatizza duramente alcuni culti “barbari” privi, secondo Celso, di questi requisiti.

Ma nel corso del *Discorso Vero* Celso mostra anche concretamente come sia possibile interpretare in forma filosoficamente accettabile dottrine “barbare”, evidenziarne il nucleo di verità e assorbito nell'ambito della sapienza greca. Egli mira quindi a costituire un modello interpretativo della verità religiosa aperto entro certi limiti al confronto con le antiche saggezze “barbare” e alla loro assimilazione. Questo atteggiamento rispecchia bene la situazione storica dei suoi tempi e mostra come in certi ambienti intellettuali greci l'arroccamento classicistico non fosse ritenuto il modo migliore per rispondere alle sfide religiose di un impero di fatto multietnico e multireligioso nel quale la pace assicurata da Adriano dopo le guerre traianee e la facilità di comunicazioni che lo stesso imperatore aveva promosso avevano favorito ancora di più i rapporti tra le diverse province dell'impero.

Possiamo quindi verificare, attraverso due esempi particolarmente significativi, come Celso applichi i principi che ha enunciato nei frammenti esaminati. Il primo esempio riguarda proprio la dottrina mitraica che, se è genericamente condannata in I, 9, è poi parzialmente recuperata in un'analisi più dettagliata e specifica.

Da VI, 21 infatti Celso, sempre in polemica stringente con i cristiani, si impegna a illustrare una figura simbolica dell'iniziazione mitraica, che confronta con un “diagramma” cristiano ritenuto assolutamente assurdo e contraddittorio (VI, 23-27) . Questo è uno dei casi in cui Celso attinge a concezioni di gruppi marginali a quella che lui stesso conosce come “grande chiesa”, conventicole di stampo misterico gnostico ma attribuisce senza problemi le loro concezioni ai cristiani in generale, presumibilmente per le motivazioni a cui ho avuto modo brevemente di accennare in precedenza.

Quello che conta però adesso ai fini di questa ricerca è come introduce, presenta e illustra la figura simbolica mitraica perché questo procedimento illumina sul suo modo di interpretare le sapienze “barbare” e inserirle in un universo mentale greco. Il brano è molto frammentato da Origene ed è meglio seguire il suo testo perché gli editori e traduttori di Celso integrano e completano dando l'illusione di affermazioni molto più organiche di quanto non lo siano in realtà e che si deducono sostanzialmente “per negazione” dall'esposizione di Origene: «Le Scritture accettate dalla Chiesa -scrive Origene- non riferiscono che vi sono *sette cieli*¹⁷⁰ o un numero ben definito di essi, ma la Bibbia sembra insegnare che vi sono «dei cieli», forse volendo intendere le sfere di quelli che i greci chiamano «pianeti», ovvero qualche cosa di più recondito. Celso qui segue Platone, affermando che “*la via della anime per andare verso la terra e tornare dalla terra passa attraverso i pianeti*”».

In VI, 22 poi, Origene riferisce espressamente di un simbolo mitraico descritto minuziosamente da Celso: «Quindi, volendo fare sfoggio di erudizione nel suo libro scritto contro di noi, Celso passa a descrivere certi misteri dei persiani in tal modo:...». Segue la lunga e articolata descrizione, che sembra inutile riportare nel suo testo originale, di un

¹⁷⁰ Questa allusione è un riferimento preciso al testo di Celso? Per Rizzo, che traduce addirittura “essi parlano dei sette cieli dei pianeti” senz'altro sì, la Lanata esclude la citazione dalla sua traduzione, Bader evidenzia in nota dei dubbi. A me pare che dal contesto si possa dedurre che Origene faccia allusione a un'idea di Celso secondo la quale per i cristiani esistevano sette cieli ma non mi azzarderei a ritenerla una citazione testuale. Del resto anche la successiva affermazione di Origene in VI, 23 suggerirebbe comunque un aggancio con il testo di Celso: «E infine, sappia Celso e i suoi lettori che in nessun luogo delle Scritture ritenute autentiche e divine si fa menzione dei *sette cieli*». Sembra chiara un'allusione a qualcosa che in qualche modo Celso aveva affermato.

simbolo mitraico¹⁷¹ a carattere astrologico che raffigura due orbite, una scala con sette porte e in cima un'ottava porta. Ogni scala è costituita di un diverso materiale e presidiata da una diversa figura divina (dal nome greco, si badi bene! Crono, Afrodite...e così via). Alla fine, dal frammentato resoconto di Origene, si comprende che Celso collegava questa dottrina teologica che simboleggiava l'ascesa delle anime al cielo, a teorie musicali. La conclusione che Celso ne traeva sembra da cogliere in VI, 24 quando Origene afferma: «Subito dopo la parte, in cui si parla dei misteri di Mitra, Celso dichiara che *“chi voglia mettere a fronte l'iniziazione tipica di alcuni Cristiani con quella (precedentemente esposta) dei Persiani, paragonandole fra loro, e mettendo a nudo i segreti dei Cristiani, potrà notare in tal modo le differenze esistenti»*.

Da VI, 24 segue l'esposizione di un presunto diagramma cristiano, chiaramente di tipo misterico e che si può assegnare a conventicole di tipo iniziatico che professavano dottrine vicine a quelle che noi attribuiamo alla variegata galassia gnostica. Il diagramma indica in effetti il passaggio dell'anima all'altra vita circondata da due gruppi di angeli, gli angeli della luce e i cosiddetti angeli arcontici guidati dal dio maledetto che sarebbe il dio degli ebrei. E qui siamo in piena concezione di stampo gnostico con la distinzione di un dio creatore cattivo che sarebbe quello delle Scritture ebraiche. Dopo aver inveito contro le contraddizioni cristiane nella concezione di dio rispetto alla comune matrice ebraica, Celso ritorna poi in VI, 30 alla descrizione dei dèmoni arcontici che raffigura con orribili sembianze animali.

Queste le linee fondamentali dei due diagrammi che Celso mette a confronto. Cerchiamo ora di cogliere la *ratio* di questo confronto, i motivi di fondo che lo ispirano e il significato peculiare attribuito al simbolo mitraico.

Se partiamo dall'inquadramento concettuale del discorso, non dovrebbe risultare difficile cogliere il significato che Celso attribuiva a questo confronto. Tutta la discussione si inserisce nella parte più dottrinale dell'opera, nella quale Celso confronta affermazioni della sapienza classica, soprattutto platonica, spesso attraverso lunghe citazioni letterali, con citazioni cristiane. In particolare qui l'affermazione di partenza sembra quella di VI, 21 che secondo

¹⁷¹ Per un'analisi dettagliata cfr. Fedou 1988, pp. 164-176 (*Les mystères de Mithra*), con utili figure per orientarsi nell'intricata ricostruzione del simbolo e soprattutto R. Turcan, *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation de Mithra*, Leiden 1975, pp. 44-61 (*Celse et le mithriacisme*).

Platone la via delle anime per andare verso la terra e tornare dalla terra passa attraverso i pianeti. Il problema in questione quindi è la salvezza dell'anima, che per Celso è un principio del tutto giusto. Ma nell'ottica cristiana, desunta dal diagramma di stampo gnostico, essa passa attraverso quell'idea per lui assurda di una lotta cosmica tra bene e male incarnata materialmente nella lotta dei dèmoni, attraverso quella separazione netta tra principio della luce e principio delle tenebre che contrasta con la sua visione di un'asceti tutta interiore che l'anima compie verso la sua purificazione. Il tutto si complica poi, con l'idea della risurrezione, alla quale Celso allude sarcasticamente in VI, 34, ironizzando sul simbolo della croce, adottato solo perché Gesù fu crocifisso mentre se fosse stato un ciabattino o fosse stato strangolato, per trascegliere solo alcuni degli esempi di Celso, avremmo una corda dell'immortalità o un cuoio santo. Lo stravolgimento irrazionale di un'idea desunta dalla sapienza tradizionale sembra quindi l'obiettivo della polemica di Celso, uno stravolgimento che non è possibile attenuare o recuperare con nessun espediente interpretativo.

Il simbolo mitraico, invece, in un'interpretazione allegorica che a Celso appariva naturale, si prestava ad esprimere la verità fondamentale dell'ascesa dell'anima verso una felicità celeste. Esso aveva già in sé un'*interpretatio graeca* in quanto contemplava come guardiani delle singole porte divinità che assumevano i contorni delle figure della religiosità classica ed inoltre si connetteva alla speculazione astrologica cara soprattutto all'ultimo Platone, che indagava sugli astri come simboli della più alta perfezione. Inoltre nella riflessione di Celso i dèmoni-astri sono una categoria a sé, i veri messaggeri celesti (cfr. V, 6).

Ci sono tutti gli elementi per considerare quindi l'esempio del simbolo mitraico come un esempio di dottrina antica e "barbara" suscettibile di un'interpretazione filosofica e che quindi a pieno diritto può essere integrata nella sapienza greca. Origene, nel seguito del capitolo, si chiedeva giustamente, dal suo punto di vista di polemista pronto a cogliere l'avversario in fallo, perché Celso si fosse limitato ai misteri di Mitra e non ne avesse menzionati tanti altri che avevano vasto seguito ai suoi tempi. Osservazione opportuna ma che ci permette anche di penetrare la strategia di Celso: a lui non interessavano i culti, l'allusione sprezzante di I, 9 allo stesso Mitra e ad altre divinità oggetto di culti misterici conferma che aveva scarsa simpatia per l'aspetto esteriore e cultuale di queste manifestazioni religiose, a lui interessava

il nucleo di verità presente in certe affermazioni “teologiche” di questi culti che provava ai suoi occhi come potesse esistere un'antica sapienza diffusa anche tra i “barbari” che solo la superiore capacità speculativa greca poteva però elaborare e rendere davvero utile per la vita morale. La conclusione di Turcan sull'uso del simbolo mitraico appare quindi una sintesi particolarmente felice¹⁷²: “Perché Celso fa menzione del “simbolo” mitriaco? Perché esso conferma la dottrina platonica della felicità celeste, dottrina che i Cristiani avrebbero snaturato nei loro dogmi del “regno di Dio” e della risurrezione finale”. Alla conferma della sapienza greca è correlato lo snaturamento operato dai cristiani, la loro completa “diversità” culturale e religiosa: entrambi i poli polemici del *Discorso Vero* trovano una loro adeguata collocazione.

Un altro esempio che risulta particolarmente significativo in quanto, come quello sul simbolo mitraico, non è una semplice allusione ma una citazione più articolata, lo troviamo proprio nella sezione finale sulla demonologia. Si tratta del frammento VIII, 68, che ho tralasciato nella discussione di quella sezione proprio perché si prestava ad altro genere di considerazioni.

Dopo aver ribadito nel frammento precedente l'inevitabilità dei mali e l'ingratitude che i cristiani mostrano nei confronti degli esseri intermedi dai quali dipende la concreta amministrazione del mondo, Celso conferma la sua concezione con un riferimento a una sapienza “altra”, quella egizia¹⁷³. «Dopo aver detto queste cose -scrive Origene-, Celso così continua: “*che in tutte queste cose, anche le più piccole, esista un essere cui è stata assegnata la soprintendenza di esse, lo si può apprendere dagli Egiziani, secondo i quali trentasei dèmoni, o specie di dèi dell'aria, si sono presi il corpo dell'uomo distribuito in altrettante*

¹⁷² Cfr. Turcan 1975, p. 51.

¹⁷³ Il rapporto di Celso con la religione egiziana non è stato oggetto di una trattazione sistematica in questa ricerca in quanto i riferimenti di Celso sono molto frammentati e si riferiscono a fasi e credenze della religione egiziana diverse tra loro ed inoltre tale analisi non rientrava nel mio scopo volto soprattutto ad evidenziare il criterio generale con il quale Celso confronta la sapienza greca con quelle “barbare”. Si tratta comunque di un rapporto sostanzialmente negativo pur con tratti ambigui, come è evidenziato anche da Fedou 1988, pp. 149-153. Ma bisogna sempre fare la differenza tra riti, manifestazioni esteriori e nuclei di sapienza: senza questa distinzione ogni discorso sul rapporto tra Celso e sapienze religiose “barbare” rischia di perdersi nel vago.

parti (altri parlano di un numero ancora più grande), e che ognuno di essi ha ricevuto l'ordine di prendersi cura di alcune parti. Ed essi conoscono i nomi dei dèmoni nella lingua del luogo: Chnumèn, Chnachumèn, Knat, Sikàt, Biù, Erù, Erebiu, Ramanòr, Reianòr, e quanti altri essi chiamano nella loro lingua; essi invocandoli guariscono le infermità delle varie parti del corpo. Che cosa dunque vieta di onorare questi e tutti gli altri, se uno preferisce stare in buona salute invece che a letto ammalato, ed avere una vita buona piuttosto che misera, e sfuggire -per quanto è possibile- alle torture e ai supplizi?»».

Subito dopo Celso, proprio per aver accentuato in questo brano il valore taumaturgico della presenza demonica, ribadisce i limiti della venerazione ad essi dovuta con il discorso che si è avuto modo di esaminare e ricondurre a una sostanziale coerenza rispetto al complesso della sua concezione demonologica.

Ma è il valore di questo esempio che va ora considerato nel suo giusto significato: il riferimento agli "egiziani" può risultare qui ingannevole perché non si tratta in effetti della religione egiziana come è evocata in altri frammenti, per esempio a proposito del culto degli animali, con toni di sprezzante superiorità, ma di una ben precisa teoria che di egizio aveva solo il radicamento in un orizzonte misterioso e affascinante di figure divine. Si tratta della cosiddetta "melotesia decanica" nota nell'ambito di quel *corpus* di testi e testimonianze denominate dagli studiosi moderni ermetismo in quanto facevano capo alle presunte rivelazioni di Ermete Trismegisto "tre volte grandissimo" ed avevano una veste linguistica greca.

Secondo questa teoria, nella parte relativa alle presenze demoniche, il corpo umano era diviso in parti (μέλος) affidate a sovrintendenti, "decani" appunto, che presiedevano alla salute dei singoli organi del corpo. Su questa base si sviluppava quindi una complessa medicina a base religiosa ed in verità anche astrologica, aspetto non considerato nel frammento di Celso¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Per un'analisi di queste concezioni dettagliata e ben radicata nella conoscenza di testi spesso di non facile lettura e interpretazione cfr. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste I. L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950, p. 115 e ss., in particolare pp. 118-120, dove è riportato un lungo brano citato da Stobeo proprio sulla funzione dei trentasei decani. Riguardo al frammento di Celso cfr. Puiggali 1987, pp. 32-33.

Ancora una volta, al di là dei dettagli e della forma apparente in cui questa sapienza si presenta, quello che a Celso interessa è la sostanziale conferma che essa offre a una verità ammessa anche dalla speculazione greca. I nomi barbari dei dèmoni possono anche essere considerati un dato assolutamente secondario e trascurabile ed infatti in VIII, 37 Celso si chiedeva ironicamente se i dèmoni avessero potere solo se invocati con un nome barbaro mentre non lo avevano più se invocati in greco o in latino. Quello che assolutamente conta è che una sapienza ancestrale come quella egiziana, se adeguatamente interpretata e depurata da ogni elemento inutilmente superstizioso, conferma l'assunto essenziale, che il mondo è governato tramite potenze intermedie che hanno efficacia anche concretamente nella vita umana. La demonologia si conferma quindi un elemento essenziale della visione greca del mondo che anche un confronto con altri tipi di sapienza può confermare e questo assunto, inserito nel tessuto polemico della discussione sulla demonologia, conferma l'estraneità cristiana, il suo carattere inassimilabile ad ogni tipo di dottrina accettabile.

Quello che però Celso non si chiedeva e non poteva discernere, immerso com'era in una temperie religiosa in cui gli scambi e le sovrapposizioni di culti e teorie religiose erano avvenuti tra popoli diversi in tempi diversi con un predominio ormai secolare della cultura greca, è quanto davvero egli potesse valutare effettivamente la sapienza degli altri popoli nella sua autentica realtà e non in un travestimento greco, quanto cioè la dottrina "antica", ancestrale, presente presso tutti i popoli, che pensava di elaborare con le categorie della sapienza greca non fosse già un ibrido ellenizzato.

Ed è questo il punto centrale sul quale mi sembra di poter trarre delle conclusioni richiamandomi alle premesse di questa ricerca. Quando i greci erano venuti in contatto con i popoli orientali, sin dall'età arcaica fino all'epoca dei regni ellenistici, avevano una loro individualità politica, frammentata sino alle conquiste di Alessandro poi rappresentata da regni governati comunque da un *élite* di funzionari greci. Adesso, nella vasta realtà dell'impero romano, le autonomie cittadine erano solo un mezzo per preservare, spesso con notevole spirito conservatore, un'identità culturale e religiosa alla quale non rinunciarono mai ma il referente istituzionale si trovava a Roma. Gli intellettuali greci avevano questo doppio radicamento, nella loro cultura di origine e nella più ampia *polis* ecumenica rappresentata da Roma e dal suo impero. Essi però, quando valutavano fenomeni culturali e religiosi,

tendevano a riassorbirli nelle loro categorie che da secoli avevano permeato tutto il mondo civilizzato. Con Roma il processo era riuscito solo parzialmente grazie soprattutto alla superiorità militare romana che aveva portato con sé l'essenziale della propria tradizione religiosa per cui l'ellenizzazione romana non era mai stata totale, la tradizione romana aveva conservato margini di autonomia e a un certo punto, proprio tra la fine del I secolo e il II la cultura greca si era come scissa o trattando dei romani come popolo a sé (esempio classico le *Vite parallele* di Plutarco) o ripiegandosi sulla propria tradizione come in Luciano, con qualche acuminata frecciata polemica contro i rozzi dominatori, come nel *Nigrino*. Ad altri intellettuali, retori in particolare, come Elio Aristide, restava solo l'esaltazione della pace e della prosperità dei tempi, pur senza rinunciare all'orgoglio per le proprie tradizioni civiche e il proprio stile di vita.

Il caso di Celso ha una singolarità: filosofo nella tradizione platonica, soprattutto scolastica, del suo tempo, egli, mosso dalla provocazione cristiana, tenta una sintesi che unisca alla polemica contro il dichiarato avversario una difesa della tradizione classica e recuperi in essa anche la presenza istituzionale dell'impero romano. In questo progetto l'impero deve apparire anche come una comunità di popoli con tradizioni religiose diverse che possano convivere in armonia, c'è bisogno quindi di una teoria delle differenze religiose che non leda il principio di unità del divino. Da qui l'accento particolare sulla sapienza "antica" e sulle sapienze "barbare", tema non certo nuovo ma trattato con un'insistenza e una coerenza rese necessarie dalla minaccia cristiana, alla quale bisognava opporre non solo una critica di merito sui punti ritenuti deboli della dottrina ma anche un'immagine diversa e complessiva di come il divino sia raggiungibile da tutti gli uomini in tutte le tradizioni e non attraverso un'unica strada che escluda tutte le altre.

Ma in questo modo Celso ripercorreva, almeno in parte, quello che acutamente Momigliano ha chiamato "l'errore dei greci" riferendosi soprattutto all'età ellenistica. "I Greci furono unici nell'antichità nella loro capacità di descrivere con precisione i costume degli stranieri...Ma fu in fondo uno sguardo freddo, gettato su civiltà straniere dall'alto della propria sicurezza". Inoltre la loro comprensione fu sempre ostacolata dal loro ostinato monolinguisimo, ebbero scarso interesse a impadronirsi delle lingue degli altri popoli e quindi a penetrarne a fondo la cultura.

Proprio le interpretazioni di Celso che abbiamo avuto modo di esaminare mostrano come la riduzione alla mentalità greca sia drastica e precluda spazi di comprensione. Ancora Momigliano notava come “la massa di scritti che pretendevano di essere traduzioni di lingue orientali furono prevalentemente falsi, opera di scrittori di lingua greca. Quanto circolava in greco sotto il nome di Zoroastro, Istaspe, Thot, e perfino di Abramo, era semplicemente falso, anche se alcuni degli scritti contenevano senz'altro una modesta quantità di pensiero “orientale” misto ad idee greche”. “Questa massa di falsi -continuava lo studioso- genera problemi allo storico del pensiero classico. Essa sta ad indicare un'esigenza di religione rivelata, perentoria, di un genere che la tradizione greca poteva difficilmente provvedere; suggerisce una nuova “apertura” della classe colta greca verso le idee provenienti da altri paesi”¹⁷⁵. Celso si colloca in questo stretto crinale: da una parte rappresenta effettivamente quella classe colta aperta alla conoscenza delle tradizioni di altri popoli nel contesto però di un impero universale che pone anche concreti problemi di coesistenza; dall'altro, nel solco della tradizione classica, non è permeabile alle suggestioni di una tradizione rivelata e la sua interpretazione tende quindi a uniformare rigidamente quelle tradizioni ai criteri della sua razionalità greca. Ed inoltre anch'egli opera in effetti, come nel caso del riferimento alla melotesia decanica ermetica, su un sapere per nulla ancestrale ma già greco con coloriture orientalizzanti, su quello che è già un misticismo greco che prende a prestito tratti orientali anche antichi.

In queste condizioni egli finisce, almeno in parte, col dialogare con se stesso e con il suo retroterra e se questo non inficia la portata storica della sua sintesi filosofico-religiosa, non lo rende più efficace nei confronti dei cristiani. Questi infatti, in quanto consapevoli portatori, dal loro punto di vista, di una novità assoluta e alternativa, avevano l'assoluta urgenza interiore di diffonderla. Da qui anche l'operazione linguistica che, dopo la prima, essenziale mediazione nella lingua e nella cultura greca, già nel II secolo e poi nei successivi, porterà a tradurre e poi comporre scritti cristiani nelle principali lingue dell'Oriente.

La forza di penetrazione cristiana, ancora scarsa ma di cui l'attività apologetica pone le fondamenta, indipendentemente dal valore oggettivo della proposta, che non va valutato in sede storica, si può attribuire, nell'ottica di questa ricerca, alla sua capacità assimilatrice

¹⁷⁵ Cfr Momigliano 1980, rispettivamente pp.167-168 e 171.

diretta però da una potente convinzione e da una precisa consapevolezza delle priorità e di alcuni concetti su cui non si accettavano compromessi. Solo questo atteggiamento può spiegare la violenta polemica contro i greci con l'orgogliosa rivendicazione di elementi “barbari” e la contestuale assimilazione di un vasto bagaglio culturale greco che, come si è visto, raggiunge in Atenagora un chiaro livello di consapevolezza.

La risposta di Celso tende a riproporre la saggezza greca in una prospettiva “ecumenica” adatta alla realtà multireligiosa e multietnica dell'impero ma, nonostante le pur notevoli aperture rispetto a posizioni come quella di Diogene Laerzio, appare pur sempre ancorata al retaggio classico della speculazione filosofica, rivela i limiti rilevati nell'assimilazione di sapienze straniere e non coinvolge le masse presentando una vera “alterità” religiosa, sia pure nell'ambito della tradizione stessa. In fondo i “profeti” o “uomini divini”, impostori o autentici che fossero, come Apollonio di Tiana o Alessandro di Abonuteico, i centri oracolari iatromantici di Asclepio e di altre divinità, agli occhi di un vasto pubblico desideroso di conoscere e incontrare il divino, avevano fatto e facevano di meglio. Celso tende a unificare molte di queste fonti di saggezza, con l'unico discrimine della superstizione irrazionale, ma questa stessa ampiezza di prospettive rappresenta la sua forza e il suo punto debole in un mondo che voleva sempre più scegliere.

Su questo scontro di diverse esigenze religiose si gioca un confronto importante che non coinvolge però solo la polemica ideologica ma anche l'organizzazione del culto e l'iniziativa del potere imperiale che nel II secolo, su iniziativa dell'imperatore Adriano, riesce a creare una sorta di stabilità anche religiosa. I cittadini trovavano anche nel culto la risposta visibile alle domande sull'equilibrio religioso del mondo. Un sondaggio su questo aspetto potrà incanalare la ricerca verso la comprensione del rapporto tra dibattito filosofico-religioso e organizzazione religiosa, che in ogni società umana non conta meno delle idee, pur eccelse, dei singoli.

III. La polemica intellettuale e la coesistenza religiosa nell'impero: l'esempio adrianeo

1) Adriano tra filellenismo e culture "barbare". Il culto nuovo di Antinoo

Da Aristide a Celso, nell'arco quindi di circa cinquant'anni, si svolge, come abbiamo avuto modo di vedere, nell'impero romano un vasto dibattito religioso che coinvolge l'essenza stessa delle divinità tradizionali. Di questo dibattito è protagonista un interlocutore nuovo, sinora conosciuto principalmente dal pubblico e dalle autorità pagane nelle aule dei tribunali, i cristiani.

La nostra documentazione resta frammentaria, molte sono le opere cristiane che sono andate perdute, problemi di datazione, autenticità, collocazione geografica rendono difficile delineare una mappa attendibile della circolazione delle idee sostenute in queste opere e del tipo di comunità o di strati sociali all'interno delle comunità che le incarnavano. Resta però il fatto innegabile che dai primi anni del principato di Adriano i cristiani non si rivolgono più soltanto alle loro comunità per esortazioni alla fede e alla disciplina ma sentono il bisogno di spiegare le loro ragioni ad un pubblico pagano colto e di indirizzare i loro scritti addirittura alle autorità imperiali, mentre appena una decina di anni prima la principale preoccupazione del governatore di Bitinia Plinio era conoscere dall'imperatore Traiano le norme da applicare nei processi che li riguardavano.

Quanto queste dediche siano reali o fittizie, se tali testi siano giunti davvero almeno tra le mani di qualche alto funzionario della cancelleria imperiale, è questione discussa ma marginale per la presente ricerca. Il dato importante è che le idee cristiane cominciano comunque a circolare. Questo si deduce da alcuni episodi citati da Giustino, come la polemica con il filosofo Crecente, dal generico appello ai "greci" di Taziano, dalle dediche dell'opera di Teofilo *Ad Autolico* e dell'*A Diogneto* a pagani evidentemente di un certo livello sociale e culturale, l'uno sprezzante verso i cristiani, l'altro curioso e intellettualmente aperto e poi, soprattutto, dalla articolata confutazione di Celso che, a circa cinquant'anni dall'opera di Aristide, si impegna in un attacco a tutto campo, mostrando la conoscenza non superficiale di argomentazioni cristiane ed anche delle articolazioni interne delle comunità.

L'analisi dei contenuti della polemica, soprattutto in relazione al problema del pluralismo religioso collegato alla demonologia, ci ha permesso di vedere come la polemica toccasse aspetti sensibili dello stesso assetto religioso dell'impero e implicasse da parte cristiana un notevole sforzo concettuale per comprendere nelle nuove categorie della sua rivelazione religiosa le altre culture e tradizioni religiose ed anzitutto la sapienza greca, nel cui orizzonte culturale i cristiani si muovevano e che non potevano rifiutare di netto senza essere tagliati fuori, per così dire, dal corso della storia. Poiché il collegamento istituito tra demonologia e riflessione sul pluralismo religioso non era immediatamente percepibile, l'analisi ha comportato un esame piuttosto approfondito di idee nel loro contesto di pensiero e il riesame di alcuni nuclei concettuali e a volte anche di singoli passi che mi sembravano non sufficientemente compresi o valorizzati nell'analisi critica precedente ai fini di un discorso organico complessivo.

Il problema che adesso si pone però e che non può essere affrontato in maniera parimenti dettagliata è tentare di inserire questa ampia polemica intellettuale nel contesto di politica religiosa dell'impero romano di II secolo, considerare la polemica intellettuale nel suo contesto storico e valutarne il significato nella vita religiosa dell'impero.

Celso scrive al termine di quella che si suole definire estensivamente “età antonina”, quando i barbari premevano alle frontiere dell'impero, carestie e crisi economica¹⁷⁶ stavano alterando l'equilibrio dell'impero delle città, tanto esaltato da Elio Aristide, che, soprattutto in Oriente, era stato il perno di una prosperità forse esagerata da contemporanei e posteri ma certo non illusoria. Il suo modello però, potrebbe rispecchiare un equilibrio di politica religiosa meno recente, quello che aveva retto l'impero dall'avvento di Adriano, a cui si possono attribuire tangibili, innovatrici iniziative di politica religiosa. Del resto l'apologetica cristiana, con Quadrato e Aristide, nasce proprio rivolta a questo imperatore, con un proposito non certo di accettazione della cultura greca ma, bisogna supporre, nella convinzione di trovare margini di discussione. Ed ancora in Giustino la memoria di Adriano è oggetto di

¹⁷⁶ Un quadro alquanto fosco dell'età di Marco Aurelio, anche con specifico riferimento alla politica economica, ha delineato di recente A. Frascetti, *Marco Aurelio. Le miserie della filosofia*, Roma-Bari 2008, in un libro postumo a cui è evidentemente mancata l'ultima mano e che se giustamente cerca di distinguere l'amministratore dal venerato filosofo, non evita posizioni unilaterali che sanno di preconcetto.

rispetto, anche se per un'interpretazione, alquanto tendenziosa, del famoso rescritto a Minucio Fundano. Ed anche questo è un fatto per il quale bisogna tentare una spiegazione. Inoltre è proprio con Adriano che la necessità di una coesistenza religiosa viene sentita con molta partecipazione anche intellettuale e affrontata da più punti di vista con una serie di iniziative che, pur sfociando in esiti diversi, sembrano presentare una matrice comune. E sarebbe interessante individuare un eventuale filo conduttore di queste iniziative.

Nell'ultima parte di questa ricerca cercherò quindi di delineare in sintesi il modello adrianeo di politica religiosa, sempre limitandomi al tema fondamentale di questo studio, allo scopo di situare la polemica religiosa coeva e successiva nel quadro di trasformazione delineato proprio da questo imperatore e dare a queste domande che si sono presentate nel corso della ricerca la forma di ipotesi storiografiche.

Non pretendo quindi di riesaminare analiticamente tutti gli aspetti e i problemi della politica religiosa adrianea, compito del resto vano vista la notevole quantità e qualità degli studi in materia, ma semplicemente di tracciarne le linee che fanno da premessa e da sfondo del discorso di polemica religiosa fin qui esaminato. E consapevolmente ho voluto prima esaminare storicamente i contenuti del dibattito diacronicamente per poi tornare indietro a quella che si presenta come una svolta nella politica religiosa e verificare quanto l'esordio cristiano sulla scena del confronto filosofico-religioso risenta di questo clima adrianeo e se e quanto Celso a sua volta tenti di riprendere e consolidare, pur in un'epoca di maggiori difficoltà spirituali e materiali, i concetti basilari che ancora al suo tempo reggevano l'equilibrio religioso dell'impero.

Tre saranno gli aspetti esaminati, alla luce della rilettura delle fonti letterarie e di alcuni contributi recenti che hanno rimodulato le tradizionali prospettive critiche sul personaggio e in particolare sulla sua politica religiosa: 1) la ridefinizione del “filellenismo” di Adriano e il suo concetto di ellenizzazione in materia religiosa 2) la posizione verso l'alterità etnica e religiosa, ben esemplificata dal rapporto con il giudaismo 3) il culto di Antinoo nel suo eventuale significato religioso e le categorie con le quali era presentato¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Indico subito i riferimenti bibliografici generali essenziali, riservandomi poi di citare nel corso della trattazione contributi più specifici. Sempre da consultare J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'empire I*, Paris 1955, pp. 111-278. Un ripensamento critico del principato adrianeo è costituito dalle due monografie di

Per impostare correttamente il discorso sul “filellenismo” di Adriano credo che bisogna anzitutto distinguere tra la fisionomia culturale dell'imperatore come ci è presentata dalle testimonianze letterarie e la sua concreta azione di promozione della cultura greca, nel nostro caso limitatamente al suo atteggiamento verso i culti greci. L'uomo e l'imperatore vanno in certo modo distinti in quanto l'imperatore obbedisce ad esigenze che vanno anche oltre i gusti e le inclinazioni personali dell'uomo. La sovrapposizione di questi due piani ha prodotto l'immagine di un Adriano esteta ellenizzante che non a caso ci è tramandata soprattutto da storici latini tardi che manifestano un certo conservatorismo culturale.

Il biografo dell' *Historia Augusta* (V. H, 3, 5) sottolinea che “*Imbutusque impensius Graecis studiis, ingenio sic ad ea declinante, ut a nonnullis Graeculus diceretur*”, avendo cura di rimarcare in seguito che da questore dovette approfondire lo studio del latino perché al primo discorso in senato mostrò una pronuncia grossolana. Lo stesso biografo sottolinea ancora la sua benevolenza verso i greci durante il viaggio in Grecia presumibilmente del 124-125, con attenzione anche all'aspetto religioso: “*Eleusinia sacra exemplo Herculis Philippique suscepit, multa in Athenienses contulit et pro agonotheta resedit*”. Anche nell'*Epitome de Caesaribus* si sottolinea la sua formazione greca con una significativa coincidenza anche tesuale con una delle affermazioni dell'*Historia Augusta*: “*Hic Graecis litteris impensius eruditus a plerisque Graeculus appellatus est; Atheniensium studia moresque hausit potitus non sermone tantum sed et ceteris disciplinis...*” Per Eutropio, nel suo *Breviarium*, più laconicamente “*Facundissimus Latino sermone, Graeco eruditissimus fuit*”, una posizione più equilibrata in fondo e che non cita l'appellativo di *Graeculus*, non propriamente neutro anzi forse alquanto critico. Meno lapidario nei giudizi proprio il senatore storico di lingua greca Cassio Dione, bitinico, che scrisse nell'età dei Severi e poteva quindi

M. A. Levi, *Adriano Augusto. Studi e ricerche*, Roma 1993, e soprattutto, *Adriano. Un ventennio di cambiamento*, Milano 1994, più organica, che delinea il principato adrianeo come un momento di innovazione profonda nella stessa concezione della figura del principe, sganciato ormai totalmente dall'aristocrazia senatoria nel concreto esercizio del potere. Notevoli anche A. Galimberti, *Adriano e l'ideologia del principato*, Roma 2007, particolarmente le pp. 123-184 sulla politica religiosa e culturale e R. Turcan, *Hadrien. Souverain de la romanité*, Dijon 2008, in particolare pp. 149-174 (*Les dieux, l'au-delà et le surnaturel*). Ricco di spunti critici interessanti *Hadrian and the christians...cit*, una raccolta di saggi che, al di là del titolo, delinea una rilettura della politica religiosa adrianea secondo prospettive spesso stimolanti non solo rispetto ai cristiani.

attingere anche a ricordi familiari (come la testimonianza sulla successione attribuita al padre Aproniano in 69, 1, 3). Come è noto, di questa sezione della sua vasta *Storia romana* ci resta solo il compendio del monaco bizantino Xifilino ma la trattazione è comunque ricca e tratta diversi aspetti del carattere e dell'azione del principe. Ebbene, Cassio Dione si limita a dire che “fu portato allo studio di entrambe le lingue” (69, 3, 1) e poi ne ricorda nel corso dell'esposizione, stando ai nostri estratti, i viaggi e la ricostruzione di templi in Grecia su cui si avrà modo di ritornare.

Quello che mi sembra da sottolineare ora è che il senatore di cultura greca Cassio Dione, profondamente inserito nel sistema di governo imperiale, è un tipico prodotto dell'impero umanistico di II secolo, anche se si trova a vivere e operare più tardi, nel momento in cui il principato assume con i Severi connotati più scopertamente militari e si rivela più apertamente l'autoritarismo dissimulato dal temperamento e dallo stile paternalistico degli imperatori antonini, favoriti anche dalle generali condizioni di sicurezza interna ed esterna all'impero. Per lui quindi, il carattere “ellenizzante” dell'imperatore è naturale, frutto di quella fusione armoniosa tra governo e mentalità romane da una parte e cultura e spirito civico greco dall'altra. Non ha ragione di insistervi come se fosse un tratto forzato o innaturale ed in questo senso corregge il tono delle fonti latine che presentano questa fisionomia culturale dell'imperatore quasi come un tratto ostentato, esagerato e quasi trasgressivo.

Ma dalla biografia dell' *Historia Augusta* si evincono anche elementi più solidi per una ricostruzione della fisionomia intellettuale del principe: in 16, 10 si ricordano i suoi rapporti con il filosofo stoico Epitteto (“*In summa familiaritate Epictetum et Heliodorum philosophos...habuit*”) ed Arriano, che di Epitteto fu, in termini moderni, l'editore e ne raccolse le conversazioni filosofiche fu tra i suoi più stretti collaboratori. Gli stessi notissimi versi riferiti sempre dal biografo dell'*Historia Augusta*, “*Animula, vagula, blandula/hospes comesque corporis/quo nunc abibis? In loca/pallidula rigida nudula/nec, ut soles, dabis iocos*” (*V. H.*, 25, 9¹⁷⁸) più che rappresentare un semplice *lusus* letterario con una certa semplicità e leziosità di linguaggio tipica dei *poetae novelli*, sembrano rivelare anche una

¹⁷⁸ Il commento dell'autore che segue in 29, 10, “*Tales autem nec multo meliores fecit et Graecos*” riduce chiaramente a puro diletantismo l'attività letteraria dell'imperatore. Ma in questa sede non ci interessa la qualità letteraria dei versi, che certo appare modesta, ma la serietà del pensiero che possono contenere.

reale inquietudine religiosa. M. Mazza¹⁷⁹ ha fatto notare come lo stesso termine *animula* sia “un termine specifico del tardo stoicismo, come il corrispondente greco ψυχάριον negli Εἰς ἑαυτὸν di Marco Aurelio”. La dimostrazione di Mazza, con riferimenti ai *Pensieri* di Marco Aurelio, che a sua volta rimanda in un passo direttamente ad Epitteto, appare sufficientemente persuasiva per conferire ad Adriano non certo una fisionomia di filosofo bensì quella di un ricercatore non superficiale della verità e liberarlo dall'immagine del dilettante curioso ma in fondo superficiale, sedotto solo dalla forma, che gli è stata spesso attribuita. Sulla stessa linea di uno stoicismo rivissuto con forte interesse per il mistero del divino si muove R. Turcan¹⁸⁰: “L'imperatore non doveva essere lontano dal pensare, come Talete, che il mondo visibile “è pieno di dèi”...cosa che ricordava anche il suo amico Epitteto (*Conversazioni* III, 13, 15). Questi “dèi” erano per lui potenze invisibili. I culti stabiliti gli ispiravano dovunque rispetto. Crisippo, come si sa, concludeva l'esistenza degli dèi dal solo fatto che si elevano loro altari (*SVF*, II, p. 304 s., n° 1019). Che il principe abbia conosciuto o no questo maestro del Portico, egli ha dovuto ragionare alla stessa maniera se si giudica dai favori prodigati alle principali devozioni locali nel mondo greco come nell'Occidente latino”.

Con il discorso di Turcan siamo naturalmente indotti a verificare, sia pure per essenziali sondaggi, quali linee di politica religiosa abbia perseguito quest'uomo profondamente imbevuto di cultura greca. E su questo punto, anche integrando le testimonianze letterarie con quelle archeologiche, si può rilevare che in effetti la sua politica religiosa mostra un equilibrio e un progetto che non lo fanno deviare dalla tradizione romana ma tentano di integrarla in un

¹⁷⁹ Cfr. M. Mazza, *Ritratto di una voce: le Memorie di Adriano*, in G. Aleo, M. Campagne, M. T. Puleio (a cura di), *Marguerite Yourcenar. Storia, viaggio, scrittura*, Catania 1992, pp. 11-47, p. 44, dove è offerta nella n. 105 anche una precisa documentazione dei paralleli con Marco Aurelio e preziose indicazioni bibliografiche. Tutto il saggio, che dovrebbe essere una lettura da storico del famoso e intenso romanzo della Yourcenar, è in realtà anche una penetrante rilettura di alcuni aspetti del personaggio Adriano e mostra inoltre una sovrana padronanza del dibattito storiografico che aiuta a mettere a fuoco le diverse immagini di Adriano susseguites dal romanticismo in poi. Mazza mostra inoltre una sensibilità non comune tra gli storici per le ragioni e le esigenze della letteratura, instaurando un dialogo fecondo con la lettura data dalla Yourcenar di Adriano. Forse proprio la valutazione del carattere religioso del personaggio e dell'epoca resta alla fine un po' vaga, affidata ai consueti concetti di “sincretismo” e smarrimento religioso.

¹⁸⁰ Cfr. Turcan 2008, p. 150.

universo culturale greco per creare un patrimonio comune e, per quanto possibile, davvero “ecumenico”. L'obiettivo di Adriano sembra la creazione di un linguaggio religioso comune a tutto l'impero ellenizzato, un linguaggio capace di recuperare al tempo stesso l'essenziale della tradizione romana e unire strettamente l'idea della grandezza e della funzione religiosa dell'impero ad ogni tipo di culto “civile”, cioè ellenizzante o suscettibile di un'interpretazione in chiave greca. La prova di una tale intenzione è data da una parte, dalla promozione dei culti greci in tutto l'Oriente ellenizzato, dall'altra dal restauro di templi e dalla restaurazione di culti a Roma senza voler imporre in territorio italico culti greci.

Per quanto riguarda l'azione dell'imperatore nell'Oriente greco la documentazione raccolta e discussa da Beaujeu, ripresa più sinteticamente da Turcan, resta ancora un punto di partenza solido per delle conclusioni generali ed è appena il caso di accennare a tutte le attestazioni di favore manifestate non solo verso centri di culto famosissimi come Delo, Delfi, Olimpia ma anche verso altri meno noti come Megara, Abai in Tessaglia o Aezani in Frigia¹⁸¹. Ma il capolavoro del filellenismo di Adriano resta, come è noto, la fondazione del Panhellenion ad Atene nel 131 o 132. Il tempio è dedicato a Zeus Panhellenios associato alla figura stessa dell'imperatore e diventa centro di una sorta di nuova lega estesa a tutte le città greche di Grecia e d'Asia. Roma e le sue tradizioni religiose non sembrano presenti in questa iniziativa ma, osserva acutamente Beaujeu, “il modo in cui Adriano adempiva la sua funzione di legame vivente tra Roma e la Grecia, tra la comunità latina e la comunità ellenica era anzitutto il culto reso alla sua persona nello stesso tempo che a Giove, in una folla di santuari di Grecia e d'Asia e in particolare nel Panhellenion ateniese. Dunque la preminenza riconosciuta da Adriano al signore dell'Olimpo nel suo programma di costruzioni sacre e nel suo piano di rinnovamento panellenico si giustifica ampiamente con motivi politici come con considerazioni religiose”¹⁸².

Il discorso sul Panhellenion va allargato in generale a tutta la politica di costruzione degli *Olympieia* in diverse città del mondo greco, a partire dalla sontuosa ricostruzione di quello di Atene, iniziato ai tempi di Pisistrato e rimasto incompiuto. Da quelli conosciuti in

¹⁸¹ Cfr. Turcan 2008, p. 154 .

¹⁸² Cfr. Beaujeu 1955, p. 181. La fondazione del Panhellenion si inserisce in una serie di fondazioni di *Olympieia* su cui si veda, per una discussione critica, ancora Beaujeu pp.181-184.

base alle attestazioni archeologiche e letterarie si può dedurre il particolare interesse di Adriano verso il culto di Zeus Olimpico associato alla sua persona. Dal 131, anno in cui viene terminata la ricostruzione dell'*Olympieion* di Atene, lo stesso imperatore assume l'epiteto di *Olympios*¹⁸³ mostrando come questa associazione con il padre degli dèi comune a greci e romani assuma un valore centrale nella sua politica religiosa. Uno studio specifico condotto da A. Giudice sugli *Olympieia* costruiti sotto il regno di Adriano¹⁸⁴ giunge ad interessanti conclusioni sulla politica religiosa dell' imperatore riguardo a questo aspetto: anche altri *Olympieia* presentavano caratteristiche analoghe a quello di Atene. L'*Olympieion* di Efeso¹⁸⁵ era sede di giochi penteterici, come quello di Atene, e quello di Efeso era sede del *Koinon* delle città d'Asia come il tempio ateniese era sede della nuova lega panellenica. Si può quindi dedurre che effettivamente fossero dedicati a Zeus/Adriano. Emerge quindi un disegno coerente che riguarda l'Oriente greco e che permette allo studioso di concludere che gli *Olympieia* “rappresentano il fulcro della politica ecumenica di Adriano: attraverso tali santuari si diffonde e si compie l'unità dell'oriente greco all'impero che trova il suo punto di riferimento nel culto di Adriano/Zeus che consente di rinnovare il senso di appartenenza ad una unica matrice culturale come si evince sia dall'omaggio che le città greche d'Asia compiono nel santuario di Atene che dall'attiva partecipazione ai giochi penteterici che si svolgono in essi”¹⁸⁶. Una tale politica ha anche riflessi importanti sulla concezione stessa del culto imperiale che assume nuovo vigore proprio dall'identificazione dell'imperatore con la divinità massima comune ad entrambi gli emisferi dell' impero: l'imperatore ha sulla terra la stessa funzione benefica del padre degli dèi nell'Olimpo¹⁸⁷.

¹⁸³ Cfr. Beaujeu 1955, p. 200 e ss su questa titolatura e poi in generale sul culto di Zeus/Adriano.

¹⁸⁴ Cfr. A. Giudice, *Gli Olympieia in età adrianea. Architettura e funzione* in “Frankfurter elektronische Rundschau zur Altertumskunde” 6(2007), pp. 1-13.

¹⁸⁵ Le campagne di scavo condotte negli anni settanta citate da Giudice permettono di superare i dubbi sull'identificazione del tempio espressi da Beaujeu 1955 p. 182 che si basava esclusivamente su testimonianze letterarie.

¹⁸⁶ Cfr. Giudice 2007, p. 8.

¹⁸⁷ Su tutto questo aspetto del filellenismo di Adriano legato al rapporto con Atene, alla fondazione del Panhellenion e al culto di Zeus cfr. anche l'analisi di Galimberti 2007, pp. 133-139 che giunge alla conclusione che “Adriano dunque voleva presentarsi come nuovo ἡγεμὼν della Grecia unita sotto la suprema autorità

Senza tentare di ellenizzare la religione romana, come ha osservato e dimostrato Beaujeu¹⁸⁸, Adriano ha cercato di creare un linguaggio religioso di matrice ellenica che potesse unificare la devozione dei popoli dell'impero senza sostituirsi ai culti locali, che erano accettati nella loro peculiarità purché inseriti in questa sorta di culto sovranazionale e unificante che esprimeva la fiducia comune di tutti i popoli dell'impero nell'assistenza divina impersonata in terra dall'imperatore.

Forse in verità lo stesso termine “filellenismo”, che anch'io ho continuato ad adoperare, finisce col diventare improprio e fuorviante senza un adeguato chiarimento: non si tratta di un'inclinazione per una cultura diversa da quella di appartenenza come poteva essere accaduto secoli prima al momento dell'impatto decisivo di Roma con la Grecia e i regni ellenistici ma di una consapevole e matura sintesi tra due culture che si erano già ampiamente compenstrate. Soprattutto, come si è già accennato, Adriano non promuove un'ulteriore ellenizzazione della tradizione romana ma elabora un linguaggio religioso “ellenizzante” per permettere a tutti i popoli dell'impero di riconoscersi in una matrice comune e mostrare il governo romano come inscritto in un assetto divino del mondo. In effetti l'essenziale della cultura greca era già stato assimilato da Roma ed anche l'Italia e l'Occidente potevano accettare questo linguaggio a patto di evitare forzature che infatti l'imperatore non commise.

dell'imperatore e ora assimilata, dal punto di vista religioso, a quella del re degli dèi”. Sul valore del culto di Giove/Zeus cfr. anche Levi 1994, pp. 110-114. Questo autore, pur esprimendo nelle sue due monografie una critica piuttosto serrata all'immagine tradizionale di Adriano filelleno, finisce con il presentare la sua politica religiosa rispetto all'Oriente greco in termini non molto diversi da quelli da me delineati sulla scorta degli autori citati. Il problema appare più di linguaggio e di sfumature e mi sembra ritorni opportuna la distinzione che ho fatto all'inizio tra il filellenismo personale di Adriano, presentato dalle fonti latine in tono forzato e implicitamente critico, e la politica religiosa ispirata all'idea dell'unificazione religiosa dell'impero sulla base di concetti e tradizioni di matrice chiaramente greca.

¹⁸⁸ Cfr. Beaujeu 1955, p. 207 e ss, trattazione persuasiva alla quale rimando per valutare come il filellenismo di Adriano si sia incontrato felicemente con il rispetto della tradizione romana. Complementari a queste pagine quelle espressamente dedicate alla religione tradizionale, 126 e ss. Acute anche le considerazioni di Galimberti 2007 p. 126 su un passo di Aurelio Vittore (14, 2-4) che, se ritenuto degno di fede, mostrerebbe come Adriano promuovesse l'iniziazione eleusina a Roma cercando di assimilare Cerere alla Demetra eleusina.

Questa politica urtava comunque gli ambienti più conservatori. Sotto questo aspetto è significativa la testimonianza della *V. H* (22, 10) “*sacra romana diligentissime curavit, peregrina contempsit.*”. L'affermazione appare rispondente alle nostre conoscenze nella prima parte, tradisce nella seconda lo spirito conservatore dell'autore. Pone però un problema reale: quali erano i *sacra peregrina* per Adriano? Probabilmente per il biografo dell' *Historia Augusta* anche i culti greci e qui probabilmente sta l'equivoco. Per l'imperatore la tradizione religiosa greca è una ricchezza comune a tutto l'impero, a tutto il mondo civile. Non ne sovrappone, come si è accennato, culti e riti a quelli tipicamente romani in quanto gli basta l'identificazione delle due divinità somme, Giove Ottimo Massimo e Zeus Olimpico. Quando si fa iniziare ai misteri eleusini non pensa di rendere omaggio a un culto “straniero”, altri grandi romani prima di lui erano stati iniziati, il fatto stesso che, se stiamo alla testimonianza di Aurelio Vittore accettata da Galimberti¹⁸⁹, ebbe cura di promuovere tali misteri a Roma accentuando l'identificazione di Demetra con Cerere, sta a significare che la sintesi era matura e possibile e l'imperatore abbastanza sensibile e prudente per evitare una contrapposizione tra tradizionalismo romano e “filellenismo”¹⁹⁰.

Dunque, una volta ridefinito quello che comunemente si designa “filellenismo” di Adriano, passiamo al secondo punto, la sua visione dell'alterità religiosa. In questa politica di inclusione in nome della somma divinità che regge i destini di tutti, c'è un atteggiamento religioso che può essere sentito estraneo ed escluso quindi dalla sensibilità religiosa dell'imperatore e dalla sua politica?

In effetti dubbie sono le iniziazioni a culti misterici eccetto quella eleusina e la religione egiziana, verso la quale Adriano mostò un notevole interesse, era da tempo ampiamente sottoposta ad una *interpretatio graeca*, una cui tappa significativa è costituita dalle opere di Plutarco, morto presumibilmente proprio agli inizi del principato di Adriano¹⁹¹.

¹⁸⁹ Cfr. n. precedente.

¹⁹⁰ In un contesto più ampio che coinvolge tutti gli aspetti della politica adrianea e in una prospettiva polemica che forse deforma anche in parte la ricostruzione storica, Levi 1994, p. 160, afferma però giustamente che “non si capirà mai l'epoca adrianea se si continuerà a pensarla come la continuazione del confronto tra tradizionalismo e filellenismo”.

¹⁹¹ In merito all'Egitto risulta interessante l'identificazione di Adriano con Serapide che aveva presto assunto le caratteristiche di Zeus/Serapide. Sembra quindi che l'imperatore segua in Egitto come sua posizione

Il caso emblematico per valutare l'atteggiamento dell'imperatore verso una tradizione religiosa che voglia marcare una diversità nei riguardi dell' universo greco resta per noi quello giudaico.

Il dibattito si accentra inevitabilmente intorno alle cause che determinarono la grande rivolta del 132-135. e portarono alla rifondazione di Gerusalemme come colonia *Aelia Capitolina* in quanto discutendo le motivazioni addotte dalle fonti letterarie possiamo dedurre anche l'atteggiamento dell'imperatore verso questo popolo e la sua tradizione religiosa. Queste fonti sono notoriamente discordi e sono state riesaminate di recente da G. B. Bazzana¹⁹² in uno studio che riapre in maniera articolata la discussione con nuovi stimoli critici e che sarà il principale termine di confronto della mia analisi. La *V. H.* dell' *Historia Augusta* e Dione Cassio, le fonti principali in relazione anche agli specifici scopi di questa ricerca, offrono versioni totalmente diverse. Cassio Dione, nell'epitome di Xifilino, (69, 12-14) adduce come cause la fondazione di Aelia Capitolina e la costruzione “sul podio del tempio di Dio” di uno dedicato a Giove e narra poi con una certa ricchezza di particolari l'andamento della guerra e la feroce repressione romana. Lo storico greco dà quindi come avvenuto un tentativo di ellenizzazione forzata che avrebbe indotto i giudei alla ribellione. Ma qui si pongono problemi che investono il senso stesso della politica religiosa adrianea e il rapporto con una cultura diversa e difficilmente riconducibile nell'alveo ellenico.

Le domande fondamentali infatti ai fini di questa ricerca sono: poteva Adriano concepire un'iniziativa tanto ardita e provocatoria come la sostituzione del culto di Giove a quello del Dio unico ebraico proprio sul monte del Tempio? La fondazione di *Aelia Capitolina* poteva davvero rappresentare un'offesa tanto grave ad un popolo che non era così impermeabile e refrattario al processo di ellenizzazione e di integrazione nell'impero greco-romano come si

ufficiale, nelle forme suggerite dalla tradizione locale, la stessa linea perseguita in Grecia e nelle regioni ellenizzate dell' Asia Minore. Cfr. A. Giudice, *Adriano e il Serapeo di Alessandria: l'intervento e l'ideologia politica* in “Göttinger Forum für Altertumswissenschaft” 14(2011), pp. 31-38.

¹⁹² Cfr. G. B. Bazzana, *The Bar Kokhba Revolt and Hadrian's Religious Policy in Hadrian and the Christians...cit.* pp. 85-109 ma cfr. anche Beaujeu 1955, pp. 258-272 e Levi 1994, pp. 148-152. Tralascio le interessanti discussioni sull'*Epistola di Barnaba* e le fonti rabbiniche in quanto questioni che richiedono specifiche competenze ed esulano anche, almeno in parte, dai limiti di questa ricerca.

continua comunemente a credere? Chiaramente le due domande rappresentano un banco di prova di tutta la politica religiosa adrianea e il tipo di risposta determina la posizione che attribuiamo in generale ad Adriano rispetto a una tradizione religiosa impermeabile o parzialmente permeabile all'ellenismo e il significato reale del suo progetto di una unificazione religiosa dell'impero nel nome del culto di Zeus Olimpico/Adriano.

Cominciamo dalla seconda causa riferita da Cassio Dione, la costruzione di un tempio di Giove sul luogo del Tempio ebraico perché è quella più problematica e che ha maggiori relazioni con la politica religiosa adrianea nel suo complesso. Abbiamo visto come l'imperatore abbia perseguito un progetto abbastanza coerente di unificazione religiosa dell'impero proprio nel nome del culto di Zeus Olimpico associato alla sua persona. Secondo Beaujeu questa politica di promozione della comunità ellenica che, ricordiamolo, avveniva prevalentemente nel nome di Zeus Olimpico, aveva in sé “une pointe anti-barbare”, cioè finiva inevitabilmente con “l'attentare alle credenze e alle pratiche segnate da un'etichetta estranea alla civiltà greco-romana”¹⁹³ e un'impostazione del genere spiega nel complesso la collisione con il giudaismo che aveva invece un forte senso della propria diversità rispetto agli altri popoli dell'impero. Secondo Turcan, più specificamente, è proprio questa «inspiration “jovienne”»¹⁹⁴ della politica religiosa adrianea a rendere plausibile l'iniziativa di imporre anche ai giudei questo culto con il proposito di inserirli organicamente nella comunità religiosa dell'impero. Ma il punto è perché costruire il nuovo tempio proprio nel luogo del Tempio giudaico. Questa appare come una provocazione eccessiva e non necessaria. L'analisi più articolata è svolta da Bazzana, che osserva: “È degno di nota che tutti antichi testimoni sembrano concordare nel non conoscere alcun santuario pagano sul monte del Tempio; al contrario, sembra altamente probabile che anche dopo la guerra sul sito del Tempio di Erode ci fosse solo una statua onoraria dell' imperatore, mentre il santuario di Giove fosse eretto nella parte occidentale della città”¹⁹⁵. Insomma, senza mettere in discussione le linee portanti della politica religiosa adrianea ci si può legittimamente chiedere perché Adriano abbia voluto trascurare considerazioni di prudenza e opportunità politica che sono alla base del suo

¹⁹³ Cfr. Beaujeu 1955, p. 258.

¹⁹⁴ Cfr. Turcan 2008, p. 161.

¹⁹⁵ Cfr. Bazzan 2010, p. 89.

consueto modo di agire e che lo avevano già indotto a rinunciare alle conquiste traianee per consolidare l'impero entro i suoi confini più sicuri. Una cosa è impiantare culti pagani nella capitale ebraica, un'altra sostituire violentemente il culto pagano a quello tradizionale ebraico nel luogo simbolico per eccellenza di quella religione.

In mancanza di testimonianze chiare, a parte quella di Cassio Dione, può risultare più convincente collegare alla costruzione del tempio di Giove la fondazione di una città a Gerusalemme. Anche su questo punto però bisogna capire cosa questa iniziativa rappresentasse realmente. Potrebbe trattarsi, come sostiene Bazzana, della deduzione di una colonia nella quale solo i cittadini pagani seguivano i riti della religione ufficiale¹⁹⁶. La fondazione di una colonia implicava la costruzione di templi pagani per i residenti pagani e quindi anche la costruzione di un tempio di Giove/Zeus, simbolo della religiosità comune promossa dall'imperatore. Si tratterebbe quindi di un tentativo di diffondere maggiormente lo stile di vita greco-romano, anche sul piano religioso, in territorio giudaico per meglio inserire questo popolo tanto fiero della sua diversità nella comune *koinè* culturale dell'impero. In questo senso Adriano aveva già agito in altre città come Tiberiade e Sefforis, tenendo presente forse l'esempio di Cesarea, la grande città residenza del prefetto di Giudea che era stata concepita come città greco-romana, centro di diffusione di questa cultura e di questo stile di vita in terra d'Israele. Questa politica non era stata priva di un certo successo tra i giudei in quanto alcuni strati sociali erano comunque attratti dai privilegi e dai benefici arrecati dall'inserimento nel quadro giuridico e culturale dell'impero. La progressiva "ellenizzazione" della Palestina era comunque un dato di fatto da tempo e questo processo non era contrastato dal popolo giudaico nella sua totalità. "Ellenizzazione" al tempo di Adriano significava anche l'aspetto culturale di un processo di accettazione politica dell'impero e delle sue istituzioni. Se si tiene presente questo sfondo si può osservare come l'idea di una "ricostruzione" di Gerusalemme come *Aelia Capitolina* sia la presentazione forzata, forse proprio alla luce della rivolta e delle sue conseguenze, di un piano di "ellenizzazione" della Palestina portato avanti con maggiore decisione da Adriano ma comunque in linea con un processo in atto da tempo. Ma Gerusalemme non era certo Cesarea o Sefforis e quindi, anche se la notizia di Cassio Dione è ridimensionata alla deduzione di una

¹⁹⁶ Cfr. Bazzana 2010, p. 90.

colonia, come sostiene Bazzana, si trattava pur sempre di un'iniziativa molto decisa che portava il processo di integrazione nella cultura pagana proprio nel cuore religioso del giudaismo e poteva comunque essere motivo di scontento e di forte irritazione. Sotto questo aspetto la notizia di Cassio Dione, anche se non basta a spiegare la rivolta, testimonia a mio parere un atteggiamento imperiale inteso a ridimensionare il senso di diversità e di identità del popolo giudaico che può aver contribuito alla ribellione.

A questo punto va presa in considerazione l'altra testimonianza della *V. H.* dell'*Historia Augusta*. Il biografo non accenna affatto alle motivazioni addotte da Dione ma riferisce una causa totalmente diversa della rivolta e in 14, 2 afferma: “*Moverunt ea tempestate et Iudaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia*”. Questa mutilazione dei genitali sarebbe un riferimento alla circoncisione e quindi ci sarebbe stato un divieto di circoncisione da parte di Adriano che avrebbe provocato la sollevazione. Questa notizia è stata tradizionalmente collegata sia al divieto di castrazione effettivamente emanato da Adriano e attestato da Ulpiano nel *Digesto* 48, 8, 4, 2, sia all'editto di Antonino Pio attestato sempre dal *Digesto* (48, 8, 11) che permetteva ai giudei il diritto di circoncidere solo i loro figli. Quest'ultima notizia presupporrebbe che c'era stato un provvedimento volto a proibire la circoncisione¹⁹⁷. La notizia è stata spesso quindi ritenuta credibile dagli studiosi anche se la forma in cui è riportata dall'*Historia Augusta* è vaga e generica e sembra riferirsi al divieto di castrazione. Si dovrebbe quindi pensare che Adriano abbia equiparato la circoncisione alla castrazione ritenendole entrambe pratiche non civili, “barbare”.

Nel suo riesame delle fonti sulla rivolta giudaica, Bazzana ribadisce forti dubbi sulla reale esistenza di un decreto di Adriano relativo al divieto di circoncisione, del quale non si hanno notizie precise, posizione del resto non isolata nel dibattito storiografico più recente. In modo più sintetico anche Levi e Turcan¹⁹⁸ non avevano ritenuto credibile questa notizia nella forma riportata dal biografo dell'*Historia Augusta*. In particolare Levi parte dalla considerazione che Adriano non poteva proibire la circoncisione giudaica in quanto era

¹⁹⁷ Ma diversa è l'opinione di Turcan 2008, p. 162, secondo il quale questo rescritto “che permette ai Giudei la circoncisione esclusivamente dei loro figli (*filios suos tantum*) non implica che Adriano abbia legiferato diversamente”.

¹⁹⁸ Cfr. Turcan 2008, p. 162.

prescritta da una religione tollerata dall'impero e cerca di cogliere il significato dell'editto di Antonino Pio, che sarebbe in effetti la vera prova, sia pure indiretta, di un precedente divieto di Adriano per poi estendere l'analisi alla circoncisione come pratica non esclusivamente giudaica: “L' illegalità della circoncisione -afferma lo studioso¹⁹⁹- non poteva esorbitare, per Adriano, dagli stessi limiti posti in seguito da Antonino Pio e riportati dal Digesto, cioè che era vietata solo quando operata su persona che non apparteneva alla etnia giudaica. Come sovente accadeva, Antonino Pio aveva solo riconfermato un decreto del suo predecessore: se Adriano avesse voluto veramente proibire, e non solo limitare, l'usanza della circoncisione, avrebbe dovuto misurarsi con il problema di altre intere popolazioni comprese nelle aree imperiali, almeno in parte, che da tempo immemorabile praticavano anch'esse la circoncisione, come gli Arabi, i Siri, i Fenici e altri che erano nell' orbita imperiale”. Queste considerazioni esprimono bene i dubbi su un provvedimento adrianeo diretto esplicitamente a proibire la circoncisione ma non eliminano il problema posto dalle testimonianze e soprattutto inducono comunque a tentare di formulare una spiegazione complessiva dell' atteggiamento di Adriano verso la circoncisione. Bazzana allarga la riflessione a quello che tale pratica poteva significare per l'identità giudaica ai tempi di Adriano. È noto da diverse testimonianze letterarie dal I al II secolo il disprezzo romano per questa pratica vista come barbara²⁰⁰ ma è da sottolineare anche un cambiamento di senso della circoncisione all'interno del giudaismo stesso. Riferendosi agli studi di Cohen, Bazzana rileva come questo studioso abbia “correttamente insistito su come il concetto di un'identità giudaica mutò da un valore primariamente etnico ad uno principalmente politico e religioso proprio nel periodo tra il tardo ellenismo e la prima età romana. Questo cambiamento non fu privo di conseguenze per quanto riguarda il ruolo della circoncisione: da semplice segnalatore etnico divenne sempre più segno carico di significati teologico-politici”²⁰¹.

Abbiamo dunque dinanzi un insieme di testimonianze e spunti critici vario e frastagliato:

¹⁹⁹ Cfr. Levi 1994, pp. 148-149.

²⁰⁰ Per una rassegna di tutta la letteratura greco-romana sulla circoncisione dal punto di vista ideologico cfr. S. C. Mimouni, in *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d' un conflit interne au judaïsme* Paris-Louvain 2007, pp. 298-310. Nello stesso volume, pp. 313-314, l'autore sembra ammettere che Adriano abbia equiparato la circoncisione alla castrazione.

²⁰¹ Cfr. Bazzana 2010, p. 94.

i romani disprezzavano la pratica della circoncisione considerandola un'usanza barbara, presumibilmente in quanto intervento chirurgico sui genitali e quindi alterazione della natura, questa pratica non era solo giudaica ed era tollerata per altre popolazioni dell'impero ma nel giudaismo aveva assunto un significato peculiare non più semplicemente etnico ma più strettamente politico e religioso e questo atteggiamento rendeva la tolleranza più difficile. Se si poteva accettare una pratica anche disprezzata come semplice usanza tradizionale risultava più difficile accettare la stessa pratica quando diventava il segno dell' esclusivismo di una religione e quindi di una pretesa di superiorità.

Prima di trarre da questo quadro delle conclusioni complessive mi sembra opportuno aggiungere anche la testimonianza di Celso, poco valorizzata in questa discussione ma che credo apporti qualche ulteriore elemento di chiarezza. Come abbiamo già visto, nella sua polemica anti-cristiana il filosofo individuava lucidamente la radice giudaica della nuova religione e prendeva una posizione netta verso il giudaismo che va nuovamente ricordata nel contesto di questa discussione. In V, 41 Celso affermava che i giudei dovevano limitarsi a difendere la loro tradizione nell'ambito dell'idea che ogni popolo ha le sue usanze religiose che sono sancite da una potenza tutelare alla quale sono state assegnate le varie parti della terra e continuava: “ma se invece assumono atteggiamenti orgogliosi pensando di possedere una saggezza superiore e rifiutano la società con altri popoli in quanto non li ritengono altrettanto puri, hanno già udito che nemmeno la loro dottrina sul cielo, da essi predicata è loro peculiare, ma, per tralasciare il resto, è antica credenza dei persiani, come in un passo dimostra anche Erodoto: “Essi usano infatti -dice Erodoto- fare sacrifici a Zeus salendo sulle cime dei monti e chiamano Zeus tutto il giro del cielo” e non credo ci sia differenza se si chiama Zeus con il nome di Altissimo (“Υψιστος”) o di Zen o di Adonai (Ἀδωνάϊον) o di Sabaoth o di Amun, come fanno gli egiziani, o di Papeo, come fanno gli Sciti. E nemmeno potrebbero essere i giudei più santi degli altri popoli perché si circoncidono, lo facevano infatti prima di loro gli egiziani e gli abitanti della Colchide”.

Due sono i punti essenziali di questo testo ai fini di questa discussione sul “caso giudaico” nel quadro religioso dell'impero: l'identificazione con Zeus di altre “somme divinità” tra cui anche quella giudaica, e il riferimento alla circoncisione, affermazioni inquadrate dalla premessa in forma ipotetica che i giudei ritengono di possedere una saggezza

superiore a quella degli altri popoli e si separano dalla *κοινωνία* con essi.

La prima affermazione ci richiama un modello “inclusivo” di filosofia religiosa che sembra presiedere anche alle iniziative religiose di Adriano e proprio riguardo alla somma divinità Zeus. L'imperatore, come si è visto, aveva ampiamente promosso il culto di Zeus Olimpico associato alla sua persona ma nello stesso tempo non aveva preso iniziative né di “ellenizzazione” della tradizione romana né di contrasto ai culti locali di altri popoli. Non sembra forzato pensare che questa azione si spieghi proprio in quanto nella cultura greca dell'imperatore diffondere il culto di Zeus non rappresentava una violenza alle altre tradizioni religiose in quanto questa somma divinità greca, che aveva dietro di sé il secolare retaggio di una luminosa tradizione religiosa, poteva essere letta dagli altri popoli come l'equivalente delle loro somme divinità nazionali. Si chiedeva ai diversi popoli solo di riconoscere questo linguaggio greco portatore di una superiore idea del divino ma non di abolire le venerazioni locali. L'omaggio a Zeus Olimpico era un modo di onorare la stessa divinità nella forma della comune *koinè* culturale greca. L'uso da parte di Celso di questo argomento contro i giudei, che costituivano il caso più eclatante di rifiuto di questa linea di filosofia religiosa, sembra implicare che questo “modello adrianeo” costituisse, a quarant'anni circa dalla morte dell'imperatore, ancora un riferimento importante per i ceti intellettuali greci quando affrontavano i problemi di rapporto tra i diversi culti dell' impero.

Il riferimento alla circoncisione presenta questa pratica non come in sé spregevole. Anche se si riferisce a popoli che la praticavano molto tempo prima dei giudei e non accenna ai suoi tempi, Celso comunque non esprime giudizi di valore, lasciando quindi intendere che essa poteva essere tollerata. La sua polemica si concentra sulla presunta idea dei giudei che tale pratica li rendesse più santi. Sembra un'indiretta conferma alle conclusioni di Bazzana, in base agli studi di Cohen, che fosse il valore attribuito alla circoncisione e non l'atto in sé a costituire il vero problema in sede politica. E attesta anche che ai tempi di Celso tale pratica fosse comunque in vigore, presumibilmente nei limiti dell' editto di Antonino Pio.

Le affermazioni di Celso diversi decenni dopo le iniziative di Adriano e la rivolta giudaica credo aiutino a mettere meglio a fuoco il “caso giudaico” nella realtà religiosa dell' impero, caso che restava in parte aperto pur dopo quella che potrebbe apparire una vera “soluzione finale” da parte di Adriano. Era il senso di estraneità e di esclusivismo della

religione giudaica a costituire un problema religioso e poi anche politico. Se la situazione era ancora tale ai tempi di Celso, a maggior ragione le iniziative di politica religiosa di Adriano, tutte mirate a dare nuovo impulso all'ellenizzazione, devono aver fatto saltare un equilibrio da sempre precario.

In questo contesto anche la notizia dell'*Historia Augusta*, pur difficile da tradurre in termini giuridici, collegata alle altre testimonianze che abbiamo citato, rappresenta pur sempre una linea di tendenza della politica imperiale e non andrebbe cancellata dal novero delle iniziative di Adriano nei riguardi dei giudei. Lo stesso Bazzana del resto, che parte da una posizione di sostanziale scetticismo, conclude che “sembra ragionevole supporre che l'*Historia Augusta* interpretava in modo erroneo come un divieto un forte impulso all'assimilazione ebraica attraverso l' abbandono di alcune pratiche tradizionali e in particolare la circoncisione”²⁰².

Dunque sembra proprio che Adriano abbia esercitato in Giudea, in linea con la sua politica religiosa generale, una pressione decisa volta ad attenuare fortemente il fiero senso della diversità giudaica e alcuni tratti distintivi e simbolici della sua identità.

La diffusione dello stile di vita greco-romano, con i suoi riflessi religiosi, attraverso la fondazione di colonie, persino a Gerusalemme e il tentativo di scoraggiare la pratica della circoncisione sembrano aspetti di una politica tesa a mostrare ai giudei i vantaggi di una più ampia integrazione nella comunità imperiale e nel contempo a porli sullo stesso piano di altri popoli. Non è intento di questa ricerca giungere a una precisa definizione delle cause della rivolta, ma probabilmente già questo bastava per indurre una reazione violenta negli ambienti giudaici che vedevano un nesso inestricabile tra identità etnico-politica e identità religiosa.

L'analisi delle motivazioni addotte dalle fonti sulla rivolta giudaica ci ha comunque permesso di analizzare un caso emblematico dell'atteggiamento di Adriano verso culture che potevano presentarsi come estranee al comune linguaggio culturale ellenizzante che egli cercava di promuovere, quindi “barbare” nella sensibilità comune. L'imperatore si mostrava tollerante entro certi limiti: e il limite discriminante era dato dall' accettazione formale di certe forme comuni che esprimessero l'unità religiosa nella venerazione della somma divinità che a tutti provvede e alla quale era associato l'imperatore come suo rappresentante in terra. I

²⁰² Cfr Bazzana 2010, p. 96.

giudei quindi dovevano semplicemente accettare che nel loro territorio tale culto fosse diffuso senza che si pretendesse di sostituirlo al loro. Sotto questo aspetto appare poco plausibile la costruzione di un tempio di Zeus proprio sul monte del Tempio mentre risulta provato l'impulso dato alla costruzione di *Olympieia* e *Hadrianeia* in terra giudaica per mostrare che quel culto era il collante religioso dell'impero. Altro limite era dato da un'accentuata diffidenza verso pratiche che fossero caricate di una forte valenza identitaria e rappresentassero motivo di orgoglio etnico-religioso: tali pratiche andavano scoraggiate, se non proibite.

Questi due aspetti della politica religiosa adrianea sinora esaminati, il cosiddetto "filellenismo" e la posizione verso una tradizione che si configurava chiaramente come "alterità" religiosa, credo mostrino con sufficiente chiarezza l'orizzonte dell'"ecumenismo" religioso adrianeo e i suoi limiti.

Il *Graeculus* degli autori latini procedeva in effetti non in base a un generico e personale amore per la cultura greca ma secondo un piano ben preciso che lo induceva a vedere nella tradizione culturale e religiosa greca un possibile fattore unificante dell'impero. Da qui la sostanziale coerenza della sua politica religiosa.

In questo quadro va analizzata anche l'iniziativa religiosa più personale e discussa dell'imperatore: il culto da lui voluto per Antinoo, il giovane paggio di corte annegato nel Nilo durante il viaggio dell'imperatore in Egitto nel 130. Non c'è trattazione su Adriano che non contempli un capitolo su questa vicenda, a partire dalle circostanze non chiare dell'annegamento (incidente? Suicidio rituale?) per estendersi alla diffusione del culto con la fondazione della città di Antinoopoli in Egitto e alla vasta produzione statuaria che ne diffuse la caratteristica effigie in tutto l'impero, in particolare nelle province orientali. Ma l'attenzione al significato del culto, soprattutto alle motivazioni dell'istituzione di un culto nuovo restano marginali. Pertanto la mia breve trattazione sarà limitata a pochi spunti specifici che potranno essere in futuro materia di ulteriore elaborazione e che nascono sempre dalla particolare prospettiva di questa ricerca.

L'ottica di questa ricerca non richiede infatti di ripercorrere tutta la vicenda nei suoi aspetti ma mira ad inquadrare lo *status* del nuovo culto voluto dall'imperatore e a valutarne, per quanto è possibile, il significato religioso nell'ambito in particolare della polemica fra

cristiani e pagani sull'entità delle presenze divine. Soprattutto, è interessante cercare di capire se questa fondazione di un culto nuovo potesse essere capita dagli abitanti dell' impero o obbedisse solo a un capriccio dell'imperatore infatuato del suo amante. Per entrare più in profondità nel significato del culto di Antinoo bisogna dare forse meno peso alle fonti letterarie classiche tradizionali cioè *la V. H.* dell' *Historia Augusta* (14, 5-7) e Cassio Dione (69, 11, 2-4), che si limitano quasi solo alle circostanze della morte. L'*Historia Augusta*, accentuando la dimensione erotica del rapporto, sottolinea la disperazione dell'imperatore con tono derisorio (“*quem muliebriter flevit*”) ma fornisce, quasi incidentalmente, anche un'utile indicazione sul tipo di culto che veniva tributato al giovane: “*Et Graeci quidem volente Hadriano eum consecraverunt, oracula per eum dari adserentes, quae Hadrianus ipse composuisse iactatur*”(14, 7). Suggestisce quindi che il culto del giovane fosse inserito nel contesto della religiosità oracolare, pur tornando subito alla denigrazione di Adriano e insinuando che questi oracoli fossero composti dall'imperatore stesso. Questa indicazione però consente di impostare il discorso sullo *status* religioso del culto di Antinoo da un punto di vista forse più corretto che va integrato con altre prospettive che solo la ricerca archeologica e ed altro tipo di testi possono suggerirci.

Anzitutto va detto che il culto non fu così effimero come si sarebbe tentati di credere. Ancora Origene, oltre un secolo dopo, rispondendo a Celso, sente di doversi impegnare in una discussione di un certo rilievo e non liquida l'argomento con sprezzante superiorità (III, 36-38). Ma anche durante tutto il II secolo ci son ben quattro riferimenti nell'apologetica cristiana ad Antinoo, in ognuno degli apologisti, Giustino (*I Ap.*, 29, 4), Taziano (*Disc.* 10, 2), Teofilo di Antiochia (*Ad Aut.* III, 8), Atenagora (*Supplica*, 30, 2). Sono riferimenti sprezzanti ma che provano comunque come il culto fosse praticato e sentito, altrimenti non avrebbe senso menzionare un giovane oggetto di recente venerazione accanto a divinità che avevano una storia secolare. Giustino parla esplicitamente di una venerazione come dio (ὡς θεὸν...σέβειν), anche Taziano parla di una divinizzazione scandalosa, dovuta a testimonianza comprata. Diverso il tono di Atenagora, più pacato come sempre anche se certamente per nulla indulgente. Parlando degli uomini divinizzati, e in particolar modo alla fine del par. 1 degli eroi classici come Ercole e Perseo, Atenagora afferma che “costoro pertanto, ai quali o i sudditi o gli stessi principi tributarono onore, parte per timore, parte per rispetto,

conseguirono il nome di dèi -così anche Antinoo per la bontà e umanità dei vostri antenati verso i sudditi ottenne di essere considerato come dio- quelli poi che vennero dopo di loro senz'altro li accettarono per tali". Queste testimonianze insistono su una generica "divinizzazione" del giovinetto ma Atenagora, con l'accostamento ad Eracle e Perseo, ci introduce in una categoria più specifica: gli eroi.

E sulla categoria di Antinoo ascenso nel novero degli eroi ha insistito di recente M. Galli, che in due recenti saggi su base prevalentemente archeologica ma con attenzione alle fonti letterarie²⁰³ ha cercato di ridare la sua giusta consistenza a questa iniziativa religiosa dell'imperatore, inserendola nelle linee generali della sua politica religiosa. Galli parte proprio dal recupero in generale da parte di Adriano del culto eroico, che trova nel culto di *Hercules Gaditanus* la sua manifestazione più eclatante. In questo ambito va vista anche la tipologia di Antinoo-eroe che sembra il primo inquadramento della sua figura a livello religioso prima della divinizzazione. Galli fornisce nei due saggi citati esempi convincenti tra i quali un busto loricato di Adriano con una testa di Antinoo dove solitamente era inserita la Gorgone ma questa testa del giovane presenta ali tra i capelli, particolare che sembra un chiaro riferimento a uno degli eroi per eccellenza della mitologia greca, Perseo²⁰⁴. A Delfi, città particolarmente beneficata da Adriano, è possibile rinvenire chiare tracce del culto eroico di Antinoo. Sulla terrazza del tempio di Apollo vi era un ambiente sacro dedicato ad Antinoo dove fu rinvenuta una delle statue del giovane bitinio di maggiore qualità artistica. L'ambiente, o meglio, il piccolo complesso di due ambienti, può configurarsi come un raccolto *heroon*, che suggerisce a Galli la piccola sala dove Alessandro di Abonuteico, il carismatico e discusso personaggio dell'omonima operetta di Luciano, dava i suoi responsi²⁰⁵.

Certo, trovandoci a Delfi, la connotazione oracolare del culto è da tenere nella giusta considerazione e si collega facilmente alla notizia della *V. H.* secondo la quale furono i greci a divinizzare il giovane e ad attribuirgli oracoli. La tipologia oracolare e misterica sembra

²⁰³ Cfr. M. Galli, *Et Graeci quidem eum consecraverunt: la creazione del mito di Antinoo* in O. D. Cordovana, M. Galli (a cura di) *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica* Catania 2007, pp. 189-209; Ib. *La paideia di Adriano: alcune osservazioni sulla valenza del culto eroico* in *Hadrians and the christians...cit*, pp. 51-69.

²⁰⁴ Cfr. Galli 2010, pp. 59-60.

²⁰⁵ Cfr. Galli 2007, pp. 194-201.

inquadrare bene la funzione di Antinoo mentre il suo *status* sembra quello dell'eroe, l'essere che è considerato al di sopra dei comuni mortali per le sue qualità superiori, in questo caso presumibilmente la giovinezza, conservata eterna dalla morte, e la bellezza che ne facevano una delle tante icone classiche dell'aspirazione umana a superare i limiti mortali.

Ma dalla rilettura attenta di Celso e dalla risposta di Origene è possibile forse ricavare qualche dato in più su come poteva essere considerato questo personaggio. In III, 36 è accostato a uno dei tanti esseri divinizzati della tradizione classica, annoverato tra eroi come Mopso, Anfiloco, Anfiarao, Trofonio, alcuni di essi titolari di culti oracolari.

La risposta di Origene è quasi sorprendente. Invece di insistere soltanto, come avevano fatto gli apologisti del II secolo, sull'immoralità e l'assoluta mancanza di credibilità del personaggio, si impegna anche in un discorso sulla natura di questa nuova divinità con gli stessi criteri con i quali ne avrebbe valutata una di più antica tradizione: “Inoltre, se si sottopone -egli scrive- ad un esame coscienzioso e imparziale la vicenda di Antinoo, si possono scoprire degli incantesimi egiziani e dei sortilegi alla base fondamentale delle cose che egli fece ad Antinoopoli, anche dopo la sua morte. Questa cosa si tramanda anche come avvenuta in altri templi, per opera degli Egiziani e degli altri esperti in simili arti: *cioè essi stabiliscono in alcuni luoghi dei dèmoni, i quali fanno predizioni, oppure guariscono la gente, e spesso anche puniscono quelli che sembrano aver trasgredito alcune regole sugli alimenti impuri ovvero sul contatto di un cadavere, affinché riescano ad impaurire la folla e gli ignoranti. Di tale specie è anche quello che è ritenuto un dio nella città egiziana di Antinoopoli: le sue virtù sono invenzioni false di gente che vive imbrogliando, mentre altri che sono ingannati dal dèmone stabilito in quel luogo, ed altri, soggiogati dalla coscienza della loro debolezza, pensano di scontare la pena inflitta dal potere di Antinoo.*”²⁰⁶.

Origene presenta chiaramente a metà del III secolo un culto vitale in Egitto e interpreta quanto crede avvenga nei suoi santuari, secondo le già consolidate categorie cristiane, come opera di dèmoni e Antinoo è una nuova potenza demonica. Questa è l'interpretazione del cristiano, che vede in ogni opera del soprannaturale pagano l'azione dei dèmoni e non esita a usare questa categoria in modo generalizzato. Ma i pagani? Potevano anch'essi leggere nell'eroe Antinoo un'entità demonica secondo la loro cultura e la loro visione del mondo che

²⁰⁶ Il lungo corsivo è mio.

dava ai dèmoni uno statuto del tutto diverso dalla concezione denigratoria cristiana?

C'è in effetti tra le testimonianze su Antinoo un passo di Celso che mi sembra sia sfuggito ai critici e allo stesso Galli che pure, parlando del sacrario di Antinoo a Delfi, ricorda che in connessione con il clima culturale del santuario Plutarco aveva elaborato i dialoghi delfici “dove ...rielabora i concetti tradizionali delle presenze demoniache e degli eroi, valorizzandone il ruolo di entità intermedie e intermediarie” mentre prende in seria considerazione inoltre la polemica tra Celso e Origene e ricorda in precedenza come Origene, a proposito di Antinoo sia indotto anche a parlare degli angeli nemici di Dio che si proclamano angeli di Dio, dèmoni buoni o eroi ²⁰⁷. Ma si tratta sempre della discussione sulla sezione del libro III sugli eroi classici confrontati con Gesù.

Ignorato è invece un passo del libro V, 63a che è una citazione di Celso nel contesto di una polemica alquanto consueta nel *Discorso Vero* sul frazionamento dei cristiani in sette. Scrive Origene citando poi Celso: «Quindi, per far credere che egli conosce altri ancora, oltre quelli che ha nominato sopra, Celso prosegue, secondo lo stile che gli è proprio: “*certuni hanno trovato come loro guida un maestro ed un dèmone, altri un altro, errando tristemente e rigirandosi in una tenebra profonda, più scellerata ed impura di chi partecipa ai tiasi di Antinoo in Egitto*”». Il parallelo sembra implicitamente suggerire che anche Antinoo potrebbe essere assimilato a un dèmone adorato in un tiaso, trasparente riferimento a una conventicola misterica. Il giudizio non è neutro, come in III, 36 ma pesantemente negativo. Se il paragone diretto è tra le tenebre di depravazione che avvolgono i settari cristiani e quelle in cui si rigirano gli adoratori di Antinoo, non sembra fuorviante ritenere che il termine dèmone si riferisca anche ad Antinoo, guida dei suoi seguaci. Per Celso, del resto, come abbiamo visto, i dèmoni sono presenze ambigue che possono anche scatenare soltanto gli impulsi materiali. Se teniamo presente che gli eroi, nella speculazione medioplatonica, sono anche presenze demoniche, sono quei dèmoni che erano uomini che hanno ben meritato in vita²⁰⁸, è possibile che Antinoo sia stato sentito anche come tale. Ma egli non ha compiuto opere eccezionali né

²⁰⁷ Cfr. Galli 2007, rispettivamente p. 198 e p. 193.

²⁰⁸ Cfr. Apuleio, *De deo Socratis*, XV, dove alla fine del capitolo sono menzionati come esempio di uomini assunti a dèmoni per la saggezza della vita Anfiraio, Mopso, Osiride, Esculapio. Da notare che Mopso e Anfiraio coincidono con gli esempi di Celso in III, 36.

ha dietro di sé un'antica tradizione e queste mancanze rendono sospetta una così repentina inclusione nel novero degli eroi-dèmoni, se accettiamo anche questa seconda definizione del suo *status* religioso.

Ma là di là della speculazione colta, Celso rifletteva anche una sensibilità diffusa che si colorava diversamente nei diversi strati sociali ed in questa comune sensibilità il giovane bitinio assunto ad eroe poteva essere divinizzato nel senso che era sentito come demone protettore. Una “demonizzazione eroica” dunque, se mi è consentita questa espressione, che testimonia ancora una volta la capacità inclusiva del politeismo tradizionale. L'analisi dei diversi contesti culturali, anche in Italia (a Lanuvio) ma soprattutto nell'Oriente greco e in Egitto mostra la notevole plasticità di questo culto che si adatta a contesti taumaturgici, oracolari, misterici, agresti come a Lanuvio. Antinoo è l'eroe-dio voluto da Adriano ad eternare la giovinezza e la bellezza e che può parlare ai tre contesti culturali fondamentali dell'impero, quello romano, quello greco, quello egiziano secondo il loro specifico linguaggio (come mostrano anche le diverse tipologie della statuaria)²⁰⁹. Ma è probabile che lo *status* religioso di questa figura potesse essere, oltre a quello eroico, quello demonico, già strettamente connesso all'altro e intellegibile a tutti e tre i contesti, sia pure con accenti diversi.

Questo breve tracciato di alcune linee fondanti della politica religiosa adrianea ha mostrato una direttiva piuttosto coerente tesa primariamente a diffondere l'ellenismo come linguaggio religioso comune dell'impero, e a scoraggiare quindi fino alla reazione violenta ogni tradizione religiosa che volesse consapevolmente marcare una sua identità in contrapposizione alla *κοινωνία* imperiale. Nello stesso tempo l'imperatore rivelava una plasticità nel creare, certamente su basi affettive e personali, un nuovo culto che, forse anche con un implicito riferimento alla comune sensibilità demonologica, che poteva scandalizzare i fautori di una demonologia filosofica come Celso, rinverdisse una tradizione tipica e costante della religiosità greca, quella del culto eroico, e parlasse al cuore delle masse.

In questo sfondo decisamente rinnovato di politica religiosa, non solo e tanto per le

²⁰⁹ Per una documentazione iconografica che mostra come l'immagine di Antinoo fosse adattata ai diversi contesti culturali e culturali, cfr. T. Opper, *Hadrian. Empire and conflict* Cambridge, Massachussetts 2008, pp. 168-191.

singole iniziative ma per la loro organicità, matura la prima ancor timida affermazione dei ceti cristiani più familiari con la cultura greca che raggiungerà picchi di aggressività sino al tentativo di conciliazione con Atenagora e Melitone e si innesca una dialettica polemica che attraverserà tutto il secolo per giungere alla risposta tendenzialmente organica di Celso, che in un certo senso chiude un'epoca. Ma per questi cinquant'anni centrali del II secolo i paletti sono stati posti dall'autorità imperiale e a questi dovranno esplicitamente o no attenersi tutti gli interlocutori.

Cercherò ora, in sede di conclusioni di delineare in sintesi le logiche che muovevano i tre attori che abbiamo visto dominare la scena e che, al di là degli interessi politici e della polemica intellettuale, avevano sempre di vista la reale possibilità di una convivenza all'interno dell'impero che consideravano in fondo tutti l'unico concreto orizzonte del loro operare.

2) Il potere imperiale, gli apologisti e Celso: diverse risposte ad un unico problema?

A conclusione di una lunga disamina della polemica sull'entità delle divinità pagane nel contesto della categoria di "dèmone" e dopo aver tracciato le linee essenziali della politica religiosa di Adriano durante il cui principato i cristiani si affacciano sulla scena della polemica culturale e religiosa, è il momento di riallacciare i fili della discussione e tentare una risposta ad alcune domande ancora aperte e sottese a tutta l'analisi, con alcune inevitabili ripetizioni per richiamare alcuni punti centrali della trattazione.

Possiamo ora porre in forma diretta le domande che sono affiorate più volte nel corso di questa ricerca.

Perché, proprio sotto Adriano i cristiani sentono che si aprono spazi di apertura che, se non li inducono subito a posizioni concilianti, li spingono comunque a discutere con i loro avversari sul piano della comune cultura greca? Nel conflitto di verità riacutizzato dal cristianesimo nel contesto di una già difficile convivenza di tradizioni religiose diverse in un vasto impero multietnico, come è possibile giungere ad un livello di equilibrata convivenza sulla base anche di un criterio teorico?

L'autorità imperiale ha inaugurato con Adriano un modello innovativo di politica

religiosa. Rinunciando alle conquiste traianee, Adriano ha di fronte un vasto impero pacificato militarmente da riordinare sul piano amministrativo e da amalgamare su quello culturale. Sceglie un modello di ellenizzazione che non significa la supina accettazione di una tradizione estranea alla religiosità romana e lo sfoggio di atteggiamenti religiosi contrari a quella tradizione.

In effetti egli sceglie il linguaggio greco per tradurre in termini universali un'idea di verità religiosa che risiede nell' identificazione in chiave greca delle diverse tradizioni dei popoli. Egli è di cultura ellenizzante, si fa iniziare ai misteri eleusini, restaura templi ad Atene ma associa sempre gli *Olympieia* in terra greca al culto della sua persona in quanto rappresentante della grandezza dell'impero e della pace romana, equivalente di Zeus sulla terra. Il suo ellenismo è un linguaggio che spera possa unificare le diverse tradizioni dei popoli diffondendo una cultura superiore e lasciando poi ai vari popoli le diverse tradizioni purché non assumano una connotazione identitaria settaria. Emblematico il caso giudaico: tenta di ampliare la diffusione della cultura greca e dello *status* amministrativo greco in diverse città della Palestina, cosa non sgradita ai ceti più elevati della stessa società giudaica ma schiaccia con durezza la rivolta giudaica. Le cause della rivolta sono problematiche nelle fonti, come abbiamo visto, ma la notizia dell' *Historia Augusta* su un divieto di circoncisione come sua causa non va sottovalutata. Forse più che di un divieto formale si tratta di un tentativo di scoraggiare una pratica che era divenuta sempre più, in alcuni ambienti giudaici, segno di una forte identità etnica che voleva sottrarsi ai pericoli della contaminazione ellenizzante. Questo era per Adriano un segno discriminante e intollerabile: nella comunità imperiale come da lui concepita non poteva esserci posto per simili atteggiamenti. La sua politica cerca di porre le basi di un comune sentire che spera possa attenuare gli attriti e permettere a tutti i popoli e a tutti i culti di trovare un loro spazio all'interno dell' impero.

In questo clima di apertura ellenizzante i cristiani cominciano ad uscire allo scoperto. Essi sono perseguitati, in forte ascesa nelle province orientali di lingua greca, quindi devono porsi il problema di spiegare le loro ragioni ad un mondo che sentono ostile ma nel quale sono cresciuti utilizzandone in certo modo gli stessi strumenti culturali. Questa insistenza dell'imperatore sulla cultura greca come fattore unificante, questa politica di parificazione di Roma alle province e di apertura alle diverse tradizioni incoraggia quindi i più colti tra i

cristiani ad esprimersi in lingua greca non solo per necessità interne alle comunità ma per inserire la propria nascente tradizione nel più ampio contesto della secolare civiltà greca. Questo procedimento implica anche la polemica, essi vogliono dimostrare di essere radicati in quella cultura per superarla, di non essere un corpo estraneo ma di avere tutti gli strumenti per rendere perfetto quanto i sapienti greci avevano intravisto nelle nebbie dell'errore. Ma è probabile che avvertano che il clima di più aperto confronto culturale possa favorire questa operazione.

Da un lato dunque alcuni loro esponenti, in parte Giustino, che già fa opera di mediazione con la sapienza greca ma resta ancorato alle Scritture ebraiche “barbare”, ma soprattutto Taziano, marciano la differenza costruendosi un'identità “barbara” radicata in una tradizione, come quella giudaica, estranea storicamente all'ellenismo, che pur ostentano di conoscere bene, dall'altra progressivamente altri maestri cristiani si appropriano del retroterra giudaico al punto da porlo in secondo piano, come un dato acquisito e remoto della loro nuova rivelazione, e cercando di inserire la loro nuova sapienza radicata nel giudaismo nell'ambito della cultura greca, come Atenagora. Non rinunciano alla loro identità ma cercano sempre più di rassicurare l'interlocutore, autorità e intellettuali, sul fatto che la loro verità è comune a tutti, è la verità naturale assoluta che non mette in discussione le basi dell'impero.

Il dibattito sugli dèi pagani, la demonologia, diventa da attacco generale all'identità greca come in Taziano, una discussione filosofico-religiosa sulla falsità della religione politeistica, come in Atenagora. Un aspetto qualificante della loro strategia è anche quello di mostrare la propria integrità nei costumi e nei comportamenti, linea coerentemente perseguita da Aristide a Melitone, per dimostrare come sia possibile essere accettati tra gli altri culti senza problemi. La loro proposta è: fateci vivere in pace e vi mostreremo come la nostra proposta religiosa sia la sola vera. L'aggressività dei toni è funzionale a questo scopo, l'idea sottesa è: vi dimostriamo che non siete in nulla superiori a noi e quindi attacchiamo a fondo la vostra cultura ma siamo disposti a rispettarvi se non ci perseguitate.

L'insistenza sull'integrità dei costumi, sull'assoluta onestà dei comportamenti è importante anche perché permette di leggere in chiave esageratamente positiva l'unico documento certo che attesti una posizione di Adriano verso i cristiani, il famoso rescritto a Minucio Fundano, emanato intorno al 125, in concomitanza con l'*Apologia* di Aristide, se

accettiamo la datazione più alta di questo testo.

Nel rescritto, tramandato, come è noto, in appendice alla prima *Apologia* di Giustino, variamente interpretato dagli studiosi moderni e sul quale non occorre fermarsi in dettaglio, l'imperatore ribadiva il rifiuto delle denunce anonime sul solco del rescritto di Traiano ma aggiungeva anche: “Se dunque qualcuno li denuncia e dimostra che hanno compiuto qualche azione contraria alle leggi (τι παρὰ τοὺς νόμους) prendi provvedimenti secondo la gravità del reato (κατὰ τὴν δύναμιν τοῦ ἁμαρτήματος), ma, per Ercole, se qualcuno mettesse in giro questa voce solo per calunniare, prendi in esame tale comportamento malvagio e fa' in modo che sia resa giustizia”. Le due espressioni che ho riportato anche nel testo greco sono le più problematiche ma mi soffermerò solo sulla prima perché più inerente al mio discorso²¹⁰. In essa i cristiani hanno letto subito l'intenzione imperiale di punire eventuali reati e non la professione di cristianesimo in se stessa ed anche per questo, suppongo, da Aristide in poi l'esaltazione dei costumi cristiani è un luogo comune dell'apologetica per dimostrare come essi potessero essere ottimi cittadini, anche migliori dei loro concittadini pagani. Nelle maglie del garantismo giuridico dell' imperatore essi sentono la possibilità di inserirsi ed esprimersi più liberamente per mostrare la piena legittimità de loro credo, non essere soggetti a persecuzioni per le loro credenze religiose e cercare di dimostrare la loro consonanza con alcune istanze della cultura classica.

Ma l'intrinseca, violenta carica polemica contro l'idolatria pagana che la lora proposta religiosa portava con sé li indurrà sempre a un complesso gioco di equilibrio che sarà sentito dai pagani come sostanzialmente ambiguo e falso.

²¹⁰ Il dibattito moderno è stato ovviamente intenso e non se ne può dare conto in questa sede. Mi limito a segnalare due note e documentate posizioni divergenti nel dibattito italiano: Sordi 1965, pp. 151-159, che accoglie sostanzialmente l' interpretazione cristiana ritenendo che il rescritto cercasse di proteggere i cristiani evitando che fossero condannati per la semplice professione di cristianesimo, e Jossa 1991, pp. 127-130, che è scettico su tale impostazione e ritiene la misura di Adriano dovuta a un senso di garantismo giuridico in continuità con le norme traianee e forse al fatto che gli abitanti d' Asia chiedevano la punizione anche per reati diversi dalla professione di cristianesimo. In questo caso tali reati andavano rigorosamente provati altrimenti si ritornava all'accusa di cristianesimo, sempre valida. Del resto la legislazione e la prassi giudiziaria posteriore non sembrano mostrare tracce di un'innovazione tanto significativa nell' atteggiamento verso i cristiani quale si sarebbe avuta se il rescritto fosse da interpretarsi secondo l'ottica cristiana.

Una cosa però è affermare che il cristianesimo ha trovato nel clima adrianeo, culturale e giuridico, un'opportunità per uscire dall'isolamento e tentare un dialogo aperto con le istituzioni e i ceti intellettuali, altra affermazione che ci potesse essere una certa sintonia tra l'imperatore e i cristiani e che il terreno dell'ellenismo rendesse possibile una reale comprensione, auspicata anche dall'imperatore, magari per bilanciare l'acceso nazionalismo religioso giudaico.

Sotto questo aspetto appare un po' eccessiva la valutazione di sintesi di Galimberti, secondo il quale “il cristianesimo trova in Adriano e nella sua politica religiosa il terreno più adatto: questo terreno è costituito in prima istanza dall'ellenismo, di cui l'imperatore era imbevuto e di cui i cristiani si compiacevano di assumere le forme in senso culturale, ma anche negli interessi per i culti sotterrianei a cui Adriano aveva dato vasta risonanza.”²¹¹

In effetti abbiamo avuto modo di verificare dall'analisi dei testi sul delicato problema dell'interpretazione degli dèi pagani come il rapporto con la cultura greca fosse estremamente travagliato, non immune da oscurità e contaminazioni poco felici e come fosse molto difficile separare l'apporto “culturale” greco dall'assimilazione di idee filosofiche che comportavano spesso una diversa e alternativa visione del mondo e del divino. La mano tesa dei cristiani a recuperare quanto, secondo loro, era nobile e condivisibile nella cultura classica, non poteva essere accettata dai loro interlocutori, ai cui occhi implicava comunque un atteggiamento di sopraffazione. Non era difficile per un pagano colto, puro intellettuale o magistrato che fosse, scoprire dietro la vernice greca un universo di idee e valori completamente diverso. L'“iniziazione” all'ellenismo, se vogliamo usare questo termine, fu molto utile ai cristiani per elaborare un loro linguaggio colto che permettesse la traduzione delle loro verità in termini accessibili non tanto agli avversari dichiarati quanto a quei ceti medi di lingua greca che potevano risultare sensibili alla conversione, ma rappresentava per loro anche un nuovo potente strumento di autocoscienza, una volta fuorisciti dall'alveo del giudaismo. L'ellenismo però non era un terreno di unione, piuttosto un'opportunità che i cristiani cominciarono a cogliere dal principato di Adriano e segnò indelebilmente il loro sviluppo successivo. Ma era anche un campo estremamente scivoloso e ricco di insidie perché in fondo i motivi di

²¹¹ Cfr. Galimberti 2007, p. 151. Questa idea circola anche, sebbene non sempre in forma molto argomentata, in alcuni dei contributi che costituiscono il citato volume *Hadrian and the christians*.

contrasto e di polemica erano maggiori di quelli di convergenza e la suggestione della speculazione greca poneva difficoltà di conciliazione e poteva indurre anche una lettura problematica del dato rivelato che allora non aveva ancora un'interpretazione univoca. Da qui la tentazione, in alcuni esponenti dell'apologetica, di richiamarsi anche a una radice estranea al mondo greco, giudaica e quindi “barbara” e forse in Taziano, come abbiamo avuto modo di rilevare, il richiamo a una sapienza ancora più antica.

Con Celso abbiamo un tentativo di risposta organica ai cristiani che potesse fondere la polemica dottrinale con la proposizione di un modello autentico di religiosità, appunto un “discorso vero” su dio e la sua presenza nel mondo. Ai cristiani dice di non arroccarsi nel loro esclusivismo, tenta di diluire la loro identità nel grande mare delle tradizioni religiose coeve e precedenti, di annullarne la specificità. Ne rifiuta appunto la pretesa di appropriarsi della saggezza greca manipolandola ai loro fini.

Attraverso una demonologia articolata a più livelli tenta di rovesciare il significato che la predicazione cristiana tentava di attribuire alla parola *dèmone*, mostrando come nell'esistenza e nel ruolo dei *dèmoni* si fondi l'assetto stesso del mondo, la diversità delle culture, la loro possibilità di convivere e nel contempo la devozione personale. Scrive presumibilmente negli ultimi anni del regno di Marco Aurelio, quando l'equilibrio antonino è minacciato dalla crisi economica e dalla pressione dei barbari germani, c'è nella sua opera un tono preoccupato che lo induce ad esasperare la polemica ma la sua proposta si richiama in fondo, su alcuni punti qualificanti, all'equilibrio religioso delineato da Adriano. Quello che Adriano aveva tentato di realizzare pragmaticamente in iniziative politiche e religiose Celso cerca di teorizzarlo secondo le secolari categorie della filosofia greca ma tenendo d'occhio la realtà dei suoi tempi. La stessa posizione verso il giudaismo ne è un esempio: la circoncisione è comune anche ad altri popoli, afferma, non è in sé qualcosa di speciale, se i giudei, in quanto popolo etnicamente configurato e di antica tradizione, vogliono rimanere fedeli alle loro usanze e tradizioni è giusto così ma se questo rappresenta per loro una pretesa di superiorità sugli altri popoli e le altre tradizioni allora scatta l'attacco demolitore. Dal punto di vista teorico, non è una posizione tanto dissimile dall'atteggiamento di Adriano verso questo popolo.

L'ampio dibattito filosofico-religioso da Aristide a Celso, passando attraverso la politica religiosa di Adriano, mostra come tutti fossero, a modo loro, secondo gli specifici ruoli, alla

ricerca di una possibile convivenza in un mondo che però stava cambiando e metteva sempre più al centro della ricerca religiosa il problema di una verità unificante e, per i cristiani, totalizzante. Per Adriano, da politico dotato di notevoli risorse intellettuali, si poteva solo assicurare una pacifica convivenza rispettando entro certi limiti le usanze dei diversi popoli in una cornice di cultura greca, i cristiani portavano avanti la loro nuova verità cercando di renderla accessibile con gli strumenti della cultura egemone e, pur nella polemica aspra, moltiplicavano le profferte di lealismo, per Celso bisognava ritornare alla verità della filosofia aperta all'interpretazione delle culture "barbare" quando suscettibili di un'interpretazione filosofica e così assicurare anche su basi teoriche la coesistenza delle diverse tradizioni e pratiche religiose.

La polemica sui dèmoni si rivela così una fondamentale riflessione sul ruolo del divino nella struttura dell'universo, nella vita dei popoli e nella concreta venerazione dei singoli, un modo per attaccare la pluralità nell'ottica cristiana e ricondurla ad unità in quella pagana. Siamo dinanzi ad un grande dibattito che ha al suo centro il rispetto delle diversità religiose e di conseguenza la convivenza religiosa dei diversi popoli all' interno dell'impero.

Tutti cercavano la strada della convivenza ma attraverso anche un drammatico conflitto perché nuova e più alta era la posta in gioco sul piano religioso. Ognuno cerca di rispondere nel contempo a una domanda di verità e di coesistenza ma spesso è un dialogo tra sordi perché i criteri di giudizio in materia religiosa stanno drammaticamente cambiando e la soluzione adrianea non reggerà più dopo pochi decenni dinanzi all'exasperazione indotta dalle pressioni interne ed esterne, sociali, economiche, militari, a nuovi bisogni di totalità, che rendono gli animi sempre più insicuri e meno sensibili al sentimento della comunità imperiale. Ma questa sarebbe un'altra storia che pure andrebbe raccontata.

BIBLIOGRAFIA

In questa bibliografia si indicano anche le opere non citate espressamente nel testo e nelle note su punti specifici ma che hanno contribuito, spesso in maniera notevole, alla mia comprensione di questi temi.

FONTI

Apocrifi dell'Antico Testamento, a cura di P. Sacchi, Torino 1981¹. Il *Libro di Enoch* è tradotto e introdotto da L. Fusella.

Apologeti greci (Gli). Traduzione, introduzioni e note a cura di C. Burini, Roma 1986.

Apulée, *Opuscules philosophiques et fragments*, Texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu, Paris 1973.

Apuleio, *Il demone di Socrate*, a cura di B. M. Portogalli Cagli, Venezia 1992.

Aristide, *Apologia*, a cura di C. Alpigiano, Firenze 1988.

Aristide, *Apologie*, introduction, texte critique, traduction et commentaire par Bernard Pouderon et Marie-Joseph Pierre, avec la collaboration de Bernard Outier e Marina Guiorgadzé, Paris 2003.

Atenagora, *La supplica per i cristiani- Della risurrezione dei morti*, Testo, introduzione, traduzione e note a cura di P. Ubaldi e M. Pellegrino Torino 1947.

Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la resurrection des morts*, introduction, texte et traduction par Bernard Pouderon, Paris 1992.

Bader R., *Der 'Αληθής λόγος des Kelsos*, Stuttgart-Berlin 1940.

Celso, *Il Discorso Vero*, a cura di G. Lanata, Milano 1987.

Celso, *Contro i cristiani*, introduzione di G. Baget Bozzo, traduzione e note di S. Rizzo, Milano 1989.

Celsus, *On The True Doctrine. A Discourse against the Christians*, Translated with a general Introduction by R. Joseph Hoffmann, New York-Oxford 1987.

“*Whare Lehere*” des Kelsos, übersetzt und erklärt von Horacio E. Lona, Freiburg 2005, pp. 42-50 (*Philosophischer Hintergrund*) e commenti ai frammenti discussi.

Clément de d'Alexandrie, *Stromate VI*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Patrick Descourtieux, Paris 1999.

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano 2006².

Elio Aristide, *In gloria di Roma*, Introduzione, traduzione e commento di L. A. Stella, Roma 1940.

Écrits apocryphes chrétiens I, éditions publiée sous la direction de François Bovon et Pierre Geoltrain, Paris 1997, pp. 3-21 (*La predication de Pierre*, a cura di M. Cambe).

Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica e i martiri della Palestina*, testo greco con traduzione e note di Mons. G. Del Ton, Roma-Parigi-Tournai-New York 1964.

Foi chrétienne et culture classique, textes présentes et annotés par Bernard Pouderon, (pp. 7-31, *Introduction*, pp. 39-102, *Discorso ai Greci* di Taziano nella traduzione di Puech, con

introduzione e apparato di note del curatore dell'opera).

Giustino, *Apologie*, a cura di G. Girgenti, Milano 1995.

Giustino (S.), *Dialogo con Trifone*, Introduzione, traduzione e note di G. Visonà, Milano 1988.

Saint Justin, *Apologies*, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par André Wartelle, Paris 1987.

Justin, *Apologie pour les chrétiens*, introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier, Paris 2006.

Hyppolite, *Commentaire sur Daniel*, Introduction de Gustave Bardy. Texte établi et traduit par Maurice Lafèvre, Paris 1947.

Maximus Tyrius, *Dissertationes*, edidit M. B. Trapp, Leipzig 1994.

Monaci Castagno A. (a cura di), *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Firenze 1996.

Origen, *Contra Celsum*. Translated with Introduction and Notes by Henry Chadwick, Cambridge 1953.

Origene, *Contro Celso*, a cura di A. Colonna, Torino 1971.

Origene, *Contro Celso*, Presentazione di C. Moreschini, a cura di P. Ressa, Brescia 2000.

Origène, *Contre Celse*, I-V, Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par M. Borret, Paris 1967-1976.

I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II, a cura di P. Carrara, Firenze 1984.

Platon, *Oeuvres complètes, tome XII (deuxième partie), Le lois, livres XI-XII*, texte établi et traduit par A. Dies, *Epinomis*, par E. des Places, Paris 1956.

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 2008.

Plutarco, *Diatriba isiaca e dialoghi delfici*, a cura di V. Cilento, Firenze 1962.

Plutarque, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par Christian Froidefond, Paris 2003².

Scarpi P. (a cura di), *Le religioni dei misteri*, Milano 2002, vol. II.

Tatian, *Oratio ad Graecos and fragments*, edited and translated by M. Whittaker, Oxford 1982.

Tatiani Oratio ad Graecos, edited by M. Marcovich, Berlin-New York 1995.

Taziano, *Discorso ai Greci*, a cura di S. Di Cristina, Roma 1991.

STUDI

Bazzana G. B, *The Bar Kokhba revolt and Hadrian's Religious Policy*, in *Hadrian and the christians* edited by Marco Rizzi, Berlin-New York 2010, pp 85-109.

Beaujeu J., *La religion romaine à l'apogée de l'empire I*, Paris 1955, pp. 111-278.

Bianchi U., *Sulla demonologia del medio e neo- neoplatonismo* in E. Corsini e E. Costa (a cura di), *L'autunno del diavolo. "Diabolos, Dialogos, Daimon"*, volume primo, Milano 1990, pp. 51-61.

Boulluec A. le , *Vingt ans de recherches sur le Contre Celse: état des lieux* in *Discorsi di verità. Paganesimo, Giudaismo e Cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*, a cura di L. Perrone, Roma 1998, pp. 9-28.

Breccia A. E., *Egitto greco e romano*, Pisa 1957³.

Brenk F., *I veri demoni greci "nella nebbia ammantellati"? Esiodo e Plutarco*, in *L'autunno del diavolo...cit*, pp. 23-35.

Buonaiuti E., *Una polemica religiosa al terzo secolo* in Id., *Saggi sul Cristianesimo primitivo*, Roma 1923, pp. 131-151.

Casamassa A., *Gli apologisti greci*, Roma 1943-44.

Cerfaux L. et Tondriau J., *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris 1957.

Cerutti M. V. *Metafore del potere in teologie pagane della tarda antichità* in G. Gnoli e G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra ellenismo e tarda antichità*, Roma 2009, pp. 75-106.

Chadwick H., *Pensiero cristiano antico e tradizione classica*, Firenze 1995 (ed. ingl. Oxford 1966).

Citati P., *Un pagano legge San Paolo* in Id., *La luce della notte*, Milano 1996, pp. 97-107.

Crouzel H., *Conviction interieure et aspects extérieurs de la religion chez Celse et Origène* in “Bulletin de Littérature Écclesiastique” 77(1976), pp. 81-98.

Cumont F., *Les religions orientales dans le paganisme romaine*, Torino 2009 (recente ristampa curata dall'Istituto belga di Roma, dotata di ampi apparati introduttivi e bibliografici).

Donini P., *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.

Donini P., *Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia greca tra I e II secolo d. C.* in *L'autunno del diavolocit.*, pp. 37-50.

M. Fedou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris 1988.

Ferguson J., *Fra gli dei dell'Olimpo*, Roma-Bari 1991 (ed. ingl. London and New York, 1989).

Festugière J., *La révélation d'Hermès Trismégiste I. L'astrologie et le sciences occultes*, Paris 1950.

Filoramo G., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari 1993².

Foerster W., voce *δαίμων* in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel, vol. II, Brescia 1966, coll. 741-790 (ed. ted., Stuttgart, 1933 e 1935).

Fraschetti A., *Marco Aurelio. La miseria della filosofia*, Roma-Bari 2008.

Frede M., *Celsus philosophus platonicus* in ANRW II 36.7 (1994), pp. 5183-5213.

Gabba E., *L' Apologia di Melitone di Sardi*, in “Critica storica”, I (1962), pp. 469-482.

Galli M., *Et Graeci quidem eum consecraverunt: la creazione del mito di Antinoo* in O. D. Cordovana, M. Galli (a cura di), *Arte e memoria culturale nell' età della Seconda Sofistica*, Catania 2007, pp. 189-209.

Galli M., *La paideia di Adriano: alcune ossservazioni sulla valenza del culto eroico in Hadrians and the christians...cit*, pp. 51-69.

Galimberti A., *Adriano e l'ideologia del principato*, Roma 2007, in particolare pp. 9-13, 123-214.

Galimberti A., *Hadrian, Eleusis, and the beginning of Christian apologetics in Hadrian and the christians...cit*, pp. 71-83.

Girgenti G., *Giustino martire. Il primo cristiano platonico*, Milano 1995.

Giudice A., *Gli Olympieia in età adrianea. Architettura e funzione* in “Frankfurter elektronische Rundschau zur Altertumskunde” 6(2007), pp. 1-13.

Giudice A., *Adriano e il Serapeo di Alessandria: l' intervento e l' ideologia politica* in “Göttinger Forum für Altertumswissenschaft” 14(2011), pp. 31-38.

Grant R. M., *Greek apologists of the second century*, Philadelphia 1988.

Guillon J., *Renan nella mia vita* in Ib., *Il Cristo della mia vita*, Milano 1988 (ed. franc. Paris 1987).

Harnack A., *Manuale di storia del dogma I*, Mendrisio 1912, (ed. ted. Tübingen 1898³).

Harnack A., *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza 1986 (ed. ted. Leipzig 1902, 1906²).

Hartog F., *Memoria di Ulisse. Racconti sulla frontiera dell'antica Grecia*, Torino 2002 (ed. franc. Paris 1999).

Hunt. E., *Christianity in the second century. The case of Tatian*, London and New York 2003.

Jaeger W., *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze 1997² (ed. ingl. Cambridge Mass. 1961).

Jossa G., *I cristiani e l'impero romano*, Napoli 1991.

Jossa G., *La valutazione cristiana dei Greci da Giustino a Ippolito*, in "Hommages à Carl Deroux" édités par Pol Defosse, Bruxelles 2003, pp. 170-179.

Levi M. A., *Adriano Augusto. Studi e ricerche*, Roma 1993.

Levi M. A., *Adriano. Un ventennio di cambiamento*, Milano 1994.

Lods M., *Étude sur les sources juives de la polemique de Celse contre les chrétiens* in "Revue d'histoire et de philosophie religieuse" 21 (1941), pp. 1-33.

Magris A., *Platonismo e Cristianesimo alla luce del Contro Celso* in *Dialoghi di verità...cit.*, pp. 47-77.

Mazza M., *Ritratto di una voce: le Memorie di Adriano*, in G. Aleo, M. Campagne, M. T. Puleio (a cura di), *Marguerite Yourcenar. storia, viaggio, scrittura*, Catania 1992, pp. 11-47.

Momigliano A., *Saggezza straniera*, Torino 1980 (ed. ingl. Cambridge 1975).

Mimouni S.C., *La circoncisione dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme*, Paris-Louvain 2007, pp. 291-319.

Moreschini C. *Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio* in *Augustinianum* 29(1989), pp. 269-280.

Moreschini C., *Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale* in *Il demonio e i suoi complici. Dottrine e credenze demonologiche nella tarda antichità*, a cura di S. Pricoco, Messina 1995, pp. 75-110.

Nock A. D., *La conversione*, Roma-Bari 1974¹ (ed. ingl. Oxford University Press 1933).

Norelli E., *La critique du pluralisme grec dans le Discours aux grecs de Tatien* in *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, sous la direction de Bernard Pouderon et Joseph Doré, Paris 1998, pp. 81-120.

Norelli E., *La tradizione della nascita di Gesù nell'Ἀληθὴς λόγος di Celso* in *Dialoghi di verità...cit*, pp.133-166.

Opper T., *Hadrian. Empire and conflict*, Cambridge, Massachuttes 2008, pp. 168-191 (*Antinous*).

Pastorino A., *La religione romana*, Milano 1973.

Pellegrino M., *Gli apologeti greci del II secolo. Saggio sul rapporto fra il cristianesimo primitivo e la cultura classica*, Roma 1947.

Peterson E., *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1993 (ed. ted. Leipzig 1935).

Pichler K., *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes*, Frankfurt am Main-Bern 1980.

Pouderon B., *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris 1989.

Pouderon B., *Les apologistes grecs du IIe siècle*, Paris 2005.

Pouderon B., *Un oeuvre fantôme: la question de l'unicité de l'apologie reconsidérée* in "Rivista di storia del cristianesimo" 5(2/2008), pp. 451-472.

Pouderon B., *Aux origines du "genre" de l'apologie*, Tours 2009, ancora inedito.

Puech A., *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien suivies d'une traduction française avec notes*, Paris 1903.

Puiggali J. *La démonologie de Celse penseur médio-platonicienne* in "Les Études Classiques" 55 (1987), pp. 17-40.

Rankin D., *Athenagoras Philosopher and Theologian*, Farnham-Burlington 2009, pp. 41-71 (*Athenagoras and contemporary theological and philosophical conversations*).

Reale G., *Storia della filosofia greca e romana*, vol. 7 (*Rinascita del platonismo e del pitagorismo, corpus hermeticum e oracoli caldaici*), Milano 2004.

Renan E., *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris 1882 (ristampa con *Préface* di Y. Bonello, Paris 1984 (trad. it. Milano 1973, priva però delle note).

Ries J., *Cultes païens et démons dans l'apologetique chrétienne de Justin à Augustin, Anges et démons*, Actes du colloque de Liège et de Louvain-La Neuve 25-26 novembre 1987, edités par J. Ries avec la collaboration de H. Limet, Louvain-La Neuve 1989, pp. 337-352.

Rinaldi G., *La Bibbia dei pagani I. Quadro storico*, Bologna 1998.

Rizzi M., *Problematiche politiche nel discorso tra Celso e Origene con Risposta di G. Filoramo in Discorsi di verità ...cit*, pp.171-212.

Rizzi M., *Hadrian and the christians in Hadrian and the christians... cit.*, pp. 7-20.

Rizzi M., *Conclusion: Multiple Identities in Second century Christianity*, in *Hadrian and the Christians...cit*, pp. 141-150.

Sacchi P., *Le origini cristiane e il giudaismo del secondo Tempio*, pp. 27-37 (*L'enoichismo*) in R. Penna (a cura di) *Le origini del cristianesimo. Una guida*, Roma 2004.

Sena A., *Profeti e profezie nel Discorso Vero di Celso*, in A. Carfora e E. Cattaneo (a cura di), *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo di II secolo*, Trapani 2007, pp. 123-142.

Sfamini Gasparro G., *Dio unico e «monarchia» divina. Polemica e dialogo tra pagani e cristiani (II-V secolo d. C.)* in Id. *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Brescia 2010, pp. 109-129.

Sordi M., *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.

Stroumsa G. G., *La filosofia dei barbari. Sulle rappresentazioni etnologiche nel cristianesimo antico*, in Id., *La formazione dell'identità cristiana*, a cura di G. Filoramo, Brescia 1999, pp. 181-218.

Ternes Ch. M., *Y a-t-il une démonologie romaine?* In *Anges et demons...cit*, pp. 253-268.

Troiani L., *Il giudeo di Celso*, in *Dialoghi di verità...cit*, pp. 115-128.

Turcan R., *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation de Mithra*, Leiden 1975, pp. 44-61 (*Celse et le mithriacisme*).

Turcan R., *Hadrien. Souverain de la romanité*, Dijon 2008, in particolare pp. 149-174.

Van Winden J. C. M., *Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison* in “Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten” I, Münster 1970, pp. 205-213.

Veyne P., *Un’evoluzione del paganesimo greco-romano: ingiustizia e pietà degli dèi, loro ordini o “oracoli”* in Id., *La società romana*, Roma-Bari 1990, pp. 231-257.

Waszink J. H., *Some observations on the appreciation of “the philosophy of the barbarians” in early christian literature*, in “Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann”, Utrecht-Anvers 1963, pp. 41-56.