

Giancarlo Rinaldi

Sognatori e visionari 'biblici'
nei polemisti anticristiani

.....

XVII Incontro di Studiosi dell' Antichità Cristiana
Roma 5-7 Maggio 1988

.....

Estratto da:

Augustinianum
29 (1989), pp. 7-30

SOGNATORI E VISIONARI 'BIBLICI' NEI POLEMISTI ANTICRISTIANI

Le considerazioni seguenti nascono in margine ad una ricerca di più ampio respiro tramite la quale mi sono proposto di raccogliere brani di autori pagani, greci e latini, d'età imperiale contenenti citazioni, allusioni o riferimenti al testo biblico. Tale ricerca, alla quale è stato dato il titolo *Biblia Gentium*, ad onta della mole piuttosto cospicua, è tuttavia ben lungi da ogni pretesa di completezza; anzi intende esplicitamente costituire soltanto un primo parziale contributo che mi auguro risulti utile sia per gli studiosi del testo biblico o di storia dell'esegesi che per quelli del pensiero classico o del cristianesimo antico¹.

Attingendo dal materiale raccolto per *Biblia Gentium* mi è sembrato utile segnalare in questa sede undici brani che ci riportano i giudizi formulati da alcuni autori pagani in merito a sogni e sognatori, visioni e visionari di cui si parla nei libri sia dell'Antico che del Nuovo Testamento².

¹ G. Rinaldi, *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, d'età imperiale*, Roma, 1989.

² Nel presente contributo non intendo trattare il tema dei sogni/visioni nell'antichità classica o cristiana in generale per il quale rimando a trattazioni specifiche tra le quali, ad esempio, D. Del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae*, Milano 1969 (con bibliografia alle pp. XVII - XIX); Id., *I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'impero*, in ANRW II, 16.2, 1978, pp. 1605-1618 (su Artemidoro, Sinesio, Elio Aristide); J. S. Hanson, *Dream and vision in the Graeco - Roman and early Christianity*, in ANRW II 23.2, 1980, pp. 1395-1427; A. H. M. Kessels, *Studies on the dream in greek literature*, Utrecht 1978 (alle pp. 174-225 vi sono osservazioni sul lessico greco).

I giudei caratterizzati come visionari.

1. Celso ap. Orig., *Cels.* V 6, vol. III, pp. 24,2-26,15 Borret³:

Orbene, la prima cosa che fa meraviglia nei Giudei è che essi da un lato venerano il cielo e i messaggeri che vi si trovano, e dall'altro lato ne respingono le parti più venerabili e potenti, il sole, la luna e le altre stelle, sia fisse che erranti. Questo, come se fosse ammissibile che il tutto sia Dio, e le sue parti non siano divine, o che siano oggetto di grande venerazione gli esseri che appaiono, si dice, alle persone accecate in qualche luogo tenebroso da una magia perversa o tendenti a vedere in sogno fantasmi indistinti; mentre gli esseri che fanno a tutti profezie così chiare ed evidenti, che regolano le piogge, le calure, le nubi, i tuoni venerati dai Giudei, i fulmini, i frutti e tutto ciò che nasce, gli esseri ad opera dei quali si rivela loro il Dio e che sono i più chiari araldi delle cose di lassù, gli autentici messaggeri celesti, vengono considerati pari a zero (*Trad. G. Lanata*).

Qui il filosofo pagano esprime la sua meraviglia nel constatare che i giudei, pur venerando il cielo e i messaggeri che vi si trovano, cioè gli angeli, « ne respingono le parti più venerabili e potenti, il sole, la luna e le altre stelle ». Egli trova quindi inammissibile quello che a lui sembra il culto degli angeli affermando che costoro appaiono a persone accecate

³ I frammenti di Celso furono raccolti ed editi da O. Glöckner (Bonn 1924, ma sui limiti di questo lavoro cfr. già le osservazioni di K. Schmidt in *Gnomon* 1927, pp. 117-125) e da R. Bader (Stuttgart - Berlin 1940). Questi due studiosi, tra l'altro, non poterono utilizzare gli apporti testuali offerti dalla scoperta dei papiri di Tura. L'edizione del *Contra Celsum* di Origene qui adoperata è quella a cura di M. Borret comparsa nelle *Sources chrétiennes* nn. 132 (Paris 1967), 136 (Paris 1968), 147 (Paris 1969), 150 (Paris 1969). È di notevole utilità un quinto volume curato pure dal Borret per la stessa collana ed apparso nel 1976 che raccoglie studi critici e strumenti lessicali relativi all'opera. Va segnalato anche il recente lavoro su Celso di G. Lanata sul quale cfr. la nota 6.

da una magia perversa o «tendenti a vedere in sogno fantasmi indistinti». Questa accusa è posta in un contesto nel quale si intende evidenziare il contrasto tra la rivelazione divina tramite gli astri e l'armonia dell'universo e quella proclamata dai profeti ebrei ai quali, in un angolo remoto della terra, prestava credito un popolo proclive alle visioni.

I profeti dell'ebraismo in quanto individui esaltati.

2. Celso ap. Orig., *Cels.* VII 14, vol. V, p. 44,3-12 Borret:

Ammettiamo che i profeti abbiano predetto che il grande Dio, per non dire niente di più volgare, sarebbe stato schiavo o malato o sarebbe morto: Dio allora avrebbe dovuto morire o essere schiavo o ammalato, visto che era stato predetto, al fine che una volta morto lo si credesse Dio? Ma i profeti non possono aver predetto una cosa del genere, che è malvagia ed empia. Non bisogna dunque guardare se l'anno predetto o se non l'hanno predetto, ma se il fatto è degno di Dio ed è bello. A un fatto obbrobrioso e malvagio, quand'anche tutti gli uomini esaltati sembrassero predirlo, non bisogna prestar fede. Ma come potrebbe essere conforme a pietà quel che è stato fatto a lui, in quanto Dio? (*Trad. G. Lanata*).

Qui Celso sembra inserirsi nelle controversie del suo tempo tra giudei e cristiani sulle profezie messianiche dell'Antico Testamento. Egli dichiara che non ha senso disputare se queste davvero avessero previsto le umiliazioni e la morte di un dio fatto uomo; il cuore del problema, a suo avviso, era: questo quadro di un Dio sofferente è compatibile con il concetto e gli attributi autentici della divinità? La risposta è decisamente negativa ad onta del fatto che ἄνθρωποι μαυρόμενοι, quali i profeti dell'Antico Testamento, potrebbero sembrare averlo predetto⁴.

⁴ A proposito degli scritti dei profeti veterotestamentari, tra i pagani il giudizio formulato da Numenio è l'unico che sembra essere

Accuse rivolte a Gesù.

3. Celso ap. Orig., *Cels.* VII 9, vol. IV, pp. 34,1-36,23
Borret:

Voglio esporre il tipo di divinazione propria della Fenicia e della Palestina, perché ho al proposito un'informazione completa e di prima mano. Le forme di profezia sono tante: presso gli uomini di qui, la più perfetta è la seguente. Parecchi uomini del tutto sconosciuti, con la più grande disinvoltura e al minimo pretesto, sia nei templi che fuori dai tempi, o altri che vanno questuando o gironzolando per città e accampamenti, si mettono ad agitarsi proprio come se vaticinassero. La cosa più comune, più usuale che ciascuno di loro dice è: "Io sono Dio o sono figlio di Dio o sono l'alito di Dio. Ecco, sono venuto: il mondo ormai è sull'orlo della distruzione, e voi uomini siete perduti per le vostre ingiustizie. Ma io voglio salvarvi: e mi vedrete di nuovo tornare con una potenza celeste. Beato chi mi tributa un culto oggi! Contro tutti gli altri, e contro le loro città e le loro campagne, io scaglierò il fuoco eterno. E gli uomini che non conoscono le punizioni che li aspettano invano si pentiranno e leveranno gemiti; mentre quelli che si lasceranno persuadere da me io li custodirò in eterno". A queste frasi minacciose essi aggiungono ancora espressioni incomprendibili, deliranti e totalmente oscure, di cui nessuna persona bene in senno potrebbe trovare il significato: così poco chiare, anzi vacue, esse offrono il destro

positivo: secondo Orig., *Cels.* I 15 e IV 51 egli, nella sua opera *Sul bene*, li avrebbe utilizzati fornendone un'interpretazione allegorica (οὐκ ἀκήσας ἐν τῇ συγγραφῇ αὐτοῦ χρήσασθαι καὶ λόγοις προφητικοῖς καὶ τροπολογῆσαι αὐτούς). Porfirio, come apprendiamo da Thdt., *affect.* VII 36-37 (= c. *Christ.* fr. 38 Harnack) trascorse molto tempo a studiare attentamente (ἀκριβῶς) gli scritti dei profeti attingendone anche insegnamenti relativi ai sacrifici, ma la sua lettura era in chiave estremamente critica come attesta la sua esegesi storicizzante di Daniele. Secondo Lact., *inst.* V 1 i pagani del suo tempo giudicavano inaccettabile lo stile letterario dei libri profetici trovandolo dimesso e rozzo. Per le obiezioni specifiche rivolte dai pagani ai testi profetici dell'Antico Testamento rimando il lettore alle pagine relative in *Biblia Gentium*.

a uno scervellato o a un qualunque stregone, per qualunque proposito, di appropriarsene le parole stravolgendole nel senso desiderato (*Trad. G. Lanata*).

Nel settimo libro della sua confutazione Origene ci conserva alcuni interessanti frammenti nei quali Celso offre un quadro vivacissimo di quanto ancora al suo tempo avveniva nella « Fenicia e nella Palestina »: la predicazione esasperata di profeti-visionari girovaghi. Il discorso-tipo di uno di questi, così come lo ricostruisce Celso stesso, sembra voler parodiare quello 'escatologico' tenuto da Gesù in *Mt. 24* con qualche probabile, sia pur vago, riecheggiamento di frasi giovannee⁵. Poco dopo, sempre nello stesso brano, ad alcuni è sembrato di poter ravvisare anche un'allusione allo strano fenomeno della glossolalia praticata tra cristiani⁶. Nel suo discorso Celso asserisce che il contenuto di ogni profezia ebraico-cristiana è falso proprio in considerazione del carattere di visionari esaltati che hanno quei veggenti⁷.

4. Anonym. ap. Mac. Mgn., *apocr.* IV 8, p. 80, 1-14 Harnack:

Tocchiamo un'altra tesi ancora più favolosa di questa e oscura come la notte, contenuta nelle parole: *Il regno dei cieli è simile a un granello di senapa*, e ancora: *Il regno dei cieli è simile al lievito*, e inoltre: *È simile a un mercante che cerca magnifiche perle*. Infatti queste fantasticherie non vengono da uomini e neppure da donne che confidano nei sogni; poiché quando uno reca un messaggio su cose grandi o divine deve ricor-

⁵ Cfr. Gv. 8,42. 53; 11,25. Per questi accostamenti col vangelo di Giovanni cfr. E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig 1913, pp. 188-190.

⁶ Cfr. H. O. Schroeder, *Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Textes und Kommentar*, Diss. dattiloscritta, Gießen 1939, cit. da Celso, *Il discorso vero*. A cura di G. Lanata, Milano 1987, p. 237.

⁷ Cfr. anche Celso ap. Orig., *Cels.* I 50 dove il pagano, avendo di mira Gesù e le sue affermazioni, condanna i fanatici in preda a furore che affermano di scender dall'alto e di essere figli di Dio.

rere, per rendersi chiaro, a cose comuni e che appartengono agli uomini, ma non così volgari e stolte; queste parole oltre ad essere basse e sconvenienti ad argomenti del genere non hanno in sé significato intellegibile né chiarezza: sebbene importasse grandemente che fossero molto chiare, per essere state scritte non per saggi né per esperti, ma per bambini (*Trad. F. Corsaro*).

Questo brano è tratto dall'*Apocriticus*⁸, un'apologia della fede cristiana composta da Macario di Magnesia la quale, strutturata secondo lo schema delle *quaestiones et responsiones*, ci conserva ampi brani di un autore pagano impegnato nel combattere la dottrina cristiana principalmente tramite una critica serrata ai libri del Nuovo Testamento. Sulla scorta degli studi compiuti dall'Harnack si è orientati a ritenere che questo polemista anticristiano abbia attinto ad un *excerptum* del *Κατὰ Χριστιανῶν* di Porfirio⁹. Qui il pagano cita

⁸ Per il testo greco delle *quaestiones* riportate da Macario di Magnesia va ancora utilizzato quello stabilito da A. Harnack, *Kritik des Neuen Testament von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts*, [TU, 34], Leipzig 1911.

⁹ Si è discusso a lungo sull'identità del pagano autore delle *quaestiones* alle quali rispose Macario di Magnesia. Tra i nomi avanzati vi sono stati quelli di Hierocle Sossiano (L. Duchesne, T. W. Crafer), di Giuliano l'apostata (T. Zahn, P. Frassinetti), Giamblico (J. Geffcken in *Deutsche Literaturzeitung* 1916, p. 1639). La tesi che ha tuttavia riscosso più consensi è quella dell'Harnack per il quale le obiezioni derivano dal *Κατὰ Χριστιανῶν* di Porfirio. Questa tesi non era nuova, essa era stata precedentemente avanzata da M. Crusius (cfr. PG 10, 1343 ss.) e da J. B. Pitra, *Spicilegium Solemense*, I, Paris 1852, p. 549. Sembrano tuttavia fondate le critiche rivolte all'Harnack per aver inserito *sic et simpliciter* le *quaestiones* del pagano di Macario nella sua edizione del *Κατὰ Χριστιανῶν* di Porfirio, cfr. A. Benoit, *Le «Contra Christianos» de Porphyre: où en est la collecte des fragments?*, in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme* (Fs. M. Simon), Paris 1978, pp. 269-270 e T. D. Barnes, *Porphyry against the Christians; date and the attribution of fragments*, in *Journal of Theological Studies* 24 (1973) 428-430. Sembra ancora valida l'osservazione di S. Pezzella, *Il problema del Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio*, in *Eos* 52 (1962) 104 secondo la quale l'autore dell'*Apocriticus* avrebbe avuto presente una raccolta di obiezioni pagane di varia provenienza; tra queste obiezioni, tuttavia, le più numerose e le più acute sembrano doversi attribuire a Porfirio o ad un anonimo epitomatore del suo trattato.

alcune parabole insegnate da Gesù in *Mt.* 13 nelle quali il Regno dei Cieli è paragonato ad un granel di senape, al lievito o ad un mercante in cerca di perle. Egli nota che, ad onta del fatto che chi insegna è sovente costretto a ricorrere ad immagini semplici per render chiaro il suo insegnamento, queste affermazioni di Gesù possono essere paragonate a quelle delle donne che confidano nei sogni¹⁰. L'argomentazione si conclude con un riferimento esplicito a *Mt.* 11,25 dove Gesù stesso ringrazia Iddio « ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις ». È evidente il contrasto tra questa affermazione evangelica ed il carattere 'aristocratico' che riveste la conoscenza religiosa in ambito pagano¹¹.

¹⁰ Le parabole evangeliche suscitarono le critiche di pagani quali, ad esempio, Galenus, *Platonis Dialogorum Summaria: De Respubl.*, testo pervenuto in tr. araba, cfr. P. Kraus - R. Walzer, *Plato Arabus*, I, Londini 1951, p. 99; la tr. it. è in P. Carrara, *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, [Biblioteca patristica, 2], Firenze 1984; ma cfr. anche P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1948 (2^a ed.), pp. 95-96; R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949, pp. 57-58; Porph., c. *Christ. ap. Didym.*, *comm. in ps.* (V 308, 11-14 Gronevald) cfr. M. Gronewald, *Porphyrios Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3 (1968) 96; a R. Goulet, *Recherches sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, in *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, V^e sect. 84 (1975-1976) 291, sembra che la critica porfiriana attestata in questo frammento papiraceo prenda di mira *Mt.* 11, 15 in particolare, piuttosto che le parabole in generale.

¹¹ *Mt.* 11, 25 viene citato esplicitamente e criticato in Mac. Mgn., *apocr.* IV 9. Il contrasto tra la πίστις cristiana ed il λόγος ellenico costituisce un *topos* classico della controversia pagano-cristiana. Un testo d'età giuliana, definito l'«ultimo catechismo pagano», il Περὶ θεῶν καὶ κόσμου di Secundus Saturninus Salustius, afferma nel suo prologo che l'allievo che intende istruirsi sugli dèi δεῖ μὲν ἐκ παιδῶν ἦλθαι καλῶς, καὶ μὴ ἀνοήτοις συντρέφεσθαι δόξαι· δεῖ δὲ καὶ τὴν φύσιν ἀγαθοῦς εἶναι καὶ ἔμφρονος; esso, inoltre, asserisce che tra l'allievo e la disciplina che egli studia debba pertanto esservi ὁμοίον τι. Non escludo la possibilità di ravvisare nelle 'dottrine irrazionali' di cui parla l'autore un riferimento, qui come in altri luoghi, alla fede cristiana; su questo trattato sallustiano (ed i suoi impliciti riferimenti anticristiani) cfr. G. Rinaldi, *Sull'identificazione dell'autore del Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*, in *KOINΩΝΙΑ* 2 (1978), pp. 117-152. Questa visione 'aristocratica' è desunta da Plat., *resp.* II 377 a b c; essa ispira anche il noto rescritto giuliano sull'insegnamento, cfr. Iul. Imp., *ep.* 61 s (Bidez).

5. Anonym. ap. Mac. Mgn., *apocr.* III 19, pp. 52, 4-54, 7
Harnack:

Ha molto di inverosimile, com'è naturale, questo parlare così prolisso e caotico, e prova, per così dire, la battaglia dell'inconsistenza di una parola con l'altra. Se infatti qualche uomo della strada volesse spiegarsi anche quel detto del Vangelo che Gesù rivolge a Pietro quando dice: *Va' via da me, Satana, tu mi sei di scandalo, perché non senti quello che è di Dio, ma quello che è degli uomini*; e poscia in un altro passo: *Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e ti darò le chiavi del regno dei cieli...*

Se egli infatti giudicò Pietro in modo tale, da chiamarlo Satana e scandalo e lo cacciava via, escludendo che vi fosse alcunché di divino nella sua mente, e lo respingeva come se avesse commesso peccato mortale sì da non desiderare più di averlo neppure davanti agli occhi, ma lo cacciava via da sé nella folla dei respinti e degli oscuri, come si può accettare prima questa sentenza di esclusione contro il capo e il principe dei discepoli? Se qualcuno che sia in sensi rimastica queste parole e quindi ode Cristo dire (come avesse dimenticato le parole scagliate contro Pietro): *Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e Ti darò le chiavi del regno dei cieli*, non riderà fortemente fino schiantarsi la bocca? Non la spalancherà come se stesse a teatro, non parlerà sogghignando, non fischierà rumorosamente, non griderà ad alta voce ai vicini? Forse quando chiamò Pietro Satana egli aveva bevuto ed ecceduto col vino e parlava come in un accesso, oppure, facendo questo depositario delle chiavi del regno sognava nella fantasia del sonno?

Come poteva infatti Pietro sostenere le fondamenta della Chiesa, se egli infinite volte vacillava per la volubilità delle sue opinioni? Che sorta di raziocinio fermo si può scoprire in lui o dove mostrò la fermezza del suo modo di pensare egli che, pur avendo ascoltato le parole di Gesù, era terribilmente atterrito da una misera serva, e tre volte giurò, sebbene non fosse assolutamente necessario?

Se egli dunque faceva bene a scacciarlo e chiamarlo Satana, avendo tradito l'essenza stessa della divinità, agiva poi in maniera inconsulta conferendogli l'autorità di capo, come se non sapesse quello che aveva fatto (*Trad. F. Corsaro*).

In questo brano il pagano commenta il famoso rinnegamento di Pietro narrato in *Mt.* 16; egli cita la confessione di Pietro (vv. 18-19) ed il rimprovero di Gesù (v. 23) in ordine invertito, proprio per conferire maggior forza alla sua argomentazione: come mai Gesù ha proclamato di voler edificare la sua chiesa ed ha conferito le « chiavi » del regno ad un uomo che, per il suo rinnegamento, era stato da lui stesso chiamato « satana »? Il pagano conclude che il comportamento di Gesù è stato simile a quello di chi *ὄνειρους ἐζωγράφει τῆ φαντασίᾳ τῶν ὕπνων.*

Maria Maddalena: la testimone visionaria

6. Celso ap. Orig., *Cels.* II 55, vol. I, pp. 414,11 - 416,25
Borret:

Ma bisogna esaminare il problema, se vi è stata mai una persona che essendo veramente morta sia risuscitata nel suo stesso corpo: o forse credete che le storie degli altri sono in realtà le favole che sembrano essere, ed invece che la catastrofe del vostro dramma deve essere considerata nobile e convincente? Convincente il suo grido sulla croce, quando stava per spirare, ed il terremoto e le tenebre sopraggiunte? Quando era vivo, non fu capace di badare a se stesso, e da morto egli invece è risorto ed ha mostrato i segni della sua passione e le mani trafitte dai chiodi! Ma chi li ha visti? Una donna isterica, come voi affermate, e qualche altro della stessa cricca, sia che fosse un visionario per partito preso, oppure un sognatore che (come è successo a moltissimi) traduceva in realtà l'oggetto del desiderio, oppure ancora (ed è più probabile!) un mistificatore, che voleva ingannare gli altri con questa roba prodigiosa, e per mezzo di tale inven-

zione guadagnar credito tra i miserabili pari suoi (*Trad. A. Colonna*).

Il contesto nel quale s'inserisce questo brano intende prendere di mira la dottrina cristiana della risurrezione e, più in particolare, quella della risurrezione di Gesù. Il polemistista pagano, che qui fa parlare un interlocutore ebreo, ha presente alcuni brani evangelici dei quali sottolinea certi particolari che gli sembrano in special modo assurdi come « i segni di tortura » e « le mani trafitte » con cui si presenta Gesù risorto nei racconti degli evangelisti¹². Mi sembra interessante sottolineare l'osservazione di Celso che prende di mira Maria Maddalena in quanto prima e principale testimone della risurrezione di Gesù; la donna è definita *παροιστρος*¹³, « sia che per inclinazione tendesse a sognare a occhi aperti, sia che a suo piacimento si abbandonasse a fantasie dettate da convinzioni sbagliate ». Celso vuol scardinare la fede nella risur-

¹² Il particolare delle ferite con le quali appare il corpo di Gesù risorto avrà gran fortuna nella controversia anticristiana. Ancora nell'età di Agostino i pagani di Ippona facevano notare l'assurdità di un corpo risorto (e quindi incorruttibile) ma sul quale sono visibili i segni delle ferite (cfr. *Gv.* 20, 20.27); cfr. *Aug., ser.* 242, 3.

¹³ Il termine *παροιστρος* deriva da *παροιστράω*, che è connesso al vocabolo *οἶστρος* (un particolare tipo di piccolo insetto), ed è ricorrente, con tutte le sue voci derivate, nel lessico medico; esso è tuttavia confluito in quello comune per indicare chi è colpito da una insana passione, da un assillo, da un'agitazione morbosa. Cfr. P. Chantraine, *Dict. étymol. de la langue grecque. Hist. des mots*, III, Paris 1974, p. 787; H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, II, Heidelberg 1961, e, tra i lessicografi antichi, Hesyc. Alex., *Lexicon*, a cura di K. Latte, II, Hauniae 1966, p. 746; Photii Patriarchae, *Lexicon*, a cura di S. A. Naber, II, Leidae 1865, pp. 9, 65; Suda, *Lexicon*, a cura di A. Adler, IV, Lipsiae 1935, p. 64. In Platone il vocabolo appare attestato più volte nelle sue varie forme, cfr. D. F. Astius, *Lexicon platonium*, II, Berlin 1908, p. 426; di queste alcune mi sembrano significative: in *Leges* IX 854b esso è connesso all'empio che compie azioni sacrileghe come depredare i templi; in *Resp.* IX 577a all'anima di chi è schiavo; in *Phaedr.* 240d; 251d all'amante che è lontano dall'oggetto della propria passione. In *Corp. Herm.* XIII 4, 1 sta ad indicare lo stato di confusione mentale di chi non ha più chiara percezione di se stesso. In *Iul. Imp., ep.* 89b (= vol. I 2, p. 155, 12-16 Bidez) *παροιστράω* è riferito ai martiri cristiani che, vessati da demoni malvaggi, sono presi da un folle desiderio di morire. In Athan. Alex., *de incarnat.* II 5 *οἶστρος* significa incitamento demoniaco.

rezione di Gesù non adducendo motivi d'ordine filosofico o, per così dire, 'scientifico', come riscontriamo in tutti gli altri polemisti anticristiani¹⁴, bensì caratterizzando in maniera estremamente negativa coloro che, 'storicamente', sono considerati i testimoni dell'evento, cioè Maria Maddalena e gli apostoli sui quali, inoltre, grava l'accusa di essere stati visionari o sognatori; in quest'ultimo caso, poi, bisogna ritenere che essi o furono predisposti, per la loro stessa natura a tal genere di visioni fallaci, oppure, deliberatamente, intesero ingannare gli altri ricorrendo alla simulazione. Queste accuse sono ripetute in un altro frammento di Celso conservatoci in Orig., *Cels.* II 70. Nel brano qui riportato, dunque, la Maddalena è accusata di aver tradotto in realtà l'oggetto del proprio desiderio, vittima di una morbosa passione. Ad alcuni è sembrano tutta-

¹⁴ La dottrina cristiana della risurrezione dei corpi fu uno dei bersagli preferiti dei pagani come si può evincere, tra l'altro, dai numerosi trattati patristici su tale tema che ci sono pervenuti o di cui si ha notizia; di tali controversie ve n'è traccia già in *At.* 17, 32. La formulazione più articolata delle critiche di parte pagana è contenuta in *Mac. Mgn., apocr.* IV 24; ma si cfr. anche la *quaestio* 111 in *Ps. Iust., Quaestiones et responsiones ad orthod.* Tra i pagani neoplatonizzanti dell'Africa al tempo di Agostino questo tema fu particolarmente avvertito, cfr. *Aug., civ. Dei* XII 19; XXII 12 ed i *serm.* 240. 241. 242 sui quali è da consultare J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, Paris 1964, pp. 423-461. Il testo 'chiave' su tale tema specifico rimane sempre la *quaestio* di paternità porfiriana sottoposta al vescovo d'Ippona dal presbitero Deo-gratias in *Aug., ep.* 102, 2 (pp. 545, 7 - 546, 12 Goldbacher = Porph., *c. Christ.* fr. 92 Harnack) nella quale si ricorda anche l'episodio della risurrezione di Lazzaro narrato in *Gv.* 11. È interessante notare che un'obiezione al racconto della risurrezione di Lazzaro figurava tra quelle a cui rispose Macario di Magnesia nel secondo libro (perduto) del suo *Apocriticus* come fa fede un indice delle *quaestiones* contenute nei libri smarriti pubblicato sulla scorta del Cod. vat. gr. 1650 da G. Mercati, *Per l'Apocritico di Macario di Magne. Una tavola dei capi dei libri I, II e III*, in *Nuove Note di Letteratura Biblica e Cristiana Antica* [Studi e Testi, 95], Città del Vaticano 1941, pp. 66, 68; cfr. anche *Iul., adv. Galil.* frr. 17.18 dove l'imperatore sembra aver presente *1 Tess.* 4, 13 ss. Sulle obiezioni dei pagani alla dottrina della risurrezione cfr. R. M. Grant, *The Resurrection of the Body*, in *Journal of Religion* 28 (1948) 120-130; W. Nestle, *Storia della religiosità greca. Appendice: le principali obiezioni del pensiero antico al cristianesimo*, tr. it., Firenze 1973, pp. 500-502. Sul dibattito tra Celso e Origene in particolare i testi base sono in Orig., *Cels.* V 14 e VIII 49, cfr. H. Chadwick, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, in *Harvard Theological Review* 41 (1948) 83-102; altre indicazioni in *Biblia Gentium* citato alla nota 1, cfr. index.

via legittimo congetturare che il polemista abbia potuto definire in tal maniera la Maddalena sulla scorta di quei brani evangelici che ne raccontano la liberazione da sette demoni ad opera di Gesù, cfr. *Lc.* 8,2 e *Mc.* 16,9¹⁵. Per il Lods, che ha studiato l'opera di Celso in rapporto al pensiero giudaico, l'obiezione rivolta all'attendibilità della testimonianza della Maddalena è, appunto, di derivazione giudaica¹⁶. In seguito i polemisti pagani elaboravano questo tema della meschinità dei testimoni della risurrezione facendo notare, ad esempio, come Apollonio di Tiana, dopo aver risposto con fierezza alle inquisizioni di Domiziano, sia apparso ben visibilmente a Pozzuoli a molte persone¹⁷.

7. Celso ap. Orig., *Cels.* II 59, vol. I, p. 424, 18-23 Borret:

E per screditare la testimonianza di Maria Maddalena, che nella Scrittura è indicata come quella che ha visto queste cose, egli aggiunge: « una donna isterica come voi affermate »! E non basta: siccome nella Scrittura non è indicata lei sola, come testimone della resurrezione di Gesù, ma anche altri, il Giudeo di Celso, parlando anche di costoro, dice: « e forse qualcun altro della stessa combriccola » (*Trad. A. Colonna*).

Celso qui ritorna ancora sul tema della poca attendibilità di Maria Maddalena in quanto testimone della risurrezione di Gesù; anche qui la donna è definita *πάραιστρος*.

¹⁵ La tesi secondo la quale Celso ebbe in mente l'episodio della liberazione di Maria Maddalena da sette demoni è fatta propria da R. M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, London 1961, pp. 75-76. Cfr. anche M. Borret, *L'Écriture d'après le païen Celse*, in *Le monde grec ancien et la Bible* [Bible de tous les temps, 1], a cura di C. Mondésert, Paris 1984, pp. 180-181.

¹⁶ Cfr. M. Lods, *Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 21 (1941) 22-26.

¹⁷ È in particolare l'autore della *quaestio* in *Mac. Mag., apocr.* III 1 colui il quale fa notare la differenza tra l'ignominiosa passione di Gesù ed il fiero contegno di Apollonio di Tiana alla presenza di Domiziano, oltre che le 'apparizioni' di quest'ultimo ad un vasto pubblico.

Pietro.

8. Iul. imp., *adv. Galil.* p. 220, 8 - 221,3 Neumann:

Perché nel vitto non siete voi così scrupolosi come i Giudei, anzi affermate di tutto poter mangiare come dei legumi di un orto, sulla fede di Pietro che — a quanto dicono — ordinò: «Ciò che Dio ha purificato, tu non credere immondo»? Ma questo significa forse che una volta Iddio considerava certe cose come immonde, ed ora le ha fatte pure? Mosè, facendo la distinzione dei quadrupedi, disse tutti quelli che hanno l'unghia fessa e che ruminano essere puri; quelli che non sono così, essere immondi. Se dopo la visione di Pietro il porco è diventato un ruminante, crediamogli: è davvero un gran miracolo che lo sia diventato proprio dopo la visione di Pietro. Ma s'egli ha mentito dicendo di aver avuto questa visione, o, per adoperare le vostre parole, questa apocalisse, in casa del conciatore di pelli, come potremo dargli fede così presto in materia di tale importanza? Difatti, vi avrebbe Mosè imposto qualcosa di troppo arduo se avesse proibito di mangiare, oltre alle carni suine, anche i volatili e i pesci, dichiarando che pur questi sono respinti e riguardati immondi da Dio? (*Trad. A. Rostagni*).

Questo brano è tratto dal primo libro dell'opera contro i «Galilei»¹⁸. La citazione giuliana della visione di Pietro, descritta in *Atti* 10, s'inserisce nell'ampio contesto di accuse che l'imperatore mosse ai cristiani per essersi allontanati dai

¹⁸ L'opera è pervenuta frammentaria; l'edizione da consultare è ancora quella di C. I. Neumann, *Iuliani imperatoris librorum contra christianos quae supersunt*, Lipsiae 1880. Com'è noto i frammenti di questo trattato anticristiano sono pervenuti nella stragrande maggioranza nella confutazione fattane da Cirillo di Gerusalemme. Sulla risposta di Cirillo a questa particolare obiezione giuliana cfr. W. J. Malley, *Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*, [Analecta Gregoriana, 210], Roma 1978; P. Regazzoni, *Il «Contra Galilaeos» dell'imperatore Giuliano e il «Contra Iulianum» di Cirillo Alesandrino*, in *Didaskaleion* N.S. 6 (1928) 47-47.

precetti veterotestamentari sui sacrifici¹⁹. In particolare Giuliano accusa qui i 'Galilei' di aver abolito la distinzione tra bestie pure e bestie impure²⁰ μετὰ τῆς φαντασίας Πέτρου²¹. Giuliano definisce la visione di Pietro ἀποκάλυψις, questo vocabolo non è però quello che ricorre nel libro degli Atti²², ed infatti il pagano sembra desumerlo dal lessico in uso tra i cristiani del suo tempo, come deduciamo dall'inciso che egli adopera ἔν' εἶπω καθ' ὑμᾶς. È probabile che l'imperatore abbia voluto far risaltare il contrasto tra la connotazione aulica che accompagna il termine ἀποκάλυψις e quella che a lui sembrava la realtà di una fantasticheria partorita dalla mente di un ex

¹⁹ Sulle critiche mosse da Giuliano ai cristiani per essersi allontanati dai precetti veterotestamentari (monoteismo, circoncisione, sacrifici, precetti alimentari, etc.) vanno tenuti presenti i testi giuliane citati in R. Asmus, *Julianus Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken*, Freiburg i. Br. 1904, pp. 25-29 che rimane ancora oggi il repertorio più completo di testi giuliane anticristiani raccolti e discussi criticamente secondo i vari argomenti. Più in generale i testi pagani relativi ai precetti alimentari giudaici sono raccolti da M. Whittaker, *Jews and Christians: Graeco - Roman Views*, Cambridge 1984, pp. 73-80.

²⁰ Hier., *ep.* 35, 2 riporta un'obiezione postagli da Damaso nella quale ci si meraviglia poiché i cristiani hanno abolito la distinzione veterotestamentaria tra bestie pure e bestie impure fondandosi sulla visione di Pietro narrata in *At.* 10.

²¹ Giuliano accusa Pietro per la condotta ambigua rimproveratagli anche da Paolo in occasione della controversia di cui si parla in *Gal.* 2, cfr. *adv. Galil.*, p. 222; qui l'imperatore sembra seguire le ben articolate accuse di Porfirio, cfr. fr. 21.22 Harnack. Questa stessa obiezione viene posta da anonimi pagani anche in *Mac. Mgn., apocr.* III 22 e *Ambrosiast., quaest. de Novo Test.* 60 (= p. 453, 15-16 Souter). La lettura pagana di *Gal.* 2, ha condizionato, come sembra, l'esegesi patristica di questo stesso capitolo, cfr. G. Menestrina, *Quia reprehensibilis erat*, in *Bibbia e Oriente* 17 (1975) 33-42 (la tesi della « simulazione diplomatica » è sorta per negare la realtà del dissidio tra i due apostoli sulla quale facevano leva i pagani); M. A. Schatkin, *The Influence of Origen upon St. Jerome's Com. on Gal.*, in *Vigiliae Christianae* 24 (1970) 56 (l'esegesi di Girolamo in quanto risposta a Porfirio). Sul dissidio tra Paolo e Pietro attestato in *Gal.* 2 erano state formulate critiche anche in ambienti gnostici con l'intento, però, di denigrare piuttosto Pietro, cfr. Tert., *praescr.* 24. Giuliano conosce il culto praticato dai cristiani sullo *μνημα Πέτρου* (cfr. *adv. Galil.* p. 223, 8). Sempre Pietro, inoltre, costituisce il bersaglio di varie accuse avanzate dal pagano al quale risponde *Mac. Mgn., apocr.* III 19 - 22.

²² In *At.* 10 troviamo infatti: ὄραμα (vv. 3.17.19) ed ἔκστασις (v. 11); su ἀποκάλυψις in relazione al lessico 'cristiano' di Giuliano cfr. G. J. M. Bartelink, *L'empereur Julien et le vocabulaire chrétien*, in *Vigiliae Christianae* 11 (1957) 41-42.

pescatore a casa di un conciatore di pelli. Sempre in tema di contrasto tra puro e impuro, inoltre, sembra significativo il particolare riferito dall'autore degli Atti il quale specifica che Pietro ἡμέρας ἱκανὰς μεῖναι a casa di un tal Simone di Ioppe che era un βυρσεύς²³, cioè esercitava un'attività ritenuta impura secondo le norme giudaiche²⁴.

Paolo.

9. Anonym. ap. Mac. Mgn., *apocr.* III 33, p. 64, 2-21 Harnack:

Quindi egli si volta di colpo, come uno che, atterrito da un sogno, balza sù destatosi dal sonno e dice: *Io, Paolo, dichiaro che se uno fa una cosa della legge, deve seguire tutta la legge*: invece di dire semplicemente che non si deve dare retta a ciò che è espresso dalla legge. Questo bel tomo, sano di mente, assennato, intelligente, *educato alla disciplina della legge dei padri*, che aveva così spesso richiamato alla memoria opportunamente Mosè, coma madido di vino e ubriachezza demolisce col suo insegnamento il precetto della legge, dicendo ai Galati: *chi vi ha stregato inducendovi a non obbedire alla evrità*, cioè al vangelo? Allora esagerando e rendendo cosa orribile obbedire alla legge, egli dice: *Quanti infatti si fondano sulle opere della legge sono soggetti a maledizione*. L'uomo che scrive ai Romani: *la legge è spirituale*, e ancora: *La legge è santa e il comandamento è santo e*

²³ Luca ritorna su questo particolare anche in *At.* 10,6,32.

²⁴ Cfr. *M. Ketub.* 7,7: rabbi Meir, discepolo del ben più noto Aqiba, insegna che la moglie di un conciatore di pelli è autorizzata a chiedere il divorzio. A Sidone la vedova di un conciatore di pelli (il cui cognato esercitava la stessa attività) viene esonerata dagli obblighi del levirato; *M. Qiddush.* 82ab: maledetto colui che discende da un conciatore di pelli! Questa attività, infatti, esponeva chi la praticava ad un continuo contatto con cadaveri. Non credo che la precisazione del mestiere dell'ospitante sia da Luca voluta soltanto per evitare l'omonimia con l'apostolo: se così fosse dovremo riscontrare tale accorgimento anche in *At.* 8 dove pure avrebbe potuto esservi omonimia tra i due protagonisti.

giusto, pone sotto maledizione quelli che obbediscono a ciò che è santo quindi, confondendo del tutto i termini della questione, scompiglia ogni cosa e la rende oscura, onde chi lo ascolta poco manca che sia avvolto nelle tenebre e come nella notte si lancia contro l'una e l'altro, incespica sulla legge e colpisce alla cieca il vangelo, per l'ignoranza dell'uomo che lo guida per mano (*Trad. F. Corsaro*).

Questa volta è Paolo ad esser preso di mira. Il pagano cita alcuni brani del suo epistolario²⁵ o dagli Atti²⁶ che ne attestano l'emancipazione dalla legge di Mosè e, quindi, cita *Gal. 5,3* dove l'apostolo afferma che «... Se uno fa una cosa della legge deve seguire tutta la legge», proprio ὡς ὄνειρο-πλήξ ἀφ' ὕμνου τινὸς ἀναπηδήσας.

10. Anonym. ap. Ambrosiast. in *epist. II ad Cor. 12,1*²⁷:

Et forte quibusdam videatur non magnum esse, si homo Christi raptus est usque ad coelum, cum in tertio circulo dicatur luna esse.

All'Ambrosiaster è stato a buon diritto attribuita l'opera dal titolo *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, la quale, secondo il parere di studiosi quali Franz Cumont e Pierre Courcelle, contiene numerose obiezioni di provenienza pagana²⁸. È fuor di dubbio che questa opera, pur col suo carat-

²⁵ *Gal. 5,3*; 3,1; 3,10; *Rom. 7,14*; 7,12.

²⁶ *At. 22,3*.

²⁷ Cfr. *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas paulinas*, Vindobonae 1968, [CSEL, 81, 2], pp. 299,26 - 300,2, a cura di H. I. Vogels. Il cod. ambrianensis 85 (sec. IX) legge *quarto* al posto di *tertio*. L'Ambrosiaster scioglie la difficoltà spiegando che Paolo fu rapito oltre ogni cielo fisico ed ogni firmamento visibile.

²⁸ F. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, in *Revue d'histoire et littérature religieuses* 8 (1903) 417-436 (le obiezioni pagane rispecchierebbero il pensiero dell'imperatore Giuliano); P. Courcelle, *Critique exégétique et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster*, in *Vigiliae Christianae* 13 (1959) 133-169 (bisogna pensare ad una derivazione dal *Κατὰ Χριστιανῶν* di Porfirio). Cfr. anche de Labriolle, *La réaction*, pp. 348-353; A. Stuibler, s.v. *Ambrosiaster*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970) 120-121. Sugli ambienti pagani che si ri-

tere disorganico e composito, riveli la conoscenza che il suo autore ebbe delle idee diffuse sia a livello popolare che a quello colto tra i pagani della sua epoca, che è poi quella di Damaso e della *réaction païenne* intorno all'anno 384. L'obiezione qui formulata, tuttavia, è contenuta in un'altra sua opera nella quale non sono però assenti alcune istanze polemiche antipagane²⁹. Secondo la più recente esegesi Paolo, con il suo riferimento al 'terzo cielo', non vuol rifarsi ad alcun particolare sistema cosmologico ma intende indicare soltanto, con diversa terminologia, il 'paradiso'³⁰. Colui che ha formulato la *quaestio* qui riportata, in ogni caso, ha voluto utilizzare le sue conoscenze astrologiche, peraltro non senza imprecisioni³¹, al fine di minimizzare l'esperienza estatica di

flettono in questa vasta opera articolata in *quaestiones et responsiones* cfr. L. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.): per una reinterpretazione del Carmen contra paganos*, in Atti Acc. Lincei, Ser. VIII, vol. 23, fasc. 1, Roma 1979, pp. 31-32 e S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari 1974, pp. 376-377, 388-393 (l'autore è « impegnato a fondo nella lotta contro il paganesimo » che è quello proprio del senato romano nell'età di Graziano).

²⁹ Questa stessa opera ci restituisce l'obiezione di alcuni che trovavano poco decorosa la fuga di Paolo da Damasco in un canestro narrata sia in *2 Cor.* 11,33 che in *At.* 9,25; « ... quidam indignum factum dicunt... » (CSEL 81, 2, p. 299). Ancora più significative sono le attestazioni dell'incredulità dei pagani alle dottrine dell'incarnazione e della risurrezione, cfr. il commento a *1 Cor.* 2,13 (CSEL 81, 2, p. 29) e nel commento a *Gal.* 4,10 (CSEL 81, 3, p. 46). Per questi aspetti cfr. L. Fatica, *L'Ambrosiaster: l'esegesi nei Commentari alle Epistole ai Corinzi*, in *Vetera Christianorum* 24 (1987) 286-289.

³⁰ La bibliografia su *2 Cor.* 12,2 è notevolmente ampia, oltre ai vari commentari *ad. loc.* cfr. I. de Vuippens, *Le Paradis terrestre au troisième ciel*, 1925 (non ho potuto reperire), A. T. Lincoln, « Paul the visionary »: *the setting and significance of the rapture in II Corinthians XII. 1-10*, in *New Testament Studies* 25 (1979) 204-220; H. Saake, *Paulus als Ekstatiker. Pneumatologische Beobachtungen zu 2 Cor. 12,1-10*, in *Novum Testamentum* 15 (1973) 153-160.

³¹ È noto, infatti, che in ogni sistema astrologico il cielo della luna è il primo e non il terzo. Nel cristianesimo dei primi secoli le concezioni astronomiche oscillarono tra i modelli giudaici e quelli ellenistici come attesta esplicitamente la *quaestio* 130 dello Ps. Iust., *quaest. et resp. ad Orthod.* (ed. Otto, *Corpus apol. Christ.*, V, p. 214) e la discrepanza di Origene tra *c. Cels.* VI 23 e *de princ.* II 3,6; cfr. U. Simon, *Heaven in Christian tradition*, London 1958. Per quanto concerne le concezioni giudaiche va tenuto presente che non v'era uniformità al loro interno; si andava infatti da quelle più semplici presupposte da brani veterotestamentari (Sceòl, terra, cielo e cielo del cielo) a quelle

alcune parabole insegnate da Gesù in *Mt.* 13 nelle quali il Regno dei Cieli è paragonato ad un granel di senape, al lievito o ad un mercante in cerca di perle. Egli nota che, ad onta del fatto che chi insegna è sovente costretto a ricorrere ad immagini semplici per render chiaro il suo insegnamento, queste affermazioni di Gesù possono essere paragonate a quelle delle donne che confidano nei sogni¹⁰. L'argomentazione si conclude con un riferimento esplicito a *Mt.* 11,25 dove Gesù stesso ringrazia Iddio « ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις ». È evidente il contrasto tra questa affermazione evangelica ed il carattere 'aristocratico' che riveste la conoscenza religiosa in ambito pagano¹¹.

¹⁰ Le parabole evangeliche suscitarono le critiche di pagani quali, ad esempio, Galenus, *Platonis Dialogorum Summaria: De Respubl.*, testo pervenuto in tr. araba, cfr. P. Kraus - R. Walzer, *Plato Arabus*, I, Londini 1951, p. 99; la tr. it. è in P. Carrara, *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, [Biblioteca patristica, 2], Firenze 1984; ma cfr. anche P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1948 (2^a ed.), pp. 95-96; R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949, pp. 57-58; Porph., c. *Christ.* ap. Didym., *comm. in ps.* (V 308, 11-14 Gronewald) cfr. M. Gronewald, *Porphyrios Kritik an den Gleichnissen des Evangeliums*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3 (1968) 96; a R. Goulet, *Recherches sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, in *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, V^e sect. 84 (1975-1976) 291, sembra che la critica porfiriana attestata in questo frammento papiraceo prenda di mira *Mt.* 11, 15 in particolare, piuttosto che le parabole in generale.

¹¹ *Mt.* 11, 25 viene citato esplicitamente e criticato in Mac. Mgn., *apocr.* IV 9. Il contrasto tra la πίστις cristiana ed il λόγος ellenico costituisce un *topos* classico della controversia pagano-cristiana. Un testo d'età giuliana, definito l'«ultimo catechismo pagano», il *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου* di Secundus Saturninus Salustius, afferma nel suo prologo che l'allievo che intende istruirsi sugli dèi δεῖ μὲν ἐκ παιδῶν ἴχθαι καλῶς, καὶ μὴ ἀνοήτοις συντρέφεσθαι δόξαι· δεῖ δὲ καὶ τὴν φύσιν ἀγαθούς εἶναι καὶ ἔμφρονας; esso, inoltre, asserisce che tra l'allievo e la disciplina che egli studia debba pertanto esservi ὁμοίον τι. Non escludo la possibilità di ravvisare nelle 'dottrine irrazionali' di cui parla l'autore un riferimento, qui come in altri luoghi, alla fede cristiana; su questo trattato sallustiano (ed i suoi impliciti riferimenti anticristiani) cfr. G. Rinaldi, *Sull'identificazione dell'autore del Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*, in *KOINONIA* 2 (1978), pp. 117-152. Questa visione 'aristocratica' è desunta da Plat., *resp.* II 377 a b c; essa ispira anche il noto rescritto giuliano sull'insegnamento, cfr. Iul. Imp., *ep.* 61 s (Bidez).

*I cristiani.*11. Iul. imp., *adv. Galil.* p. 226, 5-15 Neumann:

Così stando le cose, perché mai vi rotolate sui sepolcri? Volete udirne la cagione? Non sarò io a dirla, ma il profeta Isaia: *Dormono sulle tombe e nelle spelonche a causa dei sogni.* Guardate dunque come era questa un'antica pratica di magia presso i Giudei, il dormire sulle tombe in grazia dei sogni. Questa è probabile che abbiano usata anche i vostri apostoli dopo la morte del maestro, e l'abbiano trasmessa ai primi credenti, i quali se ne servirono meglio di voi: poi i loro successori portarono in pubblico queste officine di magia e di abominio (*Trad. A. Rostagni*).

Il brano qui riportato è inserito in un contesto nel quale Giuliano intende condannare, sulla scorta di citazioni bibliche, il culto praticato presso le tombe dei martiri dai cristiani del suo tempo. L'imperatore accusa i seguaci di Cristo di aver riempito il mondo di sepolcri e di tombe e, ciò facendo, come apprendiamo dal contesto che precede il brano riportato, di non esser fedeli al pensiero del maestro che paragonava gli scribi ed i farisei ipocriti a sepolcri imbiancati al di fuori, ma all'interno pieni d'impurità (cfr. *Mt.* 23, 27).

cosmogonia classica ed insegnamento biblico cfr. anche P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, II, Paris 1914, pp. 487-501. Ritroveremo un esplicito riferimento al rapimento di Paolo al terzo cielo nel dialogo pseudoluciano intitolato Φιλόπατρις in cui a Triefonte vien messa sulle labbra una vivace caratterizzazione dell'apostolo definito «... un galileo calvo e nasuto, che in un viaggio aereo era stato al terzo cielo, e vi aveva imparate cose bellissime» ed al quale, inoltre, viene attribuito, ma sempre in tono ironico, il potere di rinnovare le persone per mezzo dell'acqua, di renderle beate e di sottrarle all'empietà. Oggi nessuno più ritiene che questo dialogo costituisca un prodotto letterario collegato alla reazione anticristiana di Giuliano, come ancora nel secolo scorso credeva anche il Renan, e pertanto la sua datazione, con argomenti persuasivi, viene posta intorno al sec. X, cfr. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, München 1978, pp. 149-151; in ogni caso i numerosi riferimenti alle Scritture che esso contiene sono sempre in chiave satirica secondo lo spirito del samosatense.

Secondo l'imperatore pagano era costume dei cristiani frequentare le tombe dei loro martiri per addormentarvisi al fine di provocare sogni rivelatori, Giuliano afferma, inoltre, che questa era una pratica di magia diffusa presso i giudei e crede di trovar conferma a questa sua convinzione in *Is.* 65,4, un versetto che, in realtà, attesta la diffusione di pratiche di necromanzia onirica tra giudei infedeli in epoca veterotestamentaria³³. L'allusione a tali pratiche viene resa più esplicita dalla LXX la quale aggiunge δι' ἐνύπνια³⁴, laddove la Vulgata ha *in delubris idolorum*. Girolamo, esattamente come Giuliano, ha interpretato il versetto come un'allusione a pratiche fermamente condannate dal profeta ma pur sempre diffuse nel suo tempo³⁵. Giuliano, però, prosegue nella sua critica affermando che gli apostoli hanno insegnato questa pratica di magia ai loro discepoli i quali a loro volta l'hanno trasmessa alle generazioni seguenti; ciò facendo gli apostoli avrebbero tradito l'insegnamento di Cristo che non si dava cura del culto dei morti e che riteneva impure le sepolture³⁶.

³³ Su *Is.* 65,4 cfr. tra l'altro, S. Cavalletti, *L'incubazione nell'Antico Testamento*, in *Rivista Biblica* 8 (1960) 48; E. L. Ehrlich, *Der Traum im Alien Testament* [Beiträge zur Zeitschrift f. die alttestamentliche Wissenschaft, 73], Berlin 1953, p. 55; W. Z. Lauer, *La divinazione nel Vecchio Testamento*, Roma 1970, pp. 117, 120-121 e, naturalmente, i commentari *ad loc.*

³⁴ Questa aggiunta è attestata in tutti i codici; non si spiega pertanto come de Labriolle, *La réaction cit.*, p. 420 ritenga che Giuliano l'abbia inserita nel testo biblico « de son cru ».

³⁵ *Sedens vel habitans in sepulchris et in delubris idolorum dormiens, ubi stratibus pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent*, Hier., *comm. ad Isaiam*, ad 65,4 (PL 24, 632); naturalmente Girolamo ha presenti le pratiche di incubazione connesse alle religioni pagane dei misteri ancora diffuse nella sua epoca.

³⁶ Ci troviamo di fronte ad un *topos* ricorrente nella letteratura anticristiana: i discepoli di Gesù intesi come traditori dell'insegnamento del maestro; cfr. Porph., *c. Christ.*, fr. 2 ap. Hier., *ep.* 57,9 e fr. 7 ap. Eus., *Dem. ev.* III 5, 95-96 (= pp. 128,10 - 129,13 Heikel); Hierocles, *Philal.* ap. Eus., *adv. Hierocl.* 2,25-33 (= pp. 102-104 Des Places). Giuliano, ad esempio, era persuaso che la proclamazione della divinità di Gesù non fosse contenuta nel suo messaggio originario, e neanche nella primissima predicazione apostolica, ma fosse stata inserita di soppiatto ed ambiguamente dall'evangelista Giovanni. Com'è noto, uno dei motivi che spinse Giuliano a comporre il suo trattato anticristiano fu quello di confutare la cristologia di Diodoro di Tarso; cfr. Iul. Imp., *ep.* 90 (Bidez) indirizzata all'eretico Fotino. A tal proposito andrebbe svolta una indagine sulle influenze ariane subite da Giuliano anterior-

Quest'ultimo brano ci induce ad alcune brevi considerazioni di carattere conclusivo. Secondo una convinzione di Franz Cumont l'apologetica cristiana spesso seguì con difficoltà i progressi delle dottrine che intese combattere e, pertanto, essa ci darebbe un'idea inadeguata e, per così dire, 'antiquaria' del paganesimo nel suo declinare³⁷. Questa tesi può essere discussa. D'altro canto, come hanno messo ben in chiaro anche i lavori recenti del Judge³⁸ e del Wilken³⁹, le opere di autori anticristiani, si pensi a Celso, Porfirio, Giuliano e ad altri anonimi dei cui argomenti si ha notizia grazie ai Padri della Chiesa, si dimostrano sempre piuttosto ben informate su quelle che erano le tendenze dottrinali ed anche sociali della Chiesa del loro tempo. Noi moderni, pertanto, pur partendo da sensibilità e convinzioni diverse, dobbiamo riconoscere l'acutezza di numerosissime loro osservazioni.

Se dunque ripensiamo ai brani sopra riportati nei quali il riferimento a sogni o visioni era sempre inteso in senso fortemente polemico, ci potrebbe sembrare legittimo congetturare che Celso sia stato colpito dal carattere entusiastico e 'carismatico' di certe frange cristiane della sua epoca, che è poi l'epoca in cui dilaga il Montanismo con tutta l'enfasi che questo poneva sull'esercizio dei carismi, sulla glossolalia,

mente alla sua conversione al paganesimo ed all'eventuale condizionamento esercitate da queste sulla sua lettura della Bibbia; tra gli ariani dell'*entourage* giuliano vanno ricordati: la madre Basilina, l'augusto Costanzo, Eusebio di Nicomedia, Giorgio d'Alessandria, Aezio d'Antiochia etc. Il testo fondamentale è *adv. Galil.*, pp. 123-125 Neumann: una pagina lunga e significativa che si basa su un'analisi del prologo di Giovanni e che può essere intesa soltanto alla luce delle controversie cristologiche tanto vivaci nell'età di Giuliano. Tra gli avversari che Agostino intende combattere nel suo *De consensu evangelistarum* vi sono in primo luogo quei neoplatonici che, sulla scorta del loro maestro Porfirio (cfr. Vogels), sostenevano che Gesù era stato un saggio il cui insegnamento venne ben presto travisato dai suoi immediati discepoli (cfr. I 7,11).

³⁷ Cfr. *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, tr. it., Bari 1967, pp. 231-232.

³⁸ E. A. Judge, *Christian innovation and its contemporary observers*, in *History and Historians in Late Antiquity*, a cura di B. Croke ed A. Emmett, Sidney 1984, pp. 13-29.

³⁹ R. L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, New York - London 1984. Ma per Porfirio cfr. già J. M. Demarolle, *La Chrétienté à la fin du II^e s. et Porphyre*, in *Greek, Roman and Byzantine Studies* 12 (1971) 49-57.

sui sogni e sulle visioni di profetesse ispirate⁴⁰. Porfirio, invece, se è al suo *Κατὰ Χριστιανῶν* o ad un *excerptum* di questo che bisogna pensare come alla fonte delle *quaestiones* riportate nell'*Apocriticus* di Macario di Magnesia, sembra essere attento alla tradizione, che proprio nella sua epoca si consolida, del primato del vescovo di Roma in connessione con il ministero di Pietro, ed infatti sottopone ad aspra critica il noto brano di *Mt.* 16⁴¹. Giuliano, finalmente, appare un

⁴⁰ Celso ha conoscenza di varie sette d'ispirazione cristiana accanto alla « Grande Chiesa »; egli accenna, infatti, ai seguenti gruppi: arpocraziani (= carpocraziani), docetisti, ebioniti, marcelliane (probabile derivazione da Carpocrate), marcioniti, discepoli di Mariamme (derivazione dagli ofiti), sibillisti (?), simoniani, valentiniani; i brani da consultare a tal proposito sono Orig., *Cels.* I 61, IV 71-74, V 54.61-62, VI 24-25. 53-54.74, VII 18. Desta meraviglia il fatto che non siano ricordati i seguaci di Montano; non possiamo escludere che costoro siano stati confusi con gli ortodossi, cfr. M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, pp. 184-185. Non vanno tuttavia trascurati due problemi di cronologia che, nel nostro discorso, s'intersecano: la data di composizione dell' *Ἀληθῆς λόγος* e quella del sorgere del montanismo. Alla tesi classica, che porrebbe la composizione del trattato di Celso intorno al 178 d.C., s'affianca ora l'ipotesi di J. Shwartz il quale propende per i primi anni del principato di Marc'Aurelio (165-169 d.C.). Per una valutazione critica e la bibliografia su questi argomenti cfr. le pp. 193-194 del vol. V del Borret citato più sopra alla nota 3. Sulla data di origine del montanismo le fonti sono incerte tra il 19° anno di Antonino Pio (= 156 d.C.; Epifanio) ed il 12° di Marc'Aurelio (= 171 d.C.; Eusebio nel *Chronicon*). La cronologia alta sembra preferibile, cfr. Sordi, *Il cristianesimo*, pp. 467-468; le datazioni eusebiane, pertanto, che pur oscillano tra il 171 e poco prima del 177 (*h.e.* V 3,4), possono riferirsi al momento in cui il movimento raggiunse la sua acme, cfr. in tal senso G. S. P. Freeman - Greenville, *The date of the Outbreak of the Montanism*, in *Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954) 7-15; il montanismo, com'è noto, fu animato da forti spiriti antiromani, un dato da prendere in considerazione se si tiene presente l'interesse di Celso nel richiamare i cristiani al lealismo verso l'impero.

⁴¹ Il *Κατὰ Χριστιανῶν* di Porfirio, pur se composto in Sicilia, deriva il suo contenuto da materiali ed osservazioni che l'autore poté produrre durante il suo soggiorno romano, cfr. H. Von Harnack, *Porphyrius*, « *Gegen die Christen* », 15 *Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, [Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1], Berlin 1916, pp. 3-4. Nel III d.C. l'esegesi occidentale di *Mt.* 16,16-18 inizia a subire condizionamenti di 'politica ecclesiastica': l'*episcopus episcoporum* di Tert., *de pudic.* 21 è forse più probabilmente da identificare con il romano Callisto piuttosto che con il quasi sconosciuto vescovo cartaginese Agrippino. Più tardi Cipriano, pur contrastando l'esegesi del vescovo di Roma Stefano in chiave di 'primato', riconosce a questa sede una *principalitas*. Origene, la cui esegesi biblica

osservatore estremamente attento di un fenomeno che nella Chiesa del suo tempo iniziava ad assumere dimensioni macroscopiche: il culto delle tombe dei martiri promosso specialmente dai monaci. In questo caso la sensibilità del controversista pagano si sposa a quella dell'imperatore pensoso dei fenomeni sociali alla cui soluzione si sentiva preposto anche in virtù della carica che rivestiva. Contro tali modelli di esasperato e bizzarro ascetismo, in questa seconda metà del IV sec. d.C., con quella di Giuliano⁴² s'elevano al di fuori della Chiesa, voci sconcertate quali quelle di Massimo di Madaura⁴³, di Rutilio Namaziano⁴⁴, di Eunapio⁴⁵ e dell'ano-

fu nota e criticata da Porfirio, proprio interpretando Mt. 16,16-18, intendeva la professione di fede del cristiano come una *adequatio Petri*, cfr. Orig., in *Math.* 12,10 (= pp. 85-89 Klostermann). Sulle critiche di Porfirio all'allegorismo di Origene il testo base è un lungo frammento del *Κατὰ Χριστιανῶν* conservatoci in Eus., *h. e.* VI 19, 4-8, a proposito del quale R. Goulet, *Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1977) 471-496 ha ipotizzato che il filosofo di Tiro ha confuso due omonimi: il dotto esegeta cristiano alessandrino ed un Origene realmente pagano e discepolo di Ammonio; questa proposta, tuttavia, pur se ci indurrebbe a rivedere il quadro delle conoscenze 'profane' dell'alessandrino, non cambia le cose per quel che riguarda le critiche rivolte alla sua esegesi biblica da Porfirio. Secondo una stimolante ipotesi di ricerca di R. M. Grant, *Christian Beginnings: Apocalypse to History (XXV. Stromateis of Origen)*, in *Epektasis* (Fs. J. Daniélou), Paris 1972, pp. 285-292 gli *Stromata* origeniani, dei quali oggi abbiamo solo informazioni e scarni frammenti, hanno dato lo spunto alla composizione del trattato anticristiano di Porfirio. La figura di *Pietro* è sovente oggetto delle critiche dei pagani, cfr. la relativa voce *Pietro* nell'indice di *Biblia Gentium* e specialmente le designazioni ironiche di questo personaggio come, ad esempio, *κορυφαῖος καὶ πρῶτος τῶν μαθητῶν* (Mac. Magn., *apocr.* III 19 qui al brano n° 5).

⁴² Cfr. Iul. Imp., *misop.* 344a dove vengono prese di mira le vecchiette cristiane che si aggirano presso le tombe dei martiri. Il culto delle reliquie dei martiri è strettamente connesso al monachesimo il quale, anche per certi suoi sconcertanti aspetti antisociali, suscitò le critiche dei pagani, cfr. anche Iul. Imp., *ep.* 89b; *Lib., or.* II 32; *Amm., XXII* 11,10; *CTh* IX 17,5 (la demolizione delle cappelle dei martiri ordinata da Giuliano). La 'fuga dalla società' dei saggi pagani del IV-V sec. d.C. si configurava in forme più 'aristocratiche' e proponeva un ideale più filosofico di religiosità, cfr. G. Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, in *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982) 33-59.

⁴³ Cfr. le *epp.* 16 e 17 dell'epistolario agostiniano.

⁴⁴ Rut. Nam., *itiner.* V 439-452.515-526 su questo brano in particolare cfr. P. de Labriolle, *P. Rutilius Namatianus et les moines*, in *Revue des Études Latines* 6 (1928), pp. 30-41.

⁴⁵ Eun., *v. soph.* p. 424 Wright: sono presi di mira i monaci di Canopo che promuovono il culto dei martiri e delle reliquie.

nimo interpolatore del *Asclepius* ermetico⁴⁶, mentre all'interno della stessa organizzazione ecclesiastica i fautori dell'asceti monastica si vedono costretti a confutare gli argomenti di un Vigilanzio⁴⁷ o degli *oppugnatores vitae monasticae* contro i quali scrive il Crisostomo.

Questi pochi brani presi qui in considerazione, dunque, pur nella stringata brevità connessa al loro stato di frammenti, attestano dunque non soltanto l'impiego da parte dei loro autori della categoria sogno/visione in senso decisamente negativo, ma anche la necessità di fondere in una lettura strettamente unitaria problematiche relative alla storia del cristianesimo antico, del pensiero classico e dell'esegesi biblica al fine di pervenire ad una comprensione più profonda ed organica della tarda antichità: uno dei periodi più tormentati e nel contempo più fecondi di tutta la storia umana.

GIANCARLO RINALDI

⁴⁶ Si tratta della nota 'profezia' in *Ascl.* 24 secondo la quale l'Egitto, dopo la scomparsa dei suoi dèi, sarebbe stato invaso da sepolcri e da cadaveri, cfr. de Labriolle, *La réaction cit.*, p. 357 e Aug., *civ. Dei VIII* 26-27.

⁴⁷ Per le opposizioni al monachesimo in ambito cristiano cfr., tra l'altro, Hier., *adv. Vigil.* in PL 23, 339-352; Chrys., *oppugn.* in PG 47, 319-386.

AUGUSTINIANUM

PERIODICUM QUADRIMESTRE INSTITUTI PATRISTICI « AUGUSTINIANUM »

XVII INCONTRO DI STUDIOSI
DELL'ANTICHITA' CRISTIANA

SOGNI, VISIONI E PROFEZIE NELL'ANTICO CRISTIANESIMO

Roma, 5 - 7 Maggio 1988

ESTRATTO

Annus XXIX

Fascicoli 1-3

December 1989

INSTITUTUM PATRISTICUM « AUGUSTINIANUM »
VIA S. UFFIZIO, 25
00193 ROMA
