

## Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo d'Israele

Nell'ambito degli studi sulle controversie religiose nei primi secoli dell'era volgare si va sempre più affermando la tendenza a valorizzare il fenomeno della circolazione di idee, convinzioni e testi tra gruppi di lingua, cultura e fede diversa. Pertanto lo studio delle religioni dell'impero romano esige un'attenzione complessiva alle sue diverse componenti ed alle loro interrelazioni. La storiografia più recente, in particolare, ha prodotto strumenti di lavoro atti a farci valutare oggi la consistenza delle presenze giudaiche nell'impero romano in maniera più adeguata di quanto non era stato possibile fare in passato<sup>1</sup>. Il ruolo dei giudei nei rapporti tra cristianesimo e impero, alla luce della documentazione in nostro possesso, esige pertanto una più approfondita considerazione. A tal proposito si è spesso parlato, sulla scorta di una espressione di Marcel Simon<sup>2</sup>, di

<sup>1</sup> Mi riferisco per quanto riguarda i testi letterari a M. Stern, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, Jerusalem, I, 1976; II, 1980; III, 1984; per quanto riguarda le iscrizioni al *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* edito in due volumi da J. B. Frey (Rome-Paris 1936, 1952) dei quali oggi il primo si consulta nell'edizione aggiornata da B. Lifshitz (New York 1975); per quanto riguarda i papiri al *Corpus Papyrorum Iudaicarum* edito da V. A. Tcherikover, in collaborazione con altri studiosi, in tre volumi (Cambridge, Mass. I, 1957; II, 1960; III, 1964); per quanto riguarda l'iconografia al discusso ma comunque utilissimo *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* di E. R. Goodenough edito in tredici volumi a New York tra il 1953 ed il 1968.

<sup>2</sup> M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris 1948, p. 436.

un *front conservateur judéo-païen* che, sin dalla fine del II sec. d.C., si sarebbe avvalso della tacita approvazione delle autorità imperiali<sup>3</sup>.

Il presente contributo intende limitarsi soltanto ad un momento ben circoscritto e tuttavia 'esemplare' di questo supposto *front conservateur* di cui si diceva prima<sup>4</sup>: il rapporto tra Porfirio e l'ebraismo.

<sup>3</sup> L'argomento andrebbe studiato accanto all'altro, sul quale la bibliografia è già più abbondante, relativo alla parte attiva che i giudei avrebbero avuto nelle persecuzioni subite dai cristiani ad opera di magistrati romani o folle pagane. Causa dei conflitti tra cristiani e giudei sarebbe stata una concorrente attività proselitistica esercitata dalle due religioni. Oggi si continua a discutere sulla consistenza del proselitismo giudaico, cfr. la bibliografia riportata in M. Simon - A. Benoît, *Giudaismo e cristianesimo*, tr. it., Bari 1978, pp. 183-186 che va aggiornata con gli studi più recenti di A. T. Kraabel (e le relative reazioni suscitate) sulla scarsità di attestazioni epigrafiche in merito a pagani convertiti al giudaismo. Sulla partecipazione dei giudei alle persecuzioni anticristiane cfr. la controversia tra W. H. C. Frend, che ha valorizzato le testimonianze patristiche in tal senso sin dal suo *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford 1965), e F. Millar del quale si cfr. la recensione a questo volume in JRS 56(1966), pp.231-236. Su questo tema uno *status quaestionis* recente è offerto da D. Rokeah, *The Church Fathers and the Jews in Writings designed for Internal and External Use*, in S. Almog (curatore), *Antisemitism through the Ages*, Oxford 1980, pp. 51-53. In realtà su questo, come su altri aspetti dello studio sulle relazioni tra vari gruppi religiosi in età imperiale bisognerebbe evitare generalizzazioni valorizzando al massimo le coordinate geografiche e cronologiche di ogni episodio. Sono importanti le osservazioni in tal senso di L. Cracco Ruggini, *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*. Settimana di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXVI, I, Spoleto 1980, pp. 15-101.

<sup>4</sup> La presenza di argomenti anticristiani di matrice giudaica, in particolare, è stata studiata sia per quanto riguarda Celso, sia, ed in misura ancor maggiore, per quanto riguarda l'imperatore Giuliano. Su Celso e i giudei cfr. M. Lods, *Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens*, in RHPR 21(1941), pp.1-33 le cui conclusioni secondo le quali il pagano non avrebbe utilizzato fonti scritte giudaiche debbono però essere mitigate dalle osservazioni più recenti di E. Bammel, *Origen, Contra Celsum I 41 and the Jewish Traditions*, in JThS 18(1968), pp.211-213. La bibliografia su Giuliano e l'ebraismo è vasta. Qui mi limito a ricordare M.M. Adler, *The Emperor Julian and the Jews*, in *The Jewish Quarterly Review* 5(1893), pp.591-652; J. Vogt, *Kaiser Julian und das Judentum*, («Studien zum Weltanschauungskampf der Spätantike»), Leipzig 1939 e C. Aziza, *Julien et le judaïsme*, in AA.VV., *L'empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Groupe de rec. de Nice et associés de Paris, Grenoble et Montpellier, Paris 1978, pp. 141-158. Gli studi su Giuliano ed il

Come ho già rilevato altrove, manca a tutt'oggi uno studio complessivo sui rapporti tra Porfirio e la cultura e la fede del popolo d'Israele<sup>5</sup>. Sulla scorta di letture compiute in margine alla realizzazione del mio *Biblia gentium*<sup>6</sup>, vorrei ora sottoporre all'attenzione dei lettori alcuni testi che concernono il tema Porfirio — giudaismo in generale insieme ad alcune ipotesi di lavoro che, spero, potranno risultare utili per un futuro studio più approfondito e ad ampio respiro su questo argomento.

La cultura di Porfirio è quella di un semita ellenizzato di Tiro<sup>7</sup> che compie studi filologici ad Atene, allievo di Longino, e successivamente filosofici a Roma, alla scuola di Plotino. Questa considerazione, insieme alla poliedricità dei suoi interessi quale si evince da una lettura delle sue numerose opere, ci spinge a congetturare che il filosofo poté avere del giudaismo e delle sue tradizioni una conoscenza talvolta di prima mano e, in ogni caso, senz'altro superiore a quella di un pagano colto della sua epoca. Una lettura

giudaismo devono tener presente la cospicua comunità giudaica di Antiochia la cui forza d'attrazione (esercitata anche verso i cristiani) turbava Giovanni Crisostomo, cfr. W. A. Meeks-R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Centuries of the Common Era*, Missoula, MT 1978; R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley - Los Angeles 1983.

<sup>5</sup> *L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro*, in *Augustinianum* 22(1982), pp. 97-111. Cfr. tuttavia le brevi ma dense pagine che al rapporto tra Porfirio ed il giudaismo ha dedicato Vogt, *Kaiser Julian...* cit., pp. 15-18.

<sup>6</sup> *Biblia gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia in autori pagani, greci e latini, di età imperiale*, Roma 1989.

<sup>7</sup> Porfirio fu nativo della grande città di Tiro. Egli non ebbe niente a che fare con un imprecisato borgo dal quale avrebbe tratto l'appellativo di *bataneotes*. Quest'ultimo termine (attestato solo in fonti cristiane!) è, infatti, a mio avviso, un dispregiativo coniato da Girolamo per designare il suo detestato avversario come idealmente proveniente dalla Batanea, l'antica Bashan della Transgiordania, regione dei nemici del popolo di Dio in epoca veterotestamentaria. Questa precisazione giova a rivendicare all'ambiente in cui il nostro nacque un carattere cosmopolita e pertanto diverso da quello dei borghi dell'entroterra della Siria. Cfr. G. Rinaldi, *Studi porfiriani. I. Porphyrius bataneotes*, in *KOINΩNIA* 4 (1980), pp. 25-37.

delle pagine porfiriane relative al giudaismo gioverà a valutare la portata ed i limiti delle sue conoscenze in merito; successivamente un confronto di questi testi con quelli da lui stesso redatti in esplicita funzione anticristiana potrà darci l'idea di come e con quali intenti egli abbia utilizzato le sue conoscenze dell'ebraismo. Finalmente un inserimento del giudizio di Porfirio su Israele nel più ampio panorama della difesa del paganesimo nella sua epoca potrà fornirci un'idea di eventuali collegamenti con personaggi e tendenze culturali nell'impero romano sullo scorcio del terzo secolo d.C.

L'esame dei brani del filosofo relativi al giudaismo<sup>8</sup> dovrebbe tener presente l'ordine cronologico delle opere a cui i testi appartengono al fine di far emergere eventuali evoluzioni o cambiamenti nell'atteggiamento dell'autore su tali temi. Ma una cronologia di queste opere, sulla quale, a suo tempo, il Bidez ha intessuto la sua importante biografia<sup>9</sup>, sembra oggi particolarmente difficile e, pertanto, seguendo i recenti avvertimenti dello Smith<sup>10</sup>, sembra più corretto attenersi ad una esposizione per affinità tematiche.

Nella *Vita di Pitagora*, Porfirio afferma che questo filosofo<sup>11</sup> si recò presso gli egiziani, gli arabi, i caldei e gli ebrei dai quali apprese

<sup>8</sup> Il compito è oggi facilitato dalle pagine dedicate al nostro autore da Stern, *Greek and Latin Authors ... cit.*, II, Jerusalem 1980, pp. 423 ss. Dello stesso cfr. la sintetica voce *Porphyry* nella *Enciclopedia Judaica*, Jerusalem 1972, col. 905.

<sup>9</sup> J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe neoplatonicien*, Gand-Leipzig 1913 (rist. anastatica: Hildesheim 1964).

<sup>10</sup> A. Smith, *Porphyrian Studies Since 1913*, in ANRW II 36.2 (1987), pp. 719-773. L'analisi dello Smith, nella sua prima parte, prende di mira particolarmente la congettura del Bidez secondo la quale da un livello di pensiero più «superstizioso e popolare» (cfr. la *Filosofia desunta dagli oracoli*) Porfirio, grazie all'influenza di Plotino, si sarebbe elevato a toni di più alta dottrina ed asceti filosofica; questa congettura viene dallo Smith destituita di fondamento proprio datando nella maturità l'opera sugli oracoli che Bidez aveva ritenuto giovanile.

<sup>11</sup> Si disputava sulla patria di Pitagora ed alcune tradizioni l'hanno messa in relazione al vicino oriente semitico; a quanto riferisce Clem. Alex., *strom.* 1,62, secondo Neante egli sarebbe venuto dalla Siria o da Tiro. Giamblico, discepolo di Porfirio, nella sua *Vita di Pitagora* (3,14-15), riferisce che Pitagora, durante un suo viaggio verso l'Egitto, si fermò sul Monte Carmelo («il più sacro dei monti ed inaccessibile a molti») per meditarvi nei templi. Cfr. più oltre alle note 13 e 14.

la scienza dell'esatta interpretazione dei sogni<sup>12</sup>. L'affermazione s'inserisce sicuramente tra quelle, numerosissime negli autori classici, secondo cui gli antichi sapienti greci avrebbero attinto al ben più vetusto magistero dell'oriente<sup>13</sup>. Questo *topos* era stato fatto proprio

<sup>12</sup> Porfirio qui attinge all'opera di Antonio Diogene Τὰ ὑπὲρ Θεούλην ἄπιστα, romanzo generalmente datato nel I sec. d.C. Successivamente, sempre nella stessa opera, al cap. 19, Porfirio attribuisce a Pitagora una massima secondo la quale dopo certi periodi di tempo ciò che era tornava nuovamente ad essere e pertanto non v'era nulla di nuovo; questa frase, secondo Porfirio, sarebbe stata introdotta tra i greci per la prima volta da Pitagora. I. Lévy, *Rien de nouveau sous le soleil*, in *La Nouvelle Clio*, 5(1953), pp. 326-328 ha accostato questa massima pitagorica al libro biblico dell'Ecclesiaste (1,9) ravvisando in quest'ultimo una traccia di sapienza pitagorica. In realtà l'affermazione di Eccl. 1,9 trova paralleli in numerosi testi classici, tra cui gli stoici Sen., *ep.* 24; Marc. Aurel. 7,1; 12,26, ed è da considerarsi un *vulgare proverbium*.

<sup>13</sup> Nel periodo tra la conquista ellenistica della Persia e lo scoppio di avversioni antiggiudaiche ad Alessandria era possibile per un uomo di cultura greca guardare ai giudei come ad un popolo 'filosofico', al pari di tanti altri orientali; cfr. H. Dörrie, *Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen, Knechtsnaturen. Oder Bewahrer und Kündler heilbringender Weisheit?*, in Fs. H.E. Stier, Münster 1972, pp. 146-175. La situazione dovè cambiare dopo il regno di Tolomeo Filometore, giudicato troppo favorevole ai giudei, e dopo l'epopea maccabaica. Questo cambiamento di atteggiamento è attestato da tutta una pubblicistica antiggiudaica alla quale fecero sèguito le apologie dei giudei. In queste ultime il rapporto tra saggi greci ed i maestri della tradizione biblica è inteso come problema di priorità cronologica e, pertanto, di derivazione di quelli da questi ultimi. Soltanto un elenco dei brani da citare a tal proposito sarebbe troppo lungo, cfr. M. Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, tr. ingl., London 1974, I, pp. 255-267; II, nota 877 a pag. 166 e A. Momigliano, *Saggezza straniera*, tr. it., Torino 1980, pp. 78-100 («La scoperta ellenistica del giudaismo»). Il venir meno di questa tensione antiggiudaica, anzi una 'rivalutazione' pagana del giudaismo si avrà tra la fine del secolo II d.C. ed il IV ed a quest'ultima non saranno estranei propositi anticristiani: il caso di Porfirio, qui esaminato, e quello di Giuliano possono dirsi esemplari. Già con Celso si parla di popoli antichi e saggi che «condividono opinioni affini alle tradizioni giudaiche» (Or., *Cel.* 1,14 e il commento di G. Lanata alle pp. 184-185 della sua tr. it., Milano 1987); in ogni caso la sua prosopopea del giudeo è strumentale e non tanto vuol elogiare i giudei quanto gettar discredito sui cristiani: i giudei sono comunque 'innovatori' nei confronti della paideia tradizionale ed a questa sono in ogni caso inferiori. Con Numenio di Apamea (testi sul giudaismo in Stern, *Greek and Latin...* cit., pp. 206-216), nella prima metà del II sec. d.C. (cfr. Beutler in *RE Suppl.* 7, 1940, col. 665), si torna a

ed esasperato dall'apologetica sia giudaica<sup>14</sup> che cristiana<sup>15</sup>. La prima, infatti, reclamava non soltanto un diritto di cittadinanza dei giudei tra i popoli di antica sapienza, ma rivendicava loro un ruolo

nutrir stima per la tradizione sapienziale dei giudei. Questo filosofo ravvisava un accordo tra le dottrine di Platone (che reputava discepolo di Pitagora, cfr. Eus., *p.e.* 14,4,16 ss.) e quelle dei Bramani, dei Giudei, dei Magi e degli Egiziani. Tale apertura è significativa e può, con le avvertenze che esporrò tra poco, considerarsi prodroma di quella di Porfirio. Ma bisogna star attenti a non considerare l'apertura al giudaismo di Porfirio come una derivazione dal medioplatonismo; l'atteggiamento dei medioplatonici verso il giudaismo, infatti, non è unitario. Tale varietà può essere valutata se si confronta, tra l'altro, la posizione di Numenio con quella di Apuleio, suo quasi contemporaneo, per il quale i popoli dell'oriente sono detentori di sapienza ad eccezione, però, dei giudei, stirpe a cui sembra appartenere la *nequissima femina* di fede monoteista di cui parla in *Metamorph.* 9,14; su questo testo cfr. M. Simon, *Apulée et le Christianisme*, in *Mélanges d'histoire des religions offerts à H. C. Puech*, Paris 1974, pp. 299-305 che vi ravvisa una parafrasi di 1 Cor. 5,11. Cfr. anche *Florid.* 6. Per quanto riguarda questi due filosofi, in ogni caso, va tenuto presente che la considerazione generale in cui fu tenuto il giudaismo fu notevolmente diversa ad Apamea (nella Siria-Palestina) e nelle città dell'Africa proconsularis (cfr. l'«antigiudaismo» di Tertulliano). Nel prologo delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (inizio III d.C.) si rivendica ai greci la paternità assoluta della filosofia e si mette in guardia il lettore contro dottrine e metodologie di ricerca 'orientaleggianti'; sulla portata anti giudaica (e probabilmente anticristiana) di questo atteggiamento di Diogene Laerzio cfr. A. Momigliano, *Saggi di storia della religione romana*, Brescia 1988, pp. 110-113. Per quanto attiene alla figura di Pitagora, basterà ricordare che Ermippo di Smirne, III sec. a.C., avrebbe affermato che Pitagora trasse la sua filosofia dai giudei della Grecia, cfr. Ios. Fl., *Apion.* 1,22; su Pitagora debitore verso la 'teologia' mosaica cfr. *ibid.* 2,168.

<sup>14</sup> Aristobulo afferma che Pitagora trasferì nelle sue dottrine molto del patrimonio giudaico, cfr. Clem. Alex., *strom.* 1,150. Sono note le affermazioni in Fl. Ios., *ant.* 15, 371 che istituiscono forti affinità tra esseni e pitagorici. A Pitagora e il giudaismo ha dedicato due opere I. Lévy (*Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris 1926 e *La légende de Pythagore en Grece et en Palestine*, Paris 1927) giungendo a conclusioni radicali sulla dipendenza dei vangeli dai moduli della biografia pitagorica dalle quali oggi gli studiosi prendono le distanze.

<sup>15</sup> Cfr. Thdt., *affect.* 1,14 afferma che Porfirio, «il quale fu preso da insano furore contro la verità», attestò il debito di sapienti greci verso gli ebrei «che furono istruiti intorno al vero dio»; qui lo scrittore cristiano ha presente Porph., *Pyth.* 11. Or., *Cel.* 1,15 utilizza l'affermazione di Ermippo sulla quale cfr. più sopra la nota 13.

prioritario. I cristiani, invece, facendo strategicamente presente la loro matrice giudaica, tentavano in tal modo di rispondere all'accusa di *hesterni* formulata dai pagani sul loro conto.

Discussa è la cronologia del *De philosophia ex oraculis haurienda*, una antologia di oracoli raccolti da Porfirio qua e là e commentati allo scopo di guidare il lettore sulla strada della saggezza e della conoscenza religiosa. Nell'opera<sup>16</sup>, sono riportati alcuni oracoli nei quali compaiono giudizi sul giudaismo. La quasi totale scomparsa del trattato è particolarmente grave perché, come già avvertiva il Bouché-Leclercq<sup>17</sup>, l'autore, in parallelo con quanto era oramai consueto nel mondo cristiano, si cimentava in una vera e propria 'esegesi' di testi ritenuti ispirati<sup>18</sup>. L'impresa non era priva di significato: moltissimi cristiani erano persuasi dell'attendibilità e della veridicità degli oracoli pagani che, però, venivano da loro attribuiti a demoni dotati di conoscenze sovraumane.

<sup>16</sup> L'edizione dei frammenti ancora da consultare è quella di G. Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda. Librorum reliquiae*, Berlin 1856 (rist. anastatica Hildesheim 1962). Una nuova edizione dell'opera, della quale si avverte la necessità, utilizzerà con gran profitto l'accurato studio di J. Haussleiter, *Prolegomena zu einer Neuherausgabe der Orakelphilosophie*, in *Helikon* 18-19 (1978-1979) che non soltanto approfondisce ed aggiorna la parte introduttiva del Wolff (pp. 438-453), ma presenta anche un'errata — corrige (pp. 495-496) ed offre, inoltre, una bibliografia ragionata sul tema della mantica oracolare in relazione a Porfirio (pp. 453-492).

<sup>17</sup> Cfr. A. Bouché - Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I, Paris 1879, pp. 84-87.

<sup>18</sup> Sui criteri esegetici di Porfirio cfr. la bibliografia discussa in Smith, *Porphyrian Studies...* cit., pp. 742-747. Si ricordi che Porfirio compose un *Commentario agli Oracoli Caldaici*. Un testo papiraceo da Tura ha arricchito le nostre conoscenze sulle critiche del filosofo all'allegorismo cristiano (in special modo di Origene), cfr. G. Binder, *Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen*, in *ZPE* 3(1968), pp. 81-95 ed il più recente Ph. Sellew, *Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in debate over allegorical interpretation*, in *HThR* 82(1989), pp. 79-100. Non deve destar meraviglia il fatto che egli critichi l'allegorismo se applicato ai testi biblici mentre lo applica in relazione ad Omero (per lui 'filosofo'); per Porfirio, infatti, soltanto i testi che contengono profondi insegnamenti possono essere allegorizzati e non già i racconti sui quali si basava la fede dei suoi nemici cristiani.

In alcuni brani trasmessici in Eus., *p.e.*, 9,10,1-5 è Apollo che, attraverso i suoi oracoli, proclama i giudei popolo dotato di sapienza<sup>19</sup>. Qui, in particolare, la conoscenza di dio, offuscata ora presso i greci, viene ascritta a popoli orientali quali gli egiziani, i fenici, i caldei, i lidi e, appunto, gli ebrei. In altri due oracoli di Apollo i giudei vengono, rispettivamente, associati ai caldei quali unici depositari del culto puro del dio non nato e, quindi, definiti ἀριζήλωτοι.

Altri frammenti oracolari desunti dallo stesso trattato di Porfirio e confluiti nel *De civitate Dei* agostiniano (19,23) sono decisamente dello stesso tono: Apollo afferma che i *sancti Hebraei* adorano quel dio che cielo, terra, mare, inferi e gli stessi dèi temono<sup>20</sup>; il dio, in un altro oracolo, interrogato da un devoto sulla possibilità di distogliere sua moglie dal culto cristiano, risponde che sarebbe stato impossibile far rinsavire questa donna che cantava lugubrementemente il suo dio morto (= Gesù) e dichiara giusti i giudici ebrei che avevano condannato quest'ultimo all'estremo supplizio. Secondo Porfirio, riferisce sempre Agostino, gli dèi avrebbero proclamato Cristo uomo piissimo e immortale<sup>21</sup> mentre avrebbero fermamente condannato i cristiani a causa degli errori in cui sarebbero incorsi. Questa distinzione tra Gesù, inteso come uomo pio, ed i credenti in lui, definiti empi, è esplicitamente attestata anche in alcuni oracoli di Ecate dove la dea, inoltre, afferma che i sapienti ebrei (tra i quali Gesù) proibiscono il culto di spiriti immondi e sottoposti al dominio dei demoni cattivi, ma che, tuttavia, uomini «ignoranti e cattivi, ai quali il vero fato non concesse di ottenere doni dagli dèi (= i cristiani)» trasgredirono questa proibizione e pertanto «...ricusarono tutti gli dèi, e comandarono di adorare ...i demoni»<sup>22</sup>. Ancora: in

<sup>19</sup> Cfr. ed. Wolff, pp. 139-141.

<sup>20</sup> L'oracolo è riferito, in greco, da Lact., *de ira Dei* 23,12 il quale lo attribuisce al tempio di Apollo presso Mileto (sul quale cfr. anche le note 33 e 35) ed afferma che fu dato a chi lo aveva interrogato sulla religione degli ebrei.

<sup>21</sup> Lact., *div. inst.* 4,13,11 riferisce un oracolo di Apollo didimeo secondo il quale Gesù sarebbe stato un uomo mortale ed un saggio facitore di opere miracolose, il quale, condannato da giudici caldei (=ebrei), sarebbe andato incontro ad una morte atroce.

<sup>22</sup> Cfr. Aug., *Civ. Dei* 19,23.



*Civ. Dei* 20,24 Agostino afferma che Porfirio lodò la religione degli ebrei per la quale essi adoravano il grande e vero dio e, nel contempo, ricorda l'utilizzazione da parte del filosofo di alcuni oracoli di Giove in cui la divinità condannava la dottrina cristiana della fine del mondo.

In conclusione possiamo affermare, sulla scorta di quel che ora leggiamo del *De philosophia*, che Porfirio ha elogiato il popolo ebraico cercando di inserirlo nella ecumene religiosa tradizionale; egli, inoltre, nel far ciò sembra appartenere a quel filone ben attestato nel mondo classico che guarda ai popoli dell'oriente come ad una sorgente di sapienza antica alla quale anche i saggi greci avrebbero attinto. Ma v'è di più. I giudizi positivi sugli ebrei formulati da Porfirio, in questa opera, affiancano un intento polemico anticristiano<sup>23</sup> che si manifesta ora proclamando giusti i giudici che condannarono Gesù, ora dichiarando tanto pio e sapiente quest'ultimo quanto empi i suoi seguaci che ne avevano fatto oggetto di adorazione<sup>24</sup>. Il filosofo

<sup>23</sup> L'intento anticristiano di quest'opera è stato ben messo in luce da R.L. Wilken, *Pagan criticism of Christianity: greek religion and Christian faith*, in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. In honorem R.M. Grant, a cura di W.R. Schoedel e R.L. Wilken, Paris 1979, pp. 117-134 il quale ravvisa nel *De philosophia* un'opera ben meditata della maturità di Porfirio. P. Courcelle, *Saint Augustin «Photinien» à Milan (Conf. VII, 19, 25)*, in Ric. di Stor. Relig. 1(1954), pp. 63-71 si è soffermato sulla 'cristologia' presupposta da questi oracoli confrontandola con quella dei pagani a cui si allude nel *De consensu evangelistarum* agostiniano sul quale cfr. la nota successiva. Sulla componente anticristiana del *De philosophia* porfiriano è tornato più recentemente P.F. Beatrice, *Quosdam Platoniorum Libros. The Platonic Readings of Augustine in Milan*, in VigChr 43(1989), pp. 248-281 il quale è giunto ad identificare quest'opera con il trattato anticristiano del quale sopravvivono oggi i frammenti raccolti da Adolf von Harnack (e pochi altri trovati successivamente). Ora, a prescindere da quest'ultima tesi, che meriterà una considerazione più approfondita, rimane associato l'intento anticristiano del *De philosophia* di Porfirio.

<sup>24</sup> L'elogio di Gesù in quanto saggio, contrapposto all'empia stoltezza dei suoi seguaci che lo adoravano, costituisce un *topos* ricorrente della controversia anticristiana, cfr. Aug., *tract. in Ioh.* 100,3,16 (CCh 36,590); *enarr. in Ps.* 75,11,6; *ser.* 126,4,5; 290,3,3; 361,13,14. Su questo motivo hanno insistito particolarmente i *porphyriani* dei quali parla Agostino nel primo libro del suo *De consensu evangelistarum*, cfr. 1,7,11; 1,9,13; 1,15,23; 1,31,37; 1,32,49; 1,34,52. Il 'recupero' di Gesù nell'alveo della religiosità pagana dell'epoca è estraneo alle argomentazioni di Celso, che scrive nell'età di Marc'Aurelio, mentre sembra

pagano, inoltre, tenta di conciliare l'attaccamento dei giudei alle loro tradizioni religiose (*in primis* il monoteismo) con la sua teologia pagana che concepiva la sfera del divino articolata secondo vari gradi: il dio sommo, le divinità olimpiche, gli dèi visibili (corpi celesti, stelle), i demoni, gli uomini divinizzati o eroi. In tale gerarchia il posto spettante a Gesù sarebbe stato in quest'ultima classe e non, come empicamente sostenevano i cristiani, al vertice della piramide, sul trono stesso del dio — padre del cosmo. La 'cristologia' di Porfirio vede la luce alla vigilia delle grandi dispute sorte nelle comunità cristiane tra la fine del III e l'inizio del IV secolo a proposito del rapporto tra Gesù e Dio Padre<sup>25</sup>; come ha recentemente osservato il Wilken<sup>26</sup>, probabilmente non mancarono vescovi cristiani che avrebbero concordato con le formule del filosofo di Tiro.

Il *De philosophia* è interessante anche perché attesta l'impegno dei santuari oracolari pagani in chiave anticristiana alla vigilia della persecuzione diocleziana. Questo fenomeno, che attende ancora uno studio sistematico<sup>27</sup>, è in un certo senso parallelo a quello precedente

invece prender corpo nella misura in cui il cristianesimo si diffonde sempre di più ed anche dopo la svolta costantiniana. Una sua attestazione significativa è costituita dalla tarda affermazione contenuta in *S.H.A.*, v. *Alex.* 29,2 secondo la quale l'imperatore Alessandro Severo avrebbe venerato nel suo larario tanto Orfeo, Apollonio di Tiana e Mosè, quanto Gesù; su questa testimonianza della *Historia Augusta* (nella quale sarebbe forse opportuno ravvisare un 'appello alla tolleranza' agli imperatori cristiani dell'epoca in cui il testo fu redatto), cfr. ora E. Dal Covolo, *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo ed il terzo secolo*, Roma 1989, p. 74 sgg.

<sup>25</sup> Naturalmente la questione cristologica era ben più antica e non erano mancati in passato tentativi ai margini dell'ortodossia cristiana di leggere la figura di Gesù alla stregua di un uomo sapiente.

<sup>26</sup> R.L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, New Haven-London, 1984, p. 160.

<sup>27</sup> Il testo dal quale si può partire è Or., *Cel.* 7,3 dove Celso paragona le profezie in onore presso i giudei agli oracoli pagani (Delfi, Dodona, Claros, Didima, Siwa) a tutto vantaggio di questi ultimi. Le profezie giudaiche, prosegue il pagano (7,12), costituiscono un ben fragile fondamento per quei cristiani che vi ricorrono con l'intenzione di difendere le loro dottrine su Cristo. Per una tale ricerca vanno utilizzati gli studi sulla mantica oracolare di S. Pricoco tra i quali, in particolare, *L'oracolo teologico*, in A. Garzya (curatore), *Metodologia della ricerca sulla Tarda Antichità*. Atti del I Convegno dell'Associazione di Studi Tardo Antichi,

(ma anche contemporaneo) della propaganda religiosa giudaica<sup>28</sup> o cristiana attuata attraverso le interpolazioni e i falsi contenuti negli *Oracoli sibillini*<sup>29</sup> o nei testi oracolari raccolti dall'anonimo cristiano della *Theosophia* di Tubinga<sup>30</sup>; il fenomeno ha in comune con queste ultime raccolte non soltanto la manipolazione di testi<sup>31</sup>, ma anche, e principalmente, il ricorso all'*auctoritas* delle tradizioni antiche per trarre direttive sui problemi religiosi del momento. Sappiamo da Lattanzio<sup>32</sup> che Diocleziano, spinto da Galerio e dai suoi consiglieri ad intraprendere una persecuzione contro i cristiani ed essendo ancora indeciso sul da farsi, mandò a consultare l'oracolo di Apollo Didimeo, presso Mileto, e proprio da tale consultazione ricevette la spinta determinante ad intraprendere la persecuzione<sup>33</sup>. I sacerdoti del tempio

Napoli 1989, pp. 267-285 e *Per una storia dell'oracolo nella tarda antichità. Apollo Clario e Didimeo in Lattanzio*, in *Augustinianum* 29(1929), pp. 351-374. Sulla valenza anticristiana degli oracoli di età imperiale cfr. anche P. Batiffol, *Oracula Hellenica*, in *RevBibl. N.S.* 13 (1916), pp. 177-199 e A.D. Nock, *Oracles théologiques*, in *REA* 30 (1928), pp. 280-290.

<sup>28</sup> Cfr. R. McL. Wilson, *Jewish Literary Propaganda*, in Fs. M. Simon, Paris 1978, pp. 61-71.

<sup>29</sup> Celso afferma che alcuni cristiani utilizzano la Sibilla inserendo «molte cose blasfeme nei suoi versi», cfr. *Or.*, *Cel.* 7,53, cfr. A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen*, München 1951, pp. 19 ss.

<sup>30</sup> Sulle tendenze teologiche di questa raccolta cfr. T. Sardella, *Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella Theosophia di Tubinga*, in AA.VV., *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*. Atti del Convegno tenuto a Catania, 27 sett.-2 ott. 1982, Roma 1985, pp. 545-573.

<sup>31</sup> Cfr. A. Chaignet, *La philosophie des oracles*, in *Revue de l'hist. des religions*, 31(1900), p. 348. Porph. ap. *Eus. p.e.* 4,5 protesta con insistenza la sua fedeltà nel riportare i testi oracolari proprio secondo le versioni ricevute dai rispettivi santuari.

<sup>32</sup> *De mort. persec.* 11,7-8.

<sup>33</sup> Un testo importante è anche *Eus., v. Const.* 2,50-51 dove si ricorda un oracolo di Apollo che attribuiva ai cristiani la colpa di impedire agli dèi di profetare il vero; l'oracolo è connesso alla persecuzione diocleziana. L'attenzione che il santuario di Apollo a Didima ha ricevuto all'epoca di Diocleziano, nel quadro della valorizzazione dei culti tradizionali promossa da questo imperatore, è attestata dai lavori di abbellimento del santuario effettuati dal *proconsul Asiae Titus Flavius Festus* (sul quale cfr. *PIR*<sup>2</sup> F 267; *PLRE*, I, p.335), cfr. Parke, *The Oracles of Apollo in Asia Minor*, London 1985, pp. 97-98. Quest'ultimo lavoro menziona tre oracoli degli ultimi anni del III sec. d.C. provenienti dal santuario

di Apollo a Didima, nel ritenere più praticabile una intesa con il tradizionale culto giudaico piuttosto che con i seguaci della novità cristiana, ricercavano forse un'alleanza con la cospicua comunità giudaica di Mileto<sup>34</sup>, città ubicata a pochissimi chilometri dal santuario, e certamente si muovevano nella stessa direzione del filosofo di Tiro il cui 'filogiudaismo' riceve un immediato impiego anticristiano<sup>35</sup>.

Nel *De mensibus* Giovanni Lido afferma che Porfirio nel suo commentario agli Oracoli Caldaici avrebbe identificato il dio adorato

apollineo e pervenutici per via epigrafica. Due di questi testi mi sembrano riflettere la spiritualità attestata nel contemporaneo Porfirio: nell'oracolo dato al profeta Damianus (pp.98-100) l'accoglienza dell'altare e del culto di Persefone nel recinto sacro riflette la tendenza verso un ampliamento del pantheon che è «typic of the spirit of the time and may also been influenced by the pressure of Christianity against paganism». In un altro oracolo dato ai suoi adoratori (pp.101-102) Apollo fornisce prescrizioni relative al suo culto e dichiara di preferire ai sacrifici il canto di inni, specialmente se di composizione antica. Qui farei notare che Porfirio nel *De abstinentia* sostiene, appunto, la tesi secondo la quale il vero culto reso agli dèi non consiste in sacrifici ma in invocazioni, inni e preghiere. Purtroppo l'iscrizione di età tetrarchica ritrovata nella casa del profeta a Didima e pubblicata da A. Rehm, *Didyma. II. Die Inschriften*, Berlin 1958, p. 306 è troppo frammentaria; in essa, tuttavia, vi leggiamo chiaramente «gli imperatori», «i cristiani», «il dio» e, pertanto, abbiamo motivo di inserirla nell'ambito delle consultazioni imperiali relative alla fede cristiana effettuate presso questo santuario. Su tutto ciò cfr. anche H. Grégoire, *Les chrétiens et l'oracle de Didymes*, in *Mélanges Holleaux*, Paris 1913, pp. 81-91.

<sup>34</sup> Sulle presenze giudaiche a Mileto oltre a fonti letterarie (lettera del proconsole d'Asia *Publius Servilius* che riconferma i privilegi giudaici alla comunità ebraica di Mileto in Fl. Ios., *ant.* 14,244-246), vanno prese in considerazione fonti epigrafiche (cfr. CII n. 748: iscrizione del teatro cittadino che attesta l'esistenza di un *Τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ θεοσεβῶν* sulla quale cfr. E. Gabba, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Torino 1958, pp. 109-110), ed archeologiche (sulla sinagoga di Mileto cfr. A. von Gerkan, *Eine Synagogue in Milet*, in *ZNTW* 20[1921], pp. 177-181; E. L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, London 1939, pp. 40-42, ma cfr. le osservazioni di A. T. Kraabel, *The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik*, in *ANRW* II. 9 [1979], pp. 488-489 che attende ulteriori elementi per una più completa interpretazione dell'edificio). Cfr. anche P.R. Trebilco, *Studies on Jewish communities in Asia Minor*, Diss. Univ. of Durham 1987.

<sup>35</sup> La persecuzione anticristiana di Massimino Daia riceverà ispirazione e sostegno dagli oracoli provocati dal teurgo Teotecno presso il tempio antiocheno

dagli ebrei con il creatore di tutte le cose il quale, inoltre, corrisponderebbe all'intelletto che plasma, cioè al secondo dio delle dottrine caldaiche. L'identificazione del dio giudaico con il demiurgo figurerà anche in Giuliano e può dirsi caratteristica di buona parte del neoplatonismo postporfiriano<sup>36</sup>. Questa stringata affermazione di un autore della fine del V sec. d.C., quale Giovanni Lido, pone non pochi problemi. Ci si domanda, infatti, se l'equazione stabilita da Porfirio derivi dalla più nota identificazione ricorrente tra gli gnostici del dio dell'Antico Testamento con il creatore e se, inoltre, essa contraddica l'identificazione istituita da Porfirio stesso nella *Filosofia desunta dagli oracoli* tra il dio ebraico ed il sommo e primo dio<sup>37</sup>. Quanto al primo quesito, una dipendenza del pagano dalla teologia degli gnostici sembra poco plausibile; tra l'altro per questi ultimi l'artefice del mondo presente è malvagio come malvagia è la sua opera<sup>38</sup>, laddove per Porfirio il demiurgo, come la sua creazione, è buono<sup>39</sup>. Quanto, poi alla 'contraddittorietà' di queste equazioni

di Zeus Philios, cfr. Eus., *h.e.* 9,3. A Giuliano, che soleva frequentare questo tempio (cfr. Iul., *misop.* 15), in seguito, non sfuggirà certamente l'utilizzazione in senso anticristiano dei santuari oracolari; basti citare la notissima vicenda del tempio di Apollo a Dafne e della *translatio* delle reliquie di S. Babila e, per quanto riguarda il santuario di Didima, l'epistola 88 (Bidez) di Giuliano, dove si interdice dai pubblici uffici un *praeses* della Caria reo di aver maltrattato un sacerdote del santuario; cfr. anche la testimonianza di Soz., *h.e.*, 20,7 secondo la quale l'imperatore avrebbe comandato di bruciare o distruggere dalle fondamenta le case di preghiera cristiane in onore dei martiri edificate nelle vicinanze del santuario. Giuliano stesso si fregiò del titolo di «profeta» del santuario di Apollo didimeo.

<sup>36</sup> Cfr. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, Paris 1968, p. 264.

<sup>37</sup> Cfr. Eus., *p.e.* 9,10,4 ed Aug., *Civ. Dei* 19,23.

<sup>38</sup> Cfr., tra l'altro, G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1983, pp. 117 ss.

<sup>39</sup> Porfirio, com'è noto, conobbe testi e dottrine degli gnostici contro cui polemizzò accanitamente. In particolare, la dottrina gnostica della malvagità del cosmo era quella che più rendeva costoro avversi alla paideia tradizionale come già Plotino aveva ampiamente messo in evidenza, cfr. V. Cilento, *Paideia antignostica*, Firenze 1971. Questo aspetto è stato recentemente riproposto all'attenzione degli studiosi da M. J. Edwards, *Neglected texts in the study of Gnosticism*, in *JThS* 41(1990), pp.26-49 al quale rimando anche per la bibliografia precedente.

porfiriane, bisognerebbe tener presente che il nostro non fu un pensatore sistematico e che, pertanto, specialmente in opere diverse per epoca di composizione ed intento<sup>40</sup>, una evoluzione di pensiero<sup>41</sup> su un tema particolare è perfettamente ammissibile<sup>42</sup>.

Di notevole interesse sono i riferimenti all'ebraismo contenuti nel *De abstinentia*. Qui si presta particolare attenzione alle diete alimentari ed all'ascetismo dei giudei. In 1,14 l'autore ritiene che costoro si astengono dal mangiar carne di maiale perché questi animali mancano nelle terre da essi abitate<sup>43</sup>. In 2,61 Porfirio ritorna sull'argomento ed elogia gli ebrei perché, a proposito del mangiar maiali, essi hanno preferito morire piuttosto che trasgredire la legge allorché molti re hanno tentato con la violenza di sconvolgere i loro principi<sup>44</sup>. Piuttosto ampia è la descrizione che in 4,11-14 il filosofo di Tiro fa delle tre 'sette' giudaiche dei farisei, dei sadducei e degli

<sup>40</sup> Smith, *Porphyrian studies...* cit., p. 730 Porfirio nella *Filosofia desunta dagli oracoli* avrebbe privilegiato l'aspetto anticristiano per il quale il dio degli ebrei è trascendente e, pertanto, non se ne può ammettere l'incarnazione nell'uomo Gesù.

<sup>41</sup> P. Hadot, *Citations de Porphyre chez Augustin*, in REA 6(1960), pp. 214-215, accettando la priorità cronologica della *Filosofia desunta dagli oracoli*, parla, appunto, di una «évolution de Porphyre vis-à-vis du Dieu des Hébreux» e ritiene a tal proposito determinante l'influenza di Plotino con la sua «exigence... de transcendence».

<sup>42</sup> Eunapio di Sardi, primo biografo di Porfirio, sottolineò chiaramente la diversità di pareri espressi dal filosofo di Tiro nelle sue varie opere; cfr. *v. soph.*, p. 360 Wright. Numenio d'Apamea, al contrario, secondo una importante ma discussa testimonianza nello stesso Lyd., *de mens.* 4,53 (= Rinaldi, *Biblia gentium*, n. 297 al quale rimando per commento e bibliografia), avrebbe identificato il dio venerato dai giudei con il padre di tutti gli dèi.

<sup>43</sup> L'osservazione secondo la quale in territorio giudaico non avrebbero potuto esservi maiali è avanzata dall'autore della *quaestio* anticristiana riportata in Mac. Mgn., *apocr.* 3,4 (= Rinaldi, *Biblia gentium*, n. 429) il quale trova, per tal motivo appunto, inammissibile il miracolo di Gesù riferito in Mc. 5,8-14 che culmina con la morte di duemila porci che si precipitano nel lago di Tiberiade. Com'è noto le *quaestiones* pagane riportate da Macario di Magnesia vengono solitamente fatte derivare in un modo o nell'altro dall'opera anticristiana di Porfirio, su ciò cfr. le mie osservazioni in *Biblia gentium*, pp. 86-89.

<sup>44</sup> Porfirio, con ogni probabilità, ha presente sia la resistenza maccabaica al forte tentativo di ellenizzazione promosso da Antioco IV, sia le pressioni connesse alle guerre sostenute con i romani, cfr. *de abst.* 4,13. Il filosofo metterà a frutto le sue buone conoscenze di storia maccabaica quando, come vedremo, dovrà confutare l'esegesi cristiana del libro di Daniele.

esseni; l'attenzione dell'autore è rivolta a quest'ultimo gruppo del quale elogia, in particolare, le consuetudini alimentari, la semplicità dei costumi e la comunione dei beni. Qui il pagano dimostra di dipendere da Flavio Giuseppe del quale, in realtà, cita esplicitamente sia la *Storia giudaica* (= il *Bellum Iudaicum*) che le *Antichità* e l'opera *Contro i greci* (= *Adversus Apionem*). Il brano, tuttavia, dimostra una dipendenza specifica dal *Bellum*. Com'è noto questa di Porfirio è l'unica citazione di Flavio Giuseppe attestata in un autore pagano. Ma al di là di questi aspetti particolari, sta di fatto che Porfirio utilizza la polemica contro il vuoto formalismo dei sacrifici presente nei profeti veterotestamentari per dimostrare che la vera pietà prescinde da tali pratiche esterne<sup>45</sup>.

Il *Chronicon*<sup>46</sup> scritto da Porfirio è un'opera andata smarrita; la sua trattazione avrebbe spaziato dalla caduta di Troia al principato di Claudio II il gotico. Essa fu utilizzata da Eusebio da Cesarea che ce ne ha trasmesso due frammenti d'interesse giudaico. Nel primo<sup>47</sup> si parla delle lotte dinastiche tra i due fratelli Tolomeo II Sotere e Tolomeo Alessandro<sup>48</sup>. Porfirio ricorda il sostegno offerto dagli ebrei d'Egitto a Tolomeo Alessandro e vi ravvisa il motivo per cui la popolazione pagana d'Alessandria cacciò questo re e richiamò il suo rivale Sotere. Nel secondo frammento<sup>49</sup>, invece, è ricordato l'assedio di Gerusalemme da parte di Antioco Sidete nel 134 a.C. che comportò la distruzione delle mura cittadine e l'uccisione dei migliori rappresentanti della popolazione.

È interessante, ovviamente, ricordare anche quei brani attribuiti al *Contra Christianos*<sup>50</sup> che contengono giudizi sul popolo d'Israele.

<sup>45</sup> Cfr. Thdt., *affect.* 7,36-37 = Rinaldi, *Biblia gentium*, n.218.

<sup>46</sup> Per i frammenti cfr. F. Jacoby, *F.Gr.H.*, II, B, pp. 1197 ss. Ricordiamo che B. Croke, *Porphyry's anti-christian chronology*, in *JThS* 34(1983), pp. 168-185 ha negato l'esistenza di un *Chronicon* di Porfirio affermando che essa «...is merely product of scholarly imagination»; per il Croke le cronologie attribuite a Porfirio sarebbero state desunte dall'opera contro i cristiani.

<sup>47</sup> È riportato in Eus., *Chron.*, I, p. 165 Schöne; cfr. l'ampio commentario in *STERN*, II, pp. 445-446.

<sup>48</sup> Costoro erano figli di Tolomeo II Evergete e di Cleopatra III.

<sup>49</sup> Cfr. Eus., *Chron.*, I, p. 255 Schöne.

<sup>50</sup> Su quest'opera cfr. da ultimo P. F. Beatrice, *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question*, in *Kernos* 4(1991), pp. 119-138.

Una gran quantità del materiale raccolto da Harnack nella sua edizione del 1914 e da studiosi successivi<sup>51</sup>, riguarda il nostro tema. Qui mi limito a qualche aspetto più significativo ai fini dell'analisi che sto conducendo.

È assurdo, afferma il filosofo, che i cristiani abbiano abbracciato una fede irrazionale senza più fidare nel dio adorato dagli ebrei secondo le loro leggi le quali hanno, almeno, il pregio dell'antichità<sup>52</sup>. Inoltre, più in particolare, perché i cristiani hanno abbandonato le prescrizioni della Legge?<sup>53</sup>, perché Paolo è così contraddittorio a proposito della circoncisione<sup>54</sup> e della commestibilità delle carni sacrificate?<sup>55</sup> La critica del filosofo è particolarmente serrata contro Paolo, colui che più ha contribuito a separare i cristiani dalla loro propria matrice giudaica<sup>56</sup>.

<sup>51</sup> Sull'edizione harnackiana ed i frammenti successivamente ritrovati rimando alle pp. 75-78 della mia introduzione a *Biblia gentium*. Non siamo sicuri, oggi, di poter attribuire le *quaestiones* pagane contenute nell'*Apocriticus* di Macario di Magnesia *tout court* a Porfirio e pertanto bisogna essere estremamente cauti nell'utilizzare i brani tratti da tale opera. Ecco alcune *quaestiones* anticristiane pervenuteci tramite Macario di Magnesia che denotano una particolare attenzione all'ebraismo: A. quello che gli evangelisti chiamano il 'mare' di Tiberiade è, in realtà un lago di modeste dimensioni (Mac. Mgn., *apocr.* 3,6 [= Rinaldi, *Biblia gentium* n.572]; obiezione attribuita a Porfirio in Hier., *quaest. in Genes.* 1,10); B. Gesù sbaglia nel definire i giudei figli del diavolo, in realtà essi hanno obbedito a precetti antichi per i quali, se fossero malvagi, bisognerebbe attribuire la colpa a chi li ha promulgati e non a chi li ha eseguiti (Mac. Mgn., *apocr.* 2,16 = Rinaldi, *Biblia gentium* n. 16); C. Mosè non ha mai detto niente che possa conciliarsi con le dottrine di Gesù dio, o dio-logos o demiurgo; le opere poste sotto la sua paternità, inoltre, in realtà devono essere attribuite ad Esdra poiché eventuali scritti di Mosè furono bruciati insieme al tempio salomonico (Mac. Mgn., *apocr.* 3,3 = Rinaldi, *Biblia gentium* nn. 20 e 405).

<sup>52</sup> Porph., *c. Christ.* fr. 1 (= Eus., *p.e.* 1,2)

<sup>53</sup> Cfr. Porph., *ibid.* fr. 28-31.

<sup>54</sup> Cfr. *ibid.*, fr. 27.

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, fr. 32.

<sup>56</sup> Cfr. *ibid.*, fr. 19-22. A Paolo viene rimproverato specialmente di aver mutato spesso opinione allontanandosi dalle tradizioni avite. Tra le *quaestiones* anticristiane trasmesseci da Macario di Magnesia troviamo forti rimproveri a Paolo per aver maledetto chi si fondava sulle opere della Legge (Mac. Mgn., *apocr.* 3,33 = Rinaldi, *Biblia gentium* n. 692) e per aver definito la Legge «la forza del



L'esegesi porfiriana al libro di Daniele è ben lontana da quella avanzata dai cristiani, talvolta pervasa da spiriti antiromani<sup>57</sup>; essa, invece, viene incontro, in più casi, al modo d'intendere ed alla sensibilità giudaica. A proposito di Dan. 2,34-35.45, dove una pietra si stacca dal monte, distrugge il colosso dai piedi d'argilla (che rappresenta gli imperi universali), e si erge ad ultimo dominio mondiale, Porfirio senz'altro esclude l'interpretazione cristologica<sup>58</sup> ed afferma che tale pietra sta a raffigurare il governo giudaico atteso dai partigiani Maccabei. In sèguito, a proposito del corno che proferisce bestemmie a cui si accenna in Dan. 7,8, il filosofo esclude ogni riferimento all'anticristo e ravvisa nell'empia figura il più formidabile nemico dei giudei: Antioco IV Epifane. Ancora: in merito a Dan. 12,1-3, Porfirio afferma che l'espressione «tutti coloro che saranno trovati scritti nel libro» allude a quei pii giudei che hanno rispettato la loro Legge e, pertanto, dopo la disfatta di Antioco IV «risorgeranno» (metaforicamente) dalla polvere e dalla sofferenza in cui avevano giaciuto per essere dottori e maestri di quella legge e splendere come stelle<sup>59</sup>.

peccato» (Mac. Mgn., *apocr.* 3,34 = Rinaldi, *Biblia gentium* n.638). A Paolo, insieme ad altre accuse, viene rivolta quella di aver apostatato dal *praefectus Aegypti* Clodius Culcianus (cfr. PLRE, I, pp. 233-234, età diocleziana) come apprendiamo da significativi testi agiografici tra i quali, principalmente, gli *Acta Phileae*. Cfr. anche H. Delehaye, *Passio S. Dioscuri*, in *Analec. Bolland.* 24(1905), p. 326 e Id., *Les martyrs d'Égypte*, ibid. 40(1922), p. 305. Sugli argomenti anticristiani di questo funzionario cfr. le osservazioni di F. Bolgiani in *RSLR* 22(1986), pp. 542-547.

<sup>57</sup> Cfr. specialmente il commentario di Ippolito. Sull'esegesi cristiana di Daniele anteriore a Porfirio vanno tenute presenti le distinzioni di M. Simonetti, *L'esegesi patristica di Daniele 2 e 7 nel II e nel III secolo*, in AA. VV., *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*. Atti del III Seminario Internazionale di studi storici. «Da Roma alla terza Roma», Roma 21-23 aprile 1983, Napoli 1986, pp. 37-47. Si cfr. anche R. Dodemmann, *Naissance d'une exégèse. Daniel dans l'Église ancienne des trois premiers siècles*, Tübingen 1986.

<sup>58</sup> Cfr. ad esempio Cypr., *test. ad Quir.* 2,16-17 dove Cristo è, senza dubbi, la pietra che si stacca.

<sup>59</sup> Il discorso sul filoebraismo di Porfirio nella sua esegesi di Daniele sarebbe troppo lungo; rimando il lettore alle pp. 338-398 del mio *Biblia gentium* dove tutti i brani sono riportati con osservazioni e bibliografia specifica.

Nel secolo precedente a quello in cui visse Porfirio un altro pagano 'discepolo' di Platone, di provenienza siriana, Numenio di Apamea, aveva mostrato simpatia per il giudaismo facendo, tra l'altro, riferimenti più o meno precisi ad espressioni veterotestamentarie. Questo pensatore, per tali ed altri spunti 'orientalisti' <sup>60</sup>, è stato talvolta considerato un 'precursore' del nostro <sup>61</sup>; ma bisogna, in ogni caso, rilevare una importante differenza: in Porfirio la simpatia per tutto quanto attiene al mondo giudaico è soltanto funzionale ad istituire un rapporto di *φιλία* col mondo della tradizione religiosa pagana, rapporto che, alla vigilia della *persecutio* diocleziana, si trasformerà, nelle intenzioni del filosofo di Tiro, come già lo era stato per Celso <sup>62</sup>, in una vera e propria *συνμαχία*.

Questo atteggiamento di simpatia verso l'ebraismo da parte di un convinto paladino della *réaction païenne* fu notato per tempo: Epifanio di Salamina accomuna le obiezioni antibibliche di Porfirio a quelle di un 'Filosabazio' il quale, ove non fosse un personaggio reale, può rappresentare il giudeo tipizzato in quanto avversario della fede cristiana <sup>63</sup>. In età più moderna, il Baronio credette addirittura giudeo il nostro filosofo.

<sup>60</sup> Il debito di pensatori quali Numenio e Plotino verso l'oriente va ridimensionato secondo i contributi più recenti sui quali cfr. P. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, pp. 140 ss.

<sup>61</sup> Non è il caso di riprendere qui il famoso problema delle influenze dirette di Numenio su Porfirio sul quale cfr. J. H. Waszink, *Porphyrios und Numenios*, in *Porphyre*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», XII, Vandoeuvres-Genève 1966, pp. 35-78 che tali influenze valorizza al massimo. La conoscenza che dell'ebraismo ebbe Numenio è di gran lunga inferiore a quella che ebbe il filosofo di Tiro e non mancano, come s'è già detto, significative diversità di valutazione: il dio adorato dai giudei è per Numenio al di sopra di tutti gli dèi, per Porfirio, invece, è identificabile al demiurgo, che, invece, è il secondo dio, il *ποιητής* di Numenio. Per tale identificazione del dio giudaico col demiurgo bisogna star in guardia anche contro una facile assimilazione della posizione di Porfirio a quella gnostica: per Porfirio, come per Numenio, il demiurgo è buono, per questi gnostici no. Porfirio combatté contro gli gnostici ritenendoli (da allievo di Plotino) non troppo dissimili dai cristiani; cfr. più sopra la nota 39.

<sup>62</sup> Si tenga presente la lunga prosopopea del giudeo con la quale esordisce l'invettiva anticristiana di questo autore.

<sup>63</sup> Epiph., *haer.* 51,8. L'obiezione ricordata dall'eresiologo riguarda il racconto della natività in Mt.2; cfr. la bibliografia specifica in Rinaldi, *Biblia gentium*

La permanenza di Porfirio a Cesarea costituisce un momento della sua formazione culturale che ci aiuta ad intendere il suo atteggiamento verso il popolo ebraico e la sua tradizione religiosa. Cesarea, negli ultimi decenni del III secolo d.C., svolge indubbiamente un ruolo di prim'ordine sia per i cristiani che per gli ebrei. Origene vi si stabilisce fondandovi una scuola che non è solo un istituto teologico, ma si propone di far penetrare negli ambienti filosofici una concezione cristiana del mondo<sup>64</sup>. Porfirio vi frequenta le lezioni di Origene delle quali conserverà il ricordo<sup>65</sup>. Egli, tuttavia, matura scelte che approdano ad una ostilità decisa ed intransigente contro il cristianesimo. Per quanto riguarda la comunità ebraica di Cesarea va detto che essa è consistente ed in rapporti molto buoni con le autorità del governo e, in generale, con la popolazione pagana<sup>66</sup>.

n. 328 alla quale aggiungo A. B. Hulén, *The «Dialogues with the Jews» as sources for the Early Jewish Argument against Christianity*, in *JBL* 51(1932), pp. 60-62 (sull'identificazione di Filosabazio). L'assimilazione di Porfirio a 'Filosabazio' in questo brano pone, più in generale, il problema dell'atteggiamento dei cristiani verso i pagani giudaizzanti in questo torno di tempo. Nell'età di Valeriano, Commodiano rimprovera ai pagani di correre dai loro templi alla sinagoga o dagli altari dei loro dèi alle feste giudaiche dei noviluni, cfr. B. Blumenkrantz, *Kirche und Synagoge. Die Entwicklung im Westen zwischen 200 und 1200*, in *JJS* 15(1964), p. 89. Al poeta cristiano i giudei sembrano istigatori della persecuzione anticristiana presso le autorità romane, cfr. *Carm.* 847-850. Dopo non molto tempo, Lattanzio (*inst.* 4,22) inserisce in pagine di deciso contenuto antiggiudaico obiezioni pagane alla figura ed all'operato di Gesù che coincidono con precisione con quelle trasmesseci in *Mac. Mgn.*, *apocr.* 3,1.

<sup>64</sup> Cfr. H. Crouzel, *Cultura e fede nella scuola di Cesarea con Origene*, in *AA.VV.*, *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri*, Roma 1987, pp. 207-208.

<sup>65</sup> Cfr. il noto brano di Porfirio riportato in *Eus.*, *h. e.* 6,19,2-9 (= Rinaldi, *Biblia gentium* n. 14) che fornisce preziose notizie sugli *auctores* pagani di Origene.

<sup>66</sup> Per la storia degli ebrei di Cesarea dopo le stragi del 66 (cfr. *Fl. Ios.*, *Bellum* 2,457) ed il martirio di Rabbi Aqiba nell'ippodromo cittadino, sono da mettere a frutto le notizie talmudiche da integrare con i dati archeologici emersi in questi ultimi quattro decenni, in particolare quelli relativi alla sinagoga ed al cimitero giudaico; cfr. B. Lifshitz, *Césarée de Palestine*, in *ANRW* II 8, 1977, pp. 514-517; I. Levine, *Caesarea under Roman Rule*, Leiden 1975, pp. 22 ss. Questa città, in particolare, era una sede di confronti e dibattiti tra ebrei e cristiani; su ciò cfr. I. M. Gafni, *The Historical Background*, in S. Safrai (curatore), *The Literature of the Sages* («CRINT», II 3), Assen-Philadelphia 1987, pp. 26 ss. La situazione inizierà a cambiare significativamente di lì a poco con Costantino il quale si renderà promotore di una politica mirata a limitare i diritti dei giudei.

Contemporaneo di Porfirio, vive ed insegna a Cesarea il rabbino Abbahu che è tra le personalità più significative ed incisive della intera città<sup>67</sup>; egli gode di una autorità tale da mettere in ombra i patriarchi di Tiberiade. Questo maestro è passato alla storia per la sua buona conoscenza della cultura greca che utilizza anche nell'esegesi biblica. Sappiamo che egli, proprio nell'età di Diocleziano, godé la fiducia delle autorità romane<sup>68</sup>. Abbiamo anche notizia della sua fortunata attività di conferenziere e di polemista. Tra le non poche notizie che lo concernono<sup>69</sup> non ve n'è alcuna che attesti un suo impegno antipagano; al contrario sappiamo che polemizzò diffusamente con i cristiani trovando in particolare inammissibili le dottrine della divinità di Gesù, della sua messianicità e della sua risurrezione: è nota la sua triplice affermazione: «Se qualcuno ti dice "Io sono Dio", è un bugiardo. Se egli ti dice "Io sono il figlio dell'Uomo", alla fine, egli sarà deriso. Se afferma "Io ascenderò al cielo", non realizzerà quanto affermato»<sup>70</sup>. Anche Isaia 44,6 è letto dal rabbino in chiave anticristiana, avendo in mente, come bersaglio, la dottrina

<sup>67</sup> Cfr. S. Mendelsohn, s.v. *Abbahu*, in *The Jewish Encyclopaedia*, I, New York-London, 1901, pp. 36-37 e L. I. Levine, *R. Abbahu of Caesarea*, in *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults. Studies for M. Smith at sixty*. A cura di J. Neusner, IV, Leiden 1975, pp. 56-76; questo studio esamina più in particolare l'importanza del rabbino dal punto di vista dei suoi rapporti con la cittadinanza e le autorità romane.

<sup>68</sup> «R. Abbahu gained special recognition from the Romans. Evidence of his unique status is to be found throughout rabbinic literature... R. Abbahu's entree into Caesarea's governing circles is reflected in his role as intermediary between certain rabbinic authorities and the Roman government», Levine, *R. Abbahu...* cit., pp. 66-67. Verso la fine del III sec. d.C. le autorità romane preferiscono aver rapporti con illustri rabbini (come Abbahu) piuttosto che con il patriarca; su questo aspetto e sugli onori resi a Cesarea dal governatore romano ad Abbahu cfr. A. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest*, tr. ingl., Oxford 1976, pp. 44,122.

<sup>69</sup> Cfr. G. Perlitz, *Rabbi Abbahu*, in *MGWJ* 36(1887), pp. 60-88, 119-126, 269-274, 310-320 che offre un'utile raccolta delle testimonianze e tradizioni sul suo conto.

<sup>70</sup> Talmud Gerus., *Taanith* 65b. Questi tre motivi ricorrono nella polemica porfiriana: abbiamo già visto come egli critichi i cristiani poiché ritengono Gesù non un semplice saggio, bensì un dio. Il motivo del «figliuol dell'uomo» è desunto

della figliolanza divina di Gesù<sup>71</sup>: «Io sono il primo, cioè non ho padre; sono l'ultimo, cioè non ho figlio; oltre me non v'è dio, cioè non ho fratelli»<sup>72</sup>.

Sulla scorta della documentazione in nostro possesso, tuttavia, non possiamo congetturare né un'influenza di R. Abbahu su Porfirio né, tantomeno, un incontro tra i due. Mi sembra, in ogni caso, di poter ritenere evidente una convergenza di intenti e di atteggiamenti tra questi due personaggi, egregi rappresentanti dei loro rispettivi fronti i quali, in piena armonia con il clima politico del tempo, ravvisano nel cristianesimo un inammissibile elemento perturbatore.

dalla nota profezia di *Dan.* 7,13 che Porfirio applica al popolo d'Israele come leggiamo in Hier., in *Dan.*, 4,12,7 (= Rinaldi, *Biblia gentium* n. 278) e ciò fa in sintonia con i maestri giudei per i quali quella figura va riferita al loro messia glorioso, cfr. Trifone in *Iust.*, *dial.* 32,1; qui mi sembra che Porfirio preferisca pensare al *popolo* d'Israele piuttosto che alla *persona* del messia anche perché a lui, in quanto pagano, è estranea la concezione stessa di un messia. Per quanto riguarda le obiezioni contro la dottrina dell'ascensione di Gesù in cielo col suo corpo glorioso, esse sono frequenti tra i pagani e si fondano su una cosmologia che non ammette l'esistenza di corpi risuscitati nel firmamento. Rimando a J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1,1-4)*, Paris 1964, pp. 418-461 che rintraccia in Porfirio l'utilizzazione della cosmologia classica al fine di negare la dottrina dell'ascensione di Gesù al cielo. G. Stemberg, *Das klassische Judentum*, München 1979, tr. it., pp. 260-261 ritiene che la polemica del rabbino non intenda colpire la dottrina cristiana ma costituisca la descrizione di un dominatore ateo troppo sicuro di sé; questa interpretazione riduttiva è, a mio avviso, da rifiutare sulla scorta dei numerosi brani di Abbahu di sapore o contenuto anticristiano raccolti e commentati da S. T. Lachs, *Rabbi Abbahu and the Minim*, in *JQR* 60 (1970), pp. 197-212.

<sup>71</sup> Sulle critiche dei pagani a questa dottrina cfr. Rinaldi, *Biblia gentium*, indice, s.v. Gesù Cristo, insegnamenti su di lui: — figlio di Dio.

<sup>72</sup> Ex. R. 29:5. Cfr. A. F. SEGAL, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Cambridge, Mass.-London 1986, pp. 152-153. Questo stesso tema è approfondito dal Segal nell'altro suo lavoro *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden 1977. Altri spunti anticristiani di R. Abbahu tramandati nel Talmud: *Shabbat* 152b (l'ascensione di Gesù e l'episodio della necromante di Endor); *Sanhedrin* 99<sup>a</sup> (l'epoca della parusia) e tutti quelli presentati in Lachs, *Rabbi Abbahu...* cit.. In *'Abodah Zorah* 4<sup>a</sup> il rabbino afferma che siccome gli incontri con i *minim* erano frequenti, bisognava tenersi al corrente dell'esegesi biblica, cfr. D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in conflict*, («Studia post-biblica», 33), Jerusalem-Leiden 1982.

A Porfirio, in particolare, può essere attribuito il «manifesto» della politica religiosa<sup>73</sup> vigente tra il principato di Aureliano e quello di Diocleziano<sup>74</sup>, che mirava a riportare l'unità religiosa dell'impero tollerando i culti di antica tradizione (quindi anche il giudaismo) e componendoli tra loro in un pantheon enoteistico al quale i cristiani venivano chiamati a conformarsi<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> I contenuti e le motivazioni della reazione anticristiana tra Aureliano e Diocleziano sono ora esposti da W.H.C. Frend, *Prelude to the Great Persecution: The Propaganda War*, in JEH 38 (1987), pp. 1-18. Su *Sossianus Hierocles*, altro notevolissimo personaggio anticristiano dell'entourage diocleziano, cfr. T.D. Barnes, *Sossianus Hierocles and the antecedents of the 'Great Persecution'*, in HrvStClassPhilol 80(1976), pp. 239-252 e l'introduzione di M. Forrat all'ediz. di Eus., *adv. Hierocl.* curata dal Des Places (= SCh n.333). Si è fatto notare che l'impegno anticristiano di Porfirio è stato ben diverso da quello di Celso e di Giuliano nel senso che al primo furono del tutto estranee le preoccupazioni politiche presenti, invece, negli ultimi due, cfr. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians...* cit., p. 78. Questa distinzione sembra tuttavia eccessiva se si tien conto che i frammenti di Porfirio sono troppo pochi (specialmente se non gli si attribuiscono *tout court* quelli attestati in Macario di Magnesia), e che, principalmente, nella visione di un difensore della tradizione pagana quale Porfirio, l'aspetto 'politico' non poteva essere disgiunto da quello religioso.

<sup>74</sup> Diocleziano, alla vigilia della persecuzione anticristiana, esonera i giudei dall'obbligo di celebrare sacrifici a divinità pagane, cfr. Simon, *Verus Israel...*, p. 135 nota 3. L'atteggiamento di benevolenza di questo imperatore verso i giudei ha lasciato traccia nella letteratura rabbinica, cfr. nel Talmud di Gerusalemme 'Avodah Zarah 5,44 e, in *Berachoth* 3,6<sup>a</sup>, gli onori a lui tributati da Rabbi Chia bar Abba durante una visita dell'imperatore a Tiro. Per un esame complessivo della questione cfr. A. M. Rabello, *Sui rapporti fra Diocleziano e gli ebrei*, in Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, 2° Convegno Internazionale (Spello - Isola Polvese - Montefalco, 18-20 sett. 1975), Perugia 1976, pp. 157-197 che, tra l'altro, dimostra infondata l'ipotesi di una persecuzione antiebraica che pur è stata sostenuta da Y. F. Baer, *Israel, the Christian Church, and the Roman Empire from the Time of Septimius Severus to the Edict of Tolleration of A.D. 313*, in Scripta Hierosolymitana 7(1961), p.127.

<sup>75</sup> Eusebio da Cesarea, che polemizzò in vari suoi scritti con Porfirio, strutturò il suo grande dittico apologetico in due momenti: una *Praeparatio* ed una *Demonstratio Evangelica*; in quest'ultimo lavoro egli non intese polemizzare direttamente contro le accuse dei giudei ma volle presentare il cristianesimo come superamento necessario e naturale dell'ebraismo. Pertanto egli volle combattere quel tentativo di parte pagana di incolpare il cristianesimo di aver abbandonato le tradizioni giudaiche o, più in generale, di utilizzare l'ebraismo per dimostrare inammissibile il cristianesimo.

Porfirio, dunque, come già aveva fatto Celso<sup>76</sup>, utilizza il giudaismo, in quanto matrice storica del cristianesimo, per dimostrare infondate le costruzioni recenti di quest'ultimo; egli ne loda gli aspetti tradizionali<sup>77</sup>, che elogia a dispetto delle novità cristiane, arrivando a contrapporre gli ebrei (popolo-filosofo di certa tradizione ellenistica) ai cristiani *hesterni*<sup>78</sup>. Per tali aspetti l'atteggiamento del filosofo pagano è in perfetta sintonia con le coordinate culturali e religiose entro le quali si muoveva l'età dei tetrarchi alla vigilia della grande persecuzione anticristiana. Diocleziano, la cui religiosità enfatizzava gli aspetti tradizionalisti, mette al bando quei culti che sembravano nuovi — e tali erano definiti dagli intellettuali che a lui facevano

<sup>76</sup> Non possiamo tuttavia far a meno di notare significative differenze tra l'atteggiamento di Celso e quello di Porfirio verso gli ebrei e la loro religione. Celso si avvale di costoro soltanto per confutare le dottrine cristiane, mentre in Porfirio v'è un apprezzamento più sincero di questa antica religione dell'oriente. Il clima culturale è mutato dopo l'epoca dei Severi. Ma il motivo della differenza è anche da ricercare nel fatto che Celso ha alle spalle la cultura dei greci di quella che probabilmente fu la sua città, Alessandria, satura di spiriti antiggiudaici e ricca di una vetusta pubblicistica in tal senso. Il filosofo di Tiro, invece, è un semita ellenizzato per il quale l'ebraismo non costituisce l'avversario per antonomasia, bensì il vicino di casa col quale, pur non condividendone usi e costumi, si è in un qualche modo familiare. Sugli argomenti, a mio avviso persuasivi, che militano a favore dell'appartenenza di Celso ad Alessandria mi riservo di ritornare nella seconda edizione di *Biblia gentium* alla quale sto lavorando.

<sup>77</sup> In ciò egli può dirsi esponente di un atteggiamento verso il giudaismo che viene esemplato da Tacito il quale, pur non avendo simpatie per questo popolo, afferma tuttavia che «hi ritus quoquo modo inducti antiquitate defenduntur», *Hist.* 5,5; dello stesso avviso è Celso: «...non è conforme a pietà abbandonare le istituzioni radicate dall'inizio dei tempi nei singoli luoghi», cfr. *Or., Cel.* 5,25.

<sup>78</sup> Nella nota introduzione alla *Praeparatio Evangelica* eusebiana, in fondo, la questione agitata dagli avversari della fede cristiana (Porfirio e i suoi seguaci) è quella annosa che riguarda l'estraneità dei convertiti al cristianesimo sia alle tradizioni dei loro padri (verso le quali sono apostati), sia a quelle dei giudei le quali, pur essendo 'barbariche' traggono una loro legittimazione dalla antichità che va loro riconosciuta. L'attribuzione a Porfirio degli argomenti anticristiani del prologo eusebiano citato è rivendicata da U. von Wilamovitz-Möllendorff, *Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen*, in *ZNW* 1(1900), pp. 101-105.

capo — oltre che politicamente pericolosi: il manicheismo<sup>79</sup> ed il cristianesimo. Il fronte tradizionalista, pertanto, veniva a comprendere anche il giudaismo e l'armonia tra le leggi dei romani e quelle sancite dal legislatore degli ebrei, Mosè, costituiva un tema messo in campo da parte giudaica e gradito all'*establishment* diocleziano come attesta la nota *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*<sup>80</sup> che proprio in questo torno di tempo viene prodotta. Ma la risoluzione del cristianesimo nell'ambito di questo sistema apparve subito inammissibile agli stessi cristiani: l'appello ad abbandonare il loro esclusivismo e le loro Scritture sacre per ritornare alla *traditio* dei pagani rimarrà inascoltato. Il sangue che, di lì a poco, scorrerà durante «l'era dei martiri» dimostrerà chiaramente che «non è possibile servire due padroni»<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> Il manicheismo nel famoso editto diocleziano di proscrizione viene avvertito in base ai suoi legami con la nemica Persia («...ad adhuc inauditam et turpem atque per omnia infamen sectam, vel ad doctrinam Persarum se transtulerint...») ed al suo carattere di innovazione religiosa («...hi enim, qui novellas et inauditas sectas veterioribus religionibus abponunt, ut pro arbitrio suo pravo excludant quae divinitus concessa sunt quodam nobis...»). Il testo dell'editto ci è tramandato nella *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, 15,3,1. Cfr. anche C.E. van Sickle, *Conservative and Philosophical Influence in the Reign of Diocletian*, in *Class Philol* 27(1932), pp. 51-58.

<sup>80</sup> Accetto per i problemi riguardanti la *Collatio* le conclusioni a cui è pervenuto A. M. Rabello in una lunga serie di studi sul tema che difende l'ebraicità dell'autore di tale opera e ne colloca la composizione tra il 294 ed il 313, cfr. A. M. Rabello, *Alcune note sulla 'Collatio legum Mosaicarum et Romanorum' e sul suo luogo d'origine*, in *Scritti G. Bedaria*, Firenze 1966, pp. 177 ss.; Id., *Sull'ebraicità dell'autore della 'Collatio legum Mosaicarum et Romanorum'*, in *Rassegna Mensile d'Israel* 33(1967), pp. 339 ss.; Id., *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*, in *Judaica* 5(1971), pp. 734 ss.

<sup>81</sup> Mt. 6,24 e Lc 16,13. Il precetto biblico è conosciuto e citato due volte da Celso, cfr. *Or., Cels.* 7,68 e 8,15 (= Rinaldi, *Biblia gentium*, nn. 554 e 555).