



UNIVERSITA' DEGLI STUDI
DI SALERNO

DIPARTIMENTO DI LATINITA' E MEDIOEVO
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA, SCIENZE E
CULTURA DELL'ETÀ TARDOANTICA, MEDIEVALE E
UMANISTICA

Coordinatore: Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio



GIUSEPPE MUSCOLINO

PORFIRIO:

IL CONTRA CHRISTIANOS

PER UNA NUOVA EDIZIONE DEI FRAMMENTI

TESI DI DOTTORATO

Tutor:

Chiar.mo Prof. Concetto Martello

Chiar.mo Prof. Giuseppe Girgenti

Co-Tutor:

Chiar.ma Prof.sa Maria Di Pasquale Barbanti

ANNO ACCADEMICO 2008-2009

INDICE

Indice	I
Introduzione	V
IL CONTESTO RELIGIOSO POLITICO E SOCIALE	1
NELLA ROMA DELLA SECONDA METÀ DEL III SECOLO.	
I. 1. I culti religiosi a Roma.	5
I. 1. 1. Il paganesimo come sincretismo religioso.	5
I. 1. 2. I culti egizi.	7
I. 1. 3. Il culto persiano di Mitra.	10
I. 1. 4. I culti siriani.	14
I. 1. 5. L'astrologia.	20
I. 1. 6. La magia.	24
I. 1. 7. L'Ermetismo.	30
I. 2. Giudaismo e Cristianesimo.	34
I. 2. 1. Il Giudaismo.	34
I. 2. 2. Il Cristianesimo.	42
I. 3. La religione di Roma e il quadro politico- sociale.	62
I. 3. 1. Il culto imperiale.	62
I. 3. 2. Le caratteristiche politico- religiose dell'editto di Decio.	65
I. 3. 3. Il rapporto tra Roma e i cristiani: da Valeriano ad Aureliano.....	69
I. 3. 4. Diocleziano, Galerio e Massimino Daia:	72
le ultime persecuzioni contro i cristiani.	
I. 4. La formazione culturale di Porfirio.	76
I. 4. 1. La fase giovanile.	76
I. 4. 2. Il periodo ateniese alla scuola di Cassio Longino.	78
I. 4. 3. La scuola di Plotino: caratteristiche metodologiche,	79
organizzative ed etiche.	

I. 4. 4. Il programma d'insegnamento all'interno della scuola.	86
I. 4. 5. Il ritorno di Porfirio a Roma.	87
II. SVILUPPO STORICO DELL'OPERA.	97
II. 1. Il titolo.	99
II. 2. La data e il luogo di composizione.	107
II. 3. Un'interpretazione diversa dei dati concernenti la data e il luogo di composizione.	110
II. 4. La risposta degli apologisti al <i>Contra Christianos</i>	119
II. 5. La distruzione dell'opera.	122
III. LA RICOSTRUZIONE DEL <i>CONTRA CHRISTIANOS</i>	127
III. 1. I primi tentativi di ricostruzione dell'opera: da L. Holste a N. Lardner.	129
III. 2. La ricostruzione di T.W. Crafer.	136
III. 3. Verso la nuova collezione dei frammenti di A. von Harnack.	140
III. 4. L'edizione di A. von Harnack del 1916: il <i>Gegen die Christen</i>	149
III. 5. I nuovi frammenti attribuiti al <i>Contra Christianos</i> dall'edizione di A. von Harnack al 1998.	153
III. 6. Critica all'edizione di A. von Harnack.	155
III. 7. La tesi di P.F. Beatrice.	164
III. 8. L'ultima ricostruzione di R. Berchman.	175
IV. VERSO UNA NUOVA EDIZIONE DEI FRAMMENTI.	181
IV. 1. Dalla critica ad Harnack alla costruzione di un nuovo metodo.	183
IV. 2. Catalogazione e denominazione delle testimonianze.	191
IV. 3. Nuove testimonianze ascrivibili al <i>Contra Christianos</i>	201
IV. 4. Catalogazione e denominazione dei frammenti.	214
IV. 4. a. I frammenti <i>nominali</i>	214
IV. 4. b. I frammenti <i>allusivi</i>	255

IV. 4. c. I frammenti <i>correlativi</i> .	291
IV. 5. Comparazione tra i frammenti <i>allusivi</i> e <i>correlativi</i> con le opere di Celso e Giuliano.	339
IV. 5. a. Comparazione tra i frammenti <i>allusivi</i> .	340
IV. 5. b. Comparazione tra i frammenti <i>correlativi</i> .	344
V. LA NUOVA EDIZIONE DEI FRAMMENTI.	353
V. 1. I <i>Testimonia</i> .	355
V. 2. I <i>Fragmenta</i> .	379
V. 3. Il nuovo aspetto del <i>Contra Christianos</i> .	431
V. 3. a. Aspetto storico.	431
V.3. b. Aspetto filologico - aporetico.	439
V. 3. c. Aspetto filosofico.	444
V. 3. d. Aspetto teologico.	453
V. 3. e. Aspetto socio-culturale e politico-religioso.	455
CONCLUSIONI	459
BIBLIOGRAFIA	469
Fonti primarie	471
Edizioni critiche	471
Traduzioni e commenti	491
Studi consultati	495

Si deve parlare quando non è dato di tacere;
e parlare solo di ciò che si è *superato*: tutto
il resto è chiacchiera, «letteratura», mancanza
di disciplina. I miei scritti parlano *solo* dei
miei superamenti: dentro ci sono «io», con
tutto quel che mi fu nemico, *ego ipsissimus*,
e persino, se mi si consente un'espressione
più orgogliosa, *ego ipsissimum*. Lo si
indovina: ho già molto, *sotto di me...*
Ma mi è sempre occorso tempo, guarigione,
lontananza, distanza, prima che in me si
destasse il piacere di scorticare, trarre
vantaggio, mettere a nudo, «rappresentare»
per la conoscenza qualcosa di vissuto
e superato, una qualsiasi azione compiuta
da me o dal destino¹.

¹ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, Newton & Compton editori, Roma 1993, p. 231.

INTRODUZIONE

In una pagina delle più complete e articolate biografie del secolo passato, J. Bidez descriveva il *Contra Christianos* di Porfirio come un'opera di alta filosofia e non solo di pura polemica, all'interno della quale si delineava un uomo profondamente religioso, desideroso di redenzione, ascetismo e immortalità².

Forse il più importante degli scritti anticristiani, non solo per il contenuto degli attacchi, ma anche per la ricchezza e vastità degli argomenti trattati, miranti a scardinare dalle fondamenta le basi della nuova religione, il *Contra Christianos* rispecchia perfettamente il contesto religioso, storico e politico nel quale viene concepito. Scritto da Porfirio intorno al 270- 272 d.C., dopo il regno di Diocleziano diventa la prima opera ad essere proscritta da Costantino³ all'interno di un impero che si avvia ad essere sempre più legato al cristianesimo; di esso tuttavia si perderanno le tracce solo dopo il secondo editto di distruzione dell'opera del 17 febbraio del 448 d.C. ad opera degli imperatori Teodosio II e Valentiniano III⁴.

Le vicende che riguardano il *Contra Christianos* da quella data ai giorni nostri, a causa della frammentarietà di ciò che è rimasto di esso, sono state per gli studiosi oggetto di polemiche non solo per quanto concerne la possibilità di seguire un metodo unico di ricostruzione, non solo per l'attribuzione a Porfirio di determinati frammenti, ma addirittura sono state fonte di ispirazione di alcune tesi che negavano radicalmente l'esistenza dell'opera.

Il presente lavoro, alla luce di tutti i frammenti e le testimonianze che si è riusciti a recuperare, degli studi e delle ricerche effettuate, specialmente a partire dal secolo scorso fino ai nostri giorni, vuole tentare di dare all'opera un nuovo assetto scientifico al fine di avere una visione di essa più chiara ed esaustiva possibile.

In concreto la ricerca si compone di tre parti, distinte tra loro ma complementari: nella prima si ripercorrono le linee storiche dell'opera, alla luce delle notizie divergenti fornite in proposito dalle varie fonti

La seconda parte riguarda l'analisi dei tentativi che sono stati compiuti per cercare di ricostruire lo scritto anticristiano, partendo dal 1630 con l'umanista

² Cfr. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Gent 1913 (Hilesheim 1964), p. 78.

³ Cfr. Constant. Imp., *Epist. ad episc. et pleb.* (apud Gelas., *H.E.* II, 36 e Socrat., *H.E.* I, 9).

⁴ Cfr. *Codex Justin.* I, 1, 3.

svizzero Lucas Holste⁵, fino all'ultimo frammento attribuito a Porfirio e pubblicato in uno studio del 1998 da parte di J. Granger Cook⁶. All'interno di questo arco di tempo di quasi quattro secoli, verrà analizzata e criticata la raccolta del teologo tedesco A. von Harnack⁷, che rappresenta a tutt'oggi l'unica edizione valida a cui fare riferimento.

La terza parte infine riguarda il tentativo di una nuova edizione dei frammenti del *Contra Christianos* attraverso la verifica della possibilità o meno di far risalire a Porfirio la paternità di ogni singolo frammento o testimonianza vertendo tale controllo anche ad altre notizie sull'opera che, nel corso della ricerca, verranno rinvenute. Una volta fatta la classificazione dei frammenti e delle testimonianze in possesso, si passerà all'analisi, al commento di ogni singolo brano al fine di avere una visione quanto più completa possibile sia da un punto di vista contenutistico, sia sotto il profilo stilistico e filologico.

Questo criterio dovrebbe consentire di stabilire i confini dell'ambito porfiriano, le competenze del filosofo, gli effettivi attacchi del neoplatonico facendo luce, all'interno dello specifico conflitto fra mondo romano e cristianesimo nel III secolo, sulle novità e sulle differenze di Porfirio, non solo rispetto al suo predecessore Celso o al suo successore Giuliano, ma anche rispetto a quegli autori minori e a quel sostrato di cultura anticristiana che spesso è stata considerata porfiriana, ma che, ad un'analisi più approfondita, non presenta in alcun modo le caratteristiche del neoplatonico riscontrabili, tra l'altro, anche dal confronto con altre opere.

Prima di procedere allo svolgimento e allo sviluppo dei vari argomenti, si è ritenuto necessario analizzare il contesto religioso, politico e sociale nel quale Porfirio ha operato. In concreto si procederà all'analisi dei culti che all'interno dell'impero romano, e soprattutto nella Roma della seconda metà del III secolo, non solo sono attivi e officiati da un gran numero di credenti, ma sono conosciuti in molto approfondito da Porfirio. Si potrà così constatare come numerosi riti, provenienti tutti dall'oriente, sono parte integrante del tessuto sociale, culturale e religioso dell'impero: si constaterà la presenza dei culti egiziani, siriani, persiani;

⁵ Cfr. L. HOLSTENSIUS, *Diss. de vita et scriptis Porphyrii Philosophi*, 1630.

⁶ Cfr. J. GRANGER COOK, *A possible fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian*, «Zeitschrift für antikes Christentum», 2 (1998), pp. 113- 122.

⁷ A. VON HARNACK, *Porphyrios, Gegen die Christen*, «Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1916, 1.

si analizzerà la pratica dell'astrologia, della magia e della teurgia nei suoi aspetti più vari ed eterogenei; si presenterà il culto degli ebrei, dei cristiani, degli gnostici e chiaramente, all'interno di questa realtà complessa ed articolata, il culto di stato degli dei di Roma, religione che presenta una spiccata caratteristica politica.

Tutte queste manifestazioni religiose sono tranquillamente tollerate dallo Stato romano che nell'arco di diversi secoli e a contatto con i popoli più vari, accoglie tutti all'interno di un panorama nel quale, nel rispetto delle leggi di Roma, ognuno può praticare il suo credo. Poche sono state le religioni che hanno creato le condizioni della censura da parte dello Stato romano il quale, nell'arco della sua storia, è intervenuto contro gli ebrei, i manichei e i cristiani, per motivi prettamente sociali e di ordine pubblico. Per quanto concerne il cristianesimo, la storia dimostra che solo l'editto di Valeriano e di Diocleziano, che rimane in vigore fino a Galerio, ha preso di mira in modo specifico la nuova religione⁸, a differenza di ciò che riportano gli apologisti come Eusebio di Cesarea e Lattanzio, che sostengono che le persecuzioni sono state rispettivamente sei ed otto, fino ad arrivare nel V secolo, con i cronografi Sulpicio Severo e Paolo Orosio, al numero di dieci, in modo da far combaciare *tipologicamente* il numero alle dieci piaghe d'Egitto, secondo il racconto della Bibbia⁹.

Infine si procederà all'analisi dell'aspetto relativo alla formazione culturale di Porfirio, sia per quanto concerne i maestri di cui è stato discepolo, sia le scuole che ha frequentato nel corso della sua vita, sia le materie che ha seguito, imparato e approfondito, strumenti questi che utilizzerà nella stesura del *Contra Christianos* per i suoi attacchi al cristianesimo.

Si esaminerà il periodo trascorso insieme a Origene di Alessandria a Cesarea in Palestina o a Tiro, per passare al suo soggiorno ad Atene presso il retore Cassio Longino, che conferisce a Porfirio una formazione culturale molto tecnica e profonda, soprattutto per le materie riguardanti la grammatica, la retorica, la filologia, la matematica, la geometria e anche la filosofia. Quest'ultimo aspetto, troverà la massima edificazione in Porfirio presso la scuola di Plotino a

⁸ Come si vedrà più avanti l'editto di Decio, non viene emesso contro i cristiani, ma si sostanzia nell'obbligo esteso a tutti i *cives romani* di fare pubblicamente le *supplicationes* al fine di ingraziarsi gli dei per ottenere la protezione dell'imperatore Decio che preparava la guerra contro i Goti che minacciavano pericolosamente i confini dell'impero. Chiunque – non solo i cristiani – non si fosse assoggettato a questo rituale, sarebbe incorso in una condanna.

⁹ Cfr. O. GIORDANO, *I cristiani nel III secolo e l'editto di Decio*, Messina 1963, p. 9.

Roma nel periodo che va dal 263 al 268 d.C., anno della sua dipartita dalla scuola per raggiungere Lilibeo in Sicilia.

Questo contesto religioso, politico, sociale e culturale riguardante sia l'aspetto generale del III secolo, sia l'aspetto particolare del nostro filosofo, permetterà di capire meglio il panorama complesso ed articolato che ha fatto sì che si creassero le condizioni per la stesura della più grande e pericolosa opera contro i cristiani al di là delle comode e spesso fuorvianti dicotomie e luoghi comuni tra pagani e cristiani, Stato romano e Chiesa cristiana, monoteismo e politeismo, gaudenti ed asceti.

Per quanto riguarda le notizie relative al luogo della composizione dell'opera, sappiamo dalla *Vita Plotini*¹⁰ e dalla *Vitae Sophistarum* dello storico Eunapio di Sardi¹¹ che nel 268 d.C. Porfirio, a causa di una forte depressione psichica, consigliato dal maestro Plotino, si reca a Lilibeo (l'odierna Marsala) per curarsi dalla malattia. Qui, qualche anno dopo, inizierà a scrivere diverse opere, tra cui il *Contra Christianos*. Per la precisione, la notizia secondo la quale Porfirio compone l'opera in Sicilia viene riportata da Eusebio¹² e da Girolamo¹³. Facendo riferimento al testo di Porfirio, secondo cui nel 268 si reca a Lilibeo, e a quella degli autori cristiani, che attestano che il *Contra Christianos* è stato scritto in Sicilia, tutti gli studiosi moderni hanno dedotto che la composizione dell'opera debba risalire al 270- 272 d.C.

A questa corrente di pensiero, dal 1973 in poi, si è opposta una linea interpretativa, iniziata con T.D. Barnes¹⁴, seguita nel 1980 da A. Meredith¹⁵, nel 1985 dall'italiana P. Pirioni¹⁶ fino al 2002 dall'americana E. De Palma Digeser¹⁷,

¹⁰ Cfr. Porph. *V.P.* 11.

¹¹ Cfr. Eunap. *V. S.* IV, 1, 7.

¹² Cfr. Euseb. *H. E.* VI, 19, 2.

¹³ Cfr. Hieron. *De vir. inl.* 81.

¹⁴ Cfr. T. BARNES, *Porphyry Against the Christians: Date and attribution of Fragments*, « The Journal of Theological Studies», 24 (1973), pp. 424- 442.

¹⁵ Cfr. A. MEREDITH, *Porphyry and Julian against the Christians*, in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, II, 23, 2, 1980, ed. W. HAASE, pp. 1119-1149.

¹⁶ Cfr. P. PIRIONI, *Il soggiorno siciliano di Porfirio e la composizione del «KATA XPISTIANQN»*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 39, (1985), pp. 502-508.

¹⁷ Cfr. E. DE PALMA DIGESER, *Porphyry, Julian or Hierocles? The anonymous Hellene Makarios of Magnes'Apokritikos*, «Journal of Theological Studies. Oxford, Clarendon Press » 53/2 (2002), pp. 466-502. Nel 1998 E. DE PALMA aveva pubblicato un articolo nel quale difendeva la stessa tesi dal titolo: *Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration*, «Journal of Roman studies. London: Society for the promotion of Roman Studies», 88 (1998), pp. 129-146.

secondo cui la composizione dell'opera non avviene in Sicilia intorno al 270 ma va posticipata di almeno trent'anni e collocata a Nicomedia in Bitinia durante il *Concilium principis*, voluto da Diocleziano prima di una delle ultime persecuzioni contro i cristiani, iniziate il 23 febbraio del 303, a cui Porfirio probabilmente partecipò come intellettuale per giustificare l'azione dell'imperatore, adducendo motivi prettamente morali, religiosi e politici. Questa tesi in verità, come si vedrà più avanti, non ha riscontrato molto successo nel mondo accademico in quanto presenta delle lacune difficili da superare: essa infatti si basa su un'informazione data da Lattanzio¹⁸ il quale, durante il *Concilium principis* di Nicomedia nel 303 d.C., prima della persecuzione, parla, senza fare il nome, di un filosofo i cui tratti generali sono stati riconosciuti come riferibili a Porfirio. Infine, dall'interpretazione di un passo di Girolamo¹⁹, P. Pirioni evincerebbe che il periodo della scrittura dell'opera dovrebbe essere posticipato alla fine del III secolo, esattamente intorno al 297 d.C. Anche questa tesi non ha trovato seguito nell'ambito degli esperti.

La seconda parte di questa ricerca riguarda la ricostruzione dell'opera a partire dal primo tentativo fatto, come precedentemente detto, da Lucas Holste nel 1630. In verità il lavoro dell'umanista svizzero aveva come scopo quella di raccogliere tutti i frammenti porfiriani, non solo quelli relativi al *Contra Christianos*. Bisognerà attendere l'anno 1788 per avere una prima ricostruzione dell'opera anticristiana di Porfirio da parte dello studioso inglese Nathaniel Lardner²⁰. L'attenzione sul *Contra Christianos* ritorna ad accendersi nel mondo accademico grazie al ritrovamento nel 1867 ad Atene, da parte di un ricercatore francese Charles Blondel, di un papiro mutilo contenente l'opera di Macario, vescovo di Magnesia, dal titolo *Apocritico o Unigenito*²¹. L'opera presenta un dialogo fittizio tra il vescovo di Magnesia e un polemista, un filosofo greco, il quale pone delle obiezioni al vescovo in merito al contenuto di alcuni passi della Bibbia e del Vangelo, a cui Macario cerca di dare una risposta. Il polemista

¹⁸ Cfr. Lact., *Div. Inst.* V, 2, 2.

¹⁹ Cfr. Hieron., *Ep. 133 (ad Ctesiph.)*, 9.

²⁰ Cfr. N. LARDNER, *The Credibility of the Gospel History*, vol. VIII, c. XXXVII, pp. 176- 215, London 1788

²¹ Cfr. ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ, Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενῆς. *Macarii Magnetis quae supersunt ex edito codice edidit* C. BLONDEL (adiuvante P. FOUcart), Paris, 1876.

anonimo, viene identificato nel 1911 da Harnack²² con Porfirio: questo studio riaccende non solo l'interesse per l'opera perduta del neoplatonico ma anche le polemiche accademiche sull'attribuzione dell'identità di Porfirio al polemistia dell'*Apocritico*. Nonostante le obiezioni, Harnack nel 1916²³ pubblica la sua edizione del *Contra Christianos* raccogliendo ventinove testimonianze e novantasette frammenti: questi ultimi, di cui cinquantadue appartenenti all'*Apocritico*, vengono catalogati in modo tematico. Il primo frammento, doveva avere una funzione introduttiva; i frammenti che vanno dal numero due al numero trentasette, riguardano la critica alla credibilità dei Vangeli e degli apostoli; i frammenti dal numero trentotto al numero quarantasette criticano invece il Vecchio Testamento; i frammenti dal numero quarantotto al numero settantadue riguardano la critica agli atti e alle parole di Gesù; i frammenti dal numero settantatre al novantaquattro riportano le obiezioni mosse ai dogmi; infine i frammenti dal novantacinque al novantasette riguardano l'attacco al comportamento della Chiesa di allora. Essendo questa l'edizione dell'opera di Porfirio²⁴ che ancora oggi viene ritenuta valida, nonostante sia uno scritto risalente al 1916, è proprio da qui che bisogna partire per cercare un altro approccio metodologico. Proseguendo con la ricostruzione dell'opera, il teologo tedesco scopre, esattamente cinque anni dopo la pubblicazione della prima raccolta, all'interno di una confutazione latina di Porfirio dal titolo *Contra Porphyrium*, composta probabilmente da uno scrittore, Drepanio Pacato, risalente al V sec., altri cinque frammenti²⁵. La scoperta si amplia nel 1930²⁶ quando il tedesco F. Jacoby rinviene altri otto brani a suo giudizio attribuibili all'opera anticristiana, tratti dal *Commento a Daniele* di Girolamo. Nel 1950²⁷ il francese P.

²² Cfr. A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift*, coll. «Texte und Untersuchungen» 37, 4, Leipzig 1911.

²³ Cfr. A. VON HARNACK, *Porphyrius, Gegen die Christen*, cit.

²⁴ Nel 1933 uscirà un'altra opera simile che tenterà di ricostruire i frammenti del *Contra Christianos* ad opera di A.B. HULEN, *Porphyry's Work against the Christians: an Interpretation*, Scottsdale, 1933 (Yale Studies in Religion, 1). Tuttavia non sortirà alcun interesse scientifico.

²⁵ Cfr. A. VON HARNACK, *Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rethors Pacatus gegen Porphyrius*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», 1921, pp. 266- 284.

²⁶ Cfr. F. JACOBY, *Die Fragmente der Griechischen Historiker* «Fragmenta Graecorum Historia», Berlin 1930, II B, 260, pp. 1221- 1229; II D, pp. 877- 884.

²⁷ Cfr. P. NAUTIN, *Trois autres fragments du livre de Porphyre "Contre les Chretiens"*, «Revue Biblique», 57 (1950), pp. 409- 416.

Nautin trova altri tre frammenti tratti dalla *Preparazione evangelica* di Eusebio, mentre nel 1961²⁸ i tedeschi F. Altheim e R. Stiehl rinvencono altri tre frammenti tratti rispettivamente il primo dalla *Cronaca* di Al-Biruni, gli altri due dalla *Cronografia Siriaca* e dalla *Storia della Chiesa* dello scrittore Barhebraeus. Tre anni dopo, cioè nel 1964²⁹, J. Pepin pensa di rinvenire da alcuni passi delle opere di Agostino, cioè dal *De civitate dei*³⁰ e dai *Sermones* CCXL, CCXLI, CCXLII, tre frammenti utilizzati da Porfirio nella polemica riguardante la creazione del mondo e il dogma della resurrezione. Nel 1966³¹ viene rinvenuto un nuovo elemento da parte di altri due tedeschi D. Hagedorn e R. Merkelbach, tratto dal *Commentario a Giobbe* dello scrittore cristiano Didimo il cieco, e nel 1968 G. Binder³² e M. Gronewald³³, rimanendo anch'essi all'interno dello studio dei commentari ecclesiastici alla Bibbia, rinvencono altri due brani tratti dal *Commento all'Ecclesiaste* e dal *Commento ad Isaia* entrambi di Didimo il cieco. Nel 1982³⁴ G. Rinaldi rinviene altri due frammenti del *Contra Christianos*, tratti dal *Commentario a Daniele* di Girolamo³⁵, mentre un anno dopo, cioè nel 1983³⁶ B. Croke ritiene che la lista dei re di macedonia che si trova nel *Chronicon* di Eusebio possa appartenere al XII libro del *Contra Christianos*. Infine nel 1998³⁷, l'americano J. Granger Cook, pubblica un ultimo frammento desunto dalla *Cronaca* di Michele il siriano, scrittore bizantino attivo tra il 1200 e il 1250.

I frammenti che fino ad oggi sono stati attribuiti all'opera di Porfirio ammontano complessivamente a centoventisei oltre alle ventinove testimonianze.

²⁸ Cfr. F. ALTHEIM- R. STIEHL, *Neue Bruchstücke aus Porphyrius "Katà Χριστιανούς"* «Gedenkschrift für G. RHODE. AIIAPXAI. Untersuchungen zur Klassischen Philologie und Geschichte des Altertums», 4 (1961), pp. 23- 38.

²⁹ Cfr. J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I, 1, 14)*, Paris 1964, pp. 418- 461.

³⁰ Cfr. August., *De civ. dei*, XI, 34.

³¹ Cfr. D. HAGEDORN- R. MERKELBACH, *Ein neues Fragment aus Porphyrius gegen die Christen, «Vigiliae Christianae»*, 20 (1966), pp. 86- 90.

³² Cfr. G. BINDER, *Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), pp. 81- 95.

³³ Cfr. M. GRONEWALD, *Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 3 (1968), p. 96.

³⁴ Cfr. G. RINALDI, *L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro*, «Augustinianum», 22 (1982), p. 105.

³⁵ Cfr. Hieron., *Comm. in Dan.*, 2, 1 e 5,2.

³⁶ Cfr. B. CROKE, *Porphyry anti- christian Chronology*, «Journal of Theological Studies», 34 (1983), pp. 184- 185.

³⁷ Cfr. J. GRANGER COOK, *A Possible Fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian*, «Journal of Theological Ancient Christianity», 2 (1998), pp. 113- 122.

Bisogna tuttavia sottolineare che la posizione della critica nei confronti della più accreditata collezione che sia stata fatta in epoca recente, è stata altalenante. Infatti dalle prime aspre critiche che vengono mosse ad Harnack dal Crafer³⁸ il quale contestava l'identità del polemista all'interno dell'*Apocritico* di Macario di Magnesia col neoplatonico di Tiro, e ovviamente si scagliava contro l'attribuzione dei frammenti provenienti dall'opera macariana all'opera porfiriana, si è passati per circa trent'anni ad una posizione di elogio del teologo tedesco e della collezione porfiriana. Tuttavia nel 1941 grazie al rinvenimento, da parte del cardinale G. Mercati³⁹, nel Cod. Vat. Gr. 1650 di una tavola di argomenti trattati nel I, II, e III libro dell'*Apocritico* di Macario, le dimostrazioni proposte da Harnack per includere, all'interno della sua ricostruzione del *Contra Christianos*, un numero così alto di frammenti tratti dal Magnete, cominciano a vacillare. I dubbi, insieme agli studi su questi cinquantadue frammenti di Macario, si vanno intensificando: nel 1949 viene pubblicato un articolo di P. Frassinetti⁴⁰ che avanza perplessità sul fatto che durante la discussione con Macario, il polemista abbia utilizzato, come sostiene Harnack, un sunto in due libri dell'opera di Porfirio; nel 1962 S. Pezzella analizza tutta la raccolta di Harnack, dichiarando che sui novantasette frammenti proposti da Harnack ben trentasei non sarebbero attribuibili a Porfirio.⁴¹

Nel 1973 il canadese T. Barnes⁴² segna un altro punto cruciale della critica all'opera di Harnack: l'autore infatti, non solo propone una data e un luogo di composizione diversi da quelli comunemente desunti dagli studiosi, ma mette in forte dubbio l'attribuzione di tutti i cinquantadue frammenti dell'*Apocritico* al *Contra Christianos*. L'analisi della raccolta del teologo tedesco continua nel 1978

³⁸ Cfr. T.W. CRAFER, *The Work of Porphyry's Against the Christians and its Reconstruction*, «Journal of Theological Studies», 15 (1914), pp. 360- 395; 481- 512.

³⁹ Cfr. G. MERCATI, *Per L 'Apocritico di Macario Magnete. Una tavola dei capi dei libri I, II, III*, in «Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica», coll. «Studi e Testi», 95, Roma 1941, pp. 49- 71.

⁴⁰ Cfr. P. FRASSINETTI, *Sull'autore delle questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia*, «Nuovo Didaskaleion», 3 (1949), pp. 41- 56.

⁴¹ S. PEZZELLA (*Il problema del Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio*, «Eos», 52 (1962), p. 104) propone il seguente schema di parti dell'opera non attribuibili al *Contra Christianos*: 23 frammenti provenienti da Macario; sei provenienti da Girolamo; tre provenienti da Agostino; uno da Severiano Galba; uno da Epifanio di Salamina; uno da Anastasio Sinaita; e uno dall'imperatore Giuliano.

⁴² Cfr. T.D. BARNES, *Porphyry Against the Christians: Date and attribution of Fragments*, cit. pp. 424- 442.

con A. Benoit⁴³, mentre un'altra tappa fondamentale della critica moderna all'edizione tedesca è presentata dall'inglese A. Meredith⁴⁴ il quale, dopo aver esaminato il testo, sostiene che nessuno dei frammenti dell'*Apocritico* può essere attribuito all'opera anticristiana del filosofo di Tiro; dei rimanenti quarantasei brani, solo quelli contenenti esplicitamente il nome di Porfirio, e quelli in cui si evince il riferimento al *Contra Christianos*, possono essere ritenuti validi. Dopo la pubblicazione dell'articolo di Meredith inizierà una corrente di pensiero che intravede, all'interno di parecchi brani della raccolta di Harnack, diverse possibili tracce che potrebbero risalire ad un'altra opera anticristiana di Porfirio dal titolo *La filosofia desunta dagli oracoli*. Questa corrente di pensiero porterà nel 1988 alla posizione più radicale che sia stata sostenuta dalla critica su quest'opera, quella dello studioso italiano Pier Franco Beatrice⁴⁵ secondo cui il *Contra Christianos* non sarebbe mai stato scritto e tutto quello che rimane sull'opera anticristiana di Porfirio, sarebbe stato trattato solo nella *Filosofia desunta dagli oracoli*. Questa tesi si basa sul fatto che gli autori cristiani che si sono occupati di quest'opera non hanno mai espressamente parlato di un *Κατὰ Χριστιανῶν* o di un *Contra Christianos*, ma si sono mantenuti sul vago dicendo che quello scritto era genericamente contro i cristiani, diversamente dalla *Filosofia desunta dagli oracoli* dove si specifica in modo chiaro il nome dell'opera. A questa posizione che prenderà il nome di *tesi Beatrice*, si opporrà in modo specifico R. Goulet⁴⁶, il quale, dopo aver analizzato le indicazioni fornite dal padovano e i passi dei padri della Chiesa, dimostrerà che questa tesi ha delle carenze a suo dire insuperabili per cui deve essere senz'altro scartata. Oggi tutti gli studiosi concordano col giudizio di Goulet.

⁴³ Cfr. A. BENOIT, *Le «Contra Christianos» de Porphyre: où en est la collecte des fragments?* in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à MARCEL SIMON*, Paris 1978, pp. 261- 275.

⁴⁴ Cfr. A. MEREDITH, *Porphyry and Julian against the Christians*, « Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung », II, 23. 2, Berlin- New York 1980, pp. 1119- 1149.

⁴⁵ La tesi nasce con l'articolo: P.F. BEATRICE, *Un oracle antichrétien chez Arnobe*, in Memorial Dom. J. GRIBOMONT (1920- 1986) (*Studia ephemeridis «Augustinianum»*, 27) Roma 1988, pp. 107- 129, e si esplicita in tutto il suo sviluppo in P.F. BEATRICE, *Quosdam platoniorum libros? The Platonic Readings of Augustine in Milan in 385*, «Vigiliae Christianae», 43 (1989), pp. 248- 281.

⁴⁶ Cfr. R. GOULET, *Hypothèses récents sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, in *Hellénisme et Christianisme/ MICHEL NARCY et ERIC REBILLARDS (ed)*, Villeneuve- d'Ascq: Pr. Universitaires du Septentrion, 2004, pp. 61- 109.

Questa è oggi la situazione riguardante le notizie sull'opera, il materiale reperito e la raccolta di Harnack che la critica considera un punto da cui partire e sicuramente da prendere in considerazione, ma che ritiene di dovere sottoporre ad una seria revisione.

La terza parte del presente lavoro riguarda la costruzione di un metodo che si basa, come si è detto, sull'analisi di tutti i frammenti fino ad oggi conosciuti e delle testimonianze rinvenute durante la presente ricerca, al fine di poterne stabilire la paternità porfiriana. Si escluderà il metodo tematico usato da Harnack perchè ritenuto non produttivo in quanto è necessario sapere prima se siamo di fronte ad un frammento porfiriano o meno, e vagliarne dopo il contenuto. Per questo non si è ritenuto opportuno scartare *a priori* nessuno dei frammenti perchè tutto il materiale ritrovato ha, come denominatore comune, il substrato della polemica anticristiana; all'interno di esso però bisognerà fare delle distinzioni.

Il metodo proposto si articola in questo modo: i frammenti sono stati divisi in: 1) frammenti *nominali*, che si riferiscono esplicitamente a Porfirio; 2) frammenti *allusivi*, che possono alludere o all'autore o all'opera o all'argomento trattato; 3) frammenti *correlativi* che hanno come unico elemento in comune con il *Contra Christianos* solo la polemica nei confronti del cristianesimo.

1) Più precisamente, affinché un frammento possa essere catalogato tra quelli del primo gruppo deve avere come requisiti: la citazione dell'autore e, se l'autore non è espressamente citato, deve essere sottinteso in maniera inequivocabile; inoltre deve presentare uno dei seguenti attributi: la citazione dell'opera o il numero del libro dell'opera, o il contenuto del passo di cui si parla o l'autore da cui viene tratto il frammento oppure in generale la polemica contro il cristianesimo.

2) I frammenti del secondo gruppo o *allusivi* non mostrano le caratteristiche dei primi ma, analizzandoli attentamente, presentano degli aggettivi e delle espressioni che, se confrontate con il primo gruppo, possono alludere o all'autore, o all'opera, o al tema trattato. Inoltre, come i primi, presentano alcune precise obiezioni al cristianesimo. In questo secondo gruppo il grado di attendibilità del frammento è ovviamente inferiore.

3) All'ultimo gruppo appartengono quei frammenti denominati *correlativi* che, per le caratteristiche che presentano, non possono essere catalogati in

nessuno dei precedenti gruppi: essi hanno uno spessore culturale e filosofico che in alcun modo può essere fatto risalire all'acribia di Porfirio. Presentano errori di datazione, di citazione e di conoscenze storiche che Porfirio non avrebbe potuto fare. Essi hanno in comune con i primi due gruppi solo la critica alla nuova fede ma non si può dire che la fonte da cui provengono sia il *Contra Christianos*, pur non potendosi escludere *a priori* questa ipotesi

Infine, per quanto concerne la fonte da cui viene tratto il frammento, questa verrà suddivisa in: a) fonte di prima mano o *immediata*, se deriva ad esempio da Metodio, Eusebio, Apollinare, Didimo il cieco, Arnobio. Questi scrittori, sia perchè coevi a Porfirio, sia perchè probabilmente hanno avuto l'originale greco dell'opera, possono essere considerati attendibili. b) Fonte di seconda mano o *mediata*, presente negli scrittori di lingua latina: come, Girolamo, Rufino, Firmico, Agostino. Essi possono avere letto dei riassunti o delle repliche in lingua greca o latina, ma, dal contenuto dei loro frammenti, si capisce che non hanno quasi sicuramente letto l'opera in originale, per cui la loro testimonianza può essere considerata veritiera ma non diretta. c) Fonte di terza mano, in cui la scaturigine, sia dal punto di vista stilistico che da quello contenutistico, culturale e filosofico, può avere come riferimento il sostrato culturale di polemica anticristiana del IV secolo, ma quasi sicuramente non può farsi risalire direttamente all'opera di Porfirio, fermo restando che essa può presentare lontanamente un legame con il *Contra Christianos*. A questo terzo tipo di fonte può farsi risalire l'*Apocritico* di Macario di Magnesia. Per la catalogazione delle testimonianze si è seguito l'ordine cronologico, per quella dei frammenti si è preferito l'ordine riguardante la fonte da cui il brano proviene.

La finalità di questo metodo è stata principalmente quella di pervenire non alla precisa ricostruzione del *Contra Christianos*, operazione questa che, stando alle attuali conoscenze risulta non attuabile, ma ad una visione più chiara dell'opera di Porfirio, soprattutto per quanto concerne i temi centrali sviluppati all'interno di essa. Innanzitutto si potrà distinguere il nuovo aspetto dell'opera che dovrebbe scaturire da questa nuova raccolta da quello fornito dalla raccolta di Harnack, la quale ha unito molte parti che nulla avevano in comune con lo scritto di Porfirio se non la polemica contro il cristianesimo; ma anche dalla collezione

proposta recentemente da R.M. Berchman⁴⁷, il quale, partendo dall'assunto secondo il quale non è più possibile ricostruire in alcun modo il *Contra Christianos*, ha ritenuto opportuno accludere in una raccolta chiamata *Porphyry, Against the Christians*, tutto il materiale che presentasse in modo ora esplicito, ora velato, ora nascosto, una certa polemica contro il cristianesimo, senza preoccuparsi della fonte o della provenienza dell'attacco alla nuova religione e ascrivendone di conseguenza il contenuto, senza nessuna analisi specifica, a Porfirio.

Il metodo proposto in questa sede farebbe il percorso esattamente opposto: prima che un frammento venga classificato come porfiriano, proveniente dal *Contra Christianos* dovrà presentare delle caratteristiche che riconducano in modo inequivocabile all'opera del neoplatonico. Qualsiasi frammento sprovvisto delle peculiarità delineate sopra, farà classificare quest'ultimo in un'altra categoria di brani e cioè gli *allusivi* e i *correlativi* i quali a loro volta saranno necessariamente esclusi nella nuova edizione dei frammenti. Questo metodo permetterà di definire meglio il criterio, la caratteristica, lo stile del neoplatonico: è noto che Porfirio attacca sia il Vecchio che il Nuovo Testamento, ma interessante sarà vedere *come* attacca e quali sono i mezzi che egli usa. Si potrà notare che per Porfirio l'esigenza principale, dopo aver compreso l'importanza dei testi scritturistici e neotestamentari all'interno del cristianesimo, sarà quella di dimostrarne la totale infondatezza profetica, filologica, allegorica e filosofica al fine di pervenire ad una sorta di decostruzione e quindi minare la colonna portante di una religione, rappresentata dallo scritto che contiene materialmente, secondo i fedeli, la *parola di Dio*. Dimostrare in questi termini che le Scritture sono false servirà a sottolineare l'equazione secondo cui credere equivale a cadere nell'errore; attaccare questi punti del cristianesimo avrebbe esortato i cristiani ad abbandonare la nuova religione per ritornare al culto e agli dei ellenici, finalità questa che non a caso combaciava perfettamente con quella politico-programmatica di imperatori come Aureliano e Diocleziano.

⁴⁷ R.M., BERCHMAN, *Porphyry Against the Christians*, Brill, Leiden-Boston 2005.

RINGRAZIAMENTI

Al termine di questa mia ricerca desidero ricordare coloro che mi sono stati vicini e mi hanno aiutato in vario modo in questo mio lavoro.

Ringrazio la professoressa Maria Barbanti alla quale sono legato da profondi sentimenti di stima, rispetto ma soprattutto di affetto. La professoressa, lasciandomi completamente libero nelle mie ricerche e rispettando sempre *toto corde* il mio pensiero, mi tiene strettamente legato a lei, capacità questa da me concessa non a pochi, ma a pochissimi. Desidero ringraziare il professore Giuseppe Girgenti che mi ha sempre sostenuto, incoraggiato ed aiutato con le sue competenze porfiriane, dimostrandosi, come sempre, non tanto un amico quanto un fratello. Ringrazio il professore Concetto Martello che con la sua aria serafica e distaccata, ha sempre avuto grande stima ed interesse non solo per le mie ricerche ma soprattutto per le mie idee. Desidero ricordare il professore Giancarlo Rinaldi, a cui debbo le mie conoscenze sul cristianesimo antico, che mi ha dato moltissimi suggerimenti specifici per il mio studio.

Ringrazio la signora Elena Vimercati della biblioteca comunale di Como la quale con serietà, determinazione, caparbia e soprattutto professionalità, appannaggio quasi esclusivo del *gentil sesso* e dei Lombardi, mi ha consentito di venire in possesso di articoli e pubblicazioni risalenti addirittura al XIX secolo.

Tra i colleghi che ho avuto la fortuna di incontrare durante gli anni del corso di dottorato ringrazio particolarmente Marika De Vita "demone velino" che, non facendo assolutamente parte del girone degli *amici*, assurge, grazie alle affinità elettive e agli interessi intellettuali che ci legano, a *persona speciale*, la cui stima e considerazione vanno al di là dell'attimo di un dottorato di ricerca. Ringrazio il collega Roberto Schiavolin che con la sua personalità originale, stravagante, *sui generis*, ha sempre dimostrato di essere una carissima persona.

Ringrazio in modo particolare mio figlio Emanuele a cui ho inflitto le relazioni che ho presentato durante i moduli didattici e, pur provocando in lui il rigonfiamento delle palpebre, ha sempre resistito stoicamente, evitando di cadere in un sonno mortale. E come direbbero gli anglosassoni *ultima ma non per importanza* ringrazio mia moglie Virginia la quale con fermezza, pazienza, senso del dovere, spirito di sopportazione e di dedizione, qualità queste quasi esclusive

delle mogli e in generale di tutte le donne, mi tiene ancorato al pianeta Terra evitando che, tra i miei voli interplanetari, possa oltrepassare il Sistema Solare. Come ho scritto in altri luoghi, ho forti dubbi sull'esistenza del paradiso, che si trasformano in abissali incertezze quando si parla dell'esistenza del divino. Ma se Dio dovesse esserci, Virginia, per le qualità di cui sopra, siede... alla destra del Padre.

A Virginia ed Emanuele dedico questo mio lavoro.

G. M.

CAPITOLO I

IL CONTESTO RELIGIOSO POLITICO E SOCIALE NELLA ROMA DELLA SECONDA META' DEL III SECOLO D.C.

I. 1. I CULTI RELIGIOSI A ROMA

I. 1. 1. Il paganesimo come sincretismo religioso.

I. 1. 2. I culti egizi.

I. 1. 3. Il culto persiano di Mitra.

I. 1. 4. I culti siriani.

I. 1. 5. L'astrologia.

I. 1. 6. La magia.

I. 1. 7. L'Ermetismo.

I. 2. Giudaismo e Cristianesimo.

I. 2. 1. Il Giudaismo.

I. 2. 2. Il Cristianesimo.

I. 3. La religione di Roma e il quadro politico- sociale.

I. 3. 1. Il culto imperiale.

I. 3. 2. Le caratteristiche politico- religiose dell'editto di Decio.

I. 3. 3. Il rapporto tra Roma e i cristiani: da Valeriano ad Aureliano.

I. 3. 4. Diocleziano, Galerio e Massimino Daia: le ultime persecuzioni contro i cristiani.

I. 4. La formazione culturale di Porfirio.

I. 4. 1. La fase giovanile.

I. 4. 2. Il periodo ateniese alla scuola di Cassio Longino.

I. 4. 3. La scuola di Plotino: caratteristiche metodologiche, organizzative ed etiche.

I. 4. 4. Il programma d'insegnamento all'interno della scuola.

I. 4. 5. Il ritorno di Porfirio a Roma.

I. 1. I CULTI RELIGIOSI A ROMA.

I. 1. 1. Il paganesimo come sincretismo religioso.

In un periodo di veloci cambiamenti, verificatisi durante tutto l'arco del III secolo, anche il sentimento religioso subisce numerose trasformazioni. Molti secoli sono ormai passati da quando le divinità rappresentavano l'espressione di una religiosità popolare che cercava di spiegare le forze della natura e i misteri della vita personificandoli con un dio o con una dea¹. Nella Roma della seconda metà del III secolo gli dei esprimono la religiosità del cittadino romano verso lo stato, sentimento che però si allontana sempre più dal bisogno di certezze dell'uomo di allora, preoccupato da un contesto religioso, politico e sociale molto magmatico². Ora, nonostante questa diffusa sensazione, gli dei di Roma continuano ad avere il loro seguito ed esercitano ancora il rispetto e la venerazione degne di ogni culto religioso³.

In questo contesto, sebbene la religione dell'Urbe venga comunemente chiamata *paganesimo*, intendendo questo termine non solo come sinonimo del politeismo⁴ ma anche del culto e della devozione verso gli dei ellenici, bisogna dire che la realtà romana di allora non è assolutamente così lineare e univoca

¹ Cfr. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Librairie orientaliste P. GEUTHNER, Paris 1963, pp. 191-192.

² Cfr. O. GIORDANO, *I cristiani nel III secolo. L'editto di Decio*, Messina 1964, p. 24. «La religione romana- secondo GIORDANO (op. cit., p. 43)- coincideva con gli interessi dell'Urbe; il suo campo d'azione non riguardava l'intimo del cuore umano, ma era diretto solo allo sviluppo e agli interessi di una determinata politica. Il lealismo civico dovuto all'autorità aveva assorbito, annullandola, l'attitudine puramente religiosa dell'uomo davanti alla divinità. I greci, grazie alle scuole filosofiche, erano riusciti a trasformare la loro poetica mitologica in sistemi teologici e a creare un'etica filosofico-religiosa. I romani sapranno elaborare soltanto una teologia della vittoria imperiale che, nella pratica, s'identificava con quel sentimento di patriottismo e di civismo col quale tutti i cittadini seguivano l'alternarsi delle fortune storiche dell'Urbe».

³ Cfr. F. CUMONT, op. cit., p. 181. R. GRECO (*Pagani e cristiani a Siracusa tra il III e IV secolo D.C.*, «Kokalos» 16, 1998, p. 12) fa notare che «Se di crisi si trattò, essa fu innanzitutto una crisi di trasformazione. Sarebbe, infatti, errato immaginare che in tale periodo i culti politeistici venissero celebrati senza alcuna popolarità, altrimenti non si comprenderebbe come mai alcuni di essi fossero sopravvissuti fino a tutta l'età tardoantica».

⁴ Cfr. M. FREDE, *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*, in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, by P. ATHANASSIADI and M. FREDE, Clarendon Press, Oxford 1999, p. 41. Il termine pagano si basa sulla definizione che Tertulliano dà in *Cor. Min.* 11, ripresa da Agostino in *Retract.* 2. 43: «quos usitato nomine paganos vocamus». Cfr. M. FREDE, op. cit., p. 61. Sulla trasformazione del politeismo in monoteismo grazie al culto da parte dei pagani, cristiani e giudei vedi S. MITCHELL, *The Cult of Theos Hypsistos*, in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, by P. ATHANASSIADI and M. FREDE, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 126-128.

come si crede⁵. Infatti, accanto agli dei del *Pantheon*, erano penetrati all'interno di Roma e dell'intera ecumene, numerosi altri culti provenienti da diverse regioni⁶. Per cui con un unico termine si intende, in modo troppo generico, una realtà religiosa molto varia, diversa, spesso sincretica nei suoi aspetti fondamentali. Bisognerebbe in sostanza parlare non tanto di *paganesimo* quanto di *sincretismo religioso*⁷. Ora, pur non essendo questa la sede per approfondire l'argomento, in questo lavoro è necessario fare brevemente un accenno a quelli che sono i culti praticati maggiormente nella Roma della seconda metà del III secolo e conosciuti da Porfirio⁸.

È presente il culto di Giove Serapide, di Iside e di Osiride proveniente dall'Egitto; il culto di Mitra tauroctono, associato a quello del *Sol invictus* proveniente dalla Persia; dalla Siria i riti della dea Siria, del dio Baal e degli

⁵ P. HADOT (*La fine del paganesimo*, in *Storia delle religioni* a cura di H.C. PUECH, Laterza Bari 1976, tomo II, p. 676) fa notare che «La religione antica non presentava alcuna univocità, anzi comportava una grande varietà di culti, di credenze, a seconda delle varie città nazioni o associazioni. Tuttavia, grazie all'azione centralizzatrice degli imperatori, il mondo greco-romano tende a diventare una sola nazione. S'instaura un intenso interscambio: non solo avviene che i culti si mescolino tra loro, le divinità si confondano e si unifichino, ma soprattutto il culto di Roma e degli imperatori si trasforma in una sorta di religione di Stato». Vedi anche R. MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981.

⁶ Secondo CUMONT (op. cit., pp. 40-41) il motivo per cui molte religioni erano penetrate all'interno dell'ecumene romana non era solo politico (molti culti infatti erano giunti nell'Urbe grazie alla conquista dei territori e all'importazioni degli schiavi), ma era soprattutto spirituale. In un momento molto critico sia da un punto di vista economico che sociale il cittadino perdeva sempre più fiducia nella forza dell'impero, si sentiva sempre più debole e indifeso e cercava la sua dimensione ideale non in questo ma in un altro mondo. Le religioni orientali quindi sembravano offrire all'uomo di questo periodo, grazie ai riti, alle feste, alle cerimonie, quella sicurezza e quella certezza che gli dei di Roma non erano più in grado di offrire. Il culto degli dei di Roma era solo un dovere civico a differenza dei riti orientali che invece erano l'espressione più forte dei pensieri, dei sentimenti, delle intime aspirazioni degli individui. Nel dare agli individui l'impressione di un al di là privo di dolori e di angosce, i riti orientali diventavano sempre più un'attrazione irresistibile per il popolo. Ma la stessa cosa si potrebbe dire per gli intellettuali: il dominio sempre più incontrastato del neoplatonismo che promette filosoficamente di superare il limite della materia indicando la strada intellettuale per una completa fusione tra contemplante e contemplato ha come motore principale questo disagio politico economico e spirituale. Cumont (*ibidem*) arriva persino a dire che è proprio questo il momento in cui «l'antiquité périssait, une ère nouvelle était née». Vedi anche BERCHMAN R.M., *Porphyry Against the Christians*, cit., pp. 19-20.

⁷ Secondo M. DI PASQUALE BARBANTI (*Note sulle trasformazioni filosofiche e religiose della tarda antichità*, «Chronos», 10 (1998), p. 13) il sincretismo religioso «Consiste nel sovrapporsi e nell'intrecciarsi delle nuove esperienze religiose, per lo più di origine orientale, con i nuovi sistemi filosofici».

⁸ In questo primo capitolo si accenna solo a quei culti conosciuti e in molti casi praticati da Porfirio.

Oracoli Caldaici, infine la magia e l'astrologia provengono prevalentemente dall'Egitto, dalla Persia, ma anche dall'Italia⁹.

All'interno di questo contesto, il neoplatonismo è l'unica scuola filosofica che non solo riesce a convivere all'interno di queste forze eterogenee, ma riesce ad accrescersi e a svilupparsi in modo così complesso da diventare l'unica scuola filosofica della tarda antichità. Il neoplatonismo infatti riconosce la religione degli dei del *Pantheon*, ed ha nei suoi confronti un atteggiamento di venerazione¹⁰, in quanto crede che essa sia l'espressione di un'antica rivelazione¹¹. Proprio perchè rispettoso anche dei culti stranieri, il neoplatonismo considera sacri non solo i libri di Omero, ma anche quelli di Ermete Trismegisto e gli Oracoli Caldaici, riuscendo, nel caso in cui vi fossero contraddizioni tra loro, a superarle, ricorrendo all'utilizzo dell'allegoria per spiegare quelle verità che sono state trasmesse in forma occulta¹².

I. 1. 2. I culti egizi.

La diffusione del culto degli dei egizi inizia molto probabilmente nel 306 a.C. quando il tiranno di Siracusa Agatocle si sposa con Teossena, figliastra di Tolomeo I Soter¹³. Dalla Sicilia il culto, dopo essersi radicato nell'isola, si

⁹ Cfr. F. CUMONT, op. cit., pp. 182-184 e R.M. BERCHMAN, *Porphyry Against the Christians*, cit., p. 20.

¹⁰ Porph. *De abst.*, II, 33, 1- 3: «Per parte mia, io non vengo ad abolire le leggi che si sono affermate presso ciascun popolo: ché ora non si tratta per me di parlare della vita politica; avendo tuttavia le leggi da cui siamo governati concesso di venerare la divinità con vittime semplicissime e prive d'anima, noi scegliendo l'offerta più semplice sacrificheremo secondo le leggi della città e nello stesso tempo ci adopereremo noi stessi a fare il sacrificio dovuto avvicinandoci agli dei puri in ogni senso. Ad ogni modo, se il fatto di sacrificare ha il valore di un'offerta e di una riconoscenza per ciò che otteniamo dagli dei per i nostri bisogni, sarebbe assolutamente irragionevole che astenendoci noi stessi dagli esseri animati ne offrissimo come primizie agli dei. Perchè gli dei non sono inferiori a noi a tal punto da aver bisogno degli animali, mentre noi non ne abbiamo bisogno, né è permesso dalla legge divina offrire le primizie di un cibo da cui noi ci asteniamo». La traduzione, salvo diversa indicazione, è di A.R. SODANO.

¹¹ Cfr. F. CUMONT, op. cit., p. 186.

¹² Il metodo allegorico, nato nel VI sec. a.C. con Teagene di Reggio, Anassagora e Metrodoro di Lampsaco, viene utilizzato da Porfirio non solo per spiegare il significato occulto contenuto all'interno di alcuni passi dell'Odissea, come ad esempio nel *De antro nympharum* o nelle *Quaestiones Homericarum*, ma anche per sottolineare le contraddizioni insite all'interno della Bibbia. Cfr. PORFIRIO, *Sullo Stige*, a cura di C. CASTELLETTI, Bompiani, Milano 2006, p. 40.

¹³ Cfr. F. CUMONT, op. cit., p. 75, R. TURCAN, *Le religioni orientali nell'impero romano*, in *Storia delle religioni* a cura di H.C. PUECH, Laterza Bari 1976, p. 650.

diffonde nell'Italia meridionale, giungendo in poco tempo anche a Roma¹⁴. Tuttavia, per un riconoscimento ufficiale, bisogna aspettare l'ascesa al trono di Caligola, il quale nel 38 d.C. fa erigere nel campo Marzio un Iseion¹⁵, tempio dedicato a Iside *Campensis*, e, dopo diversi anni, di Domiziano. Adriano fa erigere a Tivoli il famoso *Canopo* nella sua splendida villa e Caracalla erige sul Quirinale un tempio maestoso dedicato a Serapide¹⁶.

E' proprio nel III secolo che il culto di Iside-Osiride e di Giove-Serapide acquista una popolarità e un prestigio, fino ad allora sconosciuto. Bisogna innanzitutto chiarire che il culto egizio praticato a Roma ha pochissimo in comune con l'antico culto egizio delle vecchie dinastie: l'impianto teologico è poco dogmatico, e non vi sono formule precise. Si tratta sostanzialmente di un coacervo caotico, frutto di numerose credenze a volte eterogenee, che tuttavia sembra essere la chiave di volta per spiegare il suo rapido diffondersi in un'ecumene così ricca di culture e di popoli diversi tra loro. La sua capacità di adattarsi, di dare risposte alle problematiche esistenziali ed escatologiche degli uomini, porterà la religione egizia ad essere ancora praticata quando l'impero diventa non solo esclusivamente cristiano, ma ostile ad ogni culto ellenico. Gli dei del *Pantheon* egizio più venerati sono Serapide, Iside e Osiride.

A Serapide vengono attribuite le funzioni di Giove, o anche di Elios o Plutone; Osiride viene paragonato al dio della fertilità e degli inferi, mentre Iside viene paragonata a Venere. I sacerdoti che hanno il compito di officiare il culto devono avere comportamenti molto morigerati: infatti devono seguire una dieta rigidamente vegetariana, fare le abluzioni purificatorie prima del rituale sacro, astenersi dai rapporti sessuali, restare per lungo tempo in preghiera per essere degni del dio¹⁷. Durante la cerimonia, si presta la massima attenzione all'esecuzione perfetta della celebrazione sacra: bisogna invocare il dio pronunciando le lettere del suo nome in modo perfetto affinché egli, dopo la

¹⁴ Nel 105 a.C. viene eretto a Pozzuoli e a Pompei un tempio dedicato a Serapide. Cfr. F. CUMONT, op. cit., p. 76.

¹⁵ Plut. *De Iside et Osiride*, 2. Cfr. F. CUMONT, op. cit., p. 78 «Il nome stesso del tempio promette apertamente conoscenza e intelligenza dell'essere; risponde al nome di Iseion, a indicare che noi sapremo la verità dell'essere allorché ci accosteremo, con un atteggiamento di ragione e di pietà, ai riti sacri della dea». La traduzione è di V. CILENTO.

¹⁶ Cfr. F. CUMONT, op. cit., pp. 78-79.

¹⁷ Cfr. Porph. *De abst.*, IV, 7, 6-8.

corretta invocazione, si degni di rispondere al sacerdote¹⁸. Accanto a questo cerimoniale strettamente riservato agli iniziati, l'officiante permette ai fedeli, in determinate ore della giornata, normalmente alle prime luci dell'alba, di vedere la statua del dio, addobbata da vesti sacre e custodita nel *naos* del tempio durante la notte. Questa cerimonia a Roma prende il nome di *Apertio*.

Accanto a queste funzioni religiose riservate ai sacerdoti e ai fedeli più devoti, ci sono anche le cerimonie che si tengono pubblicamente in determinati periodi dell'anno: il 5 marzo di ogni anno si celebra la festa del *Navigium Isis*, dove sopra una piccola imbarcazione consacrata alla dea si percorre un tratto del Tevere, in ricordo della navigazione propiziatoria della dea sul fiume Nilo. Sull'imbarcazione vi sono delle donne vestite di bianco che gettano fiori in acqua e dei marinai che remano traghettando il simulacro della dea; la cerimonia si svolge tra canti accompagnati dal sistro, dove i fedeli intonano il loro canto, seguiti durante il rituale da alcuni sacerdoti con la testa rasata che, oltre all'immagine di Iside portano un'urna contenente l'acqua sacra del Nilo. L'imbarcazione si ferma davanti a dei luoghi chiamati *pausarii* dove per mezzo di oggetti sacri si rende omaggio alla dea¹⁹.

Un'altra cerimonia ancora più suggestiva, celebrata tutti gli anni tra il 26 ottobre e il 3 novembre, viene denominata *Inventio Osiris* dove si ripercorre la passione e la resurrezione del dio: Osiride, uscito dal tempio viene ucciso e smembrato dal perfido Set. Iside, distrutta dal dolore, cerca il corpo smembrato di Osiride e trovatolo lo ricomponne, dandogli nuovamente la vita. Il cerimoniale di resurrezione di Osiride è una festa per entrambe gli dei, l'una perchè ha riottenuto il marito-fratello, l'altro perchè ha riavuto la vita; ma la gioia è anche per i sacerdoti, i fedeli e la folla che gioisce per questo evento miracoloso. Questo cerimoniale, al di là dell'aspetto festoso e commemorativo, risponde in modo suggestivo e affascinante al problema escatologico della vita dopo la morte: il fedele, onorando Serapide, Iside e Osiride, può sperare nella vita eterna: come Osiride vive dopo la morte grazie alla resurrezione del suo corpo, così il fedele può sperare un giorno di vivere nell'aldilà, in compagnia del dio, assieme al suo

¹⁸ Cfr. E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, La nuova Italia, Firenze 1970, pp. 354-355.

¹⁹ Cfr. F. CUMONT, op. cit., p. 90.

corpo resuscitato e se ha servito fedelmente gli dei, avrà come premio la beatitudine eterna²⁰.

Porfirio, perfettamente in accordo con il sincretismo religioso degli ultimi decenni del III secolo, ha una conoscenza approfondita degli egizi, del ruolo dei sacerdoti, delle pratiche del culto. Ad esempio nel *De abstinentia* il filosofo descrive il popolo del Nilo come un modello di religiosità, di santità e di vita contemplativa, indicando minuziosamente tutti i riti preparatori e purificatori seguiti dai ministri del culto²¹, riportando l'esatto compito degli adepti all'interno del tempio²², e descrivendo lo stile di vita altamente sobrio e ascetico dei sacerdoti²³. Nella *Filosofia desunta dagli oracoli*, spesso Porfirio parla del culto riservato a Serapide e dell'importanza di questa divinità nella Roma della fine del III secolo²⁴ e della devozione popolare per le divinità di Iside e Osiride²⁵.

I. 1. 3. Il culto persiano di Mitra.

Proveniente dalla Persia, il culto di Mitra fa ingresso a Roma nel 72 a.C. ad opera di alcuni schiavi persiani seguaci del dio²⁶ e, grazie a determinate

²⁰ *Ibidem*, pp. 92-93.

²¹ Porfirio riferisce che i sacerdoti si dedicano alla contemplazione in solitudine riuscendo così a reprimere le passioni e a praticare una vita parca e frugale. Durante il periodo delle purificazioni non hanno contatti con nessuno e praticano una ferrea astinenza. La purificazione dei sacerdoti consiste in un periodo di preparazione di quaranta giorni, che può però essere variabile, dove devono astenersi da qualsiasi animale, dai legumi, dai rapporti sessuali, dai contatti con persone estranee. Si lavano con acqua fredda tre volte al giorno, al mattino appena alzati, prima del pranzo, prima di andare a dormire. Se durante il sonno hanno le polluzioni notturne, si fanno un bagno purificatore. A volte durante la notte impiegano il tempo per osservare gli astri o per qualche rituale, di giorno invece si dedicano alla ricerca scientifica, allo studio della matematica e della geometria. Cfr. Porph. *De abst.*, IV, 6-8.

²² Vi è un doppio ordine di sacerdoti: i *sommi sacerdoti* (ἀρχιερείς), e *coloro che vestono gli dei* (πτεφόροι); tra di essi esiste una gerarchia di funzioni e di importanza: i *profeti* (προφήται), parlano per bocca del dio, i *vestitori degli dei* (ιεροστολισταί), vestono gli dei per le funzioni religiose, i *astrologi* (ὠρολόγοι, ὠροσκόποι), hanno il compito di osservare gli astri e i pianeti, i *pastòfori* (παστοφόροι), portano in processione la statua del dio Anhur, vi sono inoltre i *custodi del tempio* (νεωκόροι), ed infine *gli impiegati* (ὑπουργοί), con funzioni di vario genere. Cfr. Porph., *De abst.* IV, 8.

²³ Cfr. Porph. *De abst.*, IV, 6-8.

²⁴ Cfr. Porph. *De phil. ex orac.* I (apud Firmicus Mat. *De errore prof. rel.*, XIII, 4-5. 306 F. SMITH), *ibidem*, I, (apud Euseb. *Praep. ev.*, V, 13, 1-2. 318 F. SMITH), *ibidem*, II (apud Euseb., *Praep. ev.*, IV, 22,15- 23,6. 326 F. SMITH).

²⁵ Cfr. Porph. *De phil. ex orac.* I (apud Euseb. *Praep. ev.*, V, 6, 2- 7, 2. 308 F. SMITH) e *ibidem*, I, (apud Euseb. *Praep. ev.*, V, 6, 4- 5. 309 F. SMITH).

²⁶ Cfr. R.L. BECK, *The mysteries of Mithras: a new account of their genesis*, «Journal of Roman Studies», 1998 (88), pp. 115- 128.

concezioni teologiche ed escatologiche e a specifiche caratteristiche liturgiche, la devozione nei confronti del dio persiano si diffonde rapidamente in tutto l'ecumene romana, raccogliendo un altissimo numero di devoti non solo all'interno nelle legioni romane, ma anche tra la popolazione. Bisogna subito precisare che, come i culti egizi, anche la liturgia dedicata a Mitra perde le sue antiche caratteristiche originarie risalenti alla Persia del VII secolo a.C.: il cerimoniale è molto cambiato come è mutata la concezione del dio che si è, secondo una felice espressione di R. Turcan, *platonizzato*²⁷. La nascita di Mitra viene legata al culto del *Sol invictus*, per cui il suo genetliaco si fa risalire al 25 dicembre²⁸: Mitra nasce all'interno di una grotta chiamata anche *mitreo*, al cospetto di alcuni pastori accorsi sul posto per l'evento²⁹. All'interno della spelunca, che rappresenta il cosmo³⁰, Mitra pratica la *tauroctonia* cioè l'uccisione del toro, che simboleggia la nascita della vita nell'universo e sulla terra. Il

²⁷ Cfr. R. TURCAN, *Mithras Platonicus, Recherches sur l'Hellénisation Philosophique de Mithra*, Leiden 1975, p. 21. Non concorda *in toto* con TURCAN, G. SFAMENI GASPARRO: vedi G. SFAMENI GASPARRO *Misteri e Teologie, per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Collana di studi storico-religiosi n 5, Hierà edizioni, Cosenza 2003, p. 244, n. 21

²⁸ Cfr. R. MERKELBACH, *Mitra il signore delle grotte*, ECGI, Genova 1988, p. 143.

²⁹ Secondo T. OSSANA (*La stretta di mano. Il contenuto etico della religione di Mitra*, Borla edizioni, Roma 1988, p. 25) «Mitra è stato chiamato- e lo si vede in moltissime immagini- *il genio della luce*. Nasce con la fiaccola accesa, porta al mondo il calore del fuoco, elemento fondamentale come l'acqua, la terra, l'aria. Ma quella fiaccola è spesso interpretata- più che come il fuoco che purifica e trasforma- come segno di chiarezza e di luminosità intellettuale, o, ancora più frequentemente, come simbolo della grande sorgente di luce e di calore che è il sole».

³⁰ Cfr. T. OSSANA, op. cit., p. 24. L. SIMONINI (Commento a Porfirio, *L'antro delle ninfe*, a cura di L. SIMONINI, Adelphi edizioni, Milano 1986, pp. 91-92) sottolinea che anche i mitrei erano delle piccole grotte, come quella in cui nacque il dio persiano, «In cui l'entrata allo spazio centrale è posta a oriente, mentre il rilievo cultuale è situato a occidente in modo da essere rivolto a oriente. Esso rappresenta spesso il sacrificio del toro o anche il banchetto rituale di Mitra e del dio sole. Il soffitto a volta, dipinto di blu, era trapunto di stelle: il mitreo è infatti "immagine" del cosmo. Lungo il corridoio centrale sedevano gli iniziati che partecipavano al culto e al banchetto sacro». T. Ossana (op. cit., p. 48) aggiunge che «Nel mitreo si accedeva attraverso un'unica porta, scendendo alcuni gradini; aveva una capienza limitata perché le comunità di fedeli non erano molto numerose in quanto il luogo sacro era riservato agli iniziati, ai misti, mentre per gli altri partecipanti c'erano sale adiacenti. C'è nel mitreo una disposizione architettonica costante: al centro o sulla parete di fondo è posta l'icona o le icone di Mitra, c'è sempre quella rappresentante la tauroctonia con i dadofori e spesso altre immagini raffiguranti vari episodi della sua vita. C'è ben visibile, l'altare o tavola su cui si appoggiano le offerte e i cibi; ai lati le panche- *praesepia*- riservate ai sacerdoti tra cui si distingue quella del *pater* che presiede l'assemblea e il rito, chiamata *podium*. La presenza di Mitra è sottolineata anche dalla luce che ne illumina l'immagine. Il mitreo è senza finestre e, poiché le riunioni sono notturne, la luce costituisce un elemento di grande importanza anche per il richiamo al Sole, al dio solare. L'ingresso del mitreo porta i segni dello zodiaco: le divinità del cielo sono richiamate dai pianeti della volta, il luogo nel suo insieme rappresenta l'universo al centro del quale la comunità prega, canta, s'istruisce, condividendo la gioia della mensa con quella della fede. Nell'atrio c'è l'acqua, che sgorga da una sorgente o che vi è stata portata; è anch'essa un simbolo e un ricordo: serve a purificare, a dissetare, a fecondare, e ricorda Mitra generatore dell'acqua».

persiano, oltre ad essere un dio, è anche un demiurgo che, uccidendo il toro sacro, diffonde la vita dappertutto generando l'acqua, grazie al sangue e allo sperma dell'animale che vivifica e fertilizza la terra.

Per quanto concerne l'escatologia bisogna dire che, secondo questa religione, è *Ananke* che costringe le anime ad incarnarsi nei corpi degli uomini, obbligando Mitra ad eseguire materialmente l'atto dell'immissione delle anime nei corpi, cioè dell'incarnazione; e sebbene egli non possa sottrarsi all'esecuzione di questo evento doloroso, cerca comunque di salvare l'umanità immolando appunto il toro sacro. Il dio persiano fa tutto questo non solo per il bene dell'umanità, ma anche per permettere a tutti gli uomini, dopo la vita, di salvarsi e di vivere in eterno insieme a lui. Bisogna dire che, a differenza dei culti egizi dove la salvezza si può ottenere solo dopo la resurrezione del corpo, il miste invece, già in questa vita può prepararsi, seguendo una determinata etica, al congiungimento col dio. Il fedele quindi deve percorrere una scala di sette porte, che simboleggia il cammino di purificazione e di elevazione spirituale, alla fine della quale, precisamente nell'ottava porta, potrà unirsi per sempre con Mitra³¹. I misti sono organizzati in modo gerarchico e si identificano sia con animali sia con personaggi rappresentanti un ruolo particolare nell'esecuzione del rito³²: così al livello più basso si trova il *corvus*, chiamato anche servitore, segue il *nynphus* e il *miles*³³. Il

³¹ Secondo R. TURCAN (op. cit., p. 51) la scala simbolizza «Non pas l'ordre spatial des sphères planétaires, mais l'ordre des temps, le cycle des influences successives par lesquelles toute l'âme doit passer avant sa réintégration finale dans l'empyrée. Or ce processus est commandé par les révolutions célestes». L. SIMONINI inoltre (op. cit., p. 157) osserva che «l'ascesa del *mystes* nella gerarchia riflette l'ascesi cosmica dell'anima attraverso le sette sfere planetarie, espressa dal simbolo mitraico della *klimax heptapulos*, "scala a sette porte" di cui parla CELSO (Orig. C. Cels., 6, 22). L'esperienza del progresso iniziatico non si risolve nell'ambito della vita terrena, ma ha un'apertura escatologica nella visione del progresso cosmico dell'anima. Ogni grado era posto sotto la tutela di una potestà planetaria».

³² Si è discusso a lungo sulla presenza femminile all'interno dei fedeli officianti il rito e il sacro banchetto. In un recente articolo A.B. GRIFFITH (*Completing the picture: women and the female principle in the Mithraic cult*. «Numen» 53 [1] [2006], pp. 48- 77) rileggendo *De abst.*, IV, 16, 3, ritiene che Porfirio sia l'unico scrittore a riportare la notizia della presenza delle donne durante il banchetto sacro.

³³ Abbiamo visto che il primo grado è il servitore o *corax*; il secondo è il *nynphus*: il miste porta un velo giallo sul volto, si occupa dell'illuminazione del mitreo, infatti ha come simbolo la lampada, ed è caratterizzato dalla particolare devozione che egli deve avere nell'esecuzione del suo servizio. Il terzo grado è rappresentato dal *miles*: il miste porta in testa un elmo, una cappa color porpora ed un tatuaggio sulla fronte. Egli è colui che, raffigurato con la spada e la corona, ha il compito di custodire, difendere, liberare il mitreo. Vedi anche R.L. BECK, *Ritual, mith, doctrine and initiation in the mysteries of Mithras: new evidence from a cult vessel*, «Journal of Roman Studies» 90 (2000), pp. 145- 180 e W. PÖTSCHER, *Bemerkungen zum Porphyrios – Text*, «Emerita Revista de Linguística y Filología Clásica» 35 (1968) p. 4.

grado successivo è rappresentato dal *leo*³⁴, a cui appartengono la maggior parte degli adepti, poi il *perses*, che indossa il berretto frigio in ricordo della provenienza persiana del dio, l'*heliodromus*³⁵ o portatore del sole ed infine, nella grado più alto della gerarchia, il *pater* che viene spesso associato al falcone o all'aquila in ossequio ai suoi compiti di supervisore della comunità e dei fedeli del dio. Bisogna precisare che i gradi che vanno dal *leo* al *pater* sono quelli che partecipano attivamente alla cerimonia del banchetto sacro, a differenza dei primi tre gradi anzidetti in cui i misti hanno funzioni solo di servitori³⁶. Infine il *pater* ha il compito di officiare il rito, di accogliere i nuovi adepti, di promuovere ai gradi superiori i misti, di dare direttive sul culto, di esortare a perseguire un'etica di lealtà, fedeltà e dedizione. Il momento più importante della cerimonia è rappresentato dalla partecipazione dei fedeli ad un banchetto in ricordo dell'immolazione del toro da parte di Mitra e dell'inizio della vita sulla terra, che rappresenta, come precedentemente detto, l'amore del dio per gli uomini. Il nucleo centrale del banchetto è rappresentato dall'eucaristia dove il *pater* e i misti mangiano il pane e bevono il vino sacro, ringraziando Mitra per il sacrificio del toro³⁷.

³⁴L. SIMONINI (op. cit., p. 158) sottolinea che «nel Leone si è vista l'incarnazione più vitale dell'anima ignea, del fuoco, il massimo principio fisico. La purezza e la natura infuocata della nuova incarnazione cui giungeva il *mystes leo* è sottolineata dall'uso del miele, a significare il perfetto accordo del Leone con il principio infuocato dell'ordine cosmico».

³⁵ Il quinto grado nella scala mitraica si riferisce al *perses*: l'appartenente a questo stadio porta il berretto frigio, simbolo dell'antica provenienza persiana del dio, offre, durante il sacro banchetto, frutta al dio Mitra, è responsabile dei riti sulla fertilità della terra. Il sesto grado è occupato dall'*heliodromus*, cioè il portatore del Sole: egli ha una tunica rossa con una cintura gialla, conduce i commensali al banchetto sacro, rappresenta il dio in persona.

³⁶ Cfr Porph., *De antro*, 15, 25. G. SFAMENI GASPARRO (op. cit., p. 154, n. 104) fa notare che il passo in questione del *De abstinentia* (IV, 16, 3) «presenta la distinzione fra “partecipanti”, indicati nei *leones*, e i “servitori”, che sarebbero i corvi. Se ne è dedotta l'esistenza di due livelli, al primo dei quali apparterebbero gli iniziati dei primi tre gradi (*corax, nynphus, miles*), mentre i membri degli altri quattro gruppi (*leo, perses, heliodromus, pater*) costituirebbero il secondo. I monumenti con scene di banchetto, tuttavia, mostrano i due più alti membri della gerarchia iniziatica in figura di celebranti il rito, mentre tutti gli altri, compresi *perses* e *leo*, vi partecipavano come “servitori” o comunque portatori di offerte». Cfr. *Ibidem*, p. 228.

³⁷ L'iconografia mitraica presenta numerose varianti sui cibi portati durante la celebrazione del sacro banchetto: nel mitreo di Santa Prisca sono recati un'anfora, un gallo e dei pani; a Dura Europos vengono raffigurati alcuni pezzi di carne infilati in un'assicella come dei piccoli spiedi, come nel mitreo di Hedderheim. G. SFAMENI GASPARRO (op. cit., p. 155) sottolinea che «La partecipazione al sacro banchetto inteso a rievocare l'impresa salvifica del dio, con le sue valenze cosmiche e i riflessi sulle prospettive soteriologiche dell'individuo, implicava certamente il consolidamento del rapporto di familiarità che l'intero complesso misterico contribuiva ad istituire fra Mithra e i suoi fedeli». In un recente studio M. MARLEEN (*Re-thinking sacred «rubbish»: the ritual deposits of the temple of Mithras at Tienen (Belgium)*). «Journal of Roman archaeology», 2004 17 (1), pp. 333- 354), analizzando gli scarti ritrovati presso un mitreo a Tienen in Belgio, ha

Il culto di Mitra ebbe un grosso seguito specialmente nelle legioni non solo perchè l'escatologia mitraica consiste sostanzialmente nella pratica in questa vita della dedizione, della fedeltà e della lealtà, ma anche per l'organizzazione degli adepti, che riprendeva molto da vicino la scala rigidamente gerarchica dell'esercito romano³⁸.

Le conoscenze che Porfirio ha sul Mitraismo sono molto dettagliate: non solo egli riferisce il ruolo degli adepti all'interno della scala gerarchica dei misti, la loro equiparazione agli animali, le precise funzioni svolte da ciascuno di essi durante il banchetto sacro, ma, grazie a lui, abbiamo notizie di ordine storiografico su alcuni testi perduti e sui loro autori, i quali, senza il suo prezioso, sarebbero stati relegati per sempre nell'oblio³⁹.

I. 1. 4. I culti siriani.

Come il culto di Mitra, anche quello della dea Siria, chiamata anche Athargatis, giunge a Roma attraverso la Sicilia⁴⁰ e l'Italia meridionale intorno al I secolo a.C. Esso si propaga molto velocemente, specialmente dopo la vittoria di Roma contro Antioco il grande, anche grazie all'elevato numero di schiavi che viene importato dalla Siria. Questi, integratisi ben presto all'interno del contesto romano, cominciano ad officiare il culto alla dea⁴¹.

Nell'iconografia del culto il pesce è l'animale consacrato alla dea tanto che spesso essa viene rappresentata con le stesse sembianze; ad essa vengono offerte durante la cerimonia le carni del pesce che possono essere successivamente

inteso chiarire non solo che cosa veniva effettivamente consumato durante il banchetto sacro, ma anche come il cibo veniva preparato per essere consumato durante l'eucarestia.

³⁸ R. MERKELBACH (op. cit., p. 237) sottolinea che «Con la promessa consolatoria dell'immortalità dell'anima e del suo legame con Dio, i misteri di Mitra venivano incontro al bisogno di religiosità dell'epoca, mentre la ragione poteva essere appagata dalla scientificità di quella dottrina, che corrispondeva al livello dell'astronomia di quel tempo. Ben si comprende il vasto e repentino successo di quei misteri nel II e III secolo d.C.».

³⁹ Porfirio in *De abst.* II, 56 parla di un certo Pallade, il quale raccolse notizie relative ai misteri di Mitra. Non si hanno nozioni specifiche su questa figura, si pensa che potesse essere un commentatore. Secondo R. TURCAN (*Mithras Platonius*, cit. p. 41) Pallade probabilmente visse sotto il regno di Adriano ed era originario della Siria. In un'altro passo del *De abst.* (IV, 16, 2) Porfirio parla di un altro personaggio di nome Eubulo, il quale scrisse un'opera dal titolo *Ricerche su Mitra*. Purtroppo non abbiamo notizia nè dell'opera citata dal filosofo nè tanto meno dell'autore.

⁴⁰ Cfr R. GRECO, op. cit., p. 26.

⁴¹ Cfr. F. CUMONT, op. cit., pp. 97-98.

mangiate solo dai sacerdoti che officiano il culto e, così facendo, si nutrono metaforicamente del corpo della dea. Secondo Cumont questa usanza siriana ha ispirato in epoca cristiana il simbolismo dell'*Ichtys*.⁴²

Un'altra divinità siriana che ottiene un gran seguito di fedeli a Roma è Baal; esso viene assimilato a Giove ottenendo vari epiteti: Baal di Damasco (*Iupiter Damascenus*), Baal di Eliopolis (*Iupiter Heliopolitanus*), Baal Dolichénus (*Iupiter Dolichénus*). Tuttavia è il dio Baal di Emesa, portato a Roma dall'imperatore Eliogabalo nel 218 d.C. il più famoso nella storia: il tentativo da parte dell'imperatore di imporre a Roma il culto di questo dio, accese un forte movimento anti-siriano che ebbe, come sappiamo, gravi conseguenze per l'imperatore. Ed è strano pensare che solo mezzo secolo più tardi Aureliano imporrà il culto del *Sol invictus*, protettore dell'imperatore e di tutto l'impero⁴³: il sovrano si era ispirato proprio alla Siria, ed esattamente al dio Bêl il cui santuario era stato importato da Palmira a Roma dopo la sua vittoria.

Il dio Baal, che in siriano significa *signore* (*Ba'al*), viene spesso associato a Baalat, regina e sposa di Baal: essi rappresentano il principio maschile e femminile, la cui unione è creatrice di ogni cosa⁴⁴. Come precedentemente sottolineato nell'esposizione sui culti egizi e del dio Mitra, anche qui bisogna precisare che le caratteristiche culturali e teologiche della dea Siria e di Baal perdono, dopo essere state perfettamente assorbite dall'ecumene romano, quelle originalità che avevano prima del loro ingresso nell'impero, per piegarsi alle esigenze spirituali di una nuova era e soprattutto di un nuovo mondo. Vengono abbandonate quindi quelle pratiche cruente che caratterizzano gli dei siriani arcaici per promuovere un culto sobrio, severo, eticamente irreprensibile, dove i sacerdoti praticano l'astinenza da determinati cibi, da determinati rapporti, ricorrendo ad abluzioni prima di entrare in contatto con la divinità⁴⁵.

Un altro movimento culturale che viene importato dalla Siria e che ha un enorme seguito a Roma, specialmente nella tarda antichità, sono le speculazioni

⁴² *Ibidem*, p. 109.

⁴³ Bisogna sottolineare che prima di Aureliano, anche il suo predecessore Claudio il gotico era un seguace del *Sol invictus*.

⁴⁴ Di origine siriana è anche la prostituzione sacra, importata dalla Siria dai Fenici, la quale ebbe il suo più grande tempio ad Erice in Sicilia e il cui culto proseguì sotto l'impero fino a quando l'imperatore Costantino vietò definitivamente ogni cerimoniale. Cfr. Euseb. *Vita Constantini* III, 55; Sozom. *Hist. Eccl.* II, 5, 5.

⁴⁵ Cfr. F. CUMONT, op. cit., pp. 111-112.

dei Caldei contenuti in una raccolta in versi dal titolo *Oracoli Caldaici*. Nati probabilmente nel II secolo d.C.⁴⁶, gli *Oracoli Caldaici* contengono in modo sincretistico idee filosofiche greche, con una sorta di misticismo fantastico importato dall'Oriente dove si possono trovare alcune concezioni di chiara origine ermetica⁴⁷. Essi vengono letti e commentati dai filosofi neoplatonici postplotiniani come Porfirio, Giamblico e Proclo⁴⁸.

La concezione del divino è articolata secondo tre ipostasi discendenti: al vertice della gerarchia vi è il «Padre», identificato in alcuni frammenti⁴⁹ come «Primo intelletto» a cui viene associata la concezione delle Idee che si trova in Platone⁵⁰. Il «Secondo intelletto», che deriva dal primo, ha il compito di creare il mondo⁵¹, mentre la terza ipostasi comprende l'*Anima suprema*, all'interno della quale vi sono gli dei, i demoni e le anime degli uomini. Queste ultime, possedendo un'origine divina, possono, dopo la morte, ritornare al Dio supremo, una volta purificate⁵²: Dio può essere raggiunto mediante un atto ineffabile,

⁴⁶ E. DODDS (op. cit., pp. 337- 338) fa notare che «Giuliano dichiara di aver ricevuto questi oracoli dagli dei: erano θεοπαράδοτα. Da dove li abbia davvero ottenuti, non lo sappiamo. [...] Naturalmente, è possibile che Giuliano li abbia falsificati, ma il loro linguaggio è talmente bizzarro e gonfio, il loro pensiero talmente oscuro ed incoerente, da suggerire piuttosto l'idea dei discorsi pronunciati in stato di trance dagli "spiriti guida" dei medium moderni, piuttosto che l'opera mediata di un falsificatore. Anzi non sembra affatto impossibile, alla luce di quanto sappiamo della teurgia posteriore, che essi abbiano avuto origine dalle "rivelazioni" di qualche visionario o di qualche medium estatico e che tutto il compito di Giuliano si sia ridotto a metterli in versi, come afferma Psello o la sua fonte Proclo». Cfr. H.D. SAFFREY, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin Paris 1990, p. 73.

⁴⁷ G. REALE (*Storia della filosofia greca e romana*, volume VII: *Rinascita del platonismo e del pitagorismo, Corpus Hermeticum e Oracoli Caldaici*, Bompiani Milano 2004, p. 313) nota che «Probabilmente, le "rivelazioni" degli Oracoli erano fatte derivare dalla Dea Ecate che, nella tarda antichità, era identificata con la Dea della magia e degli incantesimi, e che, a giudicare dai frammenti, doveva avere nell'opera un ruolo molto importante».

⁴⁸ Cfr. H.D. SAFFREY, *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin* cit., p. 69.

⁴⁹ Cfr. Fr. 37, pp. 75 ss. DES PLACES; Fr. 39, pp. 77 ss. DES PLACES.

⁵⁰ G. REALE (op. cit., p. 315) osserva che «alcuni studiosi manifestano qualche perplessità circa la coincidenza del "Padre" con "l'Intelletto paterno", e pensano che possa trattarsi di due differenti ipostasi, o, comunque che il secondo sia da concepirsi come subordinato al primo».

⁵¹ Questa seconda ipostasi ha un carattere diadico in quanto non solo detiene in sé gli intelligibili, ma voltandosi verso la materia introduce la sua potenza creando il mondo. Cfr. Fr. 5, p. 67 DES PLACES, e G. REALE, op. cit., p. 316.

⁵² Negli *Oracoli Caldaici* è presente la dottrina di origine orientale dell' ὄχημα- πνεύμα secondo la quale l'anima, durante la discesa dagli intelligibili verso i corpi, è avvolta da un veicolo pneumatico che le permette questo viaggio. L' ὄχημα- πνεύμα che inizialmente è puro, sottile ed igneo, durante la discesa si contamina delle caratteristiche delle sfere planetarie che attraversa, inspessendosi ed appesantendosi, diventando via via più umido e torbido con l'avvicinarsi al corpo. Dopo la morte l'anima deve liberarsi da questo veicolo per ritornare al Primo Dio. Cfr. M. DE PASQUALE BARBANTI, *Ochema-pneuma e phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, («Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale» 19, Catania 1998 e M. ZAMBON, *Il significato filosofico della dottrina dell'OXHMA dell'anima*, in R. CHIARADONNA

facendo all'interno della nostra mente il vuoto di pensieri e distaccandosi da qualsiasi legame con il sensibile, capacità che prende il nome di «Fiore dell'intelletto», identificata da Plotino e da Porfirio con l'estasi mistica⁵³. L'interesse che suscitano gli *Oracoli Caldaici* nelle scuole neoplatoniche, può dipendere dal fatto che la spiegazione della vita dopo la morte proposta dai Caldei si allontana completamente dal quadro lugubre della vita dopo la morte proposta dalla escatologia della religione greco-romana, per indicare invece una strada completamente distaccata dalla vita terrena e dal corpo, libera dai dolori e dagli affanni dell'esistenza terrena, in cui l'anima, come si è visto, risale verso il divino in una dimensione di pace e di beatitudine. Inoltre l'anima viene attirata dalla luce del sole: durante il viaggio verso la stella essa passa attraverso la luna purificandosi, per raggiungere successivamente la dimensione divina. Nel passaggio da una sfera all'altra l'anima transita con l'aiuto di un comandante (ἄρχων), o di alcune guardie (τελώνια), a cui deve rivolgere delle formule apprese durante la vita terrena nella celebrazione dei misteri. Se le guardie consentono il transito, l'anima dell'iniziato, guidata da una divinità benigna chiamata *psicopompo*, giunge nella sfera del divino e, dopo essersi spogliata di ogni passione, essa vive per sempre in compagnia del dio supremo⁵⁴.

Un importante aspetto degli *Oracoli Caldaici* è rappresentato dalla teurgia⁵⁵: Giuliano, l'autore a cui vengono attribuiti gli oracoli, è il primo ad essere nominato teurgo⁵⁶. Il termine *teurgo* si differenzia dal termine *teologo* in quanto il primo non significa solo evocare gli dei, ma agire su di essi; il secondo invece ha il significato di parlare intorno agli dei. La teurgia è l'insieme di conoscenze e di riti che hanno come fine quello mistico-religioso, ed è proprio questo che la distingue dalla comune magia: gli *Oracoli Caldaici* sono la prima

(cur.), *Studi sull'anima in Plotino*, «Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico» 42, Napoli 2005. pp. 307- 337.

⁵³ Cfr. Porph. *Vita Plotini*, 23, 10, e G. REALE, op. cit., p. 319.

⁵⁴ Cfr. F. CUMONT, op. cit., pp. 116-117.

⁵⁵ Non entro nel merito riguardo alla *quaestio* se considerare la teurgia un fenomeno religioso o filosofico; probabilmente essa comprende entrambi gli aspetti, come sostiene M. DI PASQUALE BARBANTI (*Proclo tra filosofia e teurgia*, Bonanno editore, Catania 1993, p. 152). Rimando per un approfondimento di questo problema a C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus*. Centre Internationale d'étude de la Religion Grecque Antique (Kernos, Supplément 9), Liège 1999.

⁵⁶ E. DODDS (op. cit., p. 336.) riferisce che «La prima persona definita θεουργός fu un certo Giuliano vissuto sotto Marco Aurelio».

espressione della teurgia⁵⁷. Essa presenta due tipi di procedimenti: uno che prevede l'uso di simboli, l'altro che richiede la partecipazione di un medium in *trance*⁵⁸. Il primo metodo, chiamato oltre che simbolico anche *telestiké* (τελεστική), ha come scopo quello di consacrare (τελείν)⁵⁹ e di animare alcune statuette magiche per ottenere da esse gli oracoli⁶⁰. Il secondo ha come finalità quello di far incarnare lo spirito all'interno del medium affinché, grazie ad alterazioni della personalità di quest'ultimo, lo spirito dia dei responsi⁶¹. È interessante notare che questa temporanea incarnazione della divinità all'interno del medium non avviene automaticamente per uno spontaneo atto di grazia, ma per una precisa chiamata del teurgo o addirittura per costrizione dell'operatore che impone allo spirito di penetrare all'interno del medium e di ubbidire⁶². La teurgia, sebbene con le varianti dipendenti dai singoli operatori o filosofi, e con le differenze caratterizzate dal periodo storico in cui essa viene praticata, assolve un compito essenzialmente purificatorio per l'anima, preparandola all'unione col divino che si ottiene unitamente alla facoltà razionale che da sola non sembra bastare⁶³.

⁵⁷ Secondo E. DODDS (op. cit., pp. 351-352) la teurgia può essere definita «magia applicata a fini religiosi e fondata su presunte rivelazioni di carattere religioso. Mentre la magia volgare fa uso di nomi e formule di origine religiosa per fini profani, la teurgia adopera i procedimenti della magia volgare anzitutto per fini religiosi».

⁵⁸ M. DI PASQUALE BARBANTI (*Proclo tra filosofia e teurgia*, cit., p. 150.) segnala un terzo procedimento chiamato ἀπαθανατισμός che pur non appartenendo propriamente alla teurgia ma ai misteri eleusini, tuttavia può essere, secondo l'autrice, accostata alla *trance* medianica.

⁵⁹ Cfr. Procl. *In Tim.* III, 6, 13.

⁶⁰ *Ibidem*, III, 155, 18. E. DODDS, (op. cit., p. 357) sottolinea che «Nel III secolo Porfirio citava un oracolo di Ecate che fornì istruzioni per fabbricare un'immagine che avrebbe procurato al fedele una visione della dea in sogno». Cfr. Porph., *De philosophia ex oraculis.*, apud Euseb. *Praep. ev.* V, 12, 1-2 (317 F. SMITH).

⁶¹ Cfr. E. DODDS, (op. cit., p. 360). Più avanti DODDS (op. cit., p. 361) dice: «Che tecniche simili fossero praticate anche da altri risulta dall'oracolo della raccolta di Porfirio citato da Firmico Materno (*De err. prof.* 14), che comincia: "*Serapis vocatus et intra corpus hominis collocatus talia respondit*". Un certo numero di oracoli di Porfirio appaiono basati, sulle parole pronunciate da medium posti in stato di *trance* a questo fine, non in santuari ufficiali ma in riunioni private. A questa categoria appartengono le istruzioni valide a metter fine alla trance (ἀπόλυσις), che si pensava fossero trasmesse dal dio per mezzo del medium in trance, e che trovavano analogie nei papiri, ma difficilmente potevano far parte di un responso oracolare ufficiale».

⁶² Cfr. E. DODDS, op. cit., p. 362. «Si potrebbe aggiungere- sottolinea E. DODDS (op. cit., p. 365)- l'interessante osservazione di Pitagora Rodio, citata da Porfirio, apud Euseb. *Praep. ev.* 5, 8, (347 F. SMITH), dalla quale apprendiamo che "gli dei" in principio comparivano con una certa riluttanza, poi, presa l'abitudine, si presentavano più facilmente, quando cioè si era stabilita la personalità di *trance*».

⁶³ Cfr. G. REALE, op. cit., p. 323 e P. ATHANASSIADI, *Philosophers and Oracles: Shifts of Authority in Late Paganism*, «Byzantion» 62 (1992), pp. 45- 62.

Porfirio conosce molto bene la teurgia e di essa parla in alcune opere come il *de regressu animae*⁶⁴ e l'*Epistula ad Aneb.*⁶⁵: nella prima, il filosofo critica l'abuso di questa pratica, stigmatizzando gli aspetti irrazionali e superstiziosi; nella seconda egli manifesta un netto distacco da questa prassi⁶⁶. Porfirio sostiene che non è possibile dominare le divinità con questi riti, come invece vorrebbe un assunto teurgico, semplicemente perchè gli dei sono superiori all'uomo e non possono essere quindi sottomessi nè al teurgo, nè alla sua pratica⁶⁷. Per cui è chiaro, conclude il filosofo, che la teurgia è falsa, ed è meglio rivolgersi alla ragione, alla speculazione filosofica, anzichè alla superstizione. Essa in ultima analisi può servire come metodo catartico riguardante la parte più bassa dell'anima che è quella irrazionale⁶⁸.

Un altro elemento della cultura dei Caldei è rappresentato dall'astrologia: dall'epoca degli Achemenidi in poi questa pratica si sgancia dalla superstizione popolare per essere riproposta, da parte degli studiosi caldei, in modo scientifico. Si adorano sempre gli astri come se fossero dei, ma particolare attenzione viene riservata allo studio del cielo e del suo equilibrio armonioso. Uno dei postulati più importanti dell'astrologia caldea si basa sul presupposto che ogni fenomeno ed ogni avvenimento che accade sulla terra è influenzato dagli astri, esattamente come il carattere e le azioni degli uomini. Gli dei del cielo sono onnipotenti: essi governano le sorti dell'universo e i destini degli uomini. Questo concetto di onnipotenza degli dei, riflette molto l'immagine del monarca e della corte orientale dove il signore, in questo caso *Ba'al*, governa in modo autocratico

⁶⁴ I frammenti dell'opera si trovano nel decimo libro del *De civitate dei* di Agostino. H.D. SAFFREY (*La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV- V siècles)*, cit. , p. 167) fa notare che «Avec le *De regressu* et la *Lettre à Anébon* Porphyre a fait entrer la théurgie dans la littérature philosophique néoplatonicienne, et précisément là où l'on devait l'attendre, dans la question du salut de l'âme et de sa remontée jusqu'à dieu».

⁶⁵ L'opera è stata ricostruita dal *De mysteriis* di Giamblico e in parte dal *De civitate dei* di Agostino.

⁶⁶ Cfr. Porph., *De regressu animae*, (apud Aug. *De civ. dei*, X, 11, 1-8, 286 F. SMITH). Vedi le osservazioni di D.J. O'MEARA (*Platonipolis, Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press Oxford 2005, pp. 125- 126) sull'*Epistula ad Aneb.* di Porfirio e il *De mysteriis* di Giamblico.

⁶⁷ Cfr. Porph., *Epist. ad An.*, 3.

⁶⁸ Cfr. Porph., *De reg. anim.*, (apud Aug. *De civ. dei*, X, 9, 13-24. 288 F. SMITH). Vedi anche M. DI PASQUALE BARBANTI, *Note sulle trasformazioni filosofiche e religiose della tarda antichità*, cit., p. 26. Per quanto concerne la pratica degli Oracoli Caldaici durante la permanenza di Porfirio alla scuola di Plotino vedi R. MAJERCIK, *The Chaldean Oracles and the school of Plotinus*, «The Ancient World», 29 (2) (1998), pp. 91- 105.

esercitando la sua onnipotenza⁶⁹. Identificato nella cosmologia caldaica con il sole, Baal, dio invincibile e onnipotente, signore degli astri e di tutti gli dei viene ben presto assimilato al *Sol invictus* durante l'impero, soprattutto durante la seconda metà del III secolo, con gli imperatori Claudio il Gotico e Aureliano. Il concetto dell'onnipotenza di dio passerà ben presto anche nel monoteismo cristiano diventando un dogma⁷⁰.

Le conoscenze di questi culti da parte di Porfirio sono molto profonde ed articolate: esse infatti fanno parte del suo patrimonio culturale e personale, essendo egli nato in Siria. Inoltre conosce perfettamente il dio siriano Baal, il *Signore*, degli antichi Fenici⁷¹; compone un commentario perduto agli *Oracoli Caldaici*⁷²; ammira il popolo dei Caldei e la loro devozione al dio Sole a cui probabilmente dedica uno scritto, anch'esso perduto⁷³.

I. 1. 5. L'astrologia.

Un importante fenomeno culturale importato anch'esso dall'Oriente, è rappresentato dall'astrologia. Nata a Babilonia, si diffonde presto in Egitto intorno

⁶⁹ Cfr. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain* cit., p. 119.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 124. Il culto del dio Sole è presente in molte religioni di cui si è brevemente trattato: si trova dapprima in Egitto sotto Amenofis IV, che tenta di imporre il monoteismo solare sugli altri dei; nell'Egitto ellenistico spesso Serapide viene associato al dio Sole. Eliopoli e Emesa sono famosi centri dediti a questa divinità: si sa che proprio da Emesa l'imperatore Eliogabalo tenta di imporre a Roma il culto del dio Sole. Più fortuna ha l'imperatore Aureliano che eleva il Sole *invictus* a dio dell'impero, come fa, alcuni anni dopo di lui, Diocleziano. Si può chiamare monoteismo solare la religione professata da Costanzo Cloro, padre di Costantino, nel 313 d.C., mentre l'imperatore Giuliano consacra ad *Elios Re* (*Or.* IV 133 A, 134 AB, 154 B) una sua importante orazione. A partire dal 321 d.C. al dio Sole viene dedicato dai Romani anche un giorno festivo, il 25 dicembre, ritenuto dai cristiani il giorno della nascita di Cristo, (i quali spostano dal 6 gennaio al 25 dicembre la nascita del Salvatore), considerato da essi luce del mondo. Cfr. W. NESTLE, *Storia della religiosità greca*, cit., p. 376.

⁷¹ In *De abst.*, II, 56, 1, Porfirio riporta la notizia secondo cui i Fenici, nelle grandi sventure portate dalle guerre o dalle epidemie o dalle avverse condizioni atmosferiche, usavano sacrificare al dio Baal-Cronos una delle persone più care come un figlio o un familiare molto stretto. Questa viene presa dall'opera la *Storia dei Fenici* dello scrittore siriano Sanconiatone di Berito, tradotta in greco in otto libri da Filone di Biblò.

⁷² Abbiamo notizia di questo commentario dalla *Suda* (IV 178, 22, 362 T. SMITH); Marino di Neapoli (*Vita Procli*, p. 82,9- 13 Garzya, 363 T. SMITH); Enea di Gaza (*Teofrasto*, 45, 4-9 368 F.); Giovanni Lido, (*De mensib.* IV, 53, p. 110, 18, WÜNSCH, 365 F. SMITH).

⁷³ A. SMITH inserisce la testimonianza di quest'opera tra i frammenti incerti o spuri: la prima testimonianza proviene da Servio (Servius, *In Verg. ecl.*, V 65-66, 477 F. SMITH) che riferisce che quest'opera constava di un solo libro; la seconda viene da Macrobio (*Mac. Sat.*, I, 17, 70, 478 F. SMITH).

al 150 a.C., da quando ad Alessandria vengono composti dei manoscritti in greco che si rifanno all'autorità dell'antico faraone Nechepso, del suo sacerdote Petosiris, e di Ermete Trismegisto⁷⁴ il quale, signore di tutte le scienze, aveva conosciuto e coltivato questa disciplina. Nello stesso periodo si comincia a diffondere in Sicilia, in Italia Meridionale e successivamente a Roma anche il *genetliaco* di origine caldaica, una pratica astrologica secondo la quale, grazie alla data di nascita della persona, si può scoprire il suo futuro e il suo destino. Accanto a questa prassi di divinazione, si diffondono altre modalità di lettura degli astri molto più popolari e folcloristiche⁷⁵.

Giunta a Roma, l'astrologia ha immediatamente un enorme successo⁷⁶, sia tra il popolo che tra l'*élite* culturale, grazie anche al diffuso panteismo stoico, che ben accoglie il fatalismo dei Caldei, per protrarsi e svilupparsi fino all'età imperiale quando, a cominciare da Tiberio- che rinuncia addirittura alla devozione verso gli dei per dedicarsi all'astrologia- diviene l'oggetto dell'interesse di discipline quali la letteratura, l'arte e l'architettura⁷⁷. Da Tiberio in poi si assiste ad una diffusione dell'astrologia talmente vasta, da diventare per molti addirittura una mania: si consultano le stelle prima di intraprendere qualsiasi azione importante come conoscere anticipatamente l'esito di una battaglia o di una guerra e si chiedono responsi agli astri anche per azioni banali, come mettersi un vestito per una festa o farsi un'acconciatura.

⁷⁴ In un passo della *Korè Kosmou* (Stob. *Hermet. Exc.* XXIII, 5, p. 2. 16 ss. BUDÉ= I, p. 386, 20 W) si legge: «Ermete vide l'insieme delle cose, avendo visto, comprese; avendo compreso, ebbe il potere di rivelare e di mostrare. E infatti ciò che conobbe lo scrisse; ciò che scrisse in massima parte lo celò, mantenendo saldamente il silenzio piuttosto che parlare, affinché nel mondo ogni generazione futura dovesse cercare queste cose». Secondo A. J. FESTUGIÈRE (*Ermetismo e mistica pagana*, il Melangolo, Genova 1991, p. 144) queste «Sono parole che definiscono a meraviglia uno dei tratti caratteristici della religiosità ellenistica: dal momento che ogni verità appartiene solamente agli dei, la nostra ricerca, che è al tempo stesso un dovere e un bisogno incoercibile dell'anima umana, deve rivolgersi a loro affinché ci rivelino, se se ne degnano, ciò che sono i soli a conoscere».

⁷⁵ Cfr. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, cit., p. 152.

⁷⁶ Secondo E. DODDS (*I Greci e l'irrazionale*, cit., pp. 296-297) «Si può supporre che la diffusione dell'astrologia fosse favorita dalle condizioni politiche: nel turbolento cinquantennio che precedette la conquista romana della Grecia, aveva particolare importanza sapere cosa sarebbe accaduto. Possiamo anche supporre che [...] per un secolo e più l'individuo si era trovato di fronte alla propria libertà intellettuale, ed ora le voltava le spalle, messo in fuga da una paurosa prospettiva: meglio il rigido determinismo del fatalismo astrologico, anziché lo spaventoso fardello delle responsabilità quotidiane».

⁷⁷ In questo periodo vengono eretti a Roma e nelle province dell'Africa del Nord i *septizonia* edifici che rappresentano le sette sfere dove si muovono i pianeti, fautori del nostro destino. Cfr. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, cit., p. 153.

In poco tempo l'astrologia diventa un fenomeno talmente radicato nel tessuto sociale da inserirsi nel linguaggio parlato: così ad esempio, per indicare una persona volubile, si dice che è *lunatica*, oppure per indicare un uomo di buon umore si dice che è *gioviiale*, o *marziale* se si tratta di un soggetto duro e inflessibile. Anche i giorni della settimana, come i caratteri delle persone, prendono il nome di alcuni pianeti: lunedì dalla Luna, martedì da Marte, mercoledì da Mercurio ecc. Sono gli astri che, secondo il pensiero greco, hanno un forte influsso non solo sulla natura ma anche sull'uomo: dal sole dipende la nascita e la morte di tutte le piante, dalla luna dipendono le maree, da alcune costellazioni scaturisce il formarsi o meno delle tempeste. L'influsso dei pianeti agisce anche sul carattere degli uomini⁷⁸.

Sviluppata nell'ecumene romana senza incontrare nessuna resistenza se non quella scettica dei neo-accademici e più tardi del Cristianesimo, che si opporrà a questo fenomeno considerato lo specchio del paganesimo e dell'idolatria, l'astrologia diventa un dogma sotto la dinastia dei Severi. Da questo periodo in poi infatti la consultazione astrale abbandona la caratteristica pseudo-scientifica che il pensiero greco aveva tentato di darle, per riassumere i caratteri fideistici che aveva a Babilonia dove era nata, e nell'antico Egitto, quando era appannaggio solo dei sacerdoti. Anche gli astrologi assumono ben presto atteggiamenti e modi che ricordano i ministri divini⁷⁹.

Il dogma fondamentale dell'astrologia, secondo l'interpretazione del pensiero greco, risiede nella *symphàteia* universale: il mondo è considerato un immenso organismo vivente in cui tutte le parti sono tenute insieme da una potente forza di attrazione universale. Gli astri, che generano costantemente energia, agiscono sulla terra e sull'uomo per cui ciascun elemento terrestre è in

⁷⁸ Cfr. F. COMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, cit., pp. 155- 156.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 156- 158. «Se la verità è conosciuta unicamente per rivelazione- osserva A.J. FESTUGIÈRE (*Ermetismo e mistica pagana*, cit., p. 146)-, diviene, molto naturalmente, un *mystèrion*, un segreto. Celata, all'inizio, nella divinità, se un dio si degnava di comunicarla a qualche eletto, questi, a sua volta, non può confidarla che a un piccolo numero di fedeli scelti. È pressochè una costante che il dio rivelatore inizi o termini con la raccomandazione di mantenere il silenzio sulle dottrine rivelate. Si comprende in effetti che tale favore e, per dire la parola, la grazia divina accordata al solo eletto non deve essere comunicata al profano[...] Ne deriva anche la legge del silenzio [...] Rivelare indebitamente il segreto ai profani vuol dire essere un διάβολος, un blasfemo».

continua corrispondenza con essi⁸⁰. Grazie a questa influenza sul mondo e sugli uomini, i corpi celesti vengono subito identificati con gli dei e affiancati ai miti del *pantheon* greco-romano, come aveva in precedenza fatto la religione siriana di Baal e quella persiana di Mitra. L'influenza degli astri sul mondo e sugli uomini, che viene rivelata agli *adepti* attraverso dei rituali che si avvicinano sempre più alla religione, porta in primo piano il problema del fatalismo delle azioni umane e del libero arbitrio⁸¹.

L'astrologia abbraccia inoltre il problema escatologico dell'uomo: le anime, costrette dalla necessità ad incarnarsi nei corpi, durante il viaggio di discesa sulla terra, acquistano alcune qualità dalle sette sfere dei pianeti che attraversano che si rispecchiano nel carattere della persona. Dopo la morte le anime abbandonano il corpo per ritornare nel cielo, e a seconda di come hanno trascorso la loro vita terrena, potranno ritornare nella loro primitiva dimora dopo essersi spogliate dai loro peccati e dalle loro passioni umane⁸².

L'astrologia, mutuando alcune caratteristiche con l'ellenismo, con le dottrine orientali e con lo stoicismo, diventa una vera e propria teologia scientifica in cui la dottrina della *symphàteia* universale si unisce con la dottrina stoica della *oikèiosis*, cioè della parentela dell'anima umana, considerata essenza ignea, con gli astri, ritenuti, come si è visto sopra, divini⁸³.

Si hanno notizie della conoscenza dell'astrologia da parte di Porfirio grazie alla testimonianza di un'opera dal titolo *Introduzione all' «Apotelesmatica» di Tolomeo*, dove il filosofo tratta di astronomia e di astrologia⁸⁴. A parte questa

⁸⁰ Il primo a citare questa teoria fu un certo Bolo di Mende nel 200 a.C. Secondo E. DODDS «Le idee di Bolo essendo basate sul concetto primitivo del mondo come unità magica, avevano una fatale attrattiva per gli Stoici, che già concepivano il cosmo come un organismo le cui membra avevano comunanza di esperienze (σμπάθεια). Dal I secolo a.C. in poi, si cominciò a citare Bolo come un'autorità scientifica, alla pari con Aristotele e Teofrasto, e le sue dottrine si inserirono nella concezione del mondo così come universalmente accettata. Molti studiosi che si sono occupati di quest'argomento hanno veduto nel I secolo a.C. il periodo decisivo della *Weltwende*, quello in cui la marea del razionalismo, che nel secolo precedente aveva sempre più rallentato il suo corso, esaurita la sua forza, cominciò a ritirarsi».

⁸¹ Cfr. F. CUMONT, op. cit., pp. 159- 161.

⁸² *Ibidem*, p. 164.

⁸³ *Ibidem*, p. 165.

⁸⁴ La testimonianza viene riportata dall'edizione SMITH tra gli scritti scientifici e misti: Cfr. P. 64 Εἰσαγωγή εἰς τὴν Ἀποτελεσματικὴν τοῦ Πτολεμαίου (BIDEZ 70, BEUTLER 63) ed. E. BOER ET S. WEINSTOCK, *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, t. V pars 4, Bruxelles 1940, 186-228. Nell'introduzione all'opera Porfirio, per spiegare come si devono fare gli oroscopi seguendo le indicazioni di Tolomeo, fa un esempio *ad hoc* riportando una data di nascita che è stata interpretata come la possibile data di nascita di Porfirio. Tuttavia R. GOULET, (*Le système*

testimonianza specifica, spesso il filosofo dimostra una ricca conoscenza astrologica indiretta specialmente quando, in opere come il *De antro nympharum*⁸⁵, la *Vita di Pitagora*⁸⁶, il *De abstinentia*⁸⁷, parlando del culto del dio Mitra, mostra di conoscere perfettamente tutta l'astrologia ad esso collegata. Anche in questo caso la pratica astrologica si inserisce perfettamente in quel quadro sincretistico della fine del III secolo che caratterizza non solo il periodo storico, ma anche la *πολυμάθεια* di Porfirio.

I. 1. 6. La magia.

Pur presentando numerose analogie col l'astrologia, la magia⁸⁸ ha delle caratteristiche e delle finalità diverse: nasce anch'essa in Oriente, per giungere poco dopo in Egitto. Seguendo l'astrologia, la magia assume come principio il dogma della *συνπάθεια* universale secondo cui vi sono delle forti e costanti relazioni di forze tra oggetti, persone e parole. Considerata una scienza religiosa in quanto originariamente nata, praticata e sviluppata all'interno dei templi, la magia rimane per lungo tempo appannaggio della casta sacerdotale⁸⁹. Dall'Oriente e dall'Egitto arriva in Grecia e in Italia sovrapponendosi a quel substrato culturale popolare fatto di saperi elementari che a volte si intrecciano con credenze puerili, irrazionali, superstiziose, capaci di generare malefici, malocchi, filtri d'amore e talismani. Questo tipo di pratica, che si alimenta delle credenze popolari, non si chiama magia ma stregoneria⁹⁰.

chronologique, in *La Vie de Plotin I*, Travaux Préliminaires et index grec complet, par L. BRISSON, M.O. GOULET- CAZÉ, R. GOULET, et D. O'BRIEN, J. VRIN, Paris, 1982, pp. 210- 211) ritiene la notizia non riferibile al genetliaco del filosofo.

⁸⁵ Cfr. Porph., *De antro nym.*, 24, 21; 29, 10-12.

⁸⁶ Cfr. Porph., *De Vita Pythagorae*, 30.

⁸⁷ Cfr. *De abstinentia*, IV, 16,4;

⁸⁸ La parola *magia* deriva dal persiano *maghavan*, modificata in greco in *magoi*, ed indica l'arte praticata dai sacerdoti devoti a Zoroastro.

⁸⁹ Porph. *De abst.* IV, 16, 1. M. DONÀ (*Magia e filosofia*, Bompiani, Milano 2004, p. 19) fa notare che «Nell'antica Persia, la magia appare più vicina alla sapienza- intendendo, con tale parola, quella che oggi noi chiamiamo scienza- e alla filosofia. Maghi erano presso i Persiani gli studiosi, gli astronomi, i sapienti. Persiano era il mago Estane, maestro di Democrito e consigliere di Serse. Maghi erano coloro che giunsero in Palestina dal lontano Oriente per salutare la nascita di un re, annunciato come il Salvatore, e vi giunsero grazie alla rivelazione di un'insolita costellazione, forti dunque di una sicura competenza astronomico-astrologica».

⁹⁰ Cfr. F. CUMONT, op. cit., pp. 169- 170.

Il mago, grazie alla sua erudizione e alle sue pratiche, riesce a gestire e controllare le forze e le energie che agiscono sulla terra e nel cielo⁹¹: egli non solo domina la cieca resistenza della materia, ma anche le potenze che stanno in una dimensione diversa, identificate ora con gli spiriti ora con i demoni⁹²; queste forze, soggiogate al suo comando, ubbidiscono al mago, incapaci di resistere alla sua potenza, alla sua forza, al suo sapere. In particolare, per quanto concerne i demoni, essi non solo sono costretti a sottomettersi, ma anche ad esaudire le sue richieste. Specialmente in Egitto il mago, durante i rituali sacri, riesce ad entrare in contatto col divino e con il mondo dei morti⁹³ grazie alle preghiere e alla

⁹¹ Secondo M. DONÀ (op. cit., p. 14) «Mago è essenzialmente colui per il quale tutte le cose e tutti gli esseri viventi sono uniti da un unico legame; per cui tutto subisce l'influenza di tutto. Qualsiasi mutamento particolare in una singola parte dell'universo ha per ciò stesso effetti in ogni altra parte. Alla base delle azioni del mago sta dunque l'idea radicata di una vera e propria "simpatia" cosmica. Ma chi si proclami mago non si accontenta di studiare quei nessi, quelle connessioni causali che sono oggetto di attenzione di molti; al contrario: rinviene analogie e simmetrie ben più potenti. Micro e macro cosmo vibrano ai suoi occhi di un medesimo spirito; una è l'*anima mundi* con cui si rapporta il mago-sapiente».

⁹² M. DONÀ, (op. cit., pp. 14-15) sottolinea che il mago «Si sente oltre il bene e il male; nella misura in cui è compito peculiare della sua azione purificatrice destituire di senso tale opposizione, e mettere fuori gioco il peso di un male comunque incombente. In questa prospettiva la sua azione non può non frequentare l'invisibile. Il mago tratta con la materia e la conosce, ma dialoga con quanto nella materialità non è immediatamente visibile ai più, e la cui visibilità è causa prima di quel sentimento di impotenza e di paura nei confronti di un'esistenza che appare confinata da troppo ristretti limiti».

⁹³ «In una società fortemente magica qual era quella del più antico Egitto- scrive M. DONÀ (op. cit., p. 15)- il dialogo con le forze invisibili, con le divinità, era tuttavia frequente, appannaggio tanto dei re e dei sacerdoti-maghi quanto della gente comune. Divinità come Osiride e la sua sposa Iside rappresentavano la garanzia di una salvezza sempre possibile. Ogni essere umano si riteneva dotato di elementi variamente spirituali, quali il nome, il "doppio" (*ka*), l'anima (*ba*), lo "spirito" (*akh*), la "personalità" (*mana*), i quali tutti consentivano di rapportarsi al divino in senso augurale tanto per il singolo individuo quanto per l'intero cosmo e di affrontare con minor timore la morte, momento essenziale della religione magica dell'antichissimo Egitto. I documenti cui è ancora oggi possibile fare riferimento- i Testi delle Piramidi, quelli del Sarcofago e il Libro dei Morti- sono infatti tutti più o meno strettamente collegati con i riti funerari o con il tema della morte».

liturgia⁹⁴, e alla corretta dizione di parole e sillabe magiche capaci di animare un oggetto o una figura⁹⁵.

Presso i Caldei i maghi assumono un ruolo importante accanto al sovrano: essi ascoltano i loro consigli, i loro presagi su azioni future che riguardano non solo il re, ma anche eventi importanti per lo stato; essi inoltre fanno parte di una casta sacerdotale molto influente e di grande peso⁹⁶.

Giunta a Roma la magia cattura subito l'interesse dell'*élite* intellettuale tanto che nel II secolo d.C. nessuno dubita più della sua forza e della sua importanza⁹⁷. Nel III secolo, il neoplatonismo, che da Porfirio in poi concentra sempre più la sua attenzione sulla demonologia⁹⁸, affianca alla magia anche la pratica della teurgia. Tuttavia la differenza tra magia e teurgia è chiara: la prima è l'arte

⁹⁴ Secondo B. DE RACHEWILTZ (*Il libro dei morti degli antichi Egizi*) Edizioni Mediterranee, Roma 2001, p. 15) le formule magiche dovevano essere effettivamente pronunciate «Ed è in genere il *Kheri-Heb*, il sacerdote-lettore che, con la "giusta voce" e impersonando il defunto, le viene recitando il giorno del funerale, accompagnando la processione funebre sino alla tomba ove il testo sacro sarà poi deposto, prima che il pesante lastrone di pietra sia fatto discendere nel corridoio sotterraneo per bloccare l'accesso al sepolcro[...] La lettura si appoggia sulle parole e queste sono il supporto delle idee. Le "parole" in egiziano *mwdw*, sono rappresentate dal bastone da passeggio, dal "supporto". E le formule che compongono il Libro dei morti sono definite: "gli scritti delle parole divine che sono il libro di Thoth". È a questa divinità, simbolo del sapere, che la tradizione sacra dell'antico Egitto attribuisce infatti la compilazione del testo. Si tratta quindi, nella sostanza, di un supporto tangibile delle idee cosmiche e la lettura, la vibrazione della voce, appoggiandosi alla vibrazione della forma data dal segno geroglifico, rende dinamicamente attive le idee espresse dai titoli delle singole sezioni».

⁹⁵ B. DE RACHEWILTZ (op. cit. pp. 16-17) sottolinea che «Il giusto impiego delle Formule (e "giusto" in egizio non ha nulla a che fare con "morale", riferendosi al corretto impiego tecnico), sottrae l'individuo al *karma*, al *redde rationem*. Si tratta di alterare il "D.N.A. spirituale", di modificare il codice genetico animico, memoria delle colpe e delle trasgressioni. [...] Ma ecco le formule magiche giungere in soccorso: vibrazioni di voce e segni grafici diventano le armi potentissime per disgregare e respingere le entità avverse, per circondare il *ka* e la mummia di una corazza difensiva invulnerabile. Le leggi che presiedono alla creazione delle formule possono essere paragonate a quelle di una occulta geometria ritmica, nella quale le cadenze, le accentuazioni da una parte, e le forme grafiche dall'altra, danno un risultato esprimibile in termini di alta matematica. Tutto ciò prescinde dalla necessità di una "logica" esteriore nella elaborazione del testo. L'importante è che l'emissione di determinati suoni, appoggiati a determinate rappresentazioni grafiche, sia capace o meno di determinare una "corrente" vibratoria tale da raggiungere gli effetti tracciati della volontà dell'operatore».

⁹⁶ Cfr. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, cit., p. 173 e M. DONÀ (op. cit., p. 22) sottolinea che anche la magia praticata dai Caldei si basava essenzialmente sul principio di simpatia tra l'alto e il basso: « Quel che avveniva nel cielo, tra gli dei, si rifletteva, agli occhi dei sacerdoti-maghi babilonesi, in quel che avveniva sulla terra, tra gli uomini, così come i gesti compiuti sulla terra si ripercuotevano in cielo. Non a caso, gli astronomi caldei sono stati probabilmente i primi a studiare i fenomeni celesti e a dividere il cielo in zone per trarne presagi, quelli che noi ora chiamiamo oroscopi».

⁹⁷ Cfr. F. CUMONT, *L'adoration des Mages et l'art iconographique de Rome*, in *Atti dell'Accademia Romana di Archeologia*, serie III, vol. III, fasc. III, Roma 1932, pp. 81- 105.

⁹⁸ Cfr. Porph. *De abst.* II, 37-43. Interessante parallelo con la demonologia giudaica e cristiana in A. MONACI CASTAGNO, *Il diavolo e i suoi antenati: a proposito di alcuni studi sulla demonologia giudaica e cristiana*, «Rivista di Storia della Letteratura Religiosa» 29 (2) 1993, pp. 383- 413.

proveniente da quel popolo persiano che prende il nome di *magi* (μάγοι)⁹⁹, la seconda è l'arte nata probabilmente sotto Marco Aurelio con Giuliano detto il *teurgo*¹⁰⁰. Tuttavia, dal III secolo in poi, la magia comincia ad assumere anche un'accezione negativa tanto da essere spesso considerata un'arte pericolosa e abietta. È possibile che questo valore negativo tragga le sue origini dal dualismo persiano che vede in Ahura Mazda (Ormuzd) e Ahriman, rispettivamente dei del bene e del male, i princîpi che governano il mondo¹⁰¹: il mago, per salvare gli uomini dai malefici di Ahriman e dei demoni malvagi, deve relazionarsi con essi non solo minacciandoli, affinché essi abbandonino un eventuale malcapitato che sia finito sotto il loro dominio, ma anche pregandoli di andare contro eventuali nemici. Per fare ciò il mago deve fare sacrifici di sangue, nutrire i demoni con suffumigi di carni di animali immolati, preparare pozioni particolari ecc¹⁰². Queste continue relazioni coi demoni malvagi fanno associare la magia e il mago alla stregoneria, alla *goezia* (γοητεία), o magia nera¹⁰³. Avendo acquisito soprattutto negli strati meno colti della popolazione una fama tanto sinistra, lo stato romano non tarda ad attaccare la magia, temendo che i riti possano nuocere alla religione ufficiale, condannando all'espulsione da Roma, alla crocifissione o all'abbandono alle belve feroci chiunque fosse stato scoperto nell'atto della pratica del rito magico. Dal IV secolo in poi, anche la Chiesa continua la persecuzione della magia e dei suoi adepti, divenendo la protagonista di una campagna diffamatoria contro questa arte ritenuta appannaggio esclusivo dei demoni pagani. Tuttavia, nonostante secoli di persecuzioni e di diffamazione, la magia continua

⁹⁹ Porph., *De abst.* IV, 16, 1: «Ora presso i Persiani quelli che sono esperti in divine questioni e venerano la divinità si chiamano Magi (μάγοι προσαγορεύονται): chè questo significa mago nella lingua indigena (κατὰ τὴν ἐπιχώριον διάλεκτον ὁ μάγος): e così importante e così venerabile è stata ritenuta questa gente presso i Persiani che anche Dario, figlio di Istaspe, fece incidere sulla sua tomba fra l'altro che era stato anche maestro nella scienza dei Magi (μαγικῶν γένοιτο διδάσκαλος)».

¹⁰⁰ Cfr. R. GRECO, op. cit., p. 26. M. DONÀ (op. cit., p. 20) fa notare che «Una distinzione tra le due arti esiste, se la magia si propone di compiere opere precise, azioni concrete con l'evocazione delle divinità, mentre la teurgia ha come scopo soltanto quello di stabilire un contatto con la divinità, senza volerne trarre, per così dire, applicazioni pratiche».

¹⁰¹ Cfr. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, cit., p. 175 e R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., p. 13.

¹⁰² Cfr. Porph. *De abst.* II, 42, 3.

¹⁰³ *Ibidem*, II, 41, 5: «Mediante i demoni contrari, ad ogni modo, si compie tutta quanta la stregoneria e costoro e il loro capo onorano quelli che fanno il male mediante i sortilegi (διὰ τῶν γοητειῶν διαπραττόμενοι)». Mi sono leggermente discostato dalla traduzione di Sodano.

ad esistere nell'ecumene romana, immersa in circoli occulti e associazioni esoteriche¹⁰⁴.

In conclusione si può dire che l'astrologia e la magia, figlie della conoscenza sacerdotale dell'Oriente, presentano diversi tratti in comune: entrambe si ispirano al principio della *σμπάθεια* universale, ma l'astrologia, coniugando l'influenza degli astri all'immobilismo delle rivoluzioni delle stelle, sviluppa la teoria del fatalismo assoluto e prevedibile, oltre a presentare anche l'aspetto fideistico – irrazionale secondo cui le stelle sarebbero uomini molto speciali, diventati divini dopo la morte e trasformati successivamente in astri.

La magia, rispettando lo stesso principio della *σμπάθεια* universale, si rivolge all'osservazione delle leggi della natura, alle energie della terra e alle sue manifestazioni per cercare di comprenderle e dominarle. Come l'astrologia essa presenta anche un lato fideistico secondo cui, tramite l'esecuzione di alcuni rituali, si pretenderebbe di evocare e sottomettere gli spiriti.

In conclusione, al di là di qualsiasi esagerazione di ogni singolo adepto, l'astrologia e la magia rimangono un passo importante nel cammino conoscitivo dell'uomo¹⁰⁵.

Porfirio conosce molto bene le tradizioni culturali dei Magi, che a volte dimostra di apprezzare¹⁰⁶. Inoltre si sa anche che il filosofo, a differenza del maestro Plotino¹⁰⁷ pratica la magia: in un passo della *Vita di Porfirio*, tratta

¹⁰⁴ Cfr. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, cit., pp. 176-177.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 178-179.

¹⁰⁶ Porfirio in *De abst.*, IV 16, 2, riporta la notizia che i Magi sono divisi in tre classi: alla prima, quella spiritualmente e culturalmente più elevata, appartengono coloro che si astengono totalmente da un'alimentazione carnea; seguono gli appartenenti alla seconda e alla terza classe i quali, pur mangiando la carne, non uccidono gli animali domestici, in quanto tra i loro dogmi c'è la credenza nella metempsicosi.

¹⁰⁷ Nel cap. 10 della *Vita Plotini* Porfirio riporta degli episodi che esprimono l'atteggiamento negativo di Plotino rispetto alla magia: in *V.P.* 10, 15- 32 Porfirio narra del prete egiziano che all'Iseion evoca il demone protettore di Plotino e, dopo l'evocazione, con grande stupore dei presenti, invece di manifestarsi un demone, si manifesta uno spirito facente parte della classe di demoni superiori, a testimonianza della superiorità spirituale di Plotino. Cfr. L. BRISSON, *Plotin et la magie*, in *Porphyre, la Vie de Plotin*, cit., pp. 468- 472. In *V.P.*, 10, 34- 40. Porfirio riporta l'episodio di Amelio, dopo aver invitato Plotino ad accompagnarlo a celebrare i sacrifici degli dei, il maestro gli risponde con aria altezzosa la celebre frase (10, 36): « sono loro (*scil.* gli dei) che devono venire da me, non io andare da loro», sottolineando la poca considerazione che Plotino aveva dei culti tradizionali in ossequio al Primo Dio della triade neoplatonica, superiore e al di là addirittura dell'Essere. Cfr. L. BRISSON, *Plotin et la magie*, cit., pp. 472- 475. Secondo R.M. VAN DEN BERG (*Plotinus' attitude to traditional cult: a note on Porphyry VP 10*. «Ancient Philosophy», 19 [2], 1999, pp. 345- 360) l'episodio riportato in *V.P.* 10 (*devono essi [scil. gli dèi] venire da me non io da loro*) non mostra un Plotino privo di interesse per gli dèi, ma piuttosto un comportamento religioso secondo il quale, dobbiamo seguire il divino che è dentro di noi, che

dall'opera *Vitae sophistarum*, dello storico Eunapio di Sardi si legge: «Afferma (*scil.* Porfirio) anche di avere scacciato ed espulso fuori da un bagno una creatura demoniaca, che gli abitanti del luogo chiamano Causata»¹⁰⁸. Tuttavia il filosofo mette in guardia da un altro tipo di magia, cioè la *goezia*, pratica popolare fatta di riti giudicati da Porfirio molto pericolosi, specialmente per le persone inesperte, in quanto la loro esecuzione potrebbe comportare la presenza e l'intervento di demoni malvagi che ingannano e recano danno agli operatori¹⁰⁹.

proviene da noi, piuttosto che cercare il divino fuori da noi. Professare il culto non è necessario per raggiungere questo scopo. Vedi anche R.M.BERCHMAN, *Rationality and Ritual in Plotinus and Porphyry*, «Incognita» 2 (1991), pp. 189- 200. Infine in *V.P.*, 10, 1- 15 Porfirio riporta l'episodio di un egiziano di nome Olimpio il quale, essendo nemico di Plotino, cerca di usare contro di lui la magia e l'astrologia per fare del male al filosofo. Anche in questo caso l'episodio è il pretesto per sottolineare la forza spirituale di Plotino il quale non solo resiste alle forze malefiche scagliate contro di lui da Olimpio, ma addirittura riesce anche a scagliare queste stesse forze contro il mago tanto da farlo desistere dalla malefica impresa. Cfr. L. BRISSON, *Plotin et la magie*, cit., pp. 465-468.

¹⁰⁸ Eunap. *Vitae soph.*, IV, 1, 12. La traduzione è di M. CIVILETTI. Si pensa che il nome Causata o Causatha possa essere di origine ebraica o aramaica, equivalente al latino *poculum Satanae* o *robur Satanae*. Il significato del nome potrebbe equivalere a *purificazione* ma anche a *sozzura*. Per cui è possibile che Porfirio abbia praticato la magia, pur non essendo un abituale praticante. Cfr. *Porfirio, Vangelo di un pagano*, a cura di A.R. SODANO, edizioni RUSCONI, Milano 1993, p. 219, nota 36. Ferecide (*FGrH* 3F. 47 JACOBY) riporta la notizia che Porfirio, secondo la tradizione pitagorica, conosceva i *daimones daktyloi* i quali venivano evocati nei rituali magici. Cfr. S. BLAKELY, *Pherekydes Daktyloi: Ritual, Technology and the Presocratic perspective*, «Kernos» 20 (2007), pp. 43- 67. Sulle conoscenze di Porfirio sui demoni vedi anche A. KARIN, *Man and daimones: do the daimones influence man's life?*, «The philosopher and the society», pp. 73- 90.

¹⁰⁹ Cfr. *De abst.*, II, 41, 5. I. RODRÍGUEZ MORENO (*Influencias de los Oráculos caldeos en Porfirio de Tiro*, in *XI Congreso español de estudios clásicos [Santiago de Compostela, del 15 al 20 de septiembre de 2003]* 1/ ed. A. ALVAR EZQUERRA y J.F. GONZÁLEZ CASTRO, Madrid, Ed. Clásicos, 2005, pp. 385- 395) sostiene che la dicotomia tra demoni buoni e demoni cattivi presente in Porfirio possa farsi risalire dagli *Oracoli Caldaici*.

I. 1. 7. L'Ermetismo¹¹⁰.

Il dio egiziano Thoth, colui che inventa le lettere, la scrittura e la scienza, considerato lo scriba degli dei, viene identificato nel *Pantheon* greco con Ermete in quanto questi è il messaggero e l'interprete delle divinità. L'appellativo trismegisto (τρισμαγιστος), che significa tre volte grande, viene conferito ad Ermete in quanto il dio egiziano veniva a sua volta chiamato il Grande Thoth. Nel III a.C., sotto il nome di Ermetismo, nasce una letteratura che si crede ispirata e rivelata dal dio Ermete. Ma è dal II al III secolo d.C. che questo bagaglio di nozioni si sviluppa e si arricchisce¹¹¹.

Le opere che sono giunte fino ai nostri giorni si suddividono in due categorie: la prima comprende gli scritti dell'Ermetismo popolare; la seconda dell'Ermetismo dotto. Le opere popolari che risalgono al III secolo a.C., comprendono scritti di astrologia¹¹², di alchimia¹¹³, di magia¹¹⁴ ed anche alcuni

¹¹⁰ Concludo la trattazione del paragrafo "I culti religiosi a Roma" con l'Ermetismo in quanto rappresenta perfettamente il sincretismo religioso presente nella Roma della seconda metà del III secolo d.C. Inoltre gli Scritti ermetici, a differenza degli *Oracoli Caldaici* che sono di provenienza orientale, nonostante il nome, non ha un luogo d'origine specifico. Come sottolinea A.J. FESTUGIÈRE (*Ermetismo e mistica pagana*, cit., pp. 32-33) «Oggi nessuno crede più, se non forse nell'ambito di qualche cerchia di esaltati, che gli scritti di Trismegisto rappresentino un'antica saggezza egiziana. In compenso, le opere degli ultimi quarant'anni hanno dimostrato quanto interesse questi scritti presentino per la storia del pensiero e del movimento religioso dei primi secoli della nostra era. Si è cercato quali possano essere le origini di questa gnosi pagana, e, di volta in volta, ci si è rivolti all'Egitto, all'Iran, alla Palestina e alla Grecia. La mistica ermetica è stata comparata alla mistica cristiana e si è voluto far dipendere questa da quella e viceversa. Si è poi confrontata la gnosi di Ermete con altre forme di gnosi pagana e cristiana. Alcuni hanno pensato che l'ermetismo comportasse una Chiesa, dei riti, che fosse una religione in senso stretto, mentre altri hanno attribuito al movimento ermetico soltanto un'influenza puramente letteraria». E più avanti A.J. FESTUGIÈRE (*Ermetismo e mistica pagana*, cit., p. 42) continua «È il motivo principale che mi impedisce di pensare [...] che l'ermetismo sia il prodotto di una confraternita religiosa in senso stretto, di una Chiesa con dogmi propri, propri riti e una liturgia; una Chiesa di cui il *Corpus Hermeticum* costituirebbe la Bibbia. Ma esistono anche altre ragioni. Nella letteratura ermetica non si scorge alcuna traccia di cerimonie particolari proprie ai fedeli di Ermete. Nulla che assomigli ai sacramenti delle sette gnostiche: nè battesimo, nè comunione, nè confessione dei peccati, nè imposizione delle mani per consacrare ministri di culto. Nessun clero: nessuna parvenza d'organizzazione gerarchica nè di gradi d'iniziazione».

¹¹¹ Cfr. G. REALE, op. cit., p. 293.

¹¹² Secondo A.J. FESTUGIÈRE (*Ermetismo e mistica pagana*, cit., p. 34), gli scritti di astrologia comprendono «1). Una sorta di compendio, in traduzione latina, di tutte le sezioni in cui si suddivide l'astrologia, il *Liber Hermetis*. L'originale greco di quest'opera potrebbe risalire agli albori dell'astrologia greco-egiziana, vale a dire al III secolo a.C. 2) Tutto un insieme di scritti relativi alla medicina e alla botanica astrologica: da una parte le *Iatromathematika* di Ermete (ricette per predire l'esito di una malattia a seconda dello stato del cielo nel momento in cui una malattia si manifesta), dall'altra una serie di piccoli trattati sulle piante medicinali».

¹¹³ «L'alchimia greco-egizia - chiarisce A.J. FESTUGIÈRE (*Ermetismo e mistica pagana*, cit., p. 35) - pare sia stata organizzata soprattutto da Bolo di Mendès (in Egitto), detto il democriteo (ca. 200

scritti di scienze occulte¹¹⁵. Le opere dotte, scritte tra il II e III secolo d.C., trattano tematiche teologico-religiose, mistiche e filosofiche, e riscuotono molto successo nell'ecumene romana di quel periodo. Esse si suddividono in: 1) il *Corpus Hermeticum*; 2) l'*Ascepius*; 3) un gruppo di circa cinquecento versi tratti dall'*Anthologium* di Stobeo (all'interno dei quali si trovano i *logoi* di Iside e Horus e tra questi quelli della *Koré Kosmou*); 4) testimonianze e frammenti di autori cristiani quali Arnobio, Cirillo di Alessandria, Agostino, Lattanzio¹¹⁶.

Delle opere dell'Ermetismo dotto, le più importanti sono: Il *Corpus Hermeticum* e l'*Asclepius*. Il primo consta di diciassette trattati di diversa natura, i più importanti dei quali sono intitolati *Poimandres*¹¹⁷; essi non hanno una struttura organica, ma differiscono tra loro per indirizzo, per forma esteriore, per genere letterario, e per dottrina¹¹⁸. Il secondo è una traduzione latina da un originale greco dal titolo Λόγος τέλειος, *Discorso perfetto*, la cui versione in latino era stata inizialmente attribuita ad Apuleio. Si tratta di scritti che, come il *Corpus Hermeticum*, non hanno né organicità né sistematicità, elementi questi che hanno

a.C.). Di questo autore sopravvivono scarni resti di un'opera alchemica intitolata *Physika et Mystika*. [...] I brani ermetici più importanti sono dovuti a Zosimo che ha fortemente subito l'influenza dell'ermetismo dotto, cita infatti due trattati appartenenti a quest'ultimo genere, il *Poimandres* e il *Cratere*».

¹¹⁴ Per quanto concerne la magia A.J. FESTUGIÈRE (*Ermetismo e mistica pagana*, cit., p. 35) sostiene che «Le testimonianze ermetiche sono di due tipi: da una parte, un certo numero di ricette propriamente magiche attribuite ad Hermes-Thoth; dall'altra, un certo numero di testi che, pur non nominando Hermes-Thoth, manifestano le tracce di una gnosi»

¹¹⁵ Le scienze occulte comprendono, secondo A.J. FESTUGIÈRE (*Ermetismo e mistica pagana*, cit., p. 35), «La scienza delle proprietà occulte, delle virtù nascoste, che stabiliscono tra gli esseri appartenenti ai tre regni della terra (animale, vegetale e minerale) relazioni di simpatia e di antipatia. [...] L'ermetismo occupa un proprio posto in questa letteratura grazie ad un'opera bizzarra, intitolata la *Kyranide* o le *Kyranides* oppure le *Koiranides*, composta da due o tre scritti originariamente indipendenti, rimaneggiata nel IV secolo da un certo Harpocraton d'Alessandria, e le cui parti più antiche risalgono sicuramente al I secolo della nostra era».

¹¹⁶ Cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Ermetismo e mistica pagana*, cit., p. 36.

¹¹⁷ «*Poimandres*- nota A.J. FESTUGIÈRE (*Ermetismo e mistica pagana*, cit., p. 38)- è un'aretologia, cioè il racconto di un'epifania improvvisa e miracolosa (*areté*) della divinità, in questo caso il *Noûs* divino o Intelletto Supremo. Nel corso di un sogno o di un'estasi il *Noûs* appare al discepolo, che nel caso specifico è Ermete stesso, per rivelargli la genesi del mondo spirituale e del mondo sensibile, l'emanazione, irraggiante dal Dio supremo, dei propri figli divini, il Logos o Verbo, il *Noûs* o Intelletto, L'*Anthrōpos* o "Primo Uomo" celeste, poi la caduta di questo Primo Uomo e la creazione dei primi sette uomini terreni, da cui è nata l'umanità; infine, la risalita delle anime e il loro destino postumo. Alla fine il discepolo predica agli uomini la rivelazione della salvezza e canta un inno a Dio».

¹¹⁸ Cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Ermetismo e mistica pagana*, cit., pp. 38-39.

fatto dedurre agli studiosi che l'Ermetismo non può essere chiamato una dottrina, cioè un insieme di principi primi da cui si deducono proposizioni secondarie¹¹⁹.

Nell'Ermetismo il divino è concepito in modo gerarchico: Dio è associato all'immagine della luce in modo da far capire meglio agli *adepti* alcune sue caratteristiche come incorporeità, trascendenza, incommensurabilità. Dio a volte viene concepito come *altro da tutto*, ed è collocato *al di là di tutto*, completamente avulso alla realtà dell'essere e quindi totalmente ineffabile¹²⁰. Altre volte Dio viene associato all'idea del Bene e viene considerato come *Padre di tutte le cose e causa di tutto*. Il Dio supremo è maschile e femminile (*arrhénothélus*): infatti egli è, come si è visto, luce, *Phos*, maschile e vita, *Zōé*, femminile. Dal Dio supremo deriva il *Logos*, che è il figlio primogenito, e il *Noûs* demiurgico che è il secondogenito, consustanziale al *Logos*, e crea le sette sfere planetarie che circondano il mondo producendo, con il loro movimento, il destino¹²¹. Il movimento è prodotto dal *Logos* che si unisce al *Noûs* demiurgico, e grazie alla loro cooperazione creano il movimento delle sette sfere, la cui rotazione produce nella parte inferiore del mondo, gli animali aerei, acquatici e terrestri (la terra e l'acqua sono stati precedentemente separati). Gli animali sono irrazionali, in quanto il *Logos* ha abbandonato il mondo materiale per dirigersi verso il luogo degli astri, e sono anche bisessuati¹²². Procedendo nella gerarchia del divino, dopo il *Logos* e il *Noûs* demiurgico vi è un terzo figlio del Dio supremo cioè l'Uomo celeste o *Anthrōpos*: questo personaggio non ha, a differenza degli altri due, alcun compito all'interno della cosmogonia. Egli serve solo a spiegare l'origine dei primi uomini: in principio l'Uomo celeste nasce ad immagine del Padre supremo, che lo ama e gli affida la creazione del mondo. Quando l'Uomo celeste vede la Natura scorge nell'acqua l'immagine riflessa di sé, e se ne innamora. A sua volta la Natura si innamora dell'Uomo celeste, così dopo l'accoppiamento, la Natura genera i primi sette uomini, che sono anch'essi bisessuati che ereditano il corpo materiale dalla madre Natura, mentre l'anima e

¹¹⁹ A.J. FESTUGIÈRE (*Ermetismo e mistica pagana*, cit., p. 42) chiarisce che «Nozioni tanto divergenti, se prese alla lettera, non possono condurre a un medesimo modo d'agire: devono di conseguenza produrre due morali antagoniste. È quindi difficile attribuirle *entrambe* ad una medesima setta religiosa, cioè a un gruppo di uomini che hanno deliberatamente scelto un determinato sistema di pensiero e di vita».

¹²⁰ Cfr. G. REALE, op. cit., p. 302.

¹²¹ Cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Ermetismo e mistica pagana*, cit., p. 60.

¹²² *Ibidem*, p. 61.

l'intelletto dal padre. Successivamente, per volere del Dio supremo, i primi sette uomini e gli animali, fino ad allora bisessuati, si dividono in maschi e femmine e, dopo ciò, il Padre ordina loro di amarsi e di moltiplicarsi. Questa è la spiegazione fornita dall'Ermetismo sulla cosmogonia.

Dalla presentazione gerarchica del divino e dalla cosmogonia appare chiaro come questi Scritti abbiano mutuato diversi concetti da altre filosofie e gnosi, ed è evidente l'opposizione che risulta in essi tra spirito e materia, tra luce e buio. Dopo il peccato commesso dall'Uomo celeste, che consiste nell'essersi innamorato della Natura, quindi della materia, ed essersi unito ad essa, appare l'uomo attuale il quale in questa vita può salvarsi liberandosi dalla materia e vivendo secondo lo spirito¹²³.

Bisogna precisare che inizialmente l'Uomo celeste, fatto di luce, nel discendere nella Natura, si veste con delle tuniche che gli vengono fornite dalle singole sfere planetarie che egli attraversa: sono queste tuniche che, essendo di materia, apportano vizi e passioni incatenando l'anima al corpo. La stessa cosa accade all'anima dell'uomo attuale la quale, durante il processo di incarnazione, si riveste di sette tuniche, l'ultima delle quali è rappresentata dal corpo. Al sopraggiungere della morte l'anima deve percorrere il cammino opposto a quello fatto quando si è unita alla materia: essa deve liberarsi dalle tuniche, quindi dai vizi e dalle passioni terrene, abbandonando per primo il corpo fisico, e lasciando per ultima la più pura delle tuniche astrali, quella ignea, che durante il processo di incarnazione, viene indossata per prima¹²⁴. Alla morte dell'uomo il suo ἦθος, il suo carattere, viene lasciato al demone a cui è stato affidato dalla nascita, i sensi ritornano alle Energie astrali, mentre le passioni e i vizi sono dispersi nella natura. Dopo aver superato le sette sfere celesti, l'anima penetra nella dimensione

¹²³ *Ibidem*, p. 56 e pp. 63-64. Vedi anche U. BIANCHI, *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su la Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Roma 24- 28 settembre 1979, Roma 24- 28 settembre a cura di U. BIANCHI e M.J. VERMASEREN (EPRO 92), Leiden 1982.*

¹²⁴ A.J. FESTUGIÈRE (*Ermetismo e mistica pagana*, cit., p. 65) specifica che l'anima nel viaggio di ritorno verso il divino, passando da ogni singola sfera celeste, lascia l'aspetto negativo caratteristico di quella sfera, di cui si era rivestita durante la discesa. Così essa abbandona «Nella prima regione (Luna), la capacità di crescere e decrescere (è in rapporto diretto con la Luna che, parimenti, cresce e decresce); nella seconda (Mercurio), la malizia e la scaltrezza; nella terza (Venere), l'illusione del desiderio; alla quarta (Sole = ἡγεμῶν degli astri), la passione e il comando; alla quinta (Marte), l'audacia e la temerarietà; alla sesta (Giove), gli appetiti illeciti dati dalla ricchezza (Giove conferisce la ricchezza e gli onori); alla settima (Saturno), la menzogna che tende insidie (Saturno è un vecchio astuto e scaltro)».

ogdoadica dove si trova l'ottavo cielo, quello fatto di puro etere e di pura luce. Passata anche da questa regione, essa arriva alle Potenze divine che si trovano al di sopra della dimensione ogdoadica: queste rappresentano le Forme archetipiche, al di là delle quali l'anima va a fondersi con il Dio supremo, diventando essa stessa una parte di Dio¹²⁵.

I. 2. Il Giudaismo e Cristianesimo.

I. 2. 1. Il Giudaismo.

I primi contatti tra Giudei e Romani sono attestati dallo storico Flavio Giuseppe nella sua opera dal titolo *De bello iudaico*¹²⁶, e da Girolamo nel *Commentario a Daniele*¹²⁷, dove si racconta che il re seleucida Antioco IV Epifane (175-163 a.C.), nel tentativo di imporre ai Giudei usi e costumi della cultura ellenica, contrastato dalla tenace resistenza giudaica ad abbracciare la tradizione straniera, si vendicò scatenando contro di loro una feroce

¹²⁵ Cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Ermetismo e mistica pagana*, cit., pp. 72-74. Sebbene a differenza degli *Oracoli Caldaici* non vi sono testimonianze dirette da parte di Porfirio sul *Corpus Hermeticum*, tuttavia si può supporre che il filosofo era al corrente dei contenuti ermetici, come dimostrano diverse opere come il *De regressu animae*, il *De philosophia ex oraculis*, il *De abstinentia*, l'*Epistula ad Marcellam*, ecc., che testimoniano numerose analogie con i principi dell'Ermetismo. Nel *Περὶ ἀγαλμάτων* vi è un interessante frammento (*apud* Euseb., *Praep. ev.* III 11, 21- 44. 359 F. SMITH.) dove si legge che: «Ermete è il rappresentante della ragione e del discorso, entrambi (*scil.* ragione e discorso) portano a termine ed interpretano tutte le cose. Il fallico Ermete rappresenta il vigore, ma indica anche la legge generativa che pervade tutte le cose. La ragione invece è composita: nel sole è Ermete, nella luna invece è Ecate e quella che è nell'universo è Ermete- Pan; infatti la ragione generativa e creativa è in tutte le cose. Anche Ermete- Anubis è composito e anche presso gli Egiziani è mezzo greco. E poiché il discorso era anche il potere dell'amore, Eros è il suo rappresentante. Per cui Eros è rappresentato come il figlio di Ermete, ma (è rappresentato) come un fanciullo a causa dei suoi impulsi improvvisi di desiderio (Ὁ δὲ ἐντεταμένους Ἐρμῆς δηλοῖ τὴν εὐτονίαν· δείκνυσι δὲ καὶ τὸν σπερματικὸν λόγον τὸν διήκοντα διὰ πάντων. Λοιπὸν δὲ σύνθετος λόγος ὁ μὲν ἐν ἡλίῳ Ἐρμῆς, Ἐκάτη δὲ ὁ ἐν σελήνῃ, Ἐρμόπαν δὲ ὁ ἐν τῷ παντί. Κατὰ πάντων γὰρ ὁ ποιητικὸς καὶ σπερματικὸς. Σύνθετος δὲ καὶ οἶον μισέλλην καὶ παρ' Αἰγυπτίους ὁ Ἐρμάνουβις. Ἐπεὶ δὲ καὶ τῆς ἐρώσεως ἦν δυνάμειος ὁ λόγος, ταύτης ὁ Ἐρως παραστατικὸς· διὸ παῖς μὲν τοῦ Ἐρμοῦ ὁ Ἐρως, νήπιος δὲ διὰ τὰς αἰφνιδίους περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἐμπώσεις αὐτοῦ.)». La traduzione è mia.

¹²⁶ Cfr. Flav. Ioseph., *De bello iud.*, I, 4, 38.

¹²⁷ Cfr. Hieron., *Comm. in Dan.*, XI, 29.

repressione¹²⁸. Nel 169 a.C. dopo aver attraversato la Giudea per dirigersi in Egitto, nel tentativo di approfittare delle lotte dinastiche tra i due fratelli Tolomei per invadere il paese dei faraoni, Antioco incontra il legato Caio Popilio Lenate il quale gli comunica l'intimazione del senatoconsulto di Roma di abbandonare l'idea di invadere l'Egitto e di ritornare velocemente in Siria. Così il sovrano, ostacolato da Roma nel suo tentativo di espansione verso l'Occidente, si rivolge ad Oriente verso l'Armenia e la Persia¹²⁹. Questo è il primo incontro tra Romani e Giudei di cui si hanno notizie, anche se per la precisione, il contatto che ebbe Roma non fu propriamente con i Giudei ma con un re seleucida.

La fonte dei contatti diretti tra Romani e Giudei si trova nel primo e nel secondo *Libro dei Maccabei*, dove si legge che dal 164 a.C., fino al 129 a.C. gli Ebrei chiedono spesso aiuto ai Romani contro i loro nemici¹³⁰; mentre la prima presenza israelita a Roma risale al 63 a.C. quando Pompeo ritorna vittorioso dalla Siria¹³¹. Da questa data in poi, specialmente durante l'impero, il rapporto di Roma coi Giudei diventa altalenante: si passa infatti da periodi di tolleranza e di protezione, come quelli trascorsi sotto Caio Giulio Cesare¹³², a periodi di rivolte

¹²⁸ Tuttavia G. RINALDI (*Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (Secoli I-VIII)*), Edizioni GBU, Chieti-Roma 2008, p. 115) sottolinea che «L'acculturazione, promossa da questo sovrano, se aveva incontrato resistenze, aveva però conosciuto tra i giudei anche gradimenti e successi superiori a quel che si pensi; tra l'altro portò alla costruzione a Gerusalemme di terme, palestre, e altri edifici caratteristici dell'impianto urbanistico delle città ellenistiche».

¹²⁹ Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 115.

¹³⁰ G. RINALDI, (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 168) chiarisce che «Nel 164 a.C. Giuda Maccabeo fu affiancato dai legati romani Quinto Memmio e Tito Manlio. Egli stesso nel 161 a.C. inviò un'ambasceria a Roma per ottenere stabile sostegno nella lotta antiselucidica; il testo dell'accordo ci è trasmesso in *IMac.* 8,23 ss. L'alleanza venne mantenuta dai successori di Giuda, i suoi fratelli Gionatan e Simone, che inviarono ai romani nuove ambascerie nel 143 a.C. e nel 139 a.C. In *IMac.* 15,16 ss. leggiamo una lettera del console Lucio (Calpurnio Pisone, 139 a.C.) a Tolomeo VII Evergete (145-116 a.C.), re dell'Egitto, la quale attesta il favore dei romani verso le comunità giudaiche, non solo d'Egitto, ma anche nelle numerose regioni elencate in calce al documento (vv. 22-23). Successivamente fu Giovanni Ircano che ottenne da Roma un intervento contro il suo avversario Antioco VII (138-129 a.C.) il quale aveva invaso parte dei suoi territori. È tuttavia evidente che questa serie di interventi di Roma a favore dei Maccabei e degli Asmonei non si configurava come una disinteressata offerta di appoggio, bensì rientrava in una politica lucidamente mirata ad introdursi nelle vicende dei senescenti regni ellenistici d'Asia al fine di scalzarli e fagocitarli, era la politica del *divide et impera*».

¹³¹ Dopo essere entrato a Gerusalemme, Pompeo entrò nel Tempio spinto dalla curiosità. Al suo ritorno a Roma Pompeo portò con se un gran numero di schiavi che formarono la prima comunità giudaica romana. Durante la lotta tra Pompeo e Cesare i Giudei si schierarono dalla parte di Cesare il quale, dopo la vittoria, ricambiò il favore concedendo ad essi moltissimi privilegi e una costante protezione. Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 194 e R.M. BERCHMAN, *Porphyry Against the Christians*, cit., p. 24.

¹³² I rapporti tra i Giudei e Giulio Cesare furono sempre ottimi e improntati sulla massima lealtà. Alla morte del romano ai Giudei risultavano i seguenti privilegi: conferma della famiglia asmonea al governo della Giudea; esonero in Giudea ogni sette anni dal pagamento delle tasse in ossequio

giudaiche e conseguenti repressioni romane. Nel 70 d.C., dopo un assedio di quattro anni, il figlio dell'imperatore Vespasiano, il generale Tito, riesce ad espugnare la città di Gerusalemme che, dopo la distruzione del tempio¹³³, avvenuta nel mese di agosto, capitola definitivamente nel mese di settembre dello stesso anno¹³⁴. Nel 132-135 d.C., sotto Adriano, si ha notizia di una rivolta a Gerusalemme contro Roma, capitanata dallo scriba Simone Bar Kokhba: si pensa che la rivolta sia esplosa probabilmente a causa sia dell'ordine dato dall'imperatore Adriano di erigere sulle rovine del Tempio di Gerusalemme un tempio in onore di Giove Capitolino, sia del divieto della pratica della castrazione e della circoncisione. Bar Kokhba, che viene nominato dai rivoltosi non solo capo della insurrezione, ma anche messia, viene ucciso nella città di Bet-Ter dopo un lungo assedio¹³⁵. Con lui si spengono i sogni di indipendenza dei Giudei dai Romani. Domata la rivolta, la reazione dell'imperatore è durissima: Gerusalemme perde la sua identità e viene chiamata *Aelia Capitolina*; sul luogo dove vi era il tempio, prima della sua distruzione, viene eretto un santuario in onore di Giove Capitolino e viene vietata ai Giudei la residenza a Gerusalemme.

Tuttavia, alla fine del regno dell'imperatore Adriano, i rapporti tra Romani e Giudei cominciano a stabilizzarsi tanto che nel 200 d.C. sotto il patriarca Giuda I (morto nel 220 d.C.) viene ricostruita una sinagoga a Gerusalemme; più tardi, nel 212 d.C., dopo la promulgazione dell'editto di Caracalla i Giudei vengono inclusi a godere dei privilegi della cittadinanza romana¹³⁶.

alla tradizione giudaica dell'anno sabbatico; divieto di ingresso a truppe militari recanti vessilli militari e immagini del culto dell'imperatore; esonero dei Giudei dal servizio militare per rispettare il riposo sabbatico; astensione dalla celebrazione dei culti civici; autonomia economica e contributiva delle comunità della diaspora. I Giudei, in segno di lealtà nei confronti di Roma, sacrificavano quotidianamente nel tempio di Gerusalemme per la salvezza del *princeps* e della sua famiglia. Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 195.

¹³³ Cfr. Flav. Ioseph. *De bello iud.*, VI, 4,7.

¹³⁴ Flav. Ioseph. *De bello iud.*, VI, 10,1: «In tal modo, dunque, Gerusalemme venne espugnata nel secondo anno del regno di Vespasiano, il giorno otto del mese di Gorpieo». La traduzione è di G. VITUCCI.

¹³⁵ G. RINALDI (*La Bibbia dei pagani*, I, Quadro storico, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, p. 44) fa notare che «Risale all'età di Adriano l'accanimento con il quale furono stracciati i rotoli delle Scritture appartenuti ai partigiani giudei che, sotto il comando di Bar Kokhba, si erano asserragliati nelle grotte di Mubbara; l'operazione, come sembra, fu compiuta dai legionari al seguito di Giulio Severo, fatto accorrere dalla Britannia in soccorso del governatore della Giudea Tineio Rufo, i pagani, esasperati da tanti mesi di assedio a quel "nido d'aquila", con tale atto vollero prima di tutto manifestare la loro avversione a quelle strane scritture che i rivoltosi avevano in così alta considerazione e dalle quali sembravano attingere profonde motivazioni per le loro imprese».

¹³⁶ Cfr. R.M. BERCHMAN, *Porphyry Against the Christians*, cit., pp. 27-28.

L'atteggiamento di Roma nei confronti dell'ebraismo cambia quando dal regno di Aureliano a quello di Diocleziano- sovrani che promuovono una politica fortemente improntata al conservatorismo e alla tradizione- la religione dei Giudei viene considerata perfettamente compatibile nell'alveo di quelle culture che presentano un'antica memoria. Anzi si viene ad istituire addirittura un'ideale alleanza strategica tra Roma e le religioni che presentano un'antica tradizione, con il preciso intento di contrastare le nuove religioni, tra cui il Cristianesimo¹³⁷.

Per quanto riguarda i principi generali che caratterizzano l'Ebraismo, sebbene ancora nel I secolo d.C. l'identità giudaica non sia chiaramente delineata, si possono in modo molto sintetico e generico tracciare delle linee guida che danno un quadro dei concetti fondanti di questa religione: 1) il *Monoteismo*, secondo cui esiste un solo Dio e gli altri dei, come si legge in *Dt.* 6,4, sono falsi; 2) la *Legge* o *Torah*, che presenta un complesso di prescrizioni religiose, sociali, morali, alimentari che, secondo i Giudei, sono state dettate da Dio stesso; 3) l'*elezione*, che indica la consapevolezza di essere un popolo eletto da Dio con cui esiste un patto di alleanza; 4) le *Scritture*, composte da un complesso di testi che riguardano gli episodi tra Dio e il suo popolo, e che contengono le norme e i precetti per essere fedeli a Lui; 5) il *Tempio*, il luogo sacro per eccellenza, l'unico posto dove Dio deve essere onorato in modo speciale, a differenza della sinagoga che invece è un luogo di preghiera; 6) infine il *Sacrificio*, un rito celebrato nel giorno dell'espiazione all'interno del tempio di Gerusalemme dal sacerdote che si fa tramite tra il popolo e Dio stesso¹³⁸.

All'interno della struttura gerarchica, i ministri di culto hanno un ruolo e un'importanza particolare a seconda della carica che ricoprono: il gradino più alto è rappresentato dai *sacerdoti* che discendono dalla stirpe di Aronne e fanno parte di un sistema fortemente teocratico al vertice del quale vi è il *Sommo Sacerdote*, che presiede l'assemblea del gran consiglio chiamato *Sinedrio*¹³⁹. Poi vi sono i *Leviti*, che fanno parte del basso clero: essi non possono officiare il culto, mentre

¹³⁷ Cfr. G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., p. 77 e R.M. BERCHMAN, *Porphyry Against the Christians*, cit., p. 28.

¹³⁸ Cfr G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 181.

¹³⁹ G. RINALDI, (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 182) fa notare che «All'epoca della monarchia asmonea (165 a.C.) la carica del sommo sacerdote coincideva con quella del re. I romani separarono le due cariche intervenendo nella nomina del Sommo Sacerdote in considerazione della grande autorità, e pertanto dell'influenza politica, che costui esercitava nei confronti del popolo».

a loro è affidato il compito di cura e manutenzione del tempio; infine, al grado più basso, vi sono gli *Scribi*, i quali inizialmente appartengono al rango sacerdotale, ma dal I secolo d.C. in poi si laicizzano diventando una categoria non religiosa con il compito di adattare i principi della Legge alle necessità pratiche di una società in continuo cambiamento. Da menzionare, anche se non facenti parte del clero giudaico, gli *anziani* che rappresentano i notabili e le persone di un certo spessore.

Il luogo di culto per eccellenza è il Tempio di Gerusalemme¹⁴⁰: esso si apre ad Est con il *portico di Salomone*, chiamato anche *atrio dei gentili*, in quanto in questa zona sono ammessi i pagani, i commercianti di animali destinati al sacrificio, i cambia valuta (che possiedono l'unica moneta ammessa nel tempio, cioè la moneta greca di Tiro), e i maestri che insegnano sotto i portici del tempio. Al di là di questo atrio, delimitato da una balaustra, vi è il *cortile delle donne*, luogo di accesso esclusivamente femminile oltre il quale, chiuso anch'esso da una balaustra, si trova l'*atrio di Israele*, luogo permesso solo ai Giudei maschi che vi accedono per assistere alla celebrazione dei sacrifici e dell'olocausto. Oltre questo atrio si trova la *cella*, il luogo santo per eccellenza all'interno del quale vengono conservati il candelabro a sette bracci, la tavola dei pani e quella dei profumi; la parte più interna della cella, considerata il *Sancta sanctorum* del tempio, isolata da un velo, è una zona completamente vuota da quando l'arca dell'alleanza scompare con la caduta di Gerusalemme nel 587 a.C.¹⁴¹.

Da un punto di vista escatologico la speranza del popolo di Israele risiede nell'attesa del *messia*¹⁴² che libera il popolo dalle oppressioni e dai mali: egli può discendere o dal re Davide, o da un servo sofferente di Dio, oppure dal "figlio

¹⁴⁰ G. RINALDI, (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 183) riferisce che «L'antico tempio salomonico era stato distrutto nel 587 a.C.; si era poi proceduto ad una sua stentata ricostruzione dopo il ritorno degli ebrei dall'esilio babilonese. Nel 167 a.C. l'edificio aveva subito la fragorosa profanazione da parte di Antioco IV Epifane, ma Pompeo, all'atto del suo ingresso a Gerusalemme nel 63 a.C. l'aveva risparmiato. Erode il Grande, nell'ambito della sua accanita attività edilizia volle ristrutturarlo magnificamente (cfr. *Gv.* 2,20; *Mc.* 13,2). I lavori, che iniziarono nel 20 a.C., terminarono soltanto nel 64 d.C., pochi anni prima della distruzione dell'edificio ad opera di Tito, allora generale romano incaricato di domare la rivolta giudaica scoppiata nel 66 d.C.».

¹⁴¹ Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 183.

¹⁴² «Il termine *messia*- osserva G. RINALDI (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 185)- deriva dall'aramaico *meshichà*, che significa "unto", in greco *criso* (χριστός). Nell'antico Israele, infatti, i sacerdoti, i profeti e i re venivano unti con olio per significare la particolare benedizione di Dio loro concessa, una consacrazione che li rendeva partecipi in modo tutto particolare della sfera di Dio».

dell'uomo". Accanto alla figura del *messia* viene contemplata anche la figura dell'*angelo*, personaggio spirituale, di natura sempre benigna, che ha come compito quello di eseguire alcuni incarichi assegnati da Dio stesso¹⁴³.

Il cosmo, che è la dimora per eccellenza di Dio, è concepito in modo tripartito: la parte più bassa, consta di una spaventosa cisterna sotterranea, contenente le anime dei morti; al di sopra di essa si trova la terra dei viventi, che poggia su basi circolari ed è circondata dal mare detto inferiore; oltre la terra si trovano le montagne eterne ed infine il firmamento. Su quest'ultimo ci sono le acque superiori, dolci, fresche e feconde, distinte dalle acque inferiori, che si trovano all'interno della cisterna, salmastre e colme di mostri marini. Il cielo è un pavimento lucido, piatto e pieno di stelle, dove si muovono la luna e il sole. Oltre il firmamento si trova il *cielo del cielo*, che è la dimora di Dio.

All'interno di questa cosmologia si inserisce anche l'uomo: il termine stesso Adamo deriva da *adamah* cioè terra, a cui Dio ha soffiato il *nešamah*, cioè il *soffio della vita*, che si trova nel sangue dell'individuo. Mentre gli antichi patriarchi non avevano elaborato un'escatologia chiara e un destino oltre la morte, ritenendo solo la vita terrena il luogo dove l'uomo poteva non solo adorare Dio, ma ricevere da esso la sua gratitudine, con l'avvento di Antioco IV Epifane, e con le sofferenze patite dai Giudei per causa sua, si comincia a sviluppare l'idea secondo la quale chi in vita decide di combattere per Israele, riceve un compenso da Dio nell'al di là; mentre chi non difende il popolo giudaico viene punito e cacciato nella *gehenna* (*ge' bene hinnom*, la valle dei figli di Hinnom), dove un fuoco eterno lo avrebbe divorato¹⁴⁴.

Da un punto di vista culturale, quando Roma e tutto l'ecumene cominciano ad avere contatti con il giudaismo, l'interesse degli intellettuali nei confronti delle Scritture diventa, nel corso del tempo, sempre maggiore. Inizialmente la cultura greco-romana ha un approccio negativo con la Bibbia: l'assenza all'interno di essa di una prosa curata, il contenuto puerile dei racconti biblici, la mancanza di nozioni di matematica, astrologia, grammatica, retorica, porta gli intellettuali addirittura a disinteressarsi dei contenuti scritturistici¹⁴⁵. Successivamente però, grazie ad una maggiore interazione del mondo giudaico con quello romano, si

¹⁴³ Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 185.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 187-188.

¹⁴⁵ Cfr. G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., p. 47.

assiste ad una graduale osmosi delle due culture: ciò accade non tanto per il proselitismo giudaico che gradualmente fa conoscere la sua cultura e tradizione¹⁴⁶, quanto piuttosto per un interesse sempre maggiore degli uomini di cultura greco-romana per le Scritture. Si possono brevemente ricordare autori come Aquila¹⁴⁷, il traduttore dell'Antico Testamento in greco, Simmaco¹⁴⁸, Teodoziona¹⁴⁹, Filone di Alessandria, Flavio Giuseppe; oppure si possono indicare opere importantissime giudaico-ellenistiche come la *Septuaginta*, gli *Oracoli sibillini*, il *De bello iudaico*, il *Terzo libro dei Maccabei*, *Il Libro di Daniele*, le quali testimoniano le profonde interazioni e le reciproche concessioni delle due culture, che già dal primo secolo in poi dopo Cristo diventano sempre più evidenti.

Nella tarda antichità l'osmosi tra cultura greco-romana e cultura giudaica, rispecchia perfettamente il sincretismo culturale e religioso creatosi all'interno dell'ecumene romana. All'interno di questo contesto è noto che Porfirio ha una conoscenza delle Scritture molto approfondita, sicuramente superiore a quella di un comune intellettuale del suo tempo¹⁵⁰. Molto probabilmente egli deve avere letto per la prima volta la Bibbia nella biblioteca di Origene a Cesarea. Dalla testimonianza di Eusebio (*H.E.*, VI, 19, 5 ss.), si sa che Porfirio conosce personalmente il teologo alessandrino e quasi sicuramente è un suo allievo o un suo uditore, per cui può facilmente accedere ai testi biblici, oltre che ai testi filosofici, di cui la biblioteca di Origene è ricca. Inoltre Porfirio molto probabilmente legge gli *Stromata*, del maestro di Alessandria in cui Origene

¹⁴⁶ G. RINALDI, (*La Bibbia dei pagani*, cit., pp. 61-62) fa notare che «Va abbandonata l'immagine di un giudaismo accanitamente missionario e va anche notevolmente ridimensionata la portata dell'influenza che il giudaismo esercitò in età imperiale; tuttavia è anche giusto ammettere che non possiamo aspettarci dalla documentazione epigrafica (in questo come in altri casi) un carattere di completezza o addirittura probatorio. In realtà il giudaismo, come e più di altri culti di provenienza orientale, colpì l'attenzione della popolazione pagana suscitando reazioni di sdegno, di disprezzo, ma anche di interesse e di una simpatia che giunse talvolta a configurarsi come un'adesione più o meno profonda».

¹⁴⁷ Nato a Sinope nel Ponto durante il regno di Adriano, si convertì al giudaismo; tradusse dall'ebraico in greco l'Antico Testamento presentando una versione talmente fedele al testo originario da essere molto apprezzata e usata dagli Ebrei fino ai tempi dell'imperatore Giustiniano. La tradizione talmudica lo presenta a volte come discepolo di Rabbi Eliezer, a volte di Rabbi Giosuè, a volte di Rabbi Aquiba. Cfr. G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., p. 63, e G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 173.

¹⁴⁸ Pochissime sono le notizie in nostro possesso su Simmaco: sappiamo da Eusebio (*h.e.* 6,17) che si convertì al giudaismo e che era proveniente da un ambiente ebionita.

¹⁴⁹ Anche le notizie su Teodoziona sono scarse: sappiamo che rivide la traduzione della Settanta e tradusse *ex novo* il *Libro di Daniele*. Probabilmente Porfirio utilizzò questa traduzione per la sua critica a Daniele.

¹⁵⁰ Cfr. R.M. BERCHMAN, *Porphyry Against the Christians*, cit., p. 23.

prende in esame alcuni passi della Bibbia, oscuri e contraddittori, per cercare di risolverli facendo ricorso all'allegoria. Ora è curioso rilevare che molte aporie bibliche riscontrate nell'opera origeniana, sebbene questa sia pervenuta in stato frammentario, sono riprese nella polemica anticristiana di Porfirio rivolta ai libri riguardanti la critica ai testi biblici¹⁵¹. A parte la polemica anticristiana, il filosofo dimostra spesso di avere una grande stima per il popolo giudaico: ad esempio, nella *Filosofia desunta dagli oracoli* egli riporta un oracolo di Apollo secondo cui il dio proclama i Giudei un popolo dotato di sapienza¹⁵²; in un altro oracolo Apollo dice che i *Sancti Hebraei* adorano quel dio del cielo, della terra, del mare e degli inferi, temuto da tutti gli altri dei¹⁵³. In altri due oracoli è sempre lo stesso dio greco che paragona i Giudei ai Caldei, depositari di un culto nei confronti di un dio puro e non nato¹⁵⁴. Nel *De civitate dei* (XX, 24) Agostino riporta un frammento della *Filosofia desunta dagli oracoli* dove Porfirio loda il popolo giudaico che adora il grande e vero dio¹⁵⁵. Nel *De abstinentia*¹⁵⁶ Porfirio, tra i popoli che sono degni di ammirazione e che si distinguono per uno stile di vita santo e sobrio, indica gli Esseni e i Terapeuti, due comunità ebraiche ricordate dal filosofo per il loro stile di vita cenobitico, per la loro totale astinenza dalle carni, per la loro completa dedizione alla preghiera e alla contemplazione.

Come si è potuto brevemente osservare, Porfirio ha una grande ammirazione per i Giudei che vengono considerati degni di essere inseriti all'interno di quel filone della cultura greco-romana che guarda i popoli d'Oriente come portatori di una sapienza antica, a cui anche i Greci stessi avrebbero addirittura attinto per accrescere la loro saggezza e la loro conoscenza del divino. Tuttavia, accanto a ciò, non si può non vedere in questo atteggiamento un chiaro intento anticristiano di Porfirio che, come si vedrà tra breve, contrapporrà l'antica tradizione giudaica alla novità cristiana e userà proprio le sue approfondite

¹⁵¹ Cfr. R.M. GRANT, *The Stromateis of Origen*, in AA.VV., *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 291-292.

¹⁵² Cfr. Porph. *De philos. ex orac.*, I, (apud Euseb. *Praep. Ev.*, IX, 10, 1-5. 323 F. SMITH).

¹⁵³ *Ibidem*, III (apud August. *De civ. dei*, XIX, 23. 344 F. SMITH).

¹⁵⁴ *Ibidem*, I, (apud Euseb. *Praep. ev.*, IX, 10, 3-5. 324 F. SMITH).

¹⁵⁵ *Ibidem*, III (apud August. *De civ. dei*, XX, 24. 344 a F. SMITH).

¹⁵⁶ Cfr. Porph. *De abst.*, IV, 11- 14. Per quanto concerne le notizie sugli Esseni che Porfirio desume da Flavio Giuseppe vedi C. BURCHARD, *Zur Nebenüberlieferung von Josephus' Bericht über die Essener bell 2, 119-161 bei Hippolyt, Porphyrius, Josippus, Niketas Choniates und andere.*, in AA. VV., *Josephus- Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet*, Göttingen 1974, pp. 77-96.

conoscenze della Bibbia per muovere le sue aspre critiche contro il Cristianesimo¹⁵⁷.

I. 2. 2. Il Cristianesimo.

Il III secolo viene considerato dagli storici un periodo molto difficile per l'impero romano: si assiste a grandi cambiamenti di ordine politico, economico e sociale. Politicamente, l'amministrazione dell'impero diventata sempre più lenta, vecchia e incapace di far fronte alle nuove esigenze, mostrando tutta la sua inadeguatezza nei confronti di un'ecumene troppo grande e mal gestita. Gli imperatori si susseguono tra usurpatori e generali, ora deposti ora acclamati dalle legioni, mostrando un potere e soprattutto una durata in carica molto effimera e ciò che sembra essere più pericoloso per l'incolumità di Roma, è una generale incapacità di gestire un potere così importante e delicato. Le frontiere subiscono pressioni sempre più forti da parte dei barbari e l'esercito non è più in grado di contenere questa forza che diviene sempre più offensiva.

Il III secolo è il periodo delle grandi carestie, della mancanza di cibo, dell'abbandono da parte degli schiavi dei campi da coltivare, della diminuzione dei traffici commerciali e di un generale impoverimento della popolazione e delle casse dello stato. Il popolo viene decimato da pestilenze e da malattie, con la conseguenza di un aumento vertiginoso di problemi economici, della diminuzione di persone che si dedicano alla lavorazione della terra, e con la disponibilità di un numero sempre inferiore di soldati adatti a combattere per Roma e a difendere i suoi confini.

All'interno di questo contesto le varie comunità cristiane¹⁵⁸ si ingrandiscono non solo numericamente, ma riescono anche a darsi un assetto sempre più

¹⁵⁷ Cfr. G. RINALDI, *Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo di Israele*, «*Vetera Christianorum*», 29 (1992), 1, p. 121 e R.M. BERCHMAN, *Porphyry Against the Christians*, cit., pp. 30-31.

¹⁵⁸ Uso il termine "comunità cristiana" e non "Chiesa" perchè la relazione e il confronto tra Cristianesimo e impero romano non può essere ridotta a categorie astratte e *a posteriori* come quelle appunto di *Chiesa* ed *Impero*. È interessante notare che soprattutto prima dell'editto di Decio, ma anche successivamente, il rapporto tra le comunità cristiane e l'impero romano dipendeva non tanto dal potere centrale e dall'imperatore, ma dalla persona che deteneva e

organizzato ed efficiente¹⁵⁹, integrandosi sempre più con la struttura gerarchica statale romana nella quale vivevano¹⁶⁰. Dal 260 d.C. in poi- se si esclude la parentesi di Decio e di Valeriano, e cioè dal regno dell'imperatore Gallieno fino a Diocleziano- le comunità cristiane vivono un periodo di pace con Roma all'interno della quale si organizzano in modo sempre più complesso ed articolato, diversificando il ruolo degli appartenenti al clero da quello appartenente ai laici¹⁶¹. L'ultima persecuzione contro i cristiani sarà promossa da Diocleziano nel 303, a cui farà seguito anche il suo successore Galerio il quale, dopo aver mosso l'ultima azione contro il cristianesimo, desiste dal suo intento, segnando così la

rappresentava il potere in un determinato periodo storico e in un determinato contesto sociale. Da costui dipendeva la discrezionalità di agire duramente o meno contro i cristiani, di avere atteggiamenti ostili o tolleranti ecc. Cfr. G. RINALDI, *Cristiani e pagani nell'Africa proconsolare. Note prosopografiche*, in *Societas Studiorum*, a cura di U. CRISCIUOLO, per SALVATORE D'ELIA, Napoli 2004, p. 479.

¹⁵⁹ Tutto ciò accade nonostante i pregiudizi della popolazione romana contro i cristiani risalissero all'età traiana. Lo stesso Svetonio è molto esplicito nella condanna contro i cristiani, da lui giudicati come ([*Vita Nero*, 16,3]: "*genus hominum superstitionis novae ac maleficae*"). G. RINALDI, (*I cristiani come Hesterni. Una riflessione sulle origini del comparativismo storiografico*, in *Rivedendo antichi pregiudizi. Stereotipi sull'altro nell'età classica e contemporanea*, a cura di G.A. LUCCHETTA, Chieti 2002, pp. 53- 54) sottolinea che «Questo giudizio sulla novità, e sulla conseguente negatività dei cristiani, non deriva a Svetonio soltanto dalla sua passione antiquaria, e nemmeno dal suo rivestire un sacerdozio venerando per la sua vetustà- fu, infatti, *flamen* e *pontifex* del culto di Vulcano- ma riflette una *opinio communis* anticristiana già ampiamente radicata nell'età traiana nella quale il nostro scriveva la sua biografia di Nerone». Vedi anche L.F. JANSSEN, «*Superstitio*» and the Persecution of the Christians, «*Vigiliae Christianae*», 33 (1979), pp. 131- 159.

¹⁶⁰ G. RINALDI (*La Bibbia dei Gentili*, in «Saggezza straniera: Roma e il mondo della Bibbia», Atti del seminario invernale dell'Associazione Bibbia, Verbania Intra 30 gennaio- 3 febbraio 2002, Settimello Firenze 2004, pp. 195- 196) fa notare che «I governatori di provincia romani, assorti nei loro *munera* e paghi del loro tradizionalismo, non ebbero attenzione per il fenomeno cristiano fino a quando questo non assunse proporzioni di rilievo sociale tali da porre, o far temere, problemi di ordine pubblico. Una costante della letteratura agiografica individua una delle cause delle iniziative persecutorie intraprese dalle autorità, nell'istigazione popolare, sia questa di pagani o di giudei, in quest'ultimo caso quando le dimensioni della diaspora lo consentivano. Abbiamo motivo di credere che questo quadro non sia soltanto un riecheggiamento letterario delle vicende di Paolo, così come narrate negli *Atti degli apostoli*, ma corrisponda per largo tratto a quanto effettivamente avvenuto. È vero che la storiografia lucana tende a valorizzare l'*equitas romana*, scaricando sul popolo, specialmente se aizzato dai giudei, le responsabilità dei torbidi anticristiani, tuttavia non possiamo non riconoscere valore all'inciso tacitano [*Annales* 15, 44, 2] relativo a coloro che già nel 64 d.C. "erano detestati per le loro turpitudini e che il volgo chiamava cristiani"».

¹⁶¹ O. GIORDANO (*I cristiani nel III secolo. L'editto di Decio*, Messina 1963, pp. 35- 36) sostiene che «All'universalismo politico, realizzato da Roma in tanti secoli, viene ad innestarsi l'ecumenismo religioso cristiano, sia pure attraverso il contributo delle religioni e dei vari culti venuti dall'oriente. Impero e cristianesimo vengono a convergere e quasi a coincidere in questo momento e in questa particolare congiuntura che racchiudono per entrambi pericoli ed incognite. In meno di cinquant'anni si avrà un epilogo ed una conclusione che d'altra parte potremmo dire prevedibili in quanto già latenti nelle premesse stesse della crisi in atto: per l'impero pagano sarà l'inizio del completo disfacimento e dell'involuzione di tutto il suo apparato giuridico ed amministrativo; mentre per la Chiesa segnerà il punto di partenza per l'avviamento verso la sua costituzione sempre più organica ed una più sicura apertura ecumenica».

fine dell'intolleranza dello stato romano contro la nuova religione. Da quel momento in poi il cristianesimo si unirà in modo inscindibile a Roma e alla sua storia diventandone, col passare del tempo, un partner inseparabile. Tuttavia il cristianesimo, sebbene vittorioso, vedrà profilarsi già dalla fine del III secolo il fantasma di scissioni interne, eresie e lotte intestine, caratteristiche queste che lo segneranno negativamente nei secoli a venire¹⁶².

Durante il III secolo si assiste inoltre all'aumento del numero dei fedeli cristiani: l'immissione all'interno dell'ecumene romana di numerose masse di persone provenienti dalle zone più disparate del mondo, fa sentire l'esigenza tra le comunità cristiane di una maggiore e più complessa organizzazione di ciò che nei secoli passati era stata una sparuta associazione di credenti¹⁶³. Tra l'altro la situazione politico- sociale dalla metà del III secolo¹⁶⁴ in poi favorisce ulteriormente l'espandersi delle comunità cristiane in quanto tra lo stato romano e la plebe si accentua sempre più il divario sociale: lo stato infatti o si interessa solo marginalmente dei bisogni e delle problematiche di questa parte di società, oppure si ricorda di essa solo per la riscossione delle tasse¹⁶⁵.

¹⁶² È proprio durante il III secolo che cominciano a farsi strada l'arianesimo, il donatismo, ma anche il manicheismo in Oriente. Tuttavia in questo secolo nascono personaggi di spicco per il Cristianesimo come il teologo alessandrino Origene e più tardi Eusebio di Cesarea. Cfr. J.R. LAURIN, *Orientations maîtresses des Apologistes Chrétiens de 270 à 361*, Analecta Gregoriana, Roma 1954, pp. 59-60. Vedi A.D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933 (tr. It. *La conversione*, Roma- Bari 1985).

¹⁶³ O. GIORDANO (op. cit., p. 16) fa notare che «Era naturale che la primitiva esperienza religiosa entrasse in una fase di secolarizzazione, che si estendeva a mano a mano che si sviluppavano i *corpora christianorum*[...] La *supplicatio* deciana rifletterà meglio di qualunque altro avvenimento o istituzione l'avvenuta trasformazione dell'antica comunità cristiana. Dai primitivi nuclei di *sancti*, raccolti attorno al vescovo in un clima quasi esoterico, in cui fermentano trepidanti attese escatologiche, si sviluppano nel II secolo le chiese in cui accanto agli *spiritalis* ci sono filosofi che apprestano le prime sistemazioni dottrinarie».

¹⁶⁴ Dal 235 in poi, a causa dell'irruzione all'interno dei confini romani dei Germani e dei Persiani, l'impero entra in una crisi dalla quale non riuscirà più ad uscire. S. D'ELIA (*Gli orientali a Roma nel giudizio dei letterati romani*, in *Roma, la Campania e l'Oriente Cristiano Antico*, Atti del convegno di studi Napoli 9- 11 ottobre 2000, a cura di L. CIRILLO- G. RINALDI, Napoli 2004, p. 33) sottolinea che «Le enormi distruzioni di città, uomini e cose, l'anarchia militare, lo sconvolgimento economico e finanziario, lo scoppio di frequenti guerre fra gli eserciti, il dilagare della peste che colpisce circa il 20/30 % della popolazione producono un tracollo da 60/80 milioni di abitanti a ca. 50, da cui l'impero non riuscirà a riprendersi fino al tracollo finale specie in occidente».

¹⁶⁵ Questa particolare sinergia di forze economiche, politiche e sociali, secondo O. GIORDANO (op. cit., p. 17) «Favorì indirettamente l'infittirsi delle comunità cristiane nel senso che l'ordinamento assistenziale e caritativo che quasi tutte le *ecclesiae* assumevano, attraeva, come vedremo, molti elementi, la cui presenza contribuiva più ad accentuare qua e là un certo decadimento morale. Dall'altra parte, la chiesa che insensibilmente ma molto efficacemente si sostituiva all'autorità politica in quei compiti sociali, che quest'ultima ignorava o trascurava, assecondava e seguiva questo processo di secolarizzazione delle comunità cristiane». Vedi anche P. STOCKMEIER,

Dalla prima metà del III secolo in poi, all'interno delle comunità cristiane, una delle caratteristiche più rilevanti è la separazione tra il laicato e il clero il quale assume delle caratteristiche e delle funzioni provenienti sia dal diritto romano, sia dalla tradizione d'Israele. Dallo *ius romanus* la comunità cristiana prende l'assetto dell'*ordo* che conferisce al rappresentante del clero l'*auctoritas*; dalla tradizione ebraica assume la caratteristica del *sacerdos* per la sua funzione mediatrice tra il popolo e Dio.

In questo periodo inoltre l'ufficio episcopale non solo assume un ruolo di importanza sempre maggiore, ma contribuisce a definire gerarchicamente il ruolo degli uffici minori, i loro compiti, e i rapporti intercorrenti tra essi. Nasce così la *provincia ecclesiastica* che indice l'appartenenza di una comunità ecclesiastica ad una determinata area geografica e il *sinodo*, che è criterio col quale i vescovi si riuniscono per consolidare i rapporti tra loro e per stabilire insieme le eventuali direttive comuni da perseguire¹⁶⁶. Da questo assetto nascono nell'impero le Chiese più importanti: Roma, Alessandria, Antiochia, Gerusalemme e, dopo la proclamazione di capitale dell'impero nel 330, Costantinopoli¹⁶⁷.

Dopo la separazione tra laicato e clero, la figura più importante diviene quella del vescovo il quale dirige e coordina tutte le attività facenti capo alla chiesa come l'amministrazione dei sacramenti alla comunità, le formule di fede, la corretta celebrazione del culto. Egli viene eletto dalla comunità per determinate sue doti spirituali e morali, mentre gli altri vescovi dei territori vicini hanno il compito di convalidare l'elezione con il loro giudizio. Tra le qualità che il vescovo deve avere, particolare importanza ha la conoscenza delle Sacre Scritture, la

Christlicher Glaube und antike Religiosität, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* XXIII/2, H. TEMPORINI – W. HAASE (ed.), Berlin 1980.

¹⁶⁶ Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 567.

¹⁶⁷ Tra le chiese metropolitiche più importanti G. VITOLO, (*Medioevo, i caratteri originali di un'età di transizione*, Sansoni editore, Milano 2004, p. 14) fa vedere che «Il primato sembrò all'inizio spettare incontestabilmente a Roma, autoproclamatasi Sede apostolica per eccellenza, sia perchè vi subì il martirio Pietro, vicario di Cristo, sia perchè capitale dell'impero. Nel momento, però, in cui la capitale veniva trasferita a Costantinopoli e l'Occidente si avviava a diventare l'appendice di un impero che si stava organizzando per difendere solo le sue province orientali, anche il primato della Sede romana (la Santa Sede, come si dirà in seguito) era destinato ad essere considerato in maniera non univoca. In Occidente era inteso, infatti, come vera e propria potestà giurisdizionale del vescovo di Roma (detto "papa", "padre" a partire dalla seconda metà del V secolo), basata, peraltro, su un esplicito riconoscimento tributato dall'imperatore Valentiniano III al papa Leone Magno verso la metà del V secolo. In Oriente era inteso, invece, come semplice primato d'onore, essendo riservato ai concili ecumenici convocati dall'imperatore il potere di decidere su questioni di carattere dottrinale».

capacità di interpretarle, la rettitudine morale, il possesso di una famiglia esemplare specialmente per quanto concerne la condotta della moglie e dei figli¹⁶⁸. In questo periodo nasce anche la prassi di dare un salario al vescovo e ai diaconi, e di contribuire al mantenimento di tutta la comunità mediante l'istituzione di un'*arca*, cioè di una cassa comune, gestita dal vescovo, la quale aveva lo scopo di servire per i bisogni dei fedeli più indigenti¹⁶⁹.

Altra figura di rilievo all'interno della comunità è il presbitero il quale oltre ad assistere il vescovo durante le sue mansioni, lo sostituisce quando egli è assente. Inoltre dal III secolo in poi, grazie all'accrescersi della comunità dei fedeli, il vescovo si serve del presbitero per guidare e per gestire i gruppi di fedeli che vivono nelle campagne e nei centri più piccoli come borghi e villaggi.

Il diacono invece, oltre a rivestire un ruolo di aiuto al vescovo durante il suo ufficio, assume il compito di gestione insieme al vescovo delle operazioni riguardanti l'amministrazione finanziaria, la risoluzione immediata di problemi di natura materiale e l'assistenza ai bisognosi.

Infine le figure che rivestono un'importanza meno vitale all'interno della comunità sono: il suddiacono, che ha il compito di aiutare il diacono; l'accolito, che collabora con il suddiacono; l'esorcista, che ha il ruolo di scacciare le potenze demoniache che si annidano all'interno dei corpi di alcuni fedeli; il lettore che ha il compito di leggere le Scritture durante le assemblee, per cui gode del prestigio non solo di conoscere i libri sacri, ma di essere un uomo colto¹⁷⁰.

È importante segnalare che, a partire dalla metà del III secolo, all'interno della comunità cristiana accadono due eventi di particolare importanza che prendono il nome rispettivamente di *controversia sul secondo battesimo*, che riguarda la riammissione all'interno della comunità dei cristiani considerati eretici, e dei cosiddetti *lapsi*.

Per quanto concerne il problema del *secondo battesimo* esso si concretizza sulla richiesta fatta da alcuni cristiani considerati eretici o scismatici di ritornare all'interno della Chiesa. Accade allora che la comunità si divide da una parte in

¹⁶⁸ Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., pp. 568- 569.

¹⁶⁹ G. RINALDI, (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 568), per quanto concerne la prassi dell'istituzione del salario dal vescovo e del diacono, fa notare che essa diviene istituzionale solo in questo periodo, mentre prima «Veniva ricordata come qualcosa di piuttosto eccezionale. Chi rivestiva le altre cariche traeva invece sostentamento dal proprio lavoro "secolare"».

¹⁷⁰ Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 569.

coloro che vogliono riaccoglierli semplicemente, senza cioè dover impartire necessariamente il battesimo una seconda volta, come sostiene il vescovo di Roma Stefano (254- 257 d.C.); e un'altra parte di fedeli che ritengono opportuno riammettere all'interno della comunità questi credenti, ma, a causa della gravità del loro gesto, impartire loro un *secondo* battesimo. Questa tesi più intransigente è sostenuta dal vescovo Cipriano di Cartagine (248- 258 d.C.).

Sul secondo punto bisogna precisare che a causa dell'editto di Decio del 249 d.C., e delle disposizioni contenute al suo interno secondo le quali tutti i cittadini romani dovevano fare pubblicamente le *supplicationes*, cioè partecipare ai sacrifici di stato e giurare fedeltà agli dei e all'imperatore, numerosi cristiani invece di opporsi, aderiscono ai precetti imperiali. In altre parole essi si comportano esattamente come i normali *cives* seguaci delle divinità di Roma. Una volta esauritesi tali disposizioni edittali, la comunità deve pronunciarsi nei confronti di questi *lapsi* considerati dei veri e propri traditori¹⁷¹: dopo alcuni anni di lotte sull'opportunità o meno di riammettere questi fedeli, e le normali divergenze di opinione all'interno delle varie comunità, ai *lapsi* viene concesso il perdono e vengono di conseguenza riammessi all'interno della Chiesa.

Tuttavia il problema del *secondo battesimo* e dei *lapsi* non è l'unico problema che affligge la comunità dei fedeli della metà del III secolo¹⁷²: in questo momento nascono e per certi aspetti si acuiscono i problemi dottrinali.

¹⁷¹ O. GIORDANO (op. cit., pp. 167- 173) fa una sorta di classifica dei *lapsi* a seconda della gravità della loro colpa: a) i *lapsi* precipitosi o impazienti, cioè coloro che in un certo senso sono predisposti spiritualmente a sacrificare agli dei di Roma, accrescendo così il numero dei devoti degli dei; b) i *lapsi* i quali pur essendo convinti di non andare a sacrificare, finiscono per seguire e portare a termine i riti e le *supplicationes*; c) i *lapsi* che portati davanti al magistrato non solo non sacrificano, ma riescono a convincere i romani ad astenersi dal sacrificio; d) i *lapsi* per contagio, cioè coloro che vedendo il comportamento degli altri cristiani, alla fine decidono di uniformarsi alla massa e sacrificare agli dei di Roma; e) i *lapsi* col pensiero, cioè coloro che solo mentalmente avevano pensato di seguire le *supplicationes* però alla fine, grazie ad una serie di eventi, non erano stati costretti a manifestare al magistrato la loro fede; f) i *lapsi* in buona fede, cioè coloro che non si erano resi conto della gravità del fatto compiuto per cui invocavano la buona fede.

¹⁷² G. RINALDI (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., pp. 572- 573) rileva che «La controversia sul secondo battesimo e quella sulla riammissione dei *lapsi* costituiscono due aspetti di una medesima crisi che interessò i principali centri cristiani del secolo terzo: la definizione dell'identità e del ruolo della Chiesa. Ammettere gli eretici convertiti senza un secondo battesimo e aprire le porte a chi aveva apostatato significava considerare la Chiesa una società non esclusiva e dimostrarsi propensi a qualche accomodamento con il mondo esterno. Al contrario esigere un nuovo battesimo (l'unico vero!) per chi aveva fatto parte di altre comunità anche se sedicenti cristiane, e mostrarsi intransigenti con chi era caduto, significava concepire la Chiesa come una ristretta società di "perfetti", a beneficio della quale poteva dirsi già avvenuto il promesso giudizio di Dio di separazione tra i "giusti" e gli "ingiusti"».

Non essendoci ancora un comune assetto dogmatico unanimemente accettato dai cristiani¹⁷³, cominciano a nascere in seno alle varie comunità alcune posizioni spesso in contrasto con le opinioni di altre comunità. Alcune posizioni del teologo alessandrino Origene divengono oggetto di contestazione, in special modo per quanto concerne la preesistenza delle anime, la dottrina dell'apocatastasi, della successione infinita dei mondi e della doppia creazione¹⁷⁴.

Uno dei primi avversari di quel movimento culturale che viene comunemente chiamato origenismo è Metodio di Olimpo il quale concentra la sua riflessione non solo sugli aspetti dottrinali del cristianesimo, ma anche sul problema dell'amore, della verginità e del matrimonio¹⁷⁵.

Dopo l'origenismo, il manicheismo, religione particolarmente diffusa nella parte orientale dell'impero, sarà anch'esso fatto oggetto di attacchi da parte dei cristiani. Mani (216- 277 d.C) comincia la sua predicazione probabilmente quando il re persiano Shapur I infligge nel 242 d.C. una dura sconfitta all'imperatore Gordiano a cui si era aggiunto anche Plotino, desideroso di conoscere culture e popoli nuovi. Mani è il depositario della rivelazione data da un essere divino che prende il nome di *Paraclete* vivente, il quale comanda a Mani di diffondere le verità a tutti i popoli del mondo senza distinzione alcuna di razza, di lingua, di frontiere¹⁷⁶. Nel manicheismo confluiscono elementi di zoroastrismo, cristianesimo, buddismo, mitraismo¹⁷⁷, che si raccolgono in una

¹⁷³ Solo nell'anno 306 d.C. si terrà il Concilio di Elvira vicino Granada in Spagna che promulgherà 81 disposizioni sulla vita pratica e morale della comunità cristiana, dalle norme sul celibato ecclesiastico a penalità disciplinari, al divieto di matrimonio con eretici ed ebrei, alla proibizione di pitture nella chiese.

¹⁷⁴ Cfr. M. DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra Platonismo e Sacra Scrittura*, Symbolon 25, CUECM Catania 2003, pp. 176- 182.

¹⁷⁵ Di Metodio di Olimpo, vescovo di Licia rimangono alcuni frammenti dell'opera *Contra Porphyrium; Sulla Resurrezione e sulla creazione; Il simposio delle vergini* pervenuta in forma completa. «Qui naturalmente- sottolinea G. RINALDI (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 575)- l'amore nella sua più alta e compiuta manifestazione è quello cristiano che coincide con la verginità consacrata oppure anche con un buon matrimonio; quest'ultima soluzione è tale da far prendere all'autore le distanze dall'encratismo, cioè dalla condanna della sessualità e delle nozze che pure conobbe cospicua diffusione tra i cristiani d'Oriente».

¹⁷⁶ G. RINALDI (*Cristianesimi nell'antichità*, cit. p. 608) rileva che la «Principale caratteristica del sistema manicheo è la sua aspirazione all'universalità. Il suo fondatore sosteneva, infatti, che la predicazione di Gesù si era diffusa tra i popoli dell'Occidente, quella di Budda tra gli orientali, ma il suo verbo, invece, avrebbe costituito la rivelazione di salvezza valida per l'umanità tutta»

¹⁷⁷ G. RINALDI (*Ibidem*, cit. p. 608) precisa che «La dottrina manichea, nelle sue più compiute formulazioni, si presenta arricchita dagli apporti provenienti dalla religione zoroastriana, dallo gnosticismo e da forme di cristianesimo, specialmente d'ispirazione gnostica e marcionitica. Tuttavia a mitigare la pur autorevole opinione secondo la quale il manicheismo costituirebbe una forma di dualismo iranico che si sarebbe adeguata facilmente alle varie culture religiose che via

religione universale tendente ad indicare all'uomo la via di salvezza¹⁷⁸. Fedele alla memoria e ad alcuni insegnamenti del Cristo¹⁷⁹, il manicheismo si esplicita essenzialmente in un dualismo mitologico molto netto: da una parte il dio del bene, dall'altra il dio del male e la loro eterna lotta, presentando così in modo perfetto le caratteristiche delle più importanti religioni iraniche. Il manicheismo promuove la pietà verso gli uomini, l'ascetismo, lo zelo mistico; l'orizzonte a cui si rivolge è universale, l'organizzazione dei credenti molto minuziosa; gli scritti vengono prodotti sempre in tono profetico. Tutti questi elementi garantiranno a questa religione un successo che supererà i dieci secoli di vita¹⁸⁰.

Pur essendo nato nel II secolo d.C. lo gnosticismo è un altro movimento che alla Chiesa della metà del III secolo appare pericoloso non solo per gli insegnamenti professati, ma anche perchè esso attira a sé diversi seguaci che con buona probabilità si sarebbero rivolti alla comunità dei fedeli, ponendosi in questo modo in una sorta di rivalità. Inoltre, proprio nel III secolo viene composto un nutrito *corpus* di testi gnostici che verranno ritrovati tutti nel luogo che prende il nome di *biblioteca gnostica di Nag Hammadi*¹⁸¹ dalla località egizia dove nel 1945 vengono scoperti questi papiri.

via essa trovava nelle regioni dove andava a impiantarsi, la lettura del Codice manicheo di Colonia induce oggi gli studiosi a valutare più adeguatamente l'originaria incidenza che nel sistema dottrinale ebbe a rivestire la componente cristiana».

¹⁷⁸ G. RINALDI (*Ibidem*, p. 604) riferisce che «Nelle sue opere redatte prevalentemente in aramaico, Mani si presentò quale "sigillo dei profeti", la cui venuta era stata preannunciata da Gesù. Egli sarebbe stato incaricato di proclamare la via salvifica universale».

¹⁷⁹ G. RINALDI (*Ibidem*, p. 610) fa notare che «Mani insegnò che Gesù, in un corpo spirituale, apparve tra i giudei, eleggendo dodici apostoli e settantadue discepoli e promettendo l'invio di un Paraclito. Ma ben presto egli fu avversato dalle forze delle tenebre, come dimostra il tradimento da parte di Giuda e la sua condanna. Paolo fu il banditore dell'autentico messaggio di Gesù. Vennero poi due "giusti", da identificare probabilmente con Marcione e Bardesane. Ma questi tentativi non valsero ad arginare la corruzione che causò l'apostasia della Chiesa. Mani si proclamò il Paraclito di cui aveva parlato Gesù e concepì la sua missione come quella di chi, dando la vita alla vera Chiesa, avrebbe portato a termine la grande lotta del secondo "tempo": chiamare fuori dalle tenebre gli elementi di luce. Questo era, in effetti, la continuazione del compito di salvezza dell'uomo Primordiale».

¹⁸⁰ Cfr. J.R. LAURIN, op. cit., pp. 60- 61. G. RINALDI (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 611) mostra che «La Chiesa manichea fu in realtà un gigantesco movimento missionario il quale, già poco dopo il suo sorgere, penetrava con successo nelle regioni del nord Africa e, principalmente, verso l'Asia centrale e la Cina. In questa direzione, spingendosi oltre il fiume Oxus, i missionari manichei percorsero la "via della seta", diffondendosi nel Turkestan cinese e sin nella capitale della dinastia T'ang. L'esistenza di comunità manichee è attestata nelle regioni centrali dell'Asia fino al secolo XIII». Vedi anche A. MAGRIS, *Il Manicheismo; antologia di testi*, a cura di A. MAGRIS, Morcelliana, Brescia 2000.

¹⁸¹ G. RINALDI, (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 383) specifica che «Nag Hammadi è una località dell'Alto Egitto, a 50 Km a nord di Tebe, nelle cui vicinanze, nel 1945, furono scoperte in alcune giare manoscritti per un totale complessivo di 1240 pagine scritte. Dopo complesse vicende

Per lo gnosticismo il mondo non è altro che la parte più bassa di una prigione dove l'esistenza è dominata dal Fato, cioè dagli influssi dei sette pianeti governati da sette arconti. Questi arconti sono da considerare come delle divinità minori le quali a loro volta sono comandate tutte da una divinità suprema, identificata con il Dio del Vecchio Testamento il quale nella sua ignoranza ritiene di essere il Signore di tutto¹⁸². L'anima non è altro che un frammento di quella luce spirituale che sta al di là della materia, chiamata a riconoscere la sua natura spirituale e a cercare, tramite la conoscenza, di ritornare nel mondo della luce. Le conoscenze gnostiche dunque indicheranno all'anima la strada da seguire in questa vita e, dopo la morte, la capacità di affrontare i sette arconti malvagi che tenteranno di contrastare il suo cammino. Una volta superato questo ostacolo, l'anima potrà ritornare in quel mondo di luce a cui appartiene, completamente distaccata dal piano materiale. In quest'ottica il messaggio di Gesù non aveva come epilogo finale la morte in croce per i peccati, ma lo scopo di presentare il ruolo del messia che rivela al mondo le conoscenze della gnosi salvifica. Gli gnostici non vogliono creare una Chiesa da contrapporre a quella dei cristiani, essi vogliono dare delle spiegazioni sull'esistenza del male e sulle tribolazioni della vita terrena. La gnosi si rivolge anche a colui che vuole indagare in modo più approfondito le verità rivelate accordandole non solo con il messaggio di Gesù, ma anche con le conoscenze scientifiche e filosofiche dell'epoca, per cui nello gnosticismo era facile trovare non solo il semplice credente, ma anche l'uomo colto che cercava delle risposte¹⁸³.

I motivi ricorrenti all'interno dello gnosticismo sono: a) la negatività della materia, che rappresenta il male e il conseguente dolore dell'anima che vive in

i testi furono acquisiti dal Museo Copto del Cairo e furono quindi studiati, editi e tradotti, sia pur molto lentamente. Si tratta di 13 codici che ci trasmettono 53 opere delle quali ben 41 ci erano prima sconosciute. La lingua in cui leggiamo oggi i trattati è il copto, ma questi furono originariamente scritti in greco. [...] Già un semplice sguardo all'elenco dei trattati di cui consta il *corpus* ci mette in grado di notare come i generi letterari ai quali questi testi appartengono prevalentemente ricalcano, nel titolo, quelli che figurano nel Nuovo Testamento: vangeli, atti, epistole e apocalissi; queste ultime sono attribuite sia a personaggi che ebbero a che fare con Gesù (Pietro, Paolo, Giacomo), sia figure della tradizione giudaica (Adamo, Seth) o del mito (Zostriano)».

¹⁸² A. MAGRIS (*Trasformazioni del modello biblico di Dio nello Gnosticismo*, «Annali di storia dell'esegesi» 12 [2] [1995], pp. 233- 251) esamina i rapporti tra il concetto di Dio elaborato dalla religione biblica e la teologia degli gnostici, dove l'autore studia le ragioni storiche e teoriche a cui riconosce diverse connotazioni coerenti con lo spirito della Bibbia.

¹⁸³ Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, pp. 376- 377.

essa; b) un Dio malvagio creatore della materia e del cosmo, identificato con il Dio giudaico del Vecchio Testamento, e un Dio buono trascendente; c) l'anima che contiene in sé il *pneuma* che è una scintilla divina staccatasi dal Dio trascendente, che anela a ritornare nel mondo della spiritualità e che viene guidata dall'illuminazione della gnosi la quale risveglia l'uomo al fine di fargli condurre una vita santa che lo faccia ritornare a Dio; d) la conoscenza vista come elemento salvifico la quale da sola può portare l'individuo alla consapevolezza dello stato nel quale si trova e ad aiutarlo nel processo di risalita, e) l'origine del male non viene da Adamo che pecca e viene di conseguenza cacciato dal paradiso, ma dal Dio che si corrompe proiettando all'interno della materia la sua corruzione; f) il mito gnostico utilizzato per spiegare determinate verità trae la fonte d'ispirazione nei miti della Bibbia, della cultura ellenica, dell'ermetismo¹⁸⁴.

Dalla fine del III secolo in poi il dibattito dottrinale entra nel vivo della speculazione sulla natura del Cristo, le cui divergenze faranno nascere una tra le più pericolose eresie¹⁸⁵ del IV secolo: l'arianesimo.

Per quanto concerne in particolare la comunità cristiana presente a Roma bisogna evidenziare che dopo l'editto di Decio, di cui è vittima il vescovo Fabiano, la comunità dei fedeli si interroga sul problema dei *lapsi*, cioè di coloro che, come si è brevemente accennato prima, avevano apostatato e, dopo la morte dell'imperatore, chiedevano di essere riammessi all'interno della comunità. Anche qui la comunità dei fedeli, come quella di Cartagine, è divisa in un gruppo rigorista, capeggiato da Novaziano, che non vuole riammetterli, e un gruppo più moderato, rappresentato da Cornelio, il quale si dichiara più propenso per il perdono. La linea prevalente all'interno della comunità romana è quella più moderata, specialmente da quando viene eletto vescovo Stefano il quale, in completo disaccordo con i fedeli nord africani capeggiati da Cipriano, predilige una linea più morbida nei confronti dei *lapsi*, non ritenendo opportuno nemmeno somministrare loro un secondo battesimo, a patto che questi dichiarino di essere seriamente pentiti per il loro gesto. Inoltre è importante ricordare che Stefano cerca di imporre le sue decisioni alle comunità cristiane al di fuori di Roma, come

¹⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 375- 376.

¹⁸⁵ Ritengo molto illuminante la spiegazione del termine eretico che dà A. MAGRIS (*La pluralità delle identità cristiane antiche*, «Annali di Storia dell'Esegesi», 21/1 (2004), p. 63) secondo cui «La definizione di αἰρετικοί, da αἵρεσις, è la scuola di pensiero che viene "scelta" per mera inclinazione individualistica e non sotto la guida della fede».

quella presente a Cartagine o a Cesarea, sostenendone la superiorità in quanto nell'Urbe si troverebbero seppellite le spoglie mortali degli apostoli Pietro e Paolo dopo il loro martirio¹⁸⁶.

Durante la promulgazione dell'editto di Decio la comunità cristiana consta circa di quarantamila fedeli, e, secondo le stime più prudenti, raggiunge la cifra di circa ottantamila credenti alla fine del III secolo¹⁸⁷, cifra considerevole se si pensa che Roma in quel periodo è una capitale di circa cinquecentomila abitanti. Inoltre è attestata la presenza di un archivio ecclesiastico contenente alcuni testi sugli atti dei martiri, sugli elenchi dei poveri da assistere, delle vedove, dei bisognosi, dei ministri di culto da sostenere, delle spese per la cura dei defunti. Questo archivio, prima di subire gravi danni durante la persecuzione di Diocleziano, dimostra non solo l'importanza che la comunità cristiana raggiunge a Roma, tramite la sua organizzazione, i suoi compiti, ma anche il prestigio che il vescovo ha già raggiunto e che accrescerà ulteriormente quando, oltre al ruolo di pastore di anime, assumerà un ruolo sempre più politico nel momento in cui la capitale dell'impero da Roma verrà trasferita a Costantinopoli nel 330 d.C.¹⁸⁸.

Il rapporto tra Porfirio e i cristiani inizia quando il filosofo è ancora molto giovane: si ha notizia infatti che egli conosce il teologo Origene di Alessandria probabilmente a Cesarea in Palestina o a Tiro sua città natale¹⁸⁹. Non si sa con esattezza se Porfirio diviene un suo allievo o un semplice uditore e neppure se egli si converte al cristianesimo: già nel III secolo infatti è usuale che nelle scuole si

¹⁸⁶ Sulla pretesa superiorità della Chiesa di Roma professata da Stefano (254- 257 d.C.), G. RINALDI (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., pp. 599- 600) fa notare che Firmiliano di Cesarea riferendosi a questo fatto «In una lettera indirizzata al Collega Cipriano attaccò con sferzante ironia il vescovo di Roma ricordando i tentativi dei suoi predecessori di uniformare all'uso romano riti e calendari (cfr. la controversia sulla Pasqua) e poi, giungendo all'attualità, condannò la pretesa dei romani di farsi forti per una successione apostolica e petrina: "chi dovrebbe gloriarsi della dignità del suo episcopato e difendere la posizione sua e del successore di Pietro su cui è stabilito il fondamento della Chiesa, introduce invece molte altre pietre... quando difende con la sua autorità gli eretici e il loro battesimo... Stefano, che si gloria di tenere la cattedra di Pietro... non si muove assolutamente contro gli eretici ma fa loro molte concessioni", Firmil., *ep. ad Cypr. apud Cypr. ep. 75*».

¹⁸⁷ Cfr. J.R. LAURIN, op. cit., pp. 55- 56.

¹⁸⁸ G. RINALDI (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 598) attesta che «Sul volto popolare di questo cristianesimo romano della seconda metà del sec. III siamo invece informati dai coevi graffiti che leggiamo nell'area cimiteriale di san Sebastiano, lungo la via Appia: qui la memoria degli Apostoli (Pietro e Paolo) placava le ansie e alimentava la devozione degli oranti laddove nell'azione dei vescovi (si pensi a Stefano I) essa avrebbe costituito fondamento di primazia».

¹⁸⁹ La testimonianza è riportata da Eusebio in *Hist. Eccl.* VI, 19, 5. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 479, nota 167. Porfirio conosce Origene intorno al 248- 253 d.C. cioè tra i quindici e i venti anni.

incontrino maestri e discepoli appartenenti a religioni diverse¹⁹⁰. Per cui è possibile che Porfirio abbia frequentato una scuola cristiana con un maestro cristiano, senza per questo dovere necessariamente diventare un fedele del cristianesimo: le testimonianze della sua apostasia dal cristianesimo sono considerate da molti autori sospette¹⁹¹. La notizia del suo rapporto con i cristiani a Roma è data da Porfirio stesso nella *Vita Plotini*¹⁹², opera nella quale il filosofo dichiara che anche alla scuola di Plotino vi era un gran numero di fedeli. Si è visto prima come la comunità cristiana della Roma degli anni che vanno dal 263- 268 d.C.- anni che rappresenta il periodo passato da Porfirio alla scuola del maestro quando questi è ancora vivo- è molto numerosa e rappresentativa, ed è significativo notare che in quel periodo la comunità cristiana non comprende solo le fasce più deboli e meno abbienti della popolazione, ma anche i ceti sociali più agiati. Quando Porfirio giunge a Roma nell'estate del 263 d.C., come racconta lui stesso¹⁹³, la comunità cristiana è guidata dal vescovo Dionigi il quale è in carica dal 259, e rimarrà al soglio di Pietro fino al 268, esattamente l'anno in cui Porfirio parte per Lilibeo¹⁹⁴. Dionigi è noto per la controversia con il collega omonimo Dionigi di Alessandria il quale, pur condividendo la stessa linea di condotta in merito al problema del *lapsi*, alla controversia sul *secondo battesimo*, e alla questione dei millenaristi, seguaci di Nepote, si scontra duramente con Dionigi di Alessandria sul problema dottrinale del rapporto tra Padre e Figlio all'interno della divinità. Ora mentre da una parte Dionigi di Alessandria distingue in modo netto la persona di Gesù da quella del Padre, dicendo che il primo è *creatura e fattura* (ποίημα καὶ γενητόν) del secondo, dall'altra parte ritiene che il Padre non

¹⁹⁰ G. RINALDI (*La Bibbia dei pagani*, cit., I, pp. 48- 49) sottolinea che «Basterà ricordare soltanto che i padri della chiesa Giovanni Crisostomo, Basilio il Grande (collega si studi di Giuliano ad Atene), Teodoro di Mopsuestia e Gregorio di Nazianzo furono allievi del pagano Libanio. Ad Alessandria Plotino fu, insieme ad Origene, allievo di Ammonio Sacca. Ad Atene, inoltre, il pagano Imerio ebbe tra i suoi allievi Basilio e Gregorio di Nazianzo; nella stessa città, d'altro canto, il cristiano armeno Proeresio fu maestro dell'acerrimo pagano Eunapio. A Roma nella sinusia plotiniana, accanto ai testi di Platone, letti e commentati con religiosa attenzione, circolavano ampiamente trattati gnostici di varia provenienza».

¹⁹¹ La testimonianza dell'apostasia di Porfirio è riportata da Socrate nella *Hist. Eccl.*, III, 23; nella *Theosophia* e nello *Scolia* di Luciano. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 158- 159; pp. 170- 171; pp.176- 177; pp. 454- 455; p. 456- 457. HARNACK ritiene sicura l'appartenenza di Porfirio alla Chiesa e la sua conseguente apostasia. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, Introduzione di ADOLF VON HARNACK, pp. 61- 63.

¹⁹² Porph. *V.P.* 16.

¹⁹³ Porph. *Ibidem*, 4.

¹⁹⁴ Porph. *Ibidem*, 11.

sarebbe stato da sempre *padre*, mettendo così in crisi il problema della unità di essenza tra le due Persone. Molti vescovi delle province romane infatti, vedendo in questa concezione una minaccia alla consustanzialità ed eternità del Figlio, chiedono all'omonimo collega Dionigi di Roma di esprimersi sulla problematica teologica. Il romano risponde sostenendo che non bisogna seguire nè la concezione dei modalisti, secondo i quali il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono soltanto dei *modi* di manifestarsi di un unico Dio, nè tanto meno quella del suo omonimo alessandrino: bisogna invece, secondo il romano, non solo sottolineare con forza l'unità di Dio, ma bisogna rilevare che il Figlio è *della stessa sostanza* (ὁμοούσιος) del Padre. La risposta di Dionigi di Alessandria non si fa attendere: egli riformula da un lato il suo pensiero, concordando con l'omonimo romano sul fatto che non c'è stato un tempo in cui Dio non era anche *padre*, ma sostenendo dall'altro lato che a suo parere è necessario essere cauti sull'utilizzo della parola *della stessa sostanza* (ὁμοούσιος) in quanto essa non è presente nei testi scritturistici¹⁹⁵.

Questo è il clima che si respira all'interno della comunità cristiana della Roma del 263- 268, la quale si presenta numerosa, colta e soprattutto guidata da un vescovo il cui spessore personale e intellettuale non si risconterà nei vescovi successivi. Ora queste controversie trinitarie in ambito cristiano, che si trascineranno per tutto il III secolo fino a sfociare nel IV secolo nell'arianesimo e in altre eresie, sono oggetto di dibattito anche all'interno della scuola di Plotino la quale, come si è detto, è frequentata anche da quei cristiani che conoscono il problema della consustanzialità delle due persone divine e la possibile soluzione proposta dal loro vescovo. Ed è probabile che si siano potuti affrontare dibattiti di natura teologica riguardanti la triade neoplatonica plotiniana, la concezione gnostica della divinità e la trinità cristiana di Dio, confronti che probabilmente avranno portato Porfirio a sostenere più tardi la negazione della divinità del Cristo, tema che può essere stato sviluppato, come si vedrà più avanti, nel *Contra Christianos*.

¹⁹⁵ Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., pp. 585- 586. Il problema della consustanzialità ritorna durante il concilio di Nicea. P.F. BEATRICE (*The word «homoousios» from Hellenism to Christianity*, «Church History» 7 [2] [2002], pp. 243- 272) sostiene che questo concetto proviene sviluppato nel retroterra culturale di Costantino pur provenendo dal *Poimandres*. Esso esprimerebbe l'idea che il *Nous-Padre* e il *Logos-Figlio*, pur essendo due esseri distinti, appartengono alla stessa natura divina.

La testimonianza diretta della presenza dei cristiani alla scuola di Plotino è fornita da Porfirio al capitolo 16 della *Vita Plotini* dove si legge che tra i cristiani vi erano da una parte i *molti*, dall'altra gli *altri* cioè gli eretici che provenivano dalla filosofia antica¹⁹⁶. In un articolo pubblicato nel 1992, M. Tardieu¹⁹⁷ ha analizzato in modo molto approfondito il capitolo 16 dell'opera di Porfirio sottolineando che il termine Χριστιανοί nella Roma imperiale di allora indica ancora una categoria socio-politica sospetta, invisibile, in una parola una sorta di fuorilegge¹⁹⁸. Tuttavia Porfirio usa un particolare vocabolario tecnico per indicare i cristiani presenti all'interno della scuola: infatti, pur chiamandosi nello stesso modo, cioè cristiani, alcuni sono πολλοί, cioè *i molti*, gli *altri* (ἄλλοι) invece sono αίρετικοί. Porfirio quindi mette in risalto che all'interno della comunità cristiana vi sono alcuni che vengono considerati eretici, cioè che hanno deviato verso l'eresia.

I πολλοί¹⁹⁹ dunque sono i fedeli che fanno parte della comunità dei cristiani capeggiata dai vari vescovi che stanno all'interno di una Chiesa che cerca di avere un'organizzazione articolata e sempre più complessa. Si definiscono *i potenti*, *i più forti*, *i dominatori*²⁰⁰, in quanto sono dappertutto e attraggono sempre più adepti; ed è proprio la proliferazione di costoro che viene paragonata da Porfirio ad una specie di grave malattia che ha invaso Roma²⁰¹. Contro questi πολλοί Porfirio redigerà il *Contra Christianos*.

A differenza dei πολλοί, gli αίρετικοί sono invece i cristiani considerati *eretici*, denominazione fatta grazie ad un nuovo impiego del termine utilizzato per la prima volta da Paolo: originariamente la parola greca infatti designa i membri di una scuola filosofica, mentre da Paolo in poi esso assume una connotazione

¹⁹⁶ Porph. *V.P.* 16: «Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αίρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγέμενοι».

¹⁹⁷ Cfr. M. TARDIEU, *Les Gnostiques dans la Vie de Plotin*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., pp. 503- 563.

¹⁹⁸ M. TARDIEU sottolinea che all'interno della comunità cristiana di allora il termine *cristiano* non era usato tanto dai fedeli quanto dagli avversari, giudici o intellettuali. Nel *Vangelo di Filippo*, scritto considerato gnostico (*NHC II* 62, pp. 26- 35) si legge che: «Il nome dei cristiani è un nome che fa paura a differenza di quello di giudeo, romano, greco, barbaro che non spaventa nessuno». Cfr. M. TARDIEU, *Les Gnostiques de la Vie de Plotin*, cit., pp. 510- 511.

¹⁹⁹ M. TARDIEU riporta la notizia che questo termine, inizialmente di origine ebraica (*Dan.* 11, 33) viene utilizzato dai cristiani per autodenominarsi. Questo termine viene usato spesso da Paolo (*I Cor.*, 10, 17 e 10, 33; *Rom.* 12, 5; *Ebr.* 12, 15) nelle sue lettere con preciso intento appellativo.

²⁰⁰ Cfr. Porph. *De philosophia ex oraculis*, I, *apud* Euseb. *P.E.* IX, 10, 3 (324 F. SMITH).

²⁰¹ Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp 361- 362 e p. 512 nota 415.

negativa, che indica alcuni individui che si trovano nell'errore, nella menzogna, e che hanno scelto una strada diversa rispetto alla regola, al canone, alla verità professata nella comunità²⁰². Ora l'aspetto interessante di questo passo è che Porfirio usa una terminologia tipicamente cristiana, utilizzata da Paolo in poi, da teologi e pastori per indicare i cristiani devianti o che seguono delle dottrine erranee²⁰³. Il tratto fondamentale di questi αἰρετικοὶ è che essi sono assimilati dagli autori cristiani agli antichi pagani: ne consegue che l'appellativo *gnostico*, sarà assimilato sempre più alla religione politeista e, nei secoli a venire, sempre meno- fino a scomparire- all'ortodossia cristiana²⁰⁴. Porfirio dimostra di essere al corrente della diatriba tra cristiani e gnostici²⁰⁵, polemica che evidentemente è stata presente anche all'interno della scuola di Plotino durante la sua permanenza²⁰⁶.

Dopo aver riportato i nomi degli eresiarchi, Porfirio spiega dove questi cristiani gnostici hanno sbagliato: essi, secondo il neoplatonico, «ingannavano molti ed erano (a loro volta) ingannati e insegnavano che Platone non era penetrato sino alla profondità della sostanza intelligibile»²⁰⁷. Ora l'espressione *la*

²⁰² *Tito*, 3, 10- 11: «Dopo una o due ammonizioni guardati dall'*eretico*, ben sapendo che un tale individuo è un deviato e un peccatore che si condanna da sé stesso (αἰρετικὸν ἄνθρωπον μετὰ μίαν καὶ δευτέραν νοουθεσίαν παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος καὶ ἁμαρτάνει ὄν αὐτοκατάκριτος)».

²⁰³ Cfr. M. TARDIEU, *Les gnostiques dans la Vie de Plotin*, cit., p. 513.

²⁰⁴ Questa assimilazione, fa notare M. TARDIEU, è presente nell'autore romano dell'*Elenchos* (metà del III secolo, contemporaneo di Plotino), Epifanio di Salamina (fine del IV secolo) e Ireneo di Lione. Cfr. M. TARDIEU, *Les Gnostiques dans la Vie de Plotin*, cit., p. 515.

²⁰⁵ Porfirio (*V.P.* 16, 2) usa l'espressione «provenienti dalla vecchia filosofia» dimostrando di conoscere il problema: «αἰρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγέμενοι». Su questo passo vedi ABRAMOWSKI L., *Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker* «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 74 (1983), pagg. 108-128 e GARCÍA BAZÁN F., *Gnóstica. El capítulo XVI de la Vida de Plotino de Porfirio*, «Salesianum», 36 (1974), pp. 463-478.

²⁰⁶ C. GUERRA (*Porfirio editore di Plotino e la «paideia antignostica»*, «Patavium», 8, 15 (2000), p. 108) nota che la collocazione del tutto isolata dal contesto del trattato II, 9 delle *Enneadi*, sia stata fatta da Porfirio proprio per accentuare la finalità polemica non solo nei confronti degli Gnostici ma soprattutto nei confronti dei cristiani. Infatti «Queste consonanze tra gnosticismo e cristianesimo suffragano l'impressione che il genere di contestazioni presente in II, 9 sia molto simile a quello che caratterizza l'antica letteratura cristiana di matrice filosofica. È innegabile, infatti, che molte critiche presenti in II, 9 possano essere riferite a dottrine o ad atteggiamenti che il cristianesimo di allora aveva in comune con lo gnosticismo, o che perlomeno apparivano tali agli occhi di un pagano colto. In virtù di ciò, Porfirio può aver riletto II, 9 in chiave anticristiana, inserendo in tal modo questo trattato nel contesto della polemica contro il cristianesimo che percorre più o meno esplicitamente, quasi tutta la sua opera dal *Κατὰ Χριστιανῶν* alla *Vita Plotini* all'epistola *Πρὸς Μαρκέλλαν*».

²⁰⁷ *Ibidem*, 16, 7: «καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι, ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος.» M. TARDIEU, sottolinea la

profondità della sostanza intelligibile (βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας) non è porfiriana ma tipicamente gnostica: nella teologia apofatica degli gnostici, *bathos* è l'espressione che delinea il carattere sublime del Padre ingenerato e degli Eoni del pleroma del Padre. Come sinonimi il Padre ha tre aggettivi: *grandezza*, *altezza*, *profondità*, menzionati nel *Trattato tripartito*²⁰⁸ e nel *Codice Brucianus*²⁰⁹ come attributi tipici del Padre trascendente. Ora proprio nel *Codice Brucianus*²¹⁰ la *profondità* indica non solo il pensiero del Padre, che è anche il luogo dove abitano gli Eoni, ma anche le potenze luminose che circondano il Padre che sono: il Figlio *Aphrédon* e l'Unigenito, luogo della gloria della Triplice potenza, che racchiude l'intero spazio divino. La *profondità*, nel linguaggio gnostico, ha un'accezione relativa non al concetto di *bassezza*, di *basso*, ma, al contrario, all'*altezza*, al *sublime*. Quindi dal punto di vista degli gnostici il fatto che Platone non era riuscito a penetrare sino alla profondità della sostanza intelligibile, non voleva dire che non era riuscito a raggiungere la conoscenza del Padre, ma viceversa che il Padre non si era fatto conoscere dal filosofo in quanto per conoscere la profondità dell'essenza del Padre e del suo mondo è necessaria una divina rivelazione²¹¹.

Come si può vedere dalla testimonianza di Porfirio, argomenti concernenti la tripartizione del Padre, il Figlio, l'Unigenito, la rivelazione divina, sono esaminati anche dai cristiani gnostici. Ora sappiamo che costoro vengono confutati sia da Plotino²¹² nel trattato che secondo il filosofo di Tiro egli intitola *Πρὸς τοὺς Γνωστικούς*, sia da Amelio che dallo stesso Porfirio²¹³.

finezza espressiva di Porfirio il quale, riprende in modo ironico proprio Paolo che in *2Tim.* 3, 13 sostiene che «i malvagi e gli impostori andranno di male in peggio, *ingannatori e ingannati* nello stesso tempo».

²⁰⁸ Cfr. *Trattato tripartito*, 60, 19- 23.

²⁰⁹ Cfr. *Codice Brucianus*, 236, 5- 16. G. RINALDI (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 382) riferisce che questo codice del V- VI prende il nome «Dall'antico proprietario JAMES BRUCE (1730- 1794), di provenienza tebana, acquistato dalla Bodleian Library di Oxford. Scritto da varie mani su 156 pagine di papiro. Ci trasmette il primo e il secondo dei *Libri di Jeu* e uno scritto frammentario che contiene le meditazioni di un filosofo gnostico e le descrizioni del passaggio dell'anima attraverso le sfere celesti dominate dagli arconti; pertanto quest'ultimo testo fu denominato *La topografia celeste*».

²¹⁰ Cfr. *Codice Brucianus*, 231, 5- 16; 246, 12- 13; 231, 22- 23; 232 17- 20; 233 16- 18; 268, 4- 8.

²¹¹ Cfr. M. TARDIEU, *Les Gnostiques dans la Vie de Plotin*, cit., pp. 522- 523.

²¹² P. AUBIN, (*Plotin et le Christianisme, Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Beauchesne Paris 1992, p. 9) analizzando il trattato V, 1 delle *Enneadi*, nota che questo è l'unico luogo dove si parla delle tre ipostasi, pur non essendo Plotino l'autore di questo titolo che invece viene dato da Porfirio. Ora questo titolo ha immediatamente attirato l'attenzione dei teologi cristiani i quali

Amelio, secondo la testimonianza di Porfirio, scrive, contro il *Trattato di Zostriano*, un'opera in quaranta libri oggi perduta, di cui però rimane una versione in frammenti scritta in copto (*NHC VIII, D*) dove l'autore esamina specificamente il passo di *Giovanni* 1, 14 (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Ora secondo Amelio il *Logos* cioè il Cristo, il Figlio di Dio, non si è veramente incarnato in quanto egli ha preso solo apparentemente le sembianze di un uomo; in realtà Cristo non sarebbe mai diventato un uomo, ma sarebbe rimasto sempre Dio. Questa concezione della divinità collima perfettamente con l'eresia che prende il nome di docetismo²¹⁴. Nel passo di Amelio si può vedere chiaramente un'interpretazione anticristiana del *Logos* in aperta polemica col concetto giovanneo. Come ha dimostrato chiaramente L. Brisson²¹⁵, Amelio sostiene che il *Logos* giovanneo non deve essere considerato nè come Principio Primo, come sostiene *Zostriano*, nè come Figlio, come vogliono invece i cristiani cosiddetti πολλοί, cioè coloro che si rifanno ai quattro vangeli dei sinottici e agli insegnamenti di Paolo di Tarso, ma piuttosto deve essere inteso come *l'Anima mundi* di cui parla Platone nel *Timeo*, concezione questa che colloca il Verbo come causa ultima di questo mondo²¹⁶. Se dunque il *Logos* viene identificato con *l'Anima mundi* è necessario

possono aver letto la Triade neoplatonica in un'ottica molto vicina alla dottrina cristiana della Trinità.

²¹³ Porph. *V.P.* 16, 10- 15: «Ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον ὅπερ «Πρὸς τοὺς Γνωστικούς» ἐπεγράψαμεν, ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλέλοιπεν. Ἀμέλιος δὲ ἄχρι τεσσαράκοντα βιβλίων προκεχώρησε πρὸς τὸ Ζωστριανοῦ βιβλίον ἀντιγράφων.». Secondo C. EVANGELIOU (*Plotinus's Anti- Gnostic Polemic and Porphyry's Against the Christians*, in *Neoplatonism and Gnosticism*, University of New York, Albany 1992, p. 125), «a simple comparison of Plotinus's anti- Gnostic polemic and Porphyry's criticism of Christianity clearly indicates that the two authors, in spite of their stylistic differences, criticized their opponents for essentially the same ethical and metaphysical reasons».

²¹⁴ Dal greco δόκησις cioè *apparenza, sembianza*, questa dottrina mira a dimostrare che il corpo di Cristo sarebbe stato solo un'apparenza, vanificando in questo modo non solo la morte in croce di Cristo, ma anche svalutando il suo corpo in quanto appartenente alla realtà materiale e non spirituale. Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 354.

²¹⁵ Cfr. L. BRISSON, *Amélius: sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung» 36/2 (1987), pp. 840- 843. Vedi anche M. TARDIEU, *Les Gnostiques dans la Vie de Plotin*, cit., p. 540 e G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, cit., pp. 359- 360.

²¹⁶ Il testo di Amelio è riportato da Eusebio in *P. E.*, XI, 19, 1- 4: «E questi, dunque, era il *logos*, egli è eterno e grazie a lui le cose che esistono sono venute ad essere, come anche Eraclito avrebbe sottoscritto e, per Zeus, anche il barbaro ritiene che, posto nell'ordine e nella dignità del principio, è in relazione a Dio ed è Dio; e che, in breve, tutto è stato creato per mezzo di lui, nel quale esistono il vivente e la vita e l'essere (stesso); e che esso entri nei corpi e che, avendo rivestito la carne, prenda le sembianze d'uomo, continuando anche allora a mostrare la grandezza della sua natura e che certamente, liberatosi, di nuovo riacquistò la divinità e l'essere Dio, quale era prima di scendere nel corpo e nella carne e nell'uomo («Καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος καθ' ὃν αἰεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγένετο, ὡς ἂν καὶ ὁ Ἡράκλειτος ἀξιώσσειε καὶ νῆ Δί' ὃν ὁ βάρβαρος ἀξιοί ἐν τῇ

intendere il suo principio non in senso temporale ma in senso causale per cui esso non può in alcun modo essere identificato come una persona, come vuole lo scritto giovanneo; inoltre il *Logos* divino invece di essere considerato Dio, dovrebbe essere concepito in *relazione a Dio*. Con queste premesse il *Logos* può essere ritenuto come *causa efficiente* e *causa materiale* del mondo, ravvisando Amelio in questo modo una triade di principi platonici che si identificano nella *forma*, nell'*agente* e nella *materia*. Quindi l'incarnazione, di cui parla il versetto di Giovanni, deve considerarsi riferita a tutti i corpi: l'Anima, avvicinandosi alla materia, pur rimanendo sempre una, si è divisa incarnandosi nei vari corpi, e non nel corpo di un singolo uomo, come invece sostengono i cristiani. Cristo in altre parole non si è realmente incarnato in quanto la sua è stata solo un'apparenza: egli è rimasto sempre e solo Dio, mentre il *Logos* incarnandosi come *Anima mundi* ha mostrato tutta la grandezza della sua φύσις e, una volta liberatosi dal contatto con la materia, è ritornato al contatto col divino. In conclusione Amelio sostiene che, secondo la dottrina neoplatonica, l'incarnazione altro non è che un processo ciclico e naturale e che non ha nulla in comune con le concezioni teologiche sostenute dai cristiani.

Parlando degli gnostici cristiani, Porfirio riporta nella *Vita Plotini*²¹⁷ il suo contributo diretto contro i cristiani cosiddetti αίρετικοί: innanzitutto, grazie

τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξία καθεστηκότα πρὸς θεὸν εἶναι καὶ θεὸν εἶναι· δι' οὗ πάνθ' ἀπλῶς γεγενῆσθαι· ἐν ᾧ τὸ γενόμενον ζῶν καὶ ζῶην καὶ ὄν πεφυκέναι· καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι ἄνθρωπον μετὰ τοῦ καὶ τηρικαῦτα δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον· ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι καὶ θεὸν εἶναι, οἷος ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα καὶ τὴν σάρκα καὶ τὸν ἄνθρωπον καταχθῆναι.»). La traduzione è mia.

²¹⁷ *V.P.* 16, 1- 20: «C'erano al suo tempo tra i cristiani da una parte i *molti*, gli altri (che li seguivano), e dall'altra parte gli eretici che provenivano dalla vecchia filosofia, e tra gli altri Adelfio e Aquilino che possedevano parecchi trattati di Alessandro di Libia, di Filocomo, di Demostrato di Lidia, che mostravano alcune apocalissi di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogeno, di Meso e altri dello stesso genere: e così ingannavano le persone ed erano a loro volta ingannati, e sostenevano che Platone non aveva raggiunto la profondità della sostanza intelligibile. Per questo motivo lui stesso (Plotino) apportando numerose argomentazioni all'interno dei corsi, avendo scritto un libro a cui abbiamo dato il titolo *Replica agli Gnostici*, ci lascio da esaminare il resto. Amelio, per replicare al libro di Zostriano, riuscì a comporre fino a quaranta libri, quanto a me Porfirio, per replicare a quello di Zoroastro, apportai parecchi argomenti, dimostrando che il libro era peraltro inautentico e recente presentato dai fondatori della setta per far credere che le dottrine a cui essi stessi avevano cercato di dare validità provenivano dall'antico Zoroastro (Γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, αίρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγγέμενοι οἱ περὶ Ἀδελφίον καὶ Ἀκυλίνον οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκόμου καὶ Δημοστράτου καὶ Λυδοῦ συγγράμματα πλείστα κεκτημένοι ἀποκαλύψεις τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ καὶ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσσου καὶ ἄλλων τοιούτων πολλοὺς ἐξηπάτων καὶ αὐτοὶ ἠπατημένοι,

all'elenco fornito dal neoplatonico sugli gnostici, è stato dimostrato che il filosofo è a conoscenza del significato dell'etimologia dei nomi, Allogeno e Meso, i quali sono riferibili entrambi al nome di Gesù²¹⁸. Inoltre riporta la notizia secondo la quale egli stesso ha fatto parecchie critiche al *Libro di Zoroastro*, dimostrando che lo scritto non solo è un falso (νόθον), ma è anche di nuova fattura (νέον), per cui in alcun modo può risalire all'antico Zoroastro, cioè, come dice Platone²¹⁹, al Battriano figlio di Horomasde (=Hormuzd) re e sacerdote dei tempi antichi²²⁰. Non vi sono tuttavia indicazioni precise o un titolo specifico sull'opera che lui scrive contro il *Libro di Zoroastro*: Porfirio infatti si limita a riportare nella *Vita Plotini* solo la notizia che egli utilizza *parecchi argomenti* (συχνοὺς ἐλέγχους) per dimostrare l'inautenticità dell'opera. Queste critiche può averle esposte oralmente o allo stesso Plotino, o ai discepoli presenti nella scuola. È probabile che queste argomentazioni critiche siano più tardi confluite nel *Contra Christianos* visto appunto che per Porfirio sia i πολλοὶ che gli αἰρετικοὶ erano tutti Χριστιανοί. È possibile che il filosofo, come si vedrà più avanti, abbia utilizzato lo stesso metodo che usa nel *Contra Cristianos* quando confuta il libro di Daniele²²¹,

ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος. Ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἐλέγχους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον ὅπερ «Πρὸς τοὺς Γνωστικούς» ἐπεγράψαμεν, ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν κατατέλοισιν. Ἀμέλιος δὲ ἄχρι τεσσαράκοντα βιβλίων προκεχώρηκε πρὸς τὸ Ζωστριανοῦ βιβλίον ἀντιγράφων. Πορφύριος δὲ ἐγὼ πρὸς τὸ Ζωροάστρου συχνοὺς πεποίημαι ἐλέγχους, ὅπως νόθον τε νέον τὸ βιβλίον παραδεικνύς πεπλασμένον τε ὑπὸ τῶν τῆν αἵρεσιν συστησάμενων εἰς δόξαν τοῦ εἶναι τοῦ παλαιοῦ Ζωροάστρου τὰ δόγματα, ἃ αὐτοὶ εἶλοντο πρεσβεύειν.».
Traduzione di G. FAGGIN. R. MAJERCIK (*Porphyry and Gnosticism*, «Classical Quarterly» n.s. 55 [1][2005], pp. 277- 292) esaminando i testi di Zostriano (*N.H.C.* 8,1), Allogene (*N.H.C.* 11, 3) e Seth (*N.H.C.* 7,5) sottolinea importanti convergenze tra questi testi e le conoscenze gnostiche di Porfirio.

²¹⁸ Per l'accostamento Seth- Gesù, Pseudo- Tertull., *Adversus omnes haereses*, II, 9, CCL 2: «*De Christo autem sic sentiunt, ut dicant illum tantummodo Seth et pro ipso Seth Christum fuisse*». Vedi anche Epiph., *Panarion*, XXXIX 3, 5, GCS 31: «È da Seth che per il seme e la successione della stirpe è venuto il Cristo-Gesù in persona, non per via della generazione umana, ma grazie al prodigio, manifestandosi nel mondo come se fosse Seth in persona, venuto allora come adesso per vivere in mezzo alla famiglia umana». Per l'accostamento Seth- Gesù- Messo, vedi *Codice Brucianus*, 249, 7- 23 dove si narra che il Figlio della Triplice Potenza, uscendo fuori con la *gioia personificata* (=Messo), ha l'onere di costruire l'*aione* cioè la città celeste chiamata anche Incorruttibile (ἀφθαρσία), Gerusalemme, Terra nuova, perfetta in sé (αὐτοτέλης), senza re (ἀβασίλευτος), dove devono riunirsi gli dei (= gli gnostici). Cfr M. TARDIEU, *Les Gnostiques de la Vie de Plotin*, cit., p. 535.

²¹⁹ Cfr. Plato, *Alcib. I*, 122 a.

²²⁰ M. TARDIEU, (*Les Gnostiques de la Vie de Plotin*, cit., p. 542, nota 90) riferisce che i dati della storiografia greca riportano che Zaratustra visse circa 5000 prima della guerra di Troia, come ad esempio Ermodoro il platonico, Ermippo di Smirne, Plutarco, oppure a 6000 anni prima della morte di Platone, come Eudosso di Cnido, oppure ancora prima della conquista della Grecia da parte del re persiano Serse.

²²¹ Cfr. Hieron., *Comm. in Daniel.*, Prolog.

dimostrando appunto che si tratta di un apocrifo, utilizzando non solo le sue conoscenze filologiche apprese alla scuola di Longino, ma anche avvalendosi della minuziosa analisi dei procedimenti letterali di scrittura e di uno studio critico confrontato con le tradizioni storiche ebraiche e greche²²². Forse il *Libro di Zoroastro* di cui parla Porfirio era un apocrifo romano, presente nella scuola di Plotino che aveva come unica finalità quella di essere un manuale per studenti di filosofia²²³.

Da quanto si è potuto fino ad ora appurare, il problema cristologico è presente sia nella comunità dei credenti, come dimostra la polemica tra il vescovo romano Damaso e il suo omonimo alessandrino, sia all'interno dei cristiani eretici, i cosiddetti gnostici, e sia anche tra i neoplatonici e in particolare in Porfirio, come si può dedurre dal passo della *Vita Plotini* di cui si è parlato (*V.P.* 16).

Altre testimonianze riportate da un'altra opera sull'opposizione di Porfirio alla concezione cristiana di Gesù concepito sia come figlio, sia come Dio stesso, si leggono nella *Filosofia desunta dagli oracoli*²²⁴, dove Porfirio riporta l'oracolo della dea Ecate secondo la quale, alla domanda se Gesù fosse stato o meno Dio, la dea risponde che Gesù è sicuramente un uomo pio e divino e, dopo la morte, è stato accolto tra gli dei e i beati; ma sicuramente egli non è nè il figlio di Dio nè tantomeno Dio come invece sostengono i cristiani che si sono impigliati nell'errore credendo che un uomo mortale possa essere Dio²²⁵.

²²² Cfr. M. TARDIEU, *Les Gnostiques de la Vie de Plotin*, cit., p. 541.

²²³ Cfr. *Ibidem*, p. 543.

²²⁴ Cfr. Porph., *De philosophia ex oraculis*, III, (*apud* Euseb. *Dem. ev.*, III 6, 39- 7, 2; 345 F. SMITH, *apud*, August. *De civ. dei*, XIX, 23, 43- 73; 345 a F. SMITH). Vedi anche *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 335- 337.

²²⁵ A. SMITH (*Philosophy in Late Antiquity*, Routledge Editions, N.Y. 2004, pp. 78- 79), sottolinea che «There were, of course serious metaphysical and doctrinal grounds for his rejection of Christianity. For exemple the idea of the supreme god, as opposed to a minor god or daimon, descending to earth was unthinkable for a Neoplatonist».

I. 3. LA RELIGIONE DI ROMA E IL QUADRO POLITICO SOCIALE

I. 3. 1. Il culto imperiale.

Ai fini della ricerca che si vuole affrontare, non è il caso di sviluppare uno studio sui singoli dei di Roma, sulle loro mansioni, sulla loro nascita, sul loro mito, in quanto com'è noto, essi provengono dai culti italici ed etruschi che nel corso dello sviluppo dell'impero romano si fondono con gli dei del *Pantheon* greco, assumendo, con le dovute varianti, molti tratti in comune. Qui invece è interessante vedere lo *spirito religioso* romano della seconda metà del III secolo che, abbracciando tutti i culti presenti all'interno dell'impero, permette il loro diffondersi, il loro sviluppo.

Com'è noto infatti Roma, prima ancora di entrare in contatto con le culture elleniche ed orientali, pratica il *triumphus*, un fastoso cerimoniale decretato dal senato in onore dei condottieri vittoriosi, il quale contiene in sé già tutti i presupposti per il culto imperiale²²⁶. Da Augusto in poi la figura dell'imperatore comincia a perdere i tratti esclusivi del grande comandante che combatte per la gloria di Roma, ed inizia ad assumere un ruolo sempre più vicino alla divinizzazione dell'uomo che detiene quel potere²²⁷.

Dal III secolo, dopo che Roma conosce ed assorbe in sé la mistica orientale del *Καίσαρ*, l'apoteosi degli imperatori raggiunge un fasto ed un lusso talmente solenne da far considerare il sovrano sempre più un dio anziché un uomo. In questo periodo inoltre agli Dei del *Pantheon* tradizionale, si aggiunge anche il dio Sole che da un lato va ad offuscare le divinità della tradizione romana, dall'altro si identifica sempre più con la figura del *Καίσαρ*. Al culto delle *virtù*, si sostituisce il culto della *persona* dell'imperatore, considerato *pius felix victor*, il quale, ritenuto un dio sulla terra, incarna in sé tutte le eccellenze degli uomini. Tutti gli imperatori diventano in questo modo *augusti e divi*, e viene attribuita ad essi una sacralità istituzionale che troverà più tardi la massima espressione nella corte bizantina.

²²⁶ Cfr. O. GIORDANO, op. cit., p. 38.

²²⁷ BEAUJEU J., *La religion romaine à l'apogée de l'empire romain*, Paris 1955.

Da Augusto a Costantino il culto dell'imperatore si fonde con il mito della dea Vittoria: i trionfi di Roma, le conquiste, la forza, alimentano una sorta di *teologia della Vittoria*. Il popolo romano, con il culto dell'imperatore non fa altro che esaltare sé stesso, manifestando la sua devozione al *Genium Imperatoris*, che altro non è se non la potenza e la forza del popolo di Roma il quale, avendo una organizzazione politico-amministrativa molto sviluppata e capillare, considera l'organizzazione statale come una gerarchia religiosa²²⁸.

Si vede in quest'ottica come il popolo romano fonda insieme il sentimento religioso con il lealismo civico, con il culto dell'imperatore e dello stato: la devozione religiosa diviene a tutti gli effetti un rituale di stato²²⁹. Le cerimonie si svolgono sempre nello stesso modo, con gli stessi immutabili rituali: i sacrifici sono fatti con la stessa procedura, i sacerdoti pronunciano sempre le stesse formule immutate da secoli²³⁰. Tuttavia se da una parte si proclama la Dea Vittoria, la divinità dell'imperatore, l'invincibilità di Roma, dall'altra appare evidente che questi concetti cozzano irrimediabilmente con l'instabilità economica, sociale e soprattutto militare dell'impero. Ecco perchè in un siffatto contesto si assiste ad una rapida decadenza del culto degli dei e del culto del *Καίσαρ*, che spinge così il *civis* a rivolgersi ad altre religioni per cercare una risposta alle sue inquietudini interiori.

L'ultimo aspetto importante che bisogna sottolineare è che il culto dell'imperatore comincia ad acquisire sempre più le caratteristiche del

²²⁸ «Nell'aprile del 248- fa notare O. GIORDANO, (op. cit.,p. 39)- Filippo l'Arabo celebra il primo millenario della fondazione di Roma. Un grande entusiasmo pervade le masse, almeno negli strati sociali in cui la coscienza civica e morale è ancora più avvertita e responsabile. I solenni festeggiamenti che hanno luogo ovunque fanno sentire per un momento quell'arcano vincolo della *romanitas*, che con la forza delle armi e con la provvidenziale protezione degli Dei nazionali, era riuscita a raggruppare e a tener legate sotto un'unica autorità popoli così diversi per razza, per lingua, per religione e per costumi».

²²⁹ Cfr. P. BROWN, *Potere e Cristianesimo nella tarda antichità*, Laterza, Bari 1995, p. 45.

²³⁰ Per quanto concerne il rituale sacrificale romano vedi M. SIMONETTI, *Eusebio, sui sacrifici pagani e giudaici*, «Annali di Scienze Religiose» 19 (1) (2002), pp. 101- 110; A. SAGGIORO, *Il sacrificio pagano nella reazione al cristianesimo: Giuliano e Macrobio*, «Annali di Scienze Religiose» 19 (1) (2002), pp. 237- 254; A.CAMPLANI – M. ZAMBON, *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale*, «Annali di Scienze Religiose» 19 (1) (2002), pp. 59- 99; G. BODEI GIGLIONI, *Come gli uomini divennero malvagi: sviluppo della civiltà, alimentazione e sacrificio in Teofrasto*, «Rivista Storica Italiana» 103 (1991), pp. 5- 32; S. TOULOUSE, *Que le vrai sacrifice est celui d'un coeur pur: à propos d'un oracle «porphyrienne» dans le «Liber XXI Sentiarum» édité parmi les oeuvres d'Augustin*, «Recherches Augustiniennes» 32 (2001), pp. 169- 223.

monoteismo politico, non meno esclusivistico e geloso di quello religioso. Alimentato dall'impersonale e sostenuto dall'istituzionale, il monoteismo politico tende appunto o a scalzare o a togliere forza e validità agli altri riti e agli altri dei. Considerare l'imperatore come un dio, come un *numen*, porterà i cittadini a sostituire progressivamente la figura dell'imperatore, incapace ormai di dare risposte al popolo, con quella di un dio che promette non in questo mondo ma nell'altro quella pace, quella sicurezza che questa realtà ormai non può più dare. È proprio nel III secolo infatti che si sviluppa ed attecchisce- inizialmente negli strati più bassi della società e successivamente in quelli più aristocratici- il culto di Mitra, il giudaismo e il cristianesimo i quali tutti insieme presentano la concezione monoteistica di Dio²³¹.

Il diffuso spirito sociale che accoglie in modo sempre più intimo il concetto di monoteismo viene espresso in modo chiaro da un'antica iscrizione, risalente al III secolo la quale recita: «*Fossor vide ne fodias. Deus Magnus oculum habet; vide et tu filios habes*»²³².

Porfirio conosce in modo preciso la religiosità romana tanto da esprimersi su di essa: nel *De abstinentia* infatti, dopo aver invitato alla completa astinenza dalle carni animali, raccomanda di stare lontani dai sacrifici cruenti in quanto essi attirano i demoni malvagi su chi li compie²³³. È chiaro che questo precetto va a scontrarsi con la prassi della religione imperiale che impone di sacrificare gli animali durante la cerimonia sacra. Porfirio riesce a glissare il problema sostenendo che sebbene sia giusto sacrificare secondo le leggi dello stato al solo scopo di placare i demoni malvagi²³⁴, questa è un'azione che devono fare non gli *adepti* della filosofia, ma solo il popolo formato da coloro che si occupano di cose diverse dalla speculazione mistico-intellettuale²³⁵. Tuttavia è molto probabile che anche Porfirio, pur non partecipando ai riti cruenti e ai banchetti, dove le carni sacrificate, dopo la cerimonia vengono consumate dai partecipanti, tuttavia abbia aderito al rituale politico religioso di rendere omaggio alla figura dell'imperatore con la pratica dell'offerta dell'incenso fatta *pro salute sui*.

²³¹ Cfr. O. GIORDANO, op. cit., pp. 45- 46.

²³² Cfr. G. LAFAYE, *Bulletin archéologique de la religion romaine*, «Revue de l'histoire des religions», XVIII (1888), p. 82.

²³³ Cfr. Porph. *De abstin.* II, 42, 3.

²³⁴ *Ibidem*, II, 43, 2.

²³⁵ *Ibidem*, II, 33, 1-2.

I. 3. 2. Le caratteristiche politico- religiose dell'editto di Decio.

Quando si parla di persecuzione di Roma contro i cristiani, bisogna fare una distinzione tra le fonti che riportano questi dati, dividendoli in fonti apologetiche e fonti storiche. Le prime, offrono un quadro del problema riferibile non all'aspetto politico- sociale ma bensì all'aspetto religioso dove l'imperatore considerato perverso viene presentato come un sanguinario mosso da potenze sataniche contro il popolo dei fedeli. Questi ultimi sono chiamati a resistere alle avversità e a non preoccuparsi delle conseguenze in quanto la difficile situazione altro non è che un disegno divino di cui già è stata predetta nelle Sacre Scritture la soluzione favorevole per i cristiani. Come il popolo d'Israele aveva resistito alle dieci piaghe, così anche il nuovo popolo di eletti avrebbe dovuto resistere alle dieci persecuzioni prima della vittoria sul mondo²³⁶.

Dall'altro lato vi sono i dati degli storici che riportano la notizia secondo la quale, fermo restando i singoli casi di maltrattamento, uccisioni, imprigionamenti, perpetrati da qualche magistrato del luogo, le persecuzioni vere e proprie promosse dall'autorità imperiale sono in tutto due o tre²³⁷, proprio in coincidenza con l'espansione del cristianesimo in quasi tutto l'impero²³⁸. Per cui è ormai chiaro che l'ἄθεον κέρυγμα, o i *feralia edicta* altro non fossero che un *normale* e ben noto editto con cui gli imperatori, in particolari situazioni di ordine politico, ordinavano le *supplicationes*, come fece Decio prima di intraprendere la battaglia contro i Goti nel 250 d.C.

²³⁶ L'indicazione delle dieci persecuzioni si è andata sviluppando nel corso dei secoli. O. GIORDANO, (op. cit., p. 9) fa notare che: «L'indicazione cronologica delle varie fasi attraverso le quali è passata, ci dice inoltre che questa teoria si è formata assai lentamente nella coscienza degli scrittori ecclesiastici. Sino alla fine del II secolo Melitone di Sardi e Tertulliano riconoscevano esplicitamente due persecuzioni, quelle di Nerone e di Domiziano; verso la fine del IV secolo Lattanzio ne enumera già sei, mentre Eusebio arriva ad otto; al principio del V secolo finalmente con i cronografi Sulpicio Severo e Paolo Orosio il numero delle persecuzioni si fissa in dieci con riferimento tipologico alle dieci piaghe d'Egitto. Contro queste conclusioni simbolistiche però già protestava Agostino (*De civ. dei* XVIII, 52), il quale dichiarava che la corrispondenza delle persecuzioni cristiane alle dieci piaghe era solo frutto di una congettura della mente umana».

²³⁷ Cfr. P. BREZZI, *Dalle persecuzioni alla pace di Costantino*, Roma 1960, p. 6. Vedi anche O. GIORDANO, op. cit., p. 9 e T.D. BARNES., *Legislation against the Christians*, «Journal of Roman Studies», 58 (1968), pp. 32- 50.

²³⁸ È veramente molto strano che, nonostante ciò sia un dato ormai accertato e pacifico, ancora R. BERCHMAN (*Porphyry Against the Christians*, cit., p. 39) sostenga che «Decius's persecution were brutal. Organized for the whole empire under imperial command, all the inhabitants of the empire had to sacrifice on pain of death», riportando in nota solo le ovvie notizie di parte degli apologeti (Euseb., *H. E.*, VI, 36- 39; Cypr., *Ep.* 30. 3; 55. 14; *De lapsis* 27).

Come si è visto prima, il successo delle vittorie che Roma aveva avuto nella storia era dato dalla convinzione che gli dei romani avessero sempre protetto lo stato contro i barbari; per cui la devozione dei *cives* altro non era che un comune ringraziamento per questa protezione ed assistenza divina. Le *supplicationes* erano la dimostrazione da parte del cittadino di questa deferenza e di questo sentimento nei confronti della religione che, come si è visto prima era un'unione tra sentimento civico e religioso. Decio, in qualità di *pontifex maximus*, chiede *legittimamente* ai cittadini, prima di impegnarsi in un'impresa rischiosa, quale quella di difendere i confini di Roma dai barbari, di partecipare a questo rito collettivo.

L'applicazione e l'attuazione di tale editto non comportò alcun problema di ordine pubblico in nessuna parte dell'impero: secondo la testimonianza di Cipriano (quindi la testimonianza di un apologista), a Cartagine²³⁹, ad Alessandria²⁴⁰, in Grecia²⁴¹, in Gallia e in Spagna²⁴², la partecipazione dei cittadini romani e dei cristiani fu pressoché completa, dimostrando questi ultimi, forse più e meglio dei *cives*, non solo la loro devozione allo stato romano, ma anche il loro perfetto inserimento all'interno della società.

Dopo l'emanazione e l'attuazione in tutto l'impero dell'editto, Decio rimane a Roma per tutto il 250 per i preparativi della spedizione contro i Goti. Durante questo periodo ha occasione di assistere a qualche sporadico processo contro qualche ribelle, per la verità più con animo stranito che ostile, non pronunciando comunque nessuna condanna a morte contro chi si era rifiutato di compiere le *supplicationes*²⁴³.

Formalmente l'editto consta di una parte nella quale vi sono delle generali prescrizioni e disposizioni sull'effettuazione dell'editto secondo procedure ben note: una parte riservata alle singole cancellerie del luogo, una parte riservata ai cittadini i quali vengono esortati al sacrificio e alla celebrazione eucaristica. Ma la

²³⁹ Cfr. Cypr. *Laps.* 7.

²⁴⁰ Cfr. Diog. Alex. *apud* Euseb. *H. E.*, VI, 41, 11.

²⁴¹ O. GIORDANO, *op. cit.*, p. 132.

²⁴² Cfr. Cypr. *Ep.* 67, 1.

²⁴³ O. GIORDANO (*op. cit.*, pp. 133- 134) sottolinea che «Il repentino disinteresse con cui Decio abbandona ogni questione o controversia riguardante la religione cristiana e l'indifferenza che dimostra circa i risultati effettivi della manifestazione religiosa predisposta, sembrano indizi sufficienti del suo radicale scetticismo e della mancanza in lui di qualunque idea riformatrice e tanto meno persecutoria nei riguardi del cristianesimo».

cosa più interessante è che all'interno del documento vi sono le disposizioni per l'istituzione di apposite *commissioni sacrificali* le quali hanno il compito non solo di controllo dell'avvenuto compimento della supplica, ma anche di punizione nel caso di rifiuto. Ora istituire *de iure* un organismo di controllo su un evento religioso, sottolinea l'aspetto formalmente amministrativo e politico che il culto religioso ha nell'Urbe. Queste commissioni infine hanno il compito di rilasciare un certificato al *civis*, detto *libellus*, dopo il compimento della cerimonia²⁴⁴.

Il *libellus* da compilare a cura delle commissioni sacrificali (ἐπὶ τῶν θυσιῶν ἡγοημένοις), contiene le generalità del dichiarante, una dichiarazione generica di fedeltà agli dei di Roma, l'indicazione dell'atto rituale che si articolava nella sacra libagione (ἔσπρεια), nell'offerta dell'incenso (ἔθυσσα), nell'assaggio delle carni immolate (ἐγευσάμεν). Infine il *libellus* si chiude con la formula contenente la richiesta da parte dell'interessato del rilascio del certificato²⁴⁵.

Uno degli aspetti più interessanti dell'editto sta nel fatto che la sua promulgazione viene considerata come un evento estemporaneo che va cioè a rompere un *continuum* temporale di lunga tolleranza da parte degli imperatori nei confronti dei cristiani²⁴⁶. Dalla seconda metà del III secolo in poi infatti il

²⁴⁴ O. GIORDANO, (op. cit., pp. 142- 143) rileva che «Le commissioni erano costituite dai magistrati municipali e da cinque notabili del luogo; gli uni e gli altri avevano compiti ben distinti. I cinque cittadini scelti dovevano vigilare e curare l'espletamento degli atti di sacrificio compiuti alla loro presenza e rilasciare il certificato prescritto. I magistrati invece non assistevano alla prova rituale, ma entravano in funzione solo quando si presentavano casi renitenti e di rinunciatari, che i notabili avevano l'obbligo di denunciare. Questa ripartizione dei compiti e la stessa composizione mista delle commissioni di controllo non potevano non creare delle difficoltà e provocare frequenti incidenti. [...] L'espedito dei certificati da rilasciare a coloro che sacrificavano divenne un campo insospettato di buoni guadagni o di facili favoritismi specialmente per i cinque componenti. Si può obiettare forse che le autorità avranno scelto con oculatezza e con criteri politici i cinque *primores*; ma trattandosi di questione più religiosa che amministrativa, non si sarà guardato tanto per il sottile».

²⁴⁵ Cfr. O. GIORDANO, op. cit., pp. 148- 149.

²⁴⁶ O. GIORDANO, (op. cit., p. 156) aggiunge che «La lunga pace, che l'editto deciano avrebbe interrotto improvvisamente, è una conferma indiretta e un involontario riconoscimento da parte dei cristiani della politica religiosa che gli imperatori in generale avevano seguito nei riguardi del cristianesimo. Gli apologisti stessi, pur nella concitata polemica, avevano riconosciuto l'equità degli imperatori "perchè un imperatore buono non ordinerebbe mai nulla contro la giustizia (Melit., *apud* Euseb., *H.E.*, IV, 26, 6). Nella tradizione agiografica Nerone e Domiziano erano i principali e quasi i prototipi dei nemici del cristianesimo, gli unici forse che avrebbero perseguitato la nuova religione per odio e per crudeltà. In appoggio di questa tesi Tertulliano sfidava chiunque a citargli un imperatore che avesse perseguitato (Tert. *Apol.* V, 3-7). Eusebio si sofferma spesso a descrivere la pace che la chiesa gode sotto i vari imperatori. Con queste attestazioni stupisce come nella letteratura ecclesiastica si potesse formare la *communis opinio* delle dieci lunghe e sanguinose persecuzioni, sfruttate e abbellite di leggende dalla tradizione agiografica e accettate dalla buona parte della storiografia cristiana anche più recente».

cristianesimo ha oramai raggiunto una perfetta armonia con gli usi, i costumi e le usanze dell'impero, riuscendo non solo ad inserirsi perfettamente nel tessuto sociale, ma anche ad assorbire la struttura gerarchica dello stato. È chiaro che il prezzo da pagare, rispetto alle prime comunità di fedeli è alto, ma si tratta di una contropartita necessaria per sopravvivere. La progressiva osmosi con il mondo e con la società romana, le necessarie concessioni etiche, un generale ammorbidimento dei precetti morali del messaggio cristiano, una consapevolezza del ruolo aperto a tutti i problemi della società, permette al cristianesimo non solo di sopravvivere a tutti i maldestri tentativi persecutori, ma anche di divenire in seguito la religione ufficiale dello stato romano²⁴⁷.

Dalla fine del 249 al 251 Porfirio si trova probabilmente a Cesarea in Palestina, o addirittura a Tiro, presso il teologo alessandrino Origene di cui è un allievo o un semplice uditore²⁴⁸. Ma mentre non ci sono notizie che riferiscono dati sulla conoscenza dell'editto da parte di Origene e di Porfirio, sulla sua effettiva esecuzione, sull'impatto del provvedimento sulla popolazione, se non in generale che lo svolgimento delle *supplicationes* avviene in modo regolare in tutte le parti dell'impero a cui aderiscono, oltre ai *cives romani* politeisti, anche il *maximus fratrum numerus*²⁴⁹, si hanno invece testimonianze dei rapporti difficili che Porfirio ha in questo periodo con la comunità dei cristiani di Cesarea²⁵⁰.

²⁴⁷ Cfr. O. GIORDANO, op. cit., p. 157. Oltre ad assorbire i costumi del mondo romano, alcuni membri della comunità cristiana cominciano ad imitare anche usi e dei costumi molto distanti dal messaggio evangelico. A. Barzanò (*La questione dell'arricchimento dei vescovi e del clero da Cipriano a Damaso: tra polemica anticristiana, autocritica ecclesiale e legislazione imperiale*, in «Rivista della storia della Chiesa in Italia» 47 (2) 1993, p. 360) sottolinea che la pratica di arricchimento della Chiesa dai lasciti delle matrone viene segnalata dallo stesso Cipriano a Cartagine: «Cipriano, vescovo di Cartagine, il quale, nel 251, scrivendo, appena terminata la persecuzione di Decio, il suo *De lapsis*, era stato costretto ad annotare dolorosamente l'esistenza, nella Chiesa del suo tempo, di questa deplorabile situazione (che certo non ci si aspetterebbe di trovare presente all'interno di una comunità cristiana che era stata appena chiamata a dare testimonianza con la vita della propria fede in Dio) (*De laps.* 6): "Moltissimi vescovi, che devono essere di esortazione e di esempio, trascurata l'amministrazione affidata loro da Dio, diventano amministratori dei re del mondo e, lasciata la cattedra, abbandonano il popolo, viaggiando attraverso le provincie altrui, cercano affari che promettano buoni guadagni e, mentre in chiesa i fratelli hanno fame, essi vogliono avere molto denaro, rapinano i poteri con frodi insidiose, aumentano l'interesse sui prestiti con tassi sempre maggiori"».

²⁴⁸ Cfr. A.R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano*, Rusconi editore, Milano 1993, p. 244 e nota 86. Vedi anche G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio*, Laterza Bari 1997, p. 11, M. DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra platonismo e Sacra Scrittura*, cit., p. 33, e *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 479, nota 167.

²⁴⁹ Cfr. Cypr., *Ep.* 30, 5.

²⁵⁰ Per la testimonianza sui difficili rapporti tra Porfirio e la comunità di Cesarea vedi Socrat., *H.E.*, III, 23; *Theosophia*, sec. V.; Aret., *Lo scoliaste di Luciano*. La testimonianza viene ritenuta

I. 3. 3. Il rapporto tra Roma e i cristiani: da Valeriano ad Aureliano.

Mentre non si sa nulla sulla sua possibile attività persecutoria contro i cristiani da parte dell'impero sotto il comando di Treboniano Gallo (251- 253)²⁵¹, successore di Decio, l'imperatore Valeriano tenta di scardinare le fondamenta della Chiesa e di epurare il corpo senatoriale ed equestre con due editti emanati rispettivamente nell'estate del 257 e del 258²⁵². In questi provvedimenti si mira in modo specifico non solo a colpire l'articolazione gerarchica della Chiesa e la presenza dei cristiani nelle classi sociali più abbienti e di comando, ma soprattutto si punta alla confisca dei beni che la Chiesa è riuscita fino ad allora ad accumulare²⁵³.

La morte di Valeriano nella battaglia contro il re persiano Shapur I nel giugno del 260 da un lato mette fine al clima persecutorio contro i cristiani,

inizialmente vera da Harnack, ma successivamente viene messa in dubbio da altri studiosi. Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., p. 61.

²⁵¹ Come si è già detto, l'intervento repressivo poteva comunque esserci, ma esso era l'espressione dell'attività di un singolo magistrato contro un cristiano per i più disparati motivi, non un editto imperiale contro tutti i cristiani. G. RINALDI (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 560) ad esempio fa notare che di Treboniano Gallo «Abbiamo notizia di suoi interventi repressivi a Roma, dove il vescovo Cornelio fu mandato in esilio a Centumcellae; ma probabilmente l'evento è ancora una volta da intendersi quale misura a tutela dell'ordine pubblico, poiché la comunità cristiana di Roma era agitata dal dissidio che contrapponeva questo vescovo al suo avversario, il rigorista Novaziano».

²⁵² Gli editti non sono pervenuti, tuttavia si può fare una ricostruzione del primo, emanato nell'estate del 257 grazie ad una testimonianza di Eusebio il quale nella *Historia ecclesiae* (VII, 10, 4- 9) riporta tale notizia attribuendo la responsabilità del documento non direttamente all'imperatore ma a Macriano, sovrintendente delle finanze. Del secondo editto invece si ha notizia grazie a Cipriano il quale nell'*Epistola* 80 (2) riferisce che il decreto è diretto in modo specifico contro i senatori, i cavalieri, gli uomini egregi cristiani. A.H.M. JONES (*Lo sfondo sociale nella lotta tra paganesimo e cristianesimo*, in *Il conflittotra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, saggi a cura di A. MOMIGLIANO, Torino 1968, p. 27) rileva che «L'editto di Valeriano, che imponeva pene speciali a quei senatori ed *equites* romani che rifiutavano di adeguarsi alla politica religiosa dell'imperatore, lascia supporre che già nel 257 vi fossero cristiani in queste classi. I canoni emanati dal sinodo di Iliberris (Elvira), tenuto probabilmente poco prima della "grande persecuzione", impongono penitenze ai cristiani che prendono parte ai riti pagani o ai giochi in veste di *sacerdotes* provinciali o di *duoviri* o *flamines* municipali. Ciò sembra implicare che in Spagna vi fossero non pochi cristiani appartenenti alla classe curiale, anzi che ve ne fossero fra quei suoi membri che non solo ricoprivano le più alte cariche e i sacerdoti municipali, ma detenevano anche il supremo onore del sacerdozio provinciale. È tuttavia probabile che, nei più alti strati sociali, i cristiani costituissero una piccolissima minoranza; senza dubbio le più antiche famiglie di rango senatorio rimasero prevalentemente pagane sino all'ultima parte del secolo IV. La forza principale, del cristianesimo stava nei bassi e medi ceti delle città, nei lavoratori manuali e piccoli impiegati, nei negozianti e commercianti».

²⁵³ Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 561 e R.M. BERCHMAN, *Porphyry Against the Christians*, cit., p. 40.

dall'altro serve alla storiografia cristiana per mostrare ai fedeli l'epilogo di coloro che vogliono distruggere il popolo di Dio²⁵⁴.

In questi anni Porfirio si trova presso il retore Cassio Longino ad Atene, dove rimane fino all'estate del 263 per approfondire i suoi studi e ad acquisire nozioni di ordine storico, filologico, matematico, ma soprattutto per imparare la grammatica e la retorica²⁵⁵. Non ci sono notizie di suoi contatti con la comunità cristiana di Atene.

Dopo la morte ignominiosa di Valeriano che viene imprigionato e successivamente ucciso da Shapur I, il successore Gallieno abbandona la volontà del padre di muovere guerra contro i Persiani e abbraccia una politica di tolleranza nei confronti dei cristiani²⁵⁶. Infatti non solo nel suo editto del 261²⁵⁷ egli permette ai cristiani di poter liberamente esercitare il loro culto, ma restituisce ad essi primo tra gli imperatori- tutte le proprietà e i beni che il padre aveva sequestrato con gli editti del 257 e 258. Per cui i cristiani ritornano in possesso dei loro averi e la Chiesa ottiene *de iure* il primo riconoscimento da parte dell'autorità imperiale.

Sotto il regno di Gallieno sappiamo che Porfirio lascia Atene e raggiunge Roma nell'estate del 263²⁵⁸ per frequentare la scuola di Plotino, dove rimane fino al 268 prima della sua partenza per Lilibeo in Sicilia²⁵⁹. Si è visto che alla scuola plotiniana Porfirio incontra molti cristiani che frequentano le *συνουσίαι*, e viene a conoscenza delle problematiche dottrinali che sono dibattute in quel tempo tra le comunità dei fedeli²⁶⁰.

Dopo l'imperatore Gallieno, assassinato a causa di una congiura dei suoi stessi generali durante l'assedio di Milano contro Aureolo, sale al trono uno degli

²⁵⁴ Cfr. Lactan. *De mort. persec.*, V, 1-5.

²⁵⁵ Cfr. Eunap. *V.S.* IV, 1, 4, 20- 25; Porph. *V.P.*, 4,1.

²⁵⁶ Per C. MINELLI (*Politica culturale e religiosa dell'imperatore Gallieno*. «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche» 130 (1996), pp. 19- 38) la politica di Gallieno prevedeva: il culto solare, il ritorno all'età dell'oro, la teologia imperiale, la concessione della libertà di culto ai Cristiani, in risposta alle paure diffuse durante la crisi della metà del III secolo nell'impero di Roma. Vedi anche E. CIZEK, *La crise de l'empire romain au IIIe s. apr. J-C.*, «Studii clasice Bukaresti» 31-33 (1995- 1997), pp. 63-85.

²⁵⁷ G. RINALDI, (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 563) sottolinea che « L'atteggiamento filocristiano di Gallieno era così determinato che egli non si limitò a promulgare il suo provvedimento e a notificarlo ai governatori, ma volle anche inviarne una copia ai vescovi cristiani affinché, in caso di necessità, avessero potuto avvalersene». Cfr Euseb., *H.E.*, VII, 13.

²⁵⁸ Cfr. Porph. *V.P.* 4, 1- 10

²⁵⁹ *Ibidem*, 11, 13- 20 e Eunap. *V.S.* IV, 1, 7, 1- 15.

²⁶⁰ Secondo l'opinione di Harnack Porfirio avrebbe potuto iniziare a scrivere o a raccogliere materiale per il suo futuro *Contra Christianos* opera che poteva essere anche gradita all'imperatore e comunque non condannabile. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 61.

stessi generali responsabili della sua morte di nome Claudio, che successivamente viene chiamato il gotico a causa della vittoria riportata sui Goti a Naisso e a Dobera²⁶¹. È importante notare che a differenza della politica tollerante di Gallieno, Claudio assume un atteggiamento meno disponibile nei confronti delle religioni diverse da quella romana, cercando nel contempo di promuovere un'azione politica fortemente accentratrice nella figura dell'imperatore. Il suo piano di ricompattare l'impero sotto un unico sovrano e un'unica religione non gli riuscirà a causa della sua prematura morte per lo scoppio dell'epidemia della peste nel 270²⁶².

Sotto il regno di Claudio si verificano due eventi molto importanti nella vita di Porfirio: la morte del maestro accaduta nei primi mesi del 270 e la sua permanenza a Lilibeo in Sicilia dove, per curarsi dalla melanconia²⁶³, comincia a scrivere, come si vedrà in dettaglio più avanti, il *Contra Christianos*. Non vi sono notizie riguardanti editti contro i cristiani né tanto meno dati che riguardano i contatti che Porfirio può avere avuto con alcune comunità cristiane presenti nella Sicilia Occidentale. È più probabile che Porfirio in questo periodo abbia ordinato tutti i dati, le problematiche, le aporie che negli anni trascorsi alla scuola di Plotino aveva potuto apprendere sul cristianesimo e, dopo avere fatto ciò, si sia messo a scrivere il *Contra Christianos*²⁶⁴.

Sotto il regno di Aureliano (270- 275) la politica iniziata con Claudio il gotico sull'unificazione nella persona dell'imperatore dell'aspetto politico e divino, giunge a compimento. Nella strategia mirante alla riunificazione dell'impero Aureliano vuole mostrarsi come un sovrano eletto non solo dagli uomini mediante l'acclamazione delle truppe o il voto del senato, ma soprattutto come un condottiero scelto dalla volontà divina per condurre l'impero. Com'è noto nel 274 egli introduce la riforma religiosa grazie alla quale il dio sole viene presentato come la maggiore divinità protettrice di Roma, che non esclude gli altri dei

²⁶¹ Cfr. L. BRISSON, *Notices sur les nomes propres*, Annexe I, *Les empereurs romains entre 193 et 270 après J.- C.*, in *Porphyre, la Vie de Plotin*, cit., pp. 139- 140.

²⁶² Claudio II muore nel settembre del 270 a Sirmio. La reputazione di vincitore dei Goti divenne rivalutata quando Costantino senza nessuna giustificazione, si proclamò suo discendente. Cfr. L. BRISSON, *Prosopographie*, Annexe I, *Les empereurs romains entre 193 et 270 après J.-C.*, in *Porphyre, la Vie de Plotin*, cit., pp. 140.

²⁶³ Cfr. Porph., *V.P.*, 11, 12-15; Eunap., *V.S.*, IV 1, 7-8.

²⁶⁴ Secondo Harnack Porfirio può essere stato addirittura un collaboratore di Claudio visto che l'imperatore promuoveva una politica fondata sui costumi e sulla religione *dei padri*. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 59.

presenti nell'ecumene, come aveva tentato di fare Elagabalo con il culto del dio Baal di Emesa, ma che invece li comprende tutti in una sorta di pantheon enoteistico nel quale i vari dei sono la manifestazione di un'unica divinità²⁶⁵.

È quasi certo che Aureliano non promulga nessun editto contro i cristiani anche se si discute se egli fosse o meno in procinto di farlo, e sia stato fermato dalla sua morte prematura nel 275, come invece affermano Eusebio²⁶⁶ e Lattanzio²⁶⁷. Aureliano non avrebbe avuto alcun problema nell'includere, all'interno degli dei dell'ecumene romano protetti dal dio sole, anche Gesù Cristo, a differenza del cristianesimo che, a causa della concezione divina del Cristo, era geloso ed esclusivista²⁶⁸. Da ciò consegue che l'impossibilità di una pacifica convivenza tra i cristiani e il dio Sole *invictus* di Aureliano è imputabile alla concezione della divinità da parte dei primi.

Sotto il regno di Aureliano, Porfirio, molto probabilmente, porta a compimento in Sicilia il *Contra Christianos*, per ripartire poi alla volta di Roma e riprendere le redini della scuola neoplatonica di Plotino, divenendone scolarca²⁶⁹ o per aprire una nuova scuola ispirata ai principi della filosofia del maestro.

I. 3. 4. Diocleziano, Galerio e Massimino Daia: le ultime persecuzioni contro i cristiani.

A dieci anni dalla morte di Aureliano, e dopo l'avvicinarsi di diversi imperatori che governano Roma per poco tempo, nel 285 viene eletto al soglio di Cesare il dalmata Diocleziano che continua la politica religiosa o *teologia politica*

²⁶⁵ Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 564.

²⁶⁶ Cfr. Euseb., *H.E.*, VII, 29, 20- 21.

²⁶⁷ Cfr. Lactan. *De mort. persec.* VI, 1-2.

²⁶⁸ Cfr. G. RINALDI, *La "lezione" dei pagani*, in Servitium. Quaderni di spiritualità n. 68: «Cattolicità ridotta», 24 (1990), p. 34.

²⁶⁹ Non si hanno notizie certe sull'anno di ritorno di Porfirio dalla Sicilia a Roma anche se è possibile pensare l'anno 273-275 d.C., in quanto sembra che il filosofo abbia lasciato qualche indizio in merito: in *De abstinentia*, III, 4, 7, Porfirio ricorda di essere stato a Cartagine, facilmente raggiungibile partendo da Lilibeo, e probabile tappa durante il viaggio per Roma. Cfr. G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio, Astinenza dagli animali*, a cura di G. GIRGENTI e A.R. SODANO, Bompiani Milano 2005, cit., p. 20. Per il ritorno di Porfirio a Roma da Lilibeo cfr. Eunap., *V.S.* IV, 10, 10.

intrapresa a suo tempo da Aureliano²⁷⁰. Dopo aver fortificato i confini dell'impero grazie all'invio di numerose truppe stanziate ai confini e dopo aver riformato la macchina amministrativa dell'impero in una tetrarchia formata da due *augusti* e da due *cesari*²⁷¹, Diocleziano volge la sua attenzione sulla *pax religiosa* volta a unire tutti i popoli dell'ecumene romana sotto un unico comando imperiale e sotto un'unica religione²⁷².

Dopo la promulgazione dell'editto contro i manichei il 31 marzo del 291, la *pax religiosa* oltre ai cittadini romani, è rivolta specialmente ai soldati i quali devono dimostrare non solo la totale obbedienza alla politica imperiale, ma anche la loro devozione agli dei di Roma. È chiaro che in quest'ottica, bisognava necessariamente che tutti gli appartenenti all'esercito si uniformassero alle prescrizioni religiose romane, e coloro che per qualsiasi motivo si fossero sottratti a tale ufficio, sarebbero stati guardati dall'autorità con sospetto.

I soldati cristiani si trovano in una situazione di grande imbarazzo, e di pericolo: l'intenzione di Diocleziano è quella di cacciare i cristiani dall'esercito²⁷³.

Nel 303 Diocleziano emana tre editti contro i cristiani: il primo datato 23 febbraio; il secondo promulgato nella primavera e il terzo nell'autunno dello

²⁷⁰ G. RINALDI, (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 621) fa notare che «Il rituale di corte, la sontuosità delle residenze imperiali, i paludamenti splendenti, tutto contribuiva a manifestare questa teologia del potere. L'imperatore viveva sempre più celato nei suoi palazzi, la sua comparsa era quasi una teofania ed egli veniva ritratto con grandi occhi rivolti sempre verso il l'alto, quasi a carpirne l'ispirazione celeste, e a rifletterla poi a beneficio dei sudditi».

²⁷¹ Ogni *augusto*, che comanda rispettivamente la parte orientale e occidentale dell'impero, elegge un *cesare*, che ha una certa subordinazione rispetto all'*augusto*. I due *cesari*, scelti dai due *augusti*, prendevano la carica di *augustus* dopo l'abdicazione o la morte dei primi due, diventando a loro volta *augusti* e scegliendo altri due *cesari*. In questo modo, secondo Diocleziano, si sarebbero evitate guerre per la successione al trono; ma il piano di Diocleziano fallisce dopo la sua abdicazione. Diocleziano che si stabilì a Nicomedia, eleggendola come capitale dell'impero d'oriente, scelse come *cesare* Galerio, mentre ad occidente Massimiano che aveva il titolo di *augusto*, (conferito dallo stesso Diocleziano), sceglie come collaboratore, cioè come *cesare*, Costanzo Cloro, eleggendo Milano capitale d'Occidente.

²⁷² A.R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., p. 103- 104 sottolinea che «Diocleziano cercò di ripristinare i culti tradizionali del popolo romano, prendendo il titolo di *Iovius* volle dimostrare che governava per consenso degli dei, che egli stesso impersonava sulla terra Giove, il padre loro, reintegrò il termine *sacer* in tutto quello che riguardasse l'imperatore, riformò la moneta legale imprimendo sull'*aureus* le immagini degli dei romani, ricostruì i templi e ne eresse di nuovi: sembra quasi, tutto questo, una trasposizione politica e pratica dell'ideale enunciato da Porfirio nella *Filosofia desunta dagli oracoli*, ideale di un credente nella tradizione, nel ritorno alla fede antica, nella veridicità degli oracoli della parola divina».

²⁷³ G. RINALDI, (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 623) riferisce che «Un testo papiraceo della tarda età severiana, o di poco successivo, il *Feriale Duranum*, ci ha trasmesso il calendario religioso delle truppe romane stanziate a Dura Europos; esso conferma ed esplicita l'importanza che nella vita militare avevano, ad esempio, il culto delle insegne militari e della memoria degli imperatori divinizzati».

stesso anno. Oltre ai motivi politici e religiosi, si pensa che vi siano stati degli episodi specifici a spingere l'offensiva dell'imperatore, anche se la politica di intolleranza nei confronti di quelle religioni considerate avverse dallo stato romano, è già pianificata da Diocleziano²⁷⁴.

L'editto del 23 febbraio²⁷⁵, promulgato durante la festa dei *Terminalia*, festa romana che sancisce, *termina*, la fine di un periodo specifico, viene collegato alla volontà di Diocleziano di voler decretare la fine del cristianesimo: non viene istituita la pena di morte per i cristiani, ma viene loro imposto di consegnare i testi sacri; vengono vietate le riunioni per scopo di culto; viene tolta ai cristiani la possibilità di intraprendere qualsivoglia azione giudiziaria²⁷⁶.

Gli altri due editti, emanati nella primavera e nell'autunno del 303, oltre alle pene prescritte nel primo provvedimento, prevedono il carcere per i ministri del culto cristiano.

Nella primavera del 304 infine, Diocleziano promulga l'ultimo editto con il quale si prescrive che per tutti coloro che si rifiutano di fare un sacrificio in onore degli dei di Roma e dell'imperatore, viene comminata la pena di morte²⁷⁷. Dopo l'abdicazione di Diocleziano il quale si ritira a Spalato in Dalmazia, le persecuzioni proseguono con alterne vicende specialmente nella parte orientale dell'impero, quella cioè dove il numero dei fedeli è molto più alto. In occidente invece, essendo la componente religiosa romana numerosa, gli editti dioclezianeî hanno un'eco limitata, e vengono lasciati molto spesso alla discrezione del singolo magistrato.

Durante il regno di Diocleziano Porfirio, si dedica alle *συνουσίαι* e alla scrittura di nuove opere²⁷⁸. È probabile che, consapevole della situazione politica

²⁷⁴ Per quanto riguarda i due episodi G. RINALDI, (*Cristianesimi nell'antichità*, cit., pp. 623- 624) sottolinea che «Il primo, del 302, risale a un suo soggiorno antiocheno durante il quale la consultazione delle viscere degli animali sacrificanti fallì a causa di alcuni cristiani presenti che turbarono la cerimonia facendo il segno della croce. Successivamente, nel 303, un oracolo di Apollo, raccolto nell'importantissimo santuario di Didima, presso Mileto, raccomandò esplicitamente di procedere contro i cristiani. Dunque la pressione degli intellettuali e dei sacerdoti addetti all'aruspicina e alla mantica oracolare, il parere di consiglieri e colleghi, probabilmente anche le pressioni di larghi strati dell'opinione pubblica spinsero Diocleziano ad inaugurare la sanguinosa era dei martiri». Vedi anche J.M. SCHOTT, *Porphyry on Christians and Others: 'Barbarian Wisdom,' Identity Politics, and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution*, «Journal of early Christian studies» 13, (3) (2005), pp. 277-314.

²⁷⁵ Cfr. Lact., *De mortib. pers.*, 13, 1 e Euseb., *H.E.*, VIII, 2, 4- 5.

²⁷⁶ Cfr. A.R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., p. 105, nota 7.

²⁷⁷ Cfr. Euseb., *Mart. Pal.*, 2, 5- 3, 1.

²⁷⁸ Cfr. Eunap. *V.S.*, 1, 10, 10.

e religiosa del tempo, abbia voluto appoggiare la *pax romana*, scrivendo un'altra opera anticristiana cioè *La filosofia desunta dagli oracoli*²⁷⁹, nella quale vi è un invito specifico a riabbracciare e ad onorare il culto degli dei di Roma. Non si sa se egli, prima della sua morte²⁸⁰, abbia partecipato al *Consilium principis* voluto da Diocleziano a Nicomedia, in qualità di intellettuale. Ci sono degli indizi, tratti dalla *Lettera a Marcella* e dalle *Istituzioni divine* di Lattanzio, che sembrerebbero confermarlo, pur lasciando comunque senza risposta numerosi interrogativi sulla sua effettiva partecipazione al *consilium* diocleziano²⁸¹.

Dopo Diocleziano, Galerio si dimostra molto duro nei confronti dei cristiani, ravvedendosi solo in punto di morte con l'emanazione dell'editto di Serdica, con il quale pone fine alla persecuzione dei cristiani²⁸².

All'interno dei territori di competenza del *Caesar* Massimino Daia, vengono promulgate due *constitutiones* che hanno lo scopo di indurre i cristiani all'apostasia o, nei casi di resistenze particolarmente ostinate, di condannare i fedeli ai lavori forzati. Queste disposizioni promuovono la nascita di una gerarchia di adepti al culto degli dei romani i quali, tra le loro mansioni, hanno anche quella di redigere dei testi, che vengono chiamati *Atti di Pilato*, che hanno come scopo quello di

²⁷⁹ *La filosofia desunta dagli oracoli* è stata ritenuta dagli studiosi, fino alla fine degli anni ottanta del secolo scorso, un'opera compiuta da Porfirio durante la sua giovinezza. Cfr. ad esempio G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*, Hildesheim 1962, p. 38; J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, cit., pp. 25- 26; P. DE LABRIOLLE, *La réaction paienne, Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au IV^{er} siècle*, Paris, 1934, p. 23F. ROMANO, *Porfirio di Tiro, filosofia e cultura nel III secolo D.C.*, Catania 1979, pp. 108- 109; A. SMITH, *Porphyrian Studies since 1913*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von W. HASSE, Teil II: Principat, Band 36: Philosophie, Wissenschaften, Technik, 2. Teilband: Philosophie (Fortsetzung); Aristotelismus, Berlin- New York, 1987, p. 773. Tuttavia, dagli ultimi anni del secolo scorso, questa tesi non è più ritenuta valida in quanto si ritiene che la *Filosofia desunta dagli oracoli*, sia un'opera della maturità. Cfr. P.F. BEATRICE, *Towards a new edition of Porphyry's fragments Against the Christians*, in ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΕΤΟΠΕΣ, *Hommage à JEAN PÉPIN*, Institut d' Études Augustiniennes, Paris, 1992, p. 350, A.R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., p. 218, nota 35; G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 622.

²⁸⁰ La notizia che Porfirio rimane a Roma fino alla sua morte è attestata da Eunapio, *V.S.*, IV 2, 6, 10. Cfr. A.R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., pp. 234- 236.

²⁸¹ A.R. SODANO, (*Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., pp. 103- 113) ha tentato di spiegare la partecipazione del filosofo al *Consilium principis* voluto dall'imperatore, basandosi su alcuni dati desunti dalla *Lettera a Marcella*, cap. 4, dove si legge che Porfirio è costretto a lasciare la moglie sposata da soli dieci mesi per *l'interesse dei Greci*; e dalle *Istituzioni divine* di Lattanzio dove si parla di un filosofo oltre il governatore Sossiano Ierocle, che avrebbe parlato contro i cristiani prima della persecuzione. Secondo SODANO questo filosofo potrebbe essere identificato con Porfirio.

²⁸² L'editto di Serdica, l'odierna Sofia, città dove risiedeva l'imperatore, è tramandato da Eusebio nella *H. E.*, VIII, 17, 3- 11, e da Lattanzio, *De mort. pers.*, 34. Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi, nell'antichità*, cit., pp. 626- 627.

screditare non solo la figura di Gesù, ma anche quello di mettere in luce l'ignobiltà e la vergogna della sua morte in croce. Infine Massimino, insieme ai suoi collaboratori, favorisce presso centri importanti come Antiochia, Tiro, Aricanda in Licia, delle *petizioni scritte* con le quali i cittadini chiedono all'imperatore di espellere i cristiani dalla città²⁸³.

I rapporti intercorsi tra il cristianesimo e lo stato romano nella seconda metà del III secolo sono stati altalenanti: si è passati dall'editto di Decio promulgato alla metà del secolo e alla persecuzione di Valeriano dopo circa dieci anni, ad un lungo periodo di pace di oltre quarant'anni che si conclude con la persecuzione di Diocleziano e dei suoi due successori. Tuttavia è proprio in questi quarant'anni di rapporti sereni tra la Chiesa e Roma che Porfirio scrive il suo *Contra Christianos*.

I. 4. LA FORMAZIONE CULTURALE DI PORFIRIO.

I. 4.1. La fase giovanile.

Nato a Tiro²⁸⁴ in Siria nel 234 d.C., essendo di famiglia benestante²⁸⁵, Porfirio compie i suoi studi nella città natale prima di conoscere, secondo la testimonianza di Eusebio, il teologo alessandrino Origene a Cesarea in Palestina o addirittura nella stessa Tiro²⁸⁶. Eusebio riporta i nomi di alcuni autori che vengono

²⁸³ Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 628.

²⁸⁴ Cfr. Porph. *V.P.*, 7, 50 e Eunap. *V.S.* IV, 4, 17-18.

²⁸⁵ Cfr. Eunap. *V.S.*, IV, 2, 10.

²⁸⁶ Cfr. Euseb. *H.E.*, VI, 19, 7. Sul possibile incontro tra Origene e Porfirio vedi anche J. BIDEZ, op. cit., pp. 11- 16; P. DE LABRIOLLE, op. cit., p. 232; F. ROMANO, op. cit., pp. 107- 109; F. RUGGIERO, *La follia dei cristiani. Su un aspetto della "reazione pagana" tra I e IV secolo*, Il Saggiatore, Milano 1992, p. 166; P.F. BEATRICE, *Porphyry's Judgement on Origen in Origeniana quinta: Historia, text and method, biblica, philosophica, theologica, Origenism and later developments: papers of the 5th International Origen's Congress*, Boston College, 14- 18 August 1989, Leuven R.J. DALY (ed.) 1992, pp. 362- 363; G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio*, cit., pp. 11- 14; : DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra Platonismo e Sacra Scrittura*, cit., pp. 27- 38; C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana Brescia 2004, p. 247; *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 479, nota 167. Contrari alla tesi secondo cui Porfirio è stato allievo di Origene: H. DÖRRIE, *Ammonios, der Lehrer Plotins*, «Hermes», 83, (1955), pp. 469-470; R. GOULET, *Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres*, «Revue d'Histoire et de philosophie Religieuses», 57 (1977), p. 489 e nota 53, secondo cui analizzando il verbo ἐντετύχηκα presente in Eusebio (*H.E.*, VI, 19, 5) sostiene che «Le terme ch'il emploie (ἐντετύχηκα ou συντετύχηκα selon d'autres manuscrits) sert à désigner le simple rencontre de hasard. D'ailleurs le simple fait que Porphyre fasse d'Origène un ancien Païen montre bien qu'il n'a pas dû connaître grand chose de sa vie passée».

letti e studiati durante le lezioni del teologo alessandrino²⁸⁷ e che sono presenti nella biblioteca della sua scuola di cui il più importante è Platone. Inoltre vengono elencati i nomi di molti filosofi appartenenti ai circoli neopitagorici, come Moderato di Gades e Nicomaco di Gerasa; medioplatonici come Cronio e Numenio di Apamea²⁸⁸, gli stoici Cheremone e Cornuto²⁸⁹ e infine anche Apollofane e Longino²⁹⁰. È probabile che Porfirio venga a conoscenza anche della confutazione scritta da Origene contro il medioplatonico Celso nell'opera che prende il nome *Contra Celsum*, così come è possibile che Porfirio sia venuto a conoscenza o abbia approfondito lo studio delle Sacre Scritture che saranno state oggetto di commento ed esegesi²⁹¹. È probabile che l'incontro sia avvenuto in un arco di tempo che va dal 248 d.C. al 253, anno della morte del teologo, quando cioè Porfirio ha un'età compresa tra i diciassette e i diciannove anni.

Si può affermare che in questo periodo la sua formazione culturale si articola tra lo studio della grammatica, della retorica, della filosofia, della matematica, e la conoscenza della religione fenicia, sua terra d'origine, degli dei di Roma e delle Sacre Scritture.

²⁸⁷ Euseb. *H.E.*, VI, 19, 8: «Infatti seguì sempre (il pensiero di) Platone e si occupò degli scritti di Cronio, di Apollofane e di Longino e di Moderato, di Nicomaco e dei pensatori famosi tra i Pitagorici, consultò anche i libri dello stoico Cheremone e di Cornuto dai quali apprese il procedimento metalettico dei misteri dei Greci, (metodo) che applicò alle Scritture Giudaiche» (συνὴν τε γὰρ ἀεὶ τῷ Πλάτωνι, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὁμίλει συγγράμμασιν, ἐχρήτο δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψεν γραφαῖς.». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 253. Vedi anche *Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica*, 2, a cura di FRANZO MIGLIORE, Città Nuova, collana testi patristici, Roma 2001, p. 37, nota 68.

²⁸⁸ Oltre allo studio della filosofia e della retorica, P.F. BEATRICE, (*Porphyry's Judgement on Origen*, cit., p. 355) sottolinea che alla scuola dell'alessandrino particolare rilevanza veniva data alla matematica «The particular relevance of the mathematical disciplines in the program at Origen's school is certainly to be ascribed to these trends of thought. Nicomachus of Gerasa and Numenius were in fact authors of mathematic works in the spirit of the Pythagorean tradition».

²⁸⁹ Per gli stoici Cornuto e Cheremone vedi Introduzione a cura di R. RADICE, in *STOICI ROMANI MINORI*, a cura di I. RAMELLI, Testi greci e latini a fronte, Bompiani 2008, pp. XXI- XXVI; pp. XLVII- XLVIII e Saggio introduttivo, a cura di I. RAMELLI, pp. 947- 1315. Vedi anche F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, cit., p. 82 e p. 159.

²⁹⁰ Non si hanno notizie su Apollofane. Per quanto concerne Longino vedi , P.F. BEATRICE, *Porphyry's Judgement on Origen*, cit., pp. 355- 357.

²⁹¹ Cfr. J. BIDEZ, op. cit., p. 13.

I. 4. 2. Il periodo ateniese alla scuola di Cassio Longino.

Dopo questa prima fase, che si potrebbe definire giovanile, Porfirio parte per Atene dove diviene discepolo di Cassio Longino. Mentre non si hanno notizie precise sulla data di partenza del filosofo per la Grecia, -che orientativamente potrebbe essere collocata dopo il 253 d.C., cioè dopo la morte del teologo alessandrino-, si sa che Porfirio parte dalla Grecia nell'estate del 263 per recarsi a Roma alla scuola di Plotino²⁹². In quel periodo Atene, dopo la restaurazione promossa dall'imperatore Adriano, rappresenta un centro culturale molto importante, una tappa obbligata per chi desidera approfondire le proprie conoscenze. Longino è una delle maggiori figure nel campo del sapere²⁹³, specializzato non solo nella conoscenza della grammatica e della retorica, ma soprattutto della filologia che consentirà a Porfirio di dare una corretta interpretazione ai testi letterari²⁹⁴. Inoltre è possibile che in questo periodo egli abbia ascoltato le lezioni di grammatica di Apollonio, le lezioni di matematica di Demetrio, le lezioni di retorica di Minuciano, a cui dedica anche uno scritto²⁹⁵. È molto importante sottolineare che gli strumenti filologici, esegetici ed ermeneutici appresi ad Atene, saranno sempre presenti nell'attività letteraria di Porfirio: si sa infatti che alla scuola di Plotino, egli confuta uno scritto attribuito a Zoroastro, palesandone la falsità filologica²⁹⁶; inoltre, come si vedrà più avanti, nel *Contra Christianos* si scaglia non solo contro il metodo esegetico alessandrino usato da Origene per l'interpretazione delle Sacre Scritture²⁹⁷, ma anche contro alcuni libri della Sacra Scrittura, come il *Libro di Daniele*, denunciando che esso altro non è che un apocrifo scritto molti secoli dopo la morte del profeta²⁹⁸.

²⁹² Cfr. Porph. *V.P.*, 4, 1-2.

²⁹³ Cfr. Eunap. *V.S.*, IV 1, 3, 15. Forse originario di Emesa in Siria, dove nasce nel 213 d.C., Longino frequenta la scuola di Ammonio Sacca ad Alessandria con Origene e Plotino. Cfr. E. ORTH, *De Longino Platónico*, «Helmantica. Revista de Humanidades Clásicas de la Pontificia Universidad Eclesiástica y de la Agrupación Humanística Española», 6 (1955), pp. 163-171.

²⁹⁴ Cfr. Eunap. *V.S.*, IV, 1, 4, 22-25. Abbiamo notizia di quattro opere di Longino: *Contro Plotino e Amelio Gentiliano*; *Sul fine*; *Sui principi* e *L'amico dell'antichità*. Cfr. A.R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., pp. 202-203 nota 7 e G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio*, cit., p. 14 nota 29.

²⁹⁵ Cfr. Procl. *In Remp.*, II, 23, 14. L'opera di Porfirio che è andata perduta aveva come titolo *Sull'arte di Minuciano*. Vedi G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio*, cit., p. 15; J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, cit., p. 30 e nota 1 e F. ROMANO, *Porfirio di Tiro*, cit., p. 109.

²⁹⁶ Cfr. Porph. *V.P.*, 16, 15 sgg.

²⁹⁷ Cfr. Euseb. *H.E.*, VI, 19, 7.

²⁹⁸ Cfr. Hieron. *Comm. in Daniel.*, Prolog. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 261-263.

In questo periodo Porfirio si dedica alla composizione di commentari sulla filosofia di Platone, Aristotele e di Plotino; acquisisce conoscenze di natura scientifica, matematica, astronomica e scrive dei commentari su Tolomeo, Nicomaco, Euclide, Ippocrate²⁹⁹. Infine Porfirio si interessa al commento dei testi omerici, come dimostrano le opere *L'antro delle ninfe* e *Le questioni omeriche*.

Si sa che Porfirio, dopo la sua partenza per Roma nell'estate del 263, rimane sempre in contatto epistolare e in ottimi rapporti col suo maestro Longino³⁰⁰ fino al 273 anno in cui il retore, dopo essersi stabilito a Palmira presso la corte della regina Zenobia, viene giustiziato da Aureliano³⁰¹.

I. 4. 3. La scuola di Plotino: caratteristiche metodologiche, organizzative ed etiche.

Gli anni trascorsi da Porfirio insieme a Plotino a Roma, sono databili dall'estate del 263 d.C.³⁰² fino al 268³⁰³, anno della partenza di Porfirio per Lilibeo in Sicilia. Nell'Urbe Porfirio conosce il metodo didattico, l'organizzazione e il modo di vita professato all'interno della scuola, caratteristiche in parte diverse da quelle apprese durante la permanenza di Porfirio ad Atene. L'assetto organizzativo è chiaramente quello di una scuola del tardo impero: Plotino, chiamato τὸν διδάσκαλον³⁰⁴ organizza e tiene i corsi o διατριβαί³⁰⁵ organizzati in lezioni o συνουσίαι³⁰⁶, frequentate dai discepoli e dagli uditori, a cui partecipano gli assistenti del maestro che assolvono a varie mansioni³⁰⁷. Come tutte le scuole i corsi e le lezioni terminano in estate³⁰⁸.

²⁹⁹ Cfr. G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio*, cit., p. 16.

³⁰⁰ Cfr. Porph. *V.P.*, 19, 1- 5; *V.P.* 21, 19- 21

³⁰¹ Cfr. A.R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano*, p. 202, nota 6.

³⁰² Cfr. Porph. *V.P.*, 4, 1-2.

³⁰³ Cfr. *Ibidem*, 11, 12- 20; Eunap. *V.S.*, IV 1, 7-8, 10- 19. Per il noto episodio sul tentativo di suicidio di Porfirio ammalatosi di melancolia vedi R. GOULET, *Variations romanesque sur la mélancolie de Porphyre*, «Hermes» 110 (1982), pp. 443- 457 e R. BODÉUS, *Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie?*, «Hermes» 129 (2001), pp. 567- 571.

³⁰⁴ Cfr. Porph. *V.P.*, 18, 21.

³⁰⁵ Cfr. *Ibidem*, 3, 34- 36; 18, 19.

³⁰⁶ Cfr. *Ibidem*, 1, 13- 14; 3, 46; 5, 6; 13, 1; 14, 10- 21; 16, 10; 18, 7

³⁰⁷ Cfr. *Ibidem*, 3, 46- 47; 4, 5.

³⁰⁸ Cfr. *Ibidem*, 5, 3- 5. Cfr. R. GOULET, *Le système chronologique de la Vie de Plotin par Porphyre*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., pp. 216- 218.

All'interno di questo assetto organizzativo, Plotino si discosta in parte dal criterio didattico seguito nelle scuole imperiali dell'epoca, dove il maestro, dopo la lettura, commenta il testo filosofico: egli al contrario invita i discepoli e i presenti a porre delle domande su delle problematiche specifiche o su questioni particolari. Questo metodo, racconta Porfirio, se da un lato è sicuramente interessante ed invita alla partecipazione e alla proposta di questioni che suscitano l'interesse o fanno nascere il dubbio filosofico nel singolo allievo o nei presenti, spingendo questi alla ricerca, dall'altro rendono l'assemblea caotica e poco ordinata³⁰⁹. In effetti Porfirio, probabilmente abituato alla scuola di Longino ad un procedere molto più formale ed ordinato, è disorientato e si adatta con difficoltà alla nuova realtà romana³¹⁰. Però poco dopo Porfirio si rende conto che questa nuova impostazione organizzativa non solo è molto più profonda, ma porta ad un guadagno speculativo più profondo³¹¹. Plotino non ama dunque tenere lezioni prolisse o discutere per molte ore su argomenti: egli è breve, conciso, molto più ricco di idee e di concetti che di parole.

Non si sa con esattezza se le lezioni e le discussioni seguono un programma prestabilito, un ordine di lettura, dei testi specifici per il commento e soprattutto degli argomenti precedentemente pianificati³¹². Si può solo dire che l'elevato

³⁰⁹ Cfr. *Ibidem*, 3, 36. Come spiega L. CARDULLO (*La valenza psicagogica nell'insegnamento di Plotino*, in *Anime e libertà in Plotino, Atti del convegno nazionale*, Catania 29- 30 gennaio 2009, a cura di M. DI PASQUALE BARBANTI e DANIELE IOZIA, Symbolon 36, CUECM, Catania 2009, p.161) «Obiettivo di Plotino non è difatti, a mio parere, soltanto quello di trasmettere un insegnamento teorico, ma anche quello di aiutare gli altri a formare la propria personalità, a conoscere meglio se stessi e la realtà, sensibile, intelligibile e sovrintelligibile; quello, cioè, di orientare e condurre l'anima dei suoi discepoli, come una guida spirituale, instancabilmente e pazientemente, verso la via del ritorno alla comune e "cara patria": il regno iper-ontologico dell'Uno/Bene».

³¹⁰ È possibile che a differenza di quanto sostiene F. ROMANO, (op. cit., p. 74) sull'immediato legame e affetto tra Porfirio e Plotino, questo sia avvenuto in una fase successiva. Infatti l'episodio segnalato da Romano nella *V.P.* 7,50-51: «egli contava anche me, Porfirio di Tiro, tra i suoi amici particolari e mi stimò degno di correggere i suoi scritti», mi sembra posteriore alla sua venuta a Roma nel 263 d. C. e implica un periodo di *acclimatemento* di Porfirio alla nuova vita e al nuovo metodo. Infatti in *Porph.*, *V.P.* 18,1-9, Porfirio stesso dice: «Ho pensato di riferire questa lettera non soltanto perché alcuni della sua epoca credevano ch'egli (*scil.* Plotino) si facesse bello plagiando Numenio, ma anche perché essi lo consideravano un banale chiacchierone e lo disprezzavano perché non comprendevano quello ch'egli diceva: egli era infatti esente da ogni pompa ed orgoglio sofisticato, i suoi discorsi sembravano conversazioni; ed a nessuno si affrettava mai a scoprire le necessarie premesse sillogistiche assunte nei suoi ragionamenti. Io, Porfirio, ebbi la stessa impressione quando lo udii per la prima volta». Anche Eunapio (*V. S.* IV 1 10, 13-15) dice espressamente: «Infatti, Plotino, per la celestualità dell'anima e per l'obliquità ed enigmaticità delle parole, appariva difficile e spiacevole a sentirsi».

³¹¹ Cfr. M.O. GOULET- CAZÉ, *L'arrière- plan scolaire de la Vie de Plotin*, cit., p. 253.

³¹² Cfr. *Ibidem*, pp. 269- 270.

numero di citazioni di Platone ed Aristotele presenti nelle *Enneadi* potrebbe fare avanzare l'ipotesi che questi fossero i filosofi maggiormente studiati, anche se è pur vero che di questi due filosofi, alcune opere sono trattate in modo molto approfondito e vengono citate di frequente, altre vengono citate raramente, altre ancora non sono mai prese in considerazione³¹³. Nelle sue lezioni vengono analizzati gli scritti dei filosofi Stoici e di alcuni peripatetici; si analizzano i commentari di Severo, Cronio, Numenio, Gaio, Attico e anche alcune opere di Longino³¹⁴. Secondo la testimonianza di Porfirio, gli insegnamenti di Plotino non vertono mai su argomenti che riguardano problemi di geometria, aritmetica, meccanica, ottica, musica, sebbene Plotino dichiarò di conoscerne i principi fondamentali³¹⁵.

I guadagni speculativi raggiunti durante le lezioni vengono annotati negli *σχολία*, cioè negli *appunti*, nelle *note*, riuniti da Amelio, secondo la testimonianza di Porfirio, in quasi cento libri³¹⁶. Anche questi *appunti* costituiscono materiale di studio e di dibattito tra Plotino e i discepoli che si trasformeranno in trattati, e successivamente in *Enneadi*³¹⁷, dopo l'edizione di Porfirio.

Da quanto si è visto sembra probabile che il criterio seguito da Plotino si distanzi da quello presente nel *De schola Epicteti* di Arriano³¹⁸ dove si legge che l'allievo dopo la lettura del testo (τὸ προαείμενον), ne propone l'interpretazione, che prende il nome di ἀνάγνωσις, a cui segue la correzione (ἐπανάγνωσις) del maestro riguardante in modo specifico la lettura del testo, alcune note di commento sul passo, e una generale impressione sul lavoro dell'allievo. Da quanto riporta Porfirio invece, si può dedurre che il metodo usato da Plotino mira non tanto alla fredda erudizione filologico- formale o alla piatta esegesi del testo, quanto piuttosto a incitare gli allievi, e ovviamente se stesso, a trovare una soluzione personale del problema, a formulare qualcosa di nuovo ed originale. Il

³¹³ A titolo di esempio, per le opere di Platone, nelle *Enneadi* non vengono mai citati *Lachete*, e *Carmide*; *Gorgia* e *Le Leggi*, vengono citati raramente, *La Repubblica* viene citato spesso, specialmente i libri VI e VII, come il *Teeteto*, mentre i dialoghi metafisici come *Fedone*, *Fedro*, *Simposio* e *Timeo* sono una presenza costante in Plotino. Cfr. . M.O. GOULET- CAZÉ, *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., p. 270.

³¹⁴ Cfr. Porph. *V.P.*, 14, 11- 20.

³¹⁵ Cfr. *Ibidem*, 7- 10.

³¹⁶ Cfr. *Ibidem.*, 3, 46- 47; 4, 5-6.

³¹⁷ Cfr. *Ibidem*, 4; 5; 6.

³¹⁸ Cfr Arr. *De schola. Epict.*, I, 26, 13; II, 1, 30.

vero scopo dell'insegnamento di Plotino sarebbe quello di raggiungere, tramite il testo, una verità nuova, speculativamente più alta ed avanzata dove il brano funge solo da strumento³¹⁹.

Porfirio e Amelio hanno il ruolo di assistenti di Plotino e sembrano essere filosofi a tempo pieno, senza cioè alcun'altra occupazione al di fuori della filosofia. Eunapio osserva che Amelio è un συμφοιτητής, cioè un condiscipolo di Porfirio avente le sue stesse funzioni³²⁰. L'uguaglianza del loro ruolo si evince anche dal fatto che non solo entrambe scrivono diverse opere³²¹, ma anche che tra i due si verificano a volte casi di palese rivalità e di divergenza di vedute su questioni dottrinali³²².

³¹⁹ Cfr. M.O. GOULET- CAZÉ, *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., p. 265. L. CARDULLO (*La valenza psicagogica nell'insegnamento di Plotino*, cit., pp.168- 169) sottolinea che «L'insegnamento è quindi uno strumento indispensabile a persuadere l'anima affinché distolga il suo sguardo dal sensibile ed imbocchi la strada della risalita. Se pure, infatti, come insegna giustamente Platone, dell'Uno non è possibile né parlare né scrivere, "noi afferma Plotino in *Enn.* VI 9 (9), 4, 11- 16- parliamo e scriviamo per condurre a Lui e per incoraggiare la visione a partire dai discorsi, come per indicare il cammino a chi voglia vedere qualcosa"».

³²⁰ Cfr. Eunap., *V.S.*, IV 2, 4. Vedi anche A.R. SODANO, *Porfirio, Il Vangelo di un pagano*, cit., p. 225 e 229.

³²¹ Amelio scrive un trattato in quaranta libri contro Zostriano (*V.P.*, 16, 15); un libro intitolato *Della differenza tra le dottrine di Plotino e di Numenio* (*V.P.*, 17, 5); un libro *Contro le aporie di Porfirio* (*V.P.*, 18, 15); una lettera inviata a Longino dal titolo *Del carattere della filosofia di Plotino* (*V.P.*, 20, 100). Per quanto concerne la rivalità tra Porfirio ed Amelio, Nel *Commentario al Timeo* di Porfirio, frammento 74, è riportato l'episodio di un giorno in cui Amelio, commentando il *Timeo* (*Tim.* 37a 6), non riesce a risolvere un'aporia grammaticale. Improvvisamente, entra nella sala lettura Porfirio e, davanti a tutti gli uditori, risolve l'aporia rendendo il passaggio del *Timeo* da oscuro a immediatamente comprensibile. «Mentre un giorno, Amelio- spiega A.R. SODANO, (*Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., p. 223, nota 45)- spiegava *Timeo*, 37a 6, e leggendo λήγει non riusciva a chiarire il passo, entrò nella sala di lettura Porfirio, il quale gli fece notare che la lezione era invece λέγει, risolvendo così l'aporia platonica». Anche J. BIDEZ (*Vie de Porphyre*, cit., p. 469) sostiene che «l'incident fut, d'après Porphyre, très mortifiant pour Amélius. On le voit Porphyre n'éprouvait pas de répugnance à faire sentir sa supériorité, quand il s'agissait de méthode philologique et d'un texte à protéger contre les altérations». F. ROMANO, (*Porfirio di Tiro*, cit., p. 192) chiarisce ancora: «Amelio sbagliava nell'interpretare il passo di *Timeo*, leggendo λήγει al posto di λέγει, soprattutto perché non teneva conto del senso del discorso precedente, del fatto cioè che l'anima è sempre in movimento incessantemente (Ἀπαύστως), e non può per ciò stesso cessare di muoversi (λήγει κινουμένη). Ecco come Porfirio applica in filologia il criterio del *pensiero genuino* e dell'*intenzione* di chi scrive o parla. E' questo il senso concreto dell'*akribeia* di Porfirio filologo».

³²² È noto l'episodio della divergenza tra Plotino e Porfirio sul problema degli intelligibili i quali, secondo Porfirio, sarebbero fuori dell'intelligenza, a cui risponde Amelio nell'opera *Contro le aporie di Porfirio* (*V.P.*, 18, 15). Inoltre M.O. GOULET- CAZÉ, (*L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., pp. 248- 249) fa notare che Porfirio non si esime dal sottolineare l'attaccamento eccessivo di Amelio per i sacrifici religiosi e i punti di vista differenti sul divino (*V.P.*, 10, 33- 36); oppure diviene assolutamente critico quando, commentando un giudizio di Longino su Amelio, giudica non filosofica la scrittura prolissa del suo condiscipolo e presenta di contro il suo stile assolutamente in linea con quello del maestro (*V.P.*, 21, 16- 18).

Il personale che assiste alle lezioni e agli incontri all'interno della scuola viene diviso da Porfirio in: discepoli (ζηλωται) e semplici uditori (ἀκροαται)³²³.

Innanzitutto bisogna precisare che i discepoli sono coloro che vogliono imitare in tutto o in parte il maestro, sia da un punto di vista pratico che da un punto di vista teorico. Essi sono personaggi inseriti nella vita quotidiana, hanno la loro professione all'interno dell'impero e seguono in modo costante la scuola di Plotino. Porfirio riporta la notizia di alcuni discepoli che nonostante la loro occupazione quotidiana, dedicano parte del loro tempo alla filosofia come i medici Paolino di Scitopoli, Eustochio di Alessandria e Zeto l'arabo, il poeta Zotico, un retore che si dedica all'usura, Serapione di Alessandria. Oltre a loro ci sono tre senatori: Marcello Oronzio, Sabillino e Rogaziano; infine si trova il nome di Castricio Firmo il quale si occupa anch'egli di affari pubblici, forse di politica³²⁴. Come si vede i discepoli sono persone adulte, alcune anche mature, che non seguono la scuola di Plotino come può fare un giovane studente desideroso di approfondire i suoi studi in vista della costruzione di un futuro. Essi seguono il maestro, anzi lo imitano, proprio perchè la filosofia per loro è una scelta di vita, un modo di essere, un modo di interpretare l'esistenza³²⁵. È chiaro che non tutti abbracciano l'ideale filosofico plotiniano cambiando la loro vita in modo radicale come fa il senatore Rogaziano: infatti molti, pur frequentando la scuola, continuano ad occuparsi della loro professione, restando comunque accomunati da un uguale spirito che li lega alla filosofia del maestro. Essi tutti insieme abbracciano l'οἰκεία ἐστία, la filosofia plotiniana, il comune spirito che lega gli appartenenti alla scuola³²⁶.

Tra i discepoli bisogna segnalare un cospicuo numero di donne le quali frequentano la scuola avendo un ruolo perfettamente paritario a quello degli uomini³²⁷: Gemina madre, dove abita Plotino e Gemina figlia; Anficlea, sposa di

³²³ Cfr. Porph. *V.P.*, 7, 1- 2.

³²⁴ Cfr. *Ibidem*, 7.

³²⁵ È noto l'episodio del senatore Rogaziano (*V.P.*, 7, 32- 40) il quale dopo essersi ritirato dalla vita politica e aver rinunciato a tutte le cariche e i privilegi pubblici, cambia in modo così radicale il suo modo di vivere che, grazie anche all'astinenza dalle carni degli animali, guarisce dalla gotta che lo affliggeva quando era ancora senatore. Cfr. M.O. GOULET- CAZÉ, *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., p. 235.

³²⁶ Zeto ad esempio continua ad occuparsi dei suoi affari personali fuori dalla scuola di Plotino (*V.P.*, 7, 20- 21), oppure Serapione continua con i suoi affari in denaro e la sua usura (*V.P.*, 7, 48- 49). Cfr. . M.O. GOULET- CAZÉ, *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., p. 236.

³²⁷ Cfr. Porph., *V.P.*, 9.1

Aristone figlio di Giamblico; Chione; Marcella³²⁸, che diverrà la sposa di Porfirio³²⁹.

Tra le persone che frequentano la scuola di Plotino ci sono anche gli uditori (ἀκροαταί) i quali hanno un compito meno rilevante all'interno della scuola: essi sono coloro che ascoltano le lezioni del maestro, senza aver un ruolo ben determinato. Pur essendo numerosi³³⁰, è probabile che la loro presenza sia abbastanza sporadica. Tra gli uditori si può ricordare il pittore Carterio e Taumasio che vengono ricordati da Porfirio rispettivamente per avere fatto, il primo, il ritratto di Plotino³³¹, e il secondo per avere assistito ai dialoghi tra Plotino e Porfirio sul problema dell'anima e della sua unione con il corpo³³².

All'interno della scuola tutti i discepoli si ispirano alla regola pitagorica quale collante che tiene uniti tutti i membri, specialmente i più intimi. Porfirio infatti sottolinea molti aspetti di questa pratica nei tratti che caratterizzano Plotino e alcuni discepoli: il vegetarianesimo (*V.P.* 2, 3-5); la frugalità del cibo (*V.P.*, 8, 21- 22); la riduzione delle ore concesse al sonno (*V.P.*, 8, 21- 22); il rifiuto di andare ai bagni pubblici (*V.P.*, 2, 5- 6); un forte spirito unitario tra i componenti della scuola (*V.P.*, 7, 24- 29); la comunione dei beni³³³; un atteggiamento ora di rifiuto, ora di distacco dai rapporti sessuali³³⁴; l'esperienza estatica (*V.P.*, 23, 8- 12)³³⁵. Porfirio in altre parole sottolinea che la scuola di Plotino non è solo un

³²⁸ «Un'asceta neoplatonica- osserva Sodano (*Porfirio., Vangelo di un pagano*, cit., pp. 39- 40)- attenta al credo di Pitagora, che seguiva ammirata i dettami filosofici del suo compagno, da essi traendo insegnamenti utili a regolare il ritmo della sua vita [...] Queste donne erano esperte di filosofia e dovevano partecipare a pieno titolo e sullo stesso piano degli uomini alle conversazioni, con uno stile di vita che, diverso da quello tradizionale, le impegnava direttamente nella realizzazione di un ideale di vita spirituale». Vedi anche K.O. WICKER, *Porphyry's Ad Marcellam: marriage and the practice of philosophy*, in AA. VV., *Daidalikon. Studies in memory of RAYMOND V. SCHODER*, Wauconda, Illinois 1989, pp. 415-424.

³²⁹ Cfr. M.O. GOULET- CAZÉ, *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin.*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., p. 239.

³³⁰ Cfr. *Porph.*, *V.P.*, 7.1.

³³¹ Cfr. *Ibidem*, 1, 11- 20.

³³² Cfr. *Ibidem*, 13, 13.

³³³ Cfr. A.R. SODANO, Introduzione a *Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., p. 37, nota 61.

³³⁴ «L'attività sessuale- osserva S. DAGRADI (*Ideale filosofico del bios, regime di vita e tematizzazione della sessualità nel pensiero dei Pitagorici* «Atene-Roma», n° 5 XLV, 2000, p.149)- deve quindi essere limitata: ci si deve abbandonare ad essa il meno possibile, perché - secondo l'aneddoto riportato da Diogene Laertio (VIII,9)- apportatrice di debolezza. Limitata si badi ma non vietata: il quadro etico delineato dalla vita pitagorica, come abbiamo visto, tende non alla rimozione ma alla gestione della componente animale dell'uomo».

³³⁵ L. JERPHAGNON (*Plotine Épiphany du Noués. Note sur la Vita Plotini comme typologie, «Diotima»*, 11 [1983], p. 118) sottolinea che «il racconto dell'estasi di Plotino ha dei precisi connotati di propaganda anticristiana. [...] non dimentichiamo che Porfirio ha scritto un *Contro i Cristiani*, dei quali criticava le pretese. Pensando che tutto ciò che aveva detto il suo maestro

luogo di mera erudizione fine a se stessa, ma al contrario è una regola di vita, una via spirituale secondo la filosofia pitagorica dove viene data pochissima importanza all'aspetto materiale dell'esistere e viene tenuta in massima considerazione la vita ascetico- spirituale³³⁶.

Prima di passare ad esaminare gli studi e l'insegnamento della scuola è necessario stabilire se la scuola di Plotino si trova in un edificio pubblico o privato e se il filosofo alessandrino è titolare di una cattedra imperiale oppure il suo insegnamento è solo privato. Innanzitutto, dalle testimonianze fornite da Porfirio si può dedurre che sebbene la scuola sia un luogo dove si incontrano con una certa frequenza alcune persone per ascoltare le lezioni del maestro e chiunque può liberamente seguire le lezioni di Plotino³³⁷, tuttavia non è possibile affermare con sicurezza dove la scuola sia ubicata se in un edificio pubblico o aperto al pubblico. È possibile che le lezioni, insieme alla privata abitazione del maestro e dei discepoli si svolgessero a casa di Gemina³³⁸. Del resto durante questo periodo è frequente che molte scuole filosofiche si trovino all'interno di edifici privati³³⁹. Non si può nemmeno dire con certezza se Plotino fosse il titolare di una cattedra

procedesse dagli dèi, avrebbe così indicato con fervore agli iniziati una via filosofica verso il divino, che avrebbe permesso agli uomini rettamente formati di tentare l'avventura metafisica» P. HADOT (*Plotinus and Porphyry*, in AA. VV., *Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman*, ed. Armstrong A.H., vol. XV of: *World Spirituality*, New York 1986, p. 238) fa notare che «Platone aveva già presentato nel *Simposio*, e nel *Fedro*, la filosofia sul modello dei Misteri Eleusini: aveva assimilato la contemplazione delle Idee e specialmente la visione della Bellezza all'*epopteia*, la visione segreta che si otteneva nei Misteri Eleusini. Inoltre Plotino ha la capacità non solo intuitiva dell'anima che riesce ad elevarsi fino a Dio, durante l'estasi mistica, ma anche la capacità discorsivo-temporale, che riesce a concentrarsi su questioni logico-matematiche. Vedi anche P. PLASS, *Porphyry, Life of Plotinus, 8: on Philosophic Thinking*, «International Philosophical Quarterly», 27 (1987), pp. 243-247; P. COX *Biography in late antiquity. A quest for the holy man*, Berkeley 1983. In un articolo del 1991 L. JERPHAGNON ipotizza che i connotati di Plotino descritti da Porfirio nella *Vita Plotini* presentano un sottinteso scopo anticristiano in quanto la figura di Plotino verrebbe contrapposta a quella del Cristo. Vedi L. JERPHAGNON, *Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre*, «Museum Helveticum» 47 (1991), pp. 41- 52. Per quanto concerne l'esperienza mistica Porfirio racconta di avere fatto, ormai anziano, la stessa esperienza mistica delo maestro. Cfr. Porph., *V. P.* 23, 13-18: «A questo Dio, lo confesso, io, Porfirio, mi sono accostato e con esso mi sono unito una sola volta. Ed ora io ho sessantotto anni. A Plotino apparve la visione del fine vicino. Questo fine e questo scopo era per lui l'unione intima con Dio che è sopra tutte le cose. Finché io fui con lui, egli raggiunse questo fine quattro volte con un atto ineffabile e non potenzialmente». La traduzione è di G. FAGGIN.

³³⁶ M.O. GOULET- CAZÉ, *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., p. 255.

³³⁷ Cfr. *V.P.*, 1, 13- 14.

³³⁸ Cfr., *Ibidem*, 9, 1.

³³⁹ Cfr. M.O. GOULET- CAZÉ, *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., p. 241, nota 2.

imperiale sebbene, come attesta Porfirio, egli sia stato in ottimi rapporti con l'imperatore Gallieno e la moglie Solonina³⁴⁰ e tra i suoi discepoli ci fossero molti senatori³⁴¹. È più verosimile che Plotino, che non ha ricchezze personali, né percepisce alcun salario in ossequio al principio pitagorico, sia mantenuto dalla generosità dei suoi discepoli, come ad esempio Zeto e Castricio³⁴², e che tenga lezioni private a casa di Gemina.

I. 4. 4. Il programma d'insegnamento all'interno della scuola.

Plotino, durante le lezioni, non si limita alla semplice lettura del testo, ma al contrario egli, nella sua speculazione o riflessione teorica (ἐν τῇ θεωρίᾳ), non solo è originale e straordinario (ἴδιος καὶ ἐξηλλαγμένος), ma porta lo spirito di Ammonio nelle sue ricerche (ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν)³⁴³. Plotino, racconta Porfirio, dopo aver colto immediatamente lo spirito del passo, si alzava in piedi e cominciava a spiegare in modo succinto una profonda teoria³⁴⁴. Questi commentari hanno lo scopo di far comprendere in modo più chiaro e penetrante il significato delle teorie di Pitagora, Platone e di Aristotele, soprattutto per quanto concerne i testi che trattano argomenti metafisici³⁴⁵. Questo probabilmente è lo *spirito di Ammonio* -di cui parla Porfirio- che Plotino intende imitare nei suoi corsi, cioè presentare una concezione esistenziale della filosofia per cui è probabile che in quest'ottica si possa comprendere il giudizio di Plotino su Longino secondo cui a parere dell'alessandrino, il retore di Atene è sicuramente

³⁴⁰ Cfr. Porph. *V.P.*, 12, 1 ss. Vedi anche M.J. EDWARDS, *Plotinus and the emperors*, «Symbolae Osloenses», 69 (1994), pp. 137- 147.

³⁴¹ Cfr. Porph. *V.P.*, 7, 29- 30.

³⁴² Cfr. *Ibidem*, 2, 19- 23.

³⁴³ Cfr. *Ibidem*, 14, 15- 18. Si è discusso a lungo sul senso dei vocaboli θεωρία ed ἐξετάσεις: M.O. GOULET- CAZÉ, (*L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*., in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., pp. 263- 264, nota 1) sostiene che all'interno del contesto esegetico la θεωρία può indicare semplicemente la riflessione filosofico- teorica sui problemi dottrinali (θεωρήματα) che incontra l'esegeta durante la lettura dei testi. In quest'ottica le ἐξετάσεις sembrano più propriamente delle ricerche, degli esami posti in essere dal commentatore. Per cui queste due forme di esegesi, cioè θεωρία e ἐξετάσεις si riferiscono ad uno stesso metodo esegetico considerato nel primo caso come un'esegesi secondo un punto di vista generale, nel secondo caso come un'esegesi più specifica e particolare.

³⁴⁴ Cfr. Porph. *V.P.*, 14, 17- 18.

³⁴⁵ È lo stesso Porfirio a confermare (*V.P.*, 20, 71- 73) che Plotino ha dato una spiegazione più chiara rispetto ai suoi predecessori per quanto concerne le teorie di Platone e di Pitagora

un filologo ma non un filosofo (*V.P.*, 14, 19- 20), nel senso che la sua erudizione, pur essendo vasta e profonda, è come se non avesse anima. Ed è a questo che Porfirio è abituato prima del suo ingresso alla scuola neoplatonica, cioè ad un'erudizione tecnica. Da questo punto di vista è spiegabile anche il passo della *Vita Plotini* (18, 9) dove si dice che egli rimane molto deluso la prima volta che sente il maestro il quale, a causa del suo modo di parlare molto discorsivo, esente da qualsiasi pompa ed orgoglio sofisticato, viene considerato un *grosso ciarlatano* (τὸν φλήναφον πλατὺν)³⁴⁶.

Nei cinque anni passati alla scuola di Plotino, Porfirio diviene uno dei migliori amici e discepoli di Plotino (*V.P.*, 7, 50- 51): partecipa alle lezioni del maestro, assume un ruolo di primo piano all'interno della scuola; scrive una confutazione in polemica con Amelio sull'esistenza degli intelligibili al di fuori dell'Intelligenza e una conseguente *palinodia* (*V.P.*, 18, 15- 20); esamina e discute i trattati del diadoco di Atene Eubulo (*V.P.*, 15, 18- 21); scrive una risposta polemica al retore Diofane il quale sostiene la possibilità di rapporti omosessuali tra maestro e discepolo (*V.P.*, 15, 6- 10); dimostra la non autenticità di un'*Apocalisse* che gli Gnostici attribuiscono a Zoroastro (*V.P.*, 16, 15- 18); compone un poema che legge durante la festa per il genetliaco di Platone dal titolo *Il matrimonio sacro* (*V.P.*, 15, 1-5).

I. 4. 5. Il ritorno di Porfirio a Roma.

Dopo la morte di Plotino, avvenuta nel 270 d.C., Porfirio ritorna a Roma dalla Sicilia dove si trova dal 268³⁴⁷. Non si hanno notizie precise sull'anno del suo ritorno: è probabile comunque che non siano passati molti anni tra la morte del maestro e il rientro di Porfirio nell'Urbe. Incerti sono anche i dati concernenti lo scolarcato di Porfirio a Roma: alcuni³⁴⁸ ipotizzano che Porfirio, dopo il suo ritorno, abbia ripreso le redini della scuola, altri invece ritengono che dopo la

³⁴⁶ Cfr. Eunap. *V.S.* 1 11, 15.

³⁴⁷ Cfr. Porph., *V.P.*, 2, 12; Eunap., *V.S.*, IV 1, 10, 10. Vedi anche R. GOULET, *Le système chronologique*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., pp. 212 e 213.

³⁴⁸ Cfr. J. BIDEZ, op. cit., p. 103; R. BEUTLER, art. *Porphyrios*, «Real-Enzyklopädie», 43, Halbband, (1953), coll. 278; F. ROMANO, op. cit., p. 115.

morte dell'alessandrino, la scuola si sia chiusa definitivamente³⁴⁹. È possibile che Porfirio, dopo il suo ritorno a Roma, abbia avuto una sua scuola, abbia fatto lezioni a discepoli quali Crisaorio, Giamblico, Teodoro d'Asine e forse anche ad altre persone che frequentavano la scuola di Plotino, ispirandosi alla filosofia e alla vita contemplativa del maestro. Ma è difficile che egli abbia assunto la direzione della scuola di Plotino, nella casa di Gemina, con le stesse persone e con le stesse modalità del maestro³⁵⁰.

È possibile che Porfirio abbia insegnato all'interno della sua scuola materie quali la grammatica, la retorica³⁵¹, la matematica, la geometria, la musica, distaccandosi in parte dall'insegnamento del maestro che, come dice Porfirio, sebbene conoscesse queste discipline, non le coltivava in modo assiduo³⁵². Quasi sicuramente egli insegna la filosofia ispirandosi all'insegnamento e al βίος pitagorico professato dal maestro e trattando la materia nella tripartizione tradizionale di logica, etica e fisica³⁵³.

A differenza del criterio didattico seguito alla scuola di Plotino Porfirio spiega, tiene conferenze e lezioni in modo molto chiaro, ordinato, esponendo ai

³⁴⁹ Cfr. H.R. SCHWYZER, art. *Plotinos*, «Real-Enzyklopädie», 21 1 (1951), coll. 582; R. HARDER, *Vie de Plotin*, Hambourg 1958, p. 73; G. FOWDEN, *The Platonist Philosopher and His Circle in Late Antiquity*, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ», 7 (1977), pp. 370- 373. Propende per questa idea anche M.O. GOULET- CAZÉ, (*L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, cit., pp. 246- 248) che, partendo dal fatto che non vi sono notizie certe che parlano di un possibile scolarcato di Porfirio alla scuola di Plotino, sottolinea che lo stesso Porfirio non dice nulla di una successione alla direzione della scuola del maestro; che gli unici discepoli di cui parla sono Crisaorio, Giamblico e Teodoro d'Asine, mentre riporta i nomi di molte persone a cui dedica alcune sue opere; anche se avesse avuto parecchi discepoli, ciò non autorizza a dedurre che egli abbia avuto una scuola. Per cui è possibile che l'eredità di Plotino sia passata a Porfirio solo in senso filosofico, mentre è difficile che Porfirio abbia potuto assumere il ruolo di scolarca alla scuola del maestro. È probabile che Porfirio, ritornato a Roma abbia assunto la direzione di una scuola, ma non la scuola di Plotino che, dopo la sua morte, si era definitivamente chiusa.

³⁵⁰ Cfr. Eunap., *V.S.*, IV 1, 10. Per quanto concerne i discepoli di Porfirio, oltre Crisaorio, Giamblico e Teodoro d'Asine, anche Proclo parla di discepoli di Porfirio (οἱ περὶ Πορφύριον) (*Comm. in Tim.* 41d 1- 2, fr. 80) e Giamblico, (apud Stob., *De anima* I, 35). Anche Marcella può essere annoverata tra i discepoli di Porfirio. Infatti il filosofo nella *Ep. ad Marc.* 5, 18- 20 dice: «Io ti esorto[...] a non perdere per nostalgia dell'insegnamento avuto presso di noi anche ciò che un tempo ti fu dato»; 8, 3-5: «non giudichi di poco conto ricordare da quali divine parole fosti iniziata alla giusta filosofia, di cui le azioni sono solite mettere alla prova l'ascolto sicuro». Vedi anche A.R. SODANO, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, cit., p. 38, nota 63.

³⁵¹ In un recente studio M. HEAT, (*Porphyry's Rethoric*, «The Classical Quarterly», 53. 1 (2003), p. 141) sostiene che sebbene A. SMITH, nella sua raccolta di frammenti non abbia dato molto spazio agli scritti e ai commentari di retorica, invece il filosofo ha dedicato molti scritti e molto spazio allo studi di questa importante materia che va, insieme alle altre, a completare la *polymàteia* di Porfirio secondo quanto trasmette Eunapio (*V.S.*, IV, 1, 1-2).

³⁵² Cfr. *Porph.*, *V.P.*, 14, 8- 10.

³⁵³ Cfr. Eunap., *V.S.*, IV 2, 2-3, 13- 17. Vedi A.R. SODANO, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, cit., p. 231 e nota 64.

suoi discepoli e al pubblico le varie teorie, le tesi, i passi. Eunapio infatti riporta questa sua caratteristica che lo rende facile a comprendersi³⁵⁴.

Da quanto si è detto è possibile che Porfirio abbia voluto dare un'impronta più *accademica* alla sua scuola, privilegiando l'analisi di determinati argomenti e forse anche un certo metodo di insegnamento che aveva appreso e approfondito alla scuola di Longino, probabilmente trascurati da Plotino in ossequio ad un'ermeneutica molto più immediata e personale del testo filosofico.

Accanto al lato che si è definito *accademico* della scuola di Porfirio, bisogna rilevare che il filosofo, probabilmente insegna e pratica la teurgia solo per una strettissima cerchia di discepoli. Ora sebbene nella *Vita Plotini* ci siano solo degli accenni alla magia praticata alla scuola di Plotino, Porfirio non dice nulla sulla teurgia, a differenza invece di Eunapio il quale in modo esplicito include tra le materie trattate dal filosofo, anche la teurgia, anche se essa è riservata a pochi *adepti*³⁵⁵. È chiaro dunque che questo tipo di insegnamento, proprio perchè impone molta cautela sia al filosofo-sacerdote sia agli iniziati che prendono parte al rituale, non può in alcun modo essere oggetto di insegnamento per tutti i frequentatori della scuola o indiscriminatamente per tutti i discepoli³⁵⁶.

³⁵⁴ Eunap., *V.S.*, IV 1, 11, 13- 17: «Mentre, però, Plotino, a causa della natura celeste della sua anima e del carattere ambiguo ed enigmatico dei suoi discorsi, risultava di pesante e difficile ascolto, Porfirio, come una catena di Ermete che pende verso gli uomini, grazie alla varietà della sua cultura, esponeva ogni argomento in vista della facile comprensione e della chiarezza». La traduzione è di M. CIVILETTI. Cfr. *Eunapio, Vite di filosofi e sofisti*, a cura di M. CIVILETTI, cit., pp. 310- 311 e nota 61. Vedi anche A.R. SODANO, *Porfirio. Vangelo di un pagano*, cit., p. 230 e nota 63.

³⁵⁵ Cfr. Eunap., *V.S.*, IV 2, 3, 18.

³⁵⁶ Secondo A.R. SODANO, (*Porfirio. Vangelo di un pagano*, cit., p. 232, nota 65) le opere di Porfirio sulla teurgia dovettero avere una larga eco non solo tra i filosofi neoplatonici, ma anche tra i filosofi cristiani». Nel *De regressu animae* (*apud August.*, *De civ. dei*, X, 32), E. DODDS, (*I Greci e l'irrazionale*, cit., p. 344), sottolinea che « Le τελεταί teurgiche erano capaci di purificare la πνευματικὴ ψυχή rendendola "*aptam susceptioni spirituum et angelorum, et ad videndos deos*"; ma avvertiva i lettori trattarsi di pratica pericolosa, che si prestava a cattivi usi, oltre che buoni; negava poi che essa potesse operare il ritorno dell'anima a Dio, o anche soltanto a ciò concorrere in modo indispensabile». Secondo V. FAZZO (*Le immagini religiose. La Tarda antichità*. Ed. M D'Auria, Napoli 1977, pp. 212- 214) la valutazione di insegnare la teurgia da parte di Porfirio «Potrebbe risultare positiva per questi punti: distinzione della teurgia dalla volgare magia o *goetia*, praticata per motivi egoistici ed illeciti col fine di un proprio vantaggio materiale e di un danno altrui; sua funzione di conciliazione tra gli uomini, da una parte, e gli angeli e i demoni dall'altra; sua capacità di purificare gli uomini e di condurre l'anima *spiritalis* alla possibilità di ricevere in se stessa questi esseri superiori ed anche di ottenere la loro visione. Dall'altra parte però, queste affermazioni positive sono fortemente limitate da altre considerazioni: la pericolosità della pratica teurgica, non solo perchè essa è avversata dalle leggi civili, ma anche perchè un errore compiuto nel corso del rito può portare ad un'influenza dannosa da parte di quelle stesse potenze superiori, di cui invece ci si voleva procurare il favore; la possibilità che la pratica dei riti teurgici, pur condotta in modo appropriato, non raggiunga i suoi scopi di purificazione e di

In conclusione si può dire che il contesto religioso, politico e culturale del periodo in cui Porfirio vive, appare molto complesso, articolato, un luogo dove operano potenti forze, che agiscono ora in piena sinergia, ora in totale divergenza.

Si è visto che l'impero romano e soprattutto la città di Roma, accanto alla religione ufficiale, ha accolto numerosi culti provenienti in modo particolare dall'Oriente, che nel corso degli anni si sono sviluppati in modo così capillare da divenire, nel III secolo, parte integrante del tessuto sociale e culturale. L'impero romano infatti, se da un lato ha esportato la sua cultura e la sua tradizione, *omologando* tutti i popoli ad esso sottomessi alle leggi romane, dall'altro ha accolto, metabolizzandole in modo perfetto, culture, religioni e tradizioni diverse ed eterogenee tra loro.

Tra queste culture e religioni, il cristianesimo, comincia non solo ad ingrandirsi e a trovare un numero sempre maggiore di fedeli, ma assume un assetto che ricalca sempre più il modello gerarchico dello stato e dell'esercito romano.

In questo contesto, per certi aspetti molto magmatico, si costruisce la personalità, il pensiero di Porfirio che rispecchia in modo perfetto il suo tempo: conoscenza dei diversi culti religiosi presenti nell'ecumene romano; pratica di riti che appartengono alle religioni presenti in quel periodo, come la teurgia; interazione con problematiche politico- dottrinali che seguono il pensiero e la strategia dei diversi imperatori specialmente di coloro che hanno cercato di esaltare la cultura romana; professione di una filosofia e di un'etica di vita che si

elevazione a causa dell'intervento di qualche "invidioso", che con qualche altra pratica a suo modo efficace, impedisca l'azione delle *potentiae* da noi invocate. Infine, la maggiore limitazione per una considerazione positiva della teurgia proviene dalla realtà stessa dell'universo e dalle sue leggi: anche se applicata con discernimento e pervenuta al suo fine, la teurgia permette all'anima di giungere presso gli angeli e gli dei dopo che la motre l'abbia liberata dal corpo, ma questa non è la meta finale e di qui l'anima dovrà ritornare di nuovo in altri corpi umani a completare con i suoi sforzi la sua purificazione totale. Infatti la meta finale che una volta raggiunta rimane definitiva ed eternamente beata è costituita dal ritorno "al Padre", quando cioè la parte o l'elemento divino che costituisce il nucleo proprio ed essenziale dell'anima umana ritorna nell'unico mondo veramente divino delle tre ipostasi supreme e ciò si ottiene non con la pratica teurgica, purificatrice dell'*anima spiritalis* bensì attraverso quella purificazione dell'*anima intellectualis* che è raggiunta invece, al di fuori di qualsiasi rito teurgico dal filosofo che si sia reso consapevole delle realtà umane e divine e si sia dato alle contemplazione dell'Essere, evitando ogni contaminazione proveniente dal corporeo». Vedi anche R. MAJERICIK, *The Chaldean Oracles and the school of Plotinus*, cit., pp. 104- 105.

richiama in tutto all'*auctoritas* degli antichi che costituiscono la colonna portante della tradizione greco-romana.

All'interno di questo quadro, specialmente nella prospettiva dei rapporti tra l'impero e il cristianesimo, appare molto riduttivo e sicuramente erroneo rifarsi alle obsolete contrapposizioni che spesso si incontrano quando si studia questo particolare momento storico: le astratte giustapposizioni di categorie quale pagano e cristiano, Stato romano e Chiesa, monoteismo e politeismo³⁵⁷, gaudenti e asceti, non restituiscono l'idea di una situazione culturale- nel senso più ampio del termine- particolarmente complessa ed eterogenea, che, alla luce di uno studio approfondito e specifico, ha sempre sconfessato i suddetti luoghi comuni³⁵⁸.

Ma ancora più anacronistica sembra essere l'idea che vede il cristianesimo come il perfezionamento spirituale della religiosità greca; come se i cristiani avessero perfettamente colto ciò che i Greci avevano solo intravisto tra le *nebbie* della loro cultura.

Si può dire con A. Magris che «Questa valutazione del rapporto fra mondo greco e cristianesimo è fuorviante, anzitutto perchè non fa che proiettare sulla filosofia greca quella funzione "preparatoria" che la Patristica intendeva assegnarle, e così facendo falsifica un processo assai controverso quasi si trattasse di una "evoluzione" lineare; in secondo luogo perchè opera anacronisticamente con luoghi comuni e pregiudizi molto discutibili. Che cosa significa "spirituale" quando si tratta delle religioni? Se intendiamo la profondità del pensiero, allora forse la si trova preferibilmente in quelli aspetti della cultura antica che in generale la filosofia non è mai stata in grado di comprendere, e cioè nei miti e nei

³⁵⁷ Nell'illuminante saggio sulla rigida considerazione secondo cui i pagani, vengono considerati politeisti, mentre al contrario i cristiani, vengono ritenuti monoteisti, M. FREDE (*Monotheism and Pagan philosophy in Later Antiquity*, in *Pagan Monotheism in the Late Antiquity*, cit., p.41) sostiene che «There is a temptation to think that one thing which ultimately distinguished Christians from pagans in antiquity was that the Christians, following the Jews, believed in one God, whereas the pagans believed in many gods. Sometimes this is expressed by saying that the Christians were monotheists, while the pagans were polytheists. Obviously, even in antiquity, Christians were tempted to present matters as if they believed in one God, whereas the pagans believed in many gods. This the way matters are presented, for instance, by Marius Victorinus. Marius Victorinus in his short treatise *De homoousio recipiendo*, a few lines into the first paragraph, says: "The Greeks, whom they call Hellenes or pagans, talk of many gods, the Jews or Hebrews of one, but we, as truth and grace have come later, against the pagans talk of one God, against the Jews of the Father and the Son". It seems to me that both the Christian and the pagan position are a good deal more complex than this simple contrast would suggest».

³⁵⁸ Cfr. G. RINALDI, *Pagani e cristiani nell'Asia Proconsolare. Note prosopografiche*, in AA. VV., *Cristiani nell'impero romano*. Giornate di studio S. Leucio del Sannio- Benevento, 22- 29 marzo e 5 aprile 2001, Napoli 2002, p. 99.

riti, anche quando ci sembrano tanto "materiali": è qui che il pensiero è andato a fondo nella complessità del reale, nell'enigma della vita e della morte e nella relazione di ciò con l'esistenza, esprimendolo in un linguaggio a suo modo appropriato. Se invece alludiamo per esempio alla contestazione senofanea dell'antropomorfismo, all'idea platonico-aristotelica di Dio come Mente suprema, alla preoccupazione di distinguere corporeo e incorporeo, materiale e immateriale, sensibile e intellettuale (senza capire l'intimo senso metaforico di queste astratte distinzioni), ebbene tutto questo vuoto razionalismo non ha nulla che lo renda "più spirituale", anzi è quanto di più lontano si possa immaginare dall'esperienza religiosa, e per giunta è decisamente anti-biblico. Ma a prescindere da queste riflessioni, l'aporia senz'altro più grave da un punto di vista teoretico è la seguente: parlare dell'unicità del *Principio* dell'essere, come fa la filosofia, è una cosa completamente diversa dal dichiarare l'esistenza di un *Dio personale* che ha creato l'universo e che si connota nei termini di una determinata tradizione religiosa. È vero che già Aristotele e i medioplatonici applicavano la parola "Dio" al Primo Intelletto e alla Causa prima, ma era solo una concessione al senso comune che non comportava troppi inconvenienti, in quanto la teologia filosofica si poneva comunque al di fuori dell'ambito religioso istituzionale né il *Nous* ambiva a diventare un nuovo oggetto di culto, come successe in ben altre condizioni storiche e senza molta fortuna con la Dea Ragione di Robespierre. Come si posero, in realtà di fronte a questo problema gli autori cristiani favorevoli alla filosofia? Tutto lascia supporre che ci fu una scelta immediata e neppure troppo ponderata di assimilare in blocco tutte le principali determinazioni concettuali elaborate dalle diverse correnti del pensiero greco, attribuendo al Dio biblico le funzioni platoniche o aristoteliche di Demiurgo, di Intelletto, di Causa, di Provvidenza, mentre il Figlio e lo Spirito Santo ricevevano le denominazioni stoiche di *logos* e *pneuma* (in questo caso con un'operazione molto più equivoca, perchè nello stoicismo si tratta di termini privi di significato personale). Il vero motivo secondo me non stava tanto nell'apprezzamento per la cosiddetta tendenza "monoteistica" della filosofia ellenica, argomento che nelle fonti del II secolo non risulta affatto in primo piano: evidentemente ai contemporanei di allora non sfuggiva il fatto che i medesimi filosofi teorizzavano poi accanto al Principio una pluralità di esseri divini subordinati, e sono solo i nostri contemporanei a reputarlo

un dettaglio irrilevante! Piuttosto, l'impiego di una terminologia concettuale astratta deve essere sembrato agli intellettuali cristiani un'ottima maniera per conferire una valenza *universale* all'annuncio della nuova religione, sottraendolo pertanto alle connotazioni troppo contestualizzate e per lo più soltanto simboliche che la semplice idea di un "Dio" rivestiva nel mondo antico. Si capisce che per una religione intenzionata ad espandersi fino agli estremi limiti della terra era importante presentarsi come rivelazione del Principio razionale e morale dell'essere intero, non di una potenza legata a uno specifico ambito; ciò spiega altresì perchè il giudaismo rabbinico con il suo forte radicamento etnico, non ha mai sentito l'esigenza di una filosofizzazione. Invece il cristianesimo in quanto "vera filosofia" la quale pur provenendo dai "barbari" può e deve convincere tutti gli uomini dotati di razionalità, ha necessariamente abbinato, se non sovrapposto al Dio di Abramo e di Gesù il Dio dei filosofi, con tutte le conseguenze che ne sono derivate per l'identità cristiana»³⁵⁹.

Alla luce di queste precisazioni ed avvertenze, si può forse meglio comprendere il complesso contesto storico nel quale si trova Porfirio che ad un certo punto della sua vita decide di scrivere, utilizzando tutte le sue vastissime conoscenze storico- religiose, filologiche e filosofiche un'opera, il *Contra Christianos*, contro i fedeli di una religione, il cristianesimo, con la quale convive per tutto l'arco della sua vita.

³⁵⁹ A. MAGRIS, *La pluralità delle identità cristiane antiche*, cit., pp. 71- 73.

CAPITOLO II

SVILUPPO STORICO DELL'OPERA

II. 1. Il Titolo.

II. 2. La data e il luogo di composizione.

II. 3. Nuove teorie sulla data e sul luogo di composizione.

II. 4. Le risposte degli apologisti al *Contra Christianos*.

II. 5. La distruzione dell'opera.

II. 1. IL TITOLO.

Le testimonianze e i frammenti pervenuti, sia in lingua greca che in lingua latina, riferiscono che l'opera anticristiana di Porfirio ha come titolo *Κατὰ Χριστιανῶν* o *Contra Christianos*.

Innanzitutto bisogna dire che il titolo *Κατὰ Χριστιανῶν* viene riportato in modo specifico da due testimonianze della *Suda*: la prima¹, oltre al titolo, riferisce anche il numero dei libri di cui il trattato è composto, cioè quindici; la seconda² conferma il titolo dell'opera anticristiana che è appunto *Κατὰ Χριστιανῶν*. Un'altra importante testimonianza del titolo dell'opera è fornita dagli Atti Conciliari³ del 536 d.C. dove si usa il termine *εἰρημένοι κατὰ Χριστιανῶν*, cioè *libri Contro i Cristiani*.

Ci sono testimonianze che, pur non riportando in modo specifico il titolo dell'opera, parlano in modo generico dei libri o delle opere di Porfirio contro i cristiani: la lettera dell'imperatore Costantino definisce Porfirio «il nemico della religione, che compose alcune opere illecite contrarie al culto (*scil.* cristiano)»⁴; l'editto imperiale del 17 febbraio del 448 ordina di gettare alle fiamme gli scritti di Porfirio contro il sacro culto dei cristiani⁵; gli Atti Conciliari del 18 aprile del 448 parlano «dei libri di Porfirio scritti contro il sacro culto dei cristiani»⁶; Michele

¹ *Suda*, s.v. Πορφύριος: «Πορφύριος, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας, ὃς κυρίως ἐκαλεῖτο Βασιλεύς, Τύριος φιλόσοφος, μαθητὴς Ἀμελίου, τοῦ Πλωτίνου μαθητοῦ, διδάσκαλος δὲ Ἰαμβλίχου, γεγονώς ἐπὶ τῶν χρόνων Αὐρηλιανοῦ καὶ παρατείνας ἕως Διοκλητιανοῦ τοῦ βασιλέως. Ἐγραψε βιβλία ἀμπλειστα, φιλόσοφά τε καὶ ῥητορικὰ καὶ γραμματικά· ἦν δὲ καὶ Λογγίνου τοῦ κριτικοῦ ἀκροασάμενος· Περὶ θεῶν ὀνομάτων α'..... Κατὰ Χριστιανῶν λόγους <ιε>..... οὗτός ἐστιν ὁ Πορφύριος ὁ τὴν κατὰ Χριστιανῶν ἐφύβριστον γλώσσαν κινήσας. Πορφύριος, ὁ τῶν Χριστιανῶν πολέμος, ἀπὸ Φοινίκης πόλεως Τύρου».

² *Suida*, s.v. ἐντελέχεια. «ἐντελέχειαν λέγει ὁ Πορφύριος τὴν ψυχὴν, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας Τύριος φιλόσοφος».

³ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* III p. 119, 26; 121, 22-26 (*Collectio Sabbaitica* 41) (a. 536) (43T. SMITH, p. 33): «τοῖς παρὰ Πορφυρίου κατὰ Χριστιανῶν εἰρημένοις ὅμοια καθεστάναι».

⁴ Constant. Imp., *Epist. ad episcop. et pleb.*, (*apud* Gelas., *H.E.*, II, 36; Sokrat., *H.E.*, I, 9): «ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς, συντάγματα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας συστησάμενος».

⁵ Theodos. II et Valentinianus ann. 448 (*Cod. Justin.* I, 1, 3): «Θεοπίζομεν πάντα, ὅσα Πορφύριος ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ μανίας ἐλαυνόμενος κατὰ τῆς εὐσεβοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συνέγραψε».

⁶ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I 1,4 p. 67, 2-3; 7-15 (*Collect. Vatic.* 139) (18 April. 448) (41T. SMITH, pp. 32-33): «οἷα τοίνυν περὶ τε τῶν βιβλίων Πορφυρίου τῶν κατὰ τῆς εὐαγοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συγγραφέντων».

Psello parla «dei falsi libri di Porfirio»⁷, ovviamente intendendo i *libri contro i cristiani*; gli Atti del Concilio di Efeso del 431 parlano «dei libri di Porfirio scritti contro il sacro culto dei cristiani»⁸.

Infine ci sono testimonianze che si riferiscono alla persona di Porfirio, sottolineandone il suo impegno nell'attaccare, ovviamente con i suoi scritti, Cristo, il cristianesimo e le Sacre Scritture: Cirillo di Alessandria lo chiama il padre della impudente loquacità contro di noi (*scil.* cristiani)⁹, e colui che «scagliò discorsi violenti contro di noi e per poco non insultava la religione dei cristiani»¹⁰; Teodoreto lo apostrofa come guerrafondaio¹¹, acerrimo nemico contro i cristiani¹² e come «colui che fu pieno di rabbia (*scil.* contro il Vangelo)»¹³; Nemesio di Emesa parla del filosofo come «colui che scatenò la sua lingua contro Cristo (o la dottrina di Cristo)»¹⁴; Niceforo Callisto riferisce che Porfirio «si mise a ingiuriare Cristo e le Sacre Scritture dei cristiani»¹⁵; in altri luoghi il vescovo alessandrino Cirillo apostrofa il filosofo come una persona «insolente contro di noi (*scil.* noi cristiani)»¹⁶; mentre Teofane il confessore, usando lo stesso appellativo, riferisce che «Porfirio fu colui che fu pieno di rabbia contro di noi»¹⁷; Socrate scolastico, parlando dell'imperatore Giuliano, dice che costui «si rivolse verso la bestemmia di Porfirio»¹⁸; infine Atanasio racconta che «Porfirio, il nemico della religione,

⁷ Psellus, *De Gillo*, p. 164, 6-8 (472T. SMITH, p. 545): «Ὄνόματα δὲ δαιμόνων καὶ δυνάμεις αὐτῶν πολλὰς τε καὶ ἐν πολλοῖς γνοὺς οὔτε παρὰ τοῖς λογίοις οὔτε παρὰ ταῖς ἀγυρτικαῖς βίβλοις τοῦ Πορφυρίου τῆ Γυλλῶ ἐντετύχηκα».

⁸ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (ACO), Concilium universale Ephesenum anno 431, Tomövolumēpart 1,1,4, p. 67, 7: «οἷα τοίνυν περὶ τε τῶν βιβλίων Πορφυρίου τῶν κατὰ τῆς εὐαγοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συγγραφέντων».

⁹ Cyril. Alex., *Contra Jul.*, I, III: «Πορφύριος τῆς καθ' ἡμῶν ἀθυροστομίας πατήρ».

¹⁰ Cyrillus, *Contra Iulianum*, I 28 a-c, 544 D1- 545 A8 (202F. SMITH, pp. 225- 226): «Πορφύριος μὲν οὖν ὁ πικρὸς ἡμῶν καταχέας λόγους καὶ τῆς Χριστιανῶν θρησκείας μονονουχί».

¹¹ Theodoret. *De cur. Graec. aff.*, II, p. 705 (SCHULTZE, T. IV): «Πορφύριος ἐκεῖνος, ὁ τὸν πρὸς ἡμᾶς ἐκθύμως ἀναδεξάμενος πόλεμον».

¹² *Ibidem*, III, p. 777: «Πορφύριος, ὁ τῆς ἀληθείας ἀντίπαλος»; *Ibidem*, X, 12: «Πορφύριος ὁ ἄσπονδος ἡμῖν ἔχθιστος».

¹³ Theodoret., *Graec. affect. cur.*, I, 14, 3: «καὶ Πορφύριος ὁ κατὰ τῆς ἀληθείας λυττήσας».

¹⁴ Nemes., *De nat. Hom.*, 3 (MIGNE P.G. XL, col. 601 e ss.): «Μάρτυς [δὲ] τούτου ἐστὶ Πορφύριος, ὁ κατὰ Χριστιανοῦ [κατὰ δόγματος Χριστοῦ] κινήσας τὴν ἑαυτοῦ γλῶσσα».

¹⁵ Nicephorus Callistus, *H.E.*, X 36 PG 146, 561 A3-11 (9aT. SMITH, pp. 14- 15): «μίσει εἰς τὸ βλασφημεῖν Χριστὸν καὶ τὰς Χριστιανῶν ἐξεκλύσθη γραφάς».

¹⁶ Cyrillus *Contra Iul.* I 28C, 545 A 8 sq. (425F. SMITH, p. 496): «ὁ θρασὺς καθ' ἡμῶν Πορφύριος».

¹⁷ Theoph., *Chron.*, p. 51, 23: «Πορφύριος δέ, ὁ καθ' ἡμῶν λυττήσας».

¹⁸ Sokr., *H.E.*, III, 23, 121: «εἰς τὴν Πορφυρίου βλασφημίαν ἀπέκλινεν».

compose alcune opere illecite contrarie al culto (*scil.* cristiano)»¹⁹. Il lessico bizantino *Suda*, riferendosi anch'esso in modo specifico alla persona e al comportamento del filosofo lo indica come «colui che fu pieno di rabbia contro i cristiani»²⁰, e come «l'insolente Porfirio, colui che scatenò la sua lingua scellerata contro i Cristiani»²¹.

Per quanto concerne i frammenti si può dire che Eusebio²² riporta in modo specifico il titolo dell'opera parlando di un *trattato Contro i Cristiani*; altre volte²³ definisce l'opera una *calunnia contro di noi*, riferendosi ovviamente ai *cristiani*. Sincello²⁴ definisce lo scritto oltre che *συσκευή*, anche *ὑπόθεσις καθ' ἡμῶν*, mentre Teodoreto²⁵ parla genericamente di *scritti contro di noi*; infine Severiano di Gabala²⁶ riporta in modo preciso il titolo dell'opera dicendo che Porfirio era *colui che scrisse il Contro i Cristiani*.

Le testimonianze e i frammenti in lingua latina riportano anch'esse in modo diretto ed indiretto il titolo dell'opera e sono tratte anch'esse dagli scritti di autori cristiani.

Per quanto concerne le testimonianze latine bisogna dire che esse riportano notizie generiche sia sui libri, sia contro la persona del filosofo dove si mettono in luce gli aspetti anticristiani.

Per quanto riguarda gli scritti contro i cristiani Rufino dice che Porfirio scrisse libri che definisce ora empì e sacrileghi contro Cristo e contro Dio²⁷, ora volumi di bestemmie contro i cristiani e la nostra religione²⁸.

¹⁹ Athan., *De decretis nicaenae synodi*, 39, 1, 7: «ὥσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς συντάγματα ἅττα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας συστησάμενος».

²⁰ *Suda*, s.v., Ὠριγένης: «καὶ Πορφύριος ὁ κατὰ Χριστιανῶν λυττήσας».

²¹ *Ibidem*, s.v., Πρόκλος: «οὗτός ἐστι Πρόκλος, ὁ δεύτερος μετὰ Πορφύριον κατὰ Χριστιανῶν τὴν μαρὰν καὶ ἐφύβριστον αὐτοῦ γλώσσαν κινήσας».

²² Euseb., *H.E.*, VI, 19, 9: «σύγγραμμα Κατὰ Χριστιανῶν».

²³ Euseb., *P.E.*, I, 9, 20; X, 9: «συσκευή καθ' ἡμῶν».

²⁴ Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 254-255.

²⁵ Theodorret., *Graec. affect. cur.* II, 44: «Πορφύριος γοῦν ὑμῖν μάρτυς ἀξιόχρεως ἔστω, ὃς τῆς ἀσεβείας γενόμενος πρόμαχος κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων τὴν ἀκόλαστον ἐκίνησε γλώτταν· ἀκούσατε οὖν αὐτοῦ ταῦτα λέγοντος ἐν οἷς καθ' ἡμῶν συγγέγραφεν».

²⁶ Sev. Gabal., *De mundi creat.*, VI, Migne P.G., T. LVI, col. 487: «συγγράψαντος Κατὰ Χριστιανῶν».

²⁷ Rufin., *Contra Hieron.*, 10: «*Ipsum Porphyrium sequendo, qui adversum Christum et adversum Deum libros impios ac sacrilegos scripsit*».

²⁸ *Ibidem*, 12: «*Nam Porphyrius tuus, dic quaeso, quid te docuit, qui adversum Christianos et adversum religionem nostram blasphemiae volumina conscripsit? [...] Nam Porphyrius te docuit de Christianis male loqui, concidere virgines, continentes, diaconos, presbyteros et omnes prorsus gradum et ordinem libellis editis infamare*».

Le testimonianze contro la persona del filosofo sono fornite da Girolamo che lo definisce, insieme a Celso e a Giuliano «cane rabbioso contro Cristo»²⁹; Beda il venerabile, parlando di Porfirio e dell'imperatore Giuliano, dice che essi dissero solo sciocchezze in quanto erano degli imbecilli³⁰; Agostino lo apostrofa come falso filosofo³¹, come acerrimo nemico dei cristiani³², oltre a fornire la notizia di una confutazione fatta sul tema della grazia presente in un opuscolo dal titolo *Contra Porphyrium*³³; Vincenzo Lerinese sostiene che la dottrina della fede cristiana sconvolse le accuse deliranti mosse da Porfirio contro il cristianesimo³⁴.

Agostino riporta in modo preciso il titolo dello scritto di Porfirio definendolo appunto il *Contra Christianos*³⁵, mentre Girolamo parla in modo generico *dell'opera di Porfirio contro di noi* (riferendosi ai cristiani), ma riportando in modo preciso il contenuto della polemica presente nel IV³⁶, nel XII³⁷, nel XIII³⁸ e nel XIV libro³⁹, confermando indirettamente la notizia fornita dalla *Suda*⁴⁰ sul numero dei libri che doveva essere quindici.

²⁹ Hieron., *De vir. inl. prolog.*, «Discant Celsus, Porphyrius, Julianus, rabidi adversum Christum canes». Cfr. Hieron., *De vir. inl.* 83 e 104; *Ep. 48 (ad Pammach.)*, 13; *Ep. 70 (ad Magnum)*, 3; *Ep. 84 (ad Pammachium et Oceanum)*, 2; *Apol. adv. Rufin.* II, 33 e 42; *Comm. in Gal* (2, 11).

³⁰ Beda Venerabilis, *In proverbialia Salomonis*, II, 15, 10: «Potest et de paganorum philosophis intellegi quod ait, os fatuorum ebullit stultitiam, quales fuere Porphyrius et Iulianus qui contra ecclesiae doctores stultitiae suae fluentia fundebant».

³¹ August., *Retractationes*, I, 4, 37: «et in eo quod ibi dictum est: penitus esse ista sensibilia fugienda, cavendum fuit, ne putaremur illam Porphyrii falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit omne corpus esse fugiendum».

³² Cfr. August., *De civ. dei*, X, 28; XIX, 22; *Sermo CCXLII*.

³³ August., *De predestinat. sanct.*, col. 973, 7: «illud autem quod in opusculo meo quodam contra Porphyrium sub titulo, de tempore christianae religionis, me dixisse recolitis; ita dixi, ut hanc diligentior et operosior disputationem de gratia praeterirem, non sane ommissa significatione, quod eam loco illo explicare noluissem, quae posset alias vel ab aliis explicari». Per quanto concerne la problematica sulla citazione di Girolamo sul XIII libro del *Contra Christianos*, vedi J. LATAIX, *Commentaire de S. Gerome sur Daniel*, «Revue de l'Histoire et de Literature Religieuse» 2, 1897, p. 164.

³⁴ Vincent. Lerin., *Commonit.*, 11, 50: «Nam quid illo praestantius acumine exercitatione doctrina? Quam multas ille haereses multis voluminibus oppressit, quot inimicos fidei confutavit errores, indicio est opus illud triginta non minus librorum, nobilissimum et maximum, quo insanas Porphyrii calumnias magna probationum mole confudit».

³⁵ August., *Ep.* CCII, 8: «Alia proposuerunt, quae dicerent de Porphyrio Contra Christianos tamquam validiora decerpta».

³⁶ Hieron., *Chronic.*, *Praefat. Interpret. Hieron.* (HELM, p. 8): «Ex ethnicis vero impius ille Porphyrius in IV operis suis libro, quod adversum non casso labore contexit». Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 254- 255.

³⁷ Hieron., *Comm. in Daniel, prol. init.*: «Contra prophetam Danielem duodecimum librum scripsit Porphyrium».

³⁸ Hieron., *Comm. in Matth.*, 24, 16 ss: «De hoc loco, i.e. de abominatione desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stante in loco sancto multa Porphyrius XIII operis sui volumine contra nos blasphemavit, cui Eusebius Caesariensis episcopus tribus voluminibus XVIII, XIX, XX,

A giudicare dalle notizie presenti nelle testimonianze e nei frammenti greci e latini, che si riferiscono ora in modo preciso, ora in modo generico al titolo dell'opera e al suo autore, non dovrebbero esserci dubbi sul titolo tanto che Κατὰ Χριστιανῶν o *Contra Christianos* è unanimemente accettato da tutti gli studiosi e da tutta la critica.

Tuttavia P.F. Beatrice, in uno studio del 1994⁴¹, propone una diversa interpretazione del titolo dell'opera. Dissentendo da tutti gli studiosi che si sono occupati del *Contra Christianos*, e ribadendo la tesi esposta cinque anni prima⁴², secondo la quale l'unica opera anticristiana di Porfirio non sarebbe il Κατὰ Χριστιανῶν o *Contra Christianos*, a suo dire inesistente, ma lo scritto dal titolo Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας o *Philosophia ex oraculis haurienda*, Beatrice cerca di ribadire la sua tesi sull'opera anticristiana di Porfirio portando nuove dimostrazioni.

Egli parte dall'analisi della collezione dei frammenti fatta da Harnack, a cui il teologo tedesco attribuisce il titolo *Gegen die Christen*⁴³, scelta giustificata dal fatto che questa notizia è presente nel lessico bizantino *Suda*⁴⁴, la quale a sua volta viene confermata da Severiano di Gabala⁴⁵ e da Nemesio di Emesa⁴⁶. Ora, secondo Beatrice, queste notizie non si riferirebbero precisamente al titolo dell'opera, ma indicherebbero solo il modo di scrivere di Porfirio, il quale avrebbe composto delle opere contro i cristiani senza scrivere un trattato intitolato Κατὰ

Apolinarius quoque scripsit plenissime, superfluousque conatus est uno capitulo velle disserere, de quo tantis versuum milibus disputatum est.

³⁹ Hieron., *De principio Marci* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 320): «*Locum istum impius ille Porphyrius, qui adversum nos conscripsit et multis voluminibus rabiem suam evomuit, in XIV volumine disputat et dicit*». Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, pp. 196- 197.

⁴⁰ *Suda*, s.v. Πορφύριος «Κατὰ Χριστιανῶν λόγους <ε>».

⁴¹ Cfr. P.F. BEATRICE, *On the Title of Porphyry's Treatise against the Christians*, in G. SFAMENI GASPARRO (Ed.) ΑΓΑΘΗ ΕΛΠΙΣ: *Studi storico- religiosi in onore di U. BIANCHI* (Storia delle Religioni 11), Roma 1994, pp. 221- 235. Il presente articolo fa parte di quella serie di studi che prendono il nome di *Tesi Beatrice* secondo la quale il *Contro Christianos*, non esisterebbe e l'unica opera scritta dal filosofo neoplatonico sarebbe la *Philosophia ex oraculis haurienda*. Analizzerò più avanti questi specifici studi di BEATRICE.

⁴² Cfr. P.F. BEATRICE, *Quosdam platonicorum libros? The Platonic Readings of Augustin in Milan in 385*, cit. pp. 248- 281.

⁴³ A. VON HARNACK, *Porphyrius 'Gegen die Christen' 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, cit. pp. 3- 105.

⁴⁴ Cfr. *Suda*, s.v. Πορφύριος.

⁴⁵ Cfr. Sever. Gabal., *De mundi creat. hom.* 6 (P.G. LVI, col. 487)

⁴⁶ Cfr. Nemes. Emes., *De nat. hom.*, 3.

Χριστιανῶν⁴⁷. A conferma di ciò Beatrice riporta la testimonianza di Origene⁴⁸ e di Eusebio⁴⁹ che riferendosi allo scritto di Celso, che com'è noto si intitola Ἀληθῆς λόγος, dicono che il medioplatonico ha composto un'opera κατὰ Χριστιανῶν ο καθ'ἡμῶν. Inoltre, in uno dei manoscritti del codice bizantino *Suda* e nei cataloghi arabi, quest'opera di Porfirio, appunto il Κατὰ Χριστιανῶν, non viene citata⁵⁰.

Passando alle testimonianze in latino, Beatrice analizza il passo della lettera 102 di Agostino il quale usa l'espressione *de Porphyrio contra Christianos* e che dovrebbe essere, secondo Harnack⁵¹ e secondo Pépin⁵² la traduzione latina dell'opera. Anche in questo passo Beatrice legge solo l'intenzione di Porfirio di scrivere contro i cristiani⁵³, per cui conclude che per attribuire il titolo all'opera di Porfirio non bisogna dar credito a queste testimonianze ma è senz'altro necessario rivolgersi verso altre fonti ed altri autori⁵⁴. I primi documenti analizzati da Beatrice riguardano le testimonianze latine di Firmico Materno, Rufino di Aquileia, Girolamo e Agostino. Il primo- sottolinea Beatrice- parlando dell'opera scritta da Porfirio contro i cristiani, dice che essa si intitola *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*⁵⁵; dall'*Apologia contro Girolamo* (II, 9) di Rufino- dove non è specificato in modo preciso il titolo di nessuna opera, ma solo che il filosofo ha scritto insulti contro Cristo, Dio e i cristiani- Beatrice deduce che l'aquileiano si

⁴⁷ Infatti P.F. BEATRICE (*On the Title of Porphyry's Treatise*, cit., p. 222) sottolinea che «Doubts on the title's authenticity are legitimate in the light of the fact that the expression Κατὰ Χριστιανῶν could simply indicate the target of Porphyry's writing, without being its original title».

⁴⁸ Cfr. Orig., *Contra Celsum, proem.*

⁴⁹ Cfr. Euseb., *H.E.*, VI, 36, 2.

⁵⁰ Il codice di *Suda* è il *codex Vossianus*. Vedi J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, cit., p. 52 e *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 122- 123.

⁵¹ Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 122- 123.

⁵² Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris 1964, p. 460, nota 3.

⁵³ P.F. BEATRICE (*On the Title of Porphyry's Treatise*, cit., p. 223) insiste sull'espressione di Agostino, dicendo che «I rather think that it simply reveals the Anti-Christian intention of the objections attributed to Porphyry».

⁵⁴ P.F. BEATRICE (*Ibidem*) conclude asserendo che «From the methodological point of view, it is certainly surprising to note that no one among the numerous scholars who have analysed Porphyry's treatise over the last three and half centuries has either questioned the legitimacy of its title or looked for more accurate evidence in the patristic literature, which is indeed closer to Porphyry than the Byzantine encyclopedia *Suda*».

⁵⁵ Firm. Matern., *De err. prof. relig.*, 13, 4: «*Nam ita esse Porphyrius, defensor sacrorum, hostis dei, veritatis inimicus, sceleratum artium magister, manifestis nobis probationibus prodidit. In libris enim quos appellat Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, maiestatem eius praedicans de infirmitate confessus est. In primis enim librorum partibus, id est in ipsis auspiciis positus, dixit: 'Serapis vocatus, et intra corpus hominis conlatus talia respondit'*».

riferisce all'opera anticristiana di Porfirio dal titolo *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* o *Philosophia ex oraculi haurienda*⁵⁶; Girolamo, secondo Beatrice, nel *Commentario a Daniele* non darebbe informazioni precise sul trattato anticristiano di Porfirio, né lo citerebbe, in quanto a suo dire esso poteva essere fin troppo noto per essere nominato⁵⁷, esattamente come si legge negli altri cinque frammenti aggiunti da Harnack cinque anni dopo la primitiva collezione, tratti dallo scrittore latino Drepanio Pacato⁵⁸; per quanto riguarda Agostino infine Beatrice osserva che il vescovo di Ippona riporta numerose notizie concernenti il parallelismo tra l'opera anticristiana di Porfirio e *La filosofia desunta dagli oracoli*, come si evince dal *De consensu evangelistarum* (I, 15, 23), dal *De civitate dei* (XIX, 23) e dalle *Confessiones* (VII).

Le testimonianze greche riportate da Beatrice riguardano gli scritti del vescovo alessandrino Cirillo e di Teodoreto di Cirro dove lo studioso asserisce di aver trovato delle prove che confermerebbero la sua teoria. Cirillo, nell'opera *Contra Iulianum*, spesso accusa Porfirio pur non facendo espressamente mai il nome di alcuna *Filosofia desunta dagli oracoli*⁵⁹. Teodoreto, nel *De cura Graecorum affectiones*, considera Porfirio come un pericoloso nemico per il cristianesimo, nemico della verità, persona implacabile che scatenò una guerra violenta contro i cristiani⁶⁰. Ora siccome nell'opera summenzionata di Teodoreto la *Philosophia ex oraculis haurienda* è citata come opera contro il cristianesimo,

⁵⁶ In quest'opera di Rufino P.F. BEATRICE (*On the Title of Porphyry's Treatise*, cit., p. 225) trova «An implicit confirmation of what has been stated so far comes apparently from Rufinus of Aquileia. In his polemic against Jerome, he mentioned Porphyry's writings, books and *volumina* aimed at fighting Christ, God and the true faith of the Christians. He never quoted exactly their title, however, he did not conceal that the blasphemies written by Porphyry came from a philosopher who had excelled, not by chance, in the treatment of idolatry inspired by demons, which is a broad hint at *The philosophy from Oracles* with Porphyry's anti-Christian treatise, as is the case with Firmicus Maternus too».

⁵⁷ P.F. BEATRICE (*Ibidem*) fa notare che «no precise informations can be derived with regard to the title of Porphyry's treatise. Jerome probably considered it too well known to be cited; furthermore it is unanimously believed that he had no first-hand knowledge of that work».

⁵⁸ Cfr A. VON HARNACK, *Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen*, cit. pp. 266- 284.

⁵⁹ Secondo P.F. BEATRICE (*On the Title of Porphyry's treatise*, cit., p. 226) «Cyrill defined Porphyry as 'the father of slander against us' (*Contra Iul.*, III, 87), he was aware that Porphyry had poured on the Christians bitter and insolent words (*Contra Iul.*, I, 38- 39) and had fought against God's glory (*Contra Iul.*, V, 66). However, Cyrill never quoted the title of Porphyry's anti-Christian work, whereas he recalled other writings by the same author, such as *The History of Philosophy*, the treatise *On abstinence*, the *Letter to Anebo*. Yet oddly enough, Cyril did not even mention *The Philosophy from Oracles*, unlike Firmicus and Augustine».

⁶⁰ Cfr. Theodoret., *De cur. Graec. aff.*, I, 42- 43; X, 12.

Beatrice deduce che l'unica opera anticristiana di Porfirio è appunto l'opera oracolare⁶¹. Anche le fonti patristiche confermerebbero questo dato: ad esempio nell'*Apocritico* di Macario di Magnesia, il vescovo, nel rispondere al polemita pagano, cita proprio la *Philosophia ex oraculis haurienda*⁶²; nello stesso periodo anche Giovanni Crisostomo si ispirerebbe all'opera di Porfirio, pur non facendo mai alcuna allusione ad essa⁶³, né ad altri scritti anticristiani. Ma è in Eusebio che Beatrice trova la testimonianza decisiva che confermerebbe la sua tesi: innanzitutto lo studioso parte dal punto secondo cui nella *Praeparatio evangelica*⁶⁴ vi sono diversi luoghi in cui si cita l'opera anticristiana di Porfirio, anche se in verità non si fa mai il nome della *Philosophia ex oraculis haurienda*; altri passaggi vengono rinvenuti nella *Historia ecclesiae*⁶⁵ e nel prologo del libro alla *Chronaca*⁶⁶. Inoltre vi sono tre ulteriori luoghi dove Eusebio, secondo Beatrice, dovrebbe fugare ogni dubbio in merito alla *Philosophia ex oraculis haurienda* come unico componimento contro i cristiani. In un passo della *Praeparatio evangelica* (IV, 6, 2-3) Porfirio viene descritto come una persona molto vicina ai demoni e noto per aver formulato false accuse contro i cristiani e il suo nome viene citato per presentare gli oracoli raccolti dal filosofo nella *Philosophia ex oraculis haurienda*⁶⁷. Ma la dimostrazione evidente della teoria di

⁶¹ Cfr. P.F. BEATRICE, *On the Title of Porphyry's treatise*, cit., p. 228.

⁶² Cfr. Macar., *Apocritic.*, III, 42.

⁶³ P.F. BEATRICE (*On the Title of Porphyry's treatise*, cit., pp. 230- 231), dopo aver citato il passo in *Sermo in b. Babylon et contra Iulianum et ad Graecos*, c. 2, dove si legge: «Ma fanno talmente tanto ridere le opere scritte da loro (*scil.* i pagani), che da molto tempo quei libri sono stati distrutti e inoltre molti sono stati individuati ed eliminati. E se per caso una persona ne rinvenisse uno ancora integro, lo troverebbe conservato presso i cristiani (ἀλλὰ τοσοῦτός ἐστι τῶν ὑπ' αὐτῶν γεγραμμένων ὃ γέλωσ ὥστε ἀφανισθῆναι καὶ τὰ βιβλία πάλαι καὶ ἅμα τῷ δειχθῆναι καὶ ἀπολέσθαι τὰ πολλά. Εἰ δέ που τι καὶ εὐρεθείη διασωθὲν παρὰ Χριστιανοῖς τοῦτο σωζόμενον εὖροι τις ἄν», ammette che in Crisostomo non c'è nulla che menzioni alcuna opera anticristiana né di Porfirio né di altro scrittore «Continuing in these general considerations, without mentioning anyone in particular, in his homilies on John he recalled the existence of two works written by Greek philosophers against Christianity at two different points in time: 'the book of a certain foul pagan philosopher written against us, and also that other older one' (*Hom. John.* 17, 4). It is very likely that he implicitly referred to Celsus and Porphyry, who were both explicitly mentioned elsewhere. Probably he had Porphyry in mind when speaking about the pagan objections against the resurrection of the flesh (*Hom. in Thess.*, 7, 2)».

⁶⁴ Cfr. Euseb., *Praeparat. ev.*, I, 2, 1-4; I, 9, 21; V, 1, 10; I, 10, 42- 53.

⁶⁵ Cfr. Euseb., *H.E.*, VI, 19, 2- 8.

⁶⁶ Cfr. Euseb., *Chron. proem.*

⁶⁷ Euseb., *Praepar. ev.*, IV, 6, 2-3: «μάλιστα γὰρ φιλοσόφων οὗτος τῶν καθ' ἡμᾶς δοκεῖ καὶ δαίμοσιν καὶ οἷς φησι θεοῖς ὠμιληκένα ὑπὲρ τε τούτων πρεσβεῦσαι καὶ πολλῶ μάλλον τὰ περὶ αὐτῶν ἀκριβέστερον διηρουνηκένα. οὗτος τοιγαροῦν ἐν οἷς ἐπέγραψεν “Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας”». Vedi anche *Praepar. ev* V, 5, 5 e V, 36, 5 dove si esprime lo stesso concetto.

Beatrice risiede, secondo lo studioso, in un passo della *Demonstratio evangelica* (III, 6, 39)⁶⁸ dove Eusebio parla di un famoso oracolo pagano su Cristo contenuto nell'opera oracolare di Porfirio: questo oracolo *anticristiano*, che parla appunto contro la natura divina del Cristo, si troverebbe nella *Philosophia ex oraculis haurienda* che sarebbe appunto l'unica opera anticristiana di Porfirio e che darebbe il vero titolo al trattato contro i cristiani⁶⁹.

II. 2. Data e luogo di composizione.

Dalle notizie fornite da Porfirio nella *Vita Plotini*⁷⁰ e da quelle di Eunapio nell'opera *Vitae Sophistarum*⁷¹, si sa che il filosofo, ammalatosi di melanconia, su consiglio di Plotino, si trasferisce nel 268 a Lilibeo, l'odierna Marsala presso un certo Probo. Non si sa con precisione chi sia questo Probo: è possibile che fosse un filosofo amico di Plotino o un dottore che accoglie Porfirio per aiutarlo o creargli le condizioni per la sua guarigione⁷². Ma mentre non si hanno notizie su

⁶⁸ Euseb., *Demonstrat. ev.*, III, 6, 39: «Quale testimonianza potrebbe esserci per te più degna di fede dello scritto del nostro nemico, testimonianza da lui addotta nei libri intitolati *La filosofia desunta dagli oracoli*? Nel terzo libro così scrive esattamente (τίς δ'ἄν γένοιτό σοι τούτων ἀξιόπιστος ὁμολογία <μᾶλλον> τῆς τοῦ καθ' ἡμῶν πολεμίου γραφῆς, ἣν ἐν οἷς ἐπέγραψεν· «Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας» ἐν τρίτῳ συγγράμματι τέθειται, ὧδέ πως ἰστορῶν κατὰ λέξιν·)».

⁶⁹ P.F. BEATRICE (*On the Title of Porphyry's treatise*, cit., p. 235) conclude affermando che «It is legitimate to wonder whether *Dem. evang.* III, 6 really referred to the *Philosophy from Oracles* was the authentic title of Porphyry's anti-Christian συσκευή. It can hardly be denied that in the whole of ancient Christian literature this passage from Eusebius's *Proof of the Gospel* is the only one in which it is unambiguously stated that the title (ἐπέγραψεν) of Porphyry's anti-Christian writing (τῆς τοῦ καθ' ἡμῶν πολεμίου γραφῆς) was Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας». Sul titolo dell'opera Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας vi è un recente studio di A. BUSINE (*Des logia pour philosophie. À propos du titre de la Philosophie tirée des oracles de Porphyre*, «Philosophie Antique», 4 (2004), pp. 161- 162) secondo cui il titolo avrebbe una finalità eminentemente polemica contro il cristianesimo. Per cui «On peut dès lors supposer que le titre de la *Philosophie tirée des oracles* ait été destiné à répondre aux brillantes démonstrations des ennemis de Porphyre, qui entendaient tirer une vérité ou une sagesse des *logia* du paganisme que l'on pouvait espérer, à condition d'en décoder le sens, tirer une philosophie divine. En cela, Porphyre se serait inscrit dans la polémique païenne autour des révélations bibliques, déjà thématisée avant lui par Celse, qui avait montré que les prophéties auxquelles les chrétiens accordaient tant de crédit étaient en tous points inférieures aux oracles païens».

⁷⁰ Cfr. Porph., *V.P.*, 11, 12- 20.

⁷¹ Cfr. Eunap., *V.S.*, IV 1,7-8,10-19.

⁷² F. ROMANO (*Porfirio di Tiro*, cit., p. 114) ipotizza che Probo sia un medico o un amico di Plotino, mentre L. BRISSON, (*Notices sur les noms propres*, in *Porphyre, la Vie de Plotin*, cit., p. 108) non si esprime in merito.

Probo, si sa invece che Lilibeo⁷³ nel 268 non solo è una città che funge da importante snodo di comunicazione e di commercio per Cartagine e in generale per l'Africa⁷⁴, ma è anche una città abitata da una numerosa comunità cristiana⁷⁵. Infatti, a differenza di quanto si credeva alcuni decenni fa⁷⁶, dagli scavi archeologici si è dedotto che a Lilibeo vi è un buon numero di fedeli della nuova religione che convive pacificamente con i numerosi culti presenti all'interno della Sicilia e con il culto degli dei di Roma di cui si è trattato sopra⁷⁷.

La notizia secondo cui Porfirio compone l'opera in Sicilia, viene fornita da Eusebio, il quale nella *Historia Ecclesiastica*, riporta in modo preciso che l'opera anticristiana viene scritta in Sicilia⁷⁸ e da Girolamo che nel *De viribus inlustribus* fornisce gli stessi dati⁷⁹.

⁷³ Lilibeo, oggi Capo Boeo o Marsala, punto estremo ad occidente dell'isola, nel 580 a.C. è oggetto di interesse degli Cnidi i quali tentano di fondare una colonia. I Cartaginesi, scacciano gli Cnidi insediandosi a loro volta poco più tardi. Durante le guerre puniche Lilibeo combatte a fianco dei Romani (250- 241) diventando, dopo il 241 provincia romana di Sicilia o *Civitas decumana*. Cicerone, che la abitò, la descrive come *civitas splendidissima* (*Verr.* V, 5. 10). Sotto Augusto diviene *municipium* mentre sotto Pertinace o Settimio Severo viene nominata *colonia*. Durante la dominazione della Sicilia da parte degli Arabi, è la prima città ad essere conquistata nel 824 e ribattezzata Marsala cioè *il porto di Allah*.

⁷⁴ R. GIGLIO (*Il contributo della ricerca archeologica: nuovi ritrovamenti a Marsala e Mazara del Vallo*, in *Le rotte dei misteri. La cultura mediterranea da Dioniso al Crocifisso*, a cura di L. DI SIMONE, Atti del convegno di studi *Le rotte dei Misteri. La cultura mediterranea da Dioniso al Crocifisso*, Marsala 4-5 novembre 2005, edizioni Feeria, Comunità di San Leolino 2008, p. 248), fa notare che «i rapporti tra la Sicilia occidentale e l'Africa, dall'età punica sino all'occupazione bizantina dell'isola, non si sono mai interrotti, come per altro è avvenuto anche in Spagna e in Sardegna».

⁷⁵ Cfr. L. CRACCO RUGGINI, *La Sicilia e la fine del mondo antico (IV- VI secolo)*, in *La Sicilia antica*, a cura di E. GABBA, G. VALLET, II, 2, Napoli 1980, pp. 481- 521 e R. GIGLIO, *La città punica e romana. L'ipogeo dipinto di Crispia Salvia. La necropoli tardo- romana e paleocristiana: recenti rinvenimenti archeologici in Marsala*, Palermo 1998, pp. 63- 96; R. GIGLIO, *Mozia, Lilibeo. Un itinerario archeologico*, Anselmo editore, Trapani 2001.

⁷⁶ Cfr. A. PINCHERLE, *Sulle origini del cristianesimo in Sicilia*, «Kokalos», 10- 11, 1964- 1965 [1966], Atti del I Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia antica, Palermo 18- 24 aprile 1964, pp. 547- 561 e P. SINISCALCO, *Lo sviluppo del cristianesimo e la Sicilia fino al IV secolo*, in *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*. Atti del Convegno di Storia, Caltanissetta 28- 29 ottobre 1985, a cura di V. MESSANA- S. PRICOCO, Caltanissetta 1987, pp. 74- 75.

⁷⁷ Una delle più recenti scoperte archeologiche effettuate a Marsala nel 2002 è l'ipogeo di Crispia Salvia, il cui uso è databile dal III secolo d.C. in poi, evidenzia- secondo R. GIGLIO (*Il contributo della ricerca archeologica*, cit., p. 244)- che all'interno di questo ipogeo «Alcuni elementi decorativi, come le melagrane, le ghirlande, i *kalathoi*, la *trapeza*, ampiamente rappresentati nelle edicole, sono da intendere come espressione di un comune repertorio che è possibile ritrovare, senza sostanziali differenze tecniche, in sepolcreti pagani e cristiani». Vedi anche M.R. SGARLATA, *Il cristianesimo primitivo in Sicilia alla luce delle più recenti scoperte archeologiche*. «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 22. 2 (1998), pp. 275- 310.

⁷⁸ Euseb., *H.E.* VI, 19, 2: «Perchè si devono dire queste cose, quando anche Porfirio, un nostro contemporaneo, stabilito in Sicilia, cominciò a comporre libri contro di noi»

⁷⁹ Hieron., *De vir. inl.*, 81: «Eusebio di Cesarea (scrive) XXV libri *Contro Porfirio* che, nello stesso arco di tempo, scriveva in Sicilia, come alcuni pensano».

Unendo le informazioni fornite da Porfirio e da Eunapio con quelle di Eusebio e di Girolamo, la maggior parte degli studiosi collocano la composizione dell'opera in Sicilia in un periodo compreso tra il 269 e il 272. È molto probabile che Porfirio dopo aver assistito e partecipato all'interno della scuola di Plotino alle problematiche dottrinali dei cristiani della Roma di allora, abbia approfondito molti argomenti riguardanti temi storici, filologici e filosofici su problematiche cristiane, le abbia raccolte e catalizzate all'interno del *Contra Christianos*, aderendo tra l'altro al progetto politico iniziato da Claudio il gotico e perfezionato da Aureliano⁸⁰. A. Cameron⁸¹, partendo dalla lettura del *Commentariorum in Daniele* di Girolamo⁸² dove si legge che Porfirio, per poter interpretare il *Libro di Daniele*, legge un'opera dello storico Callinico Sutorio, identifica l'opera di Callinico con la *Storia di Alessandria* in dieci libri dedicata a Cleopatra⁸³. Costei sarebbe la regina Zenobia la quale governa Palmira tra il 269 e il 273 prima di essere catturata da Aureliano, e, proprio negli anni compresi tra il 269 e il 271, conquista i territori d'Egitto proclamandosi novella Cleopatra. Pertanto, ipotizzando un tempo sufficientemente necessario per permettere a Callinico di procurarsi il materiale con cui scrivere il suo trattato⁸⁴, Cameron conclude che, poiché Porfirio molto probabilmente si è potuto procurare lo scritto dello storico

⁸⁰ Cfr. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, cit., p. 67. HARNACK sostiene che il progetto di Porfirio di scrivere un'opera contro i cristiani fosse a conoscenza già dell'imperatore Gallieno e che questi non si fosse opposto a tale progetto. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 59- 61. La tesi secondo cui il *Contra Christianos* sarebbe stato scritto sotto Aureliano, cioè dal 268 al 272, viene sostenuta anche da J. MOFFATT, *Great attacks on Christianity. II Porphyry Against the Christians*, «Expository Times», 43 (1931), p. 73; P. DE LABRIOLLE (*La réaction païenne*, Paris, 1934, p. 242); L. VAGANAY (s.v. *Porphyre*, «Dialogues Théologiques Chrétiens», XII, 1935, p. 2563); J. R. LAURIN, op. cit., p. 45; F. ALTHEIM- R. STIEHL, *New Fragments of Greek Philosophers. II. Porphyry in Arabic and Syriac Translation*, «East and West»13, (1962), pp. 7- 8; M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, p. 447; J.M. DEMAROLLE, *La Chrétienté à la fin du IIIème siècle et Porphyre*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 12 (1971), p. 49; M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1984, p. 130, nota 29; S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico*, Milano 1988, p. 48. G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, cit., pp. 126- 128; R. GOULET, *Le Monogénès*, I, cit., p. 128.

⁸¹ A. CAMERON, *The Date of Porphyry's KATA ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ*, «The Classical Quarterly», 18 (1967), pp. 382- 384.

⁸² Hieron., *Comm. in Dan.*, prolog.: «ad intelligendas autem extremas partes Danielis multiplex Graecorum historia necessaria est: Suctorii videlicet Callinici [...] quos et Porphyrius secutum se dicit [...] haec Porphyrius sequens Sutorium».

⁸³ Cfr. *Suda*, s.v. Καλλίνικος.

⁸⁴ A. CAMERON, (*The date of Porphyry's*, cit., p. 383) infatti sostiene che «Callinicus history must have been written while she still ruled in Alexandria, that is to say between 269 and 271. Probably nearer the latter than the former, if we allow time for Callinicus to establish himself at Zenobia's court, do the necessary research, and write the ten books of his history. It is probably safe to say not before 270, and early 271 is perfectly possible».

solo nel 271, la data esatta della composizione del *Contra Christianos*, dovrebbe essere il 271 o poco dopo⁸⁵.

II. 3. Un'interpretazione diversa dei dati concernenti la data e il luogo di composizione.

Gli studi che collocano la data e il luogo di stesura dell'opera in un periodo compreso tra il 269 e la fine del 271 in Sicilia, sono accettati da quasi tutta la critica. Tuttavia, a cominciare dal 1890, si sviluppa un'altra teoria che collocherebbe la stesura dell'opera nell'ultima decade del III secolo, o nei primissimi anni del IV, non in Sicilia bensì a Nicomedia in Bitinia alla corte dell'imperatore Diocleziano. Questa tesi nasce inizialmente con F. Vigouroux⁸⁶ e viene rielaborata dal Chadwich, il quale sostiene che Porfirio avrebbe composto i primi tre libri dell'opera in Sicilia e gli ultimi a Nicomedia durante la persecuzione promossa da Diocleziano⁸⁷. Qualche anno più tardi Christ ritiene che l'opera possa essere stata scritta nelle ultime tre decadi del III secolo, fissando come termine *post quem* il 300⁸⁸.

Nel 1973 Barnes pubblica un articolo secondo cui bisognerebbe collocare l'anno della composizione del *Contra Christianos* intorno al 303, cioè quando

⁸⁵ A. CAMERON, (*The date of Porphyry's*, cit., p. 383) giunge alla conclusione che «If Callinicus did not write his history before 270, clearly porphyry cannot have read and quoted it before that year. We must also allow time for Porphyry to have heard about the book and obtained a copy. This need only have taken a month or so, but clearly we cannot rule out the possibility of a delay of several month, if not a year or more. Thus the composition of the *Κατὰ Χριστιανῶν* cannot be possibly be placed before late in 270, and is more likely to be 271 o later still». La tesi di A. CAMERON verrà seguita da B. CROKE il quale in un articolo del 1984 (*The Era of Porphyry's Anti-Christian Polemic*, «The Journal of Religious History», 13 [1984], pp. 1- 14) continuerà ampliandola questa tesi.

⁸⁶ F. VIGOUROUX, (*Les livres saints et la critique rationaliste. Histoire et réfutations des objections des incrédules contre les saintes écritures*. Première Partie- Histoire I, Paris 1890, p. 164) ipotizza una data compresa tra il 270 e il 300 d.C.

⁸⁷ H. CHADWICK, (*The Sentence of Sextus* «Texts and Studies», N.S. 5 (1959), pp 142- 143) si chiede se «Did Porphyry write I- III in Sicily and IV- XV for Diocletian's propaganda?». Partendo dalla tesi di H. CHADWICK, R.L. WILKEN (*I cristiani visti dai romani*, Paideia Brescia 2007, pp. 195- 204) sostiene che uno dei due filosofi che lesse i suoi scritti contro i cristiani a Nicomedia, secondo quanto riporta Lattanzio nelle *Divinae Institutiones* sarebbe Porfirio il quale però non lesse il *Contra Christianos* ma bensì la *Philosophia ex oraculis haurienda* che era composta in tre libri.

⁸⁸ Cfr. W. VON CHRIST, *Geschichte der griechischen Literatur*, umgearbeitet von W. SCHMID und O. STÄLIN II, 2 (Handbuch der Altertumswissenschaft VII 2), München 1961, p. 853.

l'imperatore Diocleziano, residente a Nicomedia, convoca un *Consilium principis* prima di emanare il suo editto contro i cristiani. Per giustificare la persecuzione contro i cristiani, l'imperatore si sarebbe avvalso anche dell'apporto intellettuale di Porfirio che per quella occasione avrebbe composto il *Contra Christianos*. Barnes critica la tesi espressa da Cameron in quanto sostiene che se Porfirio si è potuto procurare una copia della *Storia di Alessandria*, dedicata a Zenobia, lo ha potuto fare solo un anno dopo la sua pubblicazione, cioè nel 270, ed è difficile pensare che il *Contra Christianos* sia stato composto in appena un anno⁸⁹. Inoltre Barnes nota che nella *Epistula 133 (ad Ctesif.)* Girolamo, citando alla lettera Porfirio, riporta la notizia secondo cui la Britannia sarebbe una terra ricca di tiranni⁹⁰, come confermano i dati storici⁹¹. Tuttavia la dicitura di Girolamo secondo la quale la Britannia sarebbe una *fertilis provincia tyrannorum* non sarebbe secondo Harnack una notizia riportata alla lettera da Porfirio, ma un'aggiunta fatta dallo stridonense⁹², obiezione che secondo Barnes è possibile superare. Infatti, nel caso in cui l'espressione fosse porfiriana, allora difficilmente il filosofo avrebbe potuto scrivere l'opera prima di Carausio e Alletto; se fosse una aggiunta di Girolamo, siccome è attestato in parecchi luoghi del *Contra Christianos* che lo stridonense cita in modo preciso Porfirio, non si capisce perchè questa citazione non dovrebbe essere autenticamente porfiriana. Da ciò Barnes deduce che lo scritto anticristiano di Porfirio è stato composto con molta probabilità alla fine del III o nei primi anni del IV secolo⁹³.

Ma esiste un altro motivo che spinge Barnes a sostenere la sua tesi: Lattanzio era residente a Nicomedia dove insegnava retorica quando Diocleziano

⁸⁹ T.D. BARNES, (*Porphyry Against the Christians*, cit., p. 435) sostiene che «*Against the Christians* can hardly have been composed almost immediately after Porphyry obtained a copy of Callinicus. Time must be allowed for diffusion of Callinicus' work, for Porphyry to read it, and for composition. On these grounds alone, *Against the Christians* may not have been completed until long after 270».

⁹⁰ Hieron., *Ep. 133 (ad Ctesif.)* 9: «*Et quod solet nobis obicere contubernalis vester Porphyrius-qua ratione clemens et misericors deus ad Adam usque ad Moysen et a Moyse usque ad adventum Christi passus sit universas gentes perire ignorantia legis et mandatorum dei. Neque enim Britannia fertilis provincia tyrannorum et Scoticae gentes omnesque usque ad Oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen prophetasque cognoverant. Quid necesse fuit eum in ultimo venire tempore et non prius quam innumerabilis periret hominum multitudo*».

⁹¹ Carausio infatti dal 286 al 293 si autoproclama augusto usurpando il trono dell'imperatore, e Alletto, che con le stesse modalità, sale al trono tra il 293 e il 296. Cfr. T.D. BARNES, *Porphyry Against the Christians*, cit., p. 436.

⁹² Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 364- 365.

⁹³ Cfr. T.D. BARNES, *Porphyry Against the Christians*, cit., p. 437.

prepara l'ultima persecuzione contro i cristiani. Ora nelle *Divinae Institutiones*⁹⁴ egli riporta la notizia secondo la quale prima che si rendesse operativo l'editto diocleziano, vi furono due polemisti che parlarono apertamente contro i fedeli: uno di questi è Sossiano Ierocle, governatore della Bitinia che scrive e legge un *pamphlet* dal titolo Φιλολήθης λόγος, cioè *Discorso amichevole*, indirizzato non contro i cristiani ma ai cristiani al fine di convincerli ad abbandonare la fede in Cristo e riabbracciare il culto degli dei di Roma. Dell'altro polemista Lattanzio non riporta il nome ma si limita a tratteggiare alcuni aspetti della sua persona⁹⁵, da cui Barnes deduce l'ipotesi che questo personaggio potrebbe essere Porfirio, e se l'allusione non dovesse essere rivolta al filosofo, ciò potrebbe dipendere dal fatto che l'opera, scritta intorno al 300, sia circolata per una decina di anni senza essere conosciuta da Lattanzio⁹⁶.

Infine Barnes, dopo aver escluso le testimonianze di Macario di Magnesia, Sossiano Ierocle e Metodio di Olimpo, analizza quelle di Eusebio⁹⁷ esaminando sia il *Contra Christianos* sia il *Contra Hierocles*⁹⁸. Secondo lo studioso canadese è possibile che il *Contra Hierocles* sia stato scritto intorno agli anni 311- 313 in quanto, come attesta Lattanzio, Ierocle scrive il Φιλολήθης λόγος prima del 303, anche se in esso non ci sono indicazioni precise sulla confutazione di Porfirio da parte di Eusebio. Invece Porfirio e il *Contra Christianos* vengono citati sia nella *Historia Ecclesiastica*⁹⁹ che nella *Praeparatio Evangelica*¹⁰⁰, scritti che vengono composti dopo il 310. Ma problemi cronologici maggiori, secondo Barnes,

⁹⁴ Lactan., *Div. Instit.*, V 2. 12.

⁹⁵ Lactan., *Div. Instit.*, V 2, 3, 19-27: «Di essi (*scil.* i filosofi), uno di essi si spacciava per pontefice della filosofia, ma era così pieno di vizi che, pur maestro di continenza, ardeva della cupidigia di denaro non meno che di piaceri, così sontuoso nel modo di vivere che, pur difensore della virtù nella sua scuola, pur apologista della parsimonia e della povertà, mangiava nel palazzo peggio che a casa sua. *Quorum alter antistem se philosophiae profitebatur, verum ita vitiosus, ut continentiae magister non minus avaritia quam libidinibus arderet, in victu tam sumptuosus ut in schola virtutis assertor, parsimoniae paupertatisque laudator, in palatio peius cenaret quam domi*». La traduzione è di A.R. SODANO.

⁹⁶ T.D. BARNES, *Porphyry Against the Christians*, cit., p. 439.

⁹⁷ T.D. BARNES, *Porphyry Against the Christians*, cit., p. 440.

⁹⁸ T.D. BARNES, (*Porphyry Against the Christians*, cit., p. 440) sottolinea che «Eusebius thus remains as the earliest testimony to *Against the Christians* which can at all be dated. But here too uncertainty reigns. Eusebius's refutation of Porphyry may have been composed either before or after his attack on Hierocles, and he cites neither work elsewhere in the vast mass of his other writings. Why? Perhaps both were youthful productions which the mature Eusebius came to despise as imperfect».

⁹⁹ Cfr. Euseb., *H.E.*, VI, 19, 2 ss.

¹⁰⁰ Cfr. Euseb., *P.E.*, I, 9, 20 ss; V, 1, 9 ss.

emergono dall' opera di Eusebio dal titolo *Generalis elementaria introductio*, conosciuta anche come *Eclogae propheticae*¹⁰¹, uno scritto pervenuto in frammenti di cui rimangono circa quattro libri. Barnes sostiene che in quest'opera Eusebio analizza le profezie riguardanti il messia presenti nel Vecchio Testamento per provare che esse si riferiscono a Gesù e che appunto le *Eclogae propheticae* furono scritte all'inizio del IV secolo. Ora tra le profezie analizzate vi sono quelle inerenti alle settanta settimane presenti nel libro di Daniele¹⁰²: Eusebio contesta Giulio africano e Flavio Giuseppe sostenendo che le settanta settimane corrispondono esattamente al periodo che intercorre tra il libro di Daniele, che viene composto nel VI secolo a.C., e il regno di Erode il grande, periodo nel quale Gesù sarebbe nato. Eusebio non allude ad alcuna polemica riguardante l'interpretazione *tipologica* della profezia, né solleva alcun dubbio sulla data in cui il libro di Daniele venne scritto. Infatti la dimostrazione secondo cui *Daniele* sarebbe solo un apocrifo scritto nel II secolo a.C. avrebbe smontato il suo calcolo così elaborato. Per cui da questi dati si può dedurre che quando scrisse la *Generalis elementaria introductio* Eusebio non aveva ancora letto il *Contra Christianos*¹⁰³.

¹⁰¹ Cfr. Euseb., *Ecl. Proph.*, III, 45- 46 (MIGNE, P.G., XXII, col. 1176 ss).

¹⁰² Cfr. *Dan.*, IX, 24.

¹⁰³ Cfr. T.D. BARNES, *Porphyry Against the Christians*, op. cit., p. 441. Nel 1984 la tesi di T.D. BARNES viene attaccata a favore dell'ipotesi di A. CAMERON da B. CROKE il quale in un articolo del 1984 (*The Era of Porphyry's Anti-Christian Polemic*, «The Journal of Religious History», 13 (1984), pp. 1- 14) nota che durante la persecuzione di Diocleziano del 303 Sossiano, che scrive il *Φιλαλήθης λόγος*, introduce un nuovo elemento rispetto a Porfirio che consisterebbe nell'accostamento di Gesù con Apollonio di Tiana. Infatti secondo B. CROCKE (op. cit., p. 4) «Porphyry did not institute a systematic comparison between Apollonius and Christ, but a sweeping one between the apostles and other wonder-workers including Apollonius. So, if Porphyry did not formally compare Jesus and Apollonius then Eusebius' claim that Hierocles was the first to do so cannot be held to rule out a pre- Hieroclean date for *against the Christians*». Inoltre B. CROCKE rileva che Eusebio ha scritto sia contro Porfirio che contro Sossiano Ierocele, ma non vi sono luoghi in cui il vescovo di Cesarea sembra accomunare i due, cosa che invece sarebbe normale se i due scritti fossero stati pubblicati nello stesso periodo. B. CROCKE (op. cit., p. 5) sostiene che «it seems safest to continue to accept that Eusebius' *Contra Hieroclem* was written c. 311- 313 so that Hierocles most probably launched his *Philaletheis* shortly before; and not to suppose that the absence of Porphyry from both works can only mean that Porphyry wrote afterwards. Furthermore, to assert that Porphyry did write before Hierocles after all is no such a problem even if Hierocles' own work is dated to c. 310. It simply means that Eusebius felt no need to mention Porphyry in his *Contra Hieroclem*; but it would be even better to discard this argument from silence altogether and concentrate on the more substantial arguments adduced by Barnes». Inoltre dalla testimonianza di Lattanzio contenuta nelle *Divinae Institutiones* si parla chiaramente solo di Sossiano Ierocele, ma nulla può confermare che il famoso *antistes philosophiae* sia veramente Porfirio. Al riguardo B. CROCKE (op. cit., p. 7) sottolinea che «Although Lactantius does mention one other anonymous anti-Christian critic besides Hierocles at the time of the outbreak of the Christian persecution in Nicomedia, that person is clearly not Porphyry. Barnes

La tesi di Barnes viene seguita sia da Meredith, che in un suo studio edito nel 1980 ritiene plausibile che il *Contra Christianos* possa risalire al periodo della persecuzione di Diocleziano¹⁰⁴, che da J.M. Rist un anno dopo¹⁰⁵.

Nel 1985 l'italiana P. Pirioni, riprendendo la tesi di Barnes, sviluppa l'ipotesi secondo la quale il *Contra Christianos* potrebbe essere stato scritto esattamente nel 297. Lo studio parte dall'analisi della notizia che colloca la composizione dell'opera in Sicilia in un periodo compreso tra il 270 e il 272¹⁰⁶, dato difficilmente dimostrabile secondo la Pirioni.

Per sostenere la sua ipotesi l'autrice analizza l'*Epistula* 133 (*ad Ctesif.*) dove Girolamo citerebbe alla lettera una critica di Porfirio relativa al fatto che Cristo ha permesso a numerosi popoli di andare alla perdizione perché non hanno potuto conoscere l'azione salvifica della sua parola. Tra costoro vi sono anche i popoli della Britannia denominata *fertilis provincia tyrannorum*. Ora riprendendo le dimostrazioni di Barnes contro le obiezioni sollevate da questa affermazione che probabilmente non sarebbe porfiriana ma di Girolamo, e sottolineando il fatto che in Britannia vi furono dei tiranni che si autoproclamarono augusti minacciando

concludes therefore that Lactantius' failure to mention Porphyry in the *Divine Institutes* can only mean that he wrote before Porphyry». Anche la prova che si rifà all'opera di Eusebio *Generalis elementaria introductio* o *Eclogae Propheticae* risulta debole. Cfr. B. CROCKE (op. cit., pp. 5- 7). Alla fine, dopo aver rianalizzato le tesi di A. CAMERON, B. CROCKE (op. cit., pp. 13- 14) conclude che «There is nothing to contradict the likelihood that Porphyry must have written *Against the Christians* in Sicily in 271/2 in the reign of Aurelian, at the mature age of 39/40, making use of the recent book of Callinicus Sutorius on the Ptolemaic Alexandrian monarchs. It is perfectly understandable that Porphyry, a keen and well-known student of chronology, should quickly acquire such a work composed by the Athenian sophist. When all the evidence and cumulative speculation is distilled we are therefore compelled in the end to accept the implications of the first hand statements of Eusebius and Porphyry, that is that *Against the Christians* was written while Porphyry was resident in Sicily in c. 271/2».

¹⁰⁴ A. MEREDITH, (*Porphyry and Julian Against the Christians*, cit., p. 1126) condividendo le tesi di T.D. BARNES dice «And perhaps it ought to be, it does tell us something about the sort of situation for which the work was composed, and connects it firmly enough with the persecution of the emperor Diocletian».

¹⁰⁵ Cfr. J.M. RIST, *Basil's Neoplatonism: Its Background and Nature*, in *Basil of Caesarea: Humanist, Ascetic*, Ed. P.J. FEDWICK, Toronto 1981, p. 143.

¹⁰⁶ P. PIRIONI (op. cit., p. 503) fa notare che «Gli argomenti su cui questa datazione si fonda siano necessitanti. Vi sono, infatti, almeno due motivi per pensare che quello iniziato nel 268 non sia stato l'unico viaggio in Sicilia di Porfirio. Sant'Agostino, in un passo delle *Retractationes* (II, 57), chiama il filosofo "Porphyrius siculus" e tale epiteto non si spiega se non con un lungo soggiorno e con ripetuti viaggi nell'isola. Di certo sappiamo che una volta vi andò per vedere i crateri infuocati dell'Etna e che in quel periodo attese alla stesura dell' *Εἰσαγωγή*. Il suo legame con la Sicilia fu tanto forte e costante che si poté favoleggiare di una sua morte nel cratere dello stesso vulcano. Il soggiorno del 268- 275, sul quale siamo dettagliatamente informati dallo stesso Porfirio, non permette dunque di concludere con certezza che il *Κατὰ Χριστιανῶν* risalga a quest'epoca della sua vita».

l'unità dell'impero, come Carausio che governò in Britannia dal 286 al 293 e Alletto che governò dal 293 al 296, la Pirioni vede nel 296 il *terminus post quem* per la composizione del *contra Christianos*¹⁰⁷.

Il secondo motivo che spinge la Pirioni a datare l'opera alla fine del III secolo viene trovato nell'*Epistula ad Marcellam* dove si legge che Porfirio è costretto a lasciare la moglie sposata da soli dieci mesi «chiamato dall'interesse dei Greci e insieme con essi incalzato dagli dei»¹⁰⁸. L'*Epistula ad Marcellam*, datata tra la fine del III e l'inizio del IV secolo potrebbe far presumere che il filosofo abbia lasciato la moglie per recarsi a Nicomedia in Bitinia dove l'imperatore Diocleziano aveva convocato un *Concilium principis* prima della persecuzione contro i cristiani del 23 febbraio del 303. La presenza di Porfirio a Nicomedia secondo la Pirioni potrebbe essere dimostrata anche da Lattanzio, il quale nelle *Divinae Institutiones* racconta di due filosofi che parlarono a Nicomedia prima della persecuzione: uno viene identificato con il governatore della Bitinia Sossiano Ierocle, dell'altro non viene fatto alcun nome. Lattanzio fornisce solo alcuni dati relativi alla sua condotta e al suo comportamento ovviamente secondo l'ottica dell'apologista cristiano che tenta di screditare in tutti i modi un filosofo che parli contro i cristiani. Dalla descrizione presente nelle *Divinae Institutiones* che, secondo la Pirioni potrebbe coincidere con la figura di Porfirio, bisogna sottolineare che Lattanzio riporta la notizia che il filosofo scrisse tre libri contro i cristiani e non quindici secondo la testimonianza di *Suda*¹⁰⁹. La difficoltà che solleva l'informazione di Lattanzio¹¹⁰ viene spiegata dalla studiosa ipotizzando che Porfirio abbia letto in pubblico solo tre libri e non tutta l'opera intera; oppure che il trattato non era ultimato e solo tre libri potevano essere letti in pubblico; o ancora che Porfirio avesse scelto solo alcuni argomenti ritenuti più importanti per la lettura pubblica¹¹¹.

Un altro elemento che induce a dimostrare la sua tesi le viene fornito dal *Commentariorum in Daniele* di Girolamo (2, 48) dove Porfirio, commentando l'episodio secondo cui Daniele accetta da Nabucodonosor il titolo di capo di tutte le province di Babilonia, stigmatizza indirettamente l'atteggiamento dei cristiani

¹⁰⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 504.

¹⁰⁸ Porph., *Ep. ad Marcel.* IV, 1-2.

¹⁰⁹ Cfr. *Suda*, s.v. Πορφύριος.

¹¹⁰ Lact., *Div. Inst.*, V, 2, 4: «tres libros evomuit contra religionem nomenque Christianum».

¹¹¹ Cfr. P. PIRIONI, op. cit., p. 506.

che ricoprono le cariche dello stato romano. Si sa che prima dello scoppio della persecuzione del 303 Diocleziano già nel 297 aveva un programma di epurazione dei cristiani dalle cariche dello stato sia militari che politiche. Questo episodio, che secondo gli storici sarebbe la premessa della persecuzione del 303, potrebbe essere assunto come dato storico da cui il *Contra Christianos* sarebbe stato composto e confermerebbe in questo modo la totale adesione di Porfirio alla politica anticristiana di Diocleziano¹¹².

Nel 1994 T.D. Barnes¹¹³ torna ad analizzare in generale il *Contra Christianos* cercando di confutare non solo le critiche mosse dagli studiosi alla sua ipotesi sviluppata nel 1973, ma portando nuove prove.

Il primo dei nuovi argomenti scaturisce dall'attenta lettura del passo presente nella *Historia Ecclesiastica* di Eusebio (VI, 19, 2)¹¹⁴ dalla quale emergerebbe che Eusebio non dice esattamente che Porfirio ha scritto il *Contra Christianos* in Sicilia: infatti nella frase ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστάς non c'è una diretta connessione sintattica con il participio che segue e che si riferirebbe alla composizione del *Contra Christianos*. Barnes sostiene che Eusebio non sta specificando il luogo dove Porfirio avrebbe scritto il libro, ma lo sta soltanto accusando di essersi stabilito in un ambiente culturalmente isolato o depresso come quello della Sicilia. Stessa accusa muove Agostino chiamando Porfirio *siculus*¹¹⁵. Barnes infatti fa notare che esistono delle testimonianze di autori

¹¹² Secondo P. PIRIONI (op. cit., p. 508) Porfirio attaccava in modo specifico proprio quei cristiani che occupavano cariche militari e civili di rilievo «Mostrandosi favorevole nel Κατὰ Χριστιανῶν ai provvedimenti riguardanti l'epurazione militare e l'allontanamento dei Cristiani dalle cariche pubbliche; misure che nell'intenzione di Diocleziano avrebbero potuto eliminare, in maniera incruenta, i Cristiani dalla vita dello stato. L'analisi del frammento 43 F Harnack, che si riferisce a un momento preciso dei rapporti fra Cristianesimo e potere statale, da una parte sembra confermare la nuova datazione del Κατὰ Χριστιανῶν, composto forse proprio nel 297, al tempo dell'epurazione militare, dall'altra rivela il rapporto fra l'opera polemica del filosofo e la politica imperiale, di cui essa costituì la preparazione culturale».

¹¹³ Cfr. T.D. BARNES, *Scholarship or Propaganda? Porphyry Against the Christians and its Historical Setting*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 39 (1994), pp. 53- 61.

¹¹⁴ Euseb., *H.E.*, VI, 19,2: «Τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅτε καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστάς Πορφύριος συγγράμματα καθ' ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι' αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος τῶν τε εἰς αὐτὰς ἐξηγησαμένων μνημονεύσας (Perché si devono dire queste cose, quando Porfirio, un nostro contemporaneo, stabilitosi in Sicilia, cominciò a comporre libri contro di noi e cercando con essi di calunniare le Sacre Scritture, ricordando coloro che le interpretavano)». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 248- 249.

¹¹⁵ T.D. BARNES, *Scholarship or Propaganda*, cit., p. 61: «Eusebius is not stating where Porphyry wrote the work, but insulting him for settling in the intellectual backwater of Sicily. Augustin repeated the insult in his *Retractationes* (2. 25. 1): "Porphyrius siculus"». Con tutta la mia buona volontà e il mio distacco intellettuale, non posso non pensare che considerare la Sicilia del III secolo d.C. un ambiente *intellettualmente isolato o depresso* sia il frutto di un inaccettabile luogo

cristiani come Giovanni Crisostomo, Girolamo e Anastasio Sinaita che chiamano Porfirio *bataneota* solo per insultarlo e non perchè il filosofo provenga realmente dalla regione della Transgiordania anticamente chiamata Batanea¹¹⁶. Pertanto non c'è alcuna ragione di dedurre che Porfirio scrive l'opera in Sicilia, al contrario è possibile che Eusebio indichi nella *Praeparatio Evangelica* (V, 1, 10) la città eterna come luogo della composizione dello scritto anticristiano.

Un altro argomento esposto da Barnes a conferma della sua ipotesi potrebbe trovarsi nel passo della *Vita Plotini* (16, 4- 6) che se da una parte indica la presenza di molti cristiani presenti all'interno della scuola di Plotino, dall'altra non fa alcuna menzione del *Contra Christianos*. Questa notizia sottolineerebbe ulteriormente il fatto che l'opera non è stata scritta negli anni della permanenza del filosofo a Roma tra il 263 e il 268, ma bensì tra il 300 e il 301¹¹⁷.

Infine come ultima prova a sostegno della sua tesi Barnes cita nuovamente un passo della *Praeparatio Evangelica* di Eusebio (I, 2, 2-4) dove si legge che i cristiani devono essere puniti in quanto professano una religione contraria alle leggi di Roma. Questa ammonizione contro i fedeli potrebbe coincidere con il clima creatosi intorno al 300- 302 e sfociato con la persecuzione di Diocleziano del 303 anziché con il contesto politico del 270 d.C.¹¹⁸.

Infine nel 1998 E. De Palma Digeser pubblica un articolo in cui tra i vari temi trattati, analizza il problema della datazione del *Contra Christianos*,

comune di T.D. BARNES sulla Sicilia che palesa una miope quanto fuorviante conoscenza della storia e dei fatti.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 61. Per l'appellativo *bataneota* vedi G. RINALDI, *Studi Porfiriani. I. Porphyrius Bataneotes*, «Koinonia», 4 (1980), p. 36 dove RINALDI afferma che gli autori cristiani danno a Porfirio l'epiteto *bataneota* in quanto essi «Non volevano informarci sull'esatto luogo di nascita del brillante e pericoloso polemista anticristiano quanto, piuttosto, intendevano denigralo con un'espressione parafrastica, un idiotismo aramaico, che nel suo complesso, poteva significare qualcosa come "quello scellerato ed empio confusionario"».

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 62: «Since the *Life* (*scil.* of Plotinus) is a boastful document which argues that all Plotinus's best work belongs to the five years when Porphyry was with him in Roma (4-6, esp. 6, 30- 36), its failure to mention *Against the Christians* appears to imply that he had not yet composed it at the time of writing in 300- 301».

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 65: «Porphyry contrasts Christianity with 'the way of life according to law' (τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν), then states clearly that Christianity is an illegal way of life (ζῶν καὶ παρανόμως). By definition, illegality ought to be punished: therefore, Porphyry argued, it was right to arrest, imprison and execute Christians for their religion. It is (I submit) more probable *a priori* and on general grounds that he argued this thesis c. 300 rather than c. 270».

sostenendo che l'opera di Porfirio potrebbe essere stata scritta in un arco di tempo compreso tra il 270 e il 295¹¹⁹.

Dopo avere presentato le due diverse posizioni, la prima sostenuta da A. Cameron e B. Croke che vede il 270- 272 come data di composizione dell'opera in Sicilia a Lilibeo, e la seconda sostenuta da Barnes secondo cui il *Contra Christianos* viene scritto a Nicomedia in Bitinia nel 300 circa, è necessario fare una precisazione.

A quanto sembra, la posizione di A. Cameron e di B. Croke potrebbe essere quella più attendibile perchè le fonti storiche presenti nella *Vita Plotini* di Porfirio¹²⁰, nelle *Vitae sophistarum* di Eunapio¹²¹, nella *Historia Ecclesiae* di Eusebio¹²² e nel *De viribus inlustribus* di Girolamo¹²³, dimostrerebbero, confrontate tra loro, che Porfirio scrive il *Contra Christianos* a Lilibeo in Sicilia dopo il suo arrivo nel 268. L'ipotesi proposta da T.D. Barnes presenta delle motivazioni che non sono sufficienti a dimostrare l'insostenibilità della prima: l'identificazione di Porfirio come *antistes philosophiae* presente nel passo delle *Divinae Institutiones* di Lattanzio¹²⁴ non è assolutamente sicura. Lasciando da parte gli insulti lanciati da Lattanzio contro questo filosofo che possono sviare da un'analisi più distaccata del passo, apostrofare Porfirio come *ineptus, vanus, ridiculus*¹²⁵ nel suo attacco contro il cristianesimo contrasta con quello che gli apologeti stessi dicono sulla sua critica filologica, storica e filosofica contro il cristianesimo, per cui è molto strano che egli quando critica la nuova religione «*non modo quid oppugnaret, sed etiam quid loqueretur nesciebat*»¹²⁶. Inoltre,

¹¹⁹ Cfr. E. DE PALMA DIGESER, *Lactantius, Porphyry, and The Debate over Religious Toleration*, cit., p. 134. Vedi anche W.H.C. FRENCH, *Prelude to the Great persecution: The Propaganda War*, «*Journal of Ecclesiastical History*» 38 (1987), p. 10.

¹²⁰ Cfr. Porph. *V.P.*, 11.

¹²¹ Cfr. Eunap. *V.S.*, IV 1, 7, 10- 12.

¹²² Cfr. Euseb., *H.E.*, VI, 19, 2-3.

¹²³ Cfr. Hieron. *De vir. inl.*, 81.

¹²⁴ Lact., *Div. Instit.*, V 2, 3, 19-27: «Di essi (*scil.* i filosofi anticristiani), uno di essi si spacciava per pontefice della filosofia, ma era così pieno di vizi che, pur maestro di continenza, ardeva della cupidigia di denaro non meno che di piaceri, così sontuoso nel modo di vivere che, pur difensore della virtù nella sua scuola, pur apologeta della parsimonia e della povertà, mangiava nel palazzo peggio che a casa sua. *Quorum alter antistem se philosophiae profitebatur, verum ita vitiosus, ut continentiae magister non minus avaritia quam libidinibus arderet, in victu tam sumptuosus ut in schola virtutis assertor, parsimoniae paupertatisque laudator, in palatio peius cenaret quam domi*». La traduzione è di A.R. SODANO.

¹²⁵ *Ibidem*, V 8, 86- 90.

¹²⁶ *Ibidem*. A.R. SODANO (*Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., p. 116), pur sostenendo l'ipotesi che il libellista presente nel passo delle *Divinae Institutiones* sia Porfirio ammette che «A rendere

dato altrettanto importante, Lattanzio riferisce che il polemista compone la sua opera in soli tre libri¹²⁷, informazione questa che contrasterebbe con le notizie che riferiscono che il *Contra Christianos* si compone di quindici libri.

Anche sull'argomento tratto dal passo di Girolamo¹²⁸ secondo cui lo stridonense starebbe riportando alla lettera una critica di Porfirio sul ritardo e sulle conseguenze della venuta di Gesù nella storia, bisogna notare anche che se è vero che la Britannia ebbe due *usurpatori*, come Carausio ed Alletto, attivi tra il 286 e il 296, è anche vero che essi non erano originari della Britannia¹²⁹.

Infine non convince neanche l'ulteriore prova basata sull'indicazione presente nel passo della *Historia Ecclesiae* di Eusebio, dove per Barnes «stabilitosi in Sicilia cominciò a comporre libri contro di noi»¹³⁰, non indicherebbe il luogo fisico dove Porfirio avrebbe scritto l'opera ma sarebbe solo un insulto contro il filosofo che avrebbe lasciato Roma per rifugiarsi in un luogo intellettualmente isolato o depresso come la Sicilia¹³¹.

II. 4. La risposta degli apologisti al *Contra Christianos*.

L'ampio contenuto del *Contra Christianos* e soprattutto le critiche mosse contro il cristianesimo, obbligano gli apologisti ad una pronta e dura risposta. Si sa infatti che in ordine cronologico il primo apologista a confutare l'opera anticristiana è Metodio di Olimpio il quale scrive l'opera dal titolo Κατὰ Πορφυρίου molto probabilmente quando Porfirio è ancora in vita¹³²: Metodio

meno sicura la certezza dell'individuazione concorrono le linee 28- 35 di V 2, 3: il libellista accresceva le sue ricchezze cercando di accaparrarsi l'amicizia dei governatori e non solo ne vendeva le sentenze ma, con il loro appoggio, impediva ai suoi vicini di rientrare in possesso dei loro beni da cui li aveva cacciati. Un'invenzione malevola di Lattanzio? Un'intenzionale sua esagerazione di qualche episodio verificatosi a Nicomedia durante il soggiorno di Porfirio, il quale, avvalendosi, ad esempio, dell'amico Ierocle, governatore della Bitinia (Lattanzio con un'αὔξησις retorica pluralizzerebbe), era intento in qualche faccenda privata? Difficile rispondere».

¹²⁷ Lact., *Div. Instit.*, V, 4, 49- 50: «tres libros evomuit contra religionem nomenque Christianorum».

¹²⁸ Cfr. Hieron., *Ep. 133 (ad Ctesiph.)*, 9.

¹²⁹ Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, pp. 364- 365.

¹³⁰ Cfr. Euseb., *H.E.*, VI, 19, 2.

¹³¹ Cfr. T.D. BARNES, *Scholarship or Propaganda*, cit., p. 61.

¹³² G. RINALDI (*La Bibbia dei pagani*, I, cit., pp. 128- 129) sottolinea tuttavia che «Un'enigmatica testimonianza su queste confutazioni possiamo reperirla nel *Chronicon Dextri* laddove leggiamo: "triginta circiter scriptores catholici contra blasphemias Porphyrii scripserunt. In his nonnulli Hispani (PL 31, 475)"; la notizia viene riferita all'anno 110 d.C., ma si tratta di un evidente errore

infatti muore in una località ignota intorno al 312 d.C.¹³³. L'opera è andata perduta ma, grazie alla testimonianza di Girolamo¹³⁴ e di Filostorgio¹³⁵, si sa che essa doveva avere una lunghezza di circa diecimila righe scritte in stile ampio ed elegante e probabilmente, secondo Harnack, doveva constare di un solo libro¹³⁶. L'opera di Metodio probabilmente non riuscì nell'intento che voleva perseguire infatti non fu considerata importante né da Eusebio né da Girolamo. Nel 1917 il Bonwetsch raccoglie i frammenti superstiti da cui si può ipotizzare che le principali critiche contenute all'interno dell'opera riguardano il dogma dell'incarnazione e della redenzione dell'anima grazie all'azione di Cristo, la morte ignominiosa di Gesù sulla croce e la relativa sofferenza dopo la passione mostrata a tutti i discepoli¹³⁷.

Anche Eusebio scrive un'opera per confutare gli attacchi del neoplatonico dal titolo *Κατὰ Πορφύριου*: secondo la testimonianza di Girolamo¹³⁸, lo scritto doveva constare di venticinque libri¹³⁹. Il trattato del vescovo di Cesarea, come il suo contenuto, è andato perduto anche se rimangono due tracce di essa risalenti al XVI- XVII secolo: infatti la prima si troverebbe in una biblioteca a Rodosto in Turchia dove la sua presenza è stata registrata all'interno di un catalogo di opere presente in un codice del 1575. La seconda testimonianza sarebbe presso la biblioteca del monastero Iviron sul monte Athos, esattamente nel codice 1280 risalente appunto al XVII. Entrambe queste testimonianze riportano la notizia che

che va corretto in 310 d.C. Com'è noto Destro, figlio del vescovo di Barcellona Paciano, appare come il destinatario del *De viribus illustribus* geronimiano (Hier., *Vir. inl., praef.*) dove, tra l'altro, leggiamo che: "Dexter... clarus ad saeculum et Christi fidei deditus, fertur ad me omnimodam historiam texuisse". Ma, con ogni probabilità, questa *storia universale* è andata smarrita, cosicché il testo del *Chronicon* edito dal MIGNE può essere considerato la falsificazione di un gesuita spagnolo attivo intorno al 1620».

¹³³ *Ibidem*, p. 129, nota 47.

¹³⁴ Cfr. Hieron., *De vir. inl.* 83; *Ep. 48 (ad Pammach.)*, 13; *Ep. 70 (ad Magnum)*, 3; *Praef. ad traslat. libri Danielis; Apol. adv. Ruf.* II, 33; *Comm. in Dan. Prol. init.* Vedi Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 152- 155 e 259- 261.

¹³⁵ Cfr. Philos., *H.E.*, 8, 14. Vedi Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 158- 159.

¹³⁶ Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, pp. 130- 133.

¹³⁷ Cfr. G.N. BONWETSCH, *Methodius d'Olympus*, «Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte», 27 (1917), pp. 509- 519. Critiche vengono mosse a questa raccolta da V. BUCHHEIT, *Studien zu Methodius von Olympos*, Berlin 1958, pp. 120- 129.

¹³⁸ Hieron., *De vir. inl.*, 81; *Ep. 48 (ad Pammach.)*, 13; *Ep. 70 (ad Magnum)*, 3; *Praef. ad traslat. libri Danielis; Apol. adv. Ruf.* II, 33. *Comm. in Dan. Prol. init.*, *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 259- 261.

¹³⁹ Quest'opera, secondo Harnack dovrebbe essere stata scritta quando Eusebio è ancora giovane, quindi probabilmente quando Porfirio è ancora vivo, precisamente sotto Diocleziano o Licinio. Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 134- 135.

l'opera dal titolo Κατὰ Πορφυρίου consta di undici libri. Tuttavia il catalogo della biblioteca di Rodosto viene distrutto nel 1838 a causa di un incendio scoppiato all'interno della biblioteca, mentre nulla si sa del codice 1280 del monastero Ivron¹⁴⁰. I pochissimi frammenti superstiti dell'opera sono stati raccolti da E. Preuschen ed editi nel 1893¹⁴¹.

Apollinare di Laodicea, diversi anni più tardi, scrive un'opera contro Porfirio che, sempre secondo la testimonianza di Girolamo, doveva constare di trenta libri, di cui il XXVI tratta in modo specifico l'esegesi di Porfirio al Libro di Daniele¹⁴². Probabilmente l'opera viene composta intorno al 370 d.C. in quanto è noto che Girolamo diviene suo discepolo nel 374. Non si sa nulla del contenuto di essa ma secondo Filostorgio, che scrive intorno al 420¹⁴³, doveva essere superiore sia all'opera di Metodio che a quella di Eusebio. I frammenti superstiti sono stati editi da H. Lietzmann¹⁴⁴.

Intorno al 410- 430 viene redatta in latino un'opera dal titolo *Contra Porphyrium* di un certo Drepanio Pacato. Dell'opera, che è andata perduta, rimangono cinque frammenti editi da Harnack nel 1921¹⁴⁵ il quale li desume da una nota dell'edizione dell'*Adversum haereses* di F. Feuarentius che sostiene che questi brani provengono dai *Responsorum capitula* del vescovo Vittore di Capua, morto nel 554, il quale per errore aveva attribuito questi frammenti al martire Policarpo di Smirne. I brani, che riportano alcune critiche mosse alla Bibbia da parte di Porfirio vengono confrontati da Harnack, al fine di accertarne l'autenticità, con l'*Expositio in Heptateuchum* di Giovanni diacono, attivo intorno al VI secolo, dove si trovano delle obiezioni alla Bibbia tratte dal *Contra Porphyrium* grazie all'opera di Vittore di Capua. Non si hanno notizie precise in merito a Drepanio Pacato¹⁴⁶: si hanno informazioni su un certo Drepanio retore di

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 452- 453.

¹⁴¹ Cfr. A. VON HARNACK, *Geschichte der Altchristlichen Literatur*, I, 2, Leipzig 1893, p. 564 ss.

¹⁴² Hieron., *De vir. inl.*, 81; *Ep. 48 (ad Pammach.)*, 13; *Ep. 70 (ad Magnum)*, 3; *Praef. ad traslat. libri Danielis*; *Apol. adv. Ruf.* II, 33. Vedi anche *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 152- 155; *Comm. in Dan. Prol. init.* Vedi *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 259- 261.

¹⁴³ P.F. BEATRICE, (*Le traité de Porphyre contre les Chrétiens. L'état de la question*. «Kernos», 4 [1991], p. 120) fa notare che il trattato di Porfirio contro i cristiani doveva essere ancora in circolazione nei primi decenni del V secolo.

¹⁴⁴ Cfr. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingen 1904 (Hildesheim 1970), p. 150 e pp. 265- 267.

¹⁴⁵ Cfr. A. VON HARNACK, *Neue Fragmente*, cit., pp. 266- 284. Per i cinque frammenti vedi *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 400- 409.

¹⁴⁶ Cfr. W.A. BAEHRENS, *Pacatus*, «Hermes», 56 (1921), 443-444.

aquitania il quale nel 389 recita un panegirico in onore dell'imperatore Teodosio; inoltre ci sono dati che parlano di un certo Pacato, amico di Paolino da Nola, destinatario dell'*Epistula de obitu Paulini* scritta dal presbitero Uranio a Nola nel 431. Harnack sostiene che queste due figure siano da ritenersi la stessa persona, ma ci sono stati alcuni studiosi che si sono opposti all'identificazione fatta da Harnack ritenendole invece persone diverse¹⁴⁷. Infine per quanto concerne la datazione dell'opera Harnack propone il 410 basando la sua ipotesi sul fatto che né Ausonio né Girolamo conoscevano l'opera per cui, se si tiene presente il fatto che Pacato era un contemporaneo di Paolino da Nola, si può avere un'idea più precisa della datazione del *Contra Porphyrium*¹⁴⁸.

II. 5. La distruzione dell'opera.

Con l'editto di Milano del 313 promulgato dopo lo storico incontro tra Costantino e Licinio, il cristianesimo diventa *religio licita*. La progressiva unione tra la Chiesa e lo Stato di Roma, che troverà l'ufficialità durante il Concilio di Nicea del 325, dove l'imperatore viene addirittura considerato il tredicesimo apostolo, rende il *Contra Christianos* un'opera troppo pericolosa per essere lasciata circolare liberamente. Così Costantino ritiene necessario proscrivere l'opera ordinando che essa sia distrutta nel più breve tempo possibile¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, pp. 520- 522.

¹⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, cit., p. 522. Vedi anche R. HANSLICK, s. v. *Latinus Drepanius Pacatus*, in «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft», 18, Stuttgart 1942, coll. 2058-2060..

¹⁴⁹ In una lettera inviata *Ai vescovi e al popolo* Costantino definisce Porfirio il *nemico della religione* che ha ricevuto il castigo meritato; non solo il sovrano ordina la *damnatio memoriae* di Porfirio, ma anche la distruzione fisica dello scritto. Il testo originale della lettera di Costantino non è pervenuto, ma il contenuto è riportato in Socrate e Gelasio. Constant. Imp., *Epist. ad episc. et pleb.* (apud Gelas., *H.E.* II, 36 e Socrat., *H.E.* I, 9): «E' giusto che Ario che emulò i malvagi e i miscredenti subisca lo stesso disonore di quelli. Di conseguenza quindi Porfirio, il nemico della religione, che compose alcune opere illecite contrarie al culto (cristiano), ricevette il giusto castigo, così che questa persona vergognosa sarà ricordata per il tempo a venire non solo come colui che si è guadagnato la peggiore reputazione, ma anche come colui le cui opere blasfeme sono state distrutte; cosicché si è pensato di soprannominare porfiriani Ario e coloro che concordano con Ario, in modo che questi ultimi possano imitare anche i comportamenti di coloro di cui hanno il soprannome. Inoltre, se venisse trovato qualche scritto composto da Ario, lo si getti nel fuoco;

La proscrizione di Costantino non ottiene l'effetto voluto¹⁵⁰: si ha notizia infatti che nel 364 Gregorio di Nazianzo afferma che i pagani si compiacciono delle menzogne di Porfirio¹⁵¹; Libanio invoca Porfirio, che chiama il vecchio di Tiro, come *auctoritas* per esaltare l'opera dell'imperatore Giuliano¹⁵²; nel 380 Giovanni Crisostomo riporta la notizia secondo cui tutti i testi anticristiani sono stati distrutti e se ancora qualche copia può essere in circolazione la si può trovare presso i cristiani¹⁵³. Altri testimoni come Diodoro di Tarso¹⁵⁴, Nemesio di Emesa¹⁵⁵, Socrate scolastico¹⁵⁶, Teodoreto di Cirro¹⁵⁷ e Filostorgio¹⁵⁸, confermano che per tutto il IV secolo fino alla prima metà del V, ci sono copie del *Contra Christianos* in circolazione.

Non essendo state distrutte tutte le copie del *Contra Christianos*, il 17 febbraio del 448 gli imperatori Teodosio II e Valentiniano III ordinano

cosicché non solo siano cancellate le menzogne del suo insegnamento, ma che non rimanga neppure il suo ricordo. Ordino pertanto che, chiunque venga scoperto a nascondere qualche opera redatta da Ario e non la consegni immediatamente affinché sia distrutta nel fuoco, costui sia condannato alla pena di morte; infatti chi sarà sorpreso in flagranza di tali fatti, immediatamente subirà la pena capitale (Τοὺς πονηροὺς καὶ ἀσεβεῖς μμησάμενος Ἄρειος, δίκαιός ἐστι τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ὑπέχειν ἀτιμίαν. Ὡσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς, συντάγματα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας συστησάμενος, ἄξιον εὖρετο μισθὸν, καὶ τοιοῦτον ὥστε ἐπονείδιστον μὲν αὐτὸν πρὸς τὸν ἐξῆς γενέσθαι χρόνον καὶ πλείστης ἀναπλησθῆναι κακοδοξίας, ἀφανισθῆναι δὲ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα· οὕτω καὶ νῦν ἔδοξεν Ἀρειὸν τε καὶ τοὺς Ἀρειοῦ ὁμογνώμονας Πορφυριανοὺς μὲν καλεῖσθαι, ἴν' ὧν τοὺς τρόπους μιμήνῃται, τούτων ἔχωσι καὶ τὴν προσηγορίαν. Πρὸς δὲ τούτοις, καὶ εἴ τι σύγγραμμα ὑπὸ Ἀρειοῦ συντεταγμένον εὕρισκοιτο, τούτο πυρὶ παραδίδοσθαι· ἵνα μὴ μόνον τὰ φαῦλα αὐτοῦ τῆς διδασκαλίας ἀφανισθῆι, ἀλλὰ μηδὲ ὑπόμνημα αὐτοῦ ὅλως ὑπολείπεται. Ἐκείνο μέντοι προαγορεύω, ὡς εἴ τις σύγγραμμα ὑπὸ Ἀρειοῦ συνταγὴν φωραθεῖ κρύψας, καὶ μὴ εὐθέως προσενεγκῶν πυρὶ καταναλώσῃ, τούτῳ θάνατος ἔσται ἢ ζημία· παραχρῆμα γὰρ ἀλοὺς ἐπὶ τούτῳ, κεφαλικὴν ὑποστήσεται τιμωρίαν). Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 63; 136- 139.

¹⁵⁰ P.F. BEATRICE (*Le traité de Porphyre contre les chrétiens*, cit., p. 121), sottolinea come Costantino si sia servito del nome di Porfirio per stigmatizzare e condannare l'eresia di Ario a tal punto che ai discepoli di Ario viene affibbiato l'appellativo di *porfiriani*.

¹⁵¹ Cfr. Gregor. Natian., *Orat. c. Jul.*, V, 41.

¹⁵² Cfr. Liban., *Orat.*, XVIII, 178- 179; Socrat., *H.E.*, III, 23.

¹⁵³ Crysost., *Sermo in b. Babylon et contra Julianum et ad Graecos*, c. 2: «ἀλλὰ τοσοῦτός ἐστι τῶν ὑπ'αὐτῶν γεγραμμένων ὁ γέλως ὥστε ἀφανισθῆναι καὶ τὰ βιβλία πάσαι καὶ ἅμα τῷ δειχθῆναι καὶ ἀπολέσθαι τὰ πολλά. Εἰ δέ που τι καὶ εὕρεθῆι διασωθὲν παρὰ Χριστιανοῖς τοῦτο σωζόμενον εὗροι τις ἄν.»

¹⁵⁴ Cfr. *Suda s.v. Διόδωρος*.

¹⁵⁵ Cfr. Nemes., *De natura hom.*, 3.

¹⁵⁶ Cfr. Socrat., *H.E.*, III, 23.

¹⁵⁷ Cfr. Theod. Cyr., *Therap.* II, 43- 44; VII, 36; XII, 96.

¹⁵⁸ *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 158- 159: « Anche questo scrittore (*scil.* Filostorgio) dice che contro di lui (*scil.* Porfirio) e in difesa dei cristiani, si scrissero delle risposte polemiche Ὅτι κατὰ φησὶ καὶ οὗτος ὁ συγγραφεὺς ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀγῶνας καταθέσθαι.»

nuovamente che l'opera sia distrutta¹⁵⁹. Questo editto fa perdere definitivamente le tracce dell'opera, almeno stando alle conoscenze che si hanno fino ad oggi; la legislazione imperiale successiva si rifarà nel tempo a questa seconda proscrizione: infatti i prefetti romani ricorrono in modo specifico a questo editto già il 18 aprile dello stesso anno¹⁶⁰, e l'imperatore Giustiniano, nel suo editto contro Antimio, Severo e altri, si rifà all'editto in questione¹⁶¹.

Dopo l'editto dell'imperatore Giustiniano, rimangono poche tracce che parlano del *Contra Christianos* e dell'atteggiamento anticristiano di Porfirio: nel VII secolo un anonimo geografo di Ravenna definisce Porfirio come *miserum et nefandissimum*¹⁶²; nel X secolo Teofilatto può ancora citare per via indiretta un'interpretazione porfiriana del prologo al Vangelo di Giovanni¹⁶³; un secolo più tardi il lessico bizantino *Suda* parla moltissime volte di Porfirio e del suo scritto anticristiano; nel XII secolo lo scrittore Michele il siriano riporta nella sua *Chronaca* un passo risalente probabilmente al *Contra Christianos*¹⁶⁴.

Da questa testimonianza in poi, per almeno quattro secoli, non ci sarà più alcuna notizia dell'opera anticristiana di Porfirio.

¹⁵⁹ Theodos. II et Valentinianus ann. 448 [*Cod. Justin.* I, 1, 3]: «Θεσπίζομεν πάντα, ὅσα Πορφύριος ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ μανίας ἐλαυνόμενος κατὰ τῆς εὐσεβοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συνέγραψε, παρ' οἰφδῆποτε εὐρισκόμενα πυρὶ παραδίδοσθαι· πάντα γὰρ τὰ κινούμενα τὸν θεὸν εἰς ὀργὴν συγγράμματα καὶ τὰς ψυχὰς ἀδικοῦντα οὐδὲ εἰς ἀκοῆς ἀνθρώπων ἐλθεῖν βουλόμεθα».

¹⁶⁰ Cfr. *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, (ACO), I, 1, 4, 67.

¹⁶¹ Cfr. *Ibidem*, III, 121, 24.

¹⁶² Cfr. *Ravennatis anonymi cosmographia*, Edizione M. PINDER e G. PARTHNEY, Berlin, 1860, pp. 91; 171; 176.

¹⁶³ Theophylakt., *Enarr. in Joh.* (MIGNE, CCXXIII, col. 1141): «Com'è caduto nel vuoto il sofisma del greco Porfirio; egli infatti, cercando si sconvolgere il Vangelo, utilizzò sofismi del genere: "infatti se il figlio di Dio è un *logos*, o è verbale o (è un *logos*) della mente: ma invece non è né l'uno né l'altro: quindi non è nemmeno *logos* (ὥστε διαπέπτωκε τοῦ Ἑλληνος Πορφυρίου τὸ σόφισμα· ἐκεῖνος γὰρ ἀνατρέπειν πειρώμενος τὸ εὐαγγέλιον, τοιαύταις ἐχρήτο διαιρέσειν· Εἰ γὰρ λόγος, φησὶν, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἦτοι προφορικός ἐστὶν ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλὰ μὴν οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο· οὐκ ἄρα οὐδὲ λόγος ἐστίν)». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 368-369.

¹⁶⁴ Il brano viene edito da J. GRANGER COOK NEL 1998. Per il frammento e la traduzione vedi *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 444-445.

III CAPITOLO

LA RICOSTRUZIONE DEL *CONTRA CHRISTIANOS*

III. 1. I primi tentativi di ricostruzione: da L. Holste a N. Lardner.

III. 2. La ricostruzione di T.W. Crafer.

III. 3. Verso la nuova collezione dei frammenti di Harnack.

III. 4. L'edizione di Harnack del 1916: Il *Gegen die Christen*.

III. 5. I nuovi frammenti attribuiti al *Contra Christianos*: dall'edizione di Harnack al 1998.

III. 6. Critica all'edizione di Harnack.

III. 7. La tesi di P.F. Beatrice.

III. 8 L'ultima ricostruzione di R. Berchman.

III. 1. I primi tentativi di ricostruzione: da L. Holste a N. Lardner.

Dopo la testimonianza fornita da Michele il siriano, passano circa quattro secoli senza che del *Contra Christianos* ci siano più notizie o tracce. Il primo tentativo di ricostruzione dell'opera risale al XVII secolo e precisamente a Ugo Grozio la cui raccolta è presente in un manoscritto conservato nella biblioteca Inguimbertaine di Carpentras in Francia dove si legge: «*Ex Porphyrio in Christianos collecta ab Hugone Grotio*». Il Grozio raccoglie brani dalle opere di Eusebio, Girolamo, Agostino, Cirillo di Alessandria, che hanno come caratteristica quella di appartenere a diverse opere di Porfirio, tra cui anche i frammenti anticristiani. Ora questa raccolta di Grozio non è mai stata edita in quanto una parte del lavoro dell'arminiano è andata a costituire gli *Adnotata ad Vetus Testamentum* a proposito degli *Adiecta ad Daniele*¹.

La prima raccolta dei frammenti porfiriani va ascritta all'umanista tedesco luterano, convertitosi successivamente al cattolicesimo, Lucas Holste², il quale come il Grozio include all'interno dell'opera dal titolo *De vita et scriptis Porphyrii philosophi dissertatio*³ non solo i frammenti di varie opere di Porfirio, ma anche alcuni brani ascrivibili al *Contra Christianos*. Holste pensa di poter ricostruire il *Contra Christianos* basandosi su quei frammenti che si riferiscono in modo specifico ai libri che costituiscono l'opera di Porfirio, per cui divide lo scritto seguendo questo schema:

a) il primo libro tratta delle discordanze all'interno delle Sacre Scritture per cui esse non sarebbero di origine divina ma semplicemente umana; in questo primo libro inoltre si parla anche del conflitto tra Pietro e Paolo;

¹ Sarebbe questo il motivo, secondo P.F. BEATRICE (*Le traité de Porphyre contre les chrétiens*, cit., pp. 122- 123) per cui non vi è traccia di questa raccolta di frammenti dell'opera anticristiana di Porfirio. Non si trova traccia della raccolta di GROZIO nemmeno in J.T. MEULEN – P.J.J. DIERMANSE, *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, La Haye, 1950. Cfr. G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, cit., p. 137.

² Cfr. G. FOLLINET, *Lucas Holstensis (1596- 1661). Un émule de saint Augustin dans sa conversion au platonisme et au catholicisme*, in ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ «*Chercheurs de sagesse*», *Hommage à JEAN PÉPIN*, publié sous la direction de M.O. GOULET- CAZÉ, G. MEDEC, D. O'BRIEN, Paris 1992, pp. 627- 649.

³ L'opera viene pubblicata a Roma nel 1630. Qui si cita la ristampa che si trova in appendice a A.J. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca*, lib. IV, *pars altera*, Hamburgi, 1711, pp. 207- 281. Le pagine 273- 281 si intitolano *De Porphyrii libris contra Christianos*.

b) il terzo libro tratta dell'attacco di Porfirio al metodo interpretativo di Origene applicato alle Scritture;

c) il quarto libro presenta argomenti riguardanti la storia di Mosé e degli Ebrei;

d) il dodicesimo libro, che si occupa della critica di Porfirio al *Libro di Daniele*;

e) il tredicesimo dove si continua la critica al *Libro di Daniele*.

Lo stesso Holste nota che non rimane nessun frammento che possa in qualche maniera gettare luce sui libri che vanno dal quinto all'undicesimo, sottolineando i limiti oggettivi della sua ricostruzione la quale comunque rimane il primo tentativo di ricomposizione dello scritto anticristiano⁴.

Dalla prima ricostruzione dell'Holste passano circa centocinquant'anni⁵ prima che Nathaniel Lardner (1684- 1768) arricchisca la precedente raccolta di Holste, sistemando i frammenti seguendo l'ordine dei libri biblici ai quali si riferiscono⁶. Lardner infatti non ritiene corretto sistemare l'opera seguendo i frammenti che riportano il numero dei libri del *Contra Christianos*, ma ritiene opportuno invece seguire la scansione dei libri biblici. Così dopo aver presentato il frammento di Eusebio dove si riporta che Porfirio critica l'esegesi allegorica di Origene, Lardner presenta i frammenti che si rifanno all'Antico Testamento, dedicando ampio spazio alla critica di Porfirio al *Libro di Daniele*, secondo la

⁴ L. HOLSTE, (apud A.J. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca*, lib. IV, cit., p. 274) oltre a tentare una ricostruzione dell'opera anticristiana, offre anche alcune notizie su Porfirio sottolineando che «*Neque aliam ego, inquit, causam fuisse dixerim rabidi illius odii quo adversus christianam religionem prae caeteris furebat, quam quod animus atrae bilis fermento turgens et nimia eruditionis copia inflatus semetipsum non caperet*».

⁵ P.F. BEATRICE (*Le traité de Porphyre contre les chrétiens*, cit., pp. 123- 124) riporta la notizia che il bibliotecario di Wolfenbüttel, GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, intorno al 1778, in aperta polemica col pastore JOHANN MELCHIOR GOEZE sostiene che non solo non è sopravvissuto nessun frammento dell'opera anticristiana di Porfirio, ma anche le oltre trenta confutazioni contro Porfirio sono state irrimediabilmente distrutte secondo quanto riporta l'opera dal titolo *La cronaca di Destro*. Alcuni anni più tardi J. BERNAYS dimostra che LESSING aveva commesso un doppio errore in quanto non solo i frammenti dell'opera anticristiana di Porfirio sono sopravvissuti, ma *La cronaca di Destro* era un falso composto da un gesuita spagnolo nel XVII secolo. Cfr. G.E. LESSING, *Anti- Goetze*, VI, in *Gesammelte Werke*, Ed. W. STAMMLER, München 1959, I, pp. 1094-1095 e J. BERNAYS, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Berlin, 1866, pp. 133- 134.

⁶ Cfr. N. LARDNER, *The Credibility of the Gospel History*, Part II: *Testimonies of Ancient Heathens*, C. XXXVII: *Porphyry*, pp. 176- 215, London 1788 (Rist. *The Works of Nathaniel Lardner with a Life by Dr. Kippis*, Vol. VII, Part II, London 1838, pp. 390- 467).

testimonianza di Girolamo, e riportando successivamente quelli che si riferiscono al Nuovo Testamento⁷.

Questa ricostruzione, nonostante l'esiguità del materiale reperito, viene comunque ritenuta valida dalla critica⁸ tanto da restare insuperata per almeno cento anni⁹.

La scoperta che riapre l'interesse sullo scritto anticristiano di Porfirio riguarda il ritrovamento di un papiro ad Atene nel 1867 da parte di un ricercatore francese Charles Blondel il quale, grazie ad un suo collaboratore ed amico, Paul Foucart, riesce a trascrivere il manoscritto prima che questo sparisca misteriosamente e a farne l'edizione critica pubblicata quasi dieci anni dopo e cioè nel 1876¹⁰. Il manoscritto mutilo, risalente al XV secolo, viene attribuito al vescovo Macario di Magnesia ed ha come titolo *Apocritico* o, secondo il recente studio di R. Goulet, il *Monoghenés*¹¹. L'opera, che originariamente si compone di cinque libri, tratta di un dialogo fittizio tra il vescovo Macario di Magnesia e un filosofo neoplatonico dove il vescovo tenterebbe di rispondere alle critiche mosse dall'interlocutore ai passi oscuri delle Sacre Scritture¹². Il dialogo si svolge in cinque giornate davanti ad un pubblico misto formato da cristiani e da *cives*

⁷ In quest'opera è interessante notare che lo studioso inglese considera la *Philosophia ex oraculis haurienda* come un'opera non autenticamente porfiriana in quanto avrebbe avuto su Gesù giudizi benevoli e di ammirazione. Questa tesi viene notata da P.F. BEATRICE, (*Le traité de Porphyre contre les chrétiens*, cit., pp. 124- 125) in quanto si pone esattamente all'opposto dell'idea dello studioso padovano secondo cui il *Contra Christianos* non esisterebbe e l'unica opera anticristiana sarebbe appunto la *Philosophia ex oraculis haurienda*: «Dans cette savante dissertation Lardner se sert de beaucoup d'arguments pour démontrer l'inauthenticité de la *Philosophie tirée des oracles*, ouvrage habituellement attribué à Porphyre. Selon lui (*scil.* Lardner), cet ouvrage n'aurait pas pu être écrit par le païen Porphyre, vu que l'auteur parle d'une façon trop élogieuse du Christ, mais on devrait plutôt l'attribuer à un Chrétien ayant vécu après Constantin et qui aurait eu l'intention de critiquer d'une façon radicale la théologie et le culte du paganisme pour recommander à ses lecteurs précisément la religion chrétienne».

⁸ A. VON HARNACK (*Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 82- 83) sostiene che LARDNER «Ha fatto una raccolta eccellente di tutto quello che al suo tempo si poteva abbinare all'opera *Contro i Cristiani*, un lavoro avveduto e diligente, nel quale si è tralasciato pochissimo».

⁹ Durante questo arco di tempo l'unico studio che si può registrare sull'opera è quello di H. Kellner (*Der Neuplatoniker Porphyrius und sein Verhältnis zum Christentum*, «Theologische Quartalschrift» 47 [1865], pp. 60- 102) il quale sostiene che Porfirio ha trattato il tema dell'anticristianesimo non solo nel *Contra Christianos*, ma anche nella *Philosophia ex oraculis haurienda*, intuizione che per ora non viene sviluppata ed approfondita da nessuno studioso.

¹⁰ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ, Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. *Macarii Magnetis quae supersunt ex edito codice edidit* C. BLONDEL (adiuvante P. FOU CART), Paris, 1876.

¹¹ Per la storia del manoscritto rimando a R. GOULET, MACARIOS DE MAGNESIE, *Le Monogénès*, I, introduction générale, édition critique, traduction et commentaire par R. GOULET, «Textes et Traditions» 7, Paris 2003, pp. 11- 65.

¹² *Ibidem*, pp. 48- 51.

romani¹³. Mentre la figura del vescovo non solleva particolari problemi identificativi, la figura del polemista invece resta anonima: secondo recenti studi questo accusatore non è mai esistito, esattamente come il dialogo dell'opera: sarebbe solo una *fabula scenica* che avrebbe come scopo quello di risolvere alcuni passi oscuri della Scrittura e chiarire così i dubbi ai fedeli.

Gli esperti, all'indomani della scoperta dell'*Apocritico*, cercano di dare un nome a questo polemista. Bisogna dire che prima della scoperta fatta da C. Blondel nel 1867 vi erano tracce dell'opera nello scritto dal titolo *Ἐπίκρισις* di Niceforo patriarca di Costantinopoli¹⁴, attivo tra il 12 aprile del 806 e il 13 marzo del 815, da cui vengono riprese preziose notizie ad integrazione della parti mancanti del papiro mutilo. Niceforo, che evidentemente conosce lo scritto in modo diretto, sostiene che il polemista sia un peripatetico in quanto professerebbe la dottrina della monarchia divina¹⁵.

Altre notizie *sull'Apocritico* vengono fornite nel 1572 dal gesuita spagnolo Francisco Torres (Franciscus Turrianus 1509- 1584), collezionatore di manoscritti greci e ottimo conoscitore della letteratura patristica, il quale, nello scrivere un'opera dal titolo *Adversus Magdeburgenses Centuriatores* contro i protestanti, utilizza alcune obiezioni di cui si era servito Macario contro il filosofo greco¹⁶. Le notizie riportate da Turrianus sono preziose perché integrano le parti mancanti del papiro mutilo ritrovato da Blondel e riferiscono anche che l'opera in origine constava di cinque libri¹⁷. Turrianus sostiene erroneamente che il polemista presente nell'opera sia Teostene, in quanto costui sarebbe invece il destinatario dello scritto apologetico¹⁸.

¹³ Magnesia si troverebbe o in Asia Minore, o nella regione della Galazia o della Cilicia. Cfr. R. GOULET, MACARIOS DE MAGNESIE, *Le Monogénès*, I, cit. p. 56.

¹⁴ Cfr. P.J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical policy and image worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958.

¹⁵ Cfr. R. GOULET, *Macarios de Magnesie, Le Monogénès*, I, cit., p. 16.

¹⁶ Cfr. FRANCISCUS TURRIANUS, *Adversus Magdeburgenses Centuriatores*, Florentia 1572.

¹⁷ FRANCISCUS TURRIANUS, *Adversus Magdeburgenses Centuriatores*, Florentia 1572, p. 387: «*Scripsit hic autor libros quinque apologeticos pro evangelio, qui usque in hodiernum in biblioteca Veneta servantur*». Oggi dell'opera di Macario rimangono solo alcuni frammenti del primo libro, mentre il quinto è completamente perduto.

¹⁸ Cfr. R. GOULET, MAKARIOS DE MAGNESIE, *Le Monogénès*, I, cit., p. 19. Teostene era stato correttamente identificato da Niceforo il quale nella sua opera dal titolo *Ἐπίκρισις* (C. 3, 22- 30 FEATHERSTONE) dice: «dedica la sua opera (*scil.* Macario) ad un certo Teostene, uno degli amici più devoti, in cui vede, in un certo senso, un correttore e un giudice delle argomentazioni (Θεοσθένει δέ τινα προσφωνεῖ τῶν ἄγαν εὐνουστάτων αὐτῷ καὶ φίλων, καὶ ὥσπερ τῶν λόγον διορθωθῆ καὶ κριτῆ ὑπάρχοντι)». La traduzione è mia.

Nel 1745 Magnus Crusius (1697- 1751), studiando le notizie presenti in Niceforo e Turrianus, nella sua dissertazione sulla teologia di Macario di Magnesia¹⁹, è il primo ad identificare il polemista pagano con Porfirio²⁰.

Nel 1876 P. Foucart, che pubblica il manoscritto reperito e trascritto da C. Blondel, prematuramente morto all'età di trentasette anni di tubercolosi prima che la sua scoperta potesse vedere la luce, ipotizza che il polemista possa essere il giudice della Bitinia Sossiano Ierocle, presente a Nicomedia prima della persecuzione del 303 ordinata da Diocleziano, secondo quanto riportato da Lattanzio nelle *Divinae Institutiones* (V, 2, 2- 11), oppure un anonimo discepolo di Porfirio²¹. La stessa ipotesi viene sostenuta anche da Louis Duchesne (1843-1922) nella sua tesi in teologia pubblicata un anno dopo la pubblicazione dell'edizione di P. Foucart e cioè nel 1877²². Nello stesso anno della pubblicazione della tesi di Duchesne, W. Moeller afferma che sebbene l'utilizzo in Macario dell'opera anticristiana di Porfirio non può essere stata diretta, tesi sostenuta grazie alla lettura di alcune discordanze di ordine temporale tra l'epoca di Porfirio e alcune citazioni di Macario (IV 5, 1), le obiezioni possano farsi risalire, anche se indirettamente, a Porfirio²³. Nel 1878 il tedesco Julius Augustus Wagenmann pubblica una traduzione in tedesco delle obiezioni proposte dal polemista neoplatonico al vescovo di Magnesia presentandole come provenienti dal *Contra Christianos* di Porfirio ma redatte da un autore anonimo²⁴. Nello stesso anno Theodore Zahn riprendendo il passo dell'*Apocritico* (IV 5, 1) secondo cui il filosofo riferisce che sono trascorsi trecento anni dalla predicazione di Paolo, sostiene che il polemista che dialoga con Macario non può essere Ierocle ma un autore che scrive intorno al 350 senza dare comunque una precisa indicazione

¹⁹ Cfr. MAGNUS CRUSIUS, *Dissertatio theologica «II.» de Θεολογονμένοις Macarii Magnetis ex fragmentis operis deperditi Ἀποκριτικῶν, pro christiana religione adversus gentiles conscripti, eruditus et ad meliorem intelligentiam adversae partis perpetuo parallelismo scriptorum Porphyrii illustratis*, in 4°, Gottingen 1745 (MIGNE P.G. X, col. 1375- 1406).

²⁰ MAGNUS CRUSIUS (apud J.B. PITRA, *Spicilegium Solesmense, scriptorumque ecclesiasticorum*, Tomus primus, Parisiis 1852, p. 547, § XVI, *Nonnullius pretii est instituta a Crusio in Ἀποκριτικῶν Magnetis scopum disputatio*) sostiene che «Scopus ille refertur ad oppugnandos Graecos speciatimque ad confutandum celebrem quemdam eius aetatis philosophum quem plura ipsum fuisse Porphyrium Syrium seu Tyrium innuunt».

²¹ Cfr. R. GOULET, *Macarios de Magnesie, Le Monogénès*, I, cit., p. 26.

²² Cfr. L. DUCHESNE, *De Macario Magnete et scriptis eius*, Paris 1877.

²³ Cfr. W. MOELLER, «Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft», II, 19 (1877), pp. 521- 526.

²⁴ Cfr. J.A. WAGENMANN, *Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Makariushandschrift*, «Jahrbücher für Deutsche Theologie», 23 (1878), pp. 269- 314.

dell'identità del neoplatonico²⁵. Pochi anni dopo la pubblicazione dello Zahn, George Salmon (1819- 1904) è il primo a sostenere che molto probabilmente le accuse al cristianesimo mosse dal polemista riflettono realmente gli attacchi che i filosofi lanciavano contro la nuova religione, e queste accuse possono avere una fonte in Porfirio, Ierocle e Giuliano, ma è lo stesso Macario che costruisce l'impianto accusatorio contro il cristianesimo proprio per poterlo confutare e chiarire i dubbi dei credenti su alcuni passi scritturistici. Macario, secondo Salmon, avrebbe preso a modello alcune accuse ricorrenti contro la fede cristiana e le avrebbe rielaborate ad arte: ecco perchè, a suo parere, bisognerebbe escludere la provenienza diretta da uno dei polemisti sopra citati²⁶. Uno dei più tenaci sostenitori della tesi secondo la quale il polemista che dialoga con Macario sia Sossiano Ierocle durante un dibattito realmente accaduto tra i due personaggi è l'inglese T.W. Crafer²⁷ il quale affermerà questa tesi fino al 1914, in aperta polemica – come si vedrà più avanti - con la tesi di Harnack. Un anno dopo il tedesco H. Hauschildt sostiene che il vescovo di Magnesia risponde alle obiezioni del polemista non tanto per controbattere alle accuse del filosofo greco, che viene anche in questo studio identificato con Porfirio, ma quanto per cercare di risolvere i problemi di interpretazione e di esegesi delle Scritture che esistevano all'interno della comunità cristiana di allora²⁸. Nello stesso anno J. Geffcken sostiene che il polemista può identificarsi non tanto con Porfirio quanto con un Romano sconosciuto del IV secolo che avrebbe potuto avere come fonte per le sue obiezioni il *Contra Christianos* di Porfirio²⁹.

Come si può vedere dal ritrovamento del papiro contenente l'*Apocritico* di Macario di Magnesia, opera che come si vedrà più avanti non ha nulla in comune

²⁵ Cfr. T. ZAHN, *Zu Makarius von Magnesia*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 2, 1878, pp. 450- 459.

²⁶ Cfr. G. SALMON, *Macarius Magnes*, in *Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, T. III, London 1881, pp. 766- 771. Vedi anche G. BARDY, *Les objections d'un philosophe païen d'après l'Apocriticus de Macaire de Magnesie*, «Bulletins d'Anciennes Littératures et d'Architecture Chrétienne» 3 (1913), pp. 95- 111.

²⁷ Cfr. T.W. CRAFER, *Macarius Magnesius a neglected apologist*, «Journal of Theological Studies», 8 (1906- 1907), pp. 401- 423; 546- 571 e T.W. CRAFER, *The Work of Porphyry's Against the Christians and its Reconstruction*, «Journal of Theological Studies», 15 (1914), pp. 360- 395; 481- 512.

²⁸ Cfr. H. HAUSCHILDT, *De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae Christiani Apokritikon auctore*, (Diss. Heidelberg) Bonn 1907.

²⁹ Cfr. J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, «Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern», Leipzig 1907.

con lo scritto di Porfirio se non la polemica contro il cristianesimo, si riaccende nel mondo accademico l'interesse per il *Contra Christianos*, grazie all'ipotesi secondo la quale per alcuni studiosi il polemista che dibatte con Macario sarebbe proprio il filosofo di Tiro che sta utilizzando importanti passi tratti dalla sua opera anticristiana. Tra l'altro bisogna evidenziare che, dopo la raccolta di Holste e di Lardner e del loro diverso metodo di catalogazione dei frammenti dell'opera- che si specifica secondo la successione dei libri del *Contra Christianos* per il primo autore, e secondo la successione dei libri della Scrittura per il secondo-, le ricerche e le ipotesi sullo scritto contro il cristianesimo di Porfirio non avevano avuto ulteriori sviluppi. Ora la scoperta dell'opera macariana ma soprattutto l'idea che le obiezioni in essa contenute potessero risalire direttamente al *Contra Christianos*, accendeva le più rosee speranze specialmente perchè avrebbe potuto colmare quella profonda lacuna riguardante i libri dell'opera che vanno dal V al XI di cui non sono giunti frammenti. Si supponeva che forse quella parte del *Contra Christianos* compreso tra i libri V – XI potesse contenere le critiche al Vangelo e alla persona di Gesù di cui rimaneva una chiara traccia nelle parole e nelle obiezioni dell'anonimo polemista citato da Macario. Ora poiché come si è visto il filosofo greco viene identificato dagli studiosi ora con Porfirio, ora con Sossiano Ieroele, ora con Giuliano, Adolf von Harnack pubblica nel 1911 una monografia sull'*Apocritico* con l'intento specifico di creare un punto fermo per il suo progetto riguardante la futura edizione del *Contra Christianos*³⁰.

³⁰ A. VON HARNACK, (*Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die im Apokritik des Macarios Magnes enthaltene Streitschrift*, cit. p. 144) sostiene in modo preciso che «Eine kritische Ausgabe der Fragmente der 15 Bücher des Porphyrius gegen die Christen besitzen wir noch immer nicht. Diese Blätter haben ihren Zweck erfüllt, wenn sie einen Baustein für die zukünftige Ausgabe liefern. Mit ihr allein aber ist es noch nicht getan: wir bedürfen dringend eine Gesamtausgabe des Werke des Porphyrius. Bisher ist noch alles zerstreut und Manches noch versteckt. Dieser Philosoph und Kritiker aber, der eine ehrenvolle Stelle zwischen Origenes und Eusebius und zwischen Plotin und Jamblicus einnimmt verdient es daß man alles zusammensucht und beurteilt, was von ihm noch erhalten ist. Er war kein Denker und Gelehrter ersten Ranges; aber er hat sich doch einen unvergänglichen Namen in der Religionsphilosophie und in der Geschichtswissenschaft erworben».

III. 2. La ricostruzione di T.W. Crafer.

Nel 1914- nella prima parte del suo articolo dal titolo *The work of Porphyry against the Christians and its Reconstruction*³¹ che aveva come scopo quello di rispondere alle pungenti critiche di Harnack il quale lo apostroferà come ignorante della lingua tedesca³²- T.W. Crafer controbatte alle tesi del tedesco ritenendo che il polemistia presente all'interno dello scritto macariano non sarebbe Porfirio ma Sossiano Ierocle il quale scrive il suo Φιλαλήθης λόγος in due libri³³.

La seconda parte di questo studio è rivolta come si evince dal titolo, alla ricostruzione del *Contra Christianos*³⁴. Il criterio metodologico seguito dal Crafer si differenzia sia da quello seguito da Holste che da Lardner in quanto nella prima parte dello studio l'inglese reperisce e numera i frammenti traendoli:

- 1) ventisette da Girolamo;
- 2) sei da Agostino;
- 3) cinque da Metodio;
- 4) quattro da Eusebio;
- 5) due da Teodoreto;
- 6) uno da Severiano di Gabala;
- 7) uno da Teofilatto di Smirne.

Da quanto si può vedere i frammenti in totale ammontano a quarantasette.

Nella seconda parte dello studio Crafer passa all'analisi di ogni libro del *Contra Christianos*, proponendo delle congetture anche sui libri V- XI di cui non rimane alcuna traccia.

Per quanto concerne i frammenti Crafer non fa alcuna sistemazione tematica ma si limita a riportarli in latino e in greco allegando ad essi alcune osservazioni

³¹ Cfr. T.W. CRAFER, *The Work of Porphyry's Against the Christians and its Reconstruction*, «Journal of Theological Studies», 15 (1914), pp. 360- 395.

³² HARNACK (*Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 100- 101) dice espressamente: «Crafer nel suo secondo trattato ha modificato notevolmente i suoi risultati. Purtroppo, vista la sua scarsa conoscenza della lingua tedesca, in un punto principale mi ha frainteso (In ausführlicher Auseinandersetzung mit meinen Einwürfer hat Crafer in der zweiten Abhandlung seine Ergebnisse wesentlich modifiziert. Leider hat er mich dabei an einem Hauptpunkte infolge seiner mangelhaften Kenntnis des Deutschen mißverstanden».

³³ CRAFER (*The Work of Porphyry's Against the Christians and its Reconstruction*, cit., p. 361) risponde ad HARNACK sostenendo che: «I have been brought to the conclusion that Dr. Harnack theory is untenable as it stands, and that in the *Apocriticus* we possess the words, not of Porphyry, but of Hierocles, who copied his arguments but not his language».

³⁴ *Ibidem*, pp. 481- 512.

senza fornire la traduzione. La maggior parte dei frammenti viene reperita nelle opere di Girolamo: in sequenza i numeri sono: 1-3³⁵; 5-6³⁶; 14-19³⁷; 21-22³⁸; 28-40³⁹; 46⁴⁰ e sono tratti da diverse opere dello stridonense. Da Agostino Crafer trae sei questioni prese tutte dall'*Epistula CCII ad Deogratias*: i numeri dei frammenti sono: 4; 23- 27. Cinque frammenti provengono dall'opera di Metodio dal titolo *Κατὰ Πορφυρίου* e vengono numerati dal 41 al 45⁴¹. Quattro frammenti sono tratti da Eusebio dalla *Historia Ecclesiastica* (VI, 19, 2 ss.), dalla *Praeparatio Evangelica* (I, 9, 20 ss. e V, 1, 9 ss.), e infine dalla *Chronica (Praefat. interpr. Hieron)* ed hanno i numeri 7; 9- 10; 13. Due frammenti, rispettivamente il numero 11 e il numero 12, provengono dalla *Graecorum affectionum cura* (I, 14 e VII, 36) di Teodoreto di Cirro, mentre un frammento, il numero 8 viene dall'opera *De mundi creatione*, orat. VI (Migne LVI, col. 487) di Severiano di Gabala, e infine l'ultimo, il numero 20, proviene dall'opera *Enarratio in Johannes* (Migne CXXIII, col. 1141) di Teofilatto di Smirne⁴².

Alla fine della sequenza dei quarantasei frammenti Crafer sostiene che non ha incluso volutamente nessuno dei frammenti provenienti dall'*Apocritico* in quanto questi non possono con certezza essere riferiti a Porfirio, per cui non sarebbe prudente né tantomeno corretto includere le obiezioni del polemistà presente in Macario⁴³. Nell'ipotesi più remota, continua l'inglese, le obiezioni

³⁵ Nr. 1= *Comm. in Galat.*, 2, 11; nr. 2= *Comm. in Galat. prolog.*; nr. 3= *Comm. in Jes.* XV, c. 54.

³⁶ Nr. 5= *Comm. in Galat.*, 1, 16; nr. 6= *Ep. 130 (ad Demet.)*, 14.

³⁷ Nr. 14= *Adv. Pelag.* 2, 17; nr. 15= *Ep. 57 (ad Pammach.)*, 9; nr. 16= *Comm. in Dan.* 1, 1; nr. 17= *Quaest. in Gen.* c. I, 10; nr. 18= *C. Vigil.* 10; nr. 19= *Comm. in Matth.* 9, 9.

³⁸ Nr. 21= *Comm. in Joel.* 2, 28; 22= *Ep. 133 (ad Ctesiph)*, 9 + August., *Ep. 102 (ad Deograt.)*, 8.

³⁹ Nr. 28= *Comm. in Dan. prolog. init.*; nr. 29= *Comm. in Dan.*, 2, 44; nr. 30= *Comm. in Dan.*, 5, 46; nr. 31= *Comm. in Dan.*, 5, 10; nr. 32= *Comm. in Dan.*, 2, 7-14; nr. 33= *Comm. in Dan.*, 9, 1; nr. 34= *Comm. in Dan.*, 9, 20; nr. 35= *Comm. in Dan.*, 9, 44-45; nr. 36= *Comm. in Dan.*, 12, 1; nr. 37= *Comm. in Dan.*, 12, 2 ss.; nr. 38= *Comm. in Matth.*, 24, 15; nr. 39= *De principio Marci (Anecd. Maredsol.* III, 2, p. 245) + *Comm. in Matth.*, 3, 3; nr. 40= *Tract. de Psalmo LXXVII (Anecd. Maredsol.* III, 2, p. 60), 2.

⁴⁰ Nr. 46= *Comm. in Jes.*, c. 3, 2.

⁴¹ Cfr. G.N. BONWETSCH, *Die Theologie des Methodius von Olympos*, Berlin, 1903, pp. 345- 348.

⁴² Cfr. T.W. CRAFER, *The Work of Porphyry's Against the Christians and its Reconstruction*, cit., pp. 483- 499.

⁴³ T.W. CRAFER (*Ibidem*, p. 499) dopo aver presentato la sequenza dei frammenti conclude dicendo: «The forty- six quotations or references given above are all that I can find, and they represent all that can be regained of the lost fifteen books unless use is made of the *Apocriticus*. And this we are, I believe, justified in using as a second source for the arguments, though not for the language, of Porphyry himself».

dell'*Apocritico* potrebbero essere messe alla fine in quanto esse contengono un basso livello di certezza sulla provenienza da Porfirio⁴⁴.

Nella seconda parte dell'articolo Crafer analizza il contenuto dei libri del *Contra Christianos*, avvertendo però che a causa dell'esigua quantità di dati e di notizie, tutto quello che egli presenta altro non è che il frutto di una mera congettura.

Nel primo libro si critica la credibilità del Nuovo Testamento, le liti e le contraddizioni degli Apostoli addotte come prova per sottolineare la loro incapacità nell'ottenere la fede dei discepoli.

Il secondo libro è completamente perduto ma Crafer pensa che possa trattare gli stessi argomenti svolti nel primo libro.

Il terzo libro presenta la critica al Vecchio Testamento e l'attacco che Porfirio muove contro Origene e il metodo allegorico.

Il quarto libro parla della storia degli Ebrei e delle inesattezze che sono presenti nella tradizione cristiana messe a confronto con la storia degli Ebrei riportata da Sancuniatone di Biblos, di cui Porfirio dimostra la maggiore autenticità scientifica.

Il quinto libro, potrebbe riferire notizie inerenti la vita di Cristo e le critiche relative agli atti e ai miracoli.

Il sesto libro, potrebbe riportare i detti di Gesù e criticare tutte le contraddizioni in essi contenute.

Il settimo libro attaccherebbe sia la poca credibilità degli Evangelisti, che le versioni diverse che essi riportano intorno ad alcuni episodi della vita del Cristo.

L'ottavo libro potrebbe riguardare la critica all'idea cristiana di Dio e la sua relazione con gli dei ellenici.

Il nono libro criticerebbe i riti cristiani messi in relazione con i riti greco-romani.

Il decimo libro riguarderebbe i dogmi cristiani e le loro aporie interne, specialmente per quanto concerne il battesimo e la resurrezione del corpo.

L'undicesimo libro criticerebbe il dogma dell'incarnazione del *logos* divino come si evince in modo particolare dai frammenti di Metodio.

⁴⁴ *Ibidem*, nota 2: «In each case the references which come from the *Apocriticus* will be placed last, as having a less degree of certainty».

Il libro dodicesimo basa la sua critica sulle profezie contenute all'interno del Vecchio Testamento, specialmente per quanto riguarda il *Libro di Daniele*.

Il tredicesimo libro critica il concetto cristiano di fede e il fatto che le profezie contenute all'interno del Vecchio Testamento si riferirebbero alla venuta del messia identificato dai cristiani con Gesù.

Il quattordicesimo libro si riferirebbe alla critica di Porfirio all'evangelista Marco il quale nell'*incipit* del suo vangelo invece di citare il profeta Malachia e il profeta Isaia, ritiene le due citazioni provenienti solo ed esclusivamente da Isaia. Allo stesso modo si stigmatizza l'evangelista Matteo che cita una frase dicendo che essa è tratta dal profeta Isaia, mentre in realtà essa, secondo la Bibbia, è tratta dal profeta Asaph.

Infine il quindicesimo libro riguarderebbe lo stato della Chiesa nei tempi in cui viene scritto il *Contra Christianos* e le critiche mosse ai rappresentanti ecclesiastici per quanto concerne la loro organizzazione⁴⁵.

La conclusione della ricostruzione di Crafer si basa su due punti: il *Contra Christianos* e la possibile inclusione delle obiezioni contenute nell'*Apocritico* all'interno dell'opera anticristiana. Dopo avere brevemente riassunto gli aspetti principali riguardanti la critica presente nell'opera di Porfirio contro il cristianesimo, l'inglese- come si è detto- giunge alla conclusione che non si possono includere all'interno della collezione dei frammenti del *Contra Christianos* le obiezioni del polemistia presenti all'interno dell'*Apocritico*. Infatti il piano strutturale delle due opere è completamente diverso e tratta temi diversi: si è visto infatti che l'opera da cui il polemistia dell'*Apocritico* trae le sue critiche contro il cristianesimo consta di due libri. Nel primo libro vi è la critica contro gli atti e le parole di Gesù, mentre nel secondo libro si stigmatizzano i detti e gli atti degli apostoli, con particolare riguardo alle contraddizioni presenti nell'insegnamento di Pietro e di Paolo. Ora se da un lato quest'ordine può restituire un quadro più chiaro delle obiezioni del polemistia e delle relative risposte di Macario, fornendo un piano quanto più lineare possibile di *quaestiones-solutiones*, dall'altro si nota uno scadimento dello stile, dello spessore delle obiezioni e dell'abbandono di temi fondamentali come il concetto del Dio cristiano, i dogmi, i riti, la futilità della fede. Inoltre l'obietto concentra i suoi

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 499- 509

attacchi principalmente sul Nuovo Testamento senza fare alcun cenno alle puntuali riflessioni sul Vecchio Testamento e in generale sulla storia del popolo ebraico. Dalla lettura delle obiezioni risulta chiaro che il polemista ha omesso moltissimo materiale che può avere tratto dall'opera di Porfirio, concentrandosi solo su alcuni aspetti che a loro volta sono stati elaborati ed espressi nel suo linguaggio e nel suo stile. Per ciò, se si confrontano le obiezioni mosse al cristianesimo da Porfirio e quelle del polemista di Macario, risulta chiaro che le coincidenze tra le due opere sono veramente rare e soprattutto presentano delle differenze di stile e di linguaggio molto evidenti. È chiaro che leggendo le obiezioni presenti nell'*Apocritico* alcune sembrano provenire da Porfirio ma molte altre, sia per contenuto che per forma non hanno nulla in comune con le obiezioni del filosofo di Tiro. Inoltre nella sequenza delle obiezioni si vede chiaro il carattere rapsodico di esse le quali spesso rimandano ad alcuni concetti che dicono essere stati precedentemente trattati, ma nella lettura del testo si rivelano completamente assenti⁴⁶.

Da tutto ciò Crafer evince che il polemista ha utilizzato l'opera in due libri di Sossiano Ierocle la quale può avere una lontana fonte nell'opera di Porfirio, ma nulla autorizza ad includere le obiezioni presenti nell'*Apocritico* all'interno della costruzione dei frammenti del *Contra Christianos*⁴⁷.

III. 3. Verso la nuova collezione dei frammenti di A. von Harnack.

Nella monografia del 1911⁴⁸, pubblicata secondo le intenzioni dell'autore con lo scopo principale di fare una futura edizione completa del *Contra Christianos*, Harnack analizza nella prima parte l'opera di Macario, fornendo notizie sul vescovo, sul titolo dell'opera, sul periodo storico in cui l'*Apocritico* è

⁴⁶ *Ibidem*, p. 511

⁴⁷ Alla fine delle sue considerazioni T.W. CRAFT (*Ibidem*, p. 512) conclude dicendo: «If in the foregoing considerations I have rightly interpreted the problem of the relations of the Κατὰ Χριστιανῶν and the objections quoted by Macarius, the latter assume a double importance. For they give us the contents of the lost *Philalethes* of Hierocles, and at the same time they have provided us with many of the arguments in the book which he copied, and have enabled us to reconstruct its contents far more fully than would be the case, if we only relied upon the quotations from the Κατὰ Χριστιανῶν and the references to it, which I have collected from others sources».

⁴⁸ Cfr. A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die im Apokritik des Macarios Magnes enthaltene Streitschrift*, cit. pp. 1- 150.

stato scritto. Dopo ciò riporta le questioni del polemista greco fornendo una traduzione dal greco al tedesco con testo a fronte, corredata di note critiche⁴⁹.

Harnack giunge alla conclusione che il testo originale usato dal filosofo greco per formulare le obiezioni presenti nell'*Apocritico* e quello che Macario aveva materialmente di fronte quando il polemista gli poneva le sue obiezioni, sono due scritti indipendenti, nel senso che il testo del polemista di Macario sarebbe un riassunto in due libri dell'opera originale⁵⁰. Ora -secondo Harnack- il testo dell'anonimo epitomatore, che consterebbe appunto di due libri, è così diviso: nel primo si trova la critica ai Vangeli; a sua volta esso si divide nella critica ai miracoli di Gesù (*Apocritic. Libro I*), e nella critica alla persona e agli insegnamenti del Cristo (*Apocritic. Libro II, III, 1-20*). Il secondo libro invece verte sulla critica degli *Atti degli Apostoli* e delle *Lettere di Paolo*, che a sua volta si distingue negli attacchi personali contro Pietro e Paolo (*Apocritic. Libro III, 28-43*) e attacchi contro il dogma cristiano (*Apocritico Libri IV e V*). Ora siccome Macario nell'utilizzare questo riassunto in due libri dell'anonimo polemista non avrebbe rispettato la divisione dell'opera secondo lo schema precedente, ma piuttosto avrebbe scelto alcuni passi in modo disordinato all'interno del vasto materiale anticristiano a sua disposizione, Harnack spiega i motivi che lo hanno portato ad identificare la struttura di questo riassunto anticristiano in due parti. Egli indica il punto che dividerebbe il primo dal secondo libro nel passo presente in *Apocriticus III, 20* dove si legge: «inizio di un'altra serie di obiezioni desunte dagli *Atti* e dagli *Apostoli*»⁵¹. Da questo punto in poi doveva iniziare il secondo libro dell'opera che, come si è detto sopra, doveva contenere la critica agli *Atti degli Apostoli* e alle *Lettere di Paolo*, diviso a sua volta in altre due parti indicate da Harnack nel passo presente in *Apocriticus III, 36* dove il polemista dichiara: «Per quanto ci riguarda finiamo di parlare contro Paolo, sapendo quale enorme gigantomachia di parole ha armato contro se stesso»⁵². Da questo punto del

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 1-95.

⁵⁰ A. VON HARNACK (*Ibidem*, p. 103) conclude al sua dimostrazione filologica asserendo che «Es ist also deutlich, daß der Text des Philosophen gegenüber dem Texte des Macarius selbständig ist und daß er viele Merkmale eines abendländischen Textes trägt. Also stammt er aus einer Schrift und höchstwahrscheinlich aus einer abendländischen Schrift».

⁵¹ Mak. *Apoc.*, III, 20: «Ἐτέρας ὑποθέσεως ἀρχὴ ἐκ τῶν Πράξεων καὶ τοῦ Ἀποστόλου». Cfr. A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments*, cit., p. 104.

⁵² *Ibidem*, III, 36: «Ἄλλ'ἡμεῖς ἔτι λέγειν κατὰ τοῦ Παύλου παυσόμεθα, γνόντες αὐτὸν καθ'ἑαυτοῦ τοιαύτην γιγαντομαχίαν λόγων καθοπλίσαντα».

secondo libro in poi iniziava la critica al dogma cristiano, alla fine del quale si concludeva il *corpus* di questioni, corrispondente alla fine del V libro dell' *Apocriticus*. Ora dell'originario corpo di obiezioni che, secondo Harnack doveva raggiungere il numero di cento, Macario ne sceglie solo quarantatre, non occupandosi delle altre in quanto non pertinenti allo scopo che l'autore si era prefisso, che era quello non solo di confutare il polemista, ma soprattutto di cercare di fugare i dubbi nella comunità cristiana su alcuni passi poco chiari delle Scritture⁵³. Harnack infatti sostiene che leggendo il contenuto di alcune obiezioni, si notano delle rotture lessicali nei vari passaggi che dimostrerebbero che Macario, nel riformulare gli attacchi del polemista, ha scelto alcuni passi all'interno di un contesto di opposizioni molto più vasto. Ad esempio nel passaggio presente in *Apocriticus* II 14 il filosofo inizia dicendo: «E c'è un altro argomento che può confutare questa falsa opinione, quello che riguarda la sua resurrezione (Ἔστι καὶ ἕτερος λόγος δυνάμενος σαθρὰν ταύτην ἐλέγξει τὴν δόξαν, ὁ περὶ τῆς ἀναστάσεως)». Ora questa ταύτην τὴν δόξαν che dovrebbe trovarsi nel passaggio precedente, cioè in II 13, non parla assolutamente della resurrezione di Cristo, ma parla del passo di *Gv.* 19, 33- 34⁵⁴. Ancora in *Apocriticus* III, 3 e III, 4 la seconda delle obiezioni inizia dicendo: «ma se noi vogliamo parlare di quest'altra storia ecc. (εἰ δὲ θέλομεν κάκεινην τὴν ἱστορίαν εἰπεῖν)»: anche qui, in III 2, come nel passo precedente, non vi è nessuna ἱστορία. Inoltre in III 4 dove questa volta si potrebbe ravvisare un'ἱστορία, III 5 è

⁵³ Cfr. A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments*, cit. pp. 106- 107.

⁵⁴ Mak. *Apoc.*, II, 13: «Che essi abbiano preso di mira tutti i fatti concernenti la sua (*scil.* di Gesù) fine, è dimostrato da un altro capitolo: scrive infatti Giovanni: “Avvicinatisi a Gesù, quando lo videro già morto, non gli ruppero le gambe, ma uno dei soldati con la lancia gli trafisse il costato; e subito uscì sangue e acqua”. Ma questo lo ha detto solo Giovanni, degli altri nessuno (lo ha detto): perciò egli prende sé stesso come testimone dicendo: “e chi ha visto (lo) ha testimoniato, e la sua testimonianza è vera”. A me dunque sembra che questa sia l'espressione tipica di uno sciocco. Infatti come (può essere) vera la testimonianza di colui che non era presente al fatto di cui si tratta? Infatti chi testimonia (lo fa) su ciò che si verifica; ma su ciò che non si verifica come si potrebbe rendere testimonianza? (Ὅτι δὲ τὰ περὶ τοῦ τέλους αὐτοῦ πάντα κατεστοχάσαντο, ἐξ ἑτέρου κεφαλαίου τοῦτ' ἀποδειχθήσεται· γράφει γὰρ Ἰωάννης· ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες, ὡς εἶδον αὐτὸν ἤδη τεθνηκότα, οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη, ἀλλ' εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγῃ ἐνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν· καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ· μόνος γὰρ τοῦτ' εἶρηκεν ὁ Ἰωάννης, τῶν δὲ ἄλλων οὐδεὶς· διὸ καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ βούλεται μαρτυρεῖν λέγων· καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία. ὅπερ δοκεῖ μοι τοῦτ' ἐκπέφου τυγχάνειν τὸ ῥῆμα· πῶς γὰρ ἀληθινὴ ἡ μαρτυρία τοῦ περὶ οὗ ἡ μαρτυρία μὴ ὑφ' ἐστῶτος; μαρτυρεῖ γὰρ τις περὶ τοῦ ὄντος· περὶ δὲ τοῦ μὴ ὄντος πῶς ἂν λεχθεῖ μαρτυρία)». Cfr. A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments*, cit. pp. 105- 106 e *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 204- 207.

invece introdotta dalle parole ἄλλην δὲ...λέξιν che farebbe presupporre non un concetto abbastanza lungo e articolato, ma solo una parola. Dall'incoerenza nella concatenazione (*zusammenhang*) delle obiezioni, Harnack deduce che Macario ha scelto alcune delle critiche tra le cento presenti nell'originaria opera polemica⁵⁵.

La seconda parte della tesi di Harnack riguarda la mentalità neoplatonica dell'obiettore, per cui il tedesco deduce che l'autore delle obiezioni deve essere un filosofo neoplatonico⁵⁶.

La terza parte della tesi di Harnack riguarda le citazioni del Vangelo contenute all'interno dello scritto di Macario le quali combaciano spesso con il Codice *Beza* di cui fa parte il *Cantabrigensis*, siglato con la lettera D⁵⁷, che è uno dei circa quattrocento codici che contiene il testo dei Vangeli ed appartiene alla famiglia testuale dei codici raggruppati sotto il nome di Testo Occidentale⁵⁸. Ora il *Cantabrigensis* essendo usato, secondo il teologo tedesco, specialmente nell'area occidentale dell'impero romano, fornirebbe un'indicazione precisa della fonte da cui le obiezioni - novanta dal Nuovo Testamento e dieci dal Vecchio - sono state tratte⁵⁹.

Per supportare la sua tesi Harnack fornisce delle dimostrazioni che possono essere così sintetizzate:

⁵⁵ Cfr. A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments*, cit. pp. 106- 107.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 96 ss.

⁵⁷ Probabilmente risale al V sec. d.C. il Codice D viene scritto forse nella Gallia Meridionale: contiene i quattro Vangeli più gli *Atti degli Apostoli* e le lettere di Giovanni ed è scritto in greco e latino. Consta di 406 pagine affiancate e si pensa che la sua diffusione sia avvenuta in tutto il bacino del Mediterraneo.

⁵⁸ Il Testo Occidentale è una delle famiglie testuali nella quale sono raggruppati diversi codici che presentano tra loro numerose affinità: l'Occidentale viene chiamato così per la sua circolazione che una volta si credeva prevalentemente in Occidente, mentre recentemente si è visto che la sua diffusione è attestata ad Occidente ed Oriente del bacino del Mediterraneo, come Roma, Egitto, Palestina, Antiochia, Costantinopoli. Cfr. R. GOULET, *Le Monoghènes*, I, cit., pp. 98- 99. Le altre famiglie testuali sono: l'Alessandrino, dal nome della città egiziana, presenta lezioni brevi, stilisticamente accurate e poche corrotte; il Cesariense, dal nome di Cesarea in Palestina: proveniente originariamente da Alessandria il testo si diffuse in Georgia e nel Caucaso; il Bizantino, prende il nome dal suo utilizzo all'interno della liturgia bizantina, il testo può farsi risalire al 300 d.C. Infine bisogna segnalare che i codici del N.T. si dividono in *onciali* i quali sono stati scritti in lettere maiuscole e sono ritenuti i più pregiati, come il Sinaitico, l'Alessandrino. Il Vaticano e il Beza, e i codici minuscoli, che a loro volta sono contrassegnati da sigle minuscole. Cfr. G. RINALDI, *Cristianesimi nell'antichità*, cit., p. 326.

⁵⁹ Cfr. A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments*, cit. pp. 100- 103.

1) Il Vangelo di Marco che viene letto dal neoplatonico (*Apocrit.* III, 16) conteneva la chiusa XVI che secondo il teologo era maggiormente letta in Occidente che in Oriente⁶⁰

2) In *Mc.* 15, 34 il neoplatonico legge εἰς τί ὠνείδισάς με (*Apocrit.* II, 12) che si trova in D, ma anche nei codici latini *Colbert, Vindobonensis, Bobbiensis*⁶¹.

3) In *Mc.* 15, 36 solo il neoplatonico (*Apocritic.* II, 12) e il codice D presentano la lezione πλήσαζ⁶².

4) In *Gv.* 12, 31 il neoplatonico legge (*Apocritic.* II, 15): «νὺν κρείσις ἐστὶ τοῦ κόσμου (senza τοῦτου)», lezione presente in D, b, g, l, *Vulgata*; inoltre si trova anche la lezione βληθήσεται presente in D, a, c, a differenza delle altre testimonianze che riportano ἐκβληθήσεται⁶³.

5) In *Mt.* 26, 41 (*Mc.* 14, 38) il filosofo legge (III, 2) contro tutte le testimonianze greche: «ἵνα μὴ παρέλθῃ ἡμᾶς ὁ πειρασμός (*cet.* ἵνα μὴ ἔλθῃτε εἰς πειρασμόν)», ma gli antichi codici latini LA riportano: «*ut transeat vos temptatio*»⁶⁴.

6) Il filosofo nel testo presente in *Mc.* 5, 8 ss., (III, 4) concorda in parecchi luoghi con i codici latini, dove di fatto mostra l'apparato critico⁶⁵.

7) La lezione εἰς τὴν θάλασσαν (III, 17) in *Mt.* 17, 20 = *Lc.* 17, 6 presente nel testo di Macario, si trova solo in D e nei latini (*cet.* ἐν τῇ θαλάσῃ)⁶⁶.

8) La lezione καὶ σοὶ δώσω presente in *Mt.* 16, 19 (e non καὶ δώσω σοὶ) presente nel testo di Macario (III, 19) si trova solo in D, in L⁶⁷ e nei latini⁶⁸.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 100: «Das Markusev. Welches der Philosoph las, enthielt den unechten Markusschluß (III, 16). Dieser war aber in der ältesten Zeit im Abendland viel verbreiteter als im Morgenland».

⁶¹ *Ibidem*, : «In Mark. 15, 34 las der Philosoph εἰς τί ὠνείδισάς με (II, 12) [...] ist vom Cod. D, sodann von den drei lateinischen Codd. Colbert, Vindobon. und Bobb. Bezeugt ist, während sie im Morgenland von Anfang an durch die LA des Matthäus verdrängt worden ist».

⁶² *Ibidem*, : «In Mark. 15, 36 bieten nur unser Codex (II, 12) und D die Lesart (nach Matth.) πλήσαζ».

⁶³ *Ibidem*, p. 101: «In Joh. 12, 13 las (II, 15) der Philosoph (1) νὺν κρείσις ἐστὶ τοῦ κόσμου (ohne τοῦτου) mit D, b, g, l, vulg. gegen die anderen Zeugen, (2) βληθήσεται mit D, a, c, gegen die anderen Zeugen (ἐκβληθήσεται)».

⁶⁴ *Ibidem*, «In Matth. 26, 41 (Mark. 14, 38) las der Philosoph (III, 2) gegen alle griechischen Zeugen: ἵνα μὴ παρέλθῃ ἡμᾶς ὁ πειρασμός (*cet.* ἵνα μὴ ἔλθῃτε εἰς πειρασμόν, aber altlateinische Codd. bieten die LA: *ut transeat vos temptatio*».

⁶⁵ *Ibidem*, «Daß der Philosoph im Text von Mark. 5,8ff (in III, 4) mit den Lateinern an mehreren Stellen zusammengeht, zeigt der dort gegebene kritische Apparat».

⁶⁶ *Ibidem*, «Das εἰς τὴν θάλασσαν (III, 17) in Matth. 17, 20 = Luk. 17, 6 bieten mit unsrem Text nur D und die Lateiner (*cet.* ἐν τῇ θαλάσῃ)».

⁶⁷ Codice *Parisinus* sec. VIII.

⁶⁸ A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments*, cit. p. 101: «Das καὶ σοὶ δώσω in Matth. 16, 19 (nicht καὶ δώσω σοὶ) bieten mit unsrem Text (III, 19) nur DL und die Lateiner».

9) In *Atti*, 12, 18 la lezione θόρυβος (τάραχος) si trova vicino ad οὐκ ὀλίγος come nel testo di Macario (III, 22) solamente nel codice D, Lucifero e 76⁶⁹.

10) In *Mt.* 16, 18 il testo di Macario (III, 22) reca κατισχύσειν αὐτοῦ (le parole sono riportate indirettamente) come in Taziano⁷⁰.

11) In *Gal.* 2, 13 il testo di Macario (III, 22) reca συνεκρίθησαν (e non συνυπεκρίθησαν) con i codici latini e con Vittorino contro tutti i greci⁷¹.

12) In *Atti* 22, 3 il nostro testo (III, 31) riporta ἐν Τάρσῳ τῆς Κιλικίας γενόμενος così come lo riporta il codice D; tutti gli altri testimoni riportano ἐν Τάρσῳ τῆς Κιλικίας invece di γενόμενος riportano γεγεννημένος⁷².

13) In *ICor.* 10, 20 manca nel nostro testo (III, 35) la lezione καὶ οὐ Θεῶ con minuscolo 56, Tertulliano e *Ambrosiaster*⁷³.

14) In *Gv.* 3, 27 il nostro testo (IV 7) riporta ποιεῖν οὐδέν, mentre tutti gli altri testimonii riportano λαμβάνειν οὐδέν, ad eccezione del codice latino «e», che riporta *facere*⁷⁴.

15) In *ICor.* 8, 5 ss. Il nostro testo (IV, 23) presenta πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί preso da quello che segue più avanti; allo stesso modo solo D, E, d, e, *Ambrosiaster* riportano in un altro passo θεοὶ καὶ κύριοι. Com'è noto il codice E è solo una copia dell'originario E⁷⁵.

Alla fine di questa lista Harnack ritiene di aver apportato delle dimostrazioni sufficientemente esaustive per cui conclude che sicuramente il

⁶⁹ *Ibidem*, «In Act. 12, 18 lassen neben θόρυβος (τάραχος) das οὐκ ὀλίγος mit unsrem Text (III, 22) nur D, Lucifer und 76 fort».

⁷⁰ *Ibidem*, «In Matth. 16, 18 (III, 22) bietet unser Text κατισχύσειν αὐτοῦ (die Worte sind indirect gegeben) mit Tatian».

⁷¹ *Ibidem*, «In Gal. 2, 13 (III, 22) bietet unser Text συνεκρίθησαν (nicht συνυπεκρίθησαν) mit Codd. Lat. und Victorin gegen alle Griechen».

⁷² *Ibidem*, «In Act. 22, 3 (III, 31) bietet unser Text ἐν Τάρσῳ τῆς Κιλικίας γενόμενος und nur D ebenso; alle übrigen Zeugen stellen ἐν Τάρσῳ τῆς Κιλικίας nach γενόμενος (bzw. γεγεννημένος)».

⁷³ *Ibidem*, «In I Kor. 10, 20 (III, 35) fehlt in unsrem Text καὶ οὐ Θεῶ mit m 56, Tertullian, Ambrosiaster».

⁷⁴ *Ibidem*, «In Joh. 3, 27 (IV 7) bietet unser Text ποιεῖν οὐδέν, alle übrigen Zeugen λαμβάνειν οὐδέν, mit Ausnahme des Cod. Lat e, welcher "facere" liest».

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 101- 102: «In I Kor. 8, 5f hat unser Text (IV, 23) πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί aus dem Folgenden vorweggenommen; ähnlich bieten nur D E d e Ambrosiaster schon an dieser Stelle θεοὶ καὶ κύριοι. Cod. E ist bekanntlich nur eine Abschrift von E».

neoplatonico si è servito del Testo Occidentale per fare le citazioni dei passi del Nuovo Testamento⁷⁶.

La quarta parte della tesi di Harnack poggia sulla teoria secondo cui il polemista sta utilizzando un canone diverso da quello in uso nella Chiesa del IV secolo in Asia Minore. Infatti nelle obiezioni del neoplatonico si trovano due citazioni dell'*Apocalisse* di Pietro⁷⁷, e ci sarebbe indirettamente anche la citazione dell'*Apocalisse* di Giovanni, mentre non vi sono tracce di riferimenti alla *Lettera agli Ebrei* e la *Seconda Lettera di Pietro*. Ora bisogna sottolineare che nel Canone Muratoriano, risalente al 170- 180 d.C, e utilizzato dalla Chiesa Occidentale, oltre all'*Apocalisse* di Giovanni, è menzionata anche quella di Pietro⁷⁸. Da questa ulteriore dimostrazione Harnack conclude che il filosofo sta usando un'opera che si basa sul Testo Occidentale per le citazioni del Nuovo Testamento⁷⁹.

In conclusione il teologo tedesco acclude in nota al testo una serie di parole che, sebbene presentino uno stile non propriamente porfiriano ma più vicino a quello di Omero Esiodo e i tragici⁸⁰, o allo stile misto (*buntscheckig*) di Platone,

⁷⁶ *Ibidem*, p. 102: «Diese Liste ist groß genug, um das Urteil mit hoher Wahrscheinlichkeit aussprechen zu dürfen: der Philosoph hat ein abendländisches NT vor sich gehabt».

⁷⁷ Cfr. Mak. *Apok.*, IV, 6 e IV 7.

⁷⁸ Il Canone o Frammento Muratoriano, risalente al 170- 180 d.C presenta entrambi le *Apocalissi*, quella di Giovanni e quella di Pietro anche se precisa che vi sono alcune chiese che non ammettono la lettura di quest'ultima durante la messa. *Canon. Murat.*(A. SOUTER, p. 210): «Accogliamo anche soltanto le Apocalissi di Giovanni e di Pietro, ma alcuni dei nostri non vogliono che la seconda sia letta in Chiesa (*Apocalypsin etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*)».

⁷⁹ A. VON HARNACK, (*Kritik des Neuen Testaments*, cit. p. 100) asserisce che il neoplatonico ha una perfetta conoscenza della Bibbia: «Was sein NT von den katholischen Briefen enthielt und ob es den Hebräerbrief und die Apokalypse des Johannes umfaßte, läßt sich leider nicht bzw. nicht direct feststellen. Da es aber die Petrus-Apokalypse enthalten, so darf man bestimmt behaupten, daß die Johannes-Apokalypse in ihm nicht gefehlt hat; denn eine NTliche Sammlung mit der Petrus-Apokalypse, aber ohne die andere Apokalypse, ist schlechthin unbezeugt. Von dem Muratorischen Fragmentisten hören wir, daß seine Gemeinde, eine abendländische, beide Apokalypsen in ihrem Kanon hatte, wenn auch *quidam* die Petrus-Apokalypse bezweifelten. Das Fehlen von Citaten aus dem Hebräerbrief in unseren Quaestiones und die Citate aus Petrus-Apokalypse, die indirect auch die Johannes-Apokalypse bezeugen, ferner das Fehlen eines Citats aus dem 2Petrusbrief- ihn anzuführen, war in IV, 6. 7 fast geboten, wenn er überhaupt bekannt war- führen bereits auf die freilich noch unsichere Vermutung, daß der Philosoph ein abendländisches Neues Testament benutzt hat».

⁸⁰ In una nota a piè pagina HARNACK (*Kritik des Neuen Testaments*, cit., p. 97, nota 1) fornisce alcune parole chiave che dovrebbero servire a supportare ulteriormente la sua tesi. Alcune parole del polemista direttamente o indirettamente hanno un referente in Omero, Esiodo e i tragici: αἰσίως, ἀκήρατος, ἀμαλδύνειν, βούς ἀροτήρ και καματερός, βρέτας, ἐτερόφωνος, ἴστωρ, κερτομειν, κομπάζειν, κραδαίνεσθαι, λυπρός, μακρογορεῖν, οὐρανομήκης, πάταγος, πολύτροπος, σέλας.

Plutarco e Diodoro, potrebbero essere accostate a Porfirio⁸¹. Oltre a ciò egli presenta una breve lista di parole rare, senza tuttavia fornire alcun riferimento al filosofo di Tiro, concludendo che sei parole appaiono essere uniche nel loro genere⁸².

Alla tesi di Harnack si contrappongono due grossi ostacoli presenti all'interno del testo di Macario:

1) In un passo dell'*Apocritico* (IV, 2) si legge che dalla stesura della *Prima Lettera ai Tessalonicesi* di Paolo al dibattito tra Macario e il polemista sono trascorsi «trecentotrent'anni». Ora se la lettera paolina è databile intorno al 49 d.C e il passo dell'*Apocritico* parla di «trecentotrent'anni», si deduce che la controversia si è svolta presumibilmente nel 380 d.C., mentre come si sa Porfirio scrive il *Contra Christianos* più di un secolo prima. Inoltre in un altro luogo dell'opera macariana (*Apocrit.*, IV, 5) il filosofo dichiara nuovamente che dal periodo della vita pubblica di Gesù fino al dibattito con il vescovo sono passati «oltre trecento anni».

2) Macario, mentre dialoga con il polemista (*Apocritic.*, III, 42)⁸³, lo invita a consultare l'opera di Porfirio dal titolo *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* o *Philosophia ex oraculis haurienda*, dimostrando inequivocabilmente che il suo interlocutore non è il filosofo di Tiro ma un'altra persona.

Harnack cerca di superare gli ostacoli presenti nel testo sostenendo che nel passo dell'*Apocritico* IV, 2 il manoscritto riporta: «Infatti da quando lo ha detto

⁸¹ *Ibidem*: ἀδίκημα, ἀνοσιούργημα, ἀτόπημα, κατόρθωμα, μηχανήμα, μέθευμα, τραγώδημα. HARNACK sostiene che queste parole sono presenti anche in Porfirio (diese Bildungen sind auch bei Porphyrius häufiger). Altri possibili riferimenti possono trovarsi anche nelle parole degli apostoli come ad esempio: ἀλληγορικῶς, ἀλληνάλλως, γεγωνότερον, ἐξηγία, κενοφωνία, κωμητικός, κωμύδιον, παραπαίγιον, τυμβωρυχία, ἡ ὑφήλιος, ἀκλόνητος, ἀκρωτηριάζεσθαι, ἀποσκορακίζειν, ἀρίδηλος, βδελυρία, διαβρέχεσθαι, διῦππεύειν, καθυπείκειν, καταλεπτύνειν, μεληδόν, μυθάριον, μυστικώτερον, καταυλείσθαι (= *irrideri*), ὀθνεῖος, ὄνειρόπληξ, πολύοπτος, σινοῦν (= *σίνεσθαι*), σύναρσις, ὑπόπτυρος, φέναξ.

⁸² HARNACK (*Ibidem*) conclude dicendo: «Sechs Worte, die er braucht, finden sich in Passows Lexikon nicht, nämlich ἀκαιροφωνία (III, 7), ἀπακονάν (III, 34), ἀπομηρυνκάσθαι (III, 35), ἐμφορίζειν (III, 15 ἐνεφορίζθη), ἐπισκήνιος (II, 16 λέξις), κλειδάρχης (III, 19)».

⁸³ Mac. *Apoc.*, III, 42: «Μα c'è la possibilità per te di trovare la conferma di quanto io sostengo nella *Filosofia desunta dagli oracoli* e di apprendere in un'esposizione molto puntuale ciò che succede agli animali offerti in sacrificio, se tu leggi l'oracolo di Apollo sulle vittime, oracolo che Porfirio, come gonfio d'orgoglio, ha trasmesso agli adepti in segreto (Ἐξεστι δέ σοι ταῦτα ἐκ τῆς φιλοσοφίας πιστώσασθαι, καὶ τῶν θυομένων ἀκριβῶς μαθεῖν τὴν ἀφήγησιν, ἀναγνόντι περὶ θυσίας τὸν χρησμὸν τοῦ Ἀπόλλωνος, ὃν ὁ Πορφύριος ὡσπερ ὀγκυλλόμενος ἐν ἀπορρήτῳ τοῖς οἰκείοις παρέδωκε)». La traduzione è mia.

(*scil.* Paolo) sono passati "t" trent'anni e nessuno, nemmeno lo stesso Paolo, è stato rapito insieme ad altre persone». Ora poichè nel testo c'è solo la parola trenta, Harnack congetture che quella «t» presente nel manoscritto non significa *trecento*, ma che sia solo un errore di scrittura in quanto Porfirio avrebbe scritto duecento. Quindi duecento trenta sommati ai cinquant'anni dalla predicazione di Paolo porterebbe alla data della compilazione del *Contra Christianos*. Stessa congettura Harnack propone per il passo presente in *Apocritico* IV, 5 dove si legge: «ed ecco che sono trascorsi trecento e più anni e nessuno, da nessuna parte si è presentato come tale». Qui Macario avrebbe volutamente cambiato il *duecento* porfiriano in *trecento* per riportare la disputa ai suoi giorni e renderla più verosimile⁸⁴.

Per quanto concerne il problema riguardante il passo presente in *Apocritico* III, 42, dove Macario dimostra di non avere davanti a se Porfirio in quanto invita il polemista ad andare a consultare la *Philosophia ex oraculis haurienda* del filosofo, Harnack sostiene che pur essendo il polemista una persona diversa da Porfirio, tuttavia egli *non sa* di stare utilizzando per le sue obiezioni un testo in due libri che sarebbe una sintesi del *Contra Christianos*.

Alla fine di queste dimostrazioni volte a supportare la sua tesi e riprendendo le ipotesi di Magnus Crusius, Wagenmann e Hauschildt, Harnack conclude che l'opera da cui sono tratte le obiezioni presenti nell'*Apocritico* provengono sicuramente dal *Contra Christianos* del filosofo di Tiro.

Le conclusioni raggiunte da Harnack fanno scaturire l'opposizione dello studioso inglese T.W. Crafer il quale, a tre anni dalla pubblicazione della monografia del teologo, ribadisce che il polemista sarebbe Sossiano Ierocle il quale starebbe utilizzando il suo Φιλαλήθης λόγος, opera anticristiana che si compone di due libri, pur ammettendo che Ierocle a sua volta ha potuto trarre gli spunti polemici presenti nella sua opera dal *Contra Christianos* di Porfirio⁸⁵.

⁸⁴ A. VON HARNACK, (*Kritik des Neuen Testaments*, cit., p. 108) si domanda: «Hat er nicht erst im vierten Jahrhundert geschrieben? Diese Annahme scheint geboten; denn die chronologischen Angaben in IV, 2 und IV, 5, aus denen wir die Zeit des Macarius abgeleitet haben, finden sich nicht in dem Solutiones, sondern in dem Quaestiones. Allein diese Angaben sind, wie fast alle Kritiker bereits bemerkt haben, zur Bestimmung der Zeit der Quaestiones unbrauchbar; denn wenn Macarius die Streitschrift, die ihm vorlag, als Unterlage für eine Disputation verwandte, die er selbst geführt haben will, so mußte er die in der Streitschrift vorgefundene Datierung corrigieren. Welche Zahlen also in der Streitschrift in IV, 2 und IV, 5 gestanden haben, wissen wir nicht».

⁸⁵ CRAFER T.W. (*The Work of Porphyry against the Christians and its reconstruction*, cit., p. 392) sottolinea che: «We have suggested to us that the work of Porphyry was taken over and abridged

III. 4. L'edizione di Harnack del 1916: il *Gegen die Christen*.

Nonostante le puntuali, pungenti ed incontestabili critiche del Crafer sull'inopportunità di includere le obiezioni del polemista presenti nell'*Apocritico* all'interno di una collezione di frammenti ascrivibili al *Contra Christianos*, Harnack pubblica la sua edizione che intitola *Gegen die Christen* cioè *Contro i Cristiani* raccogliendo ventinove testimonianze e novantasette frammenti e sostenendo che essi appartenerebbero tutti sia in modo diretto che indiretto al *Contra Christianos* di Porfirio.

A differenza delle tre precedenti collezioni di Holste, di Lardner e di Crafer, Harnack apporta due importanti novità metodologiche: la prima riguarda l'inclusione all'interno del *Gegen die Christen*⁸⁶ di cinquantadue frammenti riguardanti le obiezioni fatte dal polemista neoplatonico al vescovo di Magnesia all'interno dell'*Apocritico*⁸⁷. Basandosi infatti sulle dimostrazioni apportate nella monografia riguardante l'opera di Macario del 1911, Harnack ritiene che le critiche presenti nell'*Apocritico* provengano dall'opera di Porfirio e che esse pertanto possano essere incluse all'interno della nuova collezione che in questo modo ammonta ad un totale di novantasette brani. L'inclusione di questa grossa parte dell'*Apocritico* non solo costituirà più della metà della nuova collezione, ma legherà indissolubilmente due opere, cioè il *Contra Christianos* e l'*Apocritico*, che

by Hierocles and used for his own purpose». La polemica sull'identificazione dell'anonimo polemista è stata recentemente riaperta da ANNEMARIE MAEGER (ΜΑΚΑΡΙΟΣ Η ΜΟΝΟΓΕΝΕΣ, ΑΠΟΚΡΙΤΙΚΟΣ. *Apokritikos. Der verschenkte Sieg des Christentums. Protokoll eines frühchristlichen Philosophenwettstreits*. Deutsche Erstübersetzung der Antworten, teilweise aus dem Griechischen, teilweise aus der Englischen Zusammenfassung von T.W. CRAFER. Mit einer Einführung versehen, kommentiert, rekonstruiert und herausgegeben von ANNEMARIE MAEGER, «Kritische Texte zur Zeit», 7. Autorenverlag Hambourg 2001) la quale partendo dall'ultima pubblicazione di T.W. CRAFER del 1919, deduce che il polemista che dialoga con Macario sia la filosofa neoplatonica Ipazia di Alessandria e che il dibattito tra il vescovo e la filosofa si sia verificato nel 415 d.C. La tesi di A. MAEGER riposa sul fatto che l'eta greco presente nel titolo ΜΑΚΑΡΙΟΣ Η ΜΟΝΟΓΕΝΕΣ non significherebbe «o, oppure», ma si riferirebbe alla femminilità dell'autrice neoplatonica per cui il titolo dovrebbe essere tradotto «Macario e la figlia unica». Infatti solo una donna, secondo la tedesca, avrebbe potuto riportare tutte le metafore sul feto, sul latte materno, sulla maternità che si trovano all'interno dell'*Apocritico*. Infine E. DE PALMA DIGESER, (*Porphyry, Julian or Hierocles? The Anonymous Hellene in Makarios Magnes' Apokritikos*, «Journal of Theological Studies», 53 (2002), pp. 466- 502) è ritornata sull'argomento riprendendo la tesi di T.W. CRAFER, e ribadendo che il polemista sarebbe Sossiano Ierocle.

⁸⁶ Cfr. A. VON HARNACK, *Porphyrius 'Gegen die Christen'*, cit. pp. 3- 115.

⁸⁷ Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 70- 71.

hanno tra loro in comune – come si vedrà più avanti - solo un sostrato di polemica anticristiana e nient'altro.

La seconda novità metodologica riguarda il rifiuto da parte del teologo non solo di cercare di ricostruire l'opera perduta di Porfirio basandosi esclusivamente sui frammenti che rimandano ai singoli libri del *Contra Christianos*, come aveva fatto a suo tempo Holste⁸⁸, Wagenmann⁸⁹, Georgiades⁹⁰, Kleffner⁹¹ e Crafer⁹², ma nemmeno di tentare una ricostruzione dell'opera seguendo l'ordine dei libri biblici citati nei frammenti, come aveva cercato di fare Lardner⁹³. Harnack al fine di dare un'idea quanto più completa possibile dell'opera, dopo una prima introduzione⁹⁴, decide di dividere il *Gegen die Christen* in testimonianze, che seguono una sistemazione cronologica, e in frammenti, che vengono ordinati seguendo il metodo tematico e distinti in cinque sezioni:

- 1) critica degli evangelisti e degli apostoli come base per la critica del cristianesimo;
- 2) critica del Vecchio Testamento;
- 3) critica delle opere e delle parole di Gesù;
- 4) dogmatica;
- 5) la chiesa contemporanea.

Prima della suddetta divisione Harnack, considerandolo come prologo dell'opera, antepone il frammento a cui attribuisce il numero uno, tratto dalla *Praeparatio evangelica* di Eusebio (*P.E.* I, 2, 1 ss.), e lo considera, secondo lo studio di U. von Wilamowitz- Moellendorf, autenticamente porfiriano⁹⁵.

⁸⁸ L. HOLSTE, *Diss. de vita et scriptis Porphyrii Philosophi*, 1630.

⁸⁹ J.A. WAGENMANN, *Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Makariushandschrift*, cit. pp. 269- 314

⁹⁰ A. GEORGIADES, *Περὶ τῶν κατὰ Χριστιανῶν Ἀποσπασμάτων τοῦ Πορφύριου*. BÄR und HERMANN, Leipzig, 1891.

⁹¹ A.I., KLEFFNER, *Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind*, Padeborn 1896.

⁹² T.W. CRAFER, *The Work of Porphyry Against the Christians, and its Reconstruction*, cit., pp. 360- 395.

⁹³ *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 76- 77.

⁹⁴ Per quanto concerne la presentazione del *Gegen die Christen* rimando alla mia introduzione in *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 26- 33.

⁹⁵ U. VON WILAMOWITZ- MOELLENDORF, (*Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft», 1 (1900), p. 104) dopo aver analizzato il testo di Eusebio (*P.E.*, I, 2, 1 ss) conclude dicendo: «Dann muss ihr Urheber ein Mann gewesen sein, der es verlohnte, dass sich die wissenschaftliche Begründung des Christentums zunächst an seine Polemik anlehnte. Niemand wird zweifeln, dass diese Bedeutung nur einem zukam, dem Porphyrius: ihm lege ich denn auch diese Worte bei».

Le testimonianze, le quali riportano notizie generiche sull'autore e sull'opera, sono ventinove e, come si è precedentemente detto, sono divise in ordine cronologico: si comincia dalle testimonianze tratte dalla *Vita Plotini*, dove si trovano notizie databili all'anno 263 d.C., cioè da quando Porfirio giunge dalla Grecia a Roma per entrare alla scuola di Plotino, fino ad arrivare all'ultima, desunta dallo *Scoliate di Luciano*, attribuito ad Areta di Cesarea e databile intorno al 910- 915 d.C.⁹⁶.

I frammenti che dovrebbero riportare notizie in modo diretto ed indiretto sul contenuto del *Contra Christianos*, sulle sue obiezioni e sui passi dei libri, sono divisi tematicamente e provengono da Metodio, Eusebio, Diodoro di Tarso, Epifanio di Salamina, Girolamo, Agostino, Nemesio di Emesa, Teodoreto di Cirro, Severiano di Gabala, Anastasio il sinaita, Areta di Cesarea, Teofilatto e infine da Macario di Magnesia⁹⁷.

Dopo aver brevemente presentato la struttura del *Gegen die Christen* è importante fermarsi sull'aspetto metodologico che Harnack propone in questa edizione che si distacca dai predecessori sia per l'ordine tematico dei frammenti, sia per l'inclusione dei cinquantadue brani provenienti dall'*Apocritico*.

Il primo aspetto, riguardante la sistemazione tematica dei frammenti viene giustificata dal fatto che ordinare il materiale secondo il numero dei libri del *Contra Christianos*, non avrebbe dato al lettore una visione chiara dell'opera. Stilare un ordine sistematico con solo sette citazioni non farebbe altro che confondere chi legge anche perchè i frammenti che si riferiscono ai libri presentano argomenti uguali trattati in libri diversi. Inoltre, continua Harnack, una siffatta sistemazione non è proponibile (*aussichtsloses*) sia per l'esiguità dei frammenti che riportano al singolo libro dell'opera – rimangono solo sette citazioni dei libri – sia perchè non vi è alcun brano che si riferisca ai libri che vanno dal V all'XI. Con una quantità così esigua di brani non si riesce a dare un'idea quanto più completa possibile dello scritto⁹⁸.

Il secondo aspetto metodologico riguarda l'inclusione dei cinquantadue frammenti provenienti dall'opera di Macario. Ora Harnack ribadisce, nonostante le

⁹⁶ Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 116- 177.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 180- 181.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 76- 77.

critiche mosse da Crafer due anni prima⁹⁹, l'opportunità della sua scelta definendo una *pedanteria ipercritica (eine überkritische Pedanterie)* pubblicare a parte i cinquantadue brani provenienti dall'*Apocritico* in quanto sia in modo diretto che in modo indiretto non c'è nulla che in qualche modo non possa essere fatto risalire a Porfirio¹⁰⁰.

Ora è chiaro allo stesso Harnack, come del resto a tutti, che egli cerca di aggirare il problema stilistico che si oppone all'inclusione dei frammenti macariani in quanto il teologo capisce perfettamente che le obiezioni del vescovo di Magnesia non riportano in alcun modo né gli *ipsissima verba*, né il metodo, né lo stile di Porfirio. Il teologo quindi cerca l'ipotesi più sostenibile che è quella secondo la quale, poichè tutte le obiezioni del polemista di Macario hanno come base la polemica anticristiana, ne consegue la possibilità- che definisce abilmente *diretta* o *indiretta*- che essa provenga da Porfirio, o comunque, nella peggiore delle ipotesi, che non sia dimostrabile il contrario¹⁰¹. Per Harnack in definitiva ciò che non sarebbe autenticamente porfiriano potrebbe essere solo un dettaglio stilistico che comunque non andrebbe ad invalidare la tesi di base, pur ammettendo che i vari frammenti presentano un valore diverso tra loro, nel senso che vi sono alcuni brani che per contenuto, forma, violenza verbale contenuta all'interno dell'obiezione, sono difficili da considerare porfiriani. Tuttavia, continua Harnack, anche questi brani possono contribuire ad avere un'idea più esaustiva dell'opera.

Harnack conclude ipotizzando in via congetturale come poteva essere tutto il *Contra Christianos*, sia per quanto concerne il contenuto dei singoli libri, sia per quanto concerne lo spessore e il tema delle obiezioni contro le Sacre Scritture. Egli sostiene che sicuramente l'opera doveva attaccare in modo molto esplicito la Bibbia, considerato il nemico da combattere (*bekämpfende Feind*), le singole autorità della Chiesa, le contraddizioni e gli errori presenti nella trasmissione degli apostoli del messaggio di Cristo, le incompatibilità tra Gesù e gli apostoli con la cristianità del suo tempo. Harnack nota degli importanti parallelismi tra le confutazioni del neoplatonico e la critica che lo gnosticismo e soprattutto

⁹⁹ T.W. CRAFER, *The Work of Porphyry Against the Christians, and its Reconstruction*, cit., pp. 360- 395, 481- 512.

¹⁰⁰ Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 74- 77.

¹⁰¹ *Ibidem*.

Marcione muovono contro il Vecchio Testamento, anche se- sottolinea il teologo- a causa dell'esiguità dei frammenti non è possibile approfondire questo argomento¹⁰².

Nonostante le evidenti difficoltà e le indubie lacune, Harnack sostiene la tesi che il polemista all'interno dell'opera di Macario rimane anonimo ma riassume il *Contra Christianos* in due libri perchè, all'interno del suo contesto storico, aveva bisogno di reperire materiale per attaccare il potere della Chiesa e nulla poteva essere più ricco di idee e di spunti come l'opera di Porfirio¹⁰³.

III. 5. I nuovi frammenti attribuiti al *Contra Christianos*: dall'edizione di Harnack al 1998.

Cinque anni dopo la pubblicazione del *Gegen die Christen*, Harnack pubblica cinque nuovi frammenti che ritiene ascrivibili al *Contra Christianos* i quali provengono da un'opera, il *Contra Porphyrium*, del retore latino Drepanio Pacato, di cui si è trattato sopra¹⁰⁴. I cinque frammenti fondano la loro critica su alcuni passi scritturistici:

1) sul passo presente in *Mt.* 19, 5 dove l'evangelista, nel citare il versetto di *Genesi* 2, 23, attribuisce a Gesù delle parole che invece Mosè riferisce essere state pronunciate da Adamo. Il polemista accuserebbe Matteo di aver fatto un errore attribuendo a Gesù delle parole che invece la Bibbia dice essere state pronunciate da un uomo, cioè da Adamo¹⁰⁵.

2) Il secondo frammento riguarda l'apostolo Giovanni che è morto di morte naturale nonostante le parole di Gesù, presenti in *Mt.* 20, 23, avessero predetto che sarebbe morto martirizzato. La critica riguarderebbe in questo passaggio le parole di Gesù che hanno sbagliato la profezia¹⁰⁶.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 78- 81.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 106- 107.

¹⁰⁴ Cfr. A. VON HARNACK, *Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo-Polycarpiana und die Schrift des Rethors Pacatus gegen Porphyrius*, cit., pp. 266- 284.

¹⁰⁵ Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 400- 401.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 402- 403.

3) Il terzo frammento si riferisce alle contraddizioni presenti negli *incipit* dei Vangeli dei sinottici, per cui essi si sarebbero contraddetti tra loro¹⁰⁷.

4) Il quarto frammento tratta dell'ironia con cui il polemista tratterebbe il passo presente in *Lc.* 14, 12 dove si narra che Gesù prescrive di invitare al banchetto non gli amici ma solo gli infermi e gli storpi, per cui l'obiezione si riferirebbe al fatto che se una persona ha un amico che è anche infermo, secondo le parole di Gesù, non potrà invitarlo al banchetto¹⁰⁸.

5) l'ultimo frammento si riferisce alle parole di Gesù riportate in *Gv.* 17, 4 dove Cristo considera compiuta la salvezza dell'umanità prima ancora di essere salito sul vessillo della croce. La critica si rivolge al fatto che Gesù non poteva considerare già compiuta la sua opera se ancora non aveva portato a termine la sua passione¹⁰⁹.

Nel 1930 F. Jacoby, nella sua collezione di frammenti dedicata agli storici greci, inserisce, tra i frammenti ascritti al *Contra Christianos*, anche altri passi tratti dal *Commentariorun in Danielem* di Girolamo che Harnack non aveva inserito nella sua edizione del 1916¹¹⁰. Nel 1950 P. Nautin aggiunge tre nuovi frammenti tratti dalla *Praeparatio evangelica* di Eusebio dove si parla dello scritto *La religione dei Fenici* che potrebbe provenire dal *Contra Christianos* anziché dallo storico Filone di Biblos, come invece ritiene il vescovo di Cesarea¹¹¹. Nel 1961 F. Altheim e R. Stiehl pubblicano altri tre nuovi frammenti che attribuiscono all'opera di Porfirio tratti dalla *Chronica* dello scrittore al-Bîrunî, dalla *Chronica Syriaca* e dalla *Historia Ecclesiastica* di Barhebraeus¹¹². Nel 1964 J. Pépin ritiene ascrivibili al *Contra Christianos* altri due nuovi frammenti provenienti dal *De civitate dei* di Agostino¹¹³. Nel 1966 D. Hagedorn e R. Merkelbach pubblicano un frammento di Didimo il cieco, tratto da alcuni papiri trovati a Tura nei pressi del Cairo nel 1941, sul *Commentarium in Iob.*, dove l'apologista cristiano cercherebbe di confutare un'obiezione mossa da

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 404-405.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 406-407.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 408-409.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 408-421.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 420-429.

¹¹² *Ibidem*, pp. 428-439.

¹¹³ Cfr. J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, cit., p. 453, n. 2 che corrisponde al frammento I (*De civ. dei*, XXII 12 e XXII 20) e p. 449, n. 4 che corrisponde al frammento II (*De civ. dei*, X 28 e X 24).

Porfirio al metodo allegorico alessandrino¹¹⁴. Dai papiri di Tura nel 1968 G. Binder trova un ulteriore frammento di Didimo nel *Commentarius in Ecclesiaste*, dove si parla ancora dell'attacco di Porfirio all'allegoria cristiana¹¹⁵. Nello stesso anno viene pubblicato un altro frammento tratto dallo stesso gruppo di Papiri dove nel *Commentarium in Psalmis*, Didimo stigmatizza una critica di Porfirio al passo evangelico presente in *Mt 11, 15*¹¹⁶. Nel 1970 lo svizzero C. Schäublin pensa di poter ascrivere al *Contra Christianos* un passo di Diodoro di Tarso tratto dal *Commentarium in Exodo*¹¹⁷. Nel 1982 G. Rinaldi, rileggendo attentamente alcuni passi del *Commentariorum in Daniele* di Girolamo pensa di poter ravvisare altri due frammenti che potrebbero appartenere all'opera del filosofo neoplatonico¹¹⁸. Nel 1983 B. Croke nel leggere un passo presente nella *Chronica* di Eusebio che fornisce una lista di re macedoni, pensa possa trattarsi di un frammento del XII libro del *Contra Christianos*¹¹⁹. Infine nel 1998 J. Granger Cook pubblica un frammento tratto dalla *Chronica* di Michele il siriano dove Porfirio metterebbe in ridicolo il comportamento del teologo Origene presentato come una persona eccessivamente ingenua¹²⁰.

Questi alla fine sono stati i nuovi frammenti che sono stati aggiunti durante tutto il ventesimo secolo alla raccolta di Harnack del 1916.

III. 6. Critica all'edizione di Harnack.

L'edizione di Harnack, che rimane l'unica a cui si fa riferimento quando ci si accosta allo studio del *Contra Christianos*, nel corso di quasi un secolo ha suscitato molte approvazioni, ma anche molte critiche. Ora sebbene dopo il 1916 ci siano stati altri due tentativi di fare una nuova collezione dei frammenti dell'opera di Porfirio, rispettivamente nel 1933 da A.B. Hulén¹²¹ e da R.M.

¹¹⁴ Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 438- 441.

¹¹⁵ *Ibidem*, pp. 440- 443.

¹¹⁶ *Ibidem*, pp. 442- 443.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp.442- 445.

¹¹⁸ Cfr. G. RINALDI, *L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro*, cit., p. 105.

¹¹⁹ Cfr. B. CROKE, *Porphyry's anti-christian Chronology*, cit., pp. 184- 185.

¹²⁰ Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 444- 445.

¹²¹ Cfr. A.B. HULÉN, *Porphyry's Work against the Christians: an Interpretation*, Scottsdale 1933 (*Yale Studies in Religion 1*).

Berchmann¹²² nel 2005, l'edizione di Harnack rimane quella che si è imposta su tutte. È probabile che il *Gegen die Christen* sia riuscito a prevalere come edizione definitiva del *Contra Christianos*¹²³, per l'autorevolezza e lo spessore intellettuale dell'autore, e per la struttura rigorosamente sistematica dell'opera. Ora sebbene la maggior parte degli studiosi ha alla fine accettato l'edizione di Harnack, la critica è stata altalenante: infatti è passata da un'iniziale approvazione della ricostruzione dei frammenti del teologo tedesco ad obiezioni decisamente radicali.

Dal 1931 al 1941 illustri nomi come ad J. Moffatt¹²⁴, P. de Labriolle¹²⁵, W. Nestle¹²⁶ accettano senza riserve la tesi di Harnack. Ma proprio nel 1941 a causa della scoperta da parte del cardinale G. Mercati¹²⁷ di un codice vaticano greco, il 1650 contenente una tavola riguardante gli argomenti contenuti nel I, II e III libro dell'*Apocritico* di Macario di Magnesia, la tesi di Harnack, riguardante la possibile fonte porfiriana che viene utilizzata dal polemistà anonimo presente nell'*Apocritico*, e la conseguente inclusione all'interno del *Gegen die Christen* dei cinquantadue frammenti tratti dalle obiezioni del polemistà, comincia ad essere messa seriamente in discussione. Infatti nel libro I non vi sono soltanto le critiche ai miracoli di Cristo, come aveva sostenuto Harnack, ma molte altre obiezioni che non presentano una linea tematica unitaria¹²⁸, fermo restando che comunque il primo libro concentra le sue obiezioni sulla figura del Cristo. Per quanto concerne il libro II e III i problemi sono ancora maggiori: infatti mentre da un lato il polemistà dopo la critica mossa contro Cristo passa a quella di Pietro e di Paolo, è anche vero che difficilmente esse si svolgono secondo lo schema supposto da Harnack e soprattutto non c'è una vera e propria concatenazione delle obiezioni¹²⁹. Ma ancora più insostenibile è la parte della tesi di Harnack secondo la quale il teologo vede in un preciso passo dell'*Apocritico* (III, 20) la fine del primo libro

¹²² Cfr. R.M. BERCHMAN, *Porphyry, Against the Christians*, cit.

¹²³ Cfr. P.F. BEATRICE, *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*, cit., p. 129.

¹²⁴ Cfr. J. MOFFATT, *Great Attacks on Christianity*, II: *Porphyry 'Against the Christians'*, «Expository Times», 43 (1931/1932), pp. 72- 76.

¹²⁵ Cfr. P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, cit., pp. 223- 296.

¹²⁶ Cfr. W. NESTLE, *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt», 37 (1941), pp. 51- 100 (rist. e trad. *Storia della religiosità greca*, La nuova Italia, Firenze 1973).

¹²⁷ Cfr. G. MERCATI, *Per L 'Apocritico di Macario Magnete. Una tavola dei capi dei libri I, II, III*, in «Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica», coll. «Studi e Testi», 95, Roma 1941, pp. 49- 71.

¹²⁸ Cfr. G. MERCATI, *Per L 'Apocritico di Macario Magnete*, cit., pp. 62- 63.

¹²⁹ *Ibidem*, pp, 66- 67.

utilizzato dal polemista e l'inizio del secondo libro¹³⁰, dove si passerebbe dalle obiezioni riguardanti i Vangeli a quelle che interessano gli *Atti* e le *Lettere*. Infatti, secondo la scansione presente nel *Vaticanus* 1650, non vi è alcuna traccia di questa presunta divisione dei due libri ipotizzata da Harnack. Inoltre Mercati nota che dall'indicazione di Harnack (*Apocriticus* III, 19) in poi, non solo non viene fatta alcuna divisione tra il presunto primo e secondo libro del polemista, ma non si vede nemmeno, leggendo il testo, la ripresa del dialogo tra il vescovo e il

¹³⁰ Nella tavola del *Vaticanus Graecus* 1650 f. 187v col. 2, secondo quanto riporta G. MERCATI (*Per L'Apocritico di Macario Magnete*, cit., p. 70) si legge: «ιδ' Ἐτέρως ὑποθέσεως ἀρχὴ ἐκ τῶν Πράξεων καὶ τοῦ Ἀποστόλου. Πῶς Πέτρος Ἀνανίαν καὶ Σάνφιραν θανατοῖ, il quale si trova sotto il lemma ιγ', continua senza segni di interpunzione e senza linea, quasi fosse un lemma solo quantunque a ciò si opponga apertamente καὶ τοῦ Ἀποστόλου, non vedendosi che c'entri S. Paolo nell'argomento». Nell'*Ateniensis* invece sotto il lemma ιγ' si legge: «Ἐτέρως ὑποθέσεως ἀρχὴ ἐκ τῶν Πράξεων καὶ τοῦ Ἀποστόλου», il quale si trova da solo, posto in rilievo da un ornamento, come fosse un titolo in generale dei rimanenti capi ιδ'- κβ' del libro, riguardanti aporie che scaturivano dagli *Atti* e dalle *Lettere* di Paolo, mentre il numero del capitolo, cioè ιδ', viene dopo Πῶς Πέτρος Ἀνανίαν καὶ Σάνφιραν θανατοῖ. Da tutto ciò G. MERCATI (*Per L'Apocritico di Macario Magnete*, cit., pp. 71- 72) deduce che: «Ora, perché nell'opera di Macario al punto corrispondente, non che il principio di un altro libro, nemmeno di una divisione principale ivi cadente trovasi traccia benché minima, A. HARNACK vide nell'iscrizione predetta il segno e la prova che là dovette cominciare un'altra parte dell'opera, non di Macario s'intende, ma del pagano da lui confutato; il quale dall'attacco a Gesù e agli evangelii fino allora condotto per tutti i libri I, II, III, 1-20 (secondo la numerazione degli editori) sarebbe passato all'attacco degli *Atti* apostolici e delle *Lettere* di S. Paolo, e precisamente qua avrebbe principiato il II e ultimo libro: libro che per le proporzioni e nel resto avrebbe corrisposto bene al I, e tutti e due insieme, studiati nelle loro considerevoli reliquie (raccolte e tradotte dallo HARNACK medesimo), alla luce del titolo apparirebbero un'opera di polemica pagana ben disposta e vigorosa e non l'ammasso disordinato e confuso di uno sbizzo. Anche dato che quella iscrizione (*scil.* Ἐτέρως ὑποθέσεως ἀρχὴ) convenga al principio di una sezione principale quale è un libro, e di un libro segnatamente che toccava molti e vari argomenti e non uno solo, a ciò essa, come ne usò HARNACK, fosse indizio riguardante proprio l'opera del pagano direttamente e non quella di Macario, dovrebbe apparirci con certezza o quasi una particella originaria della tavola e non un'aggiunta posteriore, e la tavola stessa dovrebbe apparire risalente a Macario, sembrando poco o punto verosimile che un copista o un recensore dell'*Apocritico* nel compilarne le tavole sopra una copia e per una copia dell'opera di Macario abbia, come fosse un criterio moderno, pensato di ricorrere, non se ne vede il perchè, all'opera confutata del pagano e potuto ottenerla. Non solo, occorrerebbe anche supporre che Macario stesso nel compilare le sue tavole avesse avuto tale attenzione, ed insieme l'inavvertenza o il capriccio di mettervi, in tanta brevità, un'indicazione affatto impertinente o estranea, di cui nel testo della propria opera non si vede una ragione qualsiasi; se pure non si preferisca giungere addirittura alla supposizione che Macario, per mancanza di diligenza e d'intelligenza, si sia limitato, come a ricopiare le aporie del pagano, così a pigliare le tavole stesse dell'opera di lui in due libri,- tavole nelle quali sarebbe stata anche la didascalia "Principio ecc." del libro II,- adattandole grossamente alla propria opera in cinque libri, senza manco eliminare ciò che v'indicava una divisione principale che egli non solo non aveva mantenuto nel testo ma fatto talmente sparire mediante una saldatura così stretta e naturale fra i capi 19- 22 e 27- 29 da escluderne perfino il sospetto. Ora non pare giusto spingersi a tanto. Che Macario s'illudesse di soddisfare un polemista pagano e di sciogliere validamente le difficoltà con delle interpretazioni allegoriche e con tratti di eloquenza, non dimostra che fosse imbecille: anche ad allegorizzare occorreva intelligenza e parecchia, sia pure poco critica e perversa. D'altra parte il tenore medesimo e l'intonazione, per così dire, dei lemmi delle tavole è da cristiano. Quindi l'ultima ipotesi sembra del tutto inammissibile».

filosofo. Invece il polemista passa a stigmatizzare, nella sua esposizione, sia le aporie contenute negli *Atti*, secondo cui Gesù dice a Pietro di perdonare settantavolte sette, e immediatamente, senza soluzione di continuità, presenta le aporie del Vangelo che riguardano il ferimento di Malco e la morte di Anania e Saffira, entrambe inferti da Pietro, nonostante le parole di Gesù¹³¹ sul perdono.

Nel 1949 P. Frassinetti ritorna ad analizzare le questioni del filosofo neoplatonico contenute nell'*Apocritico* e la tesi di Harnack, giungendo alla conclusione che ammesso che il neoplatonico abbia usato per le citazioni del Vangelo il Testo Occidentale, è difficile dedurre da questo dato delle indicazioni geografiche¹³² come pretenderebbe Harnack. Inoltre il filosofo greco, nel citare il Vangelo, spesso fa uso della memoria cambiando di conseguenza anche il Vangelo del Testo Occidentale, per cui risulta difficile sostenere *sic et simpliciter* che la fonte possa risalire a Porfirio¹³³. Per quanto concerne l'identificazione del filosofo greco con Porfirio egli accoglie la riserva di Geffcken¹³⁴ dimostrata dal

¹³¹ In questo punto G. MERCATI (*Per L 'Apocritico di Macario Magne*, cit., p. 72) spiega che «Neanche sembra molto probabile che siano di Macario le parole in questione, cioè "Ἐτέρως ὑποθέσεως ἀρχὴ ἐκ τῶν Πράξεων καὶ τοῦ Ἀποστόλου", pur se si ammettano per originali e proprie di lui le tavole stesse dei capitoli, perchè al punto corrispondente del libro non solo non c'è né principio di libro né ripresa del finto dialogo nè altro qualsiasi taglio, ma al contrario le due prime aporie degli Atti sono riunite a sei dagli evangelisti in un gruppo unico e il pagano vi continua da queste a quelle come d'un fiato, in modo naturalissimo, quasi condottovi dal detto ultimo, del Signore a Pietro che perdonasse settanta volte sette, mentre invece Pietro fulminò subito Anania e Saffira. Sembra quindi inconcepibile che proprio ivi, dove anche se ci fosse stata una divisione dell'opera egli non l'aveva rispettata menomamente, Macario abbia notato o voluto far notare il principio di un nuovo libro o di un nuovo capo dell'avversario, mentre nelle tavole non ha notato mai altrove nè tale nè tale altra simile cosa, e mentre si sarebbe potuto opporgli il testo medesimo dell'opera sua, quanto alla opportunità e ragionevolezza di quella nota. Invece, anche ammettendo la genuinità di delle tavole che a me non fa difficoltà veruna, la nota si può bene capire come un'aggiunta posteriore di taluno che considerando unicamente le tavole e non lo svolgimento del testo, osservò il fatto patente che ivi cominciava una serie di capi riguardanti non più i vangeli ma passi degli Atti e delle lettere di S. Paolo e credette bene di notarlo (non so se veramente con ὑποθέσεως).[...] L'iscrizione come non prova che nell'opera di Macario al c. ιδ' del 1. III comincia un nuovo libro o una grande sezione diversa, tanto meno lo può provare rispetto all'opera combattuta da Macario, che non si ha nessuna ragione di ritenere veduta o a quel modo considerata da chi fece l'aggiunta. Perciò all'iscrizione non so dare nè l'importanza nè la portata che HARNACK credette di poterle attribuire, neanche se mai fosse per apparire fondato il sospetto che fra i capi ιγ' e ιδ' possa esserci una grave lacuna nel testo pervenutoci e con ciò vacillassero alquanto le osservazioni sulla saldatura così stretta e naturale fra i cc. 19- 22 e 27- 29 di Macario da escluderne perfino il sospetto ecc, perchè rimangono nella loro forza le altre, specialmente quella su la connessione delle aporie e la naturalezza del passaggio del pagano all'attacco di S. Pietro per il ferimento di Malco e per la condanna di Anania e Saffira non ostante l'ordine di perdonare settanta volte sette».

¹³² Cfr. P. FRASSINETTI, *Sull'autore delle questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia*, cit., p. 45.

¹³³ *Ibidem*, pp. 44- 45.

¹³⁴ Cfr. J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, cit., p. 303.

fatto che in *Apocriticus* III, 15 il polemista sostiene che non esistono in tutto il mondo esempi di antropofagia, nemmeno presso gli Sciiti, mentre Porfirio nel *De abstinentia* (IV, 21 e III, 17) cita proprio gli Sciiti come popoli che praticano il cannibalismo¹³⁵. Inoltre Frassinetti osserva anche che in *Apocriticus* III, 6 il filosofo sostiene di non aver mai visitato la Palestina, dato questo che non può coincidere con Porfirio il quale sembra esserci stato; infine, sempre nello stesso passo, il polemista attacca la povertà volontaria, a differenza di quanto sostiene Porfirio nell'*Epistula ad Marcellam* (33) e nel *De abstinentia* (IV 11) che mostra una grande ammirazione per chi rinuncia volontariamente ai suoi beni¹³⁶. Perciò Frassinetti conclude che i frammenti delle obiezioni contenute nell'*Apocritico* non possono in alcun modo essere ascritte al *Contra Christianos*¹³⁷.

Nel 1962 S. Pezzella ritorna sull'opera e, analizzando i cinquantadue frammenti estratti dall'*Apocriticus*, dimostra che la fonte dello scritto del vescovo di Magnesia non è l'unica riferibile al *Contra Christianos*, ma che solo quindici dei cinquantuno frammenti potrebbero risalire al testo porfiriano, considerando gli altri trentasei attribuibili ad altre fonti¹³⁸. Per sostenere la sua tesi Pezzella analizza in maniera specifica alcuni passi, considerati più indicativi e giunge alla conclusione che mentre il metodo filologico critico è necessario per risalire alla fonte da cui Macario ha potuto attingere, maggiore attenzione va posta nei confronti della fonte porfiriana in quanto questa implica, oltre all'esame di cui si è detto sopra, anche l'attenzione allo spessore culturale, filosofico e ideologico dell'uomo Porfirio che sicuramente non può essere paragonato a quello di Sossiano Ierocle o dello stesso Giuliano¹³⁹. Quando infatti nella collezione di Harnack ci si imbatte in frammenti che riportano critiche infamanti sul cibarsi di carne umana e sul bere sangue sacrificale, oppure quando le accuse sono talmente

¹³⁵ Cfr. P. FRASSINETTI, *Sull'autore delle questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia*, cit., p. 47.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ P. FRASSINETTI (*Ibidem*, 48) conclude dicendo: «Troppo precaria appare la tesi di Harnack: gli stessi raffronti che egli istituisce tra i frammenti porfiriani in Eusebio, Girolamo ed Agostino e quelli di Macario Magnete non sono, per la maggior parte, dimostrativi: qualche caso più convincente non può bastare in quanto è notorio che i polemisti pagani si copiavano senza scrupoli gli uni con gli altri».

¹³⁸ Cfr. S. PEZZELLA, *Il problema del Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio*, «Eos», 52 (1962), p. 89.

¹³⁹ *Ibidem*. Per il debito di Giuliano e Porfirio nella polemica contro il cristianesimo vedi anche M.C. DE VITA, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico* [Tesi di dottorato, Università degli studi di Salerno 2009], pp. 216- 218.

puerili da esaurirsi in se stesse, bisognerebbe domandarsi se tutto ciò può essere ascritto alla figura filosofica di Porfirio abituato alla ricerca speculativa e alla distaccata pratica della filosofia. Ma, ammonisce Pezzella, è sufficiente fare un confronto coi frammenti ritenuti sicuramente porfiriani per vedere la differenza esistente tra i brani provenienti da Macario e l'elevato tono critico-filosofico su cui i primi accentrano la loro attenzione¹⁴⁰.

Un altro aspetto molto importante che emerge dalla lettura delle obiezioni presenti nell'*Apocritico* risiede nel fatto che la caratteristica delle critiche mosse al cristianesimo dal polemista presuppongono l'avverarsi alla lettera degli eventi promessi o minacciati dal Vangelo. Questo dovrebbe essere il criterio discriminante per giudicare la validità o meno della fede: ma proprio questo metodo, sottolinea Pezzella, è totalmente estraneo allo stile di Porfirio¹⁴¹.

Alla fine, dopo aver analizzato criticamente tutti i frammenti attribuiti da Harnack a Porfirio, Pezzella giunge alla conclusione che la fonte da cui Macario ha potuto trarre le polemiche anticristiane provengono da diversi autori e non solamente da Porfirio. Infatti il tono e il susseguirsi delle obiezioni è spesso vario e molto eterogeneo, passando dalla polemica assurda cruda e fine a se stessa, alla polemica più seria, più meditata e filosoficamente più profonda¹⁴². Dopo queste considerazioni Pezzella deduce che mentre possono esserci dei frammenti che si rifanno al filosofo di Tiro, è anche vero che nell'*Apocritico* vi sono tracce dell'opera di Sossiano Ierocle e di Giuliano¹⁴³.

¹⁴⁰ Cfr. S. PEZZELLA, *Il problema del Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio*, cit., p. 90.

¹⁴¹ S. PEZZELLA, (*Ibidem*, p. 93) sottolinea che: «Non è certo sufficiente questo solo aspetto della polemica per escludere che i frammenti possano appartenere a Porfirio, però è da tenere presente che dove appare si trovano sempre buoni motivi che aiutano, e talvolta sono determinati, per decidere in modo contrario all'HARNACK».

¹⁴² S. PEZZELLA, (*Ibidem*, p. 103) infine fa notare che: «Si è giunti al paradosso critico di attribuire a Porfirio un frammento perchè c'è in esso una parola greca senza tener conto di tutti gli elementi che suggeriscono trattarsi di un redattore occidentale e al paradosso polemico del Crafer per cui i frammenti dell'Harnack attribuiti a Porfirio possono con gli stessi argomenti essere ritenuti di Ierocle. Questa è confusione ideologica che offusca anche i notevoli risultati che dalla stessa indagine filologica sono stati raggiunti. Nell'opera di Macario si trova certamente una fonte porfiriana poco o nulla alterata ma evidenti sono anche tracce del Φιλαλήθης di Ierocle e di altre opere che è difficile, allo stato delle nostre conoscenze, individuare: in conclusione non si è forse lontano dal vero se si ritiene l'opera di Macario una piccola raccolta di polemiche anticristiane».

¹⁴³ Pezzella (op. cit., pag. 104, nota 87), alla fine del suo studio propone il seguente schema sui frammenti collezionati da Harnack e ritenuti non porfiriani:

- 1) provenienti da Macario: 12, 17, 18, 35, 48, 50, 51, 53, 57, 59, 60, 63, 64, 67, 68, 69, 72, 74, 75, 87, 94, 95, 96;
- 2) provenienti da Girolamo: 3, 14, 44, 45, 56, 85;
- 3) provenienti da Agostino: 46; 81, 85;

Nel 1973 viene pubblicato un articolo di T.D. Barnes che si impone per l'originalità della sua tesi sulla datazione del *Contra Christianos* che, come si è visto prima, dovrebbe essere posticipata, secondo le intenzioni dell'autore, alla fine del III o all'inizio del IV secolo¹⁴⁴. Nello stesso articolo vi è la critica dei novantasette frammenti catalogati da Harnack, e dei nuovi frammenti attribuiti a Porfirio.

Barnes, riprendendo la tesi di Crafer, nega che l'opera di Macario di Magnesia possa riferirsi a Porfirio, sottolineando che i cinquantadue frammenti della catalogazione di Harnack, tratti dall'*Apocritico*, non provengono dall'opera anticristiana di Porfirio pur ammettendo che essi potrebbero restituire un'idea molto generale dello scritto e della polemica contro i cristiani di quel tempo¹⁴⁵.

Due anni dopo lo studio di T.D. Barnes esce un primo articolo di R. Goulet in cui il francese invita ad utilizzare due criteri specifici per l'individuazione dell'autenticità dei frammenti raccolti da Harnack e riferiti a Porfirio¹⁴⁶: il primo riguarderebbe la citazione. Essa dovrebbe essere precisa, nel senso che dovrebbe riferirsi in modo inequivocabile ad uno dei libri del *Contra Christianos*; il secondo criterio dovrebbe riferirsi al contenuto del frammento: bisognerebbe cioè vedere se contiene un riassunto, una citazione *ad litteram*, un riferimento preciso o meno. Con questo metodo risulterebbero certi solo i frammenti catalogati da Harnack con i numeri 39, 40, 41, 43, 80. Infine per quanto concerne i cinquantadue frammenti raccolti da Harnack all'interno della collezione, R. Goulet sostiene che devono essere assunti con grande prudenza.

Nel 1978 A. Benoit ritornando sulla collezione di Harnack sostiene innanzitutto che l'ordine tematico proposto da Harnack è assolutamente arbitrario e sicuramente non ricalca il piano originario dell'opera. Infatti, per fare qualche esempio, il teologo tedesco pone nella prima sezione della sua opera un

4) provenienti da Severiano di Gabala il 42; da Epifanio di Salamina il 12; da Anastasio il Sinaita il 65 e da Giuliano il 66.

¹⁴⁴ Cfr. T.D. BARNES, *Porphyry, Against the Christians: Date and attribution of fragments*, cit., pp. 433-437.

¹⁴⁵ T.D. BARNES, (*Porphyry Against the Christians, Date and the Attribution of Fragments*, cit., pag. 430) alla fine della sua analisi conclude: «In no case can it be assumed that Macarius preserves either the words or the precise formulations of Porphyry. It will be wise to disregard him in order to attain valid conclusions about *Against the Christians*, and to concentrate instead on the fragments which later writers explicitly and unambiguously attribute to Porphyry by name».

¹⁴⁶ Cfr. R. GOULET, *Recherches sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, «Annuaire de l'Ecole des Hautes Études», V sect., 84 (1975-1976), pp. 289-292.

frammento, il nono, che contiene una notizia diretta di un'obiezione presente nel XIV libro del *Contra Christianos*¹⁴⁷. Ora, secondo la logica, questo frammento avrebbe dovuto essere collocato nell'ultima sezione dello scritto harnackiano in quanto, come si è precedentemente visto, l'opera di Porfirio era costituita da quindici libri¹⁴⁸. Da ciò A. Benoit deduce che la numerazione dei frammenti è completamente arbitraria, per cui sarebbe preferibile numerare i frammenti secondo l'autore del brano e non secondo la classificazione tematica¹⁴⁹. Infine, per quanto concerne l'inclusione dei cinquantadue frammenti provenienti dall'opera di Macario, A. Benoit, riprendendo lo studio critico di T.D. Barnes giunge alla conclusione secondo cui i brani tratti dall'*Apocritico* non possono essere considerati come provenienti dal *Contra Christianos* alla lettera, ma devono essere considerati frammenti incerti, riportanti solamente alcuni argomenti utilizzati Porfirio¹⁵⁰.

Critiche ancora più pesanti vengono mosse contro la collezione di Harnack nel 1980 da A. Meredith¹⁵¹, il quale, analizza nel dettaglio i frammenti dell'opera di Porfirio. Per Meredith, non solo sarebbero da rigettare tutti i cinquantadue frammenti dell'*Apocritico* di Macario di Magnesia, ma dei rimanenti quarantasei, bisognerebbe espungere quelli in cui non si fa riferimento esplicito a Porfirio¹⁵². Tutto ciò che resta dell'opera di Porfirio sarebbero i quarantasei brani che potrebbero avere una maggiore probabilità di riportare il lettore al *Contra Christianos*, anche se, nota Meredith, anche questi ultimi potrebbero essere

¹⁴⁷ Hieron., *De principio Marci* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 320): «Il famigerato empio Porfirio, che scrisse contro di noi e sfogò la propria rabbia in molti scritti, esamina questo passo nel XIV libro e dice: “Gli evangelisti furono persone tanto inesperte non solo nelle scienze profane ma anche nelle Sacre Scritture, che ritengono di un altro profeta la testimonianza che era stata scritta altrove”. Questo egli rimprovera (*Locun istum impius ille Porphyrius, qui adversum nos conscripsit et multis voluminibus rabiem suam evomuit, in XIV volumine disputat et dicit: “Evangelistae tam imperiti fuerunt homines, non solum in saecularibus, sed etiam in scripturis divinis, ut testimonium, quod alibi scriptum est, de alio ponerent propheta”. Hoc ille obicit*)». Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 196- 197.

¹⁴⁸ A. BENOIT, *Le «Contra Christianos» de Porphyre: où en est la collecte des fragments?* cit., p. 266.

¹⁴⁹ A. BENOIT (*Ibidem*) chiarisce che: «En effect il est des auteurs dont nous savons qu'ils ont connu Porphyre ou un résumé ou une réfutation: ce qu'ils affirment est donc digne de vraisemblance tandis que des auteurs qui ne citent jamais Porphyre peuvent difficilement et de prime abord être considérés comme des témoins de sa polemique sinon à la suite de démarches critiques très poussées et souvent aléatoires».

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 270.

¹⁵¹ A. MEREDITH, *Porphyry and Julian against the Christians*, cit., pp. 1119-1149.

¹⁵² *Ibidem*, 1126- 1127.

oggetto di critica¹⁵³. In conclusione egli pensa che della collezione di Harnack, una volta espunti i frammenti provenienti dall'*Apocritico*, resterebbero ventidue frammenti provenienti da Girolamo; cinque provenienti da Agostino, sette da Eusebio e dodici da autori diversi come Epifanio di Salamina, Teofilatto di Smirne e Teodoreto di Cirro. Dopo di ciò Meredith passa all'analisi della divisione dei frammenti fatta da Harnack in cinque sezioni e in modo tematico e infine passa ad una breve analisi dei quarantasei frammenti rimanenti¹⁵⁴.

Meredith conclude il suo articolo paragonando Porfirio a Celso e a Giuliano e nota che mentre Celso e Giuliano, hanno attaccato il cristianesimo da un punto di vista filosofico difendendo in modo appassionato la religione degli dei, Porfirio, grazie alle sue conoscenze vetero e neotestamentarie e alla sua acribia filologica, attacca il cristianesimo usando gli stessi termini, le stesse espressioni, in una parola le stesse armi, cioè il Vecchio e il Nuovo Testamento degli apologisti cristiani¹⁵⁵.

Nel 1984 Goulet R., ritorna a studiare la collezione dei frammenti fatta da Harnack, soffermandosi in particolare sugli argomenti utilizzati dal tedesco a supporto della sua tesi sull'opportunità di inserire nel *Gegen die Christen* i cinquantadue frammenti provenienti dall'*Apocritico*¹⁵⁶. Ora se da un lato Goulet critica la spiegazione fornita da Harnack sulla paternità porfiriana delle obiezioni al cristianesimo¹⁵⁷, dall'altro sostiene che la fonte pagana, a cui il Magnete si è liberamente ispirato, può essere attribuita al filosofo di Tiro¹⁵⁸.

¹⁵³ A. MEREDITH (*Ibidem*, p. 1128) sottolinea che: «It will be clear from this brief analysis that even many of the fragments that do not derive from Macarius Magnes are dubious»

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 1130- 1136.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 1148. Anche H.O. SCHRÖDER (*Celsus und Porphyrius als Christengegner*, «Die Welt als Geschichte», 17 (1957), p. 201) comparando Celso e Porfirio, aveva sostenuto che «Celso è il fondatore e il maestro del metodo comparativo delle religioni, Porfirio è il fondatore e il maestro della critica biblica».

¹⁵⁶ Cfr. R. GOULET, *Porphyre et Macaire de Magnésie*, in *Studia Patristica*, XV [Septième Congrès International de Patristique, Oxford 1975] Berlin, Akademie- Verlag, 1984, p. 448.

¹⁵⁷ R. GOULET (*Porphyre et Macaire de Magnésie*, cit., p. 449) fa notare che: «Malheureusement, cette identification séduisante présente quelques difficultés, la principale venant de ce que Macaire fait allusion dans une de ses réponses (III, 42) à la *Philosophie extraite des Oracles* de Porphyre sans laisser entendre qu'il utilise là un passage de son propre adversaire».

¹⁵⁸ Con un esempio molto pertinente Goulet (*Ibidem*, p. 452) riprende la testimonianza del *Contra Christianos* fornita da Girolamo, *Quaestiones in Genes*. c. 1, 10, che cerca di giustificare l'errata traduzione in ebraico, da parte degli evangelisti, della parola *lago* con la parola *mare*, posta in essere, secondo il filosofo di Tiro, per esagerare le gesta di Gesù. La stessa obiezione e la stessa soluzione sono fornite anche da Macario (*Apocriticus* III, 6), sebbene questo espediente filologico sia raro nel Magnete. Da ciò Goulet desume che sia possibile che Macario abbia conosciuto le

In conclusione lo studioso francese sottolinea che se da una parte l'*Apocritico* non permette di risalire ai frammenti dell'opera porfiriana, solo un'analisi di stile e di contenuto delle obiezioni permetterà di stabilire ciò che può riferirsi al *Contra Christianos* di Porfirio e ciò che invece proviene direttamente da Macario di Magnesia¹⁵⁹.

Nello stesso anno l'americano R.L. Wilken, nell'analizzare la raccolta di Harnack, accoglie la tesi di Barnes di espungere i cinquantadue frammenti dell'*Apocritico* ma, osserva che, senza i frammenti provenienti dall'opera di Macario la conoscenza che si ha del *Contra Christianos* sarebbe molto più approssimativa¹⁶⁰. Infine Wilken non esclude che la polemica contro il cristianesimo si sia potuta sviluppare anche nell'altra opera di Porfirio a carattere anticristiano dal titolo *Philosophia ex oraculis haurienda*¹⁶¹, fermo restando che per lui il *Contra Christianos* e la *Philosophia ex oraculis haurienda* sono due opere separate che trattano problemi diversi tra loro¹⁶².

III. 7. La tesi di P.F. Beatrice.

Dallo studio del Wilken in poi l'interesse sull'opera oracolare di Porfirio, specialmente per quanto concerne il suo aspetto anticristiano, diventa sempre più vivo: infatti W. Friend¹⁶³ nel 1987 e A. Droge¹⁶⁴ nel 1989 sottolineano che il tema

obiezioni di Porfirio non direttamente ma tramite qualche testo- forse il *Contro Porfirio* di Apollinare di Laodicea- e le abbia trasmesse nell'*Apocriticus*.

¹⁵⁹ R. GOULET, *Porphyre et Macaire de Magnésie*, cit., p. 452.

¹⁶⁰ R.L. WILKEN, *I cristiani visti dai romani*, cit. p. 181. In un recente articolo E.A. RAMOS JURADO (*Hacia una nueva edición del «Contra Christianos» de Porfirio*, in *Kainos logos: homenaje al professor JOSÉ GARCIA LOPEZ/ E. CALDERÓN DORDA, A. MORALES ORTIZ, M. VALVERDE SÁNCHEZ* (ed.) Murcia: Universidad de Murcia 2006, 2 voll., pp. 873- 873) è ritornato sull'opportunità di rivedere la collezione di Harnack e dei frammenti dell'*Apocriticus*.

¹⁶¹ R.L. WILKEN, *I cristiani visti dai romani*, p.148 ss.

¹⁶² R.L. WILKEN, (*I cristiani visti dai romani*, cit., p. 182) sottolinea che «Il materiale proveniente dal *Contro i cristiani* tratta di questioni esegetiche e di problemi letterali nelle scritture giudaiche e cristiane, laddove quello che proviene dalla *Filosofia desunta dagli oracoli* si occupa della figura di Gesù, della fede nel Dio unico e dell'apostasia del cristianesimo dalla religione tradizionale». Per quanto concerne il confronto tra le due opere vedi C. RIEDWEG, *Porphyrios über Christus und die Christen: «De philosophia ex oraculis» und «Adversus Christianos» im Vergleich*. In *L'apologetique gréco-latin à l'époque préenicienne*, Vandoeuvres-Geneve, 13- 17 septembre 2003, Fondation HARDT, 2005 (Entretiens sur l'antiquité classique), pp. 151- 198.

¹⁶³ Cfr. W.H.C. FRIEND, *Prelude to the Great Persecution: the Propaganda War*, «Journal of Ecclesiastical History», 38 (1987), pp. 1- 18.

dell'anticristianesimo non si trova solo nel *Contra Christianos* ma anche nella *Philosophia ex oraculis haurienda*.

Partendo dunque da queste suggestioni e supportato anche da alcuni studi risalenti alla fine del XIX secolo¹⁶⁵, i quali mettevano in luce l'aspetto polemico nei confronti del cristianesimo da parte delle due opere di Porfirio, Beatrice formula la tesi più radicale che sia stata esposta su quest'opera e che prenderà dall'autore il nome di *tesi Beatrice*.

Partendo dall'idea che i frammenti dell'opera dal titolo Περὶ Ἀγαλμάτων possano in realtà appartenere alla *Philosophia ex oraculis haurienda*, lo studioso arriva a sostenere che addirittura anche i frammenti del *De regressu animae*, dell'*Epistula ad Anebo* e del *Contra Christianos*, apparterebbero in realtà ad un'unica grande opera, appunto la *Philosophia ex oraculis haurienda*¹⁶⁶. Dal 1988 al 1991 la tesi di Beatrice si sviluppa con l'intento di dimostrare, con argomenti sempre più pregnanti, che i frammenti attribuiti, a suo dire erroneamente, ad opere diverse, appartengono tutti ad un solo scritto, cioè quello oracolare¹⁶⁷. Dal 1991 in poi l'attenzione di Beatrice si concentra particolarmente sul tentativo di dimostrare che il *Contra Christianos* non esisterebbe mentre l'unico scritto anticristiano sarebbe la *Philosophia ex oraculis haurienda*¹⁶⁸. Così Beatrice, parte dall'analisi delle notizie che gli studi critici hanno fornito sul *Contra Christianos*: dalla sua presunta composizione, alla susseguente distruzione, dal tentativo di ricostruzione da parte degli studiosi fino alla collezione di Harnack del 1916, ai nuovi frammenti che da quella data sono stati attribuiti al *Contra Christianos* per tutto il corso del XX secolo. Nel 1992 Beatrice dopo aver supportato con alcune prove la

¹⁶⁴ Cfr. A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989 (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, 26), pp. 171- 180.

¹⁶⁵ Cfr. A.I. KLEFFNER, *Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind*, cit., p. 87; KELLNER H., *Der Neuplatoniker Porphyrius und sein Verhältnis zum Christentum*, cit., p. 87; A. SEITZ, *Die Apologie des Christentums bei den Griechen des IV. Und V. Jahrhunderts in historisch-systematischer Darstellung*, Würzburg 1895, pp. 4-5.

¹⁶⁶ Cfr. P.F. BEATRICE, *Un oracle antichrétien chez Arnobe*, cit., pp. 119- 120; 124- 125; 127.

¹⁶⁷ Cfr. P.F. BEATRICE, *Quosdam platoniorum libros: the platonic readings of Augustine in Milan*, cit., pp. 248- 281; P.F. BEATRICE, *La croix et les idoles d'après l'Apologie d'Athanase Contre les païens*, in A. GONZÁLEZ BLANCO, J.M. BLÁSQUEZ MARTÍNEZ (ed.) *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990 (*Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la antigüedad tardia*, 7), pp. 159- 177.

¹⁶⁸ Cfr. P.F. BEATRICE, *Le traité de Porphyre contre les Chrétiens: l'état de la question*, cit., pp. 119- 138; P.F. BEATRICE, *Pensiero cristiano e platonismo: incontri e scontri nella tarda antichità*, in *Ethos e cultura: studi in onore di EZIO RIODATO*, Padova 2 voll. 1991 (*Miscellanea erudita*, 51-52), pp. 163- 181.

sua tesi secondo cui il *Contra Christianos* e il *Philosophia ex oraculis* sono lo stesso scritto, propone di rivedere radicalmente non solo l'edizione di G. Wolff¹⁶⁹, l'unica dello scritto oracolare, ma anche quella di Harnack che, a dispetto di molte lacune intrinseche, viene ritenuta dal mondo accademico la più valida¹⁷⁰.

Beatrice indica diversi luoghi del panorama patristico dove si dice che Porfirio nella *Philosophia ex oraculis haurienda* attacca i cristiani e il cristianesimo; in particolare lo studioso indica un passo della *Demonstratio evangelica* (III, 6) che a suo dire sarebbe un passaggio dove in modo chiaro ci sarebbe la conferma che il *Contra Christianos* è un'opera inesistente e l'unico scritto dovrebbe essere quello oracolare. Beatrice sostiene che il titolo Κατὰ Χριστιανῶν o *Contra Christianos* non sarebbe il vero titolo dell'opera ma solo l'indicazione di un modo di essere del filosofo e del suo anticristianesimo¹⁷¹.

L'identificazione del *Contra Christianos* con la *Philosophia ex oraculis haurienda*, pone dei problemi per quanto concerne la datazione delle due opere e il numero dei libri. Ora Beatrice sostiene che mentre fino agli anni ottanta la maggior parte degli studiosi ha ritenuto che l'opera oracolare fosse un'opera giovanile, dal 1987¹⁷² in poi è prevalsa la tendenza di ritenere l'opera uno scritto della maturità. Da ciò consegue, secondo lo studioso, che la data della

¹⁶⁹ Cfr. G. WOLFF, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda*, Hildesheim 1962.

¹⁷⁰ P.F. BEATRICE, *Towards a new edition of Porphyry's fragments against the Christians*, cit., pp. 350- 355; *Porphyry's judgement on Origen*, cit., pp. 351- 367; *Antistes philosophie. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz*, «Augustinianum», 33 (1993), pp. 31- 47; *On the title of Porphyry's treatise against the Christians*, cit., pp. 221- 235; *Didime l'Aveugle et la tradition de l'allégorie*, in G. DORIVAL & A. LE BOULLEC (ed.), *Origeniana sexta: Origène et la Bible= Origen and the Bible: actes du Colloquium Origenianum Sextum: Chantilly, 30 août- 3 septembre 1993*, Leuven 1995 (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*) 118, pp. 579- 590; *Traces du texte occidental chez le païen de Macaire Magnès*, in D.C. PARKER & C.B. AMPHOUX, *Codex Bezae: studies from the Lunel Colloquium, june 1994*, Leiden 1996 (*New Testament tools and studies*), 22, pp. 317- 326; *PORPHYRIUS, Theologische Realencyclopädie* 27, Berlin- New York 1997, pp. 54- 59; ;

¹⁷¹ Prendendo ad esempio alcuni passi di Agostino (*Ep.* 102; *De civ. dei* X, 29; *De civ. dei* XIX, 23) P.F. BEATRICE (*Quosdam platoniorum libros?*, cit., p. 261) sostiene che: «I am inclined to believe that the expression *contra christianos* in *Ep.* 102, far from designating the title of Porphyry's work in Latin translation, simply indicates its intent or essential contents, in the same way as *de regressu animae* in *De civ. dei* X, 29. These are not the Latin titles of two different works of Porphyry, but two different ways by which Augustine individuates qualifying aspects of the same work, the *Philosophy from Oracles*». Ho trattato il problema delle obiezioni di P.F. BEATRICE sul titolo del *Contra Christianos* nel capitolo «II.1. Il Titolo». Cfr. P.F. BEATRICE, *On the Title of Porphyry's Treatise against the Christians*, cit., pp. 221- 235.

¹⁷² Cfr. A. SMITH, *Porphyrian studies since 1913*, cit., p. 733.

Philosophia ex oraculis è compatibile con la data dell'opera ritenuta comunemente il *Contra Christianos*¹⁷³.

Problemi ancora maggiori sarebbero quelli concernenti il numero dei libri: la *Philosophia ex oraculis haurienda* consterebbe di tre libri, mentre il *Contra Christianos* si comporrebbe di ben quindici libri. Secondo Beatrice ci sarebbero delle testimonianze che riporterebbero un oracolo riportato da Porfirio il quale sarebbe contenuto all'interno del decimo libro della *Philosophia ex oraculis haurienda*. La notizia sarebbe presente in un'opera di A. Steuchus¹⁷⁴ del sedicesimo secolo e nel *Codex Ambrosianus* 569 anch'esso del sedicesimo secolo edito da A. Mai¹⁷⁵, e ripresa anche dal Kellner¹⁷⁶ e dal Chaignet¹⁷⁷. Tuttavia, poichè lo stesso oracolo di Porfirio viene citato anche in un altro manoscritto risalente al quattordicesimo secolo dove si legge che lo stesso responso oracolare è presente nel secondo libro dell'opera, essendo impossibile andare a verificare la notizia, Beatrice sostiene che comunque il numero dei libri non è un elemento essenziale che può invalidare la sua tesi. Da ciò conclude che è possibile che la *Philosophia ex oraculis haurienda* sia l'unica opera anticristiana di Porfirio e che è quindi necessario rivedere le edizioni di Wolff e di Harnack alla luce del fatto che i frammenti dell'*Apocritico* di Macario, attribuiti al *Contra Christianos* devono essere eliminati dalla collezione¹⁷⁸. Dal 1992 in poi Beatrice ritorna sulla sua tesi cercando di portare nuove prove: infatti nel 1993 pubblica un articolo in cui concorda con l'ipotesi avanzata da T.D. Barnes sulla datazione del *Contra Christianos* pochi anni dopo il 300 d.C., argomento questo che gli permette di dimostrare che le due opere anticristiane sono in realtà solo una dal titolo

¹⁷³ P.F. BEATRICE accetta la tesi di T.D. BARNES secondo cui il *Contra Christianos* dovrebbe essere stato composto nei primi anni del 300 d.C.

¹⁷⁴ Cfr. A. STEUCHUS, *De perenni philosophia*, III, 14, Lugduni 1540, pp. 155- 157.

¹⁷⁵ Cfr. A. MAI, *Philonis Iudaei, Porphyrii Eusebii Pamphili opera inedita*, Mediolani 1816, pp. 59- 64.

¹⁷⁶ Cfr. H. KELLNER, *Der Neuplatoniker Porphyrius*, cit., pp. 86- 87.

¹⁷⁷ Cfr. A.E. CHAIGNET, *La Philosophie des Oracles*, «Revue de l'histoire des religions», 41 (1900), p. 337.

¹⁷⁸ P.F. BEATRICE, (*Towards a new edition of Porphyry's fragments*, cit., p. 352) sottolinea che «The time is ripe for replacing the two out-of-date editions available at present, namely Wolff's edition of the *Philosophy from Oracles* and Harnack's edition of the treatise *Against the Christians*, by a new and completely revised edition of the *Philosophy from the Oracles*. This edition should also include all the genuine Porphyrian fragments so far attributed to a chimerical writing entitled *Against the Christians*, to the exclusion of the spurious fragments extracted by Harnack from the dialogue *Ἀποκριτικός* of Macarius of Magnesia».

*Philosophia ex oraculis haurienda*¹⁷⁹. Nel 1994 pubblica un altro articolo dove esamina il titolo dello scritto di Porfirio giungendo alla conclusione che l'opera anticristiana di Porfirio è solo una ed è l'opera oracolare¹⁸⁰. Da quella data in poi Beatrice pubblicherà nuovi articoli concernenti il conflitto tra mondo classico e cristianesimo in cui comunque continuerà a ribadire la sua tesi fino ai nostri giorni¹⁸¹.

Nonostante la *tesi Beatrice* venga sostenuta con grande passione dal suo autore il quale come e forse più di Harnack gode di grande fama nel mondo accademico, gli esperti non hanno accettato la sua proposta. Alcune obiezioni all'idea dello studioso italiano nascono a cominciare dal 1992 fino a giungere nel 2004 ad una dura presa di posizione da parte di R. Goulet il quale, dopo avere a lungo studiato le dimostrazioni fornite dall'autore definisce la tesi di Beatrice radicale, perentoria e paradossale¹⁸².

Goulet, analizzando la tesi di Beatrice riguardo al titolo dell'opera che, a detta dell'italiano sarebbe la *Philosophia ex oraculis haurienda* e non il *Contra Christianos*, espressione latina che, insieme a quella greca Κατὰ Χριστιανῶν indicherebbe soltanto il bersaglio contro cui è diretta l'opera e non il suo vero titolo, fa notare che a meno che non vi siano dei titoli precisi, l'espressione va interpretata come tale. Infatti le numerosissime espressioni riguardanti le opere letterarie che presentano il κατὰ + genitivo o il πρὸς + accusativo non possono in

¹⁷⁹ P.F. BEATRICE, Antistes philosophie. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz, «Augustinianum», 33 (1993), pp. 31- 47.

¹⁸⁰ Cfr. P.F. BEATRICE, *On the title of Porphyry's treatise against the Christians*, cit., pp. 221- 235.

¹⁸¹ Cfr. BEATRICE P.F., *Didime l'Aveugle et la tradition de l'allégorie*, in G. DORIVAL & A. LE BOULLEC (ed.), *Origeniana sexta: Origène et la Bible = Origen and the Bible: actes du Colloquium Origenianum Sextum: Chantilly, 30 août- 3 septembre 1993*, Leuven 1995 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium) 118, pp. 579- 590; *Traces du texte occidental chez le païen de Macaire Magnès*, in D.C. PARKER & C.B. AMPHOUX, *Codex Bezae: studies from the Lunel Colloquium, june 1994*, Leiden 1996 (New Testament tools and studies), 22, pp. 317- 326; *Pagan wisdom and Christian theology according to Tübingen Theosophy*, «Journal of Early Christian Studies», 3 (4) (1995), pp. 403- 418.; *PORPHYRIUS, Theologische Realenzyklopädie*. 27, Berlin- New York 1997, pp. 54- 59; *Hellénisme et Christianisme aux premiers siècles de notre ère: parcours méthodologiques et bibliographiques*, «Kernos», 10 (1997), pp. 39- 56; *Anonymi Monophysitae Theosophia: an attempt at reconstruction*, Leiden, Boston 2001 (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 56).

¹⁸² Dopo aver riassunto la tesi di P.F. BEATRICE, R. GOULET (*Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, in *Hellénisme et christianisme*, M. NARCY et E. REBILLARD (ed.), Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 64) afferma che: «En soi cette thèse est paradoxale: Que tous ces traités qui apparaissent généralement avec des titres particuliers, qui comportent souvent un nombre de livres bien défini et qui offrent des caractéristiques qui leur sont propres, puissent être identifiés entre eux n'est pas impossible, mais réclame des arguments sérieux».

alcun modo essere ridotte a dei puri bersagli letterali, come invece vorrebbe Beatrice¹⁸³. Stessa cosa dicasi per quanto concerne l'espressione citata nell'*Ep.* 102 (8) di Agostino dove si legge: «Hanno proposto altre sei domande, per così dire le più importanti, che dicono tratte dal *Contra Christianos* di Porfirio»¹⁸⁴. È il contesto- continua Goulet- che permette di stabilire con precisione di quale opera si sta trattando, per cui non si capisce perchè la *Suda*¹⁸⁵ avrebbe preferito dare la notizia specifica dei quindici libri del *Κατὰ Χριστιανῶν* di Porfirio piuttosto che riportare il vero titolo dell'opera, se veramente questo fosse stato diverso da quello riportato¹⁸⁶.

Ci sono invece delle attestazioni specifiche del *Contra Christianos*, sia in Eusebio che in Girolamo che riguardano non solo l'opera, ma anche il contenuto e il numero del singolo libro a cui farebbero riferimento. Goulet sottolinea che Eusebio, lo scrittore cronologicamente più vicino a Porfirio, quando tra le diverse attestazioni del *Κατὰ Χριστιανῶν*¹⁸⁷ scrive nella *Historia ecclesiastica*, (VI, 19, 9): «κατὰ το γ' σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν»¹⁸⁸, si riferisce in modo preciso al titolo dell'opera. Ora tale intestazione- continua Goulet- se fosse stata diversa, e se si fosse riferita alla *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, come invece sostiene Beatrice, non sarebbe mai stata citata col

¹⁸³ Cfr. R. GOULET, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre* Contre les Chrétiens, cit., p. 71 e P.F. BEATRICE, *On the title of Porphyry's treatise against the Christians*, cit., p. 222.

¹⁸⁴ August., *Ep.* 102 (*ad Deograt.*), 8: «Alia proposuerunt, quae diceret de Porphyrio contra Christianos tamquam validiora decerpta». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 360- 361.

¹⁸⁵ *Suda*, s.v. Πορφύριος: «Κατὰ Χριστιανῶν λόγους <ιε>».

¹⁸⁶ R. GOULET, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre* Contre les Chrétiens, cit., p. 71.

¹⁸⁷ Cfr. ad esempio Euseb., *Praep. ev.*, V, 1, 9: «Lo stesso avvocato dei demoni nostro contemporaneo nell'opera scritta contro di noi conferma questa (sua) indole dicendo ad un certo punto (Αὐτὸς ὁ καθ' ἡμᾶς τῶν δαιμόνων προήγορος ἐν τῇ καθ' ἡμῶν συσκευῇ τοῦτόν που λέγων μαρτυρεῖ τὸν τρόπον)»; Euseb., *Praep. ev.*, I, 9, 20: «Tra costoro viene ricordato quel nostro contemporaneo che ha ordito una calunnia contro di noi e nel IV libro del (suo) scritto contro di noi (Μέμνηται τούτων ὁ καθ' ἡμᾶς τὴν καθ' ἡμῶν πεποιημένος συσκευὴν ἐν δὲ τῆς πρὸς ἡμᾶς ὑποθέσεως)».

¹⁸⁸ Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 19, 2-4: «Perché si devono dire queste cose, quando anche Porfirio, un nostro contemporaneo, stabilitosi in Sicilia, cominciò a *comporre libri contro di noi* e cercando con essi di calunniare le Sacre Scritture (Τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅτε καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελία καταστάς Πορφύριος συγγράμματα καθ' ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι' αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος), e alla fine riprende Euseb., *Hist. eccl.*, VI, 19, 9: «Queste cose vengono dette da Porfirio nel III libro del suo trattato Contro i Cristiani, e, mentre ha confermato la vita ascetica e l'erudizione di un tale uomo, invece ha mentito palesemente- infatti come poteva non (farlo) lui che era contro i cristiani? (Ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὸ γ# σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς τάνδρος ἀσκήσεως καὶ πολυμαθείας, ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς- τί γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ κατὰ Χριστιανῶν;)»

nome Κατὰ Χριστιανῶν, ma, col nome di Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας. A questa obiezione così evidente di Goulet, Beatrice non dà alcuna risposta¹⁸⁹. E ancora -sottolinea Goulet- ammesso pure che il titolo Κατὰ Χριστιανῶν sia solo descrittivo e non nominativo, si deve comunque escludere che lo scritto debba riferirsi alla Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας proprio perchè Eusebio la conosceva bene e la citava con il suo vero nome¹⁹⁰.

Anche Girolamo riporta dei dati che possono coincidere perfettamente non solo con quanto viene riportato da Eusebio, ma anche con le notizie della *Suda* riguardanti i quindici libri di cui si componeva il *Contra Christianos*. Ad esempio lo stridonense nel *De principio Marci* scrive: «Il famigerato empio Porfirio, che scrisse contro di noi e sfogò la propria rabbia in molti scritti, esamina questo passo nel XIV libro»¹⁹¹; nel *Comm. in Gal. Prolog.*, sul contrasto di Paolo e Pietro ad Antiochia dice: «Non capendo in alcun modo ciò, il bataneota, scellerato e famigerato Porfirio, nel I libro della sua opera contro di noi»¹⁹². Nella prefazione alla *Chronica* di Eusebio, secondo l'interpretazione di Girolamo, si legge: «Invece l'empio Porfirio, famoso fra i pagani, afferma nel quarto libro della sua opera, che egli compose con inutile sforzo contro di noi»¹⁹³; nel *Commentariorum in Danielem* Girolamo dice: «Porfirio scrisse il dodicesimo libro contro il profeta Daniele»¹⁹⁴; infine nel *Commentariorum in Mattheum* (24, 16) Girolamo riporta la notizia del tredicesimo libro del *Contra Christianos*: «Porfirio nel tredicesimo libro della sua opera contro di noi proferì bestemmie»¹⁹⁵. Come si vede- fa notare Goulet-, pur riportando in modo preciso il numero e il contenuto della critica del

¹⁸⁹ Cfr. P.F. BEATRICE, *On the title of Porphyry's treatise against the Christians*, cit., p. 233, nota 79.

¹⁹⁰ R. GOULET, (*Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, cit., p. 73) sottolinea in modo preciso che: «On peut admettre à la limite qu'Eusèbe ne pensait pas citer un titre comme tel, on peut même admettre que l'ouvrage n'était connu que par un titre descriptif, mais ce qui est exclu, c'est qu'Eusèbe ait employé de telles formules alors même qu'il connaissait l'ouvrage sous le titre Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας».

¹⁹¹ Hieron., *De principio Marci*: «(Anecd. Maredsol. III, 2 p 320): «*Locun istum impius ille Porphyrius, qui adversum nos conscripsit et multis voluminibus rabiem suam evomuit, in XIV volumine disputat*».

¹⁹² Hieron., *Comm. In Gal., Prolog.*: «*Quod nequaquam intelligens Bataneotes et sceleratus ille Porphyrius in I. operis suis adversum nos libro*».

¹⁹³ Euseb., *Chronic. Praef. Interpr. Hieronimo* (HELM p. 8) «*Ex ethnicis vero impius ille Porphyrius in IV operis sui libro, quod adversum nos casso labore contexit*».

¹⁹⁴ Hieron., *Comm. in Dan. prol. init*: «*Contra prophetam Danielem duodecimum librum scripsit Porphyrius*».

¹⁹⁵ Hieron., *Comm. in Matth.* (24, 16): «*Multa Porphirius XIII operis sui volumine contra nos blasphemavit*».

libro di Porfirio, Girolamo non fa mai esplicito riferimento al *Contra Christianos*, esattamente come non si fa mai una citazione diretta dell'opera nei decreti imperiali¹⁹⁶. Questo è spiegabile, secondo lo studioso francese, perchè l'indicazione data è sufficiente ad identificare l'opera in questione senza bisogno di ulteriori dati: spesso infatti si dice che «Porfirio, il nemico della religione, che ha composto delle opere sacrileghe *contro il sacro culto dei cristiani*»¹⁹⁷; oppure che «questo Porfirio spinto dalla sua follia ha scritto contro il *pio culto dei cristiani*»¹⁹⁸; o ancora che «a proposito dei libri di Porfirio, quelli che sono stati composti *contro il santo culto dei cristiani*»¹⁹⁹; o che «nessuno possieda nè legga nè copi nè menzioni Nestorio, sia le sue parole, sia i suoi libri criminali e soprattutto quelli che ha pubblicato Porfirio contro le sole Scritture cristiane»²⁰⁰, o infine «ciò che è stato detto da Porfirio *contro i cristiani*»²⁰¹. Se gli atti imperiali nel condannare al rogo lo scritto anticristiano, si sono basati sulle indicazioni fornite sopra, è perchè esse erano sufficienti ad identificare *proprio* quell'opera e non un'altro scritto porfiriano.

Alla fine di tutte questi esempi Goulet conclude sostenendo che vi sono numerose attestazioni dell'opera sia greche che latine che confermano che Porfirio ha scritto sia καθ' ἡμῶν, sia κατὰ Χριστιανῶν; sia *contra nos* o *adversum nos* o ancora *contra Christianos*. Si sa perfettamente che i frammenti permettono di stabilire che l'opera attacca in modo diretto i cristiani, le Sacre Scritture e il *Libro di Daniele* e che essa viene confutata da Metodio, Eusebio ed Apollinare e forse anche Filostorgio. In base a ciò Goulet ritiene pienamente fondata la notizia che

¹⁹⁶ Cfr. R. GOULET, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, cit., pp. 74- 75.

¹⁹⁷ Constant. Imp., *Epist. ad episc. et pleb.* (apud Gelas., *H.E.* II, 36 e Socrat., *H.E.* I, 9): «Ὁσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς, συντάγματα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας συστησάμενος».

¹⁹⁸ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I, 1, 4, p. 66, 8: «ὄσα Πορφύριος ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ μανίας ἐλανόμενος κατὰ τῆς εὐσεβοῦς θρησκείας τῶν Χριστιανῶν».

¹⁹⁹ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I, 1, 4, p. 67, 7: «οἷα τοίνυν περὶ τε τῶν βιβλίων Πορφυρίου τῶν κατὰ τῆς εὐαγοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συγγραφέντων».

²⁰⁰ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II 3,2 p. 88, 7- 8; 14- 16 (*Gestorum Chalcedonensium versio a Rustico edita*) (anno 451?) (42T. SMITH, p. 33): «nec habeat aliquis aut legat aut transcribat proferatve Nestorium vel terminos eius aut codices noxios et maxime quos contra solas Porphyrius edidit Christianas litteras».

²⁰¹ *Acta Conciliorum Oecumenicorum* III p. 119, 26; 121, 22-26 (*Collectio Sabbaitica* 41) (a. 536) (43T. SMITH, p. 33): «τοῖς παρὰ Πορφυρίου κατὰ Χριστιανῶν εἰρημένοις ὅμοια καθεστάναι».

Porfirio ha scritto il *Contra Christianos* e che non vi sono motivi per non ritenerla valida²⁰².

Un'altro punto debole della tesi di Beatrice riguarda il numero dei libri: quindici secondo le testimonianze che si riferiscono al *Κατὰ Χριστιανῶν*, tre secondo quelle che riguarderebbero la *Philosophia ex oraculis haurienda*. Come si è detto prima, Beatrice fornisce la testimonianza di un manoscritto che riporterebbe la notizia secondo cui un oracolo di Porfirio tratto dalla *Philosophia ex oraculis haurienda* sarebbe contenuto nel decimo libro dell'opera²⁰³. Tuttavia, lo stesso oracolo di Porfirio in un altro manoscritto²⁰⁴ viene collocato nel secondo libro dell'opera oracolare e non nel decimo, fermo restando che comunque nessuna testimonianza parla dei quindici libri di cui si componeva solo il *Κατὰ Χριστιανῶν*²⁰⁵.

Infine per quanto concerne l'accostamento del *Contra Christianos* con la *Philosophia ex oraculis haurienda*, Goulet analizza le indicazioni di Beatrice secondo cui vi sono delle espressioni con cui Eusebio introduce una citazione del *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* presentando Porfirio a volte come ὁ τὴν καθ' ἡμῶν συσκευὴν πεποιημένος²⁰⁶, altre volte come τοῦ καθ' ἡμῶν πολεμίου²⁰⁷, altre ancora come ὃς δὴ καθ' ἡμᾶς γεγονὼς ταῖς καθ' ἡμῶν ἐλλαμπρύνεται ψευδηγορίας²⁰⁸. A causa di questo legame tra le espressioni che presentano Porfirio come il nemico dei cristiani e il *Περὶ τῆς ἐκ λογίων*

²⁰² Cfr. R. GOULET, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, cit., p. 76.

²⁰³ Si tratta del manoscritto edito da A. STEUCHUS, cioè l'*Ambrosianus* 569. Cfr. P.F. BEATRICE, *Towards a new edition of Porphyry's fragments against the Christians*, cit., p. 351

²⁰⁴ Si tratta di un manoscritto risalente al XIV secolo di Napoli (*Borbonicus*).

²⁰⁵ Cfr. R. GOULET, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, cit., p. 64.

²⁰⁶ Euseb., *Praep. ev.*, V, 5, 5: «ὡς φασιν, δαιμόνων δυνάμεώς τε καὶ ἐνεργείας αὐθις ὁ τὴν καθ' ἡμῶν συσκευὴν πεποιημένος ἐν οἷς ἐπέγραψε “Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας” ἐπέθειται».

²⁰⁷ Euseb., *Dem. ev.*, III, 6, 39: «τίς δ' ἂν γένοιτό σοι τούτων ἀξιόπιστος ὁμολογία <μᾶλλον> τῆς τοῦ καθ' ἡμῶν πολεμίου γραφῆς, ἣν ἐν οἷς ἐπέγραψεν· «Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας» ἐν τρίτῳ συγγράμματι τέθειται, ὧδέ πως ἱστορῶν κατὰ λέξιν».

²⁰⁸ Euseb., *Praep. ev.*, IV, 6, 2-3: «ὃς δὴ καθ' ἡμᾶς γεγονὼς ταῖς καθ' ἡμῶν ἐλλαμπρύνεται ψευδηγορίας. μάλιστα γὰρ φιλοσόφων οὗτος τῶν καθ' ἡμᾶς δοκεῖ καὶ δαίμοσιν καὶ οἷς φησι θεοῖς ὠμιληκῆναι ὑπὲρ τε τούτων πρὸς βεῦσαι καὶ πολλῶ μᾶλλον τὰ περὶ αὐτῶν ἀκριβέστερον διηρουνηκῆναι. οὗτος τοιγαροῦν ἐν οἷς ἐπέγραψεν “Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας” συναγωγὴν ἐποίησατο χρησμάτων τοῦ τε Ἀπόλλωνος καὶ τῶν λοιπῶν θεῶν τε καὶ ἀγαθῶν δαιμόνων, οὓς καὶ μάλιστα ἐκλεξάμενος ἑαυτῷ ἠγήσατο ἱκανοὺς εἶναι εἰς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς εἰς τε προτροπὴν ἢ αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν θεοσοφίας».

φιλοσοφίας, Beatrice deduce che l'unica opera anticristiana è quella oracolare²⁰⁹. Goulet obietta che questa espressione è generica e non indicativa di una particolare opera, come vorrebbe Beatrice, nel senso che per indicare Porfirio Eusebio parla di colui che ha scritto un trattato colossale contro i cristiani, esattamente come farà più avanti Cirillo quando si riferisce al filosofo di Tiro, ma nulla autorizzerebbe ad identificare il trattato anticristiano con la *Philosophia ex oraculis haurienda*. Prova ne è il fatto che Eusebio utilizza le stesse espressioni per introdurre il *De abstinentia*. Infatti nella *Praeparatio evangelica*, (I, 9, 6) Eusebio scrive: «Ma anche durante la nostra epoca, lo stesso uomo che aveva fatto parte dei nostri contemporanei, e si è distinto per le invettive scagliate contro di noi, e nella sua opera *Sull'astinenza dalle carni di animali*, ricorda con le sue parole, nel modo che segue, prendendo a testimone Teofrasto, il ricordo dell'antica civiltà degli uomini antichi»²¹⁰. Anche Teodoreto- continua Goulet- nella *Graecarum affectionum curatio*²¹¹, usa gli stessi vocaboli per apostrofare Porfirio, e non è vero che il vescovo di Cirro accosta Porfirio sempre alla *Philosophia ex oraculis haurienda*, come vorrebbe Beatrice, ma lo accomuna anche al *De abstinentia*²¹².

²⁰⁹ P.F. BEATRICE (*On the Title of Porphyry's treatise*, cit., p. 235) conclude affermando che «It is legitimate to wonder whether *Dem. evang.* III, 6 really referred to the *Philosophy from Oracles* was the authentic title of Porphyry's anti-Christian συσκευή. It can hardly be denied that in the whole of ancient Christian literature this passage from Eusebius's *Proof of the Gospel* is the only one in which it is unambiguously stated that the title (ἐπέγραψεν) of Porphyry's anti-Christian writing (τῆς τοῦ καθ' ἡμῶν πολεμίου γραφῆς) was Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας».

²¹⁰ Euseb., *Praep. ev.*, I, 9, 6: «ἀλλὰ καὶ τῶν καθ' ἡμᾶς γεγονῶς αὐτὸς ἐκεῖνος ὁ ταῖς καθ' ἡμῶν λαμπρυνόμενος δυσφημίαις, ἐν οἷς ἐπέγραψεν Περὶ τῆς τῶν ἐμψύχων ἀποχῆς τῆς τῶν παλαιῶν ἀρχαιότητος τὴν μνήμην ὧδέ πως αὐτολεξεί, Θεοφράστῳ μάρτυρι χρώμενος, παρατίθεται.»

²¹¹ Theodor., *Graec. aff. cura*, VII, 36: «Porfirio, leggendo scrupolosamente i profeti [infatti a lungo si soffermò su di loro] sconvolgendo la nostra Scrittura, dimostra anche lui che sacrificare è una cosa non appropriata alla religione. Occupandosi poco dopo delle scimmie, arriva alla stessa cosa: in effetti, allo stesso modo in cui le scimmie imitano ciò che fanno gli esseri umani, senza tuttavia prendere la natura umana al posto della loro, ma restano sempre scimmie, lo stesso fa Porfirio, che ha rubato gli oracoli divini e li ha introdotti nei propri scritti, non ha voluto cambiare le sue idee e la verità ma è rimasto scimmia, o piuttosto una cornacchia ornata di piume altrui (Τούτοις ἀκριβῶς ἐντυχῶν ὁ Πορφύριος - μάλα γὰρ αὐτοῖς ἐνδιέτριψε, τὴν καθ' ἡμῶν τυρεῦων γραφήν - , καὶ ἀλλότριον εὐσεβείας καὶ αὐτὸς ἀποφαίνει τὸ θύειν, παραπλήσιόν τι τοῖς πιθήκοις καὶ δρῶν καὶ πάσχων. Καθάπερ γὰρ ἐκεῖνοι μιμοῦνται μὲν τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐπιτηδεύματα, εἰς δέ γε τὴν τῶν ἀνθρώπων οὐ μεταβάλλονται φύσιν, ἀλλὰ μένουσι πίθηκοι, οὕτως οὕτως τὰ θεῖα λόγια κεκλοφῶς καὶ ἐνίων τὴν διάνοιαν τοῖς ξυγγράμμασιν ἐντεθεικῶς τοῖς οικείοις, μεταμαθεῖν οὐκ ἠθέλησε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ μεμένηκε πίθηκος, μᾶλλον δὲ κολιοῖς, ἀλλοτρίοις πτίλοις καλλυνόμενος.)».

²¹² R. GOULET, (*Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, cit., p. 86) conclude dicendo: «Ces passages contredisent donc ouvertement l'affirmation de Beatrice selon laquelle Théodoret se référerait toujours à la *Philosophie des oracles* lorsqu'il évoque la critique

Dopo l'analisi di altri luoghi citati da Beatrice a sostegno della sua tesi, Goulet conclude che le interpretazioni fornite dall'italiano sono gratuite e non forniscono alcuna prova scientifica ma servono soltanto ad elaborare teorie rischiose²¹³.

Dopo avere attentamente letto le obiezioni di Goulet alla tesi di Beatrice, e soprattutto dopo un'attenta analisi dei testi greci e latini segnalati dallo studioso italiano, che dovrebbero servire a supportare la sua tesi, si può tranquillamente concordare con gli esperti del mondo accademico secondo i quali la lettura proposta da Beatrice non è assolutamente convincente. Seppure originale e comunque tendente a riproporre in modo critico il problema della ricostruzione del *Contra Christianos*, gli argomenti presenti nella tesi di Beatrice non riescono a superare alcuni ostacoli insormontabili.

Innanzitutto le argomentazioni offerte da Beatrice per superare il problema della diversità dei libri presente nelle due opere, quindici per il *Contra Christianos* e tre per la *Philosophia ex oraculis haurienda*, non risultano assolutamente persuasive.

È vero che entrambe le opere presentano una forte critica contro il cristianesimo, ma gli argomenti presenti sono molto diversi: nel *Contra Christianos* si critica la nuova religione in modo filologico e storico, si condanna il metodo allegorico utilizzato dai cristiani, si prendono di mira alcuni passi del Vangelo in aperta contraddizione tra loro, si stigmatizzano alcuni comportamenti manifestamente contrari al precetto evangelico. Si nota cioè una critica basata principalmente sul testo, sulla concatenazione delle preposizioni, sulle affermazioni degli evangelisti e la corretta corrispondenza con la Bibbia. Tutto questo non è presente nella *Philosophia ex oraculis haurienda* dove il tema centrale è l'analisi da parte di Porfirio dell'oracolo e dalla filosofia che da esso può essere dedotta. Quest'opera inoltre, proprio per il tema che tratta, non ha come destinatari i cristiani, come il *Contra Christianos* in cui si dimostra che le

porphyrienne du christianisme. Parfois, il ne semble penser qu'à un traité explicitement dirigé contre les chrétiens, parfois il le met en rapport avec la *Philosophie des oracles* et, dans un cas au moins, il pense au *De abstinentia*. Je pense donc que dans les passages où Théodoret établit un lien entre la critique du christianisme et la *Philosophie des oracles*, il le fait pour valoriser d'un point de vue polémique le témoignage fourni par cet ouvrage et non pour identifier le traité *Contre les chrétiens* et la *Philosophie des oracles*».

²¹³ R. GOULET, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, cit., p. 104.

Scritture sono filologicamente false, per cui falsa deve essere la parola di quel Dio di cui trattano, quanto piuttosto i devoti della religione di Roma e di tutte le divinità. A nulla valgono i tentativi fatti da Beatrice per dimostrare che il *Contra Christianos* altro non sarebbe che la *Philosophia ex oraculis haurienda* in quanto si è visto come le sue spiegazioni siano molto deboli e soprattutto siano molto spesso smentite. È possibile forse che tra le due opere ci sia un legame, che possano fare parte di un progetto unitario nato nella mente di Porfirio per sostenere il programma politico religioso di Aureliano, ma come si cercherà di chiarire più avanti, l'unione di queste due opere sta proprio nella loro diversità, nell'essere cioè due scritti distinti e separati, che trattano argomenti diversi, pur avendo una finalità comune.

III. 8. L'ultima ricostruzione di R. Berchman.

Nel 2005 R. Berchman pubblica l'ultimo tentativo di ricostruzione del *Contra Christianos* avendo come proposito quello di dare una traduzione in inglese dei frammenti superstiti dell'opera e cercare di accludere tutti i frammenti che in qualche modo, direttamente o indirettamente possono riferirsi all'opera anticristiana. Partendo dalla collezione di Harnack, Berchman propone altri possibili frammenti riferibili al *Contra Christianos*, sfuggiti o non inclusi nella collezione del teologo tedesco, senza fare uno studio specifico sul *Contra Christianos* né tanto meno proporre una nuova ricostruzione critica dell'opera. Per questo motivo Berchman, sostenendo che a suo parere è oramai impossibile ricostruire l'opera di Porfirio²¹⁴, propone una collezione di duecentoquindici frammenti ordinati in ordine cronologico, partendo da quelli tratti dallo stesso Porfirio e concludendo con quelli desunti da Diodoro di Tarso²¹⁵. I primi capitoli

²¹⁴ R.M. BERCHMAN, (*Porphyry Against the Christians*, cit., p. IX) sottolinea che: «The starting point of this attempt to reconstruct Porphyry's *Against the Christians* are the fragments collected by Adolf von Harnack in his *Against the Christians*. However, this work goes beyond this collection. Additional fragments and testimonia are derived from sources ignored by Harnack, whose goal was to reconstruct the original edition of Porphyry's *Against the Christians*. Since in my view this is impossible, a more modest goal was set- to collect all data that directly or indirectly refers to Porphyry's lost work. These additional fragments and testimonia are culled from writings by Porphyry and the Church Fathers».

²¹⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 123- 221.

dell'opera di Berchman vengono dedicati all'introduzione generale non solo dell'opera ma anche del contesto culturale. Partendo da alcuni dati sull'autore, sulla datazione e sul luogo di composizione dell'opera, Berchman presenta alcune informazioni molto generiche riguardanti la struttura, il genere e la tassonomia dell'opera. Successivamente l'autore passa ad illustrare il contesto religioso e filosofico del III secolo nella Roma imperiale, facendo riferimento alla religione di Roma, al giudaismo e al cristianesimo, per finire poi con l'illustrare il contesto culturale da Plutarco a Porfirio. A questa prima parte segue la traduzione dei frammenti, senza testo a fronte, con alcune note esplicative e infine le conclusioni²¹⁶.

Ora se da un lato pochissime sono le novità che apporta questa raccolta, moltissime sono le critiche che ad essa si possono fare, non tanto per una sterile quanto improduttiva polemica, ma perchè una collezione come quella del Berchman rischia di confondere completamente l'idea sul *Contra Christianos*, tenendo presente le problematiche che insistono su qualsiasi tentativo di ricostruzione dello scritto di Porfirio. Partendo dal presupposto che oramai è impossibile ricostruire l'opera del filosofo di Tiro, invece di astenersi da qualsiasi tentativo di ricostruzione dell'opera, come vorrebbe la deduzione logica, Berchman accorpa senza alcun criterio un numero di frammenti sproporzionato che se da un lato creano solo confusione, dall'altro portano al risultato di un coacervo di brani uniti solo dal criterio della successione temporale degli scrittori e nulla più. Tra l'altro, partendo da Porfirio, l'autore riunisce un numero altissimo di brani provenienti dalla *Vita pitagorae*, dal *De abstinentia*, dalla *Philosophia ex oraculis haurienda*, dal *De antro nympharum* e dal *Ad Gaurum*, senza spiegare quale criterio o quale sistema sia stato seguito²¹⁷.

Un'altra critica che si potrebbe muovere a questa raccolta riguarda la dichiarazione fideistica secondo la quale il *Contra Christianos* non può essere più ricostruito. Ora, fermo restando che spesso si sono trovate importantissime opere o frammenti di esse di cui si erano perse le tracce o non si conosceva l'esistenza²¹⁸, bisogna dire che Harnack nel *Gegen die Christen*, collezione dalla

²¹⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 222- 225.

²¹⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 123- 134.

²¹⁸ Valga a titolo di esempio il ritrovamento fatto nel 1880 dalle sabbie del deserto egiziano di due papiri, il *Berolensis* 163 e il *Londinensis* 131 risalente quest'ultimo al I/ II secolo d.C. che

quale Berchman stesso dichiara di partire e probabilmente di conoscere, segnalava un codice contenuto all'interno della biblioteca del monastero Iwiron sul monte Athos in Grecia dove veniva attestato che all'interno della biblioteca vi fosse conservato il *Κατὰ Πορφυρίου* di Eusebio²¹⁹, indicazione che fino ad oggi nessuno ha seguito per accertare l'effettiva presenza o meno dell'opera o frammenti di essa all'interno della biblioteca greca. Nel 1941 sono stati scoperti, com'è noto, nei pressi di Tura a pochi chilometri dal Cairo, alcune opere di Didimo il cieco di cui ben tre frammenti sono stati ascritti al *Contra Christianos*²²⁰. Affermare che oramai è impossibile ricostruire l'opera anticristiana significa da una parte sconoscere le importanti scoperte fatte durante il XX secolo e dall'altro dimostrare di ignorare a fondo le problematiche riguardanti l'opera.

Nulla infine viene detto riguardo ad uno dei problemi sostanziali che dovrebbero essere affrontati da chi si appresta allo studio della collezione dei frammenti riferibili al *Contra Christianos* e cioè l'opportunità o meno di includere i cinquantadue frammenti tratti dall'*Apocritico* di Macario di Magnesia. Berchman non solo non fa cenno alla problematica storica che si riferisce a questo aspetto centrale della questione, ma nei frammenti riferibili all'*Apocritico* riporta addirittura la vecchia edizione critica di Blondel del 1876 la quale, come è noto a tutti, è sprovvista delle novità filologiche emerse dall'edizione critica di Goulet del 2003²²¹. Berchman invece si limita a partire dalla collezione di Harnack del 1916 omettendo almeno trecento anni di studi sulla ricostruzione dell'opera di Porfirio, senza fare neanche un minimo accenno al problema della scoperta ad Atene del papiro riguardante l'*Apocritico*, della monografia di Harnack del 1911, della collezione di Crafer del 1914 e di tutte le problematiche critiche nate nel corso del XX secolo, tra cui la tesi di P.F. Beatrice. Inoltre sebbene lo scopo di questa collezione, secondo le intenzioni del Berchman, sia quella di rivolgersi agli

contengono la *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele. Cfr. *Aristotele, La costituzione degli Ateniesi*, a cura di G. LOZZA, Mondadori, Milano 1991, pp. 5- 15.

²¹⁹ Cfr. *Porfirio, Contro i cristiani*, cit., pp. 132- 135.

²²⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 438- 443.

²²¹ R.M. BERCHMAN, (*Porphyry Against the Christians*, cit., p. X) sostiene che: «Richard Goulet's *Macarios de Magnésie: Le Monogènes* appeared as this text went to press. Thus unfortunately, I was unable to incorporate the usefull discussion Goulet brings to *Against the Christians*- especially his claim that a *fons* of Macarius Magnes' *Monogenes* is Porphyry's work *Against the Christians*».

studenti²²², l'unico fine che riesce a raggiungere è quello di generare una grande confusione su che cosa sia il *Contra Christianos*, non proponendo alcun procedimento da seguire per tentare una possibile ricostruzione quanto più critica possibile dell'opera o un metodo con cui poter attribuire, con un buon margine di sicurezza, un frammento a Porfirio. Sarebbe più opportuno invece seguire il criterio opposto a quello presentato da Berchman, cioè quello di separare, grazie ad un metodo quanto più oggettivo possibile, i frammenti porfiriani, appartenenti al *Contra Christianos*, dai frammenti che sono stati erroneamente attribuiti all'opera di Porfirio ma che ad un'analisi più precisa, non hanno presentato le caratteristiche critiche, stilistiche e filosofiche del neoplatonico. Questa operazione permetterebbe inoltre di restituire lo spessore culturale, filosofico, critico e storico di un'opera che, a causa dell'erronea attribuzione di frammenti, ha spesso suscitato interminabili discussioni sul perchè Porfirio in un passo di un'opera sostenga una tesi mentre in alcuni frammenti del *Contra Christianos* ne sostenga un'altra. La risposta risiederebbe forse nella lapalissiana spiegazione che quei frammenti non appartengono in alcun modo a Porfirio.

²²² R.M. BERCHMAN, (*Porphyry Against the Christians*, cit., p. X) dichiara esplicitamente: «This work is intended for use by undergraduate and graduate students. This explains the lengthy historical, religious, philosophical and cultural introduction to *Against the Christians*. This section can be skipped by those who are well-versed in these matters and wish to read *Against the Christian* alone».

IV CAPITOLO

IV VERSO UNA NUOVA EDIZIONE DEI FRAMMENTI

IV. 1. Dalla critica ad Harnack alla costruzione di un nuovo metodo.

IV. 2. Catalogazione e denominazione delle testimonianze.

IV. 3. Nuove testimonianze ascrivibili al *Contra Christianos*.

IV. 4. Catalogazione e denominazione dei frammenti.

IV. 4. a. I frammenti *Nominali*.

IV. 4. b. I frammenti *Allusivi*.

IV. 4. c. I frammenti *Correlativi*.

IV. 5. Comparazione tra i frammenti *allusivi* e *correlativi* con le opere anticristiane di Celso e Giuliano.

IV. 5. a. Comparazione con i frammenti *Allusivi*.

IV. 5. b. Comparazione con i frammenti *Correlativi*.

IV. 1. Dalla critica ad Harnack alla costruzione di un nuovo metodo.

Da quanto si è precedentemente detto, per chi si appresta a proporre una nuova edizione dei frammenti del *Contra Christianos*, oltre ai problemi di metodo relativamente alla scelta e alla corretta attribuzione dei brani all'opera e all'autore, si pone l'ostacolo che riguarda la validità dell'opera di Harnack, ritenuta ancora oggi l'unica edizione scientificamente valida dell'opera di Porfirio. Non solo, ma se si tiene conto che da questa edizione del teologo tedesco è stato spesso imprudentemente dedotto anche il pensiero di Porfirio, si capisce come la problematica assuma contorni non solo unicamente storico- critico- filologici, ma soprattutto legati alla fama, alla credibilità, allo spessore dell'editore stesso.

Ricapitolando, dagli studi fatti sul *Gegen die Christen* è emerso che.

1) la dimostrazione proposta da Harnack secondo cui il polemista nel citare i passi del Vangelo utilizza il Codice Occidentale¹, non è valida sia perché numerose volte il testo utilizzato si discosta dall'Occidentale², sia perché nulla può garantire che le obiezioni provengano da quel testo³, sia perché non è certo che questo fosse presente ed utilizzato solo ed esclusivamente in Occidente⁴.

2) Le dimostrazioni del tedesco volte a superare le obiezioni presenti all'interno dell'*Apocriticus* riguardanti la datazione dell'opera, diversa da quella del *Contra Christianos*, e l'esortazione da parte di Macario rivolta al polemista di

¹ R. GOULET (*Macarios de Magnésie*, Le Monogènes, I, cit., p. 95) fa notare che erroneamente P.F. BEATRICE nel suo scritto dal titolo «*Traces du Texte occidental chez le païen de Macaire Magnès*», cit., p. 318, attribuisce ad Harnack il merito di aver messo in luce il fatto che le citazioni del Vangelo all'interno delle polemiche fatte dal filosofo neoplatonico a Macario, avessero nel testo Occidentale la loro scaturigine. Secondo il francese il primo a notare questa caratteristica, rivelatasi nel tempo infondata, fu HAUSCHILDT (*De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae Christiani Apokritikon auctore*, cit., p. 19, nota 1.

² Cfr. F. CORSARO, *L'Apocritico di Macario di Magnesia e le Sacre Scritture*, cit., pp. 17- 18.

³ R. GOULET, (*Macarios de Magnésie*, Le Monogènes, I, cit., pp. 97- 98) sottolinea che «Le Texte Occidental n'a jamais été monolithique et aucun manuscrit concret n'offre la totalité des leçons qu'on lui prête. On peut donc dire qu'une citation rejoint le texte d'un manuscrit de cette famille (D par exemple qui n'est cependant plus considéré comme le représentant- type du Texte Occidental), mais on ne peut rien conclure du fait qu'elle rejoint pas une leçon attestée dans certains manuscrits rattachés au Texte Occidental».

⁴ Ci sono tracce dell'Occidentale a Roma (Marcione, Giustino e Tatiano), in Egitto (Nonno di Pannopoli), in Palestina (Cirillo di Gerusalemme, Eusebio di Cesarea), ad Antiochia ed a Costantinopoli (Giovanni Crisostomo). R. GOULET, (*Macarios de Magnésie*, Le Monogènes, I, cit., p. 98) sostiene che «Si l'adversaire utilisait un manuscrit appartenant au Texte Occidental du Nouveau Testament il ne faut cependant pas en conclure qu'il résidait nécessairement en Occident: on sait maintenant que ce texte était répandu d'un bout à l'autre du monde méditerranéen».

andare a consultare un passo della *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio (*Apocriticus* III, 42) che dimostrerebbe che l'interlocutore del vescovo non è il filosofo di Tiro, non hanno convinto nessuno tra gli specialisti.

3) Le dimostrazioni fornite da Harnack sulla presunta divisione dell'opera riassunta in due libri- pur non essendo specificamente affrontate nel *Gegen die Christen* ma nello scritto del 1911- vengono smentite dal Codice *Vaticanus Graecus* 1650, scoperto nel 1941 dal cardinale Mercati; così come assolutamente insufficiente appare l'analisi di alcuni termini chiave, presente solo in una nota nello studio di Harnack del 1911⁵, e prudentemente rimandata ad un futuro lavoro specifico sul *Gegen die Christen*⁶.

Tuttavia da un'attenta analisi dello scritto di Harnack, emergono alcuni punti che è necessario sottolineare e che non sono stati adeguatamente esaminati dagli studiosi.

A conclusione dello scritto *Kritick des Neuen Testaments* del 1911, Harnack dichiara, che lo scopo principale del suo lavoro è stato quello di porre una *pietra di costruzione (baustein)* per una futura edizione dei frammenti del *Contra Christianos*⁷ e dopo poche righe asserisce che si ha *un'urgente bisogno dell'edizione delle opere di Porfirio*⁸.

Probabilmente Harnack per superare il rivale Crafer, che nel 1914 pubblica ad oltre cento anni di distanza dalla collezione di Lardner una nuova edizione dei frammenti dello scritto anticristiano di Porfirio, e per fornire una visione dell'opera quanto più ampia possibile, acclude in blocco i cinquantadue frammenti dell'*Apocriticus*. Tuttavia, rendendosi perfettamente conto delle difficoltà di questa scelta, è costretto ad utilizzare il metodo tematico che gli permette di sfuggire ad un'analisi critica, stilistica e filologica dettagliata, e per avvalorare

⁵ Si è visto nel capitolo precedente che HARNACK (*Kritick des Neuen Testaments*, cit., p. 97, nota 1) fornisce una serie di parole, esattamente diciassette, che si possono accostare allo stile di Omero, di Esiodo e dei tragici; presenta inoltre trentasette parole che hanno delle caratteristiche di stile molto misto, riferibili a Platone, Plutarco e Diodoro, ma nulla può essere riferito in modo sicuro a Porfirio tranne che sei parole, tutte con la desinenza finale in -μα che sono: ἀδίκημα, ἀνοσιούργημα, ἀτόπημα, κατόρθωμα, μηχανημα, μέθευμα, τραγώδημα. Infine presenta alcune parole rare senza fare però alcun riferimento a Porfirio.

⁶ Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 396- 397.

⁷ HARNACK (*Kritick des Neuen Testaments*, cit., p. 144 dice: «Eine kritische Ausgabe der Fragmente der 15 Bücher des Porphyrius gegen die Christen besitzen wir noch immer nicht. Diese Blätter haben ihren Zweck erfüllt, wenn sie einen Baustein für die zukünftige Ausgabe liefern».

⁸ *Ibidem*: «Wir bedürfen dringend eine Gesamtausgabe der Werke des Porphyrius».

ulteriormente la sua scelta afferma che, se i frammenti dell'*Apocriticus*, insieme a quelli non assolutamente sicuri, fossero stati pubblicati separatamente, sarebbe incappato nella *pedanteria ipercritica*⁹.

Ora a quasi cento anni dalla pubblicazione dell'edizione Harnack, si vede bene come la cosiddetta *pedanteria ipercritica*, lungi dall'essere *pedante* e *ipercritica*, diventa necessaria per cercare di fare luce sull'opera di Porfirio a causa del fatto che spesso, dalla ricostruzione del teologo tedesco, che secondo le sue intenzioni doveva essere solo una *baustein*, si sia dedotto il pensiero di Porfirio che non presenta in alcun modo le caratteristiche e lo spessore intellettuale che si trova nelle sue opere. Ed è sorprendente che Goulet, che pure è uno dei più accreditati studiosi del *Contra Christianos* e conosce perfettamente le problematiche legate a quest'opera giudichi la collezione di Harnack come *prudente*¹⁰.

In effetti Goulet, pur rendendosi conto che l'operazione fatta da Harnack non restituisce le parole di Porfirio e nemmeno il contenuto preciso della sua opera anticristiana, pensa che ci possa essere un legame tra le *Quaestiones* dell'*Apocriticus* e il Κατὰ Χριστιανῶν. Ma ciò vuol dire che ci può essere anche un legame con l' Ἀληθῆς λόγος di Celso, col Φιλαλήθης λόγος di Sossiano Ieroacle, e con il Κατὰ Γαλιλαίων di Giuliano. Ed è strano che Goulet concluda le sue osservazioni sulla collezione del tedesco sostenendo che solo alla fine Harnack ha individuato, anche se in ritardo, un criterio di differenziazione tra le parole di Porfirio e quelle dell'epitomatore, riferendosi alle *parole-chiave* (*Satzklauseln*). Questa operazione viene tentata da Harnack con risultati deludenti in quanto è egli stesso a trovare all'incirca sessanta parole, di cui solo sei potrebbero essere attribuite a Porfirio¹¹. Per questa ragione, molto prudentemente, egli omette di fare questa operazione stilistica nel *Gegen die Christen* dichiarando

⁹ Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 74- 75.

¹⁰ R. GOULET (*Macarios de Magnésie*, Le Monogénés, I, cit., p. 132) dice espressamente: «La reconstruction effectuée par HARNACK se veut prudente, mais tente aussi d'échapper à une "pedanterie hypercritique" qui se refuserait à inclure des fragments ne transmettant pas avec une certitude absolue les *ipsissima verba* de Porphyre». È più probabile che l'unica persona *prudente* non sia tanto Harnack quanto Goulet che pur rendendosi conto delle lacune e dei limiti della collezione harnackiana, tuttavia prende atto che comunque essa è diventata negli anni non tanto una *baustein*, come era nelle intenzioni del tedesco, quanto un *macigno* difficilissimo oramai da scalfire. Per cui è proprio Goulet ad adottare una posizione *prudente* che tuttavia lascia il problema senza una effettiva soluzione.

¹¹ Cfr. A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments*, cit., p. 97, nota 1.

nel *Poscritto* di impegnarsi per il futuro a fornire un'analisi dei termini, che ovviamente non verrà mai fatta¹².

Un'altro importante problema nasce dalla constatazione che gli studi, essendosi concentrati prevalentemente sui frammenti relativi alle obiezioni provenienti dall'*Apocriticus* e presenti nella collezione di Harnack, non hanno prestato la dovuta attenzione né alle *Testimonianze* che compongono la prima parte del *Gegen die Christen*, né ad alcuni *Frammenti* diversi da quelli tratti dall'opera di Macario.

Ora, com'è noto, le testimonianze dovrebbero riportare notizie sull'autore e sull'opera in questione, tuttavia alcune testimonianze presenti nell'edizione non sono tratte da alcuna opera, non sono neppure dei *testimonia* esse sembrano delle semplici osservazioni fatte dall'editore.

1) Nella testimonianza «V» si fanno delle osservazioni sul polemista anonimo presente nell'*Apocritico* senza riportare alcun testo¹³;

¹² Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 396- 397: «Von Wilamowitz- Moellendorff ha fatto, in modo molto gentile da parte sua, una lettura di correzione ai frammenti, per cui anche qui vorrei esprimergli il mio più sentito ringraziamento. La sua cura non è stata utile solamente per i passi del testo, ma anche perchè proveniva dal suo nome illustre. Egli mi ha anche tranquillizzato, in modo sicuro e premuroso, sulle parole- chiave (*Satzklausen*) contenute nei frammenti di Macario, sulle ulteriori ricerche da fare per rispondere all'importante domanda che rimane in sospeso, e cioè su quanto è attribuibile a Macario e quanto invece proviene dall' epitomatore. Questa ricerca, appena sarà possibile, devo portarla ulteriormente avanti. In questa collezione già mi è sufficiente aver raccolto il materiale che viene presentato». La comparazione tra il vocabolario dell'obiettore presente nell'*Apocriticus* e alcuni termini porfiriani viene tentata anche da GOULET (*Macarios de Magnésie, Le Monogènes, Annexe 4*, cit., p. 304) il quale sottolinea che «Puisque Macarios a retouché, dans une mesure qu'il n'est pas possible de définir de façon précise, le texte des objections, une comparaison lexicale des objections avec le vocabulaire d'un adversaire antichrétien comme Porphyre peut être trompeuse: on risque d'identifier comme porphyrien tel ou tel mot qui provient de l'auteur chrétien. Notre lexique permet toutefois d'extraire des objections un ensemble de mots qui ne se retrouvent pas dans les réponses de Macarios et qui ont donc davantage de chances de provenir de la source païenne. Dans quelle mesure ce vocabulaire particulier se retrouve-t-il dans les oeuvres conservées de Porphyre, telles qu'elles apparaissent dans le *Thesaurus linguae graecae*?». Dopo aver fornito una lista di circa centottanta lemmi, GOULET (*Ibidem*) conclude sostenendo: «On pourrait multiplier de tels rapprochements en prenant en compte des mots que nous avons rejetés parce que Macarios les emploie lui aussi: rien empêche évidemment qu'ils proviennent eux aussi de la source païenne. De tels rapprochements ne prouvent pas que Porphyre est l'auteur de ces objections antichrétiennes. Ils apportent cependant une confirmation lexicale aux indices que nous avons déjà repérés».

¹³ Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., p. 125: «Anonimo che ha stralciato l'opera di Porfirio. Attorno all'anno 300 uno sconosciuto ha stralciato l'opera voluminosa di Porfirio Κατὰ Χριστιανῶν e ne ha fatto due libri. Questo riassunto intorno all'anno 400 Macario di Magnesia lo ha trascritto nel suo Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής e l'ha confutato; vedi il mio trattato in «Texten und Untersuchungen», vol. 37,4 (1911): *Kritik des Neuen Testament von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts*. Alcuni studiosi, soprattutto Duchesne e Crafer «Journal of Theolog. Stud.», 1914, nn. 59 e 60), sostengono che lo sconosciuto sarebbe Ierocle».

2) nella testimonianza «VII» vi sono dei riferimenti all'edizione dell'opera *Κατὰ Πορφυρίου* di Metodio di Olimpo¹⁴;

3) nella testimonianza «VIII» il teologo osserva che vi è la possibilità di trovare le tracce dell'opera *Κατὰ Πορφυρίου* di Eusebio in una biblioteca di Rodosto in Turchia e nella biblioteca del monastero Iwiron sul monte Athos¹⁵;

4) nella testimonianza «XII» Harnack riporta dei possibili riferimenti presenti nell'opera di Giuliano che possono risalire al *Contra Christianos*¹⁶;

5) nella testimonianza «XIV» vi sono delle osservazioni su Diodoro di Tarso¹⁷;

6) nella testimonianza «XV» il tedesco ritorna sull'*Apocriticus* di Macario¹⁸.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 131- 133: «*Metodio*. Metodio, probabilmente ancora ai tempi di Porfirio scrisse contro l'opera anticristiana di Porfirio (per i pochi frammenti rimasti v. BONWETSCH, *Methodius d'Olympus* I, 1891, p. 345 sgg., e Holl in *Texten und Unters.*, vol. 20, H. 2, p. 208 sg. Il titolo sicuramente era: *Κατὰ Πορφυρίου*). (Quello che alla fine si sa di quest'opera, vedi in Girolamo e Filostorgio, come pure nei frammenti del commento scritto da Girolamo su Daniele. Aspetti di Porfirio in quest'opera, vedi sotto nella raccolta dei Frammenti). L'opera non può essere stata importante; infatti non è servita per la confutazione ad Eusebio e Girolamo (N. 43a e W fin.); essa presenta, confrontando le opere d'Eusebio e Apollinare, con quella di Metodio – qui però inizialmente si tratta soltanto dei passaggi che erano contro il commento di Porfirio su Daniele – soltanto una confutazione *ex parte* di Porfirio. Dedurre però, da questo *ex parte*, che Metodio in parte era d'accordo con la critica a Daniele di Porfirio, sarebbe molto arduo (Cfr. LATAIX, p. 165). L'opera molto probabilmente comprendeva soltanto un libro (*usque ad X millia versum*)».

¹⁵ *Ibidem*, pp. 133- 135: «*Eusebio*. Nel Cod. Lawr. [Athos] 184. vol. 64 sec. X (v. Goltz, *Texte und Unters.*, vol. 17, 4 p.41 sg.), fol. 17r Nr.8). Su quest'opera perduta (25 volumi), vedi sotto «Girolamo» (Nr. XVII), «Filostorgio» (Nr. XIX), «Socrate» (Nr. XX) «Aristocrito» (Nr. XXVI b) e lo «Scoliate di Luciano» (Nr. XXIX), come pure nei frammenti del commento di Girolamo su Daniele e Matteo («Frammenti» Nr. 43 e 44). Socrate ha preso un racconto della giovinezza di Porfirio dall'opera d'Eusebio, che non è chiaro, però assicura che Porfirio durante la sua giovinezza stava a Cesarea di Palestina e per un periodo fu vicino alla comunità cristiana. Un elenco di manoscritti a Rodosto scritto tra il 1565 e il 1575 p. 30b nomina Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου Κατὰ Πορφυρίου (v. FÖRSTER, *De antiquitatibus et libris ms. constantinopolitanis*, Rostochii, 1877; cfr. NEUMANN in «Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft» 1899, Col. 299). Nell'anno 1838 a Rodosto ci fu un grande incendio. Nel catalogo del monastero Iwiron (Athos), nel cod. 1280 saec. XVII. c' è scritto: *Libro di Eusebio di Cesarea, sulle discordanze del Vangelo- Sul profeta Isaia trenta libri [sic]- Contro Porfirio undici libri [sic]- Un libro sul luogo comune ecc.*(v. MEYER, «Zeitschrift für Kirchengeschichte» XI, p. 156».

¹⁶ *Ibidem*, p. 141: «*Giuliano*. Giuliano nel suo scritto contro i cristiani si accosta così tante volte a Porfirio, che non si può pensare che egli sia indipendente da quest'ultimo (anche se non lo nomina mai); tuttavia se questa dipendenza fosse diretta oppure mediata, non possiamo stabilirlo. Quindi deve anche rimanere aperta la domanda, se negli altri punti trattati da Giuliano si trovino alcuni passi presi da Porfirio, cosa che, tenendo in considerazione lo spirito e il modo, è abbastanza probabile. Il suo scritto tuttavia assomiglia più a Celso che a Porfirio».

¹⁷ *Ibidem*, p. 149: «*Diodoro di Tarso*. *Suda*, s.v. "Diodorus", elenca sotto le opere di questo uomo antiocheno: *Contra Porphyrium, de animalibus et sacrificiis*. Di quest'opera, che non si riferisce allo scritto *Contro i cristiani*, ma a quello *Sull'astinenza* di Porfirio, non sappiamo nient'altro. Che Diodoro comunque ha avuto una conoscenza indiretta dell'opera *Contro i cristiani*, vedi «Frammenti» nr. 93».

Le ventinove testimonianze riportate da Harnack, dunque, tolte queste che sembrano delle semplici osservazioni, si riducono a ventitre.

Stessa cosa dicasi per alcuni frammenti che sembrano delle semplici osservazioni:

1) Nel frammento «17» Harnack osserva che il Codice *Coislianus Graecus* 205 riporterebbe una notizia su Macario di Magnesia¹⁹;

2) nel frammento «43 (K)» il teologo nota che la conoscenza dei re persiani potrebbe risalire a Porfirio²⁰;

3) nel frammento «51» si legge che rimane solo la risposta di Macario all'obiezione posta al passo di *Mt.* 10, 34- 38²¹;

4) nel frammento «59» Harnack osserva che rimane solo la risposta di Macario all'obiezione posta a *Mc.* 10, 18 e *Lc.* 6, 45²²;

5) nel frammento «74» Harnack fa notare che nel libro perduto di Franciscus Turrianus Macario risponde ad un'obiezione al passo di *Rm.* 4,3²³.

¹⁸ *Ibidem*, p. 149: «*Macario di Magnesia*. Intorno all'anno 400 d.C. Macario di Magnesia nel suo manoscritto tutt'ora conservato, dal titolo Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, ha scritto, rielaborato e confutato in due libri l'estratto dell'opera di Porfirio, che probabilmente è stata composta verso il 300 (v. sopra nr. V)».

¹⁹ *Ibidem*, p. 207: «Nel codice di pergamena della Biblioteca Nazionale di Parigi, Coisl. Gr. 205 si trova al foglio 41r cancellato a metà, un commento al capitolo I degli *Atti degli Apostoli* col titolo: τοῦ Μακαρίου Μάγνητος περὶ τοῦ ἰούδα (di Macario di Magnesia su Giuda). Esso è lungo dodici righe. Lo Schalkhauser a cui si deve l'informazione (op. cit., p. 13), presume correttamente che lo scolio provenga dalla parte perduta dell' *Apocritico*. Per cui è probabile che anche Porfirio deduca rispettivamente da *Atti* I, 16 ss. e *Matteo* 27, 3 ss. La morte di Giuda è problematica in quanto le contraddizioni del racconto dovevano essere evidenti e non lo dovevano convincere particolarmente».

²⁰ *Ibidem*, p. 265: «la conoscenza scientifica sui re persiani proviene forse da Porfirio».

²¹ *Ibidem*, pp. 307- 309: «*Makar.* II, 7: solo la risposta di Macario si è conservata, invece l'obiezione di Porfirio (II,1) è perduta. Porfirio, come si deduce dalla "risposta", ha attaccato *Matteo* 10, 34- 38 (non pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra, ma la spada ecc.). In un certo senso, che questo sia avvenuto in (modo) pacifico lo si deduce dall'obiezione di Macario, secondo cui la spada significa la lotta contro lo spirito del male, la sensualità e la mondanità, che deve essere operata in quanto legati dal cristianesimo e dalla dottrina ecclesiastica. Per quanto concerne i martiri sembra chiaro il loro distacco da familiari ed amici; così anche la martire Tecla sembra abbia scelto spontaneamente questa strada. Inoltre le schiere di monaci e asceti devono illustrare le più diverse forme del precetto evangelico: la spada è da interpretare spiritualmente- Porfirio invece nel suo attacco prende alla lettera la parola "spada"- che significa la forza, il mezzo con cui gli eroi cristiani hanno abbandonato il mondo: "La spada salvatrice divide tutti quanti senza ferite (e fu come se li separasse) in un'unica dimora; essa infatti taglia (di netto certi) modi di pensare e non lascia contusioni... non sono i corpi che essa divide in due". Infine si deduce da Macario che questa spada intesa come « grazia evangelica» ha il significato di separazione degli Apostoli dalla Legge e l'allontanamento dalla Sinagoga».

²² *Ibidem*, p. 321: «*Makar.* II, 9: solo la risposta di Macario si è conservata, l'obiezione di Porfirio (II, 3- 4) è andata perduta. Porfirio ha espresso la sua obiezione contro *Marco* 10, 18 (nessuno è buono se non Dio solo) e *Luca.* 6, 45 (l'uomo buono [trae fuori il bene] dal buon tesoro ecc.) e dalle due citazioni costruisce un'evidente contraddizione».

Anche in questo caso, se si tolgono queste cinque *osservazioni*, i *frammenti* si riducono a novantadue.

Stando così le cose, per individuare un metodo quanto più scientifico possibile, che possa servire a dare una traccia valida per una nuova collezione dei frammenti del *Contra Christianos*, sembra necessario assumere un criterio che tenga conto delle importanti conquiste fatte nello studio di quest'opera e che eviti interpretazioni arbitrarie. Quindi, non si è lontani dal vero quando si sostiene che per andare avanti è necessario tornare indietro.

Si è visto che la catalogazione dei frammenti fatta da Holste secondo i pochi frammenti che rimandano in modo diretto ai libri del *Contra Christianos* non è esaustiva, in quanto si hanno solo ed esclusivamente sette frammenti che si riferiscono in modo preciso al numero del libro. Una catalogazione siffatta inoltre sarebbe problematica per quei frammenti che pur riferendosi all'opera, non danno indicazioni precise sul singolo libro.

Non risulta esauriente nemmeno la catalogazione dei frammenti proposto da Lardner di rifarsi ai libri delle Sacre Scritture in quanto molto spesso lo stesso argomento, passo o libro scritturistico viene esaminato in diversi punti del *Contra Christianos*.

Non può essere accolto nemmeno il criterio tematico, adottato da Harnack per i frammenti in quanto, pur dando l'impressione di fornire un'immagine sistematica, completa ed esaustiva dell'opera, non viene supportato dai dati forniti da tutti i frammenti.

Il Crafer da parte sua, rifiutandosi di accludere alla sua collezione le obiezioni provenienti dall'*Apocriticus* e constatando che i frammenti, giudicati da lui porfiriani, non permettono nessun metodo di catalogazione tematico, si limita a presentare il materiale ritrovato senza dare ad esso nessuna sistemazione tematica. Per questo motivo, seguendo il Crafer, non si seguirà alcun altro metodo che non sia quello che scaturisce dagli stessi frammenti che può essere o la catalogazione

²³ *Ibidem*, pp. 349- 351: «Makar., lib. V: In diversi suoi scritti Turriano ha citato un passaggio di questo libro perduto (*scil.* del V libro di Macario), in particolar modo- qui addirittura in greco- nello scritto "*Dogmaticus de iustificatione ad Germanos adv. Luteranos*" (Romae, 1557), fol. 36-38. Qui Macario si occupa di *Rom.* 4, 3 riguardante il concetto di fede cristiana. Da ciò si potrebbe presumibilmente dedurre che anche Porfirio abbia trattato questo punto particolare e abbia con la sua acribia (vedi il nr. 73 e oltre) giudicato in modo sprezzante il concetto di fede paolino (vedi SCHALKHAUBER, op. cit., pp. 73 ss.)».

in ordine alfabetico degli autori dei frammenti, oppure la catalogazione cronologica.

Qui si seguirà il metodo cronologico in quanto a differenza di quello alfabetico, evidenzia la pericolosità che il *Contra Christianos* ha assunto all'interno di un impero che si avviava sempre più a diventare cristiano e il conseguente sforzo fatto dagli apologisti per cercare di fermare gli eventuali danni che questo testo poteva fare al cristianesimo.

Per quanto concerne invece l'attribuzione dei frammenti si è visto precedentemente che uno dei problemi fondamentali delle varie proposte di ricostruzione dell'opera è stata quella di accertare la paternità porfiriana di un brano per poterlo poi successivamente accludere alla collezione. Ora i criteri adottati, specialmente quello harnackiano, ha dimostrato che, se non si segue un metodo quanto più oggettivo possibile che sia sempre supportato dai dati contenuti all'interno del brano, si incorre in errori gravi.

Pertanto innanzitutto si è ritenuto opportuno catalogare le testimonianze, ritenendo attendibili solo quelle che si riferiscono in modo preciso a Porfirio, al *Contra Christianos* o all'atteggiamento chiaramente anticristiano del filosofo²⁴.

Per quanto concerne la denominazione dei frammenti si è ritenuto opportuno classificarli in:

a) *Frammenti nominali*, detti anche *porfiriani* e appartenenti al *Contra Christianos*, i quali contengono in modo specifico il nome del filosofo o lo sottintendono in modo inequivocabile, e hanno almeno uno dei seguenti requisiti: la citazione diretta dell'opera, oppure il numero del libro a cui il frammento si riferisce, o la polemica che viene mossa contro Cristo o gli Apostoli o i fedeli o la Chiesa o le Sacre Scritture;

b) *Frammenti allusivi*, che a differenza di quelli *nominali*, non contengono né il nome di Porfirio, né l'indicazione dell'opera anche se, analizzandoli in modo preciso, possono alludere o all'autore, o all'opera o in generale alle obiezioni mosse contro il cristianesimo;

c) *Frammenti correlativi*, i quali hanno come unico punto in comune con il *Contra Christianos* la polemica contro il cristianesimo. Essi, pur presentando

²⁴ Le testimonianze generiche che si riferiscono solo ed esclusivamente alla vita di Porfirio ma che non facciano alcun specifico riferimento al *Contra Christianos* o all'atteggiamento chiaramente anticristiano del filosofo, non vengono considerate importanti ai fini della ricostruzione dell'opera.

delle caratteristiche stilistiche, storiche, filologiche e filosofiche molto lontane dallo spessore e dallo stile di Porfirio, possono avere un lontano legame con l'opera anticristiana che, nel corso del tempo, è andato contaminandosi con elementi estranei alle caratteristiche di Porfirio, pur mantenendo una *vis polemica* la cui lontana eco potrebbe risalire anche, ma non solo, al *Contra Christianos*.

Al fine di avere una visione chiara della provenienza del frammento è necessario anche catalogare le fonti da cui provengono, che possono essere:

1) *Fonti dirette*, provenienti da autori come Metodio, Eusebio, Apollinare, Didimo, i quali quasi sicuramente hanno avuto la possibilità di leggere l'opera originale e, grazie anche alla loro vicinanza cronologica, sono stati i primi a replicare alle accuse di Porfirio.

2) *Fonti mediate*, provenienti da autori di lingua latina come Lattanzio, Girolamo, Rufino, Agostino, i quali possono avere letto dei riassunti o delle repliche tradotte in latino del *Contra Christianos*. Queste fonti sono molto importanti e forniscono dei dati imprescindibili per la conoscenza dello scritto, pur non provenendo in modo diretto dal testo.

3) *Fonti stratificate*, che non derivano da un autore specifico ma forniscono delle informazioni che possono risalire anche all'opera di Porfirio e in generale possono essere ascritte ad un sostrato culturale anticristiano che nel corso degli anni si è diffuso tra la popolazione volgarizzandosi

IV. 2. Catalogazione e denominazione delle testimonianze.

Prima di procedere alla catalogazione e denominazione precisa del materiale che si ritiene adatto ad una nuova edizione del *Contra Christianos*, operazione che verrà eseguita più avanti, è sembrato opportuno catalogare tutte le testimonianze finora ascritte al *Contra Christianos* in ordine cronologico antepo- nendo il numero progressivo romano. I frammenti invece vengono catalogati secondo l'ordine suesposto antepo- nendo il numero progressivo arabo²⁵.

²⁵ In questo capitolo si procede alla sistemazione di tutto il materiale a disposizione. Nel capitolo successivo si sceglieranno solo le testimonianze e i frammenti che si ritengono adatti ad una nuova edizione del *Contra Christianos* per cui anche la catalogazione e la denominazione, sia delle testimonianze che dei frammenti, sarà diversa.

I. Gregorius Thaumaturgus (*apud* Athanasius, Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, 304 ss.): «*Porphyrius ab illis, qui ibi (Tyri) degebant, culpabatur, eo nempe, quod ausus fuisset sacrum evangelium impugnare, quod tamen eius opus a Gregorio Thaumaturgo oppugnatum est*»²⁶.

II. Costantinus Augustus *epist. ad episc. et pleb.* (*apud* Gelas., *H.E.* II, 36 e Sokrat., *H.E.* I, 9): «Τοὺς πονηροὺς καὶ ἀσεβεῖς μιμησάμενος Ἄρειος, δίκαιός ἐστι τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ὑπέχειν ἀτιμίαν. Ὡσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς, συντάγματα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας συστησάμενος, ἄξιον εὗρετο μισθὸν, καὶ τοιοῦτον ὥστε ἐπονείδιστον μὲν αὐτὸν πρὸς τὸν ἐξῆς γενέσθαι χρόνον καὶ πλείστης ἀναπλησθῆναι κακοδοξίας, ἀφανισθῆναι δὲ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα· οὕτω καὶ νῦν ἔδοξεν Ἀρειὸν τε καὶ τοὺς Ἀρείου ὁμογνώμονας Πορφυριανούς μὲν καλεῖσθαι, ἴν' ὧν τοὺς τρόπους μεμίμηται, τούτων ἔχῃσι καὶ τὴν προσηγορίαν. Πρὸς δὲ τούτοις, καὶ εἴ τι σύγγραμμα ὑπὸ Ἀρείου συντεταγμένον εὕρισκοιτο, τοῦτο πυρὶ παραδίδοσθαι· ἵνα μὴ μόνον τὰ φαῦλα αὐτοῦ τῆς διδασκαλίας ἀφανισθῆι, ἀλλὰ μηδὲ ὑπόμνημα αὐτοῦ ὅλως ὑπολείποιτο. Ἐκείνο μέντοι προαγορεύω, ὡς εἴ τις σύγγραμμα ὑπὸ Ἀρείου συνταγὴν φωραθῆι κρύψας, καὶ μὴ εὐθέως προσενεγκὼν πυρὶ καταναλώσῃ, τούτῳ θάνατος ἔσται ἢ ζημία· παραχρῆμα γὰρ ἀλοὺς ἐπὶ τούτῳ, κεφαλικὴν ὑποστήσεται τιμωρίαν»²⁷.

III. Libanius, *Epithaph.* (*apud* Sokrat., *H.E.* III, 23): «Τοῦ χειμῶνος, φησὶ, τὰς νύκτας ἐκτείνοντος, ἐπιθέμενος

²⁶ Gregorio Taumaturgo (presso Atanasio, Assemani, *Biblioteca Orientale*, III, p. 304 ss): «Porfirio era accusato, da coloro che passavano da lì (da Tiro), proprio lui appunto, di aver osato attaccare il sacro Vangelo, tuttavia il suo scritto fu avversato da Gregorio Taumaturgo».

²⁷ Costantino Augusto, *Lettera ai vescovi e al popolo*, (presso Gelasio, *Storia ecclesiastica* II, 36 e Sokrate, *Storia ecclesiastica*: «E' giusto che Ario che emulò i malvagi e i miscredenti subisca lo stesso disonore di quelli. Di conseguenza quindi Porfirio, il nemico della religione, che compose alcune opere illecite contrarie al culto (cristiano), ricevette il giusto castigo, così che questa persona vergognosa sarà ricordata per il tempo a venire non solo come colui che si è guadagnato la peggiore reputazione, ma anche come colui le cui opere blasfeme sono state distrutte; così che si è pensato di soprannominare porfiriani Ario e coloro che concordano con Ario, in modo che questi ultimi possano imitare anche i comportamenti di coloro di cui hanno il soprannome. Inoltre, se venisse trovato qualche scritto composto da Ario, lo si getti nel fuoco; cosicché non solo siano cancellate le menzogne del suo insegnamento, ma che non rimanga neppure il suo ricordo. Ordino pertanto che, chiunque venga scoperto a nascondere qualche opera redatta da Ario e non la consegna immediatamente affinché sia distrutta nel fuoco, costui sia condannato alla pena di morte; infatti chi sarà sorpreso in flagranza di tali fatti, immediatamente subirà la pena capitale».

ὁ βασιλεὺς ταῖς βίβλους, αἱ τὸν ἐκ Παλαιστίνης ἄνθρωπον Θεόν τε καὶ Θεοῦ παῖδα ποιούσι, μάχη τε μακρὰ καὶ ἐλέγχων ἰσχυρῶς γέλωτα ἀποφήνας καὶ φλήναφον τὰ τιμώμενα, σοφώτερος ἐν τοῖς αὐτοῖς δέδεικται τοῦ Τυρίου γέροντος. Ἰλεως δὲ οὗτος ὁ Τύριος εἶη, καὶ δέχοιτο εὐμενῶς τὸ ῥηθὲν, ὡς ἂν υἱῶ ἠττώμενος. Ταῦτα μὲν τὰ ῥήματα τοῦ σοφιστοῦ Λιβανίου»²⁸.

IV. Firmicus Maternus, *De err. prof. relig.* 13, 4: «*Porphyrius defensor simulacrorum, hostis dei, veritatis inimicus, sceleratarum artium magister*»²⁹.

V. Rufin., *Contra Hieron.* II, 9: «*Vel de Porphyrio silere debuerat, qui specialis hostis Christi est, qui religionem Christianam, quanti in se fuit, penitus subvertere conatus est scriptis suis, quem iste nunc introductorem et instructorem ad Logicam habere gloriatur, nec argumentari potest, se ante haec didicisse [...] quo te introduxit perfidus [Porphyrius], si ad illum locum, ubi ipse est, ubi et fletus et stridor dentium est?*»³⁰.

V. a. Rufin. *Contra Hieron.*, II, 10: «*Tu dum non Paulum, sed Porphyrium introductorem te habere gloriaris, ipsum Porphyrium sequendo, qui adversum Christum et adversum deum libros impios ac sacrilegos scripsit, et ab ipso, ut ais, introductus in istud blasphemiae barathrum decidisti*»³¹.

V. b. Rufin. *Contra Hieron.*, II, 12: «*Quia per Εἰσαγωγήν Porphyrii ad Logicam non suimus introducti [...] tu, ut video, cum illis clamas qui dicunt: "Non hunc, sed*

²⁸ Libanio, *Epitaffio*, (presso Socrate, *Storia ecclesiastica*, III, 23): «Si dice che durante le notti del lungo inverno, l'imperatore si applicava sui quei libri che affermano che l'uomo della Palestina è dio e figlio di dio, con una lunga battaglia e con la forza delle contestazioni mostrò che il culto (di Gesù) era ridicolo e sciocco, e in queste cose dimostrò di essere più sapiente del vecchio di Tiro. Questo Tirio sarebbe addirittura benevolo con me, e accetterebbe di buon grado ciò che è stato detto, come se fosse stato battuto da un figlio. Queste cose sono state dette dal sofista Libanio».

²⁹ Firmico materno, *Sull'errore delle religioni profane*, 13, 4: «Porfirio difensore dei riti religiosi, nemico di dio, ostile alla verità, maestro di arti scellerate».

³⁰ Rufino, *Contro Girolamo*, II, 9: «E non avrebbe dovuto tacere su Porfirio che è un eccezionale nemico di Cristo, il quale, per quanto gli fu possibile, tentò con i suoi scritti di abbattere la religione cristiana; ebbene costui (*scil.* Girolamo) si vanta di averlo come guida ed esperto nella Logica. Né può dimostrare prima di ora di avere studiato[...] dove ti ha portato il perfido (*scil.* Porfirio) se non in quel luogo dove lui stesso si trova, dove vi è pianto e stridore di denti?».

³¹ *Ibidem*, II, 10: «Tu invece ti vantavi di avere Porfirio non Paolo come guida; nel seguire lo stesso Porfirio, che contro Cristo e contro Dio scrisse libri empici e sacrileghi; iniziato da lui, come tu stesso affermi, sei caduto in questa voragine di bestemmia».

Barrabam” [...]; *nam Porphyrius tuus, dic quaeso, quid te docuit, qui adversum Christianos et adversum religionem nostram blasphemiae volumina conscripsit? Quid te isti [i.e. Porphyrius et Baraninas]- in quibus tantum te iactas, unus de idolis daemonum et alius de synagoga, ut dicis, Satanae-magistri docuerunt boni? Nihil video nisi hoc quod ipsi noverant; nam Porphyrius te docuit de Christianis male loqui, concidere virgines, continentes, diaconos, presbyteros et omnem prorsus gradum et ordinem libellis editis infamare*»³².

V. c. Rufin. *Contra Hieron.*, II, 13: «*Lacerationes [sic.] eius [i.e. Hieronymi], ad quod opus quotidie stilum eius Porphyrius exacuit, non obviamus*»³³.

V. d. Rufin. *Contra Hieron.*, II, 29: «*Isti sunt omnes sales tui de Alexandri [i.e. Aphrod.] et Porphyrii et ipsius Aristotelis acumine congregati*»³⁴.

VI. Chrysost., *Hom.* VI, 3 in *I Cor.*: «*Οἱ περὶ Κέλσον καὶ τὸν Βατανεώτην τὸν μετ’ἐκείνον*»³⁵.

VI a. Chrysost., *Sermo in b. Babylan et contra Julianum et ad Graecos*, c. 2: «*ἀλλὰ τοσοῦτός ἐστι τῶν ὑπ’ αὐτῶν γεγραμμένων ὁ γέλως ὥστε ἀφανισθῆναι καὶ τὰ βιβλία πάλαι καὶ ἅμα τῷ δειχθῆναι καὶ ἀπολέσθαι τὰ πολλά. Εἰ δέ που τι καὶ εὐρεθεῖν διασωθὲν παρὰ Χριστιανοῖς τοῦτο σωζόμενον εὔροι τις ἄν.*»³⁶.

³² *Ibidem*, II, 12: «Poiché noi non siamo stati avviati allo studio della Logica per mezzo dell’Eισαγωγήν di Porfirio[...] tu, come vedo, gridi con coloro che dicono: “Non questo, ma Barabba; infatti dimmi per carità, che cosa ti ha insegnato il tuo Porfirio, che ha composto volumi di bestemmie contro i cristiani e contro la nostra religione? Che cosa ti hanno insegnato di buono questi maestri (*scil.* Porfirio e Baranina), di cui vai tanto orgoglioso, uno (conoscitore) delle immagini dei demoni, e l’altro della sinagoga, come tu dici, di Satana? Non vedo nient’altro che va al di là di ciò che essi hanno professato; infatti Porfirio ti ha insegnato a parlare male dei cristiani, a infamare le vergini, i casti, i diaconi, i presbiteri e a disonorare, direttamente coi tuoi noti opuscoli, ogni grado e ordine».

³³ *Ibidem*, II, 13: «Noi non saremmo graffiati dai suoi (di Girolamo) sfregi, al cui compito Porfirio aveva quotidianamente aguzzato il suo (di Girolamo) stilo».

³⁴ *Ibidem*, II, 29: «Sono queste tutte le tue arguzie tenute insieme dall’acutezza d’ingegno di Alessandro (di Afrodisia), di Porfirio e dello stesso Aristotele».

³⁵ Giovanni Crisostomo, *Omelia* VI, 3 nella *ICor.* «I discepoli di Celso e, dopo di lui, il Bataneota (Porfirio)».

³⁶ Giovanni Crisostomo, *Sermone al beato Babila e contro Giuliano e ai Greci*, c. 2: «Ma fanno talmente tanto ridere le opere scritte da loro, che da molto tempo quei libri sono stati distrutti e inoltre molti sono stati individuati ed eliminati. E se per caso una persona ne rinvenisse uno ancora integro, lo troverebbe conservato presso i cristiani».

VII. Hieron., *De vir. Inl.*, Prolog.: «*Discant Celsus, Porphyrius, Julianus, rabidi adversum Christum canes [...] quanti et quales viri ecclesiam fundaverint, struxerint etc.*»³⁷.

VII. a. Hieron. *De vir. inl.* 81: «*Eusebius Caesarensis, Contra Porphyrium- qui eodem tempore scribebat in Sicilia ut quidam putant- libri XXV*»³⁸.

VII. b. Hieron. *De vir. inl.* 83: «*Methodius, Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus, nitidi compositique sermonis Adversum Porphyrium confecit libros*»³⁹.

VII c. Hieron. *De vir. inl.* 104: «*Apolinarius Laodicensis [...] extant eius adversus Porphyrium XXX libri, qui inter cetera eius opera vel maxime probantur*»⁴⁰.

VII. d. Hieron. *Ep.* 48 (*ad Pammach.*), 13: «*Origenes, Methodius, Eusebius, Apolinarius multis versuum millibus scribunt adversum Celsum et Porphyrium. Considerate, quibus argumentis et quam lubricis problemata (problematicis?) diaboli spiritu contexta subvertant, et quia interdum coguntur loqui, non quod sentiunt, sed quod necesse est, dicantur esse [Alii: dicunt adversus ea, quae dicunt] gentiles*»⁴¹.

VII. e. Hieron. *Ep.* 70 (*ad Magnum*), 3: «*Scripserunt contra nos Celsus atque Porphyrius, priori Origenes, alteri Methodius, Eusebius et Apolinarius fortissime responderunt, quorum Origenes VIII scripsit libros, Methodius usque ad X milia procedit versuum, Eusebius et Apolinarius XXV et XXX*

³⁷ Girolamo, *Sugli uomini illustri*, prologo: «Imparino Celso, Porfirio, Giuliano, cani rabbiosi contro Cristo [...], quanti e quali uomini abbiano edificato e costruito la Chiesa ecc.».

³⁸ *Ibidem*, 81: «Eusebio di Cesarea (scrisse) XXV libri *Contro Porfirio*, che, nello stesso arco di tempo, scriveva in Sicilia, come alcuni pensano».

³⁹ *Ibidem*, 83: «Metodio di Olimpo in Licia e poi a Tiro compose dei libri contro Porfirio con uno stile chiaro e ben ordinato».

⁴⁰ *Ibidem*, 104: «Apollinare di Laodicea [...] esistono ancora i suoi XXX libri contro Porfirio i quali, fra le altre sue opere, sono considerati altresì al massimo grado».

⁴¹ Girolamo, *Lettera* 48 (a Pammachio), 13: «Origene, Metodio, Eusebio, Apollinare scrivono molte migliaia di righe contro Celso e Porfirio. Osservate bene con quali argomenti e quali problematiche pericolose essi abbiano ribaltato ciò che, con spirito diabolico, era stato ordito, e come talvolta siano obbligati a parlare, non secondo ciò che essi credono, ma secondo ciò che è necessario sia sostenuto nei confronti dei gentili [parlano contro quelle cose che dicono i gentili]».

volumina condiderunt. Lege eos et invenies nos comparatione eorum imperitissimos»⁴².

VII. f. Hieron. *Ep.* 84 (*ad Pammachium et Oceanum*), 2: «*Fortissimos libros contra Porphyrium scripsit Apolinarius»⁴³.*

VII. g. Hieron. *Praef. ad traslat. Libri Danielis (Vulgata)*: «*Quae autem ex hoc propheta immo contra hunc librum Porphyrius obiciat, testes sunt Methodius, Eusebius, Apolinarius, qui multis versuum millibus eius vesaniae respondententes, nescio an curioso lectori satisfecerint, unde obsecro vos, o Paula et Eustochium, fundatis pro me ad dominum preces, ut quamdiu in hoc corpuscolo sum, scribam aliquid gratum vobis, utile ecclesiae, dignum posteris; praesentium quippe iudicii non satis moveor, qui in utramque partem aut amore labuntur aut odio»⁴⁴.*

VII. h. Hieron. *Apol. adv. Ruf.* II, 33: «*Et ex eo, quod asserui Porphyrium contra hunc prophetam [Danielem] multa dixisse vocavi que huius rei testes Methodium. Eusebium et Apolinarium, qui multis versuum millibus illius vesaniae responderunt, me accusare poterit, quare non in praefatiuncula contra libros Porphyrii scripserim»⁴⁵.*

VII. i. Hieron. *Apol. adv. Ruf.* III, 42: «*Adversum impiissimos, Celsum atque Porphyrium, quanti scripsere nostrorum!»⁴⁶.*

⁴² Girolamo, *Lettera* 70 (a Magno), 3: «Scrissero contro di noi Celso e Porfirio. Al primo Origene, all'altro Metodio, Eusebio e Apollinare replicarono in modo molto energico. Tra questi Origene scrisse VIII libri, Metodio si spinse fino a diecimila righe, Eusebio e Apollinare composero XXV e XXX volumi. Leggili e scoprirai che noi, al loro confronto, siamo assolutamente incompetenti».

⁴³ Girolamo, *Lettera* 84 (a Pammachio e Oceano), 2: «Apollinare scrisse contro Porfirio libri molto appassionati».

⁴⁴ Girolamo, *Prefazione alla traduzione del libro di Daniele (Vulgata)*: «Ora di quanto Porfirio rimprovera a questo profeta, specialmente in questo libro, sono testimoni Metodio, Eusebio e Apollinare i quali replicano con molte migliaia di righe alla sua follia; non so se essi hanno appagato il curioso lettore, per cui vi scongiuro Paola ed Eustochio, pregate per me il Signore, affinché, per tutto il tempo in cui sono in questo povero corpo, scriva qualcosa a voi ben accetto, utile alla Chiesa, degno per i posteri; naturalmente non sono per niente turbato dalle opinioni dei moderni, che, o per amore o per odio, propendono o da una parte o dall'altra».

⁴⁵ Girolamo, *Apologia contro Rufino*, II, 33: «E da quello ho dichiarato che Porfirio disse molte cose contro questo profeta Daniele) e ho chiamato a testimoni di ciò Metodio, Eusebio e Apollinare, che con molte migliaia di righe replicarono alla sua follia; potrò essere biasimato perché non ho scritto contro i libri di Porfirio nel mio breve preambolo».

⁴⁶ *Ibidem*, III, 42: «Oh quanti dei nostri hanno scritto contro gli scelleratissimi Celso e Porfirio».

VII. I. Hieron. *Comm. in Gal.* (Gal. 2, 11): «*Adversum Porphyrium in alio, si Christus iusserit, opere pugnabimus*»⁴⁷.

VIII. Anonimus, *De Polychronius*, (apud A. MAI, *Scriptorum vetera et nova collectio*, I, 2, Roma 1825, p. 126): «Ἄλλὰ καὶ Εὐδόξιος τὴν ὑπὸ σοῦ ῥηθείσαν ἐρμηνείαν, Πολυχρόνιε, Πορφυρίου ἔφησεν εἶναι τοῦ ματαιόφρονος»⁴⁸.

IX. Philostorgius., *Historia Ecclesiastica*, p. 115 (Bidez): «Ὅτι, φησὶν, Ἀπολινάριος κατὰ Πορφυρίου γράψας ἐπὶ πολὺ κρατεῖ τῶν ἠγωνισμένων Εὐσεβίῳ κατ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν Μεθοδίου κατὰ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως σπουδασμάτων»⁴⁹.

IX a Philostorgius., *Historia Ecclesiastica*, p. 130 (nella parafrasi di Fozio): «Ὅτι κατὰ φησὶ καὶ οὗτος ὁ συγγραφεὺς ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀγῶνας καταθέσθαι»⁵⁰.

X. Nemesius, *De natura hominum*, 3 (Migne P.G. XL, col. 601 ss.): «Μάρτυς (δὲ) τούτου ἐστὶ Πορφύριος, ὁ κατὰ Χριστιανοῦ (oppure κατὰ δόγματος Χριστοῦ) κινήσας τὴν ἑαυτοῦ γλῶσσαν»⁵¹.

XI. Augustin., *De civitate dei*, XIX, 22: «*Philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum quamvis Christianorum acerrimus inimicus*»⁵².

XI. a. Augustin. *De civ. dei* X, 28: «*Virtutem et sapientiam si vere ac fideliter amasses, Christum dei virtutem et*

⁴⁷ Girolamo, *Commentario a Galati* (Galati 2, 11): «Se Cristo lo comanderà, combatteremo contro Porfirio in un'altra opera».

⁴⁸ Anonimo, *Su Policronio* (presso A. MAI, *Scriptorum vetera et nova collectio*, I, 2, Roma 1825, p. 126): «Ma anche Eudosso disse, oh Policronio, che l'interpretazione sostenuta dal tuo Porfirio, era quella di uno sciocco».

⁴⁹ Filostorgio, *Storia ecclesiastica*, p. 115 (BIDEZ): «Si dice che Apollinare, che scrisse contro Porfirio, vince di gran lunga le obiezioni sollevate da Eusebio contro di lui (*scil.* Porfirio), ma (supera) anche gli scritti di Metodio contro lo stesso argomento».

⁵⁰ *Ibidem*, p. 130 (nella parafrasi di Fozio): «Anche questo scrittore (*scil.* Filostorgio) dice che contro di lui (*scil.* Porfirio) e in difesa dei Cristiani, si scrissero delle risposte polemiche».

⁵¹ Nemesio di Emesa, *Sulla natura degli uomini*, 3 (MIGNE XL, col. 601 ss.): «Testimone di ciò è Porfirio, colui che scatenò la sua lingua contro Cristo (contro la dottrina di Cristo)».

⁵² Agostino, *La città di Dio*, XIX, 22: «Filosofo celebre, importante filosofo dei gentili, il più colto tra i filosofi, anche se acerrimo nemico dei cristiani».

dei sapientiam cognovisses nec ab eius saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses[...]. Hunc autem Christum esse non credis; contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium»⁵³.

XI. b. Augustin *Comm. in I Cor.* 1, 19- 25 : «*Hoc quasi stultum et infirmum tamquam sua virtute sapiente fortesque contemnunt»⁵⁴.*

XI. c. Augustin. *Sermo CCXLII*, c. 6: «*Magnus eorum philosophus Porphyrius, posterius fidei Christianae acerrimus inimicus, qui iam Christianis temporibus fuit, sed tamen ab ipsis deliramentis erubescendo, a Christianis ex aliqua parte correptus, dixit: “Corpus est omne fugiendum”*»⁵⁵.

XI. d. Augustin. *Retract.* II, 57 all' ep. 102: «*Inter haec missae sunt mihi Carthagine quaestiones VI, quas proposuit amicus quidam, quem cupiebam fieri Christianum, ut contra paganos solverentur, praesertim quia nonnullas earum a Porphyrio philosopho propositas dixit. Sed non esse arbitror Porphyrium Siculum, cuius celeberrima est fama»⁵⁶.*

XII. Imperatores Theodosius II et Valentinianus Leontio (annus 435, *apud Cod. Justin.*, I, 5, 6): «*Quemadmodum Ariani lege divinae memoriae Constantini ob similitudinem impietatis porphyriani a Porphyrio nuncupantur, sic ubique participes nefariae sectae Nestorii Simoniani vocentur*»⁵⁷.

⁵³ *Ibidem*, 10, 28: «Se tu avessi amato realmente e fedelmente la rettitudine e la sapienza avresti conosciuto Cristo, rettitudine di Dio e sapienza di Dio, né ti saresti allontanato dalla sua utilissima umiltà, gonfiato dalla superbia di una scienza inutile[...] al contrario tu non credi che questi sia il Cristo, infatti lo disprezzi per il corpo che ha ricevuto da una donna e per la vergogna della croce».

⁵⁴ Agostino, *Commentario alla I Cor.*, 1, 19- 25: «I sapienti e i forti per capacità propria, disprezzano ciò quasi come (se fosse) sciocco e senza alcun valore».

⁵⁵ Agostino, *Sermone CCXLII*, c. 6: «Il loro grandioso filosofo Porfirio, successivamente acerrimo nemico della fede cristiana, che già visse ai tempi dei cristiani, vergognandosi tuttavia delle sue stesse stravaganze, attaccato da qualche parte dai cristiani, disse “Bisogna evitare tutto ciò che è corporeo”».

⁵⁶ Agostino, *Rettrattazioni*, II, 57 alla *Lettera* 102: «Frattanto mi furono mandate da Cartagine sei domande, che mi sottopose un amico, che desideravo diventasse cristiano, affinché io le chiarissi contro i pagani; disse che specialmente alcune di esse erano state proposte dal filosofo Porfirio, ma non credo che sia il siculo Porfirio, la cui fama è celeberrima»

⁵⁷ Imperatori Teodosio II e Valentiniano Leonzio: (anno 435; *Cod. Justin.* I, 5, 6): «Come gli Ariani si chiamano tali per una legge della divina memoria di Costantino, così i porfiriani si chiamano tali da Porfirio per la somiglianza della loro empietà, così in ogni luogo, gli adepti della scellerata setta di Nestorio, siano chiamati Simoniani».

XII a. Theodosius II et Valentinianus III (ann. 448, *apud Cod. Justin. I, 1, 3*): «Θεσπίζομεν πάντα, ὅσα Πορφύριος ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ μανίας ἐλαυνόμενος κατὰ τῆς εὐσεβοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συνέγραψε, παρ' οἰφδῆποτε εὐρισκόμενα πυρὶ παραδίδοσθαι· πάντα γὰρ τὰ κινούμενα τὸν θεὸν εἰς ὀργὴν συγγράμματα καὶ τὰς ψυχὰς δικοῦντα οὐδὲ εἰς ἀκοὰς ἄνθρώπων ἐλθεῖν βουλόμεθα»⁵⁸.

XIII. Cyrillus Alex. *Contra Julianum*, III, p. 87: «Πορφύριος τῆς καθ' ἡμῶν ἀθυροστομίας πατήρ»⁵⁹.

XIV. Socrat. *Historia Ecclesiastica*, III, 23: «Νῦν δὲ, ὡς ἔοικε, τὰ αὐτὰ Πορφυρίῳ πέπονθεν· ἐκεῖνος μὲν γὰρ πληγὰς ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης ὑπὸ τινῶν Χριστιανῶν εἰληφώς, καὶ μὴ ἐνεγκὼν τὴν ὀργὴν, ἐκ μελαγχολίας τὸν μὲν Χριστιανισμὸν ἀπέλειπε, μίσει δὲ τῶν τυπτησάντων αὐτὸν εἰς τὸ βλάσφημα κατὰ Χριστιανῶν γράφειν ἐξέπεσεν, ὡς αὐτὸν Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐξήλεγξεν, ἀνασκευάσας τοὺς λόγους αὐτοῦ.»⁶⁰.

XIV. a. Socrat. *Historia Ecclesiasticae*, III, 23: «Οἷς εἰ μὴ παρέργως ἐντετυχήκασιν Ἰουλιανὸς καὶ Πορφύριος, εὐγνωμόνως τε αὐτὰ ἐδέξαντο, πάντως ἂν εἰς ἕτερά τινα τοὺς λόγους ἔτρεψαν, καὶ οὐκ ἂν εἰς τὸ σοφίσματα βλάσφημα γράφειν ἐτόρπησαν»⁶¹.

XV. Vincentius Lerinensis, *Commonitorium*, I, 16, 23: «*Ait namque impius ille Porphyrius excitum se fama ipsius Alexandriam puerum fere perrexisse ibique eum vidisse iam*

⁵⁸ Theodosio II e Valentiniano III anno 448 (*Cod. Justin. I, 1, 3*): « Ordiniamo che tutti quanti gli scritti di Porfirio, o di qualche altro, che egli scrisse spinto dalla sua follia contro il sacro culto dei cristiani, presso chiunque vengano trovate, siano gettate nel fuoco. Infatti tutti gli scritti che spingono Dio all'ira e offendono le anime (dei fedeli), non giungano alle orecchie; (così facendo) vogliamo venire in aiuto degli uomini».

⁵⁹ Cirillo di Alessandria, *Contro Giuliano*, III, p. 87: «Porfirio il padre della impudente loquacità contro di noi».

⁶⁰ Socrate, *Storia ecclesiastica*, III, 23: «E ora, come sembra, Porfirio subì le stesse cose; infatti costui venne picchiato da alcuni cristiani a Cesarea di Palestina, e non sopportando l'ira, per la melancolia si allontanò dal cristianesimo, odiò coloro che lo avevano picchiato e si precipitò a scrivere ingiurie contro i cristiani; così lo confutò Eusebio di Panfilo che ribaltò le sue accuse».

⁶¹ *Ibidem*, «Se Giuliano e Porfirio non le avessero lette superficialmente, le avrebbero accolte con buona predisposizione d'animo, avrebbero rivolto sicuramente le (loro) speculazioni ad altre cose, e non avrebbero iniziato a scrivere quelle blasfeme elucubrazioni mentali».

senem, sed plane talem tantumque, qui arcem totius scientiae condidisset»⁶².

XVI. Theodoret, *De cur. Graec. aff.* II, p. 705 (Schultze T. IV): «Πορφύριος ἐκείνος, ὁ τὸν πρὸς ἡμᾶς ἐκθύμως ἀναδεξάμενος πόλεμον»⁶³.

XVI. a. Theodoret. *De cura Graec. aff.*, III, p. 777: «Πορφύριος, ὁ τῆς ἀληθείας ἀντίπαλος»⁶⁴.

XVI. b. Theodoret. *De cura Graec. aff.* X, 12: «Πορφύριος ὁ ἄσπονδος ἡμῖν ἔχθιστος»⁶⁵.

XVII. Georg. Pisid., *Hexaëm.* 1071: «Τῷ Πορφυρίῳ γλῶσσα μὲν τεθηγμένη, γνώμης δὲ φύσις ἀστατεῖν εἰθισμένη»⁶⁶.

XVIII. Aristocritus (?) *Theosophia* (sec V, *excerpta*): «Ὁ Πορφύριος εἰς ἐγένετο παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν, διὰ δὲ τὰς ἐνεχθείσας αὐτῷ ὡς ἰστορήσαν ἄγιοι, ὑπὸ τινῶν Χριστιανῶν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης πληγὰς ἐν ἰδιωτικοῖς πράγμασιν ἀπέστη ἀφ' ἡμῶν· φιλοχρήματος δὲ ὢν πλουσίαν ἔγημε γυναῖκα πέντε παίδων μητέρα γεγηρακυῖαν ἤδη καὶ Ἑβραίαν»⁶⁷.

XIX. Aretha caesarensis (?), *Scholia in Lucianum* (H. RABE, *Scholia in Lucianum, Peregr. II*, Lipsiae 1906, p. 216): «οὐδέν τι αἰσχυνθέντες εἰ πάλιν κυνὸς τρόπον ἐπὶ τὸ ἴδιον ἀπείδον ἀπέραμα, οἱ μὲν καὶ πάντῃ πρὸς τὴν ἀρχαίαν ἀποκλίναντες δεισιδαιμονίαν ὡς οἶα Πορφύριος ὁ Φοῖνιξ, οἱ δὲ καὶ πρὸς τὸ διάστροφον τῆς καθ' ἡμᾶς ἀπενεχθέντες

⁶² Vincenzo Lerinese, *Ammonizione*, I, 16, 23: «Afferma infatti quell'empio di Porfirio che affascinato dalla sua fama andò ad Alessandria che era quasi un ragazzo e lì lo (*scil.* Origene) vide già vecchio, ma certamente era quel grand'uomo che aveva fondato la fortezza di tutta la conoscenza».

⁶³ Teodoreto, *Cura delle malattie dei Greci*, II, p. 705 (Schultze T. IV): «Quel Porfirio, colui che con grande trasporto scatenò una guerra contro di noi».

⁶⁴ *Ibidem*, III, p. 777: «Porfirio, il nemico della verità».

⁶⁵ *Ibidem*, X, 12: «Il nostro implacabile e acerrimo nemico».

⁶⁶ Georg. Pisid., *Hexaëm.* 1071: «Tagliente aveva la lingua Porfirio, ma la mente abituata all'instabilità».

⁶⁷ Aristocrito (?) *Teosofia*, (sec V, estratti): «Quel tale Porfirio nacque dopo l'inizio della nostra epoca; sulle cose che sono state riportate sul suo conto, i santi hanno raccontato che, (avendo ricevuto) percosse da alcuni cristiani a Cesarea di Palestina, si allontanò da noi (cristiani). Essendo avido di denaro, sposò una donna ricca, madre di cinque figli, già vecchia e ebrea».

θηρησκείας ὡς Ὠριγένης ὁ Αἰγύπτιος»⁶⁸.

XX. Suidas, s.v. Πορφύριος: «Πορφύριος, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας, ὃς κυρίως ἐκαλεῖτο Βασιλεύς, Τύριος φιλόσοφος, μαθητὴς Ἀμελίου, τοῦ Πλωτίνου μαθητοῦ, διδάσκαλος δὲ Ἰαμβλίχου, γεγονῶς ἐπὶ τῶν χρόνων Αὐρηλιανοῦ καὶ παρατείνας ἕως Διοκλετιανοῦ τοῦ βασιλέως. Ἐγράψε βιβλία πάμπλειστα, φιλόσοφά τε καὶ ῥητορικά καὶ γραμματικά· ἦν δὲ καὶ Λογγίνου τοῦ κριτικοῦ ἀκροασάμενος· Κατὰ Χριστιανῶν λόγους <ιε> οὗτός ἐστιν ὁ Πορφύριος ὁ τὴν κατὰ Χριστιανῶν ἐφύβριστον γλῶσσαν κινήσας. Πορφύριος, ὁ τῶν Χριστιανῶν πολέμος, ἀπὸ Φοινίκης πόλεως Τύρου»⁶⁹.

IV. 3. Nuove testimonianze ascrivibili al *Contra Christianos*.

Le testimonianze che seguono, sebbene siano state pubblicate⁷⁰, non sono mai state ascritte in nessuna delle collezioni precedentemente esaminate dell'opera anticristiana di Porfirio. Esse pertanto sono nuove e presentano le stesse caratteristiche delle precedenti e cioè il nome di Porfirio e il riferimento all'opera o all'atteggiamento anticristiano dell'autore. Anch'esse vengono catalogate in ordine cronologico precedute dal numero romano il quale viene a sua volta preceduto dalla lettera «N» che indica che queste testimonianze sono *nuove*.

N. I. Athanasius, *De decretis Nicaenae synodi*, c. 39, 1,
7: «ὥσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς
συντάγματα ἅπτα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας
συστησάμενος ἄξιον εὔρατο μισθὸν καὶ τοιοῦτον ὥστε

⁶⁸ Areta di Cesarea (?), *Lo scoliaste di Luciano*: «Senza alcuna vergogna, come è l'abitudine propria del cane di ritornare a controllare i suoi escrementi, alcuni ritornavano totalmente all'antica superstizione, esattamente come il Fenicio Porfirio, altri invece, a causa di un radicale cambiamento di pensiero, sono stati ricondotti alla nostra religione, come l'Egiziano Origene».

⁶⁹ *Suda*, s.v. *Porphyrios*: «Porfirio, colui che scrisse contro i cristiani, questi letteralmente si chiamava Basilio, filosofo di Tiro, scolaro di Amelio, discepolo di Plotino, maestro di Giamblico, nacque ai tempi di Aureliano e visse fino al regno dell'imperatore Diocleziano⁶⁹. Scrisse un gran numero di libri: di filosofia, di retorica e di grammatica. Fu anche discepolo del critico Longino; [...] Discorsi contro i Cristiani in quindici libri... Costui è Porfirio colui che ebbe un linguaggio insolente contro i Cristiani. Porfirio il nemico dei Cristiani, veniva dalla città di Tiro».

⁷⁰ Nella bibliografia cito le edizioni critiche delle nuove testimonianze.

ἐπονείδιστος μὲν αὐτὸς πρὸς τὸν ἐξῆς γενέσθαι χρόνον καὶ πλείστης ἀναπλησθῆναι κακοδοξίας, ἀφανισθῆναι δὲ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα, οὕτω καὶ νῦν ἔδοξεν Ἄρειόν τε καὶ τοὺς Ἀρείῳ ὁμογνώμονας Πορφυριανούς μὲν καλεῖσθαι, ἴν' ὧν τοὺς τρόπους μεμίμηται, τούτων ἔχωσι καὶ τὴν προσηγορίαν»⁷¹.

N. I. a. Athanasius, *Historia Arianorum*, c.51, 1, 3: «ἢ διὰ τί τοὺς Ἀρειανούς, οὓς ἐκεῖνος Πορφυριανούς ὠνόμασε, τούτους οὗτος εἰς τὴν ἐκκλησίαν εἰσαγαγεῖν σπουδάζει καὶ τούτων προιστάμενος ἄλλους ἐξορίζει;»⁷².

N. II. Augustinus, *De predestinatione sanctorum*, P.L. XLIV, col. 973, 7: «*illud autem quod in opusculo meo quodam contra porphyrium sub titulo, de tempore christianae religionis, me dixisse recolitis; ita dixi, ut hanc diligentiore et operosiore disputationem de gratia praeterirem, non sane omitta significacione, quod eam loco illo explicare noluissem, quae posset alias uel ab aliis explicari*»⁷³.

N. II. a. Augustinus, *Retractationes*, I, 4, 37: «*et in eo quod ibi dictum est: penitus esse ista sensibilia fugienda, cauendum fuit, ne putaremur illam porphyrii falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit omne corpus esse fugiendum*»⁷⁴.

⁷¹ Atanasio, *Il decreto del sinodo di Nicea*, c. 39, 1, 7: «Di conseguenza quindi Porfirio, il nemico della religione, che compose alcune opere illecite contrarie al culto (cristiano), ricevette il giusto castigo, così che questa persona vergognosa sarà ricordata per il tempo a venire non solo come colui che si è guadagnato la peggiore reputazione, ma anche come colui le cui opere blasfeme sono state distrutte; cosicché si è pensato di soprannominare porfiriani Ario e coloro che concordano con Ario, in modo che questi ultimi possano imitare anche i comportamenti di coloro di cui hanno il soprannome».

⁷² Atanasio, *Storia degli ariani*, 51, 1, 3: «oppure poichè quel tale ha chiamato gli Ariani Porfiriani, costui si preoccupa di riammetterli all'interno della chiesa e mettendosi a capo di questi li porta (di comunità in comunità)».

⁷³ Agostino, *Sulla predestinazione dei santi*, P.L. XLIV, col. 973, 7: «Invece quello che nel mio opuscolo, precisamente sotto il titolo "Contro Porfirio", pensate che io ho detto sul tempo della religione cristiana, l'ho detto appunto per superare questa polemica sulla grazia in modo più scrupoloso e preciso, non senza aver volutamente omesso il motivo per non averla spiegata in quel passaggio, affinché possa essere spiegata agli altri o dagli altri». Anche in questo passo ritorna il problema della grazia data da Dio al mondo prima dell'avvento del cristianesimo, accusa questa mossa spesso dagli Elleni e presente forse anche nel *Contra Christianos*.

⁷⁴ Agostino, *Ritrattazioni*, I, 4; 37: «Ed in ciò che qui si è detto: che queste cose sensibili devono essere allontanate, e ci si è adoperati in modo da non attribuire alcuna importanza al detto del falso filosofo Porfirio, che dice che tutto ciò che è corporeo deve essere allontanato».

N. III. *Ep. ad Augustinum et alios, epist. 226, 57, 3, p. 471, 3*: «*et hoc non solum aliorum catholicorum testimoniis sed etiam sanctitatis tuae disputatione antiquiore se probare testantur, ubi tamen eandem gratiam non minore ueritatis perspicuitate docueris, ut est illud, quod dixit sanctitas tua in quaestione contra Porphyrium de tempore Christianae religionis: 'Tunc uoluisse hominibus apparere Christum et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse, qui in eum fuerant credituri', uel illud de libro in epistula ad Romanos: 'Dicis itaque mihi: Quid adhuc conqueritur?'*»⁷⁵.

N. IV. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos, disputatio: 3, 1299*: «*Porphyrius. Nos quidem philosophi christum uestrum culpae aut blasphemare non audemus, sed ei tribuimus excellentissimam sapientiam, sed tamen tamquam homini, discipulos uero eius dicimus magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum dicerent filium dei et uerbum dei, per quod facta sunt omnia*»⁷⁶.

N. IV. a. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos, disputatio: 3, 1326*: «*Porphyrius. Nos certe aliquos libros habemus, quos iesum uestrum scripsisse dubium non est, in quibus libris dicimus contineri eas artes, quibus eum asserimus illa fecisse miracula, quorum fama ubique percrebuit*»⁷⁷.

N. IV. b. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos, disputatio: 3, 1395*: «*Porphyrius. Euersio templorum et damnatio sacrificiorum et confractio simulacrorum non per*

⁷⁵ *Lettere ad Agostino, lettera, 226, 57, 3, p. 471, 3*: «E dichiarano di dimostrare ciò non solo con le testimonianze degli altri cattolici ma anche con la più importante discussione sulla tua santità, dove certamente avrai mostrato la stessa grazia con grande trasparenza, affinché si verificasse ciò che la tua santità ha detto nella domanda sul tempo della religione cristiana contro Porfirio: "in quel tempo (Dio) volle che Cristo apparisse agli uomini e che predicasse presso di loro la sua religione, affinché si sapesse il verificarsi del quando e del dove, e affinché ci fossero credenti in lui", o, secondo quello che viene detto sul libro nella *Lettera ai Romani*: "Dimmi dunque: Che cosa c'è ancora da lamentarsi?"». Il riferimento qui è ad Agostino, *Ep. 102, 8*.

⁷⁶ (pseudo) Agostino, *Contro i filosofi, disp. 3, 1299*: «Porfirio. Certamente noi filosofi non osiamo biasimare o insultare il vostro Cristo, ma gli riconosciamo una straordinaria sapienza, anche se come uomo, però affermiamo che i suoi discepoli hanno attribuito al loro maestro di più di quanto egli fosse, per affermare che egli era il figlio di Dio e il verbo di Dio, per il quale tutte le cose sono state create».

⁷⁷ *Ibidem, disp. 3, 1326*: «Porfirio. Senza dubbio noi teniamo in considerazione alcuni libri che, non vi è dubbio, vennero scritti dal vostro Gesù, nei quali libri riteniamo che siano racchiuse le sue abilità, grazie alle quali dichiariamo che egli abbia fatto quei miracoli, la cui fama si diffuse in ogni luogo».

*doctrinam christi uestri fuit, sed per discipulorum eius, quos aliud quam ab illo didicerunt docuisse asserimus*⁷⁸.

N. IV. c. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos, disputatio*: 3, 1641: «*Porphyrius. At nos dicimus christum uestrum nihil contra deos nostros sensisse, sed eos potius magico ritu coluisse, et discipulos eius non solum de illo fuisse mentitos dicendo illum deum, per quem facta sunt omnia, cum aliud nihil quam homo fuerit quamuis excellentissimae sapientiae, uerum etiam de diis nostris non hoc docuisse quod didicissent*»⁷⁹.

N. IV. d. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos, disputatio*: 4, 1352: «*Porphyrius. Si miracula, quae a maioribus nostris facta sunt, recolare et commemorare uelim, forsitan tibi onerosus uidebor; attamen, ut cetera sileam, quae et quanta sunt, quae per magos nostros in aegypto mirabiliter gesta sunt! augustinus*»⁸⁰.

N. IV. e. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos, disputatio*: 4, 1741: «*Porphyrius. At nos philosophi dicimus ista falsa esse miracula nec fuisse facta, sed mendaciter scripta*»⁸¹.

N. IV. f. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos, disputatio*: 4, 2165: «*Porphyrius. At nos philosophos offendit inusitatus corporis partus ex uirgine*»⁸².

⁷⁸ *Ibidem*, disp. 3, 1395: «Porfirio. La distruzione dei templi, la condanna dei sacrifici e la distruzione delle statue non accadde per colpa della dottrina del vostro Cristo, ma per i suoi discepoli, i quali, come noi sosteniamo, hanno esposto qualche cosa di diverso da quanto egli aveva insegnato».

⁷⁹ *Ibidem*, disp. 3, 1641: «Porfirio. Ma noi sosteniamo che il vostro Cristo non ha detto nulla di male contro i nostri dei, ma li venerasse più degnamente con un rito magico, i suoi discepoli invece non solo mentirono sostenendo che lui fosse dio, per mezzo del quale tutte le cose sono state create, sebbene non fosse niente altro che un uomo dotato di eccezionale sapienza, ma è anche vero che sui nostri dei non aveva insegnato ciò che invece loro (*scil.* i discepoli) sostenevano».

⁸⁰ *Ibidem*, disp. 4, 1352: «Porfirio. Se volessi ricordare e menzionare i miracoli che sono stati fatti dai nostri avi, penso che forse ti sarà difficile; ma tuttavia, che io taccia su quali e quanti sono i miracoli che in modo meraviglioso sono stati fatti dai nostri maghi in Egitto! Agostino».

⁸¹ *Ibidem*, disp. 4, 1741: «Porfirio. Ma noi filosofi sosteniamo che questi sono falsi miracoli e che non furono mai fatti, ma falsamente scritti».

⁸² *Ibidem*, disp. 4, 2165: «Porfirio. Ma a noi filosofi dispiace lo strano parto dal corpo di una vergine». Questa è un'obiezione molto ricorrente non solo in Porfirio, ma anche tra i polemisti anticristiani. Ad esempio nell'*Apocriticus* di Macario (IV, 22) il polemista attacca direttamente la presunta nascita di Gesù da una vergine.

N. IV. g. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos*, disputatio: 4, 2206: «*Porphyrius. Pudet nos certe doctos homines ex discipulis platonis fieri discipulos nescio cuius christi*»⁸³.

N. IV. h. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos*, disputatio: 4, 2229: «*Quanto creditur honestius, quod sancti et ueraces angeli docuerunt, quod prophetae dei spiritu acti locuti sunt, quod ipse quem uenturum saluatorem praemissi nuntii praedixerunt, quod missi apostoli qui orbem terrarum euangelio repleuerunt - quanto, inquam, honestius creditur reuerti animas semel ad propria corpora quam reuerti totiens ad diuersa! Porphyrius*»⁸⁴.

N. V. Philostorgius, *Historia ecclesiastica* (apud Photium), VIII, fr. 14, 1: «Ὅτι, φησίν, Ἀπολινάριος κατὰ Πορφυρίου γράψας ἐπὶ πολὺ κρατεῖ τῶν ἡγωνισμένων Εὐσεβίῳ κατ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν Μεθοδίου κατὰ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως σπουδασμάτων»⁸⁵.

N. VI. *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium universale Ephesenum* (anno 431) T. I, 1,7, p. 166, 25: «Βασιλικὸς νόμος περὶ τῶν προσφευγόντων ἐν ἐκκλησίαι Ἰσον θείου θεσπίσματος τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως Θεοδοσίου κατὰ τε Πορφυρίου καὶ Νεστοριανῶν καὶ κατὰ Εἰρηναίου τοῦ Τυρίων ἐπισκόπου Διάταγμα προτεθὲν παρὰ τῶν ἐπάρχων μετὰ τοῦ θείου πραγματικοῦ κατὰ Πορφυρίου καὶ Εἰρηναίου»⁸⁶.

⁸³ *Ibidem*, disp. 4, 2206: «Porfirio. Indubbiamente è vergognoso che noi, uomini istruiti dai discepoli di Platone, diventiamo i discepoli di non so quale Cristo».

⁸⁴ *Ibidem*, disp. 4, 2229: «Oh quanto è considerato più credibile, ciò che i santi e gli angeli, che dicono la verità, hanno insegnato; ciò che i profeti hanno dichiarato condotti dallo spirito di Dio; ciò che io stesso ho premesso (cioè) che egli era il futuro salvatore che gli angeli avevano annunziato; ciò che gli apostoli che furono incaricati di diffondere il Vangelo a tutto il mondo-quanto, ripeto, è considerato più credibile far ritornare una volta sola le anime ai propri corpi piuttosto che farle ritornare tante volte in cose diverse! Oh Porfirio».

⁸⁵ Filostorgio, *Storia ecclesiastica* (apud Photium), VIII, fr. 14, 1: «Poichè, dice, Apollinare, che scrisse contro Porfirio, superò di molto gli scritti che Eusebio aveva contrapposto contro di lui (scil. Porfirio), ma (superò) anche gli scritti di Metodio contro lo stesso soggetto».

⁸⁶ *Atti dei Concili Ecumenici, Concilio di Efeso*, (anno 431) T. I, 1,7, p. 166, 25: «Frattanto su coloro che sono stati accusati dai prefetti grazie ad un intervento divino contro Porfirio ed Ireneo, la legge imperiale e le chiese hanno emanato lo stesso precetto del divino e piissimo imperatore Teodosio contro Porfirio e i Nestoriani e contro Ireneo, vescovo di Tiro».

N. VI. a. *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium universale Ephesenum* (anno 431), T. 1, 1, 4, p. 67, 7: «οἷα τοῖνυν περὶ τε τῶν βιβλίων Πορφυρίου τῶν κατὰ τῆς εὐαγοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συγγραφέντων καὶ τῶν τὰς ἀθεμίτους Νεστορίου διδασκαλίας συγγραψαμένων ἐθέσπισε καὶ ὡς οὐδὲν δόγμα περὶ θρησκείας δεῖ κρατεῖν»⁸⁷.

N. V II. Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio*, I, 14, 3 (437 d.C.): «Καὶ ταῦτα διδάσκει μὲν Πλούταρχος ὁ Βοιώτιος, διδάσκει δὲ καὶ Πορφύριος ὁ κατὰ τῆς ἀληθείας λυττήσας, καὶ μέντοι καὶ Νουμήνιος ὁ Πυθαγόρειος καὶ ἕτεροι πλείστοι»⁸⁸.

N. VII. Vincentius Lerinensis, *Commonitorium*, c. 11, 50: «*Nam quid illo praestantius acumine exercitatione doctrina? Quam multas ille haereses multis uoluminibus oppressit, quot inimicos fidei confutavit errores, indicio est opus illud triginta non minus librorum, nobilissimum et maximum, quo insanas Porphyrii calumnias magna probationum mole confudit*»⁸⁹.

N. VIII. Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, III, 23, 121: «Ὁ δὲ βασιλεὺς πρὸς τοὺς ιδιώτας ὑπεροπτικῶς κατὰ τῶν Χριστιανῶν ἐσχηκῶς, ἐκ τοῦαυτοῦ πάθους εἰς τὴν Πορφυρίου βλασφημίαν ἀπέκλινεν· ἀμφότεροι οὖν ἐκουσίως δυσσεβήσαντες, ἐν γνώσει ἀμαρτίας τὸ ἐπιτίμιον ἔχουσιν»⁹⁰.

⁸⁷ *Atti dei Concili Ecumenici, Concilio di Efeso*, (anno 431) T. I, 1, 7, p. 166, 25: «Perciò dunque per quanto concerne i libri di Porfirio scritti contro il santo culto dei Cristiani e i libri di Nestorio si è disposto che essi sono illeciti da un punto di vista dottrinale, e (si è disposto) anche che non bisogna interpretare alcun dogma concernente la dottrina».

⁸⁸ «Insegna queste cose anche Plutarco il beota, e insegna (queste cose) anche Porfirio, colui che fu pieno di rabbia contro la verità, e sicuramente anche Numenio il pitagorico e moltissimi altri».

⁸⁹ Vincenzo lerinese, *Ammonizione*, c. 11, 50: «Per esempio che cos'è di più efficace di quell'esercizio pungente della dottrina (cristiana)? Quante numerose sette eretiche egli ha debellato coi (suoi) numerosi libri, quanti malvagi errori ha confutato alla fede, prova ne è quel lavoro famosissimo e magnifico di non meno di trenta libri, che con un gran numero di argomentazioni sconvolse le deliranti calunnie di Porfirio». In questa testimonianza di Vincenzo lerinese, si parla di Apollinare di Laodicea che scrisse un'opera contro Porfirio in trenta libri di cui si sono perse le tracce.

⁹⁰ Socrate scolastico, *Storia ecclesiastica*, III, 23, 121: «Invece l'imperatore (*scil.* Giuliano) dispregiò gli umili, ebbe atteggiamenti contro i cristiani, per sua volontà si rivolse verso la bestemmia di Porfirio; dunque entrambi furono chiamati empì, ed hanno come ricompensa la conoscenza del (loro) peccato».

N. IX. Cyrillus alexandrinus, *Encomium in sanctam Mariam deiparam (homilia diversa 11) (PG 77)*, T. 77, p. 1032, 9: «καὶ Ἑλληνικὴν εἰδωλομανίαν, Πορφυριανῶν τε καὶ Σαβελλιτῶν, Φρυγῶν τε καὶ Ἀπολιναριτῶν, Φωτινῶν, πάσα ἀπλῶς αἵρεσις μαρὰ καταισχύνεται, δοξάζεται δὲ τὸ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καύχημα»⁹¹.

N. IX. a. Cyrillus, *Encomium in sanctam Mariam deiparam (homilia diversa 11) (PG 77)*, T. 77, p. 1036, 24: «Ἐπι δὲ καὶ πλάνην Ἑλλήνων, καὶ κνίσσας ἀνόμους καὶ θυσίας παρανόμους λίθοις προς φερομένας, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀγνωμοσύνης τὸ ἐπιτή δευμα, μήτε τὴν πικρὰν νόσον Ἀρείου, καὶ τὴν μαρωτάτην βλασφημίαν τῶν Μανιχαίων, καὶ λοι μὲν ἐπιτήδευμα Σαβελλίου τε καὶ Πορφυρίου καὶ Φωτεινοῦ τοῦ κακόφρονος, εἰς ὃν ἐγκύψας καὶ οὗτος ἐβλασφήμησεν· οἴμοι! πάντας ὑπερέβαλεν ἢ τούτων κακία, καὶ πεπλήρωται εἰς αὐτὸν τὸ τοῦ ὑπερηφάνου ἐκείνου κεφάλαιον τοῦ λέγοντος· «Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας, καὶ μείζονας οἰκοδομήσω» ὧ δὲ ἐρῶρέθη»⁹²

N. X. Cyrillus alexandrinus, *Contra Iulianum*, I 28 a-c, 544 D1- 545 A8 (202F. SMITH, pp. 225- 226): «Πορφύριος μὲν οὖν ὁ πικρὸς ἡμῶν καταχέας λόγους καὶ τῆς Χριστιανῶν θρησκείας μονονουχὶ κατορχούμενος τοὺς ὠνομασμένους σοφούς, τὸν ἀριθμὸν ὄντας ἑπτὰ, τὴν τοιάνδε κλήσιν ἀρπάσαι φησὶν ἐξ αἰτίας τοιαύσδε»⁹³.

N. X. a. Cyrillus alexandrinus, *Contra Iulianum* I 28C, 545 A 8 s. (425F. SMITH, p. 496): «Γεγράφασι δὲ περὶ

⁹¹ Cirillo alessandrino, *Encomio a santa Maria madre di Dio*, (homilia diversa 11) (PG 77), T. 77, p. 1032, 9: «E la fissazione greca per gli idoli dei Porfiriani e dei Sabelliani, dei Frigi e degli Apollinariani, dei Fotiniani [...] e senz'altro ogni maledetta eresia va disonorata, mentre va considerata un vanto la fede ortodossa».

⁹² Cirillo alessandrino, *Encomio a santa Maria madre di Dio*, (homilia diversa 11) (PG 77), T. 77, p. 1036, 24: «E inoltre anche l'errore dei Greci, e i nefandi fumi (sacrificiali), e le sacrileghe vittime (sacrificiali) disposte sugli altari; ma anche costui diffamò questa abitudine sconsiderata, e l'odiosa follia di Ario, e la lurida bestemmia dei Manichei e la condotta scellerata di Sabellio e di Porfirio e di Fotino il matto, contro la quale (condotta anch'io) mi sono scagliato. Ahimè la malvagità di costoro superò ogni cosa, e contro di lui (scil. di Fotino) si attaccò l'apice (del pensiero) di quel famoso arrogante che dice: "distruggerò le mie certezze e le ricostruirò più grandi". Così ha detto».

⁹³ Cirillo alessandrino, *Contro Giuliano*, I 28 a-c, 544 D1- 545 A8 (202F. SMITH, pp. 225- 226): «Dunque Porfirio, colui che scagliò contro di noi discorsi violenti e per poco non insultava la religione dei cristiani, dice che coloro che sono stati chiamati "saggi", (sono) sette di numero e si impadronirono di questo appellativo per questa ragione».

τούτων Πλούταρχός τε καὶ ἕτεροι τῶν παρ' αὐτοῖς λογάδων καὶ ὁ θρασὺς καθ' ἡμῶν Πορφύριος»⁹⁴.

N. XI. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I 1,4 p. 67, 2-3; 7-15 (*Collect. Vatic. 139*) (18 April. 448) (41T. SMITH, pp. 32-33): «Διάταγμα προτεθὲν παρὰ τῶν ἐπάρχων μετὰ τοῦ θείου πραγματικοῦ κατὰ Πορφυρίου καὶ Νεστορίου καὶ Εἰρηναίου. [...] οἷα τοίνυν περὶ τε τῶν βιβλίων Πορφυρίου τῶν κατὰ τῆς εὐαγοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συγγραφέντων καὶ τῶν τὰς ἀθεμίτους Νεστορίου διδασκαλίας συγγραψαμένων ἐθέσπισε (*scil.* ὁ θεϊότατος ἡμῶν αὐτοκράτωρ⁹⁵) καὶ ὡς οὐδὲν δόγμα περὶ θρησκείας δεῖ κρατεῖν, εἰ μὴ τὸ δοκιμασθὲν παρὰ τῶν συνεληλυθότων εὐλαβεστάτων πάλαι τε ἐν Νικαίᾳ καὶ μετὰ ταῦτα ἅμα Κυρίλλῳ τῷ τῆς εὐλαβοῦς μνήμης κατὰ τὴν Ἐφεσίων πόλιν, ἔτι μὴν καὶ περὶ τῆς καθαιρέσεως Εἰρηναίου τοῦ γεγονότος τῆς Τυρίων πόλεως ἐπισκόπου, ἅπαντες εἴσεσθε ἐκ τοῦ προλάμποντος θείου θεσπίσματος δηλουμένου Ἑλληνίδι φωνῇ, ὥστε μηδένα τούτων ἄγνοιαν προφασίζεσθαι»⁹⁶.

N. XII. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II 3,2 p. 88, 7-8; 14-16 (*Gestorum Chalcedonensium versio a Rustico edita*) (anno 451?) (42T. SMITH, p. 33): «*De eodem edictum secundum civibus nostris Constantinopolitanis. Idem Augusti*⁹⁷. [...] *sed nec habeat aliquis aut legat aut transcribat proferatve Nestorium vel terminos eius aut codices noxios et maxime quos contra solas Porphyrius edidit Christianas litteras*»⁹⁸.

⁹⁴ Cirillo alessandrino, *Contro Giuliano*, I 28C, 545 A 8 ss. (425F. SMITH, p. 496): «Scrissero su queste cose Plutarco e altri uomini illustri tra loro (*scil.* tra i pagani), e anche Porfirio colui (che fu) insolente contro di noi».

⁹⁵ Si tratta di Teodosio II.

⁹⁶ *Atti dei Concili Ecumenici*, I 1,4 p. 67, 2-3; 7-15 (*Collect. Vatic. 139*) (18 April. 448) (41T. SMITH, pp. 32-33): «Editto disposto dagli imperatori riguardo alla pratica religiosa contro Porfirio, Nestorio ed Ireneo. [...] Pertanto ha decretato (*scil.* l'imperatore, il più divino tra noi) che per quanto concerne i libri di Porfirio, quelli scritti contro il sacro culto dei cristiani e quelli scritti da Nestorio (che contengono) dottrine empie, non si deve confutare alcun dogma della fede se non sia stato preventivamente approvato dai vescovi più santi riuniti insieme a Nicea, e per questo, insieme a Cirillo, la cui santa memoria (è ancora presente) nella città di Efeso, ancora (oggi) si parla della rovina di Ireneo il quale divenuto vescovo della città di Tiro, portò tutti al cospetto dello splendente oracolo divino che parlò in lingua greca, affinché non ci fosse come pretesto l'ignoranza di queste cose».

⁹⁷ Si allude a Teodosio II e Marciano. Cfr. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II 3,2 p. 87, 38 ss.

⁹⁸ *Atti del Concilio Ecumenico* II 3,2 p. 88, 7-8; 14-16 (versione delle giornate di Calcedonia edita da Rustico) (anno 451?) (42T. SMITH, p. 33): «Sullo stesso argomento vi è un editto a favore dei nostri cittadini di Costantinopoli. Allo stesso modo gli imperatori. [...] Ma affinché nessuno abbia

N. XIII. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* III p. 119,26; 121, 22-26 (*Collectio Sabbaitica* 41) (a. 536) (43T. SMITH, p. 33): «Ἡ διάταξις Ἰουστινιανοῦ βασιλέως κατὰ Ἀνθίμου Σεβήρου Πέτρου καὶ Ζωόρα. [...] καὶ ὡσπερ οὐκ ἔξεστι τὰ Νεστορίου γράφειν ἢ κεκτῆσθαι βιβλία, διότι τοῖς πρὸ ἡμῶν αὐτοκράτορσιν ἐν ταῖς ἑαυτῶν διατάξεσιν ἔδοξε τοῖς παρὰ Πορφυρίου κατὰ Χριστιανῶν εἰρημένους ὅμοια καθεστάναι, οὕτω μήτε τὰ Σεβήρω ῥηθέντα τε καὶ γραφέντα μενέτω παρὰ τινι Χριστιανῶ, ἀλλ'ἔστω βέβηλα καὶ ἀλλότρια τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πυρὶ τε φλεγέσθω»⁹⁹.

N. XIV. Zacharias, *disputatio de mundi opificio*, 102-143 (*PG* LXXXV) (ἈΜΜΩΝΙΟΣ, ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ) (456F. SMITH, p. 527): «ἈΜΜΩΝΙΟΣ: ἄφθαρτος ἄρα ὁ κόσμος. Εἰ δὲ ἄφθαρτος, καὶ ἀγέννητος κατὰ χρόνον· αἰδίου γὰρ ὄντος τοῦ δημιουργικοῦ αἰτίου αἰδίου κατὰ χρόνον τὸ δημιούργημα, ὡς φησιν ὁ Πορφύριος καὶ ἡ ἀλήθεια φαίνεται»¹⁰⁰.

N. XV. Athanasius Syrus *Bibl. Apost. Vat. Cod.* III 305 *Assemanus* (29aT. SMITH, p. 24): «Porphyry was a philosopher from the city of Tyre and he was a disciple of Origen. This man was envied by those who were there (for he had dared to make an interpretation of the holy Gospel, and his interpretation was opposed by Gregory the wonder worker)»¹⁰¹.

o ascoltati o trascritti o esposti Nestorio o le sue parole o i (suoi) scritti dannosi e soprattutto quelli (*scil.* i libri) che Porfirio ha pubblicato solamente contro gli scritti cristiani».

⁹⁹ *Atti del Concilio Ecumenico* III p. 119,26; 121, 22-26 (*Collezione Sabbaitica* 41) (a. 536) (43T. SMITH, p. 33): «L'editto dell'imperatore Giustiniano (è emesso) contro Antimo, Severo Pietro e Zora. [...] Allo stesso modo non sia possibile trascrivere le opere di Nestorio né reperirne i libri; similmente piaccia ai nostri imperatori porre le medesime disposizioni all'interno dei loro editti nei confronti dei libri di Porfirio "Contro i Cristiani"; in questo modo né le parole di Severo né i suoi scritti rimangano alla portata di qualsiasi cristiano, ma siano allontanati ed estranei alla chiesa cattolica e siano bruciati nel fuoco».

¹⁰⁰ Zacharias, *Trattato sulla creazione del mondo* 102- 143 (*PG* 85) (Ammonio e un cristiano) (456F. SMITH, p. 527): «Ammonio: Quindi il mondo è eterno. Se è eterno è ingenerato (nel tempo); infatti essendo la causa demiurgica eterna, anche l'opera è eterna (nel tempo); come dice Porfirio (che) dimostra la verità».

¹⁰¹ Atanasio Sirio, *Bibl. Apost. Vat. Cod.* III 305 *Assemanus* (29aT. SMITH, p. 24): «Porfirio fu un filosofo della città di Tiro e fu discepolo di Origene¹⁰¹. Quest'uomo venne visto di mal'occhio da coloro che abitavano lì (perché aveva osato dare una spiegazione del santo Vangelo e la sua spiegazione fu confutata da Gregorio, il meraviglioso scrittore)».

N. XVI. Beda Venerabilis, *in proverbia Salomonis*, II, 15, 10: «Potest et de paganorum philosophis intellegi quod ait, os fatuorum ebullit stultitiam, quales fuere Porphyrius et Iulianus qui contra ecclesiae doctores stultitiae suae fluentia fundebant»¹⁰².

N. XVII. Joannes Damascenus, *Sacra parallela* (*recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant*) (*fragmenta e cod. Berol. B.N. gr. 46 [= parallela Rupefucaldina]*) (*PG LXXXVI*), T. 96, p. 517, 40: «Τοῦ ἁγίου Μεθοδίου, ἐκ τῶν κατὰ τοῦ Πορφυρίου. Κάλλιστον ταῖς ἀληθείαις, καὶ ἐπαινετὸν κλητέον τοῦτο»¹⁰³.

N. XVIII. Anonymus dialogus cum judaeis, *Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti*, (*e cod. Vatoped. 236*) (*olim sub auctore Joanne Damasceno*), c. 1, 195: «Ὅθεν ἡμῖν Κελσοὶ τινὲς καὶ Ἰουλιανοὶ καὶ Πορφύριοι παρετάξαντο»¹⁰⁴.

N. XIX. Theophanes confessor, *Chronographia*, I, p. 22, 25: «ὁμοίως καὶ ὁ πανευσεβῆς βασιλεὺς ἐπιστολὰς ἔγραψε πανταχοῦ τὰ αὐτὰ κελευούσας καὶ βεβαιούσας τὰ παρὰ τῆς ἁγίας συνόδου ἐκφωνηθέντα, καὶ Ἄρειον ἅμα τοῖς ὁμόφροσιν αὐτοῦ ἀποκηρύττων, Πορφυριανούς τε αὐτούς ὀνομάζεσθαι, καὶ τὰ συγγράμματα αὐτῶν κατακαίεσθαι, καὶ τοὺς μὴ τοῦτο ποιούντας θανατοῦσθαι· ἐξέθετο δὲ καὶ νόμον βασιλικὸν οὕτω ταῦτα γενέσθαι»¹⁰⁵.

¹⁰² Beda il venerabile, *I proverbi di Salomone*, II, 15, 10: «Sui filosofi pagani è anche possibile comprendere ciò che si intende col detto: "la bocca degli imbecilli dice solo sciocchezze", come furono Porfirio e Giuliano che contro i dottori della Chiesa spargevano fiumi della loro follia».

¹⁰³ Giovanni damasceno, *Cose sacre parallele*, «Di san Metodio, dai cui (libri) contro Porfirio. Tutto questo, per quel che concerne le circostanze reali, è bellissimo e citato in modo lodevole».

¹⁰⁴ «A questa posizione contraria alla nostra (*scil.* secondo la quale il serpente è il più saggio degli animali sulla terra), si sono schierati alcuni seguaci di Celso, Giuliano e Porfirio».

¹⁰⁵ Teofane Confessore, *Cronografia*, I, p. 22, 25: «Allo stesso modo in cui il piissimo re scrisse lettere (indirizzate) a tutti, dopo aver ordinato e aver stabilito quelle cose, vennero promulgate le disposizioni sul santo sinodo; si è ritenuto opportuno chiamare porfiriani Ario insieme a coloro che concordano con lui, scomunicandolo, e (si è ritenuto opportuno) bruciare i loro libri e condannare a morte coloro che non facevano ciò (*scil.* bruciare i libri). Si promulghi la legge imperiale di modo che queste disposizioni divengano (obbligatorie)».

N. XIX. a. Theophanes Confessor, *Chronographia*, I, p. 51, 23: «Πορφύριος δέ, ὁ καθ' ἡμῶν λυττήσας, Τύριος μὲν ἦν τῷ γένει, Χριστιανὸς δὲ τὸ πρὶν ὁ ἄθλιος· τυφθεὶς δὲ ὑπὸ Χριστιανῶν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης κατ' ὀργὴν μετήλθεν εἰς τὸν ἑλληρισμόν, καὶ τότε γράψαι κατὰ τῆς ἀληθείας ὁ κύων ἐτόλμησεν»¹⁰⁶.

N. XX. Georgius Monachus, *Chronicon breve*, (*redactio recentior*), (PG CX), T.110, p. 532, 31: «καὶ Πορφύριος φιλόσοφος, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας»¹⁰⁷.

N. XX. a. Georgius Monachus, *Chronicon breve*, (*redactio recentior*), (PG CX), T.110, p. 664, 34: «Ἐφ' ὧν χρόνων καὶ Πορφύριος ὁ Τύριος ὑπάρχων πολλὰ κατὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ἐμμανεῖς, ἐλύττησε· Χριστιανὸς γὰρ γενόμενος καὶ τυφθεὶς ὑπὸ τινος Χριστιανοῦ ἐν Παλαιστίνῃ, θυμωθεὶς ἀπῆλθε πάλιν εἰς τὸν Ἑλληρισμόν, ὁ τάλας, καὶ κατὰ τῆς πίστεως ἐδογματίσεν.»¹⁰⁸.

N. XXI. Psellus, *de Gillo*, p. 164, 6-8 (472T. SMITH, p. 545): «Ὄνόματα δὲ δαιμόνων καὶ δυνάμεις αὐτῶν πολλάς τε καὶ ἐν πολλοῖς γνοὺς οὔτε παρὰ τοῖς λογίοις οὔτε παρὰ ταῖς ἀγυρτικαῖς βίβλοις τοῦ Πορφυρίου τῆ Γίλλῳ ἐντετύχηκα»¹⁰⁹.

N. XXII. *Suda*, *sub littera α*, 3393, 2: «οὗτος ἔγραψε καταλογάδην κατὰ Πορφυρίου τοῦ δυσσεβοῦς τόμους λ', καὶ δι' ἡρώων ἐπῶν πᾶσαν τὴν τῶν Ἑβραίων γραφήν»¹¹⁰.

¹⁰⁶ Teofane Confessore, *Cronografia*, I, p. 51, 23: «Invece Porfirio, colui che fu pieno di rabbia contro di noi, era tiro di provenienza, all'inizio fu anche cristiano, il disgraziato; fu picchiato dai Cristiani a Cesarea in Palestina e per lo sdegno passò all'idolatria, e inoltre scrisse contro la Verità, tanto osò quel cane».

¹⁰⁷ Giorgio Monaco *Cronaca breve*, (*redactio recentior*), (PG CX), T.110, p. 532, 31: «anche il filosofo Porfirio, colui che scrisse il *Contro i Cristiani*».

¹⁰⁸ Giorgio Monaco, *Cronaca breve* (*redactio recentior*), (P.G. CX), T. 110, p. 664, 34: «Tanti anni fa anche Porfirio di Tiro, mosso dalla pazzia, fu terribilmente violento contro la nostra fede; infatti era nato cristiano e, dopo essere stato percosso da un cristiano in Palestina, pieno di sdegno si avvicinò all'idolatria, lo sciagurato, e sostenne opinioni contro la fede».

¹⁰⁹ Psello, *Sul (demone) Gillo*, p. 164, 6-8 (472T. SMITH, p. 545): «Invece dei nomi dei demoni e dei loro poteri, molti dei quali sono conosciuti in molti (scritti), non venne trovato il (nome) di Gillo nè nei discorsi, nè nei falsi libri di Porfirio».

¹¹⁰ *Suda*, *sotto la lettera α*, 3393, 2: «Costui (*scil.* Apollinare) scrisse in prosa contro l'empio Porfirio 10 volumi, e sui personaggi illustri presenti (all'interno) della Scrittura degli Ebrei».

N. XXII. a. *Suda, sub littera ε*, 1454, 14: «έντελέχειαν λέγει ὁ Πορφύριος τὴν ψυχὴν, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας Τύριος φιλόσοφος»¹¹¹.

N. XXII. b. *Suda, sub littera π*, 2471, 1: «οὗτός ἐστι Πρόκλος, ὁ δεύτερος μετὰ Πορφύριον κατὰ Χριστιανῶν τὴν μαρὰν καὶ ἐφύβριστον αὐτοῦ γλῶσσαν κινήσας»¹¹².

N. XXII. c. *Suda, sub littera ω*, 182, 11: «ταῦτα Πορφυρίῳ κατὰ τὸ τρίτον σύνταγμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἀσκήσεως, ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς περὶ τῶν λοιπῶν (τί γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ κατὰ Χριστιανῶν μανείς;)»¹¹³.

N. XXII. d. *Suda, sub littera ω*, 182, 20: «τοῦ δέ γε Ὠριγένους καὶ τῆς μεγαλοφυΐας αὐτοῦ καὶ Πορφύριος ὁ κατὰ Χριστιανῶν λυττήσας μνημονεύει καὶ φησιν· ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρὸς, ᾧ κἀγὼ κομιδὴ νέος ὢν τετύχηκα σφόδρα εὐδοκιμήσαντος καὶ ἔτι εὐδοκιμοῦντος δι' ὧν καταλέλοιπε συγγραμμάτων, παρειλήφθω Ὠριγένης, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτῳ τῶν λόγων μέγα διαδέδοται»¹¹⁴.

N. XXIII. Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, I, p. 441, 1: «ἀλλὰ καὶ Πορφύριος ὁ φιλόσοφος ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας»¹¹⁵.

¹¹¹ *Suda, sotto la lettera ε*, 1454, 14: «Chiama l'anima entelechia Porfirio, il filosofo di Tiro, colui che scrisse contro i Cristiani».

¹¹² *Suda, sotto la lettera π*, 2471, 1: «Costui è Proclo, il secondo seguì l'insolente Porfirio colui che scatenò la sua lingua scellerata contro i Cristiani».

¹¹³ *Suda, sotto la lettera ω*, 182, 11: «Queste cose vengono dette da Porfirio nel terzo libro dei suoi scritti contro i Cristiani, da colui che andò alla ricerca della vita ascetica di quel grande uomo (*scil.* di Origene), da colui che menti sapientemente su tutto il resto (infatti che cosa non venne in mente a quel pazzo furioso contro i cristiani). Qui probabilmente la *Suda* riprende una notizia riportata da Eusebio *H.E.*, VI 19, 8.

¹¹⁴ *Suda, sotto la lettera ω*, 182, 20: «Anche Porfirio, colui che fu pieno di rabbia contro i Cristiani, ricorda proprio Origene e il suo talento e dice: "Questo metodo assurdo (provviene) da un uomo che anche io certamente ho incontrato essendo (ancora) giovane, che aveva un'ottima fama e ancora oggi è apprezzato per gli scritti che ha lasciato, (parlo) di Origene, la cui fama si è diffusa enormemente presso i maestri di queste dottrine».

¹¹⁵ Giorgio Cedreno, *Riassunto delle storie*, I, p. 441, 1: «Ma anche Porfirio il filosofo, colui che scrisse il *Contra Christianos*».

N. XXIV. Nicephorus Callistus, *Hist. Eccles.* X, 36 (P.G. CXLVI), 561 A3-11 (9aT. SMITH, pp. 14- 15): «Ἔοικε δὲ τὰ ἴσα αὐτὸς (*scil.* Ἰουλιανός) τῷ πατρὶ καὶ διδασκάλῳ Πορφυρίῳ παθεῖν· πληγὰς γὰρ ἐκείνος ἐν Καισαρείᾳ ὑπὸ τινῶν Χριστιανῶν ἐνεγκὼν, μὴ φέρων τὴν ὕβριν, οἷα μαλαγγολήσας ἐξόμνυται μὲν τὸν Χριστιανισμόν, τῷ δὲ τῶν πληγωσάντων μίσει εἰς τὸ βλασφημεῖν Χριστὸν καὶ τὰς Χριστιανῶν ἐξεκυλίσθη γραφάς, ὡς φησὶν ὁ Παμφίλου Εὐσέβιος ἀνατρέπων ἄριστα τὰς καθ' ἡμῶν αὐτοῦ συγγραφάς»¹¹⁶.

¹¹⁶ Niceforo Callisto, *Storia ecclesiastica*, X, 36 (P.G. CXLVI), 561 A3-11 (9aT. SMITH, pp. 14-15): «Sarebbe bene che anche lui (subisse) le stesse cose che ha subito il padre e maestro Porfirio: quello infatti, avendo subito percosse a Cesarea da alcuni cristiani, non sopportando l'oltraggio, essendosi per questo motivo ammalato di melancolia, rifiutò il cristianesimo, e per odio nei confronti di quelli che lo avevano picchiato, si mise ad ingiuriare Cristo e le Scritture dei cristiani, come attesta Eusebio di Panfilo, il quale confutò in modo perfetto i suoi scritti contro di noi».

IV. 4. Denominazione e catalogazione dei frammenti: i *nominali*.

Tutti i frammenti che sono stati attribuiti dagli studiosi all'opera anticristiana, saranno distinti in *nominali*, *allusivi* e *correlativi*, saranno catalogati a seconda della fonte dalla quale provengono, che può essere *diretta*, *mediata* o *stratificata*, ed infine saranno ordinati secondo la numerazione araba.

I frammenti *nominali* devono avere come caratteristica quella di contenere il nome di Porfirio o, se questo non è espressamente citato, devono riferirsi al filosofo in modo inequivocabile. Inoltre devono avere almeno uno dei seguenti requisiti: a) la citazione diretta dell'opera, b) il numero del libro a cui si riferisce, c) la polemica mossa contro il cristianesimo in generale. Il singolo frammento viene preceduto dalla lettera «N» se si tratta di un frammento *nominale*; e dalla lettera «D» o «M» o «S», che specificano che la fonte da cui proviene è *diretta*, *mediata* o *stratificata*, e dal numero arabo progressivo. Infine i frammenti *nominali* che appartengono a fonti *dirette*, *mediate* o *stratificate*, vengono catalogati secondo l'ordine cronologico del singolo autore e, dove possibile, della singola opera.

IV. 4. a. I frammenti *Nominali*.

N.D. 1. Euseb., *Chronic. praefatio interpretante Hieronimo* «*Ex ethnicis vero impius ille Porphyrius in IV operis sui libro, quod adversum nos casso labore contexit, post Moysen Semiramin fuisse adfirmat, que aput Assyrios CL ante Inachum regnavit annis. Itaque iuxta eum DCCC paene et L annis troiano bello Moyses senior invenitur*»¹.

N. D. 2. *Cod. Lawr.* [Athos] 184, T. 64, (sec. X), fol. 17r : *Scolia ad Acta* 15, 20; «(Ἐπιστείλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων καὶ τοῦ αἵματος καὶ τῆς πορνείας X καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν αὐτοῖς γενέσθαι

¹ Euseb., *Chronic. praef. interpr. Hieronimo*, «Invece l'empio Porfirio, famoso fra i pagani, afferma nel quarto libro della sua opera, che egli compose con inutile sforzo contro di noi, che Semiramide visse dopo Mosè, e regnò presso gli Assiri centocinquant'anni prima di Inaco. Pertanto ne consegue che Mosè è circa ottocentocinquant'anni più vecchio della guerra di Troia».

έτέροις μὴ ποιεῖν Χ). Εἰρηναῖος ὁ πάνυ ἐν τῷ γ' κατὰ τὰς αἰρέσεις λόγῳ καὶ ὧδε καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων οὕτως ἀναφέρει τὴν χρῆσιν· καὶ ὁ Παμφίλου μέγας Εὐσέβιος ἐν τοῖς κατὰ Πορφυρίου ἔκτῳ καὶ ἑβδόμῳ λόγῳ ὁμοίως καὶ τὸν Πορφύριον τίθησι οὕτως ἐπὶ διαβολῇ μεμνημένον τῆς χρήσεως.»².

N. D. 3. Euseb., *Historia Ecclesiae*, VI, 19, 2 ss.: «Τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅτε καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελία καταστάς Πορφύριος συγγράμματα καθ' ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι' αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος τῶν τε εἰς αὐτὰς ἐξηγησαμένων μνημονεύσας, μηδὲν μηδαμῶς φαῦλον ἔγκλημα τοῖς δόγμασιν ἐπικαλεῖν δυνηθεὶς, ἀπορία λόγων ἐπὶ τὸ λοιδορεῖν τρέπεται καὶ τοὺς ἐξηγητὰς ἐνδιαβάλλειν, ὧν μάλιστα τὸν Ὠριγένην· ὃν κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν ἐγνωκέναι φήσας, διαβάλλειν μὲν πειράται, συνιστῶν δὲ ἄρα τὸν ἄνδρα ἐλάνθανεν, τὰ μὲν ἐπαληθεύων, ἐν οἷς οὐδ' ἑτέρως αὐτῷ λέγειν ἦν δυνατόν, τὰ δὲ καὶ ψευδόμενος, ἐν οἷς λήσεσθαι ἐνόμιζεν, καὶ τοτὲ μὲν ὡς Χριστιανοῦ κατηγορῶν, τοτὲ δὲ τὴν περὶ τὰ φιλόσοφα μαθήματα ἐπίδοσιν αὐτοῦ διαγράφων· ἄκουε δ' οὖν ἅ φησιν κατὰ λέξιν· "Τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δὲ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτρέποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκείοις φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεὶ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις." εἶτα μεθ' ἑτερά φησιν· "Ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρός, ᾧ κἀγὼ κομδῆ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκιμήσαντος καὶ ἔτι δι' ὧν καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκιμοῦντος παρελιήφθω, Ὠριγένους, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν

² Cod. Lawr. [Athos] 184, vol. 64, (sec. X) fol. 17r : Scolio ad *Acti* 15, 20 : «(Si ordini loro di stare lontani dalle sozzure, dal sangue e dalla impudicizia X e di non fare agli altri quello che non vogliono si faccia a loro X); Il celebre Ireneo nel III libro contro le eresie e qui di seguito in quei (libri che riguardano) la figura degli apostoli, riporta così la citazione; e il grande Eusebio di Panfilo, nei libri sesto e settimo dell'opera contro Porfirio similmente scrive che Porfirio ha menzionato la citazione a scopo di calunnia».

λόγων μέγα διαδέδοται. ἀκροατῆς γὰρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγονώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὠφέλειαν ἐκτήσατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποίησατο. Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤψατο, εὐθύς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὡριγένης δὲ Ἕλληνας ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα· ᾧ δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἕξιν ἐκαπήλευσεν, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας Ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀνειδίους ὑποβαλλόμενος μύθοις. συνῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτῳ, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν Πυθαγορείοις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὠμίλει συγγράμμασιν, ἐχρήτη δὲ καὶ Χαιρήμονος τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου τε ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν μυστηρίων γνῶντος τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψεν γραφαῖς". Ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὸ γ# σύγγραμμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς τάνδρὸς ἀσκήσεως καὶ πολυμαθείας, ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς- τί γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ κατὰ Χριστιανῶν; - ἐν οἷς αὐτόν μὲν φησὶν ἐξ Ἑλλήνων μετατεθεῖσθαι, τὸν δ' Ἀμμώνιον ἐκ βίου τοῦ κατὰ θεοσέβειαν ἐπὶ τὸν ἐθνικὸν τρόπον ἐκπεσεῖν.[...] Ταῦτα μὲν οὖν εἰς παράστασιν ἐκκείσθω τῆς τοῦ ψευδηγόρου συκοφαντίας»³.

³ Euseb., *Storia ecclesiastica*, VI, 19, 2 ss. : «Perché si devono dire queste cose, quando anche Porfirio, un nostro contemporaneo, stabilitosi in Sicilia, cominciò a comporre libri contro di noi e cercando con essi di calunniare le Sacre Scritture, ricordando coloro che le interpretavano, non poté assolutamente accusare di volgarità le dottrine (cristiane), allora, per mancanza di argomenti, ricorse all'oltraggio, e a calunniare gli esegeti, tra essi soprattutto Origene. Dice di averlo conosciuto in giovane età e tenta di calunniarlo, senza accorgersi peraltro di dargli importanza, tanto quando dice la verità, nei casi in cui non può rivolgersi a lui diversamente, tanto quando mente, nei casi in cui pensava di non essere scoperto; ora accusandolo come cristiano, ora descrivendo il suo contributo negli studi filosofici. Ascolta quindi ciò che egli dice alla lettera: "Alcuni desiderosi di trovare una soluzione alla malvagità delle scritture giudaiche, senza abbandonar(le), diedero delle interpretazioni incompatibili e assurde con gli scritti, le quali non portarono (alcuna) difesa delle opere straniere (*scil.* delle Scritture), ma solo approvazione e lode per i loro autori. Infatti hanno spacciato come enigmi ciò che invece è chiaramente detto da Mosè, e hanno considerato come divine quelle pratiche piene di misteri occulti, e proprio a causa di (questa) illusione, dopo aver ingannato la capacità critica dell'anima, sovrappongono le (loro)

N.D. 4: Euseb., *Praepar. ev.* I, 9, 20 ss.: «Μέμνηται τούτων ὁ καθ' ἡμᾶς τὴν καθ' ἡμῶν πεποιημένος συσκευὴν ἐν δ# τῆς πρὸς ἡμᾶς ὑποθέσεως ὧδε τῷ ἀνδρὶ [*scil. di Filone*] μαρτυρῶν πρὸς λέξιν·» Ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα, Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευῶ· ὃς Ἀβιβάλφ (Ἀβελβαλῶ) τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων τὴν ἱστορίαν ἀναθεῖς ὑπ' ἐκείνου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας παρεδέχθη. οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων, καὶ σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν, ὡς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί. Σαγχουνιάθων δὲ <ὁ> κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν δὴ καὶ συγγράψας ἐπὶ Σεμράμεως γέγονε τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος, ἢ πρὸ τῶν Ἰλιακῶν ἢ κατ' αὐτούς γε τοὺς χρόνους γενέσθαι ἀναγέγραπται. τὰ δὲ τοῦ Σαγχουνιάθωνος εἰς Ἑλλάδα γλώσσαν ἠρμήνευσε Φίλων ὁ Βύβλιος.»⁴.

interpretazioni". Poi più oltre dice: "Si sappia che questo metodo assurdo (provviene) da un uomo che anch'io certamente ho incontrato essendo ancora giovane, (un uomo) che aveva un' ottima fama e ancor oggi è apprezzato per gli scritti che ha lasciato, (parlo) di Origene la cui fama si è diffusa enormemente presso i maestri di queste dottrine. Costui infatti fu discepolo di Ammonio il quale ai nostri tempi ha dato inequivocabilmente grande impulso alla filosofia; da tale maestro egli trasse grande beneficio nella conoscenza delle dottrine, invece quanto ad un corretto stile di vita prese una strada opposta alla sua. Infatti mentre Ammonio (pur essendo) cristiano, venne educato dai genitori nelle dottrine cristiane, e nel momento in cui abbracciò il pensiero e la filosofia, immediatamente si rivolse ad uno stile di vita conforme alle leggi; Origene invece, (che era) greco ed era stato educato nelle dottrine greche, deviò verso la barbara insolenza; comportandosi in (questo) modo guastò la (sua) capacità negli studi, vivendo, per quanto riguarda la (sua) vita, da cristiano, cioè in modo contrario alle leggi, ma seguendo invece i Greci per quanto concerne la concezione della realtà e di Dio; inoltre subordinò le teorie dei Greci alle favole straniere. Infatti seguì sempre (il pensiero di) Platone e si occupò degli scritti di Cronio, di Apollifane e di Longino e di Moderato, di Nicomaco e dei pensatori famosi tra i Pitagorici, consultò anche i libri dello stoico Cheremone e di Cornuto dai quali apprese il procedimento metalettico dei misteri dei Greci, (metodo) che applicò alle Scritture Giudaiche". Queste cose vengono dette da Porfirio nel III libro del suo trattato contro i Cristiani, e, mentre ha confermato la vita ascetica e l'erudizione di un tale uomo, invece ha mentito palesemente- infatti come poteva non (farlo) lui che era contro i cristiani?- (quando) ha detto che dalle dottrine dei Greci si era convertito a quelle (cristiane), invece Ammonio da una vita rivolta alla santità precipitò nel paganesimo [...] Dunque queste cose (servano) come prova per esporre la calunnia del mentitore».

⁴ Euseb., *Praepar. ev.* I, 9, 20 ss.: «Tra costoro viene ricordato quel nostro contemporaneo che ha ordito una calunnia contro di noi e nel IV libro del (suo) scritto contro di noi, confermando la notizia dell'uomo (*scil. di Filone*), (dice) alla lettera: "I fatti più veri sui Giudei, perchè più consoni

N. D. 5. Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 38: «Καὶ μετὰ βραχέα φησίν· “Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἡγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως ἢ ἔθνους εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι, λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν· κατεσφάπτοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς. Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἦλ προσαγορεύουσιν, βασιλεύων τῆς χώρας καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν ἐπὶ τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθεὶς, ἐξ ἐπιχωρίας νύμφης Ἀνωβρῆτ λεγομένης υἷον ἔχων μονογενῆ (ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοῦδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι) κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφότων τὴν χώραν βασιλικῶ κοσμήσας σχήματι τὸν υἷον βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσεν.”»⁵.

N. D. 6. Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 44, 8- 32 «Ὁ δ'αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων ἐκ τῶν Σαρχονιάθωνος μεταβάλλων θεᾶ ὁποῖά φησι περὶ τῶν ἐρπυστικῶν καὶ ἰοβόλων θηρίων, ἃ δὴ χρῆσιν μὲν ἀγαθὴν ἀνθρώποις οὐδεμίαν συντελεῖ, φθορὰν δὲ καὶ λύμην οἷς ἂν τὸν δυσαλθὴ καὶ χαλεπὸν ἰὸν ἐγγριμψιεν ἀπεργάζεται. γράφει δὲ καὶ ταῦτα πρὸς λέξιν ὧδέ πως λέγων· “Τὴν μὲν οὖν τοῦ δράκοντος φύσιν καὶ τῶν ὄφεων αὐτὸς ἐξεθείασεν ὁ Τάαυτος καὶ μετ' αὐτὸν αὐθις Φοίνικές τε καὶ Αἰγύπτιοι· πνευματικώτατον γὰρ τὸ ζῶον πάντων τῶν ἐρπετῶν καὶ πυρῶδες ὑπ' αὐτοῦ παρεδόθη· παρ' ὃ καὶ

ai luoghi e ai nomi, (li) racconta Sanconiatone di Berito, (il quale) aveva preso le fonti da Gerombalo sacerdote del dio Ieuò; costui (*scil.* Sanconiatone) si occupò della storia di Abibalo (Abelbalo) re di Berito, da quello (*scil.* da Gerombalo) e da coloro che come lui facevano ricerca, apprese la verità (sui fatti). Questi fatti si sono verificati prima degli anni della guerra di Troia e si avvicinano quasi ai tempi di Mosè, come dimostrano i successori dei re di Fenicia. Sanconiatone inoltre, che scrisse nella lingua dei Fenici e raccolse tutta la storia antica dagli annali di stato e dai registri dei templi, sicuramente scrisse su Semiramide che divenne regina degli Assiri; essa nacque prima della guerra di Troia o in un periodo ad essa vicino. I fatti (narrati) da Sanconiatone furono tradotti in lingua greca da Filone di Biblo”».

⁵ Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 38, 30 ss. : «E in poche parole dice: "c'era un'usanza tra gli antichi (secondo cui) nelle grandi disgrazie, per evitare la distruzione di tutti (gli uomini) i reggenti di una città o di un popolo offrivano in sacrificio il più amato tra i figli come vittima sacrificale agli dei distruttori; coloro che venivano offerti in sacrificio venivano uccisi segretamente. Inoltre Cronos che i Fenici chiamano Elon, regnando sulla regione, diverso tempo dopo la sua morte, fu consacrato alla stella di nome Cronos; da una ninfa del luogo, di nome Anobrèt, ebbe un figlio unico (il quale per questo motivo è chiamato Ieoud, che ancora adesso presso i Fenici significa figlio unigenito) e, dopo aver gettato (*scil.* Cronos) la regione alle peggiori disgrazie della guerra, rivestito il figlio dell'abito regale, lo sacrificò su un altare preparato da lui stesso».

τάχος ἀνυπέρβλητον διὰ τοῦ πνεύματος παρίστησιν, χωρὶς ποδῶν τε καὶ χειρῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἔκτοθεν, δι' ὧν τὰ λοιπὰ ζῶα τὰς κινήσεις ποιεῖται· καὶ ποικίλων σχημάτων τύπους ἀποτελεῖ καὶ κατὰ τὴν πορείαν ἑλικοειδεῖς ἔχει τὰς ὁρμὰς ἐφ' ᾧ βούλεται τάχος. καὶ πολυχρονιώτατον δὲ ἐστὶν οὐ μόνον τε ἐκδυόμενον τὸ γῆρας νεάζειν, ἀλλὰ καὶ αὔξησιν ἐπιδέχεσθαι μείζονα πέφυκεν· καὶ ἐπειδὴν τὸ ὠρισμένον μέτρον πληρώσῃ, εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται, ὡς ἐν ταῖς ἱεραῖς ὁμοίως αὐτὸς ὁ Τάαυτος κατέταξεν γραφαῖς, διὸ καὶ ἐν ἱεροῖς τοῦτο τὸ ζῶον καὶ μυστηρίοις συμπαρείληπται. εἴρηται δὲ ἡμῖν περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπιγεγραμμένοις Ἐθῶ<ν Ὁ>θ<νε>ίων ὑπομνήμασιν ἐπὶ πλείον, ἐν οἷς κατασκευάζεται ὅτι ἀθάνατον εἶη καὶ ὡς εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται, ὥσπερ πρόκειται· οὐ γὰρ θνήσκει ἰδίῳ θανάτῳ εἰ μὴ βίᾳ τινὶ πληγῆν τοῦτο τὸ ζῶον. Φοῖνικες δὲ αὐτὸ Ἄγαθὸν Δαίμονα καλοῦσιν. ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνήφ ἐπονομάζουσιν· προστιθέασιν δὲ αὐτῷ ἱέρακος κεφαλὴν, διὰ τὸ πρακτικὸν τοῦ ἱέρακος. καὶ φησὶν Ἐπήεις ἀλληγορῶν (ὁ ὀνομασθεὶς παρ' αὐτοῖς μέγιστος ἱεροφάντης καὶ ἱερογραμματεὺς, ὃν μετέφρασεν Ἄρειος Ἡρακλεοπολίτης) κατὰ λέξιν οὕτως· 'τὸ πρῶτον ὃν θεϊότατον ὄφιν ἐστὶν ἱέρακος ἔχων μορφήν, ἄγαν ἐπίχαρις· ὃς εἰ ἀναβλέψειεν, φωτὸς τὸ πᾶν ἐπλήρου ἐν τῇ πρωτογόνῳ χώρᾳ αὐτοῦ· εἰ δὲ καμμύσειεν, σκότος ἐγίνετο'· ἔμφασιν διδοὺς ὁ Ἐπήεις ὅτι καὶ διάπυρόν ἐστι διὰ τοῦ φάναι 'δηύγασεν'· φωτὸς γὰρ ἴδιόν ἐστι τὸ διαυγᾶσαι. παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησεν περὶ τοῦ παρ' αὐτῷ λεγομένου Ὀφίονος θεοῦ καὶ τῶν Ὀφιονιδῶν, περὶ ὧν αὐθις λέξομεν. ἔτι μὴν οἱ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἐννοίας τὸν κόσμον γράφοντες περιφερῆ κύκλον ἀεροειδῆ καὶ πυρωπὸν χαράσσουσιν καὶ μέσα τεταμένον ὄφιν ἱερακόμορφον (καὶ ἔστι τὸ πᾶν σχῆμα ὡς τὸ παρ' ἡμῖν Θῆτα), τὸν μὲν κύκλον κόσμον μηνύοντες, τὸν δὲ μέσον ὄφιν συνεκτικὸν τούτου Ἄγαθὸν Δαίμονα σημαίνοντες. καὶ Ζωροάστρης δὲ ὁ μάγος ἐν τῇ Ἱερῶ Συναγωγῇ τῶν Περσικῶν φησὶ κατὰ λέξιν· 'Ὁ δὲ θεὸς ἐστὶ κεφαλὴν ἔχων ἱέρακος. οὗτός ἐστιν ὁ πρῶτος, ἄφθαρτος, αἰδῖος, ἀγέννητος, ἀμερῆς, ἀνομοιότατος, ἠνίοχος παντὸς καλοῦ, ἀδωροδόκητος, ἀγαθῶν ἀγαθώτατος, φρονίμων φρονημώτατος· ἔστι δὲ καὶ πατήρ ἐννομίας καὶ δικαιοσύνης, αὐτοδίδακτος,

φυσικὸς καὶ τέλειος καὶ σοφὸς καὶ ἱεροῦ φυσικοῦ μόνος εὐρετής'. τὰ δ' αὐτὰ καὶ Ὀσάνης φησὶ περὶ αὐτοῦ ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Ὀκτατεύῳ. πάντες δὲ τὰς ἀφορμὰς παρὰ τοῦ Τααύτου λαβόντες ἐφυσιολόγησαν, ὥσπερ πρόκειται. καὶ τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα τὰ διὰ τῶν ὄψεων, ναοὺς κατασκευασάμενοι, ἐν ἀδύτοις ἀφιέρωσαν, καὶ τούτοις ἑορτὰς καὶ θυσίας ἐπετέλουν καὶ ὄργια, θεοὺς τοὺς μεγίστους νομίζοντες καὶ ἀρχηγοὺς τῶν ὄλων. τσαῦτα καὶ περὶ τῶν ὄψεων." Ἀλλὰ γὰρ τὰ μὲν τῆς Φοινίκων θεολογίας τοῦτον περιέχει τὸν τρόπον.»⁶.

⁶ Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 44, 8- 32: «Costui (*scil.* Porfirio) dopo aver tradotto la *Storia dei Fenici* da Sanconiatone, racconta per osservazione diretta, e parla dei rettili velenosi che non sono di alcuna utilità per gli uomini, ai quali si attribuiscono danno e rovina, e che portano (nell'uomo) malattie incurabili e uno stato di prostrazione. Scrive queste cose alla lettera come se stesse parlando: Tauthòs in persona ha attribuito un carattere divino alla natura del drago e dei serpenti, e dopo di lui anche i Fenici e gli Egizi. Infatti è (*scil.* il dragone) il più spirituale di tutti i rettili e la natura ignea si è trasmessa grazie a lui; perciò a causa della natura spirituale, ha un'incredibile velocità, (sebbene sia) senza piedi e mani e senza qualche altro arto esterno, grazie ai quali gli altri animali fanno i loro movimenti; si riproduce in svariate forme, e proprio per la sua andatura sinuosa fa delle accelerazioni secondo la velocità che più desidera; è molto longevo, non solo perchè ringiovanisce nel cambiare la vecchia pelle, ma anche perchè riceve un aumento di forza e ne produce ancora di più; e quando è giunto ad un punto determinato (della sua vita) si autodistrugge, nello stesso (identico) modo in cui nei templi lo stesso Tauthòs ha trasmesso nelle scritture. Ed è per questo motivo che l'animale è stato utilizzato nei templi e durante la celebrazione dei misteri. Abbiamo trovato diverse cose su questo argomento nei commentari dedicati ad Ethothii, nei quali si è dimostrato che era (*scil.* il dragone) immortale, e come si autodistruggeva, come si è visto (prima); infatti questo animale non muore di morte naturale se non (riceve) qualche percossa (data) con violenza. I Fenici lo chiamano demone buono; allo stesso modo gli Egiziani lo hanno chiamato Knêf; gli hanno dato inoltre una testa da falco, per l'operosità del falco. E dicono che Epeeis parlando in forma allegorica (chiamato anche da loro supremo ierofante e sacro scriba, di cui Ario di Eracleopoli ha tradotto l'opera) dice alla lettera in questo modo: " per prima cosa il serpente più divino è quello che ha la forma, molto graziosa, di un corvo; se apre gli occhi riempie totalmente di luce il luogo della sua nascita; se invece li chiude, sopraggiunge la tenebra (Epeeis ha dato anche un'immagine che è quella del fuoco) e dice che *ha rischiarato*, infatti è proprio della luce il rischiarare". Sui Fenici anche Ferecide coglie l'occasione per parlare della divinità del cosiddetto dio Ofione e degli Ofionidi, sui quali parleremo più avanti. Inoltre è indubbio che gli Egiziani, seguendo la loro concezione del mondo, hanno rappresentato un cerchio che gira di aria e di fuoco e in mezzo è collocato un serpente con la forma di un corvo (tutta la figura è come la nostra theta [Θ]) il cerchio indica il mondo, e il serpente che è nel mezzo del cerchio simboleggia un demone buono. E Zoroastro il mago, nella *scienza sacra dei Persiani*, dice alla lettera: " C'è un dio che ha la testa di corvo. Egli è il primo degli esseri incorruttibile, eterno, non generato, indivisibile, dissimile da tutti, amministratore di ogni bene, integerrimo, il più buono tra i buoni, il più prudente tra i prudenti; egli è anche il padre dell'equità e della giustizia, istruito, ingenerato, perfetto, saggio, l'unico scopritore della natura sacra". Anche Ostane dice tali cose su di lui nell'opera intitolata *Ottateuco*. Tutti coloro che hanno avuto l'occasione di parlare di Tauthòs, si sono espressi in questo modo. Ed essi hanno rappresentato i primi elementi all'interno dei templi dedicati ai serpenti, hanno edificato (loro) templi, hanno celebrato feste, sacrifici ed orge in loro onore considerandoli i più importanti tra gli dei e i creatori di tutte le cose. Tali cose (sono state dette) per quanto concerne i serpenti. Infatti le cose concernenti la scienza degli dei Fenici presentano questa (particolare) caratteristica».

N. D. 7. Euseb., *Praep. ev.* I, 10, 38, 20: «Ταῦτα ἀπὸ τῆς Σαγχουνιάθωνος προκείσθω γραφῆς, ἐρμηνευθείσης μὲν ὑπὸ Φίλωνος τοῦ Βυβλίου, δοκιμασθείσης δὲ ὡς ἀληθοῦς ὑπὸ τῆς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου μαρτυρίας. ὁ δ'αὐτὸς ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι ἔτι καὶ ταῦτα περὶ τοῦ Κρόνου γράφει· “Τάαυτος, ὃν Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσιν Θωῦθ, σοφία διενεγκὼν παρὰ τοῖς Φοίνιξιν, πρῶτος τὰ κατὰ τὴν θεοσέβειαν ἐκ τῆς τῶν χυδαίων ἀπειρίας εἰς ἐπιστημονικὴν ἐμπειρίαν διέταξεν. ᾧ μετὰ γενεὰς πλείους θεὸς Σουρμουβηλὸς Θουρῶ τε ἢ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις ἀκολουθήσαντες κεκρυμμένην τοῦ Τααύτου καὶ ἀλληγορίας ἐπεσκιασμένην τὴν θεολογίαν ἐφώτισαν”.»⁷.

N. D. 8. Euseb., *Praep. ev.* V, 1, 9 ss.: «Αὐτὸς ὁ καθ'ἡμᾶς τῶν δαιμόνων προήγορος ἐν τῇ καθ'ἡμῶν συσκευῇ τοῦτόν που λέγων μαρτυρεῖ τὸν τρόπον· “Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν εἰ τοσοῦτων ἐτῶν κατεῖληφε τὴν πόλιν ἡ νόσος, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτ' οὔσης· Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμᾶς τις θεῶν δημοσίας ὠφελείας ἤσθετο”.»⁸.

N. D. 9. Euseb., *Praep. ev.* X, 9, 11: «γράφει τοίνυν ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς καθ' ἡμῶν συσκευῆς ὁ Πορφύριος ῥήμασιν αὐτοῖς τάδε· “Ἱστορεῖ δὴ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα, Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφῶς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ Ἰευῶ, ὃς Ἀβελβαλῶ τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων τὴν ἱστορίαν ἀναθεῖς ὑπ'ἐκείνου καὶ τῶν κατ'αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας παρεδέχθη. οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων καὶ σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν,

⁷ Euseb., *Praep. ev.* I, 10, 38, 20: «Ecco le cose scritte da Sanconiatone, tradotte da Filone di Biblio e considerate vere dalla testimonianza del filosofo Porfirio. Costui, nel capitolo riguardante i Giudei, scrive ancora queste cose su Cronos: Tauthòs che presso gli Egiziani è detto Thoth, si distinse presso i Fenici per la saggezza, e fu il primo che diede un assetto scientifico alla falsità della religione degli uomini volgari. Molte generazioni erano passate dopo di lui; il dio Surmubelòs e la dea Thurò la quale aveva cambiato nome in Eusarthis, i (suoi) seguaci, gettarono luce sulla teologia segreta di Tauthòs, nascosta dalle allegorie».

⁸ Euseb., *Praep. ev.* V, 1, 9 ss. : «Lo stesso avvocato dei demoni nostro contemporaneo nell'opera scritta contro di noi conferma questa (sua) indole dicendo ad un certo punto: “E però si meravigliano se già da tanti anni la peste si è impadronita della città, non essendoci più diritto di residenza nè per Asclepio, nè per gli altri dei; infatti da quando (vi è) il culto di Gesù nessun dio fu di alcuna utilità per il popolo”».

ὡς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί. Σαρχουνιάθων δὲ ὁ κατὰ τὴν τῶν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν καὶ συγγράψας ἐπὶ Σεμιράμεως γέγονε τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος. Ταῦτα ὁ Πορφύριος.»⁹

N. D. 10. Didymus Caec. *Comm. in Job.*, 10, 13 (P. Tura 280, 1- 281, 13): «πιστῶς δὲ καὶ φ[ρο]νίμ[ως] ἀκουστέον τοῦ “πάντα δύνασαι”, ἵνα μὴ ὑποπέσωμεν τῇ τῶ(ν) δοκητῶν ἀνοίᾳ. ἔστιν δὲ σαφὲς τὸ λεγόμενον διαιρέσει χρησαμένοις οὕτως· τῶν δυνάμεων αἱ μὲν εἰσιν ἐνεργητικαί, αἱ δὲ παθη[τι]καί. καὶ ἐνεργητικαὶ μὲν εἰσιν, καθ' ἃς ποιοῦμεν, παθη[τι]καὶ δέ, καθ' ἃς [γι]νόμεθα, αἱ καὶ [...]λουσα [ι]π[ρ]ὸς τὰς ἐνεργεί[ας.] ἐ. ἂν οὖν λέ[γ]ηται ὁ θεὸς πάν[τα] δύνασθαι, ο[ὐ] δεῖ προσάπτει(ν) αὐτῷ καὶ τὰς παθητικὰς δυνάμεις· οὐ γὰρ οἶόν τε εἰπεῖν αὐτὸν γενέσθαι ἄλλο τι - οὐ γὰρ ὑπάρχουσιν αὐτῷ αἱ κατ' ἐπιτηδειότητα δυνάμει[ς] οὐδὲ λεπτέον, ὅτι δύναται ψεύδεσθαι ἢ μετ[α]βάλλεσθαι ἢ ἀρνήσασθαι ἑαυτόν. ἂ ἀρμόζει οὖν θεῷ, δυνατὰ αὐτῷ λέγω. σοφίζονται γὰρ τινες, ὧν ἐστι καὶ Πορφύριος καὶ ὅμοιοι, ὅτι εἰ πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ, καὶ τὸ ψεύσασθαι, καὶ εἰ πάντα δυνατὰ τῷ πιστῷ, δύναται καὶ κλίνην ποιῆσαι καὶ ἄνθρωπον ποιῆσαι. οὐ τοῦτο δὲ σημαίνεται, ἀλλ' ὥσπερ, ἐὰν λέγηται πάντα δυνατὰ τῷ ἱατρῷ, περὶ ἱατρικῆς λέγω, καὶ πάντα δυνατὰ τῷ κυβερνήτῃ, τὰ ἀρμόζοντα τῇ τέχνῃ αὐτοῦ φημι, οὕτως ἐὰ(ν) λέγω πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ ἢ [τ]ῷ πιστῷ, τοῦτο λέγω, ὅτι <ἂ> ἀρμόζει θεῷ θεῷ δυνατὰ, καὶ <ἂ> ἀρμόζει πιστῷ δύναται πιστός. ταῦτα δὲ ἐστὶν τὰ διὰ πίστεως κατορθούμενα. ὅτι δὲ καὶ ἡ γραφὴ τοῦτο οἶδεν, φησὶν περὶ θεοῦ· “εἰ ἀρνησ<ό>μεθα, αὐτὸς

⁹ Eusebio, *Preparazione evangelica*, X, 9, 11: «Tra costoro viene ricordato quel nostro contemporaneo che ha ordito una calunnia contro di noi e nel IV libro del (suo) scritto contro di noi, confermando la notizia dell'uomo (*scil.* di Filone), (dice) alla lettera: "I fatti più veri sui Giudei, perchè più consoni ai luoghi e ai nomi, (li) racconta Sanconiatone di Berito, (il quale) aveva preso le fonti da Gerombalo sacerdote del dio Ieuò; costui (*scil.* Sanconiatone) si occupò della storia di Abibalo (Abelbalo) re di Berito, da quello (*scil.* da Gerombalo) e da coloro che come lui facevano ricerca, apprese la verità (sui fatti). Questi fatti si sono verificati prima degli anni della guerra di Troia e si avvicinano quasi ai tempi di Mosè, come dimostrano i successori dei re di Fenicia. Sanconiatone inoltre, che scrisse nella lingua dei Fenici e raccolse tutta la storia antica dagli annali di stato e dai registri dei templi, sicuramente scrisse su Semiramide che divenne regina degli Assiri. Queste cose scrive Porfirio». Questo brano viene riportato alla lettera da Eusebio anche in *Praep. ev.* I, 9, 20. Vedi *supra* N. D. 4.

πιστὸς μένει. ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται.” καὶ [π]άλιν· “ἐν οἷς ἀδ[υνα]τὸν ψεύσα[σθ]αι τὸν θεόν.” ὠ[ς]αύ[τως] δὲ καὶ μετ[ὰ] σ[υνέ]σεως τὸ “ἀδυνατεὶ δὲ σ[οι] οὐδὲν” ἐκλ[ημπτέ]ον κτλ»¹⁰.

N. D. 11. Didym. Caec. *Comm. in Eccl.* 9, 10 (P. Tura 281, 2-9): «Πορφύριος γοῦν θέλων ε...[.....]ῖτοις ἀναπλάττοντες ἀναγωγὰς καὶ ἀλλ[η]γ[ο]ρίαις
... ἔν]θ[α] ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ Ἐκτωρ μνημονεύεται, ἠλληγόρησεν φήσας πρὸς τὸν Χ(ριστὸ)ν καὶ τὸν διάβολον· καὶ ἃ ἐλέγομεν ἡμεῖς περὶ τοῦ διαβόλου, αὐτὸς περὶ τοῦ Ἐκτορος, καὶ ἃ περὶ τοῦ Χ(ριστο)ῦ, αὐτὸς περὶ Ἀχιλλέως· καὶ συνεχρόατο ταῖς τοιαύταις λέξεσιν ὅτι· ἔπρὸ τῆς ἐπι[κρ]ατήσεως τοῦ Ἀχιλλέως ἐβρενίθυετο κατὰ πάντων ὁ Ἐκτωρ καὶ πάντων δυνατώτερος ἐνομιζέτο. ὑπὲρ τοῦ διαβαλεῖν δὲ ἰ τοῦτο ἐποίει’. ὥδε οὖν τὰ τῆς ἀναγωγῆς πέπαυται.»¹¹.

N. D. 12. Didym. Caec. *Comm. in Jes.* 50, 4-5 *et Ps.* 137, 4 (P. Tura 308, 11- 14): «οὐ [παντὸ]ς γὰρ ἐστὶν τοῦτο εἶπεν, ἀλλὰ τοῦ προσθήκην ὡτὸς λαβόντος [θ]ε[ό]θεν. Ταῦτα τ[ὰ] ὦτα ὁ σωτ[η]ρ ἔχων [ἔ]λεγεν· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν

¹⁰ Didimo il cieco. *Commentario a Giobbe*, 10, 13 (P. Tura 280, 1- 281, 13): «Con fede e con saggezza bisogna ascoltare quel "Tu puoi tutto" per non piegarci alla follia dei doceti (letteralisti). Così il detto è chiaro se si distinguono (correttamente) le citazioni. Alcune potenze sono attive, altre sono passive. Le potenze (attive) sono quelle secondo le quali facciamo (le cose), quelle passive (sono quelle) secondo le quali subiamo delle modificazioni... Dunque quando si dice che Dio può tutto, non bisogna assegnargli anche le potenze passive. Infatti non solo non si può dire di lui che divenga qualcosa di diverso- non ci sono infatti potenze che sono a lui sottomesse per opportunità- ma non si può nemmeno dire che egli può mentire o mutare¹⁰ o rinnegare sè stesso. Le cose che convengono a Dio (sono le cose) che si dice lui possa fare. Infatti alcuni cavillano, e tra essi c'è anche Porfirio e gente simile a lui, che "se Dio può tutto", allora può anche mentire. E se tutto è possibile a chi crede (*Mt.* 17, 20), gli è possibile fare un letto o un uomo. Ma non è questo che significa, infatti è come se si dicesse che "il dottore può tutto (se) parlo dell'arte medica, e "il nocchiero può tutto" se parlo di ciò che compete alla sua professione, così se dico "Dio può tutto o il credente (può tutto)", dico questo cioè che Dio può fare ciò che compete a Dio, e il credente può fare ciò che compete al credente. Questa è la cosa giusta che si ottiene mediante la fede. E poichè questo lo conosce anche la Scrittura, (essa) dice su Dio: "Se negheremo, lui rimarrà fedele"; infatti lui non può rinnegare sè stesso (*2Tim.* 2, 12 seg.). E di nuovo: "è impossibile che Dio menta in queste cose" (*Ebrei* 6, 18). Allo stesso modo con la conoscenza "non ti è possibile conoscere nulla" ecc.».

¹¹ Didimo il cieco, *Commentario all' Ecclesiaste*, 9, 10 (P. Tura 281, 2-9): «Ora Porfirio, desiderando farci il rimprovero perchè noi procediamo forzatamente in quanto inventiamo spiegazioni spirituali e allegorie, ha interpretato il brano di Omero, in cui Achille ed Ettore sono citati allegoricamente come Cristo e il diavolo. E ciò che noi diciamo del diavolo, lui lo dice di Ettore, e ciò che noi diciamo di Cristo, lui lo dice di Achille. Egli riporta le seguenti parole: "Prima della vittoria di Achille, Ettore primeggiava su tutti ed era ritenuto il più forte di tutti". Ma faceva questo per calunniare. Qui termina la spiegazione anagogica (spirituale)».

ἀκουέτω". Οὐ πάντες δὲ εἶχον τὰ ἀκούοντα τῶν Ἰησοῦ ἐπικε[καλυμμ]ένων λόγω[ν, τῶν] ἐν παραβολαῖς ἀπαγγελλομένων λόγων. Ὅθεν ἐμάνη Πορφύριος καὶ ἐν τούτῳ»¹².

N. D. 13. Eriphan., *Haer.* 51, 8: «Ὅθεν καὶ τινες ἄλλοι ἐξ Ἑλλήνων φιλοσόφων, φημὶ δὲ Πορφύριος καὶ Κέλσος καὶ Φιλοσαββάτιος, ὁ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὀρμώμενος, δεινὸς καὶ ἀπατεῶν ὄφεις, εἰς τὴν κατὰ τῆς εὐαγγελικῆς πραγματείας διεξιόντες ἀνατροπὴν τῶν ἁγίων εὐαγγελιστῶν κατηγοροῦσι, ψυχικοὶ καὶ σαρκικοὶ ὑπάρχοντες, κατὰ σάρκα δὲ στρατευόμενοι. [...] Ἐκαστος γὰρ προσκόπτων τοῖς λόγοις τῆς ἀληθείας διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τύφλωσιν τῆς ἀγνωσίας, εἰς τοῦτο ἐμπίπτοντες ἔλεγον· Πῶς δύναται ἡ αὐτὴ ἡμέρα εἶναι τῆς ἐν Βηθλεὲμ γεννήσεως, αὐτὴ καὶ περιτομὴν ἔχειν ὀκταήμερον καὶ διὰ τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ἄνοδον καὶ τὰ ἀπὸ Συμεῶνος καὶ Ἄννας εἰς αὐτὸν τετελεσμένα, ὁπότε ἐν τῇ νυκτὶ ἢ ἐγεννήθη πέφηνεν αὐτῷ, φησὶν, ἄγγελος μετὰ τὴν τῶν μάγων ἔλευσιν τῶν ἐλθόντων προσκυνῆσαι αὐτῷ καὶ ἀνοιξάντων τὰς πύλας καὶ προσενεγκάντων, ὡς λέγει; Φησὶν· Ὁφθη αὐτῷ ἄγγελος λέγων· [...] εἰ τοίνυν ἐν ταύτῃ νυκτὶ ἢ γεγέννηται παρελήμφθη εἰς Αἴγυπτον καὶ ἐκεῖ ἦν ἕως ὅτου ἀπέθανεν Ἡρώδης, πόθεν τὸ ἐπιμείναι καὶ ὀκταήμερον περιμηθῆναι; ἢ πῶς τὸ μετὰ τεσσαράκοντα εὐρίσκεται Λουκᾶς ψευδόμενος, ὡς φασὶ βλασφημοῦντες κατὰ τῆς ἑαυτῶν κεφαλῆς, ὅτι φησὶν»¹³.

¹² Didimo il Cieco *Commentario a Isaia* 50, 4-5 e *Salmi* 137, 4 (P. Tura 308, 11- 14): «Infatti non è da tutti dire questo, ma solo colui che ha ricevuto un orecchio aggiuntivo per intervento divino. E avendo il Salvatore queste orecchie disse: "Chi ha orecchie per intendere, intenda". Ma invece non tutti avevano le orecchie per intendere le parole velate di Gesù, parole annunciate in parabole. Per cui Porfirio anche in ciò ha sostenuto cose da pazzi».

¹³ Eriphan., *Eresie*, 51, 8: «Per questo anche altri tra i filosofi greci, dico Porfirio e Celso e Filosabbazio, quest'ultimo discendente dei Giudei, serpe maligno e ingannatore, dopo aver confutato la dottrina evangelica, lanciano accuse contro i santi evangelisti, mostrandosi attaccati ai piaceri della carne¹³, e dediti (ai piaceri) del corpo. [...] Ognuno (di essi) infatti, adirandosi contro le parole della verità, a causa dei limiti della loro ignoranza, quando si imbattevano in questo (passo) dicevano: "Com'è possibile che nello stesso giorno si sia verificata: la nascita a Betlemme, la circoncisione dopo otto giorni, il viaggio a Gerusalemme in quaranta giorni, le vicende su Simeone e Anna, verificatesi lo stesso (giorno)? Nella notte – dice (l'evangelista) - in cui nacque (*scil.* Gesù), quando apparve l'angelo? (Forse) dopo la venuta dei Magi, giunti per adorarlo, i quali aprirono le loro borse da viaggio e offerirono doni, come si narra? (l'evangelista infatti) dice: " Gli apparve un angelo dicendo" [...] Se quindi nella stessa notte in cui nacque fu portato in Egitto e lì rimase fino a quando non morì Erode, come è rimasto ed è stato circonciso (Gesù che aveva solo) otto giorni? Ma in che modo Luca è stato trovato mentitore sull'episodio dei quaranta (giorni), come attestano i calunniatori "sulla loro testa" come dice il detto?».

N. D. 14. Severianus Gabal., *De mundi creatione, orat. VI* (MIGNE T. LVI, col. 487): «Λέγουσι πολλοὶ καὶ μάλιστα οἱ τῷ θεοστυγεῖ Πορφυρίῳ ἀκουλουθήσαντες τῷ κατὰ Χριστιανῶν συγγράψαντι καὶ τοῦ θείου δόγματος πολλοὺς ἀποστήσαντι· λέγουσι τοίνυν· Διὰ τί ὁ θεὸς ἀπηγόρευσε τὴν γνῶσιν τοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ; ἔστιν, τὸ πονηρὸν ἀπηγόρευσε· διὰ τί καὶ τὸ καλόν; εἰπὼν γάρ· "Ἄπὸ τοῦ ξύλου τοῦ εἰδέναι καλὸν καὶ πονηρὸν μὴ φάγητε", κωλύει, φησίν, αὐτὸν τοῦ εἰδέναι τὸ κακόν· διὰ τί καὶ τὸ ἀγαθόν; (ἀεὶ ἢ κακία καθ' ἑαυτῆς τεχνάζεται καὶ τὰς λαβὰς καθ' ἑαυτῆς δίδωσιν)»¹⁴.

N. M. 15. Hieron., *De principio Marci* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 320): «*Locun istum impius ille Porphyrius, qui adversum nos conscripsit et multis voluminibus rabiem suam evomuit, in XIV volumine disputat et dicit: "Evangelistae tam imperiti fuerunt homines, non solum in saecularibus, sed etiam in scripturis divinis, ut testimonium, quod alibi scriptum est, de alio ponerent propheta". Hoc ille obicit*»¹⁵.

N. M. 16. Hieron., *Comm. in Matth.* (3, 3): «*Porphyrius istum locum Marci evangelistae principio comparat, in quo scriptum est: "Initium evangelii Jesu Christi [...] rectas facite semitas eius". Cum enim testimonium de Malachia Isaiaque contextum sit, quaerit, quomodo velut ab uno Isaia exemplum putemus assumptum. Cui ecclesiastici viri plenissime responderunt*»¹⁶.

¹⁴ Severianus Gabal., *De mundi creatione, orat. VI* (MIGNE T. LVI, col. 487): «Dicono molti e soprattutto coloro che seguono il miscredente Porfirio, il quale scrisse contro i cristiani e allontanò molti dalla dottrina di Dio, dicono quindi: "Perchè Dio impedi la conoscenza del bene e del male? D'accordo, ha proibito la conoscenza del male; ma perchè anche (la conoscenza) del bene? Infatti dicendo: "Non mangiate dall'albero della conoscenza del bene e del male", impedisce, dicono (costoro), che si conosca il male in sè; ma perchè anche il bene? (sempre la cattiveria viene usata astutamente in favore di sè stessa e l'occasione (per farlo si trova) all'interno della stessa (cattiveria))».

¹⁵ Girolamo, *Sul principio del vangelo di Marco* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 320): «Il famigerato empio Porfirio, che scrisse contro di noi e sfogò la propria rabbia in molti scritti, esamina questo passo nel XIV libro e dice: "Gli evangelisti furono persone tanto inesperte non solo nelle scienze profane ma anche nelle sacre scritture, che ritengono di un altro profeta la testimonianza che era stata scritta altrove". Questo egli rimprovera».

¹⁶ Girolamo, *Commentario a Matteo*, 3, 3: «Porfirio mette a confronto questo passaggio con il prologo di Marco evangelista nel quale è scritto: "Inizio del vangelo di Gesù Cristo [...] raddrizzate i suoi sentieri". Infatti essendo legata la testimonianza di Malachia con quella di Isaia, egli (*scil.* Porfirio) domanda in che modo riteniamo il contenuto (del passaggio) attribuibile al solo Isaia. Gli uomini di Chiesa gli hanno risposto in modo assolutamente completo».

N. M. 17. Hieron., *De viribus inlustribus*, 55: «*Ammonium falso accusat Porphyrius, quod ex christiano ethnicus fuerit, cum constet eum usque ad extremam vitam christianum perseverasse*»¹⁷.

N. M. 18. Hieron., *Commentarium in Galatis, prologus*: «*Quod nequaquam intelligens Bataneotes et sceleratus ille Porphyrius in I. operis suis adversum nos libro Petrum a Paulo obiecit esse reprehensum, quod non recto pede incederet ad evangelizandum, volens et illi maculam erroris inurere et huic procacitatis et in commune ficti dogmatis accusare mendacium, dum inter se ecclesiarum principes discrepent*»¹⁸.

N. M. 19. Hieron., *Ep. 112 (ad Augustinum)*, 6, 11: «*Hanc explanationem (expositionem), quam primus Origenes in X Stromatum libro, ubi epistolam Pauli ad Galatas interpretatur, et ceteri deinceps interpretes sunt secuti, illa vel maxime causa subintroducunt, ut Porphyrio respondeat blasphemanti, qui Pauli arguit procacitatem, quod principem apostolorum Petrum ausus sit reprehendere et arguerere in faciem ac ratione constringere, quod male fecerit, i.e. in eo errore fuerit, in quo fuit ipse, qui alium arguit delinquentem[...] Blasphemantis Porphyrii impudentia, qui Paulum et Petrum puerili dicit inter se pugnasse certamine, immo exarsisse Paulum invidia virtutum Petri e tea scripsisse iactanter, vel quae non fecerit, vel, si fecit, procaciter fecerit id in alio reprehendens quod ipse commiserit*»¹⁹.

¹⁷ Girolamo, *Sugli uomini illustri*, 55: «Senza ragione Porfirio accusa Ammonio che da cristiano era diventato pagano, poiché è certo che abbia continuato nella (professione) del cristianesimo fino alla morte».

¹⁸ Girolamo, *Commentario a Galati, prologo*: «Non capendo in alcun modo ciò, il bataneota, scellerato e famigerato Porfirio, nel I libro della sua opera contro di noi ha rinfacciato che Pietro è stato rimproverato da Paolo, in quanto non si sarebbe comportato correttamente nell'evangelizzazione, volendo (così) bollare quello (Pietro) con la macchia dell'errore, questo (Paolo) dell' impudenza; (volendo) inoltre incolpare entrambi di (professare) l'imbroglio di una dottrina ingannevole, (e volendo dimostrare che) i principi delle chiese erano in disaccordo tra di loro».

¹⁹ Girolamo, *Lettera 112 (ad Agostino)*, 6, 11: «Questa spiegazione (*scil.* del contrasto fra Pietro e Paolo) che per primo Origene (fece) nel X libro degli *Stromati*, dove egli interpreta la lettera di Paolo ai Galati, (la) seguirono in seguito anche altri commentatori; ed (essi) danno quella spiegazione soprattutto per rispondere al blasfemo Porfirio, che denuncia la sfrontatezza di Paolo, per il fatto che egli abbia osato criticare Pietro, il principe degli apostoli, accusarlo davanti a tutti e obbligarlo con la ragione (a capire) che aveva fatto male, cioè che era stato nello stesso errore nel quale lui stesso (*scil.* Paolo) si era trovato; così accusava l'altro (*scil.* Pietro) di aver sbagliato. [...] La sfacciataggine del blasfemo Porfirio, il quale dice che Paolo e Pietro si contraddirono tra di loro

N. M. 20. Hieron., *Comm. in Gal.* (2, 11): «*maxime cum Lucas sacrae scriptor historiae nullam huius dissensionis faciat mentionem, nec dicat umquam, Petrum Antiochiae fuisse cum Paulo, et locum dari Porphyrio blasphemanti, si aut Petrus errasse aut Paulus procaciter apostolorum principem confutasse credatur. [...] Si propter Porphyrii blasphemiam alius nobis fingendus est Cephass [scil. a Petro diversus], ne Petrus putetur errasse, infinita de scripturis erunt radenda divinis, quae ille, quia non intelligit, criminatur*»²⁰.

N. M. 21. Hieron., *Comm. in Jesaj.* XV,c. 54: «*Qui dispensatoriam inter Petrum et Paulum contentionem (Gal. 2) vere dicunt iurgium fuisse atque certamen, ut blasphemanti Porphyrio satisfaciant*»²¹.

N. M. 22. Hieron., *Comm. in Dan. prol. init* : «*contra prophetam Danielem duodecimum librum scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso, cuius inscriptus est nomine, esse compositum, sed a quodam qui temporibus Antiochi, qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Iudaea, et non tam Danielem ventura dixisse, quam illum narrasse praeterita. denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere; si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum. cui sollertissime responderunt [Eusebius] Caesariensis episcopus III voluminibus, i. e. XVIII. et XIX. et XX., Apollinarius quoque uno grandi libro. h.e. XXVI., [et ante hos] ex parte Methodius. Verum quia nobis propositum est, non adversarii calumniis respondere, quae longo sermone indigent [...] Quae [i. e. vaticinia Danielis de Christo, de regibus et annis] quia vidit Porphyrius universa completa et transacta negare non*

in una puerile zuffa, anzi che (Paolo) scoppiasse di invidia per le qualità di Pietro e scrivesse con arroganza cose o che non aveva fatto, o se le aveva fatte, le aveva fatte con prepotenza, criticando nell'altro ciò che lui stesso aveva commesso».

²⁰ Girolamo, *Commentario a Galati* (2, 11 ss.): «Soprattutto perché Luca, scrittore di storia sacra, non fa alcun accenno su questo contrasto, e non dice mai che Pietro fu ad Antiochia con Paolo, e al blasfemo Porfirio non viene dato motivo di credere: o che Pietro fosse in errore o che Paolo confutasse con insolenza il principe degli apostoli. [...] Se per la calunnia di Porfirio dobbiamo immaginarci un altro Cefa (*scil.* diverso da Pietro), affinché non si pensi che Pietro sia stato in errore, bisognerebbe cancellare dalle scritture divine quella quantità infinita di cose che egli, poiché non (le) ha capite, (le) diffama».

²¹ Girolamo, *Commentario a Isaia* XV, c. 54: «Coloro che per accontentare il blasfemo Porfirio dicono che la disputa tra Pietro e Paolo, riguardante l'evangelizzazione, fu un litigio e una zuffa».

poterat, superatus historiae veritate in hanc prorupit calumniam, ut ea quae in consummatione mundi de antichristo futura dicuntur, propter gestorum in quibusdam similitudinem sub Antiocho Epiphane impleta contendat. Cuius impugnationis testimonium veritatis est. Tanta enim dictorum fides fuit, ut propheta incredulis hominibus non videatur futura dixisse, sed narrasse praeterita. Et tamen sicubi se occasio in explanatione eiusdem voluminis dederit, calumniae illius strictim respondere conabor et philosophiae artibus, immo malitiae saeculari, per quam subvertere nititur veritatem et quibusdam praestigiis clarum oculorum lumen auferre, explanatione simplici contrarie»²².

N. M. 23. Hieron., *Comm. in Daniel.*, prolog. : «*Et hoc nosse debemus inter cetera Porphyrium de Danielis libro nobis obicere, idcirco illum apparere confictum nec haberi apud Hebraeos, sed Graeci sermonis esse commentum, quia in Susannae fabula contineatur dicente Daniele ad presbyteros ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσαι, quam etymologiam magis Graeco sermoni convenire quam Hebraeo, cui et Eusebius et Apolinarius pari sententia responderunt, Susannae Belisque ac Draconis fabulas non contineri in Hebraico, sed partem esse prophetiae Abacuc, filii Jesu de tribu Levi. [...] Et Origenes et Eusebius et Apolinarius aliique ecclesiastici viri et doctores Graeciae has, ut dixi,*

²² Girolamo, *Commentario a Daniele, inizio del prologo*: «Porfirio scrisse il dodicesimo libro contro il profeta Daniele, sostenendo che esso non fu composto da colui il cui nome figura (sull'intestazione), ma da un tale che ai tempi di Antioco, soprannominato Epifane, era stato in Giudea; e che Daniele aveva predetto non tanto eventi futuri quanto fatti già passati. Insomma ciò che (Daniele) ha raccontato fino ad Antioco, presenta un autentico spessore storico; mentre ciò che sostiene sugli eventi futuri, sarebbe una menzogna, poichè (Daniele) non li avrebbe conosciuti. A costui (*scil.* Porfirio) replicarono con grande abilità [Eusebio] vescovo di Cesarea in tre volumi, cioè il XVIII, il XIX e il XX; anche Apollinare con un unico libro voluminoso, cioè il XXVI, [e prima di loro] in parte Metodio. In verità poichè ci proponiamo di non ribattere alle calunnie dell'avversario, che avrebbero bisogno di un lungo discorso. [...] Poichè Porfirio vide che quelle [cioè le predizioni di Daniele su Cristo, sui re e sugli anni] si erano compiute in modo totale e completo, non aveva potuto negarle; quindi vinto dalla verità della storia, proruppe in questa calunnia, secondo cui le cose che si dicono sull'anticristo nella futura fine del mondo, egli sostiene con forza che si siano compiute per la somiglianza di alcuni eventi (verificatisi) sotto Antioco Epifane. Tuttavia il suo attacco è una testimonianza di verità. Infatti tanto grande fu la veridicità delle parole che non sembrava che il profeta parlasse di cose future a uomini increduli, ma che descrivesse il passato. E tuttavia se per caso nella spiegazione del suo (*scil.* di Daniele) libro si presenterà l'occasione, tenterò brevemente, con una semplice spiegazione contraria, di rispondere alla sua (*scil.* di Porfirio) calunnia e agli artifici della filosofia, o piuttosto alla malignità profana, per mezzo della quale egli si sforza di capovolgere la verità e di portare via la chiara luce degli occhi».

visiones non habere apud Hebraeos fatentur nec se debere respondere Porphyrio pro his, quae nullam scripturae sanctae auctoritatem praebeant»²³.

N. M. 24. Hieron, *Comm. in Daniel.*, prolog: «*Ad intelligendas autem extremas partes Danielis multiplex Graecorum historia necessaria est: Sutorii (Sutorii) videlicet Callinici, Diodori, Hieronymi, Polybii, Posidonii, Claudii Theonis et Andronici cognomento Alipii, quos et Porphyrius esse secutum se dicit. Iosephi quoque et eorum quos ponit Iosephus praecipueque nostri Livii et Pompeii Trogi atque Iustini, qui omnes extremae visionis narrant historiam»²⁴.*

N. M. 25. Hieron., *Comm. in Daniel.*, I, 1, 1: «*Et ob hanc causam in evangelista secundum Matthaem una videtur esse generatio (Matt. I, 11-12), quia secunda Τεσσαραδεκάς in Joacim desinit filio Josiae, et tertia incipit a Joacim filio Joacim. Quod ignorans Porphyrius calumniam struit ecclesiae, suam ostendens imperitiam, dum evangelistae Matthaei arguere nititur falsitatem»²⁵.*

N. M. 26. Hieron, *Comm. in Daniel.*, I, 2, 40-45: «*Factus est mons magnus et implevit universam terram- quod Judaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel,*

²³ Girolamo, *Commentario a Daniele*, prologo: «E dobbiamo osservare tra le altre cose che sul libro di Daniele Porfirio ci rimprovera anche questo e cioè che esso sembra chiaramente inventato, cioè non si trova presso gli Ebrei ma (sembra) essere stato composto in lingua greca, poichè nel racconto di Susanna, si legge che quando Daniele parla agli anziani (dice): "sotto il lentisco (Dio) ti taglierà e sotto il leccio (Dio) ti segherà" (cfr. Giulio Africano), etimologia che si addice più al greco che all'ebraico. Allo stesso modo sia Eusebio, che Apollinare gli hanno replicato che i racconti di Susanna, di Bel e del Serpente non sono composti in ebraico ma sono una parte della profezia di Abacuc, del figlio di Gesù della tribù di Levi. [...] E Origene ed Eusebio e Apollinare e altri uomini di Chiesa e dottori della Grecia riconoscono che, come ho detto, questi costrutti non si trovano presso gli Ebrei, nè che, a loro parere, si deve replicare a Porfirio, in quanto non presentano (questi costrutti) alcuna importanza per la sacra scrittura».

²⁴ Girolamo, *Commetario a Daniele*, prologo: «Invece, per comprendere le ultime parti di Daniele è indispensabile la molteplice storiografia dei Greci, cioè dire: Sutorio, Callinico, Diodoro, Girolamo, Polibio, Posidonio, Claudio Teone e Andronico soprannominato Alipio, i quali anche Porfirio dice di aver seguito. Anche Giuseppe, e coloro i quali Giuseppe prende in considerazione, specialmente il nostro Livio e Pompeo Trogo e Giustino, i quali raccontano tutti insieme la storia dell'ultima visione».

²⁵ Girolamo, *Commentario a Daniele*, I, 1, 1: «E a causa di ciò nel Vangelo secondo Matteo sembra esserci una sola discendenza perché la seconda Τεσσαραδεκάς finisce con Geconia figlio di Giosia e la terza comincia da Geconia figlio di Geconia. Porfirio, ignorando ciò, ordisce la calunnia contro la Chiesa, mostrando la sua ignoranza, mentre si sforza di accusare di menzogna l'evangelista Matteo».

quem in fine saeculorum volunt esse fortissimum et omnia regna conterere et regnare in aeternum»²⁶.

N. M. 27. Hieron., *Comm. in Daniel.*, I, 2, 46: «*Hunc locum calumniatur Porphyrius, quod numquam superbissimus rex captivum adoraverit»²⁷.*

N. M. 28. Hieron., *Comm. in Daniel.*, I, 2, 48 ss.: «*Et in hoc calumniatur [scil. Porphyrius] ecclesiae prophetam reprehendere nititur, quare non recusarit munera et honorem Babylonium libenter susceperit»²⁸.*

N. M. 29. Hieron., *Comm. in Daniel.*, I, 3, 98 ss.: «*Epistula Nabucodonosor in prophetae volumine ponitur, ut non fictus ab alio postea liber, sicut sycophanta (Porphyrius) mentitur, sed ipsius Danielis esse credatur»²⁹.*

N. M. 30. Hieron., *Comm. in Daniel.*, II, 5, 10: «*“Regina” – hanc Josephus aviam Balthasaris, Origenes matrem scribunt, unde et novit praeterita, quae rex ignorabat. Evigilet ergo Porphyrius, qui eam Balthasaris somniatur uxorem et illudit plus scire quam maritum»³⁰.*

N. M. 31. Hieron., *Comm. in Daniel.*, II, 7, 7b: «*Porphyrius duas posteriores bestias, Macedonum et Romanorum, in uno Macedonum regno ponit et dividit, ‘pardum’ volens intelligi ipsum Alexandrum, bestiam autem dissimilem ceteris bestiis quatuor Alexandri successores. et*

²⁶ Girolamo, *Commentario a Daniele*, I, 2, 40-45: «"Diventò una grande montagna e riempì tutta la terra"- i Giudei e l'empio Porfirio attribuiscono questo (sasso) inopportuno al popolo di Israele, il quale (popolo), vogliono che, alla fine dei secoli, diventi fortissimo, sottometta tutti i regni e domini in eterno».

²⁷ Girolamo, *Commentario a Daniele*, I, 2, 46: «Porfirio critica malignamente questo passaggio per il fatto che giammai il superbissimo re si sarebbe prosternato davanti ad uno schiavo».

²⁸ Girolamo, *Commentario a Daniele*, I, 2, 48 ss.: «E in questo luogo il falso accusatore della chiesa [scil. Porfirio] si sforza di criticare il profeta, perchè non rifiutò i doni e accolse volentieri le onorificenze di Babilonia».

²⁹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, I, 3, 98 ss.: «La lettera di Nabucodonosor è collocata nel libro del profeta, affinché non (si pensi) che il libro sia stato scritto in seguito da un altro (autore), come (sostiene) il bugiardo sicofante (Porfirio), ma si creda che (il libro) sia dello stesso Daniele».

³⁰ Girolamo, *Commentario a Daniele*, II, 5, 10: «"Regina"- scrivono (rispettivamente) Giuseppe, che questa sarebbe la nonna di Baldassarre, Origene che questa sarebbe la madre, da cui (consegue) che era a conoscenza del passato, che il re ignorava. Si svegli dunque Porfirio, che delira (sul fatto che) essa sia la moglie di Baldassarre e si fa beffa del fatto che ne sappia più del marito».

deinde usque ad Antiochum cognomento Epiphanen decem reges enumerat qui fuerant saevissimi, ipsosque reges non unius ponit regni, verbi gratia Macedoniae Syriae Asiae et Aegypti, sed de diversis regnis unum efficit regum ordinem, ut videlicet ea quae scripta sunt 'os loquens ingentia' non de Antichristo, sed de Antiocho dicta credantur»³¹.

N. M. 32. Hieron., *Comm. in Daniel.*, II, 7, 8-14: *«frustra Porphyrius cornu parvulum, quod post decem cornua ortum est, Epiphanen Antiochum suspicatur, et de decem cornibus tria evulsa cornua sextum Ptolemaeum cognomento Philometorem, septimum Ptolemaeum Euergetem et Artaxiam regem Armeniae, quorum priores multo antequam Antiochus nasceretur mortui sunt. [...] Hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius, aut quis iste tam potens sit, qui cornu parvulum, quem Antiochum interpretatur, fregerit atque contriverit? Si responderit Antiochi principes a Juda Maccabaeo fuisse superatos, docere debet, quomodo cum nubibus caeli veniat etc»³².*

N. M. 33. Hieron., *Comm. in Daniel.*, III, 9, 1: *«Hic est Darius, qui cum Cyro Chaldaeos Babyloniosque superavit, ne putemus illum Darium, cuius anno secundo templum aedificatum est — — quod Porphyrius suspicatur, ut annos Danielis extendat — — vel eum qui ab Alexandro Macedonum rege superatus est»³³.*

³¹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, II, 7, 7b: «Porfirio colloca le ultime due bestie, (quella) dei Macedoni e (quella) dei Romani, nel solo regno macedone, e distingue: la "pantera" (con cui) vuole indicare lo stesso Alessandro, invece nella bestia differente dalle altre, (vuole indicare) i quattro successori di Alessandro. E poi passa in rassegna dieci re fino ad Antioco, soprannominato Epifane, che furono violentissimi, ma non li considera come re di un unico regno, per esempio della Macedonia, della Siria, dell'Asia e dell'Egitto, ma da diversi regni raccoglie una sola successione di re, affinché, in modo evidente, il versetto "una bocca che proferiva parole insolenti" non si creda pronunziato dall'Anticristo ma da Antioco».

³² Girolamo, *Commentario a Daniele*, II, 7, 8-14: «Invano Porfirio identifica il piccolo corno, spuntato dopo le dieci corna, con Antioco Epifane, e le tre corna, strappate dalle dieci, (si riferiscono) a Tolomeo VI soprannominato Filometore, Tolomeo VII Evergete e Artaxia re dell'Armenia di cui i primi (due) morirono molto tempo prima che nascesse Antioco [...] Risponda Porfirio a quale degli uomini può convenire ciò, oppure chi sia costui tanto potente che ha spezzato e polverizzato il piccolo corno che viene riferito ad Antioco? Se avrà risposto che i principi di Antioco furono vinti da Giuda Maccabeo, dovrà mostrare in che modo con le nubi del cielo venga ecc.».

³³ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 9, 1: «Costui è Dario che con Ciro aveva vinto i Caldei e i Babilonesi, affinché non pensiamo (che sia) quel Dario, nel cui secondo anno (di regno) fu edificato il tempio- come pensa Porfirio, per allungare gli anni di Daniele- o colui che fu sconfitto

N. M. 34. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 2,: «*Quatuor reges post Cyrum dicit in Perside surrecturos, Cambysen filium Cyri et Smerden Magum, qui Pantapten filiam Cambysis duxit uxorem. Qui cum a septem † magis fuisset occisus et in locum eius Darius suscepisset imperium, eadem Pantaptes nupsit Dario et ex eo Xerxen genuit filium, qui potentissimus rex et ditissimus adversum Graeciam innumerabilem duxit exercitum et ea gessit quae Graecorum narrant historiae. Succendit enim Athenas sub principe Callia, bellumque eo tempore gestum est in Thermopylis et apud Salaminam navale certamen, quando Sophocles et Euripides clari habentur et Themistocles in Persas fugiens hausto tauri sanguine periit. Frustra igitur quidem Darium regem quartum, qui ab Alexandro superatus est, scribit; qui non quartus sed quartus decimus post Cyrum Persarum rex fuit, quem septimo imperii sui anno et superavit et occidit Alexander*»³⁴.

N. M. 35. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 3-4: «(Alexander) *qui Philippi filius fuit: hic enim Illyricis Thracibusque superatis, victa Graecia Thebisque subversis, transivit in Asiam; et fugatis Darii ducibus urbem Sardis cepit; posteaque capta India et urbe Alexandria condita, cum triginta duos aetatis haberet annos et duodecimum imperii annum, in Babylone periit, post Alexandrum in quatuor ventos coeli. [...] regnum eius divisum est: in Aegypto enim primus regnavit Ptolemaeus Lagi filius. [...] in Macedonia Philippus qui et Arideus frater Alexandri... Syriae et Babylonis et superiorum locorum Seleucus Nicanor. [...] Asiae et Ponti caeterarumque in ipsa plaga provinciarum Antigonus... quod liberos non habuerit. [...] exepo fratre Philippo, qui Macedonas tenuit... praeter regna quatuor. [...] etiam in alios obscuriores et*

da Alessandro re dei Macedoni».

³⁴ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 2,: «Dice che dopo Ciro nasceranno in Persia quattro re: Cambise figlio di Ciro e Smerde il Mago che sposò la figlia di Cambise Pantapte; quando (Cambise) venne ucciso dai sette Magi e Dario resse l'impero al suo posto, Pantapte si sposò con Dario e generò con lui il figlio Serse. Questi (essendo) un re potentissimo e ricchissimo, condusse un innumerevole esercito contro la Grecia e compì quelle gesta che raccontano gli storici greci. Quindi mise a fuoco Atene governata dal principe Callia, e successivamente la guerra, fu combattuta alle Termopili, mentre la battaglia navale a Salamina, al tempo in cui Sofocle ed Euripide avevano fama e Temistocle, fuggendo in Persia, morì dopo aver bevuto il sangue di un toro. Dunque non ha riscontro ciò che ha scritto qualcuno che Dario (sarebbe) il quarto re che venne sconfitto da Alessandro; costui non è il quarto, ma il quattordicesimo re dei Persiani, dopo Ciro, che durante il settimo anno del suo impero, venne vinto e ucciso da Alessandro».

minores reges Macedonum regnum laceratum est: significat autem Perdiccam et Crateron et Lysimachum. Nam Cappadocia et Armenia, Bithynia et Heraclia, Bosphorusque et aliae provinciae, de potestate Macedonum recedentes, diversos sibi reges constituerunt»³⁵.

N. M. 36. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 5: «*Ptolemaeum. [...] Lagi, qui primus regnavit in Aegypto, et vir prudentissimus fortissimusque ac ditissimus fuit et tantae potentiae, ut Pyrrhum regem Epirotarum expulsus restituerit in regnum, Cyprumque obtinuerit et Phoenicem; et victo Demetrio filio Antigoni Seleuco regni sui partem, quae ab Antigono fuerat ablata, restituerit; Cariam quoque obtineret et multas insulas urbesque et regiones, de quibus non est huius temporis scribere... Ptolemaeus Philadelphus secundus rex Aegypti, filius Ptolemaei superioris, sub quo LXX interpretes. [...] cuius bibliothecae praefuit Demetrius Phalereus, idem apud Graecos orator et philosophus; tantaeque potentiae fuisse narratur, ut Ptolemaeum patrem vinceret. Narrant enim historiae habuisse eum peditum ducenta millia, equitum viginti millia curruum vero duo millia, elephantos, quos primus eduxit ex Aethiopia, quadringentos; naves longas (quas nunc Liburnas vocant) mille quingentas, alias ad cibaria militum deportanda mille; auri quoque et argenti grande pondus, ita ut de Aegypto per singulos annos quattuordecim millia et octigenta talenta argenti acceperit, et frumenti artabas (quae mensura tres modios et tertiam modii partem habet) quinquies et decies centena millia»³⁶.*

³⁵ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 3-4: «(Alessandro) che fu il figlio di Filippo: questi infatti sconfitti gli Illiri e i Traci, vinta la Grecia e distrutta Tebe, procedette verso l'Asia; inoltre mise in fuga i generali di Dario e conquistò la città di Sardi; poi, dopo aver conquistato l'India e aver fondato la città di Alessandria, all'età di trentadue anni, e dopo dodici anni di impero, morì a Babilonia. Dopo Alessandro il suo regno fu diviso secondo i quattro venti del cielo³⁵: infatti in Egitto regnò per primo Tolomeo figlio di Lago... in Macedonia Filippo che (fu detto) Arideo, fratello di Alessandro... Seleuco Nicanore³⁵ (fu re) della Siria, della Babilonia e delle zone più alte... Antigone (fu re) dell'Asia, del Ponto e delle restanti provincie nella stessa regione... che non ebbe figli ad eccezione del fratello Filippo che conservò la Macedonia. [...] dopo (la suddivisione) in quattro regni, il regno (*scil.* di Alessandro) venne diviso tra altri re meno noti e più piccoli: vale a dire Perdicca, Cratero e Lisimaco. Inoltre la Cappadocia e l'Armenia, la Bitinia e l'Eraclia, il Bosforo, e altre provincie, ottenuta la libertà dal dominio dei Macedoni, si nominarono altri re».

³⁶ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 5: «Tolomeo [...] figlio di Lago che per primo regnò in Egitto, e fu un uomo molto saggio, molto forte e molto ricco e tanta era la (sua) potenza da richiamare Pirro re dell'Epiro che era stato scacciato, e da occupare Cipro e la Fenicia; e, dopo aver vinto Demetrio, figlio di Antigone, ridiede a Seleuco la parte del suo regno che Antigono gli aveva tolto; e ottenne anche la Caria e molte isole e città e regioni di cui non è il momento giusto per scrivere. [...] Tolomeo Filadelfo secondo re dell'Egitto, figlio del più anziano Tolomeo sotto

N. M. 37. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 6-9:
 «Primum Syriae regnavit. [...] Seleucus cognomento Nicanor;
 secundus Antiochus qui appellatus est Soter; tertius et ipse
 Antiochus qui vocabatur Θεός. [...] iste adversus Ptolemaeum
 Philadelphum gessit bella quam plurima et totis Babylonis
 atque Orientis viribus dimicavit. Volens itaque Ptolemaeus
 Philadelphus post multos annos molestum finire certamen,
 filiam suam nomine Berenicen Antiocho uxorem dedit, qui de
 priore uxore nomine Laodice habebat duos filios, Seleucum qui
 cognominatus est Callinicus et alterum Antiochum; deduxitque
 eam usque Peusium, et infinita auri et argenti millia dotis
 nomine dedit, unde φερνοφόρος. [...] appellata est. Antiochus
 autem Berenicen consortem regni habere sedicens et Laodicen
 in concubinae locum, post multum temporis amore superatus
 Laodicen cum liberis suis reducit in regiam. Quae metuens
 ambigui viri animum, ne Berenicen reduceret, virum per
 ministros veneno interfecit; Berenicen autem cum filio, qui ex
 Antiocho natus erat, Icadioni et Genn<a>eo Antiochiae
 principibus occidendam tradidit; filiumque suum maiorem
 Seleucum Callinicum in patris loco regem constituit. [...] occisa
 Berenice et mortuo Ptolemaeo Philadelpho successit in regnum.
 [...] et venit cum exercitu magno et ingressus est provinciam.
 [...] Seleuci cognomento Callinici, qui cum matre Laodice
 regnabat in Syria, et abusus est eis et obtinuit in tantum ut
 Syriam caperet et Ciliciam superioresque partes trans
 Euphraten et prope modum universam Asiam. Cumque audisset
 in Aegypto seditionem moveri, diripiens regnum Seleuci
 quadraginta millia talentorum argenti tulit et vasa pretiosa
 simulacraque deorum duo millia quingenta, in quibus erant et
 illa quae Cambyses capta Aegypto [et] in Persas portaverat.
 Denique gens Aegyptiorum (idolatriae dedita), quia post multos
 annos deos eorum retulerat, Euergenten eum appellavit, et
 Syriam quidem ipse obtinuit, Ciliciam autem amico suo

cui i settanta traduttori. [...] della cui biblioteca fu a capo Demetrio Falereo, lo stesso che fu oratore e filosofo presso i greci; si narra che tanta fu la (sua) potenza da vincere il padre Tolomeo. E i libri di storia narrano anche che avesse duecentomila fanti, ventimila cavalieri, e sicuramente duemila carri, e quattrocento elefanti che per primo condusse in Etiopia, millecinquecento navi di grande stazza (che ora chiamano liburnee), e altre mille (navi) deputate al trasporto del cibo dei soldati; e una grande quantità di oro e di argento a meno che non avesse ricevuto dall'Egitto per ogni singolo anno quattordicimila e ottocento talenti d'argento, e cinque e dieci centinaia di migliaia di artabi di frumento (la cui misura corrisponde a tre moggi di grano più un terzo)».

Antiocho gubernandam tradidit, et Xanthippo alteri duci provincias trans Euphraten»³⁷.

N. M. 38. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 10-14: «*Post fugam et mortem Seleuci Callinici duo filii eius Seleucus cognomento Ceraunus et Antiochus qui appellatus est Magnus, provocati spe victoriae et ultione parentis, exercitu congregato adversus Ptolemaeum Philopatorem arma corripiunt. Cumque Seleucus maior frater tertio anno imperii esset occisus in Phrygia per dolum Nicanoris et Apaturii, exercitus qui erat Syria Antiochum fratrem eius cognomento Magnum de Babylone vocavit ad regnum. [...] Antiochus magnus venerit de Babylone in Syriam, quae eo tempore tenebatur a Ptolemaeo Philopatore filio Euergetis, qui quartus regnavit in Aegypto, cumque pugnasset adversum duces eius, immo proditione Theodoti[i] obtinisset Syriam. [...] in tantam venit audaciam, contempta luxuria Philopatoris et magicis artibus quibus inservire dicebatur, ut ultro Aegyptiis bellum conaretur inferre. [...] Ptolemaeus. [...] cognomento Philopator, amissa Syria proditione Theodoti[i], congregavit plurimam multitudinem et ingressus est adversum Antiochum Magnum. [...] inito ergo certamine iuxta oppidum Raphiae, quod in foribus Aegypti est, omnem Antiochus amisit exercitum, et per deserta fugiens*

³⁷ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 6-9: «Il primo a regnare sulla Siria. [...] (fu) Seleuco soprannominato Nicanore; Antioco, il secondo, è chiamato Sotere; il terzo pure Antioco che è chiamato θεός [...] Costui mosse tantissime battaglie contro Tolomeo Filadelfo e lottò con molti uomini di Babilonia e di Oriente. Tolomeo Filadelfo volendo dunque dopo molti anni porre fine a (quella) difficile lotta, diede in sposa sua figlia di nome Berenice ad Antioco, il quale aveva due figli dalla prima moglie di nome Laodice, Seleuco soprannominato Callinico e l'altro Antioco; la (*scil.* la moglie) portò fino a Pelusio e le diede a titolo di dote un'infinita quantità di oro e di argento, onde fu chiamata φερνοφόρος. [...] Antioco inoltre diceva che aveva Berenice come consorte di corte, e Laodice come concubina, ma dopo molto tempo, vinto dall'amore, riportò alla corte Laodice con i suoi figli. Costei temendo che la volubilità d'animo dell'uomo gli facesse riprendere Berenice, lo fece avvelenare per mano dei funzionari di governo; Berenice invece, con il figlio che era nato da Antioco, la fece uccidere da Icadione e Genneo, principi di Antioco, e fece eleggere re, al posto del padre, suo figlio maggiore Seleuco Callinico. [...] Uccisa Berenice e morto in Egitto suo padre Tolomeo Filadelfo, suo fratello, anche egli chiamato Tolomeo, soprannominato l'Evergete, fu il terzo (sovrano) a succedere nel regno. [...] e venne con un esercito numeroso ed entrò nella regione di Seleuco, soprannominato Callinico, che, con la madre Laodice, regnava in Siria, la (*scil.* la regione di Seleuco) alla sa mercè e la mantenne tanto in suo dominio con lo scopo di prendere la Siria e la Cilicia e le regioni superiori oltre l'Eufrate e in un certo senso tutta quanta l'Asia. E quando venne a conoscenza che in Egitto era scoppiata una rivolta, dopo aver saccheggiato il regno di Seleuco, si portò quarantamila talenti d'argento e duemilacinquecento tra vasi preziosi e statue di dei, tra i quali c'erano anche quelle che Cambise, dopo la conquista dell'Egitto, aveva portato in Persia. Allora il popolo egiziano (dedito all'idolatria), lo chiamò Evergete, perchè dopo molti anni aveva riportato i loro dei. Inoltre egli tenne per se la Siria, mentre assegnò il governo della Cilicia al suo amico Antioco e le regioni al di là dell'Eufrate all'altro generale Santippo».

paene captus est. Cumque cessisset Syria, ad extremum foedere et quibusdam conditionibus pugna finita est»³⁸.

N. M. 39. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 13-14: «*Antiochum Mangum. [...] qui contempta Ptolomaei Philopatoris ignavia, eo quod deperiret Agathocleam psaltriam fratremque eius et ipsum Agathoclem haberet concubinum, quem postea Aegypti ducem constituit, incredibilem de superioribus locis Babylonis exercitum congregavit, et Ptolemaeo Philopatore mortuo adversum filium eius, qui tunc quatuor annorum erat et vocabatur Ptolemaeus Ἐπιφανής, rupto foedere movit exercitum tantae enim dissolutionis et superbiae Agathocles fuit, ut subditae prius Aegypto provinciae rebellarent ipsaque Aegyptus seditionibus vexaretur. Philippus quoque rex Macedonum et Magnus Antiochus pace facta adversum Agathoclem et Ptolemaeum Epiphanem dimicaverunt, sub hac condicione ut proximas civitates regno suo singuli de regno Ptolemaei iungerent. Cumque Antiochus teneret Iudeam, missus Scopas Aet[h]olus dux Ptolemaei partium adversus Antiochum fortiter dimicavit, cepitque Iudaeam et optimates Ptolemaei partium secum abducens in Aegyptum reversus est»³⁹.*

³⁸ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 10-14: «Dopo la fuga e la morte di Seleuco Callinico, i suoi due figli, Seleuco soprannominato Cerauno e Antioco chiamato Magno, spinti dalla speranza della vittoria e di vendicare il genitore, dopo aver riunito un esercito, si armarono contro Tolomeo Filopatore. E quando Seleuco, il fratello maggiore venne ucciso in Frigia durante il terzo anno del suo impero grazie al tradimento di Nicanore e Apaturio, l'esercito che era in Siria chiamò nel regno. [...] Antioco Magno che era giunto dalla Babilonia in Siria, governata a quel tempo da Tolomeo Filopatore, figlio di Tolomeo l'Evergete, che regnò in Egitto come quarto re, e dopo aver combattuto contro i suoi generali, o meglio per il tradimento di Teodoto, occupò la Siria. [...] e divenne tanto coraggioso che, dopo aver disprezzato la sfarzosità di Filopatore (*scil.* Tolomeo IV) e le arti magiche alle quali si diceva fosse assoggettato, volle dichiarare guerra anche all'Egitto. [...] Tolomeo, soprannominato Filopatore, dopo aver perso la Siria per il tradimento di Teodoto, radunò un gran numero (di uomini) e avanzò contro Antioco Magno. [...] iniziata quindi la battaglia vicino alla città di Rafia che si trova alle porte dell'Egitto, Antioco perse tutto l'esercito, e fuggendo attraverso il deserto, per poco non venne catturato. E quando andò via dalla Siria, la battaglia si concluse dopo aver stretto un patto gravoso stipulato a condizioni sfavorevoli».

³⁹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 13-14: «Antioco Magno. [...] che disprezzava la dissolutezza di Tolomeo Filopatore, poichè era perduto innamorado della cantante Agatoclia e di suo fratello, oltre ad avere come concubino lo stesso Agatocle, che successivamente elesse come comandante dell'Egitto, riuni un vastissimo esercito dalle regioni superiori di Babilonia, e, dopo la morte di Tolomeo Filopatore, una volta spezzato il patto (di non belligeranza), mosse l'esercito contro suo figlio che aveva quattro anni e veniva chiamato Tolomeo Ἐπιφανής. In realtà la dissolutezza e la superbia di Agatocle fu talmente tanta che le regioni che erano prima sottomesse all'Egitto si ribellarono e lo stesso Egitto fu sconvolto dalle sedizioni. E anche Filippo re dei Macedoni e Antioco Magno, dopo aver stipulato la pace, lottarono contro Agatocle e Tolomeo Epifane, sotto questa condicione, cioè quella di annettere al proprio regno le città più

N. M. 40. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 15-16: «*Antiochus volens Iudaeam recuperare et Syriae urbes plurimas, Scopam ducem Ptolemaei iuxta fontes Jordanis, ubi nunc Paneas condita est, inito certamine fugavit et cum decem millibus armatorum obsedit clausum in Sidone. Ob quem liberandum misit Ptolemaeus duces inclytos <A>eropum et Menoclem et Damoxenum, sed obsidionem solvere non potuit, donec fame superatus Scopas manus dedit et nudus cum sociis dimissus est. Quodque ait 'comportabit agerem' illud significat, quod praesidium Scopae in arce Ierosolymorum annittentibus Iudaeis multo tempore oppugnari et ceperit alias urbes, quae prius a Ptolemaei partibus tenebantur, Syriae et Ciliciae et Lyciae. Eo enim tempore captae sunt Aphrodisias et Soloe et Zephyrion et Mallos et Anemurium et Selenium et Coracesium et Coricus et Andriace et Limyra et Patora et Xanthus et ad extremum Ephesus: de quibus universis et Graeca et Romana narrat historia*»⁴⁰.

N. M. 41. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 17-18: «*Volens Antiochus non solum Syriam et Ciliciam et Lyciam et alias provincias, quae Ptolemaei fuerant partium, possidere, sed in Aegyptum quoque regnum suum extendere, filiam suam Cleopatram per Euclem Rhodium septimo anno regni adolescentis despondit Ptolemaeo et tertio decimo anno tradidit, data ei dotis nomine omni Coelesyria et Iudaea. [...] neque. [...] obtinere potuit Aegyptum, quia Ptolemaeus Epiphanes et duces eius sentientes dolum cautius se egerunt et Cleopatra magis viri partes quam parentis fovit. Unde vertit se*

vicine al regno di Tolomeo. (La fuga di Onia e la costruzione del Tempio intorno al 163/2 a.C). E quando Antioco occupò la Giudea, cacciato Scopa Etolo, generale dell'esercito di Tolomeo, combattè con maggiore vigore contro Antioco, occupò la Giudea e ritornò in Egitto portando con sè gli aristocratici da parte di Tolomeo».

⁴⁰ Girolamo, *Commentario a Daniele*, 11, 15-16: «Antioco volendo riprendere la Giudea, la Siria e molte città, all'inizio della battaglia mise in fuga Scopa, generale di Tolomeo, vicino alle sorgenti del Giordano, dove ora è stata fondata la città di Panea, e con diecimila soldati pose l'assedio alle porte di Sidone. Tolomeo per liberarla (*scil.* dall'assedio) mandò i famosi generali Eropo, Menoclea e Damosseno, ma non riuscì a liberarla dall'assedio, finchè Scopa, vinto dalla fame, si arrese e venne lasciato nudo assieme ai suoi compagni. E quando dice: "Porterà materiale (per costruire fortificazioni)" intende dire che attaccò per lungo tempo il presidio di Scopa con l'appoggio dei Giudei nella fortezza di Gerusalemme, e occupò altre città della Siria, della Cilicia e della Licia che prima erano occupate dalla fazione di Tolomeo, e inoltre nello stesso tempo, vennero occupate Afrodisia, Soli, Zefirio, Mallo, Anemurio, Selino, Coracesio, Corico, Andriace, Limira, Patara; Xanto e infine Efeso. Tutte queste gesta sono raccontate sia dalla storia greca che romana».

ad Asiam, et navali certamine adversum plurimas insulas dimicans cepit Rhodum et Samum et Colophonam et Phoceam et alias multas insulas. Sed occurrit ei L. Scipio Nasica cum fratre suo Publio Scipione Africano, qui Annibalem vicerat. Cum enim consul Nasica frater Africani hebetioris esset ingenii et contra regem potentissimum senatus ei bellum nollet credere, spontaneam legationem obtulit Africanus pro fratris iniuria. Victus ergo Antiochus intra Taurum regnare iussus est, et inde fugit ad Apamiam ac Susam, et ultimas regni sui penetravit urbes. Cumque adversus Elimaeos pugnaret, cum omni est deletus exercitu»⁴¹.

N. M. 42. Hieron., *Comm. in Daniel.*, III, 11, 20: «[Seleucus Philopator, filius Antiochi Magni] *Porphyrius non vult hunc esse Seleucum, sed Ptolemaeum Epiphanen, qui Seleuco sit molitus insidias et adversum eum exercitum praeparaverit et idcirco veneno sit interfectus a ducibus suis. quod cum unus ab illo quaereret, tantas res moliens ubi haberet pecuniam, respondit, sibi amicos esse divitias. Quod cum divulgatum esset in populis, timuerunt duces ne auferret eorum substantiam et idcirco eum maleficis artibus occiderunt. sed*

⁴¹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 17-18: «Antioco volendo impossessarsi non solo della Siria, della Cilicia e della Licia e di altre regioni che erano state della fazione di Tolomeo, (volendo) estendere il suo regno anche in Egitto, fece fidanzare sua figlia Cleopatra, tramite Eucle di Rodi, con Tolomeo, ancora adolescente, durante il settimo anno del suo regno, e al tredicesimo anno (192/ 1 a.C.?) la diede in moglie, e le diede a titolo di dote tutta la Celesira e la Giudea. [...] ma non. [...] poté ottenere l'Egitto, poichè Tolomeo Epifane e i suoi generali sospettando l'inganno, agirono con più circospezione e Cleopatra parteggiò più per il marito che per il padre. Quindi si diresse in Asia e, facendo battaglie navali contro moltissime isole, conquistò Rodi, Samo, Colofone, Focea e molte altre isole. Ma gli si oppose L. Scipione Nausica con suo fratello Publio Scipione Africano (190/189 a.C.), che aveva vinto Annibale. Allora poichè il console Nausica fratello dell'Africano era più ottuso di intelletto e il senato non volle affidargli la guerra contro un re potentissimo, allora l'Africano offrì spontaneamente la (sua) funzione di legato per la mortificazione (subita a causa) del fratello. Allora Antioco fu sconfitto e gli venne ordinato di regnare all'interno della zona del Tauro, ma da lì fuggì verso Apamea e Susa, e si spinse fino alle più lontane città del suo regno. Ma quando combattè contro gli Elimi, fu annientato con tutto l'esercito». I sette frammenti che vanno da N. M. 34 a N. M. 41 vengono aggiunti da F. JACOBY (op. cit., pp. 1222- 1224) il quale partendo dalla dichiarazione di Girolamo contenuta in *Comm. in Dan.* III, 11, 21 (N. M. 43) dice chiaramente che «Fin qui la successione dei fatti storici corrisponde e tra Porfirio e i nostri (scrittori) non vi è alcuna discordanza». Quindi da 11, 2 fino a 11, 20 ciò che viene riportato da Girolamo corrisponde con quanto sostiene Porfirio nel *Contra Christianos*. Da III, 11, 21 in poi cominciano le divergenze tra i cristiani e Porfirio, per questo Girolamo dice: «Le altre cose che seguono fino alla fine del libro egli (*scil.* Porfirio) le interpreta sulla persona di Antioco, soprannominato Epifane, fratello di Seleuco, figlio di Antioco il Grande, che dopo Seleuco regnò undici anni in Siria e occupò la Giudea. Si narra che sotto di lui vi fu la persecuzione della Legge di Dio e le guerre dei Maccabei, i nostri (scrittori) invece...». Cfr. G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, cit., p. 223.

quomodo potest in loco Magni Antiochi stare Ptolemaeus, qui hoc omnino non fecit»⁴².

N. M. 43. Hieron., *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 21, 1-12: «*hucusque ordo historiae sequitur et inter Porphyrium ac nostros nulla contentio est. cetera quae secuntur usque ad finem voluminis ille interpretatur super persona Antiochi, qui cognominatus est Epiphanes, frater Seleuci, filius Antiochi Magni, qui post Seleucum XI annis regnavit in Syria obtinuitque Judaeam. sub quo legis dei persecutio et Maccabaeorum bella narrantur, nostri autem»⁴³.*

N. M. 44. Hieron., *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 21, 12-13: «*stabit (inquiunt) in loco Seleuci frater eius Antiochus Epiphanes, cui primum ab his qui in Syria Ptolemaco favebant, non dabatur honor regius. sed postea simulatione clementiae obtinuit regnum Syriae; et brachia pugnantis Ptolemaei et universa vastantis espugnata sunt a facie Antiochi atque contrita. Brachia autem fortitudinem vocat, unde et manus appellatur exercitus multitudo et non solum (ait) Ptolemaeum vicit fraudulentia, sed ducem quoque foederis, hoc est Iudam Maccabaeum superavit dolis, sive quod dicit hoc est: cum ipse obtulisset pacem Ptolemaeo et fuisset dux foederis, postea est ei molitus insidias; Ptolemaeum autem hic non Epiphanem significat, qui quintus regnavit in Aegypto sed Ptolemaeum Philometorem, filium Cleopatrae sororis Antiochi, cuius hic avunculus fuit. et cum post mortem Cleopatrae Eulaius eunuchus nutritius Philometoris et Leneus Aegyptum regerent et repeterent Syriam, quam Antiochus fraude occupaverat, ortum est inter avunculum et puerum Ptolemaeum praelium; cumque inter Pelusium et montem Casium praelium*

⁴² Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 20: «[Seleuco Filopatore, figlio di Antioco il Grande] Porfirio pretende che questo non sia Seleuco, ma Tolomeo Epifane, il quale avrebbe tramato inganni contro Seleuco e avrebbe predisposto un esercito contro di lui e per questa ragione sarebbe stato ucciso col veleno dai suoi generali. Per questo quando una persona gli chiese dove avesse il denaro per macchinare intrighi così grandi, rispose che i suoi amici erano le ricchezze. Così quando la cosa venne resa pubblica tra la gente, i generali temettero che (egli) portasse via il loro patrimonio e per questo lo uccisero con artifici malefici. Ma in che modo Tolomeo può stare in luogo di Antioco Magno, lui che in alcun modo fece ciò? Ecc.».

⁴³ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 21, 1-12: «Fin qui la successione dei fatti storici corrisponde, e tra Porfirio e i nostri (scrittori) non vi è alcuna discordanza. Le altre cose che seguono fino alla fine del libro egli le interpreta sulla persona di Antioco, soprannominato Epifane, fratello di Seleuco, figlio di Antioco il Grande, che dopo Seleuco regnò undici anni in Siria e occupò la Giudea. Si narra che sotto di lui vi fu la persecuzione della Legge di Dio e le guerre dei Maccabei, i nostri (scrittori) invece».

commisissent, victi sunt duces Ptolemaei. porro Antiochus parcens puero et amicitias simulans ascendit Memphim, et ibi ex more Aegypti regnum accipiens puerique rebus se providere dicens cum modico populo omnem Aegyptum subiugavit sibi. et abundantes atque uberrimas ingressus est civitates, fecitque quae non fecerunt patres eius et patres patrum illius: nullus enim regum Syriae ita vastavit Aegyptum; et omnes eorum divitias dissipavit, et tam callidus fuit, ut prudentes cogitationes eorum qui duces pueri erant sua fraude subverteret. haec Porphyrius sequens Suctorium (Sutorium) sermone (lacinosissimo) latissimo prosecutus est, quae nos brevi compendio diximus»⁴⁴.

N. M. 45. Hieron., *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 25 ss.:
«haec Porphyrius interpretatur de Antiocho, qui adversus Ptolemaeum sororis suae filium profectus est cum exercitu magno. sed et rex austri i. e. duces Ptolemaei provocati sunt ad bellum multis auxiliis et fortibus <a>nimis, et non potuerunt resistere Antiochi consiliis fraudulentis, qui simulavit pacem cum sororis filio et comedit cum eo panem et postea occupavit Aegyptum»⁴⁵.

⁴⁴ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 21, 12- 13: «Al posto di Seleuco (dicono) ci starà suo fratello Antioco Epifane, a cui in principio non veniva riconosciuto l'onore regale da coloro che in Siria appoggiavano Tolomeo. Ma poi, con l'inganno dell'indulgenza, (Antioco) si impossessò del regno della Siria; e le braccia di Tolomeo che combatteva e devastava ogni cosa furono sconfitte e annientate dalla persona di Antioco. Chiama "braccia", invece di forza, come viene chiamata "mano", un esercito molto numeroso, e non solo (dice) egli vinse Tolomeo con l'inganno, ma con insidie sconfisse anche il capo degli alleati che è Giuda Maccabeo, in altre parole questo è ciò che dice: "dopo che offrì la pace a Tolomeo e divenne capo dell'alleanza, successivamente tramò inganni contro di lui. D'altra parte il Tolomeo di cui qui si tratta non è Epifane, il quinto Tolomeo che regnò in Egitto, ma Tolomeo Filometore, figlio di Cleopatra sorella di Antioco, di cui (costui) fu zio. E quando dopo la morte di Cleopatra governarono l'Egitto l'eunuco Eulalio, curatore del Filometore, e Leneo e rivendicarono la Siria, che Antioco aveva conquistato con l'inganno, tra lo zio e il giovane Tolomeo scoppiò la lite; e quando si scontrarono tra Pelusio e il monte Casio i generali di Tolomeo furono sconfitti. Poi Antioco avendo risparmiato il ragazzo e fingendosi amico salì a Menfi e lì, secondo l'usanza dell'Egitto, dopo essersi impossessato del regno e dopo aver detto che si sarebbe preso cura del ragazzo, con un esiguo numero di persone sottomise tutto l'Egitto. Entrato in città opulente e ricchissime, fece ciò che non avevano fatto mai i suoi antenati e i padri dei suoi antenati: nessuno tra i re della Siria infatti aveva devastato l'Egitto in questo modo; inoltre dissipò tutte le loro ricchezze, e fu tanto furbo che col suo inganno mandò all'aria gli oculati progetti di coloro che erano i tutori del fanciullo. Queste cose Porfirio ha raccontato, seguendo Sutorio, con un linguaggio troppo prolisso che noi abbiamo esposto con un breve riassunto»

⁴⁵ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 25: «Porfirio riferisce queste cose ad Antioco, il quale avanzò contro Tolomeo figlio di sua sorella con un grande esercito. Ma il re dell'Austro, cioè i generali di Tolomeo, furono sfidati alla guerra con molte milizie ausiliarie dotate di grande coraggio, e non furono capaci di resistere ai piani fraudolenti di Antioco, il quale finse (di essere in) pace col figlio di sua sorella e mangiò con lui il pane e dopo si impossessò dell'Egitto».

N. M. 46. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 29 ss.: «*Et Graeca et Romana narrat historia, postquam reversus est Antiochus expulsus ab Aegyptiis, venisse eum in Iudaeam h. e. adversus testamentum sanctum et spoliasset templum et auritulis quam plurimum, positoque in arce praesidio Macedonum reversum in terram suam. et [[post biennium]] rursus contra Ptolemaeum exercitum congregasse et venisse ad Austrum. cumque duo fratres Ptolemaei, Cleopatrae filii, quorum avunculus erat, obsiderentur Alexandriae, legatos venisse Romanos, quorum unus Marcus Popilius Lenas cum eum stantem invenisset in litore et senatus consultum dedisset, quo iuebatur ab amicis populi Romani recedere et suo imperio esse contentus, et ille ad amicorum responsionem consilium distulisset, orbem dicitur fecisse in arenis baculo, quem tenebat in manu, et circumscrispsisse regem atque dixisse 'senatus et populus Romanus praecipunt, ut in isto loco respondeas, quid consilii geras.'* quibus dictis ille perterritus ait 'si hoc placet senatui et populo Romano, recedendum est', atque ita statim movit exercitum. 'percussus' autem dicitur esse, non quod interierit, sed quod omnem arrogantiae perdiderit magnitudinem [...] Haec plenius in Maccabaeorum gestis legimus, quod postquam eum de Aegypto pepulerunt Romani, indignans venerit contra testamentum sanctuarii et ab his invitatus sit qui derelinquerant legem dei et se caeremoniis miscuerant ethnicorum»⁴⁶.

⁴⁶ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 29: «Sia la storia greca che quella romana narrano che dopo che Antioco fu cacciato dall'Egitto mentre era di ritorno, giunse in Giudea cioè contro la santa alleanza e che abbia saccheggiato il tempio e abbia portato via quanto più oro potesse e dopo aver collocato all'interno della cittadella una guarnigione di Macedoni, ritornò nella sua terra. E (si narra che) dopo due anni abbia riunito nuovamente un esercito contro Tolomeo e sia partito per l'Austro. E quando i due fratelli di Tolomeo, figli di Cleopatra dei quali (Antioco) era zio, erano assediati ad Alessandria, giunsero alcuni ambasciatori Romani, di cui uno (di questi) Marco Popilio (Pompilio) Lenate lo incontrò mentre si trovava sulla spiaggia e gli comunicò la deliberazione del senato (senatoconsulto) che gli ordinava di allontanarsi dagli amici del popolo Romano e di stare nei limiti del suo regno; ma poichè quegli (*scil.* Antioco) aveva rinviato la risposta alla decisione dei (suoi) amici, si racconta che (Marco Popilio Lenate) abbia tracciato un cerchio nella sabbia con un bastone che teneva in mano e, dopo aver circoscritto il re, abbia affermato: " il senato e il popolo Romano ti comandano di rispondere qui in merito alla decisione che prenderai". A quelle parole egli (Antioco) spaventato disse: "Se è questo ciò che vuole il senato e il popolo Romano, (allora) devo ritirarmi", e così immediatamente spostò l'esercito. D'altra parte si dice che sia stato "ferito", non per ciò che aveva perso, ma perchè (questo fatto) aveva distrutto tutta la sua smisurata arroganza [...] Questi fatti li leggiamo più dettagliatamente nella storia dei Maccabei, e cioè dopo che i Romani lo avevano cacciato dall'Egitto; colmo d'ira venne contro l'alleanza del tempio ospitato da coloro che avevano abbandonato la Legge di Dio, e si erano uniti alle cerimonie dei gentili»

N. M. 47. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 34 ss.: «*parvulum auxilium' Mathathiam significari arbitratur Porphyrius, de vico (monte) Modin, qui adversum duces Antiochi rebellavit et cultum veri dei servare conatus est; parvum autem, inquit, auxilium vocat, quia occisus est in praelio Mathathias, et postea Iudas filius eius, qui vocabatur Machabaeus, pugnans cecidit, et ceteri fratres eius adversariorum fraude decepti sunt*»⁴⁷.

N. M. 48. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 36: «*Porphyrius autem et ceteri qui sequuntur eum de Antiocho Epiphane dici arbitrantur (interpretantur), quod erectus sit contra cultum dei et in tantam superbiam venerit, ut in templo Ierosolymis simulacrum suum poni iusserit, quoque sequitur: "Et diriget, donec compleatur ira, quia in ipso erit consummatio", sic intelligunt, tam diu eum posse, donec irascatur ei deus et ipsum interfici iubeat si quidem Polybius et Diodorus, qui bibliothecarum scribunt historias, narrant eum non solum contra deum fecisse Iudaeae, sed avaritiae facibus accensum etiam templum Dianae in Elimaide, quod erat ditissimum, spoliare conatum, oppressumque a custodibus templi et vicinis circum gentibus, et quibusdam phantasiis atque terroribus versum in amentiam, ac postremum morbo interiisse. et hoc ei accidisse commemorant, quia templum Dianae violare conatus sit*»⁴⁸.

N. M. 49. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 37 ss. «*Et super concupiscentiam feminarum" Antiochi personae*

⁴⁷ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 34: « Porfirio sostiene che per "aiuto insignificante" si alluda a Mattatia del villaggio di Modin, che si ribellò contro i generali di Antioco e cercò di preservare il culto del vero Dio; d'altra parte si dice che (Porfirio) chiama l'aiuto "insignificante", perchè Mattatia cadde in battaglia e dopo, suo figlio Giuda, che era soprannominato Maccabeo, cadde combattendo, mentre gli altri suoi fratelli furono ingannati dalla frode degli avversari».

⁴⁸ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 36: «Porfirio e tutti coloro che lo seguono sostengono che si alluda ad Antioco Epifane, perchè impettitosi contro il culto di Dio era divenuto talmente superbo da ordinare di far collocare nel tempio di Gerusalemme la sua statua; e (il passo) che segue: " e prospererà finchè l'ira non si sia consumata perchè il compimento sarà in lui stesso", così (lo) interpretano: egli ha avuto potere fin tanto che Dio non si sia adirato contro di lui e non abbia deciso di farlo ammazzare; se appunto Polibio e Diodoro, che scrivono (rispettivamente le *Historiae* e) la *Biblioteca storica*, raccontano che egli non solo aveva fatto (guerra) contro il Dio della Giudea, ma infiammato dai fuochi dell'avarizia, tentò di saccheggiare il tempio di Diana in Elimaide, che era ricchissimo; ma fu sconfitto dai custodi del tempio e dalle persone che erano lì vicino; impazzì (colto) da certe visioni e paure, e infine morì per una malattia. E ricordano ciò che gli accadde proprio perchè aveva cercato di profanare il tempio di Diana».

coaptabitur, qui luxuriosissimus fuisse dicitur et in tantum dedecus per stupra et corruptelas venisse regiae dignitatis, ut mimis quoque et scortis publice iungeretur et libidinem suam populo praesente compleret. deum Maozim ridicule Porphyrius interpretatus est, ut diceret in vico Modin, unde fuit Mathathias et filii eius, Antiochi duces Iovi posuisse statuam et compulsisse Iudaeos, ut ei victimas immolarent, id est deo Modin.- "Praesidia" etc.: quod Porphyrius ita edisserit: Facies haec omnia, ut munit arcem Jerusalem et in ceteris urbibus ponat praesidia et Iudaeos doceat adorare deum alienum, haud dubium quin Jovem significet. Quem cum illis ostenderit et adorandum esse persuaserit, tunc dabit deceptis honorem et gloriam plurimam et facies ceteris, qui in Iudaea fuerint, dominari, et pro praevaricatione possessiones dividet et dona distribuet»⁴⁹.

N. M. 50. Hieron. *Comm. in Daniel.*, 11,40 ss.: *«et haec Porphyrius ad Antiochum refert, quod undecimo anno regni sui rursus contra sororis filium Ptolemaeum Philometorem dimicaverit. qui audiens venire Antiochum congregavit multa populorum millia. sed Antiochus quasi tempestas valida in curribus et in equitibus et in classe magna ingressus sit terras plurimas et transeundo universa vastaverit; veneritque ad terram inelytam, id est Iudaeam et arcem munierit de ruinis murorum civitatis et sic perrexerit in Aegyptum. [...] Antiochus (aiunt) festinans contra Ptolemaeum, regem austri, Idumaeos et Moabitas et Ammonitas, qui ex latere Iudaeae (Idumaeae) erant, non tetigit, ne occupatus alio proelio Ptolemaeum redderet fortiolem»⁵⁰.*

⁴⁹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 37: «"E oltre alla concupiscenza delle femmine" si adatta alla persona di Antioco, che si dice fu molto lussurioso e con adulteri e depravazioni fece giungere la dignità regale a tanto disonore che si accoppiava pubblicamente anche con mimi e prostitute e soddisfaceva la sua libidine alla presenza del popolo. Porfirio ha inteso in modo ridicolo il Dio Maozim per dire "nel villaggio di Modin" da cui proveniva Mattatia e i suoi figli, (dove) i generali di Antioco collocarono una statua e costrinsero i Giudei a sacrificargli, cioè al dio Modin, delle vittime. "Guarnigioni" ecc: Porfirio ha interpretato così: costui farà tutte queste cose per costruire una fortezza a Gerusalemme e per collocare nelle altre città delle guarnigioni e per insegnare agli Ebrei ad adorare un dio straniero, senza dubbio si allude a Giove. E mentre mostrerà loro e li convincerà che questo (dio) deve essere adorato, allora, a coloro che sono stati ingannati, darà moltissima gloria e onore e li farà comandare sugli altri che si trovavano in Giudea, e in cambio della collusione, dividerà beni e distribuirà doni».

⁵⁰ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 40 ss.: «Anche queste cose Porfirio le rivolge ad Antioco, poichè nell'undicesimo anno del suo regno combattè nuovamente contro Tolomeo figlio di sua sorella. Costui venendo a conoscenza che Antioco stava per arrivare, riunì molte migliaia di uomini. Ma Antioco come una tempesta violenta con carri e cavalieri e con un grande esercito

N. M. 51. Hieron., *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 44-45: «*et in hoc loco Porphyrius tale nescio quid de Antiocho somniat: pugnans (inquit) contra Aegyptios et Libyas Aethiopasque pertransiens, audiet sibi ab Aquilone et ab Oriente praelia concitar; unde et regrediens capiet Aradios resistentes et omnem in litore Phoenicis vastabit provinciam. confestimque perget ad Artaxiam regem Armeniae, qui de Orientis partibus movebitur et interfectis plurimis de eius exercitu ponet tabernaculum suum in loco Apedno, qui inter duo latissima situs est flumina, Tigrim et Euphratem. cumque hucusque processerit, in quo monte inclyto sederit et sancto, dicere non potest, quamquam [sic], “inter duo maria eum sedisse” probare non potest et stultum sit, duo Mesopotamiae fulmina duo maria interpretari. Montem autem inclytum idcirco praeterit quia secutus est Theodotionis interpretationem, qui ait ‘inter media maria super montem Saba sanctum’. cumque Saba nomen montis vel Armeniae vel Mesopotamiae putet, quare sit sanctus dicere non potest; etiam hac licentia mentiendi possumus nos addere quod ille conticuit, “sanctum” dici montem, quia iuxta errorem Armeniorum idolis sit consecratus. ‘et veniet’ inquit ‘usque ad summitatem ipsius montis’ in Elimaide provincia, quae est ultima Persarum ad orientem regio; ibique volens templum Dianae spoliare, quod infinita donaria habebat, fugatus a barbaris est, qui mira veneratione fanum illud suspiciebant, et mortuus est moerore consumptus in Tabes oppido Persidis. Haec ille in sugillationem nostri artificiosissimo sermone composuit, quae etiamsi potuerit approbare, non de Anticristo dicta, sed de Antiocho, quid ad nos, qui non omnibus scripturarum locis Christi probamus adventum et Antichristi mendacium? [...] Haec quae manifesta sunt (scil. superiorem visionem) praeterit et de Judaeis asserit prophetari, quos usque hodie servire cognoscimus. Et dicit eum, qui sub nomine Danielis scripsit librum, ad refocillandum spem suorum fuisse mentitum- non quo omnem historiam futuram nosse potuerit, sed quo iam facta memoraret; et in*

avanzò in moltissime terre e al suo passaggio distrusse ogni cosa; poi entrò nella terra famosa, cioè la Giudea... e costruì una fortezza sulle rovine delle mura della città e così si diresse in Egitto... Antioco (affermano) affrettandosi contro Tolomeo, re del sud, non toccò gli Idumei e i Moabiti e gli Ammoniti, che stavano a lato della Giudea, perchè, impegnato in un'altra battaglia, non rendesse Tolomeo più forte».

ultimae visionis calumniis immoratur, flumina ponens pro mari et montem inclytum et sanctum Apedno, quem ubi legerit, nullam potest proferire historiam. [...] Septuaginta Apollinarius secutus de nomine Apedno omnino conticuit, hoc ideo prolixius posui, ut et Porphyrii ostendam calumniam, qui haec omnia ignoravit aut nescire se finxit, et Scripturae Sanctae difficultatem, cuius intelligentiam absque dei gratia et doctrina maiorum sibi imperitissimi vel maxime vindicant»⁵¹.

N. M. 52. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 1-3: «*hactenus Porphyrius utcumque se tenuit... De hoc capitulo quid dicturus est, in quo mortuorum describitur resurrectio? [...] Sed quid non facit pertinacia? [...] et hoc (inquit) de Antiocho scriptum est, qui vadens in Persidem Lysiae, qui Antiochiae et Phoeniciae (Phaenici) praeerat, reliquit exercitum, ut adversus Iudaeos pugnaret urbemque eorum*

⁵¹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 44- 45: «Anche in questo luogo Porfirio vaneggia di non so quale cosa su Antioco: Combattendo (dice) contro gli Egizi e passando per la Libia e l'Etiopia, viene a sapere dal Settentrione e dall'Oriente che si sono accesi focolai di guerra; per cui durante il ritorno, conquisterà Arado che aveva opposto resistenza e saccheggerà tutta la regione lungo la costa della Fenicia. E subito si dirigerà contro Artaxia re dell'Armenia, il quale sarà allontanato dalle zone dell'Oriente e, massacrata la maggior parte del suo esercito, collocherà la sua tenda nella località di Apedno che è situata tra due grandissimi fiumi, il Tigri e l'Eufrate. Ma essendo avanzato (nella spiegazione) fino a questo punto, non può dire (*scil.* Porfirio) su quale monte glorioso e santo si sia stanziato; e non può dimostrare, e (del resto) sarebbe sciocco, che "egli avesse stabilito la sede fra due mari" per intendere i due fiumi della Mesopotamia come due mari. D'altra parte, per questo motivo, ha tralasciato il monte glorioso perchè ha seguito l'interpretazione di Teodoziona, che dice: "in mezzo ai (due) mari sul santo monte di Saba". E siccome pensa che Saba sia il nome di un monte o dell'Armenia o della Mesopotamia, non può dire per quale motivo sia santo; in più con questa sfrenatezza (che ha Porfirio) nel mentire, possiamo aggiungere noi ciò che lui ha taciuto: il monte è detto "santo" perchè secondo la follia degli Armeni fu consacrato agli idoli. "E arriverà- dice- fino alla cima di questo stesso monte" nella provincia dell'Elimaide, che è la più lontana regione ad Oriente della Persia; e qui volendo saccheggiare il tempio di Diana, che aveva un'infinità di tesori, fu cacciato dai barbari, i quali con straordinaria venerazione riverivano quel tempio; successivamente morì distrutto dal dolore a Tebe, città della Persia. Queste storie ha scritto il famoso (Porfirio) con un discorso fatto veramente a regola d'arte per insultarci, e anche se ha potuto dimostrare che queste storie non si riferiscono all'Anticristo ma ad Antioco, che cosa importerà a noi che, non in tutti i passi delle scritture, dimostriamo l'avvento del Cristo e la menzogna dell'Anticristo?... Queste cose che sono così evidenti (cioè la visione precedente) egli le omette e sostiene di avere fatto profezie sui Giudei, che, come sappiamo, ancora oggi vivono in schiavitù. E sostiene che colui che ha scritto il libro sotto il nome di Daniele menti, per risolvere la speranza dei suoi (*scil.* dei Giudei)- non perchè avrebbe potuto conoscere tutta la storia futura, ma perchè avrebbe ricordato fatti già passati; e insiste sulle calunnie dell'ultima visione, traducendo fiumi per mare e dove legge che il monte glorioso e santo (si trova ad) Apedno, non può addurre alcuna spiegazione storica. [...] Apollinare ha seguito i Settanta e ha taciuto del tutto sul nome di Apedno; per questo motivo ho presentato ciò in modo più esteso, sia per esporre la calunnia di Porfirio, il quale ha ignorato tutte queste cose o ha fatto finta di non conoscerle, sia per (esporre) la difficoltà della Sacra Scrittura, il cui intendimento molte persone, soprattutto inesperte, si arrogano senza la grazia di Dio e la scienza degli antenati».

Ierusalem subverteret. quae omnia narrat Iosephus, historiae auctor Hebraeae, quod talis fuerit tribulatio, qualis nunquam, et tempus advenerit quale non fuit ex quo gentes esse coeperunt usque ad illud tempus. Reddita autem victoria et caesis Antiochi ducibus ipsoque Antiocho in Perside mortuo, salvatus est populus Israel, omnes qui scripti erant in libro dei, hoc est, qui legem fortissime defenderunt, et e contrario qui deleti sunt de libro, hoc est, qui praevaricatores existerunt legis et Antiochi fuerunt partium. Tunc, ait, hi qui quasi in terrae pulvere dormiebant et operti erant malorum pondere et quasi in sepulcris miseriarum reconditi ad insperatam victoriam de terrae pulvere surrexerunt et de humo elevaverunt caput, custodes legis resurgentes in vitam aeternam et praevaricatores in opprobium sempiternum. Magistri autem et doctores, qui legis notitiam habuerunt, fulgebunt quasi coelum, et qui inferiores populos exhortati sunt ad custodiendas caeremonias dei ad instar astrorum splendebunt in perpetuas aeternitates. ponit quoque historiam de Machabaeis, in qua dicitur multos Iudaeorum sub Mathathia et Iuda Machabaeo ad eremum confugisse et latuisse in speluncis et in cavernis petrarum ac post victoriam processisse. et haec μεταφορικῶς quasi de resurrectione mortuorum esse praedicta»⁵².

⁵² Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 1-3: «Fino a questo punto Porfirio in qualche modo si è difeso.[...] Su questo capitolo nel quale viene descritta la resurrezione dei morti, che cosa dirà? [...] Ma che cosa non fa la testardaggine? Anche questo, (dice) è stato scritto su Antioco, il quale recandosi in Persia lasciò l'esercito a Lisia, il quale governava Antiochia e la Fenicia, per combattere contro i Giudei e per far cadere Gerusalemme, la loro città. Tutti questi fatti vengono raccontati da Giuseppe, autore della *Storia ebraica*, (il quale riporta) che la sofferenza era stata tale come non mai, ed era sopraggiunto un periodo come mai vi era stato prima di allora, da quando cioè le persone avevano cominciato ad esistere. Ma ripristinata la vittoria e uccisi i generali di Antioco e lo stesso Antioco, morto in Persia, il popolo di Israele fu salvo, e tutti coloro che erano scritti nel libro di Dio, cioè coloro che difesero con grande coraggio la Legge; diversamente coloro che sono stati cancellati dal libro, cioè coloro che divennero traditori della Legge e si schierarono dalla parte di Antioco (perirono). Allora, dice, coloro che, come se dormissero nella polvere della terra, coperti dal peso delle sciagure e come se fossero nascosti nei sepolcri delle angosce ad un'inaspettata vittoria, risorsero dalla polvere della terra e alzarono il capo da terra: i difensori della Legge risorgendo a vita eterna e i prevaricatori nell'eterno disonore. Mentre i maestri e i dottori, che ebbero conoscenza della Legge, brilleranno come la volta celeste, e coloro che incoraggiarono i popoli più deboli a custodire il culto di dio risplenderanno a guisa di stelle per tutta l'eternità. (Porfirio) cita anche la storia dei Maccabei, nella quale si narra che molti Giudei sotto Mattatia e Giuda Maccabeo si rifugiarono nel deserto e si nascosero in grotte e in caverne di rocce per uscire fuori dopo la vittoria. E queste cose sono state preannunziate in senso metaforico, come se si trattasse della resurrezione».

N. M. 53. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 5 ss.: «*Hoc Porphyrius more suo de Antiocho interpretatur*»⁵³.

N. M. 54. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 7: «*Tempus et tempora et dimidium temporis' tres et semis annos interpretatur Porphyrius... Si itaque superiora, quae perspicue de Antichristo scripta sunt, refert Porphyrius ad Antiochum et ad tres et semis annos, quibus templum dicit fuisse desertum, ergo et quod sequitur: "Regnum eius sempiternum, et omnes reges servient ei et obedient" debet probare super Antiocho vel, ut ipse putat, super populo Judaeorum, quod nequaquam stare manifestum est. [...] "Quando populus dei dispersus fuerit"- Antiocho persequente, ut vult Porphyrius, tunc haec omnia complebuntur*»⁵⁴.

N. M. 55. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 11: «*Hos MCCXC dies Porphyrius in tempore Antiochi et in desolatione templi dicit completos*»⁵⁵.

N. M. 56. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 12: «*Porphyrius hunc locum ita edisserit, ut quadraginta quinque dies, qui super mille ducentos nonaginta sunt, victoriae contra duces Antiochi tempus significant, quando Iudas Machabaeus fortiter dimicavit et emundavit templum idolumque contrivit et victimas obtulit in templo dei*»⁵⁶.

N. M. 57. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 13: «*Frustra Porphyrius vult omnia referre ad Antiochum, cuius calumniae, ut diximus, plenius responderunt Eusebius Caesarensis et*

⁵³ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 5: «Porfirio, secondo la sua abitudine, riferisce ciò ad Antioco».

⁵⁴ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 7: «Porfirio interpreta "Un tempo e i tempi e metà del tempo" come (se fossero) tre anni e mezzo... Se quindi le (frasi) precedenti, che evidentemente sono state scritte sull'Anticristo, Porfirio le riferisce ad Antioco e ai tre anni e mezzo, nei quali, dice, il tempio fu abbandonato, allora anche ciò che segue: "E il suo regno (sarà) eterno, e tutti i re lo serviranno e gli obbediranno" egli (*scil.* Porfirio) deve dimostrare (che si riferisce) ad Antioco o, come lui stesso crede, al popolo dei Giudei: è evidente che ciò non sta in piedi in alcun modo [...] "Quando il popolo di Dio sarà stato disperso"- durante la persecuzione di Antioco, come vuole Porfirio, allora queste cose si compiranno».

⁵⁵ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 11: «Porfirio dice che questi 1290 giorni si sono compiuti durante il periodo di Antioco e la desolazione del tempio».

⁵⁶ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 12: «Porfirio spiega questo passaggio così: i quarantacinque giorni che si sommano ai milleduecentonovanta alludono alla vittoria contro i generali di Antioco, quando Giuda Maccabeo combattè coraggiosamente e purificò il tempio; distrusse la statua e offrì vittime nel tempio di Dio».

Apolinarius Laodicensis et ex parte disertissimus vir martyr Methodius, quae qui scire voluerit, in ipsorum libris poterit invenire»⁵⁷.

N. M. 58. Hieron. *Comm. in Daniel.*, *Comm. in Daniel* 13, 58-59: «*Quia Hebraei reprobant historiam Susannae, dicentes eam in Danielis volumine non haberi, debemus diligenter inquirere nomina σχίνου καὶ πρίνου, quae Latine ilicem et lentiscum interpretantur, si sint apud Hebraeos et quam habeant etymologiam, ut a σχίνῳ scissio et a πρίνῳ sectio sive serratio dicatur lingua eorum. Quod si non fuerit inventum, necessitate cogemur et nos eorum acquiescere sententiae, qui Graeci tantum sermonis hanc volunt esse περικοπήν (i. e. Porphyrius), quae Graecam habeat tantum etymologiam et Hebraicam non habeat»⁵⁸.*

N. M. 59. Hieron. *Comm. in Jesaj. XI praef*: «*nolui sic unum recidere, ut viderer alios condemnare. Et certe si tanti et tam eruditi viri fastidiosis lectoribus displicent, quid de me facturi erant, qui pro tenuitate ingenioli invidorum morsibus pateo?... Intelligant me non omnium probare fidem, qui certe inter se contrarii sunt, sed ad distinctionem Josephi Porphyriique dixisse, qui de hac questione plurima disputarunt»⁵⁹.*

N. M. 60. Hieron. *Comm. in Jesaj. IX, c. 30*: «*Hoc adnotavimus, ut quod in Danielis extrema legimus visione deum*

⁵⁷ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 13: «Inutilmente Porfirio vuole riferire ogni cosa ad Antioco, alla sua calunnia; come abbiamo detto, hanno replicato in modo più che soddisfacente Eusebio di Cesarea e Apollinare di Laodicea e in parte il martire Metodio, uomo eloquentissimo; chi volesse conoscerle potrà trovar(le) nei loro libri».

⁵⁸ Girolamo, *Commentario a Daniele*, 13, 58-59: «Poichè gli Ebrei respingono la storia di Susanna, in quanto sostengono che essa non si trova nel libro di Daniele, dobbiamo cercare scrupolosamente di scoprire se le parole *schìnu kai prìnu*, che si traducono in Latino con *leccio* e *lentisco*, esistano presso gli Ebrei e che etimologia abbiano, per (sapere se) nella loro lingua *schìno* si dice *dividere* e *prìno* si dice *tagliare* o piuttosto *segare*. Se ciò non verrà trovato, saremmo anche noi costretti di necessità a prestar fede al parere di coloro (cioè Porfirio) che vogliono che questa sia soltanto una *pericopèn* della lingua Greca, di cui ci sia soltanto l'etimologia greca e non quella ebraica».

⁵⁹ Girolamo, *Commentario a Isaia*, IX, *prefazione*: «Girolamo ha preso le citazioni di un nugolo di scrittori ecclesiastici per spiegare Daniele) Così non ho voluto eliminarne nemmeno uno (*scil.* scrittore) affinché non sembrasse che accusassi gli altri. E certamente se uomini tanto grandi e tanto eruditi non piacciono ai lettori arroganti, che cosa faranno di me, che a causa della scarsità di ingegno sono esposto ai morsi degli invidiosi? [...] Comprendano che io non approvo la veridicità di tutti, che indubbiamente sono in contrapposizione fra di loro, ma ho detto (queste cose) per distinguere Giuseppe e Porfirio, che trattarono diffusamente questo argomento».

Maozin, non ut Porphyrius somniat, deum viculi Modim (Moden), sed robustum deum et fortem intellegamus»⁶⁰.

N. M. 61. Hieron. *Comm. in Matth.*, 24, 16 ss.: «*de hoc loco, i.e. de abominatione desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stante in loco sancto multa Porphyrius XIII operis sui volumine contra nos blasphemavit, cui Eusebius Caesariensis episcopus tribus voluminibus XVIII, XIX, XX, Apollinarius quoque scripsit plenissime, superfluousque conatus est uno capitulo velle disserere, de quo tantis versuum milibus disputatum est*»⁶¹.

N. M. 62. Hieron., *Tract. De psalmo LXXXI (Anecd. Maredsol. III, 2 p.80)*: «*Totum orbem subegit Paulus ab Oceano usque ad Mare Rubrum. Dicat aliquis: "hoc totum lucri fecerunt"; hoc enim dicit Porphyrius "homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habebant; magicis artibus operati sunt quaedam signa. Non est autem grande facere signa; nam fecerunt signa et in Aegypto magi contra Moysen, fecit et Apollonius, fecit et Apuleius, et infinita signa fecerunt". Concedo tibi, Porphyri, magicis artibus signa fecerunt, ut, "divitias acciperent a divitibus mulierculis, quas induxerant". Hoc enim tu dicis- quare mortui sunt? Quare crucifixi sunt?*»⁶².

N. M. 63. Hieron, *Comm. in Joel*, 2, 28- 32 ss.: «*(Apostuli) quidquid utile audientibus esse cernebant et non repugnare praesentibus, de alterius temporis testimoniis*

⁶⁰ Girolamo, *Commentario a Isaia*, IX, c. 30: «Abbiamo notato questo: ciò che leggiamo nell'ultima visione di Daniele è il dio Maozin, non come vaneggia Porfirio, il dio del villaggio di Modim (Moden), ma intendiamo un dio vigoroso e forte».

⁶¹ Girolamo, *Commentario a Matteo*, 24, 16 ss. : «Su questo passo, cioè sull'abominio della desolazione, che viene predetto dal profeta Daniele, che si trova in un luogo santo, Porfirio nel tredicesimo libro della sua opera contro di noi proferì bestemmie, a cui (replicò) Eusebio vescovo di Cesarea nei libri diciotto, diciannove e venti; anche Apollinare scrisse in modo molto esaustivo. Per cui è inutile cercare di voler discutere in un capitolo ciò che è stato trattato in molte migliaia di righe».

⁶² Girolamo, *Trattato sul Salmo LXXXI (Anecd. Maredsol. III, 2 p. 80)*: «Paolo ha sottomesso tutta la terra dall'Oceano fino al mar Rosso. Qualcuno dirà: "Hanno fatto tutto ciò a scopo di lucro"; questo dice infatti Porfirio: "Uomini rozzi e poveri, che non avevano nulla; per mezzo delle arti magiche hanno fatto alcuni prodigi. Ma fare prodigi non è qualcosa di straordinario; infatti anche in Egitto i maghi fecero prodigi contro Mosè; fecero (prodigi) Apollonio e Apuleio, inoltre vennero compiuti un'infinità di miracoli". "Ti concedo, o Porfirio, che essi hanno compiuto prodigi per mezzo delle arti magiche, al fine di raccogliere le ricchezze di donnette danarose che essi avevano ingannato". Questo infatti sostieni. Per quale ragione allora sono morti? Per quale ragione sono stati crocifissi?».

roborarunt, non quod abuterentur audientium simplicitate et imperitia, ut impius calumniatur Porphyrius»⁶³.

N. M. 64. Hieron., *Tract. De psalmo LXXVII* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 60): «*“Aperiam in parabola os meum etc”- hoc Esaias non loquitur, sed Asaph. Denique et impius ille Porphyrius proponit adversum nos hoc ipsum et dicit: “Evangelista vester Matthaeus tam imperitus fuit, ut diceret: Quod scriptum est in Esaia propheta: Aperiam in parabolis os meum etc.”»⁶⁴.*

N. M. 65. Hieron., *Comm. in Gal.*, 1, 16: «*Plerique de apostolis hoc dictum arbitrantur; nam et Porphyrius obicit, quod post revelationem Christi Paulus non fuerit dignatus ire ad homines et cum eis conferre sermonem, ne post doctrinam videlicet die a “carne et sanguine” instrueretur»⁶⁵.*

N. M. 66. Hieron., *Ep.* 130 (*ad Demetr.*), 14: «*Apostolus Petrus nequaquam imprecatur Ananiae et Sapphirae mortem- ut stultus Porphyrius calumniatur»⁶⁶.*

N. M. 67. Hieron., *Quaest. in Genes.* c. I, 10: «*Notandum quod omnis congregatio aquarum, siue salsae sint siue dulces, iuxta idioma linguae hebraicae maria nuncupentur; frustra igitur Porphyrius evangelistas ad faciendum ignorantibus miraculum, eo quod dominus super mare ambulaverit, pro lacu Genezareth mare appellasse calumniatur, cum omnis lacus et aquarum congregatio maria nuncupentur»⁶⁷.*

⁶³ Girolamo, *Commentario a Gioele*, 2, 28- 32 ss.: «(Gli apostoli) decidevano ciò che era conveniente per i catecumeni e che non si opponesse alle circostanze, (così) li rafforzarono (rafforzarono la loro fede) sulle testimonianze di altri tempi, non per abusare dell'ingenuità e dell'ignoranza dei catecumeni, come calunniosamente critica l'empio Porfirio».

⁶⁴ Girolamo, *Trattato sul Salmo LXXVII* (*Anecd. Maredsol.* III, 2 p. 60): «“Aprirò la mia bocca in una parabola ecc.”- Ciò non è detto da Isaia ma da Asaf. Insomma anche questo cita contro di noi il famigerato empio Porfirio e dice: “ il vostro Evangelista Matteo fu tanto ignorante da dire: ciò sta scritto nel (libro) del profeta Isaia: Aprirò la mia bocca in parabole ecc.».

⁶⁵ Girolamo, *Commentario a Galati* 1, 16: «La maggior parte (delle persone) crede che ciò sia stato detto dagli apostoli; infatti anche Porfirio rinfaccia che, dopo la rivelazione di Cristo, Paolo non sarebbe stato meritevole di andare dagli uomini e conversare con loro, affinché dopo la scienza di Dio, non venisse istruito dalla “carne e dal sangue”».

⁶⁶ Girolamo, *Lettera 130 (a Demetrio)*, 14: «L'apostolo Pietro non aveva in alcun modo invocato la morte di Anania e Saffira- come accusa falsamente lo stolto Porfirio».

⁶⁷ Girolamo, *Domande sul Genesi* c. I, 10: «Bisogna osservare che tutte le masse d' acqua, sia salata che dolce, in ebraico vengono chiamate mari; quindi senza motivo Porfirio accusa gli Evangelisti di chiamare "mare" il lago di Genezareth al (solo) scopo di presentare agli ignoranti il

N. M. 68. Hieron., *Adv Pelag.* II, 17: «(Jesus) iturum se negavit, et fecit quod prius negaverat (Joh. 7, 8. 10). Latrat Porphyrius, inconstantiae ac mutationis accusat, nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda»⁶⁸.

N. M. 69. Hieron., *Ep.* 133 (*ad Ctesiph*), 9: «Et quod solet nobis obicere contubernalis vester Porphyrius- qua ratione clemens et misericors deus ad Adam usque ad Moysen et a Moyse usque ad adventum Christi passus sit universas gentes perire ignorantia legis et mandatorum dei. Neque enim Britannia fertilis provincia tyrannorum et Scotiae gentes omnesque usque ad Oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen prophetasque cognoverant. Quid necesse fuit eum in ultimo venire tempore et non prius quam innumerabilis periret hominum multitudo?»⁶⁹.

N. M. 70. Hieron., *Comm. in Jes.*, 3, 2: «Caveamus ergo et nos, ne exactores simus in populo, ne iuxta impium Porphyrium matronae et mulieres sint noster senatus, quae dominantur in ecclesiis, et de sacerdotali gradu favor iudicet feminarum»⁷⁰.

N. M. 71. Hieron., *Ep.* 57 (*ad Pammach.*), 9: «Haec replico, non ut evangelistas arguam falsitatis, hoc quippe impiorum est Celsi Porphyrii, Juliani»⁷¹.

miracolo in cui il signore aveva camminato sul mare, in quanto ogni lago ed ogni massa d'acqua vengono chiamati "mari"».

⁶⁸ Girolamo, *Contro Pelagio* II, 17: «(Gesù) negò che sarebbe andato, ma poi fece ciò che prima si era rifiutato (di fare) (*Giov.* 7, 8. 10). Latra Porfirio e accusa (Gesù) di volubilità e di cambiamento (di parere), non sapendo che le occasioni di peccato devono essere riferite alla carne».

⁶⁹ Girolamo, *Lettera* 133 (*a Ctesifonte*), 9: «E ciò che è solito obiettarci il vostro collega Porfirio- per quale ragione un Dio clemente e misericordioso ha permesso che tutti i pagani⁶⁹ da Adamo a Mosè e da Mosè fino alla venuta di Cristo morissero per l' ignoranza della Legge e dei comandamenti di Dio? Infatti nè la Britannia provincia fertile di tiranni nè le popolazioni della Scozia nè tutti i popoli barbari, che si estendevano intorno all'Oceano, avevano conosciuto Mosè e i profeti. Quale fu l'ineluttabilità che lo (spinse) a venire all'ultimo momento e non prima che una innumerevole moltitudine di uomini andasse alla perdizione?».

⁷⁰ Girolamo, *Commentario ad Isaia*, c. 3, 2: «Dunque facciamo attenzione anche noi, affinchè non diventiamo nel popolo gli esattori (di tasse); le matrone e le donne non siano il nostro senato e non prevalgano nelle chiese; e per quanto riguarda il grado sacerdotale non conti l'opinione delle donne, come invece (sostiene) l'empio Porfirio».

⁷¹ Girolamo, *Lettera* 57 (*a Pammachio*), 9: «Replico a queste cose, non per accusare gli evangelisti di falsità, dal momento che questo è (tipico) degli empi Celso, Porfirio e Giuliano».

N. M. 72. Hieron, *Comm. in Matth.*, 9,9: «*Arguit in hoc loco Porphyrius et Julianus Augustus vel imperitiam historici mentientis vel stultitiam eorum qui statim secuti sunt salvatorem, quasi irrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti*»⁷².

N. M. 73. Hieron, *Contra vigil.*, 10: «*Nisi forte in more gentilium impiorumque Porphyrii et Eunomii has praestigias daemonum esse confingans, et non vere clamare daemones, sed sua simulare tormenta*»⁷³.

N. M. 74. Augustin. *Ep.* 102 (*ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens*), 16: «*“Accusant, inquit [Porphyrius], ritus sacrorum, hostias, tura et cetera, quae templorum cultus exercuit, cum idem cultus ab ipsis, inquit, vel a deo, quem colunt, exorsus est temporibus priscis, cum inducitur deus primitiis eguisse”*»⁷⁴.

N. M. 75. Augustin., *De consensu evangelistarum*, I, 15, 23: «*quid quod isti uani christi laudatores et christianae religionis obliqui obtrectatores propterea non audent blasphemare christum, quia quidam philosophi eorum, sicut in libris suis porphyrius sicutus prodit, consuluerunt deos suos, quid de christo responderent, illi autem oraculis suis christum laudare compulsi sunt? nec mirum, cum et in euangelio legamus eum demones fuisse confessos; scriptum est autem in prophetis nostris: quoniam di gentium demonia. ac per hoc isti, ne contra deorum suorum responsa conentur, continent blasphemias a christo et eas in discipulos eius effundunt; mihi autem uidetur, quod illi di gentium, quos philosophi paganorum consulere*

⁷² Girolamo, *Commentario a Matteo*, 9, 9: «In questo luogo Porfirio e l'imperatore Giuliano denunciano sia l'ignoranza dello storico che dice il falso, sia la stupidità di quelli che immediatamente seguirono il Salvatore, come se avessero seguito in modo irrazionale una qualsiasi persona che (li) chiamasse».

⁷³ Girolamo, *Contro i vigilanti*, 10: «A meno che non inventi, secondo la ferrea consuetudine dei gentili e degli empi Porfirio ed Eunomio, che queste sono illusioni dei demoni, e che i demoni non gridano veramente, ma simulano le loro sofferenze». Cfr. *Mt.* 8, 29; *Mc.* 5, 7.

⁷⁴ Agostino. *Lettera* 102 (A Deograzia, contenente sei domande presentate contro i pagani), 16: «"Biasimano, dice [Porfirio], i riti dei sacrifici, le vittime, gli incensi e le altre cose che sono utilizzate nel culto dei templi, mentre lo stesso culto ebbe inizio da loro, dice, o dal dio, che adorano fin dai tempi antichi, poichè viene detto che dio ebbe bisogno di primizie"».

potuerunt, etiam, si de discipulis christi interrogarentur, ipsos quoque laudare cogerentur»⁷⁵.

N. M. 76. Augustin., *Epistula 102 (ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens)*, 8: «*Alia proposuerunt, quae dicerent de Porphyrio contra Christianos tamquam validiora decerpta: Si Christus, inquit, salutis se viam dicit, gratiam et veritatem, in seque solo ponit animis sibi credentibus reditum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum? Ut dimittam, inquit, tempora ante Latium regnatum, ab ipso Latio quasi principium humani generis sumamus. In ipso Latio ante Albam dii culti sunt. In Alba aequae religiones ritusque valere templorum. Non paucioribus saeculis ipsa Roma longo saeculorum tractu sine christiana lege fuit. Quid, inquit, actam de tam innumeris animis, quae omnino in culpa nulla sunt, si quidem is, cui credi posset, nondum adventum suum hominibus commodarat? Orbis quoque cum ipsa Roma in ritibus templorum caluit. Quare, inquit, salvator, qui dictus est, sese tot saeculis subdixit? Sed, ne dicant, inquit, lege Iudaeorum vetere hominum curatum genus; longo post tempore lex Iudeorum apparuit ac vixit angusta Syriae regione, postea vero prorepsit etiam in fines Italos, sed post Caesarem Gaium aut certe ipso imperante. Quid igitur actum de Romanis animis vel Latinis quae gratia nondum advenientis Christi viduatae sunt usque in Caesarum tempus?»⁷⁶.*

⁷⁵ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 15, 23: «E che dire di quei vani parolai, ammiratori di Cristo e calunniatori biechi della religione cristiana? Essi non osano dir male di Cristo perché certi loro filosofi- come ha testimoniato nei suoi libri il siciliano Porfirio- hanno consultato i propri dei su quale responso dessero di Cristo e costoro negli oracoli che pronunziarono furono costretti a lodarlo! Né c'è da stupirsi di questo, se leggiamo nel Vangelo che i demoni lo confessarono, quei demoni di cui leggiamo nei Profeti: *Tutti gli dei delle genti sono demoni*. Per questo motivo costoro, per non agire contro i responsi dei loro dei, si astengono dallo sparlare di Cristo mentre invece scaricano ingiurie contro i suoi discepoli. Quanto a me, mi sembra che quegli dei del paganesimo che i filosofi pagani poterono consultare, se fossero interrogati su questo argomento sarebbero costretti a lodare non solo Cristo ma anche i suoi discepoli».

⁷⁶ Agostino, *Lettera 102 (A Deograzia, contenente sei domande presentate contro i pagani)*, 8: «Hanno proposto altre domande, per così dire (le) più importanti, che dicono tratte dal "Contra Christianos" di Porfirio: "Se Cristo, dicono, si dichiara via di salvezza, di grazia e di verità e alle anime che credono in lui si presenta come l'unico tramite per il ritorno (*scil.* a Dio), come si comportarono gli uomini di tutti i secoli prima di Cristo? Lasciando stare, dice, i tempi anteriori al regno del Lazio, supponiamo per così dire dallo stesso Lazio l'inizio del genere umano. Nello stesso Lazio prima di Alba, furono venerati gli dei. Sempre ad Alba prevalsero le pratiche religiose e le cerimonie dei templi. Per un lungo spazio di tempo, che non (fu certamente) di pochi secoli, la stessa Roma rimase senza la legge cristiana. Che cosa avvenne, dice, di tante innumerevoli anime, che non ebbero assolutamente alcuna colpa, dal momento che colui al quale si poteva credere, non aveva ancora concesso agli uomini la sua venuta? Con la stessa Roma anche il mondo ardeva nelle cerimonie religiose dei templi. Perché, dice, colui che fu chiamato il salvatore, si è nascosto per

N. M. 77. Augustin., *Ep.* 102 (*ad Deograd., sex quaestiones contra paganos expositas continens*), 28: «*Post hanc quaestionem, qui eas ex Porphyrio proposuit, hoc adiunxit: "Sane etiam de illo", inquit, "me dignaberis instruere, si vere dixit Salomon: Filium deus non habet"*»⁷⁷.

N. M. 78. Theodoret, Graec. affect. cur. VII, 36 (Ed. RAEDER, p. 190, 16): «*Τοῖς προφήταις ἀκριβῶς ἐντυχὼν ὁ Πορφύριος (μάλα γὰρ αὐτοῖς ἐνδιέτριψε) τὴν καθ' ἡμῶν τυρεύων [τορεύων?] γραφὴν ἀλλότριον εὐσεβείας καὶ αὐτὸς ἀποφαίνει τὸ θύειν ...τὰ θεῖα λόγια κεκλοφῶς καὶ ἐνίων τὴν διάνοιαν τοῖς συγγράμμασιν ἐντεθεικῶς τοῖς οἰκείοις*»⁷⁸.

N. M. 79. Theophylakt., *Enarr. In Joh.* (MIGNE, T. CXXIII, Col. 1141): «*ὥστε διαπέπτωκε τοῦ Ἑλληνος Πορφυρίου τὸ σόφισμα· ἐκεῖνος γὰρ ἀνατρέπειν πειρώμενος τὸ εὐαγγέλιον, τοιαύταις ἐχρήτο διαιρέσειν· Εἰ γὰρ λόγος, φησὶν, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἦτοι προφορικός ἐστιν ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλὰ μὴν οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκεῖνο· οὐκ ἄρα οὐδὲ λόγος ἐστίν*»⁷⁹.

N. M. 80. Michel. Syrian. *Chron.(Translatio)*: «*Then Porphyry the philosopher because he had known Origen refuted as much as he could his (Origen's) teaching. And he slandered him because he (Origen) had written about (handed down) the teaching. And because he (Origen) castrated his member- in*

così tanti secoli? Ma, non sostengano che, continua, del genere umano si occupò l'antica legge dei Giudei; la legge dei Giudei apparve dopo un lungo periodo di tempo e fiorì nell'angusta regione della Siria, in seguito, è fuor di dubbio, avanzò lentamente anche nei territori Italici, ma solo dopo Gaio Cesare o di sicuro durante il suo impero. Che cosa avvenne dunque alle anime dei Romani o dei Latini che furono private della grazia di Cristo non ancora giunto fino al tempo dei Cesari?».

⁷⁷ Agostino, *Lettera* 102 (A Deograzia, contenente sei domande presentate contro i pagani), 28: «Dopo questa domanda, colui che le ha espote (prendendole) da Porfirio, ha aggiunto questo: "Ti degenerai, dice, di istruirmi in modo razionale anche sul quel punto, cioè se è vero che Salomone ha affermato: 'Dio non ha un figlio'».

⁷⁸ Teodoro, *Cura delle malattie elleniche*, VII, 36 (Ed. RAEDER, p. 190, 16): «Porfirio, leggendo scrupolosamente i profeti (infatti a lungo si soffermò su di loro) sconvolgendo la nostra Scrittura, dimostra anche lui che sacrificare è una cosa non appropriata alla religione.[...] Falsificò le divine Scritture e alterandone il senso, manipolò i libri autentici».

⁷⁹ Teofilatto, *Commento a Giovanni* (MIGNE, T. CXXIII, Col. 1141): «Come è caduto nel vuoto il sofisma del greco Porfirio; egli infatti, cercando di sconvolgere il Vangelo, utilizzò sofismi del genere: "infatti se il figlio di Dio è un *logos*, o è verbale o (è un *logos*) della mente: ma invece non è nè l'uno nè l'altro: quindi non è nemmeno *logos*».

which he did not act well (beautifully). He said concerning him (Origen) that he (Origen) went to teach the pagans in a certain village. They said to him: Worship with us and then all of us will follow you. And when he listened to them they were not persuaded by him (from πείσαι). Again he said concerning him (Origen) that souls pre-existed bodies. And again he (Porphyry) said that he did not confess their (Christian's) Trinity in a wholesome fashion. These accusations he made against Origen and on account of this many judged him (Origen) to be among the heretics (αἰρεσιῶται). Eusebius however praised him very much»⁸⁰.

IV. 4. b. I Frammenti *Allusivi*.

I frammenti *allusivi* non riportano in modo specifico né il nome di Porfirio né il titolo dell'opera anche se, per alcune espressioni, per il loro contenuto e per lo spessore della polemica, possono alludere a Porfirio e alla sua opera. Essi dunque non possono essere elencati tra i *nominali* ed è evidente che in una nuova edizione dello scritto porfiriano, essi non possono essere inclusi all'interno della collezione. Il criterio di denominazione e catalogazione è uguale a quello adottato per i frammenti *nominali*: sono preceduti dalla lettera «A», che significa che essi sono *allusivi*, a cui segue la lettera «D» o «M» o «S» che indica che la fonte da cui i frammenti sono tratti è *diretta*, *mediata* o *stratificata*, segue infine il numero progressivo arabo. Anche gli *allusivi* vengono catalogati secondo l'ordine cronologico del singolo autore e, dove possibile, della singola opera.

A. D. 1. Methodius, *Contra Porphyrium* (BONWETSCH, *Methodius*, 1891, p. 347, 20 ss.): «Οἶονταί τινες καὶ τὸν θεόν,

⁸⁰ Michele il Siriano *Cronaca* (Traduzione dal siriano) «Allora Porfirio il filosofo poiché conobbe Origene confutò totalmente il suo insegnamento. E lo calunniò perché lui (Origene) aveva scritto sul modo di insegnare. E poiché lui (Origene) aveva castrato il suo membro- gesto con cui egli non aveva agito correttamente (giustamente). Egli (Porfirio) disse di lui (Origene) che lui (Origene) venne per insegnare ai pagani di un certo villaggio. Essi gli dissero: prendi parte con noi ai culti religiosi e poi tutti noi ti seguiremo. E quando diede loro ascolto, essi non vennero convinti da lui (πείσαι). Ancora egli (Porfirio) disse di lui (Origene) che credeva che le anime preesistessero ai corpi. E ancora egli (Porfirio) disse che lui (Origene) non professò mai la loro Trinità cristiana con un comportamento altamente morale. Queste accuse che egli fece contro Origene tenuto conto che erano in numero elevato, lo (Origene) fece giudicare tra gli eretici (αἰρεσιῶται). Eusebio comunque lo lodò moltissimo».

πρὸς τὸ τῆς οἰκείας διαθέσεως μέτρον ισάζοντες αὐτόν, τὰ αὐτὰ τοῖς φαύλοις ἢ ἐπαινετέα ἢ ψεκτέα ἠγείσθαι, ὡσπερ κανόνι καὶ μέτρῳ χρώμενον ταῖς δόξαις τῶν ἀνθρώπων, οὐ συννόησαντες διὰ τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς ἄγνοιαν, ὅτι πᾶσα δῆπουθεν ἢ κτίσις ἐνδεής ἐστι τοῦ κάλλους τοῦ θεοῦ»⁸¹.

A. D. 2. Methodius, *Contra Porphyrium*, (BONWETSCH, *Methodius* 1891, p. 345 ss.): «Τί ὠφέλησεν ἡμᾶς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ σαρκωθεὶς ἐπὶ γῆς καὶ γενόμενος ἄνθρωπος; καὶ διὰ τί τῷ τοῦ σταυροῦ σχήματι ἠνέσχετο παθεῖν καὶ οὐκ ἄλλη τινὶ τιμωρίᾳ; καὶ τί τὸ χρήσιμον τοῦ σταυροῦ;»⁸².

A. D. 3. Methodius, *Contra Porphyrium*, (BONWETSCH, *Methodius* 1891, p. 346 ss.): «Πῶς ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ Χριστός, ἐν βραχεῖ τε καὶ περιορισμένῳ χρόνῳ διαστολαῖς σώματι ἐκεχώρητο; καὶ πῶς, ἀπαθῆς ὢν, ἐγένετο ὑπὸ πάθους;»⁸³

A. D. 4. Methodius, *Contra Porphyrium*, (BONWETSCH, *Methodius* 1891, p. 347 ss.): «Πῶς ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς ὁ Χριστὸς ἔπαθε σαρκὶ τῷ σταυρῷ προσπαγείς ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ παθητῷ μένων ἀπαθής;»⁸⁴.

⁸¹ Metodio, *Contro Porfirio*, (BONWETSCH, *Methodius*, 1891, p. 347, 20 ss.): «Alcuni credono che anche Dio, e lo equiparano alla misura del proprio modo di pensare, ha giudicato lodevoli o biasimevoli le stesse cose (ritenute tali) dagli stolti, come se egli usi, come regola e misura, le opinioni degli uomini; costoro non pensano, a causa dell'ignoranza che è in loro, che l'universo è totalmente bisognoso della bellezza di Dio». I frammenti di Metodio vengono classificati come *allusivi* in quanto sebbene ci siano le testimonianze di Girolamo e di Filostorgio di un suo scritto contro Porfirio, e sebbene BONWETSCH abbia collezionato i cinque frammenti provenienti a suo dire dall'opera *Contra Porphyrium*, nel 1958 essi vengono messi in discussione da BUCHHEIT (*Studien zu Methodius von Olympos*, «*Texte und Untersuchungen*», 69, Berlin 1958, pp. 120- 129). Infatti, analizzando i frammenti da un punto di vista stilistico, BUCHHEIT giunge alla conclusione che essi non provengono dall'opera suddetta. A parte questo studio sta di fatto che comunque questi frammenti non presentano le caratteristiche dei *nominali* in quanto non riportano né il nome di Porfirio, né quello del *Contra Christianos*, ma vi alludono, grazie al titolo e alla polemica contro il cristianesimo.

⁸² Metodio, *Contro Porfirio*, (BONWETSCH, *Methodius* 1891, p. 345 ss.): «Che bisogno avevamo che il figlio di dio si incarnasse sulla terra e diventasse un uomo? E perchè sopportò di soffrire sulla croce e non di qualche altra pena? E qual'è l'utilità della croce?».

⁸³ Metodio, *Contro Porfirio*, (BONWETSCH, *Methodius* 1891, p. 346 ss.): «Perchè il figlio di Dio, Cristo, venne contenuto in un corpo separato per un tempo breve e determinato? E perchè essendo impassibile al dolore si mostrò (al mondo) nella sofferenza?». Per le problematiche filologiche relative a διαστολαῖς e διασταλείς vedi F. SCHEIDWEILER, *Zu Porphyrios Κατὰ Χριστιανῶν*, «*Philologus. Zeitschrift für das Klassische Altertum*», 99 (1955), p. 310.

⁸⁴ Metodio, *Contro Porfirio*, (BONWETSCH, *Methodius* 1891, p. 347 ss.): «Perchè Cristo, il figlio di Dio patì (le sofferenze) della carne, durante la crocifissione [...] mentre doveva rimanere, in quanto Logos, impassibile alla sofferenza?».

A. D. 5. Methodius, *Contra Porphyrium*, (BONWETSCH, *Methodius* 1891, p. 348 ss.): «Μετάνοια τότε ἀμαρτήματος παντὸς γίνεται ἀπαλειπτική, ὅταν ἐπὶ τῷ γενομένῳ ψυχῆς σφάλματι ἀναβολὴν μὴ δέξεται, μηδὲ παραπέμψῃ τὸ πάθος εἰς χρονικὸν διάστημα· οὕτω γὰρ οὐχ ἔξει καταλείψαι ἵχνος ἐν ἡμῖν τὸ κακὸν ἅτε ἅμα τῷ ἐπιβῆναι ἀποσπασθὲν δίκην φυτοῦ ἀρτισυστατικοῦ»⁸⁵.

A. D. 6. Arnobius, *Adversus Nationes*, I, 1-14: «*Quoniam comperi nonnullos, qui se plurimum sapere suis persuasionibus credunt, insanire, bacchari et velut quiddam promptum ex oraculo dicere: postquam esse in mundo Christiana gens coepit, terrarum orbem perisse, multiformibus malis affectum esse genus humanum, ipsos etiam caelites derelictis curis sollemnibus, quibus quondam solebant invisere res nostras, terrarum ab regionibus exterminatos: statui pro captu ac mediocritate sermonis contraire invidiae et calumniosas dissolvere criminationes, ne aut illi sibi videantur, popularia dum verba depromunt, magnum aliquid dicere aut, si nos talibus continuerimus ab litibus, obtinuisse se causam putent, victam sui vitio, non adsertorum silentio destitutam. Neque enim negaverim validissimam esse accusationem istam hostilibus que condignos odiis nos esse, si apud nos esse constiterit causas, per quas suis mundus aberravit ab legibus, exterminati sunt dii longe, examina tanta maerorum mortalium inportata sunt saeculis*»⁸⁶.

⁸⁵ Metodio, *Contro Porfirio*, (BONWETSCH, *Methodius* 1891, p. 348 ss.): «Allora il perdono di tutto il peccato diventa privo di senso nel momento in cui (Cristo) non mostrerà il modo di liberarsi dall'antico errore dell'anima, né libererà in futuro l'anima dalla sofferenza. Infatti in questo modo la presenza del Cristo in mezzo a noi (*scil.* Elleni) non potrà farci del male visto che con l'avvento (del Cristo) il peccato è stato cancellato». Cfr. T.W. CRAFER, *The Work of Porphyry Against the Christians and its Reconstruction*, cit., p. 498.

⁸⁶ Arnobio, *Contro i pagani*, I, 1-14: «È da un po' di tempo che sono venuto a conoscenza che alcuni, che credono di sapere grazie alle loro credenze molte cose, sostengono, come se parlassero a guisa di un oracolo, di impazzire e di smaniare. (Essi dicono che) dopo che i fedeli di Cristo cominciarono a fare la loro comparsa nel mondo, la Terra andò in rovina, il genere umano fu afflitto da diverse malattie, esattamente come gli stessi dei celesti dopo che le funzioni religiose erano state abbandonate. Per ciò ho stabilito, a causa dello spessore e della bassezza della recriminazione, e senza cattiveria, di controbattere alle calunniose accuse, al fine o di farli ravvedere, sperando che interpretino queste parole in modo amichevole, oppure di dire qualcosa di importante; se invece continueremo con tali dispute, provino a vincere e superare il loro vizio piuttosto che abbandonarlo al silenzio dei (loro) sostenitori. Indubbiamente non negherò che questa sia un'accusa molto seria e che siamo ben degni delle cattiverie dei nemici, se si è data la colpa a noi se il mondo ha abbandonato le sue leggi, se gli dei si sono allontanati da lungo tempo, e se una tale quantità di dolore da secoli si è abbattuta sugli esseri umani». L'opera di Arnobio si

A. D. 7. Arnobius, *Adversus Nationes*, I, 36, 1-6: «*Sed non, inquit, idcirco dii vobis infesti sunt, quod omnipotentem colatis deum, sed quod hominem natum et, quod personis infame est vilibus, crucis supplicio interemptum et deum fuisse contenditis et superesse adhuc creditis et cotidianis supplicationibus adoratis. Si vobis iucundum est, amici, edissertate, quinam sint hi dii, qui a nobis Christum coli suam credant ad iniuriam pertinere: [...] hi ne ergo Christum coli et a nobis accipi et existimari pro numine vulneratis accipiunt auribus, et obliti paulo ante sortis fuerint et condicionis cuius, id quod sibi concessum est inpertiri alteri nolunt? Haec est iustitia caelitem, hoc deorum iudicium sanctum?*»⁸⁷.

A. D. 8. Arnobius, *Adversus Nationes*, I, 38, 6-11: «*Sed concedamus, interdum manum vestris opinionibus dantes, unum Christum fuisse de nobis, mentis animae corporis fragilitatis et condicionis unius: nonne dignus a nobis est tantorum ob munerum gratiam deus dici deus que sentiri?*»⁸⁸.

colloca tra il 304 e il 310 d.C per cui è possibile che egli abbia potuto leggere il *Contra Christianos* in forma originale in quanto ancora l'opera di Porfirio non era stata proscritta. Tuttavia Arnobio non cita mai il filosofo né tantomeno la sua opera per cui i frammenti dell' *Adversus Nationes* sono catalogati tra gli allusivi in quanto parlano di un polemista o, in generale, dei fedeli alla religione di Roma, sono presenti le polemiche contro il cristianesimo, per cui ne consegue che questi frammenti possono essere *allusivi* e *diretti*. Secondo P.F. BEATRICE (*Un oracle antichrétien chez Arnobe*, cit., p. 127- 128) Arnobio compone l'*Adversus Nationes* dopo aver letto la *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio di cui sarebbe anche il primo testimone della sua diffusione tra i *cives romani* dell'Africa del Nord. Dello stesso parere è anche M.B. SIMMONS (*The function of oracles in the pagan-Christian conflict during the age of Diocletian: the case of Arnobius and Porphyry*, «*Studia Patristica*», 31 (1997), p. 350) il quale avverte: «I must be kept in mind, however, that the central theme of the oracle is the insistence that Christ was not God, but simply a pious mortal subject to the fates, who consequently led his followers away from the truth and entangled them in error». In un recente articolo C.M. LUCARINI (*Questioni arnobiane*, «*Materiale e discussioni per l'analisi dei testi classici*» 54 [2005], pp. 123- 164) sostiene che il bersaglio polemico dell'opera di Arnobio va individuato nella politica religiosa diocleziana e non nel neoplatonismo di Porfirio.

⁸⁷ Arnobio, *Contro i pagani*, I, 36, 1-6: «Ma, egli sostiene, gli dei non vi sono avversi perchè adorate un dio onnipotente, ma perchè considerate dio una persona umana, che in modo vergognoso e insieme a persone spregevoli fu ucciso col supplizio della croce e per giunta (lo considerate) un essere superiore e lo adorate con quotidiane preghiere. Se ciò per voi è motivo di gioia, o amici, spiegate chiaramente chi mai siano questi dei che ritengono di poter ricevere gli onori religiosi che noi diamo a Cristo per perseverare nella la sua offesa. [...] Dunque gli dei non hanno voluto essere onorati come Cristo ed essere accettati da noi ed essere riveriti per il fatto che sono dei e non ricevono suppliche lamentose, e sono stati cancellati poco tempo prima del loro destino, in quanto non hanno voluto accettare come unica condizione quella di aprirsi agli altri. Questa è la giustizia del cielo? Questo è il santo giudizio degli dei?».

⁸⁸ Arnobio, *Contro i pagani*, I, 38, 6-11: «Ma per una volta diamo una possibilità alle vostre obiezioni sul fatto che Cristo sia uno di noi e che fosse nella condizione (umana) di fragilità di mente, di anima e di corpo: non è forse degno di essere un dio colui che viene sentito come un dio dalla deferenza di un così alto numero di credenti?».

A. D. 9. Arnobius, *Adversus Nationes*, I, 42, 3: «*Natum hominem colitis. Etiam si esset id verum, locis ut in superioribus dictum est, tamen pro multis et tam liberalibus donis quae ab eo profecta in nobis sunt deus dici appellari que deberet*»⁸⁹.

A. D. 10. Arnobius, *Adversus Nationes*, I, 56, 5-7: «*Sed conscriptores nostri mendaciter ista prompserunt, extulere in immensum exigua gesta et angustas res satis ambizioso dilatavere praeconio. Atque utinam cuncta referri in scripta potuissent, vel quae ab ipso gesta sunt vel quae ab eius praeconibus pari iure et potentia terminata*»⁹⁰.

A. D. 11. Arnobius, *Adversus Nationes*, I, 58, 7: «*Sed ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt et idcirco non sunt facili auditione credenda*»⁹¹.

A. D. 12. Arnobius, *Adversus Nationes*, I, 60, 20: «*Sed si deus, inquit, fuit Christus, cur forma est in hominis visus et cur more est interemptus humano?*»⁹².

A. D. 13. Arnobius, *Adversus Nationes*, I, 61, 12: «*Quid enim, dicit, rex summus ea quae in mundo facienda esse decreverat sine homine simulato non quibat efficere?*»⁹³.

A. D. 14. Arnobius, *Adversus Nationes*, I, 62, 1-7: «*Sed more est hominis interemptus. Quis est ergo visus in patibulo*

⁸⁹ Arnobio, *Contro i pagani*, I, 42, 3: «Voi onorate un uomo nato (da una donna). Se ciò è vero, e se ciò è detto anche con argomentazioni serie, allora per i così numerosi e benefici doni che grazie a lui sono diventati ancora più numerosi, per quanto ci riguarda bisogna chiamarlo dio come viene chiamato».

⁹⁰ Arnobio, *Contro i pagani*, I, 56, 5-7: «Ma i nostri scrittori hanno presentato questi fatti in modo falso per esasperare dei fatti ordinari e per ingrandire con un elogio abbastanza vanaglorioso degli eventi meschini. Ah se solo si potessero riportare negli scritti tutte le cose, o tutti i fatti che lui ha compiuto o tutte le cose che con pari dignità e forza sono state portate a termine dai suoi elogi».

⁹¹ Arnobio, *Contro i pagani*, I, 58, 7: «Ma (queste cose) sono state scritte da uomini ignoranti e rozzi e per questo motivo non sono facilmente credibili con un (semplice) ascolto».

⁹² Arnobio, *Contro i pagani*, I, 60, 20: «Ma se Cristo, dicono, è dio, perchè ha le sembianze di un uomo e perchè è stato ucciso come un semplice uomo?».

⁹³ Arnobio, *Contro i pagani*, I, 61, 12: «Perchè dunque, dice, un re così potente non è stato capace di creare le cose che bisognava fare nel mondo senza ridursi nella forma di un essere umano?».

pendere, quis mortuus? Incredibile dictu est et caecis obscuritatibus involutum»⁹⁴.

A. D. 15. Arnobius, *Adversus Nationes*, I, 63, 1-5: «*Quae sunt ista, inquires, clausa atque obscura mysteria? Quae nulli nec homines scire nec ipsi, qui appellantur dii mundi, parte queunt aliqua suspicionis atque opinionis attingere, nisi quos ipse dignatus est cognitionis tantae impertire muneribus et in abditos recessus thesauri interioris inducere»⁹⁵.*

A. D. 16. Arnobius, *Adversus Nationes*, I, 64, 13 ss. «*Quid ergo vos subigit, quid hortatur maledicere conviciari inexpiabiles cum eo conserere simultates, quem redarguere, quem tenere nemo omnium possit ullius facinoris in reatu? [...] solum Christum compellare dilacerare, potestis si deum, vultis. [...] Quodnam quaeso ob meritum dicite, cuius ob peccati culpam? Quid ab eo commissum est, quod tenorem inflecteret recti et in odia vos aspera furialibus stimulis concitaret? Quia animarum vestrarum custodem se missum solo indicavit ab rege, quia vobis immortalitatem ferre, quam vos habere confiditis humanis paucorum adseverationibus suasi? Quodsi esset apud vos certum falsa illum dicere, spes etiam vanissimas polliceri, nec sic video fuisse causam, cur eum deberetis odisse, cur hostili animadversione damnare, immo, si animus vobis clemens fuisset et mitis, vel propter id solum eum deberetis | amplecti, quod optabilia vobis sponderet et prospera, quod bonarum esset nuntius rerum, quod ea praedicaret quae nullius animum laederent, securioris quinimmo expectationis implerent»⁹⁶.*

⁹⁴ Arnobio, *Contro i pagani*, I, 62, 1-7: «Ma è stato ucciso come un comune mortale. Chi allora è stato visto appeso al patibolo? Chi è morto? È una cosa incredibile a dirsi e avvolta nelle oscurità più profonde».

⁹⁵ Arnobio, *Contro i pagani*, I, 63, 1-5: «Ti chiederai quali sono questi misteri oscuri e nascosti? Quei misteri che nessuno, né gli uomini, né coloro che vengono chiamati dei del mondo può sapere; che possono in parte raggiungere alcune cose avvolte dall'indizio e in parte dalla presunzione, senza considerarli degni di essere svelati con i servigi di una così grande conoscenza ma, come un nascondiglio lontano alla vista, ritornare al tesoro che è dentro di noi».

⁹⁶ Arnobio, *Contro i pagani*, I, 64, 13 ss. «Che cosa dunque vi angoscia, che cosa vi spinge a maledire ad essere implacabili e a fomentare odio contro di lui (Cristo), che nessuno di loro potrebbe ritenere colpevole di alcuna azione delittuosa? [...] Se potessi farlo a un dio, vorresti fare a pezzi solo Cristo. [...] Ma allora perchè dite perchè che se lo merita; per colpa del suo peccato? Che cosa è stato fatto da lui da cambiare il corso delle cose e da suscitare in voi con impulsi bestiali l'odio più aspro? Solo perchè venne proclamato da Dio e mandato quale custode delle vostre anime, o perchè vi portò l'immortalità che voi esortaste a raggiungere con l'umana fiducia e fermezza di pochi? Perché se ci fosse presso di voi la consapevolezza che quello che lui dice è

A. D. 17. Arnobius, *Adversus Nationes*, II, 2, 6: «*At enim odio dignus est, quod ex orbe religiones expulit, quod ad deorum cultum prohibuit accedi*»⁹⁷.

A. D. 18. Arnobius, *Adversus Nationes*, II, 3, 3: «*Sed minoribus supplicare diis homines vetuit*»⁹⁸.

A. D. 19. Arnobius, *Adversus Nationes*, II, 4, 18: «*Non credimus, inquit, vera esse quae dicit*»⁹⁹.

A. D. 20. Arnobius, *Adversus Nationes*, II, 6, 21: «*Quid enim? quae vos negatis vera esse apud vos liquet, cum imminet et nondum passa nullis possint rationibus refutari?*»¹⁰⁰.

A. D. 21. Arnobius, *Adversus Nationes*, II, 8, 19: «*Et quoniam ridere nostram fidem consuevit atque ipsam credulitatem facitis iocularibus lancinare, dicite, o festivi et meraco sapientiae tincti et saturi potu, est ne operis in vita negotiosum aliquod atque actuosum genus, quod non fide praeunte suscipiant sumant atque adgrediantur actores?*»¹⁰¹.

A. D. 22. Arnobius, *Adversus Nationes*, II, 63, 11 ss.: «*Sed si, inquit, Christus in hoc missus a Deo est, ut infelices*

certamente falso, anche la speranza prometterebbe cose alquanto vane, e non mi sembra che tutto ciò sia vero; allora perchè dovrete odiarlo, perchè lo biasimate con accuse implacabili? Al contrario se il vostro stato d'animo fosse clemente e mite con voi solo per questo motivo sareste i suoi sostenitori, in quanto garantireste a voi stessi cose desiderabili e fortunate perchè lui sarebbe l'annunciatore di cose buone, perchè professerebbe quelle cose che non oltraggino lo spirito di nessuno e che aumentino considerevolmente le attese di cose più sicure».

⁹⁷ Arnobio, *Contro i pagani*, II, 2, 6: «Certamente è degno di odio perchè bandì dal mondo le religioni, e perchè proibì l'accesso al culto degli dei».

⁹⁸ Arnobio, *Contro i pagani*, II, 3, 3: «Ma proibì agli uomini di supplicare gli dei minori».

⁹⁹ Arnobio, *Contro i pagani*, II, 4, 18: «Noi non crediamo, affermate, che le cose che dici sono vere».

¹⁰⁰ Arnobio, *Contro i pagani*, II, 6, 21: «Che cosa dunque? È evidente che ciò che negate è vero, infatti essi rifiuterebbero (la verità) anche con una minaccia palese e senza alcuna ragione».

¹⁰¹ Arnobio, *Contro i pagani*, II, 8, 19: «E dal momento che è vostra consuetudine ridere della nostra fede e dilaniare con burle lo stesso (nostro) credo, dite, o spiritosi e impregnati di pura sapienza e ubriachi fradici, se esiste qualche tipo di persona che durante la vita è impegnato in faccende e opere, e gli uomini di buona volontà, illuminati dalla fede, riconoscano ciò e accolgono e apprezzano (il nostro credo)». Secondo P. COURCELLE (*Les sages de Porphyre et les "Viri novi" d'Arnobio*, «Revue des études latines» 31 (1953), p. 269) in questo passo Arnobio sta attaccando Porfirio e quei filosofi che non si sono limitati ad esaltare i culti presenti nell'ecumene romana, ma hanno accusato con estrema violenza il cristianesimo.

animas ab interitionis exitio liberaret, quid saecula commeruerunt priora, quae ante ipsius adventum mortalitatis condicione consumpta sunt? Potestis enim scire, quid sit cum eis animis actum priscorum veterrimorum que mortalium, subventum et his an sit ratione aliqua, consultum atque provisum? Potestis, inquam, scire id quod Christo potuit docente cognosci, infinita an finita sint saecula ex quo in terris esse genus hominum coepit, quando primum animae corporibus inligatae, quis auctor vincionis istius, quinimmo ipsius quisnam hominis fabricator, quo priorum abscesserint animae, quibus in mundi partibus | aut regionibus fuerint, corruptibiles an contra, potuerint ne accedere ad periculum moriendi, nisi tempore necessario conservator occurrisset Christus? Exponite has curas et incognitas vobis relinquite quaestiones: miseratio et illis impertita est regia et aequaliter per omnes divina beneficia cucurrerunt: conservatae sunt, liberatae sunt et mortalitatis sortem condicionem que posuerunt. Quo genere, quae, quando? Si adrogantia, si typhus, si elatio abesset a vobis, iamdudum haec scire <Christo> potuistis auctore»¹⁰².

A. D. 23. Arnobius, *Adversus Nationes*, II, 67, 16-19:
«Itaque cum nobis intenditis aversionem a religione priorum, causam convenit ut inspiciatis, non factum, nec quid reliquerimus opponere, sed secuti quid simus potissimum contueri. Nam si mutare sententiam culpa est ulla vel crimen et a veteribus institutis in alias res novas voluntates que migrare, criminatio ista et vos spectat, qui totiens vitam consuetudinem

¹⁰² Arnobio, *Contro i pagani*, II, 63, 11 ss.: «Se è vero che Cristo è stato mandato da Dio per questo motivo, cioè per liberare le anime degli infelici dalla distruzione, che colpa hanno commesso (coloro che sono vissuti) nei secoli precedenti i quali (essendo trascorsi) prima della sua venuta, hanno vissuto nella condizione mortale? Dovreste anche sapere che cosa ne sia stato del destino degli antichi e dei vecchi mortali per quanto concerne le loro anime, (che cosa ne sia stato) delle azioni successive e, se ce ne fosse qualche motivo per loro, anche degli eventuali provvedimenti e previsioni per il futuro? Dovreste, dico, sapere come si sarebbe potuto conoscere ciò durante l'insegnamento di Cristo, e cioè se i secoli, da quando il genere umano comparve sulla terra, siano finiti o infiniti, da quando ancora prima le anime vennero legate ai corpi, chi fu l'autore di questo legame, e ancora chi fu il creatore dell'autore del legame, chi il creatore degli uomini grazie al quale le anime vennero divise, alle quali vennero destinate le contrade e le regioni nel mondo; e se siano state corruttibili o non corruttibili, come poterono non rischiare il pericolo di morire, senza che Cristo il salvatore accorresse al momento opportuno? Rispondete a queste domande e a questi dubbi e lasciatevi da parte gli altri turbamenti: la misericordia e il perdono è per loro un dono divino ed allo stesso modo i benefici divini sono stati elargiti per tutti: sono state salvate, sono state liberate ed è stata abbandonata la condizione e il grado di mortalità. Con quale genere di persone, quali anime, quando? Se l'arroganza, la superbia e l'esagerazione non vi attanagliassero, allora sapreste queste cose e considerereste Cristo come l'artefice di ciò».

que mutastis, qui in mores alios atque alios ritus priorum condemnatione transistis»¹⁰³.

A. D. 24. Arnobius, *Adversus Nationes*, II, 76, 17: «*Cur ergo, inquit, si omnipotenti servitis deo et eum habere confiditis salutis atque incolumitatis vestrae curam, cur persecutiones patitur perpeti vos tantas atque omnia genera poenarum et suppliciorum subire?»¹⁰⁴.*

A. D. 25. Arnobius, *Adversus Nationes*, II, 77, 19: «*Itaque ista quam dicitis persecutionis asperitas liberatio nostra est, non persecutio, nec poenam vexatio inferet sed ad lucem libertatis educet»¹⁰⁵.*

A. D. 26. Euseb., *Praepar. ev.*, I, 2, 1: «(Πρώτον μὲν γὰρ εἰκότως ἂν τις διαπορήσειε τίνες ὄντες ἐπὶ τὴν γραφὴν παρεληλύθαμεν) - πότερον Ἕλληνες ἢ βαρβάροι ἢ τί ἂν γένοιτο τούτων μέσον, καὶ τίνας ἑαυτοὺς εἶναι φάμεν, οὐ τὴν προσηγορίαν, ὅτι καὶ τοῖς πᾶσιν ἔκδηλος αὕτη, ἀλλὰ τὸν τρόπον καὶ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου· οὔτε γὰρ τὰ Ἑλλήνων φρονούντας ὁρᾶν οὔτε τὰ βαρβάρων ἐπιτηδεύοντας. τί οὖν ἂν γένοιτο τὸ καθ' ἡμᾶς ξένον καὶ τίς ὁ νεωτερισμὸς τοῦ βίου; πῶς δ' οὐ πανταχόθεν δυσσεβεῖς ἂν εἶεν καὶ ἄθεοι οἱ τῶν πατρῶν ἐθῶν ἀποστάντες, δι' ὧν πᾶν ἔθνος καὶ πᾶσα πόλις συνέστηκεν; ἢ τί καλὸν ἐλπῖσαι εἰκὸς τοὺς τῶν σωτηρίων ἐχθροὺς καὶ πολεμίους καταστάντας καὶ τοὺς εὐεργέτας παρωσαμένους; καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ θεομαχοῦντας; ποίας δὲ καὶ ἀξιωθήσεσθαι συγγνώμης τοὺς ἐξ αἰῶνος μὲν παρὰ πᾶσιν Ἕλλησιν καὶ βαρβάροις κατὰ τε πόλεις καὶ ἀγροὺς παντοίοις ἱεροῖς καὶ τελεταῖς καὶ μυστηρίοις πρὸς

¹⁰³ Arnobio, *Contro i pagani*, II, 67, 16-19: «Allo stesso modo poiché per prima cosa ci accusate sulla religione dei primi secoli, è necessario che consideriate attentamente, non ciò che è accaduto, né ciò che non prendiamo in considerazione per controbattervi, ma perché ci seguitate ancor di più nella dimostrazione che segue. Infatti se non c'è nessuna colpa o crimine nel pensarla diversamente né tanto meno cambiare dai vecchi principi in altri nuovi modi di pensare o di agire, proprio questa accusa appartiene a voi che tante volte avete cambiato vita e consuetudine e che siete passati ad altri costumi e all'osservanza di altri sacrifici religiosi assieme alla condanna dei primi (uomini)».

¹⁰⁴ Arnobio, *Contro i pagani*, II, 76, 17: «Perché dunque, dice, se adorare il dio onnipotente e confidate nella sua salvezza e riponete in lui la vostra sicurezza, perché avete subito e sopportato pazientemente un così alto numero di persecuzioni e avete subito ogni genere di pene e di supplizi?».

¹⁰⁵ Arnobio, *Contro i pagani*, II, 77, 19: «Dunque questa che voi chiamate la liberazione dalla persecuzione è la nostra fierezza, non una persecuzione, né il dolore porta sofferenza ma porta alla luce della libertà».

ἀπάντων ὁμοῦ βασιλέων τε καὶ νομοθετῶν καὶ φιλοσόφων θεολογουμένους ἀποστραφέντας, ἐλομένους δὲ τὰ ἀσεβῆ καὶ ἄθεα τῶν ἐν ἀνθρώποις; ποίαις δ'οὐκ ἂν ἐνδίκως ὑποβληθεῖεν τιμωρίαις οἱ τῶν μὲν πατρίων φυγάδες τῶν δ'ὀθνείων καὶ παρὰ πᾶσι διαβεβλημένων Ἰουδαϊκῶν μυθολογημάτων γενόμενοι ζηλωταί; πῶς δ'οὐ μοχθηρίας εἶναι καὶ εὐχερείας ἐσχάτης τὸ μεταθέσθαι μὲν εὐκόλως τῶν οἰκείων, ἀλόγῳ δὲ καὶ ἀνεξετάστῳ πίστει τὰ τῶν δυσσεβῶν καὶ πᾶσιν ἔθνεσι πολεμίων ἐλέσθαι, καὶ μηδ'αὐτῷ τῷ παρὰ Ἰουδαίους τιμωμένῳ θεῷ κατὰ τὰ παρ' αὐτοῖς προσανέχειν νόμμα, καινὴν δέ τινα καὶ ἐρήμην ἀνοδίαν ἑαυτοῖς συντεμεῖν, μήτε τὰ Ἑλλήνων μήτε τὰ Ἰουδαίων φυλάττουσαν; (Ταῦτα μὲν οὖν εἰκότως ἂν τις Ἑλλήνων, μηδὲν ἀληθὲς μήτε τῶν οἰκείων μήτε τῶν καθ'ἡμᾶς ἐπαίων, πρὸς ἡμᾶς ἀπορήσειεν)»¹⁰⁶.

A. D. 27. Euseb., *Praepar. ev.* I, 3, 1: «συκοφάντας προαποδείκνυμεν τοὺς μηδὲν ἔχειν ἡμᾶς δι'ἀποδείξεως παριστάναι, ἀλόγῳ δὲ πίστει προσέχειν ἀποφηναμένους»¹⁰⁷.

A. D. 28. Euseb., *Demonstr. ev.* I, 1, 12: «Οὐδὲν ἡμᾶς δύνασθαί φασι οἱ συκοφάνται δι' ἀποδείξεως παρέχειν,

¹⁰⁶ Euseb., *La praeparazione evangelica* I, 2, 1 ss.: «(Infatti all'inizio qualcuno potrebbe giustamente dubitare se noi che ci siamo avvicinati alla Scrittura)- siamo Greci o barbari o una via di mezzo, e quali cose diciamo sul nostro conto, non tanto sull'appellativo, che tra l'altro è conosciuto da tutti, quanto piuttosto sulla morale e sul tenore di vita. Infatti non badiamo né alle consuetudini dei Greci, né alle occupazioni dei barbari. Che cosa dunque può esserci in noi di insolito e quale è il cambiamento di vita? In ogni caso come potrebbero non essere empì e atei coloro che si sono allontanati dai costumi dei padri, grazie ai quali ogni popolo e ogni città sono tenuti insieme? Oppure che cosa sarà opportuno pensare di coloro che sono divenuti nemici e avversari dei salvatori e hanno disprezzato i benefattori? E che cos'altro pensare infatti se non che hanno combattuto contro gli dei? Di quale perdono dovranno essere considerati degni coloro che da che mondo e mondo presso tutti i Greci e i barbari, nelle città e nelle campagne, hanno disprezzato ogni forma di sacrificio, riti di iniziazione e misteri, e nello stesso tempo si sono rivolti come detentori della scienza divina a tutti quanti i re, i legislatori e i filosofi, raccogliendo con empietà le scelleratezze (esistenti) tra gli uomini? A quali pene non sarebbe giusto condannare coloro che hanno bandito i costumi dei padri e sono divenuti i seguaci delle favole straniere dei Giudei che sono detestati da tutti? Come (può) non essere (caratteristico) di perversità e di estrema volubilità il mutare facilmente le intime abitudini, e scegliere con una fede irrazionale e non sottoposta ad esame le usanze degli empì e dei nemici di tutti i popoli senza neppure confidare in quel Dio onorato dai Giudei secondo le loro leggi, e prendere invece una strada per loro insolita, solitaria e impraticabile, che non viene seguita né dai costumi dei Greci, né dai costumi dei Giudei? (Giustamente è fuor di dubbio che queste domande ci vengano poste da qualche Greco che realmente non capisce nulla né delle nostre intime usanze, né di noi)».

¹⁰⁷ Eusebio, *La preparazione evangelica*, I, 3, 1: «chiamiamo diffamatori coloro che sostengono che noi non possiamo dimostrare nulla col mezzo della prova, ma ci presentiamo come coloro che abbracciano una fede irrazionale».

πίστει δὲ μόνη προσέχειν ἀξιούν τοὺς ἡμῖν προσιόντας τούτους δὲ καὶ πείθειν οὐδὲν πλεον ἢ σφᾶς αὐτούς, θρημμάτων ἀλόγων δίκην, μύσαντας εὖ καὶ ἀνδρείως ἔπεσθαι δεῖν ἀνεξετάστως ἅπασι τοῖς παρ' ἡμῶν λεγομένοις, παρ' ὃ καὶ Πιστοὺς χρηματίζειν τῆς ἀλόγου χάριν πίστεως»¹⁰⁸.

A. D. 29. Euseb., *Demonstr. ev.* III, 5, 95 ss.: «οἱ δὲ οὖν τὰ μὲν δόξαντα αὐτοῖς ἀγαθὴν φέρειν φήμην παραιτούμενοι, τὰς δὲ καθ' ἑαυτῶν διαβολὰς εἰς ἄληστον αἰῶνα καταγράφοντες, [...] πῶς οὐ φιλαυτίας μὲν ἀπάσης καὶ ψευδολογίας ἐκτὸς γεγονέναι ἐνδίκως ἂν ὁμολογοῖντο, φιλαλήθους δὲ διαθέσεως σαφῆ καὶ ἐναργῆ τεκμήρια παρεσχημέναι; Οἱ δὲ γε τοὺς τοιούτους πεπλάσθαι καὶ κατεψεύσθαι νομίζοντες, καὶ οἷα πλάνους βλασφημεῖν πειρώμενοι, πῶς οὐκ ἂν γένοιτο καταγέλαστοι, φίλοι μὲν φθόνου καὶ βασκανίας, ἐχθροὶ δὲ αὐτῆς ἀληθείας ἀλισκόμενοι, οἱ γε τοὺς οὕτως ἀπανούργους, καὶ ἄπλαστον ὡς ἀληθῶς καὶ ἀκέραιον ἦθος διὰ τῶν οἰκείων λόγων ἐπιδεδειγμένους, πανούργους τινὰς καὶ δεινοὺς ὑποτίθενται σοφιστάς, ὡς τὰ μὴ ὄντα πλασαμένους, καὶ τῷ οἰκείῳ διδασκάλῳ τὰ μὴ πρὸς αὐτοῦ πραχθέντα κεχαρισμένως ἀναθέντας; Τί δέ; οἱ καταψευδόμενοι τοῦ διδασκάλου καὶ τὰ μὴ γεγονότα τῆ αὐτῶν παραδιδόντες γραφῆ, ἄρα καὶ τὰ πάθη κατεψεύσαντο αὐτοῦ; εἰ γὰρ δὴ πλάττεσθαι αὐτοῖς σκοπὸς ἦν καὶ λόγοις ψευδέσι τὸν διδάσκαλον κοσμεῖν, οὐκ ἂν ποτε αὐτοῖς τὰ προειρημένα κατέγραφον»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Euseb., *La dimonstrazione evangelica* I, 1, 12: «I diffamatori dicono che noi non possiamo dimostrare nulla col mezzo della prova, ma crediamo giusto avviare soltanto alla fede coloro che si avvicinano a noi; questi ultimi tra l'altro non convincerebbero proprio nessuno se non loro stessi, come gli animali irrazionali, con gli occhi ben chiusi e coraggiosamente serrati, a seguire senza fare domande tutti i nostri discorsi; per questa ragione sono chiamati Fedeli, grazie (appunto) alla fede irrazionale».

¹⁰⁹ Euseb., *La dimonstrazione evangelica*, III, 5, 95 ss.: «Dunque coloro che da un lato si rifiutano di mutare i loro principî fondamentali secondo la buona novella, e dall'altra trascrivono per l'(infinita) eternità le accuse contro di loro, [...] come potrebbero onestamente ammettere che le argomentazioni chiare ed evidenti non vengono fuori dalla menzogna e dal totale egoismo, ma vengono sostenute dalla predisposizione d'animo per l'amore della verità? Infatti quelli che credono che costoro (*scil.* gli evangelisti) abbiano ingannato e mentito, e tentano di calunniarli come fraudolenti, come potrebbero non diventare ridicoli, (essendo) amici dell'invidia e dell'insolenza, e nemici dichiarati della verità stessa? Questi (uomini) così semplici, che hanno mostrato nei loro pensieri un carattere integro, schietto e sincero, sono considerati dei furfanti e degli abili impostori, che avrebbero distorto la realtà, e avrebbero attribuito al loro maestro in modo accattivante, azioni non sue? [...] Come? Quelli che hanno mentito sul (loro) maestro e hanno consegnato alla scrittura fatti mai compiuti da loro, come possono non aver mentito anche

A. D. 30. Euseb., *Demonstr. ev.* VI, 18, 11: «Εἰ δὲ λέγοι τις κατὰ Ἀντίοχον τὸν Ἐπιφανῆ ταῦτα πεπληρῶσθαι, σκεψάσθω εἰ οἶος τέ ἐστιν ἀποδιδόναι καὶ τὰ λοιπὰ τῆς προφητείας κατὰ τοὺς Ἀντιόχου χρόνους, οἷον τὸ αἰχμαλωσίαν πεπονθέναι τὸν λαὸν καὶ τὸ στήναι τοὺς πόδας κυρίου ἐπὶ τὸ τῶν ἐλαιῶν ὄρος. [...] καὶ εἰ τὸ "ὄνομα κυρίου" ἐκύκλωσεν τὴν γῆν πάσαν καὶ τὴν ἕρημον, ὅτε τῆς Συρίας Ἀντίοχος ἐκράτει»¹¹⁰.

A. M. 31. Anastasius Sinaita, *Hodegos* c. 13 (MIGNE T. LXXXIX col. 233): «Μᾶλλον δὲ, ὡς φησιν ὁ Βατανεώτης ὁ νεαρός εἰ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἄνθρωπος πιστευθῆναι ἠβούλετο ὁ Ἰησοῦς, διὰ τί μὴ μᾶλλον συνήγαγεν ἐκ πάντων τῶν ἐθνῶν ἐν τῇ Σιών Ἰουδαίους καὶ Ἑλληνας, ὥσπερ ἐπὶ τῇ πεντηκοστῇ πεποίηκε, καὶ οὕτως ὁρώντων πάντων κατήλθεν ἐξ οὐρανοῦ ἄνθρωπος, ὥσπερ μέλλει κατέρχεσθαι τῇ β' παρουσίᾳ αὐτοῦ;»¹¹¹.

A. M. 32. Diodorus Tars., *Comm. in Exod.*, 31, 16: «Πῶς οὖν οἱ ἐθνικοὶ Κρονικοὺς ὀνομάζουσι τοὺς Ἰουδαίους, τὰ τοῦ Κρόνου μυστήρια τὸν Μωσέα φάσκοντες αὐτοῖς παραδεδωκέναι, τὴν τε περιτομὴν καὶ τὸ σάββατον;»¹¹².

A. M. 33. Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium*, fr. I: «*Matthaeus dominum dixisse testatur, quod Moyses scribit Adam locutum fuisse hoc modo: "Hoc nunc os ex ossibus meis et caro ex carne mea; propter hoc relinquet homo patrem et matrem" etc. Sed concordant domini verba cum Moysi sermonibus: quia Adam praebens officium inspiratione divina*

sulla sua passione? Infatti se il loro fine era inventare e abbellire (la figura) del maestro con falsi racconti, non avrebbero mai raccontato ciò che era stato (già) preannunciato».

¹¹⁰ Euseb., *La dimostrazione evangelica* VI, 18, 11: «Se qualcuno dicesse che questi fatti si sono compiuti al tempo di Antioco Epifane, rifletta, se è capace, se anche il resto della profezia si è compiuto ai tempi di Antioco, come la prigionia sopportata dal popolo e il collocare i piedi del signore sul monte degli ulivi. [...] e se il "nome del Signore" ha cinto tutta la terra e il deserto, quando Antioco occupò la Siria».

¹¹¹ Anastasius Sinaita, *Hodegos* c. 13 (MIGNE T. LXXXIX col. 233): «O invece, come dice il nuovo Bataneota, (Giuliano di Alicarnasso, il monofisita, viene qui chiamato il nuovo Porfirio), se Gesù voleva essere creduto uomo più che uomo, perchè invece non raccolse a Sion Giudei e Greci da tutte le province, come fece nella Pentecoste e così al cospetto di tutti (non) discese dal cielo (come) uomo, com'è stabilito che ritornerà nella sua seconda venuta?».

¹¹² Diodoro di Tarso, *Commentario ad Esodo* 31, 16: «In che modo dunque i pagani chiamano discepoli di Crono i Giudei, affermando che i misteri di Crono erano stati trasmessi loro da Mosè, come la circoncisione e il Sabato?».

prophetavit, ipse a Moyse hoc dixisse refertur: deus vero, qui per inspirationem divinam in corde Adam ista verba formavit, ipse a domino recte locutus fuisse refertur; nam et Adam hanc prophetiam protulit, et pater, qui eam inspiravit, recte dicitur protulisse»¹¹³.

A. M. 34. Drepanius Pacatus, fr. II: «*Per huiusmodi potum significat passionem et Jacobum quidem novimus martyrio consummandum, fratrem vero eius Joannem transiturum absque martyrio quamvis et afflictiones plurimas et exilia tolerarit, sed praeparatam martyrio mentem Christus martyrem iudicavit; nam apostolus Paolus “quotidie”, inquit, “mori”, dum impossibile sit quotidie mori hominem ea morte, qua semel vita haec finitur; sed quoniam pro evangelio ad mortem iugiter erat praeparatus, se mori quotidie sub ea significatione testatus est legitur et in dolio ferventis olei pro nomine Christi beatus Joannes fuisse demersus»¹¹⁴.*

A. M. 35. Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium*, fr. III: «*Rationabiliter evangelistae “principiis diversis utuntur”, quamvis una eademque evangelizandi eorum probatur intentio: Matthaeus ut Hebraeis scribens genealogiae Christi ordinem texuit, ut ostenderet ab ea Christum descendere progenie, de qua eum nasciturum universi prophetae cecinerant: Joannes*

¹¹³ Drepanio Pacato, *Contro Porfirio*, fr. I: «E' risaputo che Matteo ha attribuito al Signore ciò che (invece) secondo quanto scrive Mosè, abbia detto Adamo, in questo modo: “dunque quest'osso dalle mie ossa e questa carne dalla mia carne; perciò l'uomo lasci il padre e la madre” etc. Ma le parole del Signore concordano con le parole di Mosè: perché Adamo, facendo il suo dovere, profetò per ispirazione divina, ed è risaputo che abbia detto questo lo stesso Mosè: in verità Dio, che per ispirazione divina forgiò codeste parole nel cuore di Adamo, egli stesso (*scil.* Adamo) ha parlato correttamente grazie all'intervento del Signore; infatti anche Adamo citò questa profezia e il padre, che la ispirò, si dice che l'abbia rivelata correttamente». I frammenti appartenenti probabilmente al retore Drepanio Pacato sono stati messi tra gli allusivi in quanto, secondo la tesi di HARNACK essi presenterebbero lo stile di Porfirio; inoltre, secondo il teologo tedesco, questi frammenti potrebbero avere qualche linea comune con alcune obiezioni alle Scritture desunte secondo Giovanni diacono, scrittore del VI secolo, ad un'opera dal titolo *Contra Porphyrium*. Tuttavia, al di là della notizia riportata da Giovanni diacono, impossibile da accertare, e dalle deduzioni di HARNACK i frammenti, possono soltanto alludere a Porfirio e al *Contra Christianos*.

¹¹⁴ Drepanio Pacato, *Contro Porfirio*, fr. II: «In questo modo (la parola) *bevanda* significa *passione* e infatti sappiamo che Giacomo doveva morire col martirio, mentre in realtà suo fratello Giovanni se ne sarebbe andato senza martirio, pur sopportando moltissime sofferenze e privazioni; ma Cristo giudicò martire una mente preparata al martirio; infatti l'apostolo Paolo “ogni giorno” disse “muoio”. Dunque è impossibile per un uomo morire ogni giorno con quel tipo di morte perché questa vita termina solamente una volta. Ma dal momento che per il vangelo (Giovanni) era sempre pronto, è spiegato qual è il significato di “morire ogni giorno”. Si narra inoltre che Giovanni venne immerso in una botte dove vi era raccolto olio bollente, e per il nome di Cristo (divenne beato)».

autem ad Ephesum constitutus, qui legem tamquam ex gentibus ignorabant, a causa nostrae redemptionis evangelii sumpsit exordium, quae causa ex eo apparet, quod filium suum deus pro nostra salute voluit incarnari; Lucas vero a Zachariae sacerdotio incipit, ut eius filii miraculo nativitatis et tanti praedicatoris officio divinitatem Christi gentibus declararet, unde et Marcus antiqua prophetici mysterii, competentia adventui Christi, declarat, ut non nova sed antiquitus prolata eius praedicatio probaretur et per hoc evangelistis curae fuit eo uti prooemio, quod unusquisque iudicabat auditoribus expedire; nihil ergo “contrarium” reperitur ubi licet “diversis scriptis” ad eandem tamen patriam pervenitur»¹¹⁵.

A. M. 36. Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium*, fr. IV: «*Praecipit non amicos, sed infirmos quosque vocandos ad prandium; quodsi claudus aut quilibet eorum sit amicus, sine dubio talis pro amicitia minime est rogandus, unde ipsa videntur se impugnare mandata; nam si non amici, sed claudi et caeci sunt invitandi ipsosque quoque amicos esse contingat nequaquam rogare debemus. Sed amicos, arbitror, intelligi hoc loco debemus illos, quos mundi huius terrena consideratione diligimus, non pro divinae contemplationis intuitu hi sunt igitur amici relinquendi denique ideo debilium exempla proposuit, quos pro nullius possumus appetere necessitate negotii nisi tantum pro fructu retributionis aeternae»¹¹⁶.*

¹¹⁵ Drepanio Pacato, *Contro Porfirio*, fr. III: «Ragionevolmente gli evangelisti utilizzano criteri diversi, sebbene sia riconosciuta la loro stessa volontà di evangelizzare: Matteo, scrivendo agli Ebrei, stilò la successione della genealogia di Cristo, per dimostrare come Cristo discendesse proprio da quella progenie dalla quale tutti i profeti predissero che sarebbe nato; Giovanni invece, stabilitosi ad Efeso, siccome gli Efesini ignoravano la Legge come (accade tra) i pagani, iniziò a scrivere il Vangelo dall'inizio della nostra redenzione dove, grazie a lui, si evince chiaramente che Dio volle far incarnare suo figlio per la nostra salvezza; Luca invece inizia dal servizio sacerdotale di Zaccaria per proclamare ai popoli la divinità di Cristo col miracolo della natività di suo figlio e attraverso la solennità di un così grande predicatore; infine Marco proclama l'avvento di Cristo strettamente legato al mistero profetico, per dimostrare che la sua predicazione non era nuova ma testimoniata dall'antichità, perciò fu cura degli evangelisti utilizzare quel proemio che ognuno riteneva adatto da esporre agli uditori; quindi nulla di contrario viene trovato, laddove è lecito, con versioni diverse, arrivare allo stesso risultato».

¹¹⁶ Drepanio Pacato, *Contro Porfirio*, fr. IV: «(Gesù) ammonì: non gli amici, ma gli infermi (sono) coloro che bisogna invitare a pranzo; e se uno zoppo, o qualcuno di loro, sia anche un amico, senza dubbio quel tale, a causa dell'amicizia, assolutamente non bisogna invitarlo. Da qui gli stessi ammonimenti sembrano criticabili; infatti bisogna invitare non gli amici ma gli zoppi e i ciechi, e se capita che gli stessi amici siano anche <zoppi e ciechi>, in alcun modo dobbiamo invitarli. Ma credo di capire in questo passo che quegli amici, che amiamo con l'affetto profano di questo mondo e non grazie a una divina contemplazione, quelli dunque sono amici da lasciare. Infine, per questo motivo, espose (*scil.* Gesù) esempi di invalidi i quali possiamo invitare (a pranzo) senza la necessità di alcun obbligo, se non solo per il guadagno di una ricompensa eterna».

A. M. 37. Drepanius Pacatus, *Contra Porphyrium*, fr. V: «*Quomodo opus salutis humanae adimplesse commemorat, cum necdum crucis vexillum conscenderat? Sed definitione voluntatis, de qua cuncta venerandae passionis insignia adire decreverat, iure se opus perfecisse significat, etc.*»¹¹⁷.

A. M. 38. Hieron., *Comm. in Osee*, 1, 2: «*Si quis autem contentiosus, et maxime gentilium, noluerit figuratiter dictum recipere et irriserit prophetam fornicariae copulatum, opposamus ei etc.*»¹¹⁸.

A. M. 39. Hieron., *Comm. in Osee*, 1, 8 ss. : «*Si quis autem contentiosus interpretes noluerit recipere ista, quae diximus, sed meretricem nomine Gomer, filiam Deblaim, primum et tertium masculos, secundam, quae media est, feminam intellexit procreasse, hoc volens scripturam sonare quod legitur, respondeat quomodo etc.*»¹¹⁹.

A. M. 40. Hieron., *Comm. in Matth.*, 21, 21: «*Latrant contra nos gentilium canes in suis voluminibus, quae in impietatis propriae memoriam reliquerunt, asserentes apostolos non habuisse fidem, quia montes transferre non potuerint*»¹²⁰.

A. M. 41. Hieron., *Comment. In Matth.*, 27, 45: «*Qui scripserunt contra evangelia suspicantur deliquium solis, quod certis statutisque temporibus accidere solet, discipulos Christi ob imperitiam super resurrectione domini interpretatos*»¹²¹.

¹¹⁷ Drepanio Pacato, *Contro Porfirio*, fr. V: «In che modo viene menzionato l'adempimento della realizzazione della salvezza dell'uomo mentre ancora non era salito (*scil.* Gesù) sul vessillo della croce? Ma con la determinazione della volontà grazie alla quale aveva (*scil.* Gesù) deciso di affrontare tutti gli aspetti di una passione degna di venerazione, giustamente si evince che aveva (*scil.* Gesù) già portato a termine il suo compito. ecc.».

¹¹⁸ Girolamo, *Commentario ad Osea* 1, 2: «Se invece qualche scrittore polemico, sopra tutto fra i gentili, non avrà voluto leggere il passo in modo allegorico e avrà deriso il profeta che si accoppia con una prostituta, obiettiagli ecc.».

¹¹⁹ Girolamo, *Commentario ad Osea* 1, 8: «Se invece qualche interprete polemico non avrà voluto accettare quanto abbiamo detto, ma ha inteso che la meretrice di nome Gomer, figlia di Deblaim ha concepito (due) maschi, il primo e il terzo, e una femmina, la seconda, che sta in mezzo (tra i due maschi), volendo così interpretare la scrittura alla lettera, risponda in che modo».

¹²⁰ Girolamo, *Commentario a Matteo* 21, 21: «Latrano i cani dei gentili nei loro scritti, che essi hanno lasciato in ricordo della loro empietà, dichiarando che gli apostoli non avevano fede poiché non sono stati capaci di muovere le montagne».

¹²¹ Girolamo, *Commentario a Matteo* 27, 45: «Coloro che hanno scritto contro i vangeli ritengono che i discepoli di Cristo per ignoranza hanno interpretato l'eclissi di sole, che solitamente si verifica in periodi determinati e precisi, come (se fosse) la resurrezione del Signore».

A. M. 42. Hieron., *Comm., in Gal., I, I*: «“Non ab hominibus”. Potest et oblique in Petrum et in ceteros dictum accipi, quod non ab apostolis ei sit traditum evangelium»¹²².

A. M. 43. Hieron., *Comm. in Gal., 5, 10*: «ὁ ταρασσων ὑμᾶς βαστάσει τὸ κρίμα, ὅστις ἂν ᾗ): «Occulte, inquiunt, Petrum lacerat, cui supra in faciem restitisse se scribit, quod non recto pede incesserit ad evangelii veritatem, sed nec Paulus tam procaci maledicto de ecclesiae principe loqueretur, nec Petrus dignus qui conturbatae ecclesiae reus fieret,»¹²³.

A. M. 44. Hieron., *Comm, in Galat., 5, 12*): «“Utinam et abscendantur qui vos conturbant”. Quaeritur quomodo Paulus discipulus eius qui ait: “Benedicite maledicentibus vobis”, et ipse loquens: “Benedicite et nolite maledicere” et in alio loco: “Neque maledici regnum dei possidebunt”- nunc et maledixerit eis qui ecclesias Galatiae conturbant [al. conturbabant] et cum optantis voto maledixerit: “Utinam et abscendantur qui vos conturbant”. Tam enim detestanda abscisionis est passio, ut et qui invitis eam intulerit, legibus publicis puniatur, et qui se ipsum castraverit, infamis habeatur. Ut enim illud, aiunt, verum sit: “Vivit in me Christus” et hoc: “An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus?” Certe maledictionis vox non potest eius intelligi qui dicit: “Discite a me, quia humilis sum et mitis et mansuetus corde” et magis putatur Judaico furore et quadam effrenata insania se non potuisse cohibere, quam imitatus esse eum, qui 40 tamquam agnus coram tondente se non aperuit os suum et maledicentibus non remaledixit»¹²⁴.

¹²² Girolamo, *Commentario a Galati*, 1, 1: «“Non da parte degli uomini”: questa frase può essere interpretata sia come indirettamente (riferita) a Pietro, sia agli altri (apostoli), per il motivo che il vangelo non gli (scil. a Paolo) sia stato trasmesso dagli apostoli».

¹²³ Girolamo, *Commentario a Galati*, 5, 10: «(Chi vi turba, chiunque egli sia, subirà la sua condanna): segretamente, dicono, (scil. Paolo) diffama Pietro, al quale prima, scrive, si era apertamente opposto, perché si era addentrato nella verità evangelica in modo non corretto. Ma né Paolo avrebbe parlato in modo tanto ingiurioso e insolente, né Pietro sarebbe stato trovato responsabile di turbare la Chiesa».

¹²⁴ Girolamo, *Commentario a Galati*, 5, 12: «“Volesse il cielo che si mutilassero coloro che vi turbano”. Ci si chiede in che modo Paolo discepolo di colui che disse: “Benedite coloro che vi maledicono”, egli stesso sostenitore (di detti come): “Benedite e non maledite”, e in un altro passo: “I maldicenti non avranno il regno di Dio”- ora egli possa maledire coloro che turbano le chiese della Galazia e li possa maledire con questa particolare preghiera: “volesse il cielo che si mutilassero coloro che vi turbano”. Infatti è tanto esecrabile la sofferenza della mutilazione, che è punito dalle leggi dello Stato anche colui che la pratica a coloro che contro voglia (subiscono tale pratica), invece chi si è castrato da sé, viene considerato una persona vergognosa. Infatti, dicono, (com'è possibile che) sia vero quel detto: “Cristo vive in me” e quest'altro: “Volete la prova che in me parla Cristo?”. Indubbiamente la voce della maldicenza non può essere compresa da colui che

A. M. 45. Hieron., *Comm. in Matth.*, 15, 17 ss.: «*Omnia evangeliorum loca apud haereticos et perversos plena sunt scandalis, et ex hac sententiola quidam calumniatur, quod dominus, physicae disputationis ignarus, putet omnes cibos in ventrem ire et in secessum digeri*»¹²⁵.

A. M. 46. Hieron., *Comm. in Jonam* 2, 1 ss.: «*Nec ignoro, quosdam fore, quibus incredibile videatur, tribus diebus ac noctibus in utero ceti, in quo [sic] naufragia dirigebantur, hominem potuisse servari, qui utique fideles erunt aut infideles*»¹²⁶.

A. M. 47. Hieron., *Commentarium in Daniele*, I, 2, 1: «*"In anno secundo regni Nabuchodonosor, vidit Nabuchodonosor somnium et conterritus est spiritus eius, et somnium eius fugit ab eo". Si post tres annos pueri ingressi sunt in conspectu eius, ut ipse praeceperat*»¹²⁷.

A. M. 48 Hieron., *Commentarium in Daniele*, II, 5, 2: «*Quod autem Balthazaris, patrem Nabuchodonosor vocat, non*

dice: "Imparate da me che sono umile, mite e pacifico di cuore"; si crede piuttosto che non abbia potuto trattenere (*scil.* Paolo) il furore giudaico e in parte anche una scatenata follia, e che non abbia (potuto) imitare colui che come un agnello davanti a chi (lo) tosa non aprì (la sua) bocca e a coloro che (lo) insultavano, non ricambiò gli insulti».

¹²⁵ Girolamo, *Commentario a Matteo*, 15, 17 ss.: «Tutti i passi dei Vangeli sono pieni di scandalo presso gli eretici e i perversi, e da questa frasetta qualcuno accusa il Signore di essere un ignorante di nozioni scientifiche, perchè crederebbe che tutti i cibi entrano nello stomaco per essere scaricati nel gabinetto».

¹²⁶ Girolamo, *Commentario a Giona*, 2, 1 ss.: «Nè ignoro, che ci saranno alcuni ai quali sembrerà incredibile che un uomo si sia potuto salvare tre giorni e tre notti nel ventre di un cetaceo dentro il quale erano confluiti tutti i relitti del naufragio, sia che essi siano fedeli o infedeli». Cfr. Y.M. DUVAL, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du commentaire sur Jonas de Saint Jérôme*, Paris 1973.

¹²⁷ Girolamo, *Commentario a Daniele*, I, 2, 1: «Ci si domanda come mai si dice qui che (Nabucodonosor) ebbe un sogno durante il suo secondo anno di regno, quando solo dopo tre anni-come lui stesso aveva ordinato- i fanciulli gli furono presentati». Questo frammento viene proposto da G. RINALDI il quale scorge in questo passo una risposta polemica di Girolamo ad un'obiezione porfiriana. Cfr. G. RINALDI, *L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro*, cit., pp. 97- 111. Inoltre, su questo brano, G. RINALDI (*La Bibbia dei pagani*, II, cit., p. 216) fa notare che «Forse qui Girolamo ha presente un'osservazione porfiriana. La difficoltà posta da questa affermazione biblica, in ogni caso, fu avvertita anche dai commentatori ebrei per i quali bisognava riferire il "secondo anno" di Nabucodonosor al suo dominio sull'Assiria, l'Egitto e Moab e non soltanto alla Giudea. Anche FLAVIO GIUSEPPE, (*De antiq. Iud.*, 10, 195- 202) afferma che Nabucodonosor ebbe uno strano sogno due anni dopo che ebbe devastato l'Egitto».

*facit errorem scientibus sanctae Scripturae consuetudinem: qua patres, omnes proavi et majores vocantur»*¹²⁸.

A. M. 49. Augustin., *Ep. 102 (ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens)*, 2: «*Requirunt de duabus resurrectionibus quae conveniat promissae resurrectioni, utrumnam Christi an Lazari. "Si Christi", inquit, "quo modo potest haec convenire resurrectioni natorum ex semine eius, qui nulla seminis condicione natus est? Si autem Lazari resurrectio convenire adseritur, ne haec quidem congruere videtur, si quidem Lazari resurrectio facta sit de corpore nondum tabescente et de eo corpore, quo Lazarus dicebatur, nostra autem multis saeculis post ex confuso eruetur. Deinde si post resurrectionem status beatus futurus est nulla corporis iniuria, nulla necessitate famis, quid sibi vult cibatum fuisse Christum et vulnera monstravisse? Sed si propter incredulum fecit, finxit; si autem verum ostendit, ergo in resurrectione accepta futura sunt vulnera»*¹²⁹.

A. M. 50. Augustin., *Ep. 102 (ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens)*, 22: «*Videamus, quale sit, quod de mensura peccati atque supplicii proposuit sic (in) evangelio calumniatus: "Minatur", inquit, Christus sibi non credentibus aeterna supplicia et alibi ait: In qua mensura mensi fueritis, in ea remetietur vobis, satis, inquit, ridicule atque contrarie; nam si ad mensuram redditurus est poenam et omnis mensura circumscripta est fine temporis, quid sibi volunt minae infiniti supplicii»*¹³⁰.

¹²⁸ Girolamo, *Commentario a Daniele*, II, 5, 2: «Il fatto che (Daniele) chiami Nabucodonosor padre di Baltassar non costituisce un errore, perchè chi conosce il modo di esprimersi della Sacra Scrittura sa che col termine *padre* si indicano tutti gli ascendenti e gli antenati». Anche in questo passaggio G. RINALDI (*L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro*, cit., p. 105) scorge una possibile polemica porfiriana.

¹²⁹ Agostino, *Lettera 102 (A Deograzia, contenente sei domande presentate contro i pagani)*, 2: «(i pagani) chiedono, per quanto concerne le due risurrezioni, quale tra esse sia quella adatta alla risurrezione promessa, quella di Cristo o quella di Lazzaro. "Se a quella di Cristo", dicono, "in che modo può adattarsi alla risurrezione dei nati dal seme di colui il quale è nato senza alcuna partecipazione del seme (umano)? Se invece si sostiene che si adatta alla risurrezione di Lazzaro neppure questa sembra adattarsi a quella, dal momento che la risurrezione di Lazzaro si è compiuta da un corpo non ancora putrefatto, e (proprio) da quel corpo che veniva chiamato Lazzaro; la nostra invece accadrà dopo molti secoli e in modo confuso. Quindi se dopo la risurrezione ci sarà la beatitudine senza alcuna mutilazione fisica, senza alcun bisogno di sfamarsi, che cosa significa che Cristo prese del cibo e mostrò le ferite? Se lo ha fatto a causa di un incredulo, ha simulato; se invece ha mostrato il vero, allora le ferite ricevute rimarranno (anche) dopo la risurrezione».

¹³⁰ Agostino, *Lettera 102 (A Deograzia, contenente sei domande presentate contro i pagani)*, 22:

A. M. 51. Augustin., *Ep.* 102 (*ad Deogratias, sex quaestiones contra paganos expositas continens*), 30: «*Postrema quaestio proposita est de Jona nec ipsa quasi ex Porphyrio sed tamquam ex irrisione paganorum; sic enim posita est: "Deinde quid sentire", inquit, debemus de Jona, qui dicitur in ventre ceti triduo fuisse? Quod satis ἀπίθανον est et incredibile transvortatum cum veste hominem fuisse in corde piscis; aut si figura est, hanc dignaberis pandere. Deinde quid sibi etiam illud vult supra evomitum Jonam cucurbitam natam? Quid causae fuit, ut haec nasceretur? Hoc enim genus quaestionis multo cachinno a paganis graviter inrisum animadverti*»¹³¹.

A. M. 52. Augustin., *Epist.* 102, 32: «*Et tamen si hoc, quod de Jona scriptum est, Apuleios Madaurensis vel Apollonius Tyaneus fecisse diceretur [...], si de istis quos magos et philosophos laudabiliter nominant, tale aliquid narraretur, non iam in buccis creparet risus, sed typhus, ita rideant scripturas nostras, quantum possunt*»¹³².

A. M. 53. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 7, 10: «*Has domini sanctas quadrigas, quibus per orbem uectus subigit populos leni suo iugo et sarcinae leui, quidam uel impia uanitate uel imperita temeritate calumniis appetunt, ut eis ueracis narrationis derogent fidem, per quos christiana religio disseminata per mundum tanta fertilitate prouenit, ut homines infideles iam inter se ipsos calumnias suas mussitare uix*

«Vediamo che cosa ha esposto colui che ha interpretato capziosamente il Vangelo sulla proporzione tra il peccato e la pena: Cristo minaccia, dice, a coloro che non credono in lui, pene eterne, mentre altrove dice: "con la stessa misura con cui misurerete, sarete misurati", e ciò è abbastanza ridicolo e contraddittorio; infatti se restituirà la pena secondo misura, e ogni misura è esattamente determinata dal limite del tempo, che senso ha la minaccia di una pena eterna?».

¹³¹ Agostino, *Lettera* 102 (a Deograzia, contenente sei argomenti presentati contro i pagani), 30: «L'ultimo argomento presentato su Giona non (credo provenga) per così dire da Porfirio quanto piuttosto dalla derisione dei pagani; infatti è esposto così: "Che cosa poi dobbiamo pensare, dice, di Giona, che, come si narra, rimase tre giorni nel ventre di un cetaceo? E' abbastanza incredibile e straordinario che un uomo sia stato inghiottito con tutti i vestiti nello stomaco di un pesce; oppure se è un'allegoria, ti degnerei di spiegarla. E poi inoltre che cosa significa l'edera¹³¹ cresciuta sopra (la testa) di Giona vomitato (dal pesce)? Quale fu il motivo che la fece nascere? Mi sono accorto infatti che questo genere di argomento è motivo di grandi risate e di pesante derisione da parte dei pagani».

¹³² Agostino, *Lettera* 102, 32: «E tuttavia se ciò che è stato scritto su Giona, si dicesse fatto da Apuleio di Madaura e da Apollonio di Tiana. [...], se qualcosa di simile venisse narrata su costoro che con espressioni di elogio chiamano maghi, sulle loro bocche non risuonerebbe il riso ma l'orgoglio; così deridano le nostre scritture per quanto possono».

audeant conpressi fide gentium et omnium deuotione populorum. uerum tamen, quia nonnullos adhuc calumniosis disputationibus suis uel retardant a fide, ne credant, uel iam credentes, quantum potuerint, exagitando perturbant, nonnulli autem fratres salua fide nosse desiderant, quid talibus respondeant quaestionibus, uel ad prouectum scientiae suae uel ad illorum uaniloquia refellenda, inspirante adque adiuuante domino deo nostro - quod utinam et ipsorum saluti prosit - hoc opere demonstrare suscepimus errorem uel temeritatem eorum, qui contra euangelii quattuor libros, quos euangelistae quattuor singulos conscripserunt, satis argutas criminationes se proferre arbitrantur. quod ut fiat, quam non sibi aduersentur idem scriptores quattuor, ostendendum est. hoc enim solent quasi palmare suae uanitatis obicere, quod ipsi euangelistae inter se ipsos dissentiant.»¹³³.

¹³³ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 7, 10: «Certuni, o per empia vacuità o per temeraria ignoranza, muovono attacchi contro questa santa quadriga del Signore, dalla quale trasportato egli sta assoggettando al suo giogo soave e al suo peso leggero tutti i popoli della terra. Negano l'attendibilità che merita ogni narrazione verace a quegli scritti per i quali la religione cristiana è disseminata nel mondo intero e ha raggiunto tanta fecondità che gli infedeli osano a malapena mormorare fra di loro le proprie calunnie, battuti come sono dalla fede delle genti e dall'adesione di tutti i popoli. Con queste loro dispute calunniose essi tuttavia ritardano chi ancora non crede dall'abbracciare la fede o turbano, per quanto possono, i credenti mettendo in agitazione il loro animo. Al riguardo alcuni fratelli, la cui fede è al sicuro, desiderano conoscere cosa debbano rispondere a tali questioni tanto per accrescere la propria scienza quanto per ribattere i vani discorsi degli avversari. Pertanto, dietro ispirazione del Signore Dio nostro e col suo aiuto, e con l'augurio che lo scritto rechi giovamento ai lettori, con quest'opera intendiamo dimostrare l'errore e l'insolenza di coloro che ritengono criticamente fondate le accuse che essi proferiscono contro i quattro libri del Vangelo, ciascuno dei quali ha un diverso autore. Per riuscire nell'intento occorrerà dunque mostrare come questi quattro scrittori non si contraddicano l'un l'altro. I nostri nemici infatti, per difendere la propria vacuità, questo sogliono dare per scontato, cioè che gli evangelisti sono discordanti fra loro». A parte il frammento presente in *De consensu evangelistarum*, I, 15, 23, che nella nuova condizione dei frammenti verrà inserito tra quelli autenticamente porfiriani, tuttavia Agostino, nel compilare quest'opera non sembra aver avuto per le mani il *Contra Christianos*. G. RINALDI (*Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle «quaestiones et responsiones», «Annali di Storia dell'Esegesi», 6 [1989], p. 116*) sostiene che «Non possiamo credere che Agostino nel compilare le centinaia di *quaestiones* esegetiche di cui consta il suo lavoro abbia di norma avuto tra le mani l'opera anticristiana di Porfirio. Sembra più probabile ritenere che durante l'epoca in cui il vescovo componeva il *De trinitate* la circolazione di trattatelli anticristiani tra i suoi membri di chiesa ed i suoi amici abbia suscitato problemi tali da costringerlo a dedicarsi saltuariamente, e con tutto il rigore critico che le limitate conoscenze dell'epoca potevano consentire, alla composizione di un'opera che avrebbe scagionato una volta per tutte i vangeli dall'accusa di non essere in armonia. Dunque la polemica antipagana, condotta sul campo dell'esegesi e della critica biblica, ha costituito l'occasione per la composizione del *De consensu* e, con ogni probabilità, ha qua e là fornito all'autore anche del materiale sul quale lavorare. Una conferma a quest'ultima ipotesi potrebbe venire da un confronto puntuale tra alcune *quaestiones* trattate da Agostino e le corrispondenti obiezioni pagane a noi note per altra via». La traduzione del *De consensu evangelistarum* è di V. TARULLI.

A. M. 54. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 7, 11: «*Sed illud prius discutiendum est, quod solet nonnullos mouere, cur ipse dominus nihil scripserit, ut aliis de illo scribentibus necesse sit credere. hoc enim dicunt illi uel maxime pagani, qui dominum ipsum iesum christum culpae aut blasphemare non audent ei que tribuunt excellentissimam sapientiam, sed tamen tamquam homini, discipulos uero eius dicunt magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum filium dei dicerent et uerbum dei, per quod facta sunt omnia, et ipsum ac deum patrem unum esse, ac si qua similia sunt in apostolicis litteris, quibus eum cum patre unum deum colendum esse didicimus. honorandum enim tamquam sapientissimum uirum putant, colendum autem tamquam deum negant*»¹³⁴.

A. M. 55. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 7, 12: «*Cum ergo quaerunt, quare ipse non scripserit, uidentur parati fuisse hoc de illo credere, quod de se ipse scripsisset, non quod alii de illo pro suo arbitrio praedicassent. a quibus quaero, cur de quibusdam nobilissimis philosophis suis hoc crediderint, quod de illis eorum discipuli scriptum memoriae reliquerunt, cum de se ipsi nihil scripsissent? nam pythagoras, quo in illa contemplatiua uirtute nihil tunc habuit graecia clarius, non tantum de se, sed nec de ulla re aliquid scripsisse perhibetur. socrates autem, quem rursus in actiua, qua mores informantur, omnibus praetulerunt, ita ut testimonio quoque dei sui apollinis omnium sapientissimum pronuntiatum esse non taceant, aesopi fabulas pauculis uersibus persecutus est uerba et numeros suos adhibens rebus alterius, usque adeo nihil scribere uoluit, ut hoc se coactum imperio sui demonis fecisse dixerit, sicut nobilissimus discipulorum eius plato commemorat, in quo tamen opere maluit alienas quam suas exornare sententias. quid igitur causae est, cur de istis hoc credant, quod de illis discipuli eorum litteris commendarunt, et de christo*

¹³⁴ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 7, 11: «È però necessario affrontare prima il problema che fa difficoltà a certuni, e cioè perchè il Signore di persona non abbia scritto niente, per cui si deve credere a questi altri che di lui hanno scritto. È quel che dicono tante persone, soprattutto pagane, che non osano prendersela col nostro Signore Gesù Cristo né bestemmiarlo, ma gli attribuiscono un'eccezionale sapienza, sempre però a livello umano. Dicono al riguardo che i discepoli hanno detto del loro maestro più di quanto egli non fosse, qualificandolo come Figlio di Dio e Verbo di Dio ad opera del quale sono state create tutte le cose e asserendo che egli e il Padre sono una cosa sola e tutte quelle altre cose di questo genere, contenute negli scritti apostolici, con cui ci si insegna ad adorarlo come il solo Dio insieme col Padre. Essi ritengono, sì, che lo si debba onorare come un uomo sapientissimo ma negano che lo si debba adorare come un Dio».

nolint credere, quod eius de illo discipuli conscripserunt praesertim cum ab eo ceteros homines sapientia superatos esse fateantur, quamuis eum fateri deum nolint? an uero illi, quos isto multo inferiores fuisse non dubitant, ueraces de se discipulos facere potuerunt et iste non potuit? quod si absurdissime dicitur, credant de illo, quem sapientem fatentur, non quod ipsi uolunt, sed quod aput eos legunt, qui ea quae scripserunt ab illo sapiente didicerunt»¹³⁵.

A. M. 56. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 8, 13: «*Deinde dicant, unde saltem quod sapientissimus fuerit nosse uel audire potuerunt. si fama disseminante, certior ne de illo nuntia fama est quam discipuli eius, quibus eum praedicantibus ipsa per totum mundum fama fraglauit? postremo famam praeferant famae et ei famae de illo credant, quae maior est. ea quippe fama, quae de catholica ecclesia, quam stupent toto orbe diffusam, mirabili claritate dispergitur, tenues istorum rumores inconparabiliter uincit; ea porro fama tam magna, tam celebris, ut eam timendo isti trepidas et tepidas contradictiunculas in sinu suo rodant iam plus metuentes audiri quam uolentes credi, filium dei unigenitum et deum praedicat christum, per quem facta sunt omnia. si ergo famam eligunt testem, cur non hanc eligunt, quae tanta claritate praefulget? si scripturam, cur non euangelicam, quae tanta auctoritate praepollet? nos certe haec de dis eorum credimus quae habet et*

¹³⁵ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 7, 12: «Quando dunque costoro si interrogano sul perchè egli di persona non abbia scritto nulla, li riterresti disposti a credere se egli personalmente avesse scritto qualcosa nei suoi riguardi, mentre non vogliono credere a quanto su di lui hanno predicato gli altri secondo il proprio giudizio. Da costoro vorrei sapere perchè, a proposito di certi nobilissimi loro filosofi, credano a quello che nei loro riguardi hanno tramandato per iscritto i loro discepoli mentre essi personalmente non hanno scritto niente sulla propria vita. Così Pitagora, di cui la Grecia non ha avuto uomo più celebre per risorse speculative. È risaputo che egli non ha scritto nulla né su se stesso né su qualsiasi altro argomento. Così Socrate, da tutti collocato al primo posto per la dottrina morale tendente all'educazione dei costumi, tanto che non passa sotto silenzio la notizia che egli sia stato dichiarato il più sapiente degli uomini anche per la testimonianza del loro dio Apollo. Egli redasse in pochi versi alcune favole di Esopo, usando parole e ritmi suoi per cose altrui, e a tal segno non volle scrivere nulla da affermare che quanto da lui scritto lo scrisse per comando e costrizione del suo demone, come ricorda il più nobile dei suoi discepoli, Platone. Nella sua opera egli preferì abbellire le sentenze altrui piuttosto che le proprie. Se dunque a proposito di costoro credono a quanto ci hanno tramandato per iscritto i loro discepoli, per quale motivo si rifiutano di credere a ciò che i discepoli scrissero nei riguardi di Cristo? Come possono soprattutto ragionare così se ammettono che egli superò in sapienza tutti gli uomini, per quanto non vogliono ammettere che egli sia dio? O che per caso quei filosofi, che essi non dubitano di ritenere molto inferiori a Cristo, siano riusciti a rendere veraci nei loro riguardi i propri discepoli, mentre lui non c'è riuscito? Che se questa è un'affermazione assurda, credano nei riguardi di Cristo, che considerano un sapiente, non ciò che salta loro in testa ma ciò che leggono presso quegli autori che appresero da lui, uomo sapiente, le cose che scrissero».

scriptura eorum antiquior et fama celebrior. quae si adoranda sunt, cur ea rident in theatris? si autem ridenda sunt, plus ridendum est, cum adorantur in templis. restat, ut ipsi uelint testes esse de christo, qui sibi auferunt meritum sciendi quid loquantur loquendo quod nesciunt, aut si aliquos libros habere se dicunt, quos eum scripsisse adserant, prodant eos nobis. profecto enim utilissimi et saluberrimi sunt, quos, ut ipsi fatentur, uir sapientissimus scripsit»¹³⁶.

A. M. 57. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 9, 14: «*Ita uero isti desipiunt, ut illis libris, quos eum scripsisse existimant, dicant contineri eas artes, quibus eum putant illa fecisse miracula, quorum fama ubique percrebruit: quod existimando se ipsos produnt quid diligant et quid adfectent: quando quidem christum propterea sapientissimum putant fuisse, quia nescio quae inlicita nouerat, quae non solum disciplina christiana, sed etiam ipsa terrenae rei publicae administratio iure condemnat. et certe qui tales christi libros legisse se adfirmant, cur ipsi nulla talia faciunt, qualia illum de libris talibus fecisse mirantur?»¹³⁷.*

¹³⁶ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 8, 13: «Ci dicano poi almeno da quale fonte abbiano saputo o udito che egli fu un uomo sapientissimo. Se l'ha divulgato la fama, forse che è più attendibile la fama che ci ha recato notizie su di lui di quanto non lo siano i suoi discepoli che lo predicarono in tutto il mondo e ad opera dei quali s'è diffusa la fragranza della sua fama? Insomma a una fama preferiscano un'altra fama e nei suoi riguardi credano a quanto divulgato dalla fama peggiore. In effetti la fama che si diffonde con mirabile chiarezza ad opera della Chiesa cattolica- a proposito della quale si stupiscono vedendola diffusa in tutto il mondo- supera incomparabilmente il fioco rumoreggiare degli increduli. Ebbene, questa fama è così grande e così grande e così nota che essi, per timore di lei, sono costretti a masticare dentro di sé spaurite e trepide contraddizioni di poco conto, temendo ormai più di farsi ascoltare che pretendendo di farsi credere. Ora è proprio la Chiesa cattolica a proclamare che Cristo è Figlio unigenito di Dio e Dio, ad opera del quale sono state create tutte le cose. Se pertanto scelgono come testimone la fama, perchè non scelgono questa fama che risplende di tanta luce? Se scelgono la Scrittura, perchè non quella dei Vangeli che eccelle sulle altre per la sua grande autorità? Nei riguardi dei loro dei noi indubbiamente crediamo a ciò che contengono e i loro scritti più antichi e la fama più diffusa. E se questi dei sono da adorarsi, perchè di loro si ride nei teatri? Se invece sono cose ridicole, più ridicolo è adorarli nei templi. Resta quindi assodato che loro stessi, mentre si privano del merito di approfondire ciò che dicono, diventano testimoni di Cristo dicendo ciò che non sanno. Che se dicono di avere dei libri che sarebbero stati scritti da lui, ce li presentino pure. Scritti da un uomo sapientissimo, com'essi riconoscono, tali libri saranno certo utilissimi e saluberrimi. Se al contrario temono di presentarci sono sicuramente cattivi, e se sono cattivi non è sapientissimo colui che li scrisse. Ma Cristo, a quel che essi dicono apertamente, fu sapientissimo, per cui cose come quelle è impossibile siano state scritte da lui».

¹³⁷ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 9, 14: «Questi (pagani) sono così stolti da affermare che nei libri che ritengono scritti da Gesù sono contenute norme di arte magica con le quali- a quanto essi credono- egli avrebbe fatto quei miracoli la cui fama s'è diffusa per ogni dove. Credendo a una cosa simile palesano se stessi, cioè quel che amano e desiderano. In tanto infatti ritengono Cristo uomo sapientissimo in quanto era a conoscenza di non so quali pratiche illegali, condannate giustamente non solo dalla morale cristiana ma anche dal governo della società civile.

A. M. 58. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 10, 15: «*Quid quod etiam diuino iudicio sic errant quidam eorum, qui talia christum scripsisse uel credunt uel credi uolunt, ut eosdem libros ad petrum et paulum dicant tamquam epistulari titulo praenotatos. et fieri potest, ut siue inimici nominis christi siue qui eiusmodi execrabilibus artibus de tam glorioso nomine pondus auctoritatis dare se posse putauerunt talia sub christi et apostolorum nomine scripserint. in qua fallacissima audacia sic excaecati sunt, ut etiam a pueris, qui adhuc pueriliter in gradu lectorum christianas litteras norunt, merito rideantur*»¹³⁸.

A. M. 59. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 10, 16: «*Cum enim uellent tale aliquid fingere christum scripsisse ad discipulos suos, cogitauerunt, ad quos potissimum scribere potuisse facile crederetur, tamquam ad illos, qui ei familiarius adhaesissent, quibus illud quasi secretum digne committeretur, et occurrit eis petrus et paulus, credo, quod pluribus locis simul eos cum illo pictos uiderent, quia merita petri et pauli etiam propter eundem passionis diem celebrius sollemniter roma commendat. sic omnino errare meruerunt, qui christum et apostolos eius non in sanctis codicibus, sed in pictis parietibus quaesierunt, nec mirum, si a pingentibus fingentes decepti sunt. toto enim tempore, quo christus in carne mortali cum suis discipulis uixit, nondum erat paulus discipulus eius, quem post passionem suam, post resurrectionem, post ascensionem, post missum de caelis spiritum sanctum, post multorum iudaeorum conuersionem et mirabilem fidem, post lapidationem stephani diaconi et martyris, cum adhuc saulus appellaretur et eos qui in christum crediderant grauiter persequeretur, de caelo uocauit et suum discipulum adque apostolum fecit. quomodo igitur potuit libros, quos antequam*

E qui è ovvio chiedersi. Coloro che dicono d'aver letto quei libri scritti da Cristo, perchè non compiono le opere da lui fatte, che essi ammirano leggendole nei suoi libri».

¹³⁸ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 10, 15: «E che dire del fatto che alcuni di costoro per pregiudizio divino cadono nell'errore che o credano o vogliono far credere che Cristo abbia scritto tali libri, asserendo inoltre che ad essi sia stato apposto l'indirizzo "a Pietro" o "a Paolo" quasi si trattasse di lettere? In effetti può essere accaduto che o i nemici del nome di Cristo o altri dediti a simili arti detestabili abbiano ritenuto che sarebbero derivati ai loro scritti autorità e prestigio dal nome glorioso di Cristo, e così li abbiano posti sotto il nome di lui o degli Apostoli. Essi sono stati talmente accecati nella loro audacia e menzogna che giustamente se ne ridono anche quei fanciulli che, costituiti nel grado di lettori, conoscono sia pure da ragazzi, gli scritti cristiani».

moretur eum scripsisse putari uolunt, ad discipulos tamquam familiarissimos petrum et paulum scribere, cum paulus nondum fuerit discipulus eius?»¹³⁹.

A. M. 60. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 11, 17: «*Illud quoque adtendant, qui magicis artibus tanta potuisse et nomen suum ad populos in se conuertendos arte ipsa consecrasse delirant, utrum potuerit magicis artibus tantos prophetas diuino spiritu antequam in terra nasceretur implere, qui de illo talia futura praelocuti sunt, qualia iam praeterita in euangelio legimus et qualia in orbe terrarum praesentia nunc uidemus. neque enim, si magicis artibus fecit, ut coleretur et mortuus, magus erat antequam natus, cui prophetando uenturo gens una deputata est, cuius reipublicae tota administratio prophetia esset illius regis uenturi et ciuitatem caelestem ex omnibus gentibus condituri*»¹⁴⁰.

A. M. 61. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 14, 22: «*Puto, quia de se futura ut per tot prophetas et per cuiusdam etiam gentis regnum ac sacerdotium praenuntiarentur, non magicis artibus fecit christus, antequam esset in hominibus natus. nam et illius iam deleti regni populus*

¹³⁹ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 10, 16: «Volendo dar consistenza alla supposizione che Cristo inviò degli scritti ai suoi discepoli, pensarono a chi sarebbe stato più verosimile che egli avesse scritto, Chi furono cioè le persone che aderirono più da vicino a lui sì che fosse conveniente confidare loro quella specie di segreto. E pensarono a Pietro e a Paolo per il fatto, credo, che in più luoghi li vedevano insieme con lui. Roma infatti celebra con festosa solennità i meriti di Pietro e di Paolo collocando anche nello stesso giorno il ricordo del loro martirio. In tale grossolano errore meritamente incorsero coloro che andarono a cercare Cristo e gli Apostoli non nei sacri libri ma nelle pitture murali; e niente di strano se questi autori fantasiosi furono ingannati da autori di pitture. Per tutto il tempo infatti che Cristo trascorse con i suoi discepoli nella carne mortale, Paolo non era ancora suo discepolo. Egli lo chiamò dal cielo e lo fece suo discepolo e apostolo dopo la sua passione, dopo la risurrezione, dopo l'ascensione, dopo che ebbe mandato dal cielo lo Spirito Santo, dopo che molti Giudei si erano convertiti e avevano accettato la nostra mirabile religione, dopo che era stato lapidato il diacono e martire Stefano. In quel tempo Paolo si chiamava ancora Saulo e perseguitava accanitamente quanti avevano creduto in Cristo. Come dunque poté Cristo inviare a Pietro e a Paolo, in quanto discepoli che più degli altri gli sarebbero stati familiari, dei libri che egli avrebbe scritto prima della morte, se in quel tempo Paolo non era ancora suo discepolo».

¹⁴⁰ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 11, 17: «Alcuni vaneggiando, asseriscono che Cristo poté fare tante cose strepitose perché esperto di arti magiche con le quali riuscì a divinizzare il suo nome e a convertire i popoli. Costoro dovrebbero considerare in qual modo egli, prima di nascere in terra, abbia potuto con le sue magie riempire dello Spirito divino tanti Profeti che nei suoi riguardi predissero cose future che nel Vangelo leggiamo essersi poi realizzate e che oggi vediamo presenti in tutto il mondo. Che se con le sue magie riuscì a farsi adorare dopo la morte, non era certo mago prima di nascere. Eppure, per profetizzare la sua venuta, fu scelto e incaricato un popolo le cui vicende nazionali, nel loro succedersi ordinato, erano una profezia di quel Re che sarebbe venuto e avrebbe riunito tutte le genti formando con essi la città celeste».

ubique dispersus mirabili dei prouidentia, quamuis sine ulla unctione regis sacerdotis que remanserit, in quo chrismate christi nomen apparet, tenet tamen reliquias quarundam obseruationum suarum, romana autem sacra illa de idolorum cultu nec uictus ac subiugatus accepit, ut libros propheticos ad testimonium gerat christi ac sic de inimicorum codicibus probetur ueritas prophetati christi. quid ergo adhuc miseri christum male laudando se ipsos indicant? si aliqua magica sub eius nomine scripta sunt, cum uehementer his artibus christi doctrina inimica sit, hinc potius intellegant, quantum sit illud nomen, quo addito etiam illi qui contra eius praecepta uiuunt suas nefarias artes honorare conantur. sic enim diuersis hominum erroribus multi etiam uarias hereses aduersus ueritatem sub eius nomine condiderunt, ita sentiunt etiam inimici christi ad suadendum quod proferunt contra doctrinam christi nullum sibi esse pondus auctoritatis, si non habeat nomen christi»¹⁴¹.

A. M. 62. Augustinus, *De consensu euangelistarum*, I, 16, 24: «*Uerum tamen isti ita disputant, quod haec euersio templorum et damnatio sacrificiorum et confractio simulacrorum non per doctrinam christi fiat, sed per discipulorum eius, quos aliud quam ab illo didicerunt docuisse contendunt, ita uolentes christianam fidem christum honorantes laudantes que conuellere, quia utique per discipulos christi et facta et dicta christi adnuntiata sunt, quibus constat religio christiana adhuc istis iam paucissimis, nec iam obpugnantibus,*

¹⁴¹ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 14, 22: «Mi sia consentito di supporre che tutti questi eventi futuri concernenti il Cristo non li abbia fatti preannunziare lui stesso ad opera di tanti Profeti e mediante il regno e il sacerdozio di un determinato popolo, quasi che egli fosse dotato di arti magiche e potesse intervenire nella storia prima ancora di nascere fra gli uomini. Il popolo di quel regno ormai distrutto, sparso per mirabile provvidenza di Dio in tutte le parti del mondo, sebbene sia rimasto senza alcuna unzione di re o di sacerdoti- unzione nella quale è figurato il nome di Cristo- tuttavia conserva ancora alcuni resti delle sue antiche osservanze. Quanto ai riti dei Romani riguardanti il culto degli idoli, sebbene vinto e soggiogato, quel popolo non ha voluto mai accettarli. Così gli Ebrei sono latori dei libri profetici che recano la testimonianza a favore di Cristo e pertanto in base a libri conservati da nemici si dimostra la verità su Cristo annunziato dai Profeti. Cosa vogliono dunque i miseri increduli? Lodando malamente Cristo, manifestano chi sono loro stessi! Ammesso pure che alcuni libri di magia si facciano passare come opera di Cristo, è certo che la sua dottrina si oppone decisamente a tali arti. Da ciò si dovrebbe piuttosto ricavare quanto grande sia quel nome, usando il quale anche coloro che vivono contro la sua legge cercano di dare prestigio alle proprie arti delittuose. È quel che accade nei diversi errori umani. Molti hanno dato origine a svariate eresie contrapponendosi alla verità in base al nome di Cristo. Allo stesso modo si comportano anche questi altri suoi nemici, i quali per far credere alla gente dottrine contrarie a quelle di Cristo, pensano di poter trovare appoggio più autorevole nel nome di Cristo».

sed tamen adhuc mussitantibus, inimica. sed si nolunt credere christum talia docuisse, prophetas legant, qui non solum superstitiones idolorum euerti praeceperunt, uerum etiam christianis temporibus hanc euersionem futuram praedixerunt. qui si sefellerunt, cur tanta manifestatione completur? si uerum dixerunt, cur tantae diuinitati resistitur?»¹⁴².

A. M. 63. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 17, 25: «*Uerum tamen diligentius ab istis quaerendum est, quemnam putent esse deum israhel. cur eum colendum non receperunt sicut aliarum gentium deos, quas romanum subegit imperium, praesertim cum eorum sententia sit omnes deos colendos esse sapienti? cur ergo a numero ceterorum iste reiectus est? si plurimum ualet, cur ab eis solus non colitur? si parum aut nihil ualet, cur contritis eorum simulacris ab omnibus gentibus solus paene iam colitur? numquam huius quaestionis eximi uinculo poterunt, qui cum maiores et minores deos colant, quos deos putant, hunc deum non colunt, qui praeualuit omnibus, quos colunt. si enim magnae uirtutis est, cur existimatus est improbandus? si paruae nullius ue uirtutis est, cur tantum potuit improbatus? si bonus est, cur a ceteris bonis solus separatur? si malus est, cur a tot bonis unus non superatur? si uerax est, cur eius praecepta respuuntur? si mendax est, cur eius praedicta complentur?»¹⁴³.*

¹⁴² Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 16, 24: «I pagani sostengono che la distruzione dei templi, la riprovazione dei sacrifici e l'abbattimento dei simulacri non è da ascrivere agli insegnamenti di Cristo ma è colpa dei suoi discepoli, i quali- è loro forte convincimento- hanno insegnato dottrine diverse da quelle che avevano apprese dal maestro. In tal modo, mentre onorano e lodano Cristo, si propongono di sradicare la religione cristiana, perchè è certamente tramite i discepoli di Cristo che sono stati diffusi quei detti e fatti di Cristo sui quali poggia la religione cristiana. La quale religione è, ovviamente, in contrasto con quei pochi nostalgici del passato, tanto pochi che ormai non osano più combatterla anche se brontolano contro di lei. Se pertanto costoro non vogliono credere che Cristo abbia insegnato ciò che insegnano i cristiani, leggano i Profeti, che non solo comandarono di distruggere le superstizioni idolatriche, ma anche predissero che questa distruzione sarebbe avvenuta nell'era cristiana. Se essi si ingannarono, perchè così manifestamente la cosa è avvenuta secondo le loro predizioni? Se essi dicevano la verità, perchè resistere ad una divinità così potente?».

¹⁴³ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 17, 25: «A questo punto occorrerà chiedere più approfonditamente a costoro che sorta di dio ritengano essere il Dio d'Israele e perchè non ne abbiano accettato il culto come hanno fatto con gli dei delle altre nazioni sottomesse dall'Impero romano, tenendo specialmente presente quella loro norma secondo la quale il sapiente deve venerare tutti gli dei. Perchè mai- chiediamo- questo Dio è stato escluso dal consesso degli dei? Se è molto potente, perchè lui solo non è da loro venerato? Se ha poca o nessuna potenza, come mai, distrutti i simulacri delle loro divinità, adesso lui solo- o quasi- viene adorato da tutti i popoli? In nessun modo dal cappio di questo interrogativo possono sfuggire coloro che, mentre adorano gli dei maggiori e minori, perchè appunto ritenuti dei, non adorano questo Dio che si è imposto a tutte le altre divinità da loro adorate. Se è un dio di grande potenza, perchè si è pensato di eliminarlo?».

A. M. 64. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 31, 47: «*Desinant ergo dicere mali laudatores christi, qui nolunt esse christiani, quod christus non docuerit deos eorum deseri et simulacra confringi. deus enim israhel, de quo praedictum est quod deus uniuersae terrae uocabitur, et deus uniuersae terrae iam uocatur, hoc per prophetas futurum praedixit, hoc per christum congruo tempore impleuit. certe enim si iam deus israhel deus uniuersae terrae uocatur, necesse est, ut fiat quod iussit, quando qui iussit innotuit. quia uero per christum et in christo innotuit, ut ecclesia eius per orbem diffunderetur et per ipsam deus israhel uniuersae terrae uocaretur, paulo superius apud eundem prophetam legant qui uolunt, immo et a me commemoretur. neque enim ita longum est, ut oporteat praetermitti.*»¹⁴⁴.

A. M. 65. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 31, 48: «*Quid contra hanc euidentiam expressionem que rerum et praedictarum et impletarum dici potest? si de christi diuinitate discipulos eius putant esse mentitos, numquid de christi passione dubitabunt? resurrexisse non solent credere; at illa omnia ab hominibus humana perpessum etiam libenter credunt, quia hominem tantummodo credi uolunt. ille itaque sicut ouis ad immolandum ductus, ille inter iniquos deputatus, ille uulneratus propter peccata nostra, cuius liuore sanati sumus, cuius facies iniuriata est nec magni aestimata, palmis caesa et sputis inlita, cuius deformis in cruce positio, ille ab iniquitatibus populi israhel ductus ad mortem, ille qui non habebat speciem neque decorem, quando colaphis*

Se è un dio di piccola o media potenza, come poté compiere così grandi imprese dopo che era stato riprovato? Se è buono, perchè lui solo viene tenuto lontano dagli altri dei buoni? Se è cattivo, come mai lui, che è solo, non viene sottomesso da tanti dei buoni? Se è veritiero, perchè respingere i suoi comandi? Se è bugiardo, come mai si stanno avverando alla lettera le sue predizioni?».

¹⁴⁴ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 31, 47: «Questa genia di perversi che lodano Cristo e non vogliono diventare cristiani la smettano dunque di dire che Cristo non ha insegnato di abbandonare i loro dei né di abbattere i simulacri. Difatti il Dio d'Israele- del quale fu predetto che sarebbe stato chiamato Dio dell'intero universo- effettivamente è già chiamato Dio dell'intero universo. Questo aveva predetto per mezzo dei Profeti e questo a tempo debito ha attuato per opera di Cristo. E certamente se questo Dio d'Israele viene già chiamato Dio di tutta la terra, è necessario che si faccia quel che ha comandato, dal momento che chi l'ha comandato è ormai manifesto. Che poi egli si sia realmente manifestato per Cristo e in Cristo, con la conseguenza che la sua Chiesa si è diffusa nel mondo intero e che per opera di Cristo egli è chiamato Dio di tutta la terra, chi vuole può leggerlo presso il medesimo profeta: basta che torni un po' indietro! E poi lasciate che anch'io non lo tralasci, com'è giusto che sia!»

percutiebatur, quando spinis coronabatur, quando pendens inridebatur, ille qui, sicut agnus coram tondente non habet uocem, sic non aperuit os suum, cum ei diceretur ab insultantibus: prophetiza nobis, christe. nempe iam exaltatus est, iam honorificatus est uehementer. nempe iam mirantur gentes multae super eum. iam continuerunt reges os suum, quo aduersus christianos leges saeuissimas promulgabant. nempe quibus non est nuntiatum de illo, iam uident, et qui non audierunt, iam intellegunt. quoniam gentes, quibus non nuntiarunt prophetae, magis ipsae uident, quam uera nuntiata sint per prophetas. et qui non audierunt ipsum esaiam loquentem, iam in litteris eius, de quo ista sit locutus, intellegunt. nam in ipsa gente iudaeorum quis credidit auditui prophetarum, aut bracchium domini, quod est ipse christus, qui per eos adnuntiabatur, cui reuelatum est, quando manibus suis ea scelera in christo admittebant, quae futura praedixerant prophetae quos habebant? nempe iam hereditate possidet multos et fortium partitur spolia, cum ea quae diabolus et demones possidebant per ecclesiarum suarum fabricas et quoslibet necessarios usus illis expulsis proditis que distribuit»¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 31, 48: «Contro l'evidenza di questa descrizione di eventi predetti prima e poi realizzati cosa si può dire? Se credono che i discepoli di Cristo abbiano inventato menzogne nell'affermare la sua divinità, forse che potranno avanzare dubbi quando si tratta della sua passione? Di solito non credono alla sua risurrezione, ma credono- e volentieri- che per colpa di uomini abbia sofferto nella sua umanità in quanto vogliono che lo si creda un semplice uomo. Egli dunque fu condotto alla morte come una pecora, fu annoverato fra gli iniqui e fu piagato per i nostri peccati. Per le sue lividure siamo stati guariti. Il suo volto fu coperto d'insulti e, ritenuto cosa di nessun pregio, fu colpito di schiaffi e imbrattato di sputi; la sua posizione sulla croce era deforme. Egli fu condotto alla morte per le iniquità del popolo d'Israele, e non aveva né bellezza né splendore quando era percosso con schiaffi e coronato di spine e quando sulla croce veniva schernito. Egli, come agnello che sta muto di fronte al tosatore, non aprì la bocca mentre dagli schernitori gli si diceva: "O Cristo, profetizza!" ora egli è innalzato, ora è onorato grandemente. Molte genti lo ammirano e i re hanno chiuso la bocca con la quale un tempo promulgavano contro i cristiani leggi ferocissime. Coloro ai quali non era stato annunziato nulla nei suoi riguardi adesso vedono, e coloro che nulla avevano ascoltato adesso comprendono. In effetti i pagani, a cui non era giunto l'annuncio profetico, loro più degli altri vedono di per se stessi com'era vero quel che i Profeti avevano annunciato, e coloro che non avevano ascoltato Isaia mentre parlava comprendono dai suoi scritti chi fosse colui del quale diceva tali cose. Infatti anche nel popolo giudaico chi ha creduto alla parola dei Profeti? O a chi si è manifestato il braccio del Signore che è lo stesso Cristo? Non c'è dubbio che a commettere contro Cristo quei delitti che i Profeti del loro popolo avevano predetti furono proprio loro, con le loro mani. Ebbene ora Cristo possiede molte genti, diventate sua eredità, e divide le spoglie dei forti, un tempo possedute dal diavolo e dai svariati demoni, mentre adesso, cacciati e smascherati questi nemici, se le divide lui a suo talento, erigendovi chiese a lui dedicate e usandone in ogni altro modo ritenuto necessario».

A. M. 66. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 32, 49: «*Quid ergo ad haec dicunt peruersi laudatores christi et christianorum obtrectatores? numquid, ut ista per prophetas tanto ante praedicerentur, christus magicis artibus fecit aut discipuli eius ista finxerunt? numquid, ut delectetur ecclesia diffusa per gentes quondam sterilis, nunc in pluribus filiis quam illa synagoga, quae legem siue regem tamquam uirum acceperat, numquid, ut sic dilatet locum tabernaculi sui omnes nationes et linguas occupans, ut longius, quam romani imperii iura tenduntur, usque in persas et indos alias que barbaras gentes funiculos porrigat, ut in dextram per ueros christianos et in sinistram per fictos christianos in tam multis populis nomen eius extendatur, ut semen eius hereditet gentes, ut ciuitates, quae a uero dei cultu et a uera religione desertae fuerant, iam nunc inhabitet, ut non timuerit hominum minas et furias, quando in sanguine martyrum tamquam honore purpureo uestiebatur, ut praeualeret tam multis tam que uehementibus et potentibus persecutoribus suis, ut non erubesceret quod detestabilis fuerit, quando magnum erat crimen fieri uel esse christianum, ut confusionem in perpetuum obliuiscatur, quia, ubi abundauerat peccatum, superabundauit gratia, ut ignominiae uiduitatis suae memor non sit, quia paululum derelicta et obprobriis obiecta tam eminenti gloria reflorescit? numquid postremo, ut dominus, qui fecit eam et a dominatu diaboli et demonum eruit eam, ipse deus israhel uniuersae terrae iam uocetur, discipuli christi finxerunt, quod prophetae, quorum libri nunc in manibus inimicorum christi habentur, tam longe ante quam christus filius hominis fieret praedixerunt?»¹⁴⁶.*

¹⁴⁶ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 32, 49: «Contro questi fatti cosa potranno obiettare i pagani, falsi sostenitori di Cristo e accesi calunniatori dei cristiani? Fu forse Cristo che con le sue arti magiche fece predire dai Profeti tutte queste cose tanto tempo prima? O se le sono inventate i suoi discepoli? Chi ha consentito alla Chiesa di rallegrarsi per essersi diffusa in tutte le genti, lei un tempo sterile ora invece più ricca di figli che non quella sinagoga che aveva per marito la legge o il re d'Israele? Chi le ha dato la possibilità di dilatare l'ampiezza della sua tenda occupando tutte le nazioni, di qualsiasi lingua, ed estendendosi oltre i confini dove esercita i suoi diritti l'Impero romano? In realtà essa protende le sue cordicelle fin tra i Persiani e gli Indi e le altre nazioni barbare. Chi ha fatto giungere il suo nome fra tanti popoli a destra per mezzo di veri cristiani, e a sinistra per mezzo di cristiani falsi? Chi ha dato a quel famoso discendente la facoltà di ereditare le genti e di abitare, come ora accade, le città un tempo prive del vero culto di Dio e della vera religione? Chi ha liberato la Chiesa dal timore delle minacce di uomini furibondi che la vestivano, quasi onorifico manto purpureo, con il sangue dei martiri? Chi l'ha fatta vincere su tanti persecutori feroci e potenti? Chi l'ha sottratta alla vergogna di quell'infamia per cui era ritenuto grave delitto passare al cristianesimo o essere cristiano? Chi le ha fatto dimenticare per sempre la sua abiezione? Poiché oggi è dato constatare che dove aveva abbondato la colpa, ha sovrabbondato la grazia; oggi non ricorda più la sua obbrobriosa vedovanza, poiché, se per un po' di tempo fu abbandonata e oggetto di scherni, ora fiorisce e riscuote la massima gloria. Ci si chiede dunque

A. M. 67. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, I, 32, 50: «*Hinc ergo intellegant, quod ne tardissimis quidem adque obtunsissimis obscurum dubium ue relinquatur, hinc, inquam, intellegant christi peruersi laudatores et christianae religionis exsecratores etiam christi discipulos contra deos eorum ea didicisse adque docuisse quae doctrina continet christi, quia deus israhel, qui haec omnia, quae isti colere uolunt, abominanda adque euertenda in libris prophetarum praecepisse inuenitur, ipse deus uniuersae terrae, sicut tanto ante promisit, per christum et christi ecclesiam iam uocatur. si enim christum mira dementia suspicantur deos eorum coluisse ac per hos eum tanta potuisse, numquid et deus israhel deos eorum coluit, qui de se per omnes gentes colendo et de illis abominandis adque euertendis per christum quod promisit impleuit? ubi sunt di eorum? ubi uaticinia fanaticorum et diuinationes pythonum? ubi auguria uel auspicia uel haruspicia uel oracula demonum? cur non profertur ex huius modi antiquis libris admonitum aliquid et praedictum contra christianam fidem et contra prophetarum nostrorum expressam iam in omnibus gentibus tam perspicuam ueritatem? offendimus, inquiunt, deos nostros et deseruerunt nos, ideo aduersus nos christiani praeualuerunt et humanarum rerum felicitas defessa ac deminuta dilabitur. hoc sibi certe per christianos fuisse euenturum legant ex libris uatum suorum, sed ea legant, ubi si non christus, quia eum deorum suorum uolunt fuisse cultorem, saltem deus israhel improbatus et detestatus sit, quem constat istorum euersorem. sed numquam hoc proferent, nisi quod modo forte confinxerint. quod cum protulerint, apparebit eo ipso certe, quod tanta res tam ignota profertur, quae utique debuit, antequam hoc quod praedictum est accidisset, in deorum templis omnium gentium recitari, ut praestrerentur et praemonerentur qui nunc nolunt esse christiani»¹⁴⁷.*

alla fine: chi ha consentito al Signore, che l'ha fatta e liberata dal potere del diavolo e dei demoni, di chiamarsi d'ora in poi Dio d'Israele e di tutta la terra? Forse che i discepoli di Cristo hanno inventato ciò che, tanto tempo prima che Cristo si facesse uomo, avevano predetto i Profeti, i cui scritti si trovano nelle mani dei nemici di Cristo?».

¹⁴⁷ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 32, 50: «Da tutto questo vogliamo dunque comprendere una cosa sulla quale ora non c'è ombra di dubbio nemmeno per gli ingegni più tardi ed ottusi. Vogliamo, dico, comprendere, quanti con intenzione perversa lodano Cristo mentre detestano la religione cristiana, che quanto dicono i discepoli di Cristo contro gli dei del paganesimo l'hanno appreso da lui, nient'altro insegnando se non la dottrina di Cristo. Nei libri dei

A. M. 68. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, II, 1:
 «*Quoniam sermone non breui et admodum necessario, quem libro uno complexi sumus, refutauimus eorum uanitatem qui discipulos christi euangelium conscribentes ideo contemnendos putant, quia ipsius christi, quem licet non ut deum, tamen ut hominem sapientia longe prae ceteris excellentem honorandum esse non dubitant, nulla scripta proferuntur a nobis, et eum talia scripsisse uideri uolunt, qualia peruersi diligunt, non qualibus lectis et creditis a peruersitate corrigi possunt, nunc iam uideamus ea quae quattuor euangelistae de christo scripserunt quemadmodum sibi adque inter se congruant, ne quid ex hoc in fide christiana offendiculi patiantur qui curiosiores quam capaciores sunt, quod non utcumque perlectis, sed quasi diligentius perscrutatis euangelicis libris inconuenientia quaedam et repugnantia se deprehendisse existimantes magis ea contentiose obiectanda quam prudenter consideranda esse arbitrantur*»¹⁴⁸.

Profeti si riscontrano infatti che il Dio d'Israele ha comandato di detestare e abbattere tutto ciò che i pagani ritengono oggetto di culto. E questo Dio ad opera di Cristo e della sua Chiesa ora è chiamato Dio di tutta la terra, proprio come aveva promesso tanto tempo prima. Che dire quindi dell'ipotesi da loro prospettata con strabiliante follia, e cioè che Cristo abbia adorato i loro dei e ad opera di questi dei abbia compiuto tanti prodigi? Forse che ha venerato i loro dei anche il Dio d'Israele che per mezzo di Cristo ha attuato quanto aveva promesso, ossia che l'avrebbero adorato tutte le genti, mentre gli altri dei, divenuti abominevoli, sarebbero stati eliminati? Dove sono adesso i loro dei? Dove i vaticini dei loro estatici e le divinazioni degli indovini? Dove le predizioni dei loro àuguri o auspici o aruspici, e dove gli oracoli dei demoni? Perché da questi antichi libri non si cita un qualche avvertimento o predizione che si opponga alla fede cristiana e alla verità attestata dai nostri Profeti e ora professata da tutte le genti? Dicono: "Noi abbiamo offeso i nostri dei ed essi ci hanno abbandonato. Proprio per questo i cristiani hanno prevalso su di noi e, stanca e sminuita, si sta ora dileguando la gioiosa prosperità delle sorti umane. Ricorrano pure ai loro libri dei loro vati e leggano dove mai sia scritto con certezza che questo sarebbe avvenuto per opera dei cristiani. Si sforzino di trovare in detti libri anche la predizione per la quale se non Cristo- adoratore, a quel che dicono, dei loro dei-, almeno il Dio d'Israele, che senza dubbio ha causato il tracollo degli dei, abbia disapprovato ed esecrato il culto idolatrico. Non vi troveranno nessuna di queste predizioni, a meno che non le evitino ora. E se riuscissero a trovarne qualcuna, apparirà subito e chiaramente che presentano cose finora da tutti ignorate, mentre sono così importanti che, prima dell'avverarsi della predizione, si sarebbe dovuto pubblicarle nei templi degli dei di tutte le genti affinché fossero per tempo preavvisati ed impediti coloro che attualmente vogliono farsi cristiani».

¹⁴⁸ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, II, 1, 1: «Con un trattato non breve ma molto necessario, da noi circoscritto nell'ambito di un solo libro, abbiamo confutato la stoltezza di coloro che si arrogano il diritto di deridere quei discepoli di Cristo che hanno scritto il Vangelo, motivando l'accusa sul fatto che non ci è possibile citare passi scritti di persona dallo stesso Cristo. Di lui essi dicono non esserci alcun dubbio che lo si debba onorare, non però come Dio ma come un uomo che per sapienza supera di gran lunga tutti gli altri uomini; e pretendendo di sapere che egli verosimilmente scrisse cose ben accette da quanti hanno smarrito la retta via, ma non tali che, leggendole e credendo in esse, li facciano recedere dalla loro perversione Terminato questo discorso, ora vogliamo esaminare quanto su Cristo hanno scritto i quattro evangelisti e vedere come essi siano coerenti ciascuno con se stesso e poi anche i quattro fra di loro. Con ciò verrà tolto

A. M. 69. Augustinus, *De consensu evangelistarum*, III, 7, 29: «*Si quis autem mouetur, quod hoc testimonium non inuenitur in scriptura hieremiae prophetae, et ideo putat fidei euangelistae aliquid derogandum, primo nouerit non omnes codices euangeliorum habere, quod per hieremiam dictum sit, sed tantummodo per prophetam. possemus ergo dicere his potius codicibus esse credendum, qui hieremiae nomen non habent. dictum est enim hoc per prophetam, sed zachariam, unde putatur codices esse mendosos, qui habent nomen hieremiae, quia uel zachariae habere debuerunt uel nullius, sicut quidam, sed tamen per prophetam dicentem, qui utique intellegitur zacharias. sed utatur ista defensione cui placet; mihi autem cur non placeat, haec causa est, quia et plures codices habent hieremiae nomen et qui diligentius in graecis exemplaribus euangelium considerauerunt in antiquioribus graecis ita se perhibent inuenisse. nulla fuit causa, cur adderetur hoc nomen, ut mendositas fieret; cur autem de nonnullis codicibus tolleretur, fuit utique causa, ut hoc audax imperitia faceret, cum turbaretur quaestione, quod hoc testimonium apud hieremiam non inueniretur.*»¹⁴⁹.

A. M. 70. Augustinus, *De civitate dei*, X, 24: «*Sed subditus porphyrius inuidis potestatibus, de quibus et erubescibat, et eas libere redarguere formidabat, noluit*

ogni motivo di scandalo nei confronti della fede cristiana anche a coloro che andranno a leggere questi libri mossi da curiosità ma sprovvisti di solida preparazione. Succede infatti che costoro, leggendo i testi evangelici non alla buona ma investigandoli con abbastanza attenzione, si creano l'opinione che in essi ci siano affermazioni fra loro contrastanti e inconciliabili, di fronte alle quali si credono in dovere di venirci a rinfacciare litigiosamente l'esistenza di tali difficoltà più che non esaminarle con la necessaria diligenza».

¹⁴⁹ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, III, 7, 29: «Qualcuno potrebbe rimanere turbato per il fatto che questa testimonianza non si trova negli scritti del profeta Geremia, concludendo da ciò che, almeno in qualche affermazione, è da negarsi l'attendibilità degli evangelisti. Costui però deve sapere in primo luogo che non tutti i codici dei Vangeli leggono "Da Geremia profeta" ma solo "Dal profeta"; e noi riteniamo che si debba prestare più fede a quei codici dove il nome di Geremia non compare. In effetti l'espressione la troviamo in un profeta, ma questo profeta è Zaccaria. Da cui si deduce che i codici recanti il nome di Geremia sono inesatti, o perché avrebbero dovuto menzionare Zaccaria ovvero, tralasciando ogni nome, limitarsi a dire: "Dal profeta" che afferma così e così. In tal caso noi avremmo sottinteso ovviamente il profeta Zaccaria. Ma ad una simile scappatoia difensiva ricorra pure chiunque la gradisce; quanto a me, essa non piace. Ed eccone i motivi: primo perché la maggior parte dei codici reca il nome di Geremia, anzi quelli che hanno esaminato con maggiore accuratezza il Vangelo nel testo greco affermano che così leggono i codici greci più antichi. Inoltre nessun motivo può addursi per giustificare l'introduzione di questo nome per errore; e inoltre perché, non essendo riportato in nessuno dei codici, ne fu comunque la causa, se la scoperta di questa grave lacuna, quando si è sollevato il problema sulla testimonianza di Geremia, non era stata riscontrata?»

*intelligere dominum christum esse principium, cuius incarnatione purgamur. eum quippe in ipsa carne contempsit, quam propter sacrificium nostrae purgationis adsumpsit*¹⁵⁰.

A. M. 71. Augustinus, *De civitate dei*, X, 28: «*Hunc autem christum esse non credis; contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium, excelsam uidelicet sapientiam spretis atque abiectis infimis idoneus de superioribus carpere*»¹⁵¹.

A. M. 72. Augustinus, *De civitate dei*, XXII, 11: «*Contra quod magnum dei donum ratiocinatores isti, quorum cogitationes nouit dominus quoniam uanae sunt, de ponderibus elementorum argumentantur; quoniam scilicet magistro platone didicerunt mundi duo corpora maxima atque postrema duobus mediis, aere scilicet et aqua, esse copulata atque coniuncta. ac per hoc, inquit, quoniam terra abhinc sursum uersus est prima, secunda aqua super terram, tertius aer super aquam, quartum super aera caelum, non potest esse terrenum corpus in caelo; momentis enim propriis, ut ordinem suum teneant, singula elementa librantur. ecce qualibus argumentis omnipotentiae dei humana contradicit infirmitas, quam possidet uanitas. quid ergo faciunt in aere terrena tot corpora, cum a terra sit aer tertius? nisi forte, qui per plumarum et pennarum leuitatem donauit auium terrenis corporibus, ut portentur in aere, immortalibus factis corporibus hominum non poterit donare uirtutem, qua etiam in summo caelo habitare ualeant. animalia quoque ipsa terrena, quae uolare non possunt, in quibus et homines sunt, sicut sub aqua pisces, quae sunt aquarum animalia, ita sub terra uiuere debuerunt animalia quoque ipsa terrena, quae uolare non possunt, in quibus et homines sunt, sicut sub aqua pisces, quae sunt aquarum animalia, ita sub terra uiuere debuerunt. cur ergo non saltem de secundo, id est de aquis, sed de elemento tertio terrenum animal carpit hanc uitam? quare, cum pertineat ad terram, in*

¹⁵⁰ Agostino, *La città di Dio*, X, 24 «Porfirio, però schiavo di forze invidiose, delle quali d'altra parte si vergognava pur temendo di condannarle apertamente, non volle comprendere che il principio è Cristo Signore, che con la sua incarnazione ci ha purificato. Anzi egli lo ha disprezzato proprio in quel corpo che ha assunto per il sacrificio della nostra purificazione». La traduzione è di L. ALICI. Cfr. J. PÉPIN, op. cit., pp. 506- 508.

¹⁵¹ Agostino, *La città di Dio*, X, 28: «Tu non credi che questo (*scil. il πατρικὸς νοῦς*) sia il Cristo; lo disprezzi per il corpo che ha ricevuto da una donna e per l'obbrobrio della croce». Cfr. J. PÉPIN, op. cit., p. 526.

secundo, quod super terram est, elemento uiuere si cogatur, continuo suffocatur et ut uiuat uiuit in tertio? an errat hic ordo elementorum, uel potius non in natura rerum, sed in istorum argumentationibus deficit? [...] ut accipiat qualitatem corpus humanum, qua ferri in caelum et esse possit in caelo, omnipotenti artifici contradicitur? [...] Postremo si ita est elementorum ordo dispositus, ut secundum platonem duobus mediis, id est aere et aqua, duo extrema, id est ignis et terra, iungantur caeli que obtineat ille summi locum, haec autem imi uelut fundaminis mundi, et ideo in caelo esse non potest terra: cur est ipse ignis in terra? secundum hanc quippe rationem ita ista duo elementa in locis propriis, imo ac summo, terra et ignis esse debuerunt, ut, quem ad modum nolunt in summo esse posse quod imi est, ita nec in imo posset esse quod summi est. »¹⁵².

A. M. 73. Augustinus, *De civitate dei*, XXII, 12: «*De ipsis etiam corruptionibus et dilapsionibus corporum mortuorum, cum aliud uertatur in puluerem, in auras aliud exhaletur, sint quos bestiae, sint quos ignis absumit, naufragio uel quibuscumque aquis ita quidam pereant, ut eorum carnes in umorem putredo dissoluat, non mediocriter permouentur atque*

¹⁵² Agostino, *La città di Dio*, XXII, 11, 1- 5: «Contro questo grande dono di Dio, codesti ragionatori, di cui si dice, [...] ricorrono all'argomento del peso dei corpi. Essi infatti hanno imparato da Platone, loro maestro, che i due corpi più grandi e tra loro opposti del mondo sono congiunti e legati tramite due corpi intermedi, che sono l'aria e l'acqua. Perciò essi dicono, se andando dal basso verso l'alto la terra è il primo elemento, il secondo è l'acqua che è sopra la terra, il terzo è l'aria che è sopra l'acqua, il quarto è il cielo sopra l'aria, è evidente che un corpo terrestre non può essere in cielo. A seconda del peso, ciascun elemento è in equilibrio in modo da rimanere nel suo posto. Questi sarebbero gli argomenti con cui l'umana debolezza, preda della vanità, s'opponesse all'onnipotenza di Dio! Che cosa fanno dunque nell'aria tanti corpi terrestri, se l'aria è il terzo elemento a partire dalla terra? Forse Colui che ha donato ai corpi terrestri degli uccelli, grazie alla leggerezza delle loro piume e delle loro penne, di sostenersi nell'aria, non potrà donare ai corpi degli uomini divenuti immortali la capacità di abitare anche nella sommità del cielo? Anche gli animali terrestri che non possono volare, fra i quali c'è pure l'uomo, avrebbero dovuto vivere sotto terra, così come vivono sott'acqua i pesci, che sono animali acquatici; perchè mai allora l'animale terrestre prende vita dal terzo elemento e non dal secondo che è l'acqua? Perchè, se è costretto a vivere nel secondo elemento, che è sopra la terra pur appartenendo alla terra, affoga subito e per poter vivere, vive nel terzo? È forse errato quest'ordine degli elementi, o piuttosto l'errore non è nella natura delle cose, ma negli argomenti di costoro? [...] In conclusione, se l'ordine degli elementi ha ricevuto una disposizione tale per cui, secondo Platone, ai due elementi intermedi, che sono l'aria e l'acqua, sono congiunti due estremi, che sono il fuoco e la terra, e il primo raggiunge la parte più alta del cielo, mentre questa la parte più bassa, cioè le fondamenta stesse del mondo, ragion per cui la terra non può trovarsi nel cielo, perchè il fuoco si trova sulla terra? Secondo questo principio infatti, i due elementi della terra e del fuoco avrebbero dovuto trovarsi nei luoghi rispettivi, quello più basso e quello più alto, tanto che, come non è possibile porre in alto ciò che sta in basso, allo stesso modo è impossibile fare il contrario». I frammenti che vanno da A.M. 50 fino al frammento A.M. 52 vengono proposti da J. PÉPIN, nel suo scritto *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise Exam. I, 1, 1-4)*, cit. pp.V- 597. Per questo frammento si veda J. PÉPIN, op. cit., p. 453, n. 2.

omnia ista recolligi in carnem et redintegrari posse non credunt. consectantur etiam quasque foeditates et uitia, siue accidant siue nascantur, ubi et monstrosos partus cum horrore atque inrisione commemorant, et requirunt, quaenam cuiusque deformitatis resurrectio sit futura. sed inter haec omnia quaestio difficillima illa proponitur, in cuius carnem reditura sit caro, qua corpus alterius uescentis humana uiscera fame compellente nutritur. in carnem quippe conuersa est eius, qui talibus uixit alimentis, et ea, quae macies ostenderat, detrimenta suppleuit. utrum ergo illi redeat homini cuius caro prius fuit, an illi potius cuius postea facta est, ad hoc percontantur, ut fidem resurrectionis inludant ac sic animae humanae aut alternantes, sicut plato, ueras infelicitates falsas que promittant beatitudines aut post multas itidem per diuersa corpora reuolutiones aliquando tamen eam, sicut porphyrius, finire miseras et ad eas numquam redire fateantur; non tamen corpus habendo inmortale, sed corpus omne fugiendo»¹⁵³.

A. M. 74. Augustinus, *De civitate dei*, XXII, 20: «*Absit autem, ut ad resuscitanda corpora uitae que reddenda non possit omnipotentia creatoris omnia reuocare, quae uel bestiae uel ignis absumpsit, uel in puluerem cinerem ue conlapsum uel in umorem solutum uel in auras est exhalatum. [...]unde iam etiam quaestio illa soluenda est, quae difficilior uidetur ceteris, ubi quaeritur, cum caro mortui hominis etiam alterius fit uiuentis caro, cui potius eorum in resurrectione reddatur. [...]quidquid enim carniū exhausit fames, utique in auras est exhalatum, unde diximus omnipotentem deum posse reuocare,*

¹⁵³ Agostino, *La città di Dio*, XXII, 12, 2: «Un'altra difficoltà non indifferente che turba costoro è quella relativa alla corruzione e decomposizione dei cadaveri; parte di questi infatti ritorna in polvere, parte si dissolve nell'aria altri ancora sono divorati dagli animali, altri consumati dal fuoco, altri periscono nel naufragio o comunque fra le acque, tanto che la loro carne marcisce e si liquefa. Vanno scovando anche tutte le deformità e i vizi, accidentali o congeniti, tra cui ricordano con sadico umorismo anche i parti mostruosi e domandano che ne sarà di quelle deformità nella risurrezione futura. Se noi rispondiamo che nulla di tutto ciò si ritroverà nel corpo dell'uomo, costoro presumono di poterci confutare, richiamandoci le ferite con cui predichiamo che è risorto Cristo Signore. Ma tra tutte queste obiezioni, quella più difficile che viene avanzata è la seguente: la carne con cui si è nutrito il corpo di un altro uomo sotto l'impulso della fame a chi ritornerà? Essa s'è trasformata infatti nella carne di colui che ne ha mangiato per sopravvivere, venendo quindi a supplire a quella deficienza alimentare messa in evidenza dalla sua magrezza. Tornerà dunque tale carne all'uomo di cui era stata in origine o piuttosto a colui che ne ha mangiato? Costoro vanno ponendo questi problemi per farsi beffe della fede nella risurrezione e così o promettono all'anima umana un'avvicinarsi di vere infelicità e di false felicità come Platone, oppure come vuole Porfirio, riconoscono che dopo numerose migrazioni in corpi diversi c'è una fine alle sue tribolazioni, senza che possa più ricadervi; senza avere però un corpo immortale, ma piuttosto fuggendo ogni corpo».

quod fugit. reddetur ergo caro illa homini, in quo esse caro humana primitus coepit. ab illo quippe altero tamquam mutuo sumpta deputanda est; quae sicut aes alienum ei redhibenda est, unde sumpta est. sua uero illi, quem fames exinanierat, ab eo, qui potest etiam exhalata reuocare, reddetur»¹⁵⁴.

A. M. 75 Augustinus, *Retractationes*, I, 24 C: «*Laus quoque ipsa qua platonem uel platonicos siue academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non inmerito mihi displicuit, praesertim contra quorum errores magnos defendenda est christiana doctrina.*»¹⁵⁵.

A. M. 76. Nemesius, *De natura hom.* c. 38: «*Διὰ ταύτην τὴν ἀποκατάστασιν φασὶ τινες τοὺς Χριστιανούς τὴν ἀνάστασιν φαντάζεσθαι, πολὺ πλανηθέντες· εἰς ἅπαξ γὰρ τὰ τῆς ἀναστάσεως καὶ οὐ κατὰ περίοδον ἔσεσθαι τὰ τοῦ Χριστοῦ δοξάζει λόγια*»¹⁵⁶.

IV. 4. c. I Frammenti *Correlativi*.

I frammenti *correlativi* presentano come unico denominatore comune la polemica anticristiana ma nulla garantisce che la fonte sia il *Contra Christianos* pur non potendosi escludere *a priori* un lontano legame con l'opera di Porfirio che

¹⁵⁴ Agostino, *La città di Dio*, XXII, 20 1-2: «Lungi da noi il pensare che nell'atto di risuscitare i morti e di ridare loro la vita, l'Onnipotente non possa richiamare tutti quei corpi che sono stati divorati dalle belve o dal fuoco, o che si sono dispersi nella polvere o nella cenere, che si sono liquefatti o che si sono dissolti nell'aria. [...] È questo il momento di risolvere anche la questione che sembra più difficile, che si pone domandando a chi sarà restituita nella resurrezione la carne di un uomo morto, che era diventato cibo per un altro uomo vivo. [...] Ogni carne a cui si è attinto per fame, è stata naturalmente esalata nell'aria; per questo abbiamo detto che Dio onnipotente può richiamare ciò che è svanito. Dunque quella carne verrà restituita all'uomo di cui era stata originariamente carne. Si deve pensare quindi che quella carne è stata presa dall'altro uomo come in prestito; deve essere perciò restituita al suo legittimo proprietario come si restituisce roba ad altri. A colui che era stato saccheggiato per fame restituirà la sua carne Chi può anche fare ritornare quella che è svanita nell'aria». Cfr. J. PÉPIN, op. cit., p. 449, n. 4.

¹⁵⁵ Agostino, *Ritrattazioni*, I, 24C: «Anche la stessa grande considerazione che ho avuto nei confronti di Platone o dei platonici o dei filosofi accademici, che non era il caso di avere nei confronti di uomini così sprovvisti del timore di Dio, non senza ragione ho cambiato opinione, specialmente contro i gravi errori di coloro nei confronti dei quali bisogna difendere la dottrina cristiana». Cfr. C. EVANGELIOU, *Porphyry's Criticism of Christianity and the Problem of Augustine's Platonisme*, cit., p. 67- 70.

¹⁵⁶ Nemesio, *Sulla natura dell'uomo*, c. 38: «Alcuni, sbagliando gravemente, dicono che i Cristiani si immaginano la resurrezione (come se fosse) la famosa apocatastasi; invece si sa, secondo le parole di Cristo, che la resurrezione ci sarà una sola volta e non ciclicamente».

nel corso dei secoli si è andato contaminando con elementi estranei, facendo perdere le caratteristiche porfiriane che forse qualche frammento poteva contenere. Nella catalogazione sono preceduti dalla lettera «C» che indica che essi sono *correlativi*, seguiti dalla lettera «D» che indica, dove possibile, la fonte *diretta*, «M» che indica la fonte *mediata*, ed «S» *stratificata*, seguiti dal numero progressivo arabo. Gli autori sono catalogati in ordine cronologico rispettando, dove possibile, anche la cronologia dell'opera.

C. S. 1. Macarius, *Apocriticus*, I, 6: (*apud* Nicephorus, *Antirrhetica*, I) «Γράφει (*scil.* ὁ Μακάριος) γὰρ ἐν τῷ ἀλόγῳ τῆς αὐτῆς βίβλου κατὰ τὸ ζ' κεφάλαιον, ἐν ᾧ καὶ περὶ τῶν παρὰ τοῦ Χριστοῦ τελουμένων θαυμάτων διέξεισιν, τοιάδε· Τότε δὲ Βερενίκην κτλ.»¹⁵⁷.

C. S. 2. Macarius, *Apocriticus*, II, 7: «τούτους πάντας ἡ σωτήριος διέτεμε μάχαιρα ἐν ἐνὶ καθάπερ οἴκῳ ἀτραυματίστως διχάσασα· τέμνει γὰρ αὕτη γνώμας καὶ μώλωπας οὐ ποιεῖ. [...] οὐ σώματα διχάζει»¹⁵⁸.

C. S. 3. Macarius, *Apocriticus*, II, 8: «Εἰ δ' οὐδεις οὐδὲ ἦν οὐδ' ἔστιν οὐδ' ἔσται ποτὲ ψιλὸς ἄνθρωπος τοιαύτας ἐκτελών πραγματείας, πῶς οὐχ ὑποστέλλεσθε τὸν Μονογενῆ τοῦ θεοῦ ψιλὸν ἄνθρωπον θρυλοῦντες κεκτημένον ἀδελφούς»¹⁵⁹.

C. S. 4. Macarius, *Apocriticus*, II, 10: «Τί πρᾶγμα εἶχον οἱ πολλοὶ ταύτης ἀκούειν τῆς φωνῆς (ὃ γενεὰ ἄπιστος, ἕως ποτὲ ἔσομαι μεθ' ὑμῶν;), ἐνὸς ἀξιούντος ἢ καὶ σφαλλομένου περὶ τὴν ἀξίωσιν (οὐ γὰρ σελήνη τοῦτον ἀλλὰ δαίμων ἐκόλαζε); τίνας δὲ ἔνεκεν, ἐλεεινῶς τοῦ πατρὸς διὰ τὸν υἱὸν γονυπετοῦντος, ἐπιτιμητικῶς οὐκ αὐτῷ μόνῳ ἀλλὰ καὶ τοῖς ὄχλοις ἀπαντήσας ἐφθέγγετο;

¹⁵⁷ Macario, *Apocritico*, I, 6 (in Niceforo, *Antirrhetica*, I): «Infatti (*scil.* Macario) scrive queste cose nel I libro, capitolo sesto di quest'opera nel quale esamina i miracoli compiuti da Cristo: " In quel tempo Berenice ecc."».

¹⁵⁸ Macario, *Apocritico*, II, 7: «La spada salvatrice divise tutti quanti senza ferite (e fu come se li separasse) in un'unica dimora; essa infatti taglia (di netto certi) modi di pensare e non lascia contusioni. [...] non sono i corpi che essa divide in due».

¹⁵⁹ Macario, *Apocritico*, II, 8: «Se nessuna persona che compie tali opere non era, non è e non sarà mai un semplice uomo, come (potete) non ammirare l'Unigenito (figlio) di Dio, ma blaterate (che) era un semplice uomo che possedeva dei fratelli?».

οὐ γὰρ ἐχρήν μάλλον ἀσμενίσαι τὴν ἔντευξιν ἅτε περὶ κακουμένου συμπαθῶς γιγνομένην; ἀλλὰ τοῦναντίον ἀποσκορακίζει τῶν ἱκετῶν τὴν δέησιν· δοκεῖ γὰρ ὁ Χριστὸς ἀλόγως ἐκ τοῦ προφανοῦς ἐνυβρίζειν τὸν δῆμον.»¹⁶⁰.

C. S. 5. Macarius, *Apocriticus*, II, 11: «Ταῦτ' ἡμῖν λελέχθω βεβαίως τρανότερον, καὶ πέρας ἐχέτω καὶ τοῦτο τὸ ζήτημα· ἕτερον δ' εἶ τι τῶν εὐαγγελίων ἀπορώτερον φαίνεται, εἰς ἐπήκοον τοῦτο γυμνώσας φανέρωσον»¹⁶¹.

C. S. 6. Macarius, *Apocriticus*, II, 12: «Τοὺς εὐαγγελιστὰς ἐφευρετὰς οὐχ ἴστορας τῶν περὶ τὸν Ἰησοῦν γεγενῆσθαι πράξεων· ἕκαστος γὰρ αὐτῶν οὐ σύμφωνον ἀλλ' ἑτερόφωνον μάλιστα τὸν λόγον περὶ τοῦ πάθους ἔγραψεν· ὁ μὲν γὰρ ἱστορεῖ, ὡς σταυρωθέντι σπόγγον τις ὄξους πληρώσας προσήνεγκεν. [...] <οὗτός ἐστι Μάρκος>. ὁ δὲ ἐτέρως· εἰς τὸν τόπον, φησὶν, ἐλθόντες Γολγαθᾶ, ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησε πιεῖν· καὶ μετ' ὀλίγα· περὶ δὲ ἐνάτην ὥραν ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· ἐλωεῖμ, ἐλωεῖμ, λεμὰ σαβαχθανεί, τουτέστιν· θεέ μου, θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες; οὗτος δ' ἐστὶ Ματθαῖος. ὁ δὲ φησι· σκεῦος ἔκειτο ὄξους μεστόν· σκεῦος οὖν μεστόν τοῦ ὄξους σὺν ὑσώπῳ προσδήσαντες προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι· ὅτε οὖν ἔλαβε τὸ ὄξος ὁ Ἰησοῦς εἶπε· τετέλεσται· καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκε τὸ πνεῦμα· οὗτός ἐστιν [ὁ] Ἰωάννης. ὁ δὲ λέγει· καὶ φωνῇ μεγάλῃ κράξας εἶπε· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου· οὗτος δὲ τυγχάνει Λουκᾶς. ἐκ ταύτης τῆς ἐώλου ἱστορίας καὶ διαφώνου ὡς οὐχ ἑνὸς ἀλλὰ πολλῶν πεπονθότων ἔστι λαβεῖν τὸν λόγον· εἰ γὰρ ὁ μὲν· εἰς χεῖράς σου, λέγει,

¹⁶⁰ Macario, *Apocritico*, II, 10: «Che utilità avevano i più di ascoltare questo detto (o generazione incredula, fino a quando starò con voi?), se (Gesù) aveva condannato una sola persona che si era anche sbagliata sulla causa (della malattia del figlio) (infatti non era la luna a far soffrire costui (*scil.* il figlio) ma un demone)? Infatti a causa di costui, quando il padre in modo compassionevole si gettò in ginocchio a causa di suo figlio, gridò (*scil.* Gesù) in tono accusatorio, rivolgendosi non solo a lui, (*scil.* al padre), ma anche alle folle. Non era meglio allora accogliere di buon grado la preghiera, visto che era stata fatta con compassione nei confronti di una persona ammalata? E invece manda alla malora la preghiera dei supplici; è evidente quindi che Cristo senza ragione maltratta la folla».

¹⁶¹ Macario, *Apocritico*, II, 11: «(Sia) assolutamente chiaro quanto da noi esposto, e anche questa discussione abbia fine; e se c'è un altro passo dei vangeli più imbarazzante, fallo conoscere in modo che sia udito chiaramente».

παραθήσομαι τὸ πνευμά μου, ὁ δέ· τετέλεσται, ὁ δέ· θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες; ὁ δέ· ὁ θεός, θεός μου, εἰς τί ὠνείδισάς με; φανερόν ὡς ἀσύμφωνος αὐτῆ μυθοποιία ἢ πολλοὺς σταυρουμένους ἐμφαίνει ἢ ἓνα δυσθανατοῦντα καὶ τὸ σαφές τοῖς παροῦσι τοῦ πάθους μὴ παρέχοντα· εἰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν τὸν τρόπον τοῦ θανάτου εἰπεῖν μὴ δυνάμενοι οὗτοι παντάπασιν ἐρραψώδησαν, καὶ περὶ τῶν λοιπῶν οὐδὲν ἐσαφήνισαν.»¹⁶².

C. S. 7. Macarius, *Apocriticus*, II, 13: «Ὅτι δὲ τὰ περὶ τοῦ τέλους αὐτοῦ πάντα κατεστοχάσαντο, ἐξ ἑτέρου κεφαλαίου τοῦτ' ἀποδειχθήσεται· γράφει γὰρ Ἰωάννης· ἐπὶ δὲ τὸν Ἰησοῦν ἐλθόντες, ὡς εἶδον αὐτὸν ἤδη τεθνηκότα, οὐ κατέαξαν αὐτοῦ τὰ σκέλη, ἀλλ' εἰς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ ἐνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν· καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ· μόνος γὰρ τοῦτ' εἴρηκεν ὁ Ἰωάννης, τῶν δὲ ἄλλων οὐδεὶς· διὸ καὶ αὐτὸς ἑαυτῷ βούλεται μαρτυρεῖν λέγων· καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία. ὅπερ δοκεῖ μοι τουτὶ κέπφου τυγχάνειν τὸ ῥήμα· πῶς γὰρ ἀληθινὴ ἡ μαρτυρία τοῦ περὶ οὗ ἡ μαρτυρία μὴ ὑφεστῶτος; μαρτυρεῖ γὰρ τις περὶ τοῦ ὄντος· περὶ δὲ τοῦ μὴ ὄντος πῶς ἂν λεχθεῖ μαρτυρία;»¹⁶³.

¹⁶² Macario, *Apocritico*, II, 12: «Gli evangelisti furono inventori non i reali conoscitori dei fatti che concernevano Gesù; ognuno di loro infatti scrisse il racconto sulla passione non in modo concorde, ma in modo assolutamente differente: uno infatti racconta che al crocifisso venne data una spugna piena di aceto. [...] <questo è Marco>. L'altro invece dice: “giunti su un luogo (chiamato) Golgota, gli diedero da bere del vino mischiato con fiele; e assaggiatolo non volle bere”; e poco dopo: “e verso l’ora nona Gesù gridò a gran voce dicendo: Eloim, Eloim, lemà sabactani, cioè: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?” E quest’altro è Matteo. Un altro dice: “c’era un vaso pieno d’aceto; quindi avendo legato il vaso pieno d’aceto ad una canna d’issopo, glielo portarono alla (sua) bocca; quando dunque Gesù prese l’aceto disse: tutto è compiuto. E chinato il capo, rese lo spirito”. E questo è Giovanni. Un altro dice: “e gridando a gran voce disse: Padre nelle tue mani rimetto il mio spirito”. Questo si trova in Luca. Da tale racconto debole e discordante si comprende che non c’è un solo crocifisso ma molti: infatti se uno dice “nelle tue mani rimetto il mio spirito”, e l’altro dice: “tutto è compiuto”, e l’altro ancora: “Dio mio, perché mi hai abbandonato? E l’altro: “Oh Dio, Dio mio perché mi hai oltraggiato? E’ chiaro che la stessa invenzione è discordante; oppure che si riferisce a molti crocifissi, oppure (che si riferisce) ad un’ unica persona morta tra gli spasimi ma che non ha mostrato in modo chiaro ai presenti la (sua) passione¹⁶². Se quindi non hanno potuto indicare in modo veritiero il modo della morte (*scil.* di Gesù), essi hanno fatto soltanto una vana cantilena, e non sono stati chiari nemmeno sul resto».

¹⁶³ Macario, *Apocritico*, II, 13: «Che essi abbiano preso di mira tutti i fatti concernenti la sua (*scil.* di Gesù) fine, è dimostrato da un altro capitolo: scrive infatti Giovanni: “Avvicinatisi a Gesù, quando lo videro già morto, non gli ruppero le gambe, ma uno dei soldati con la lancia gli trafisse il costato; e subito uscì sangue e acqua”. Ma questo lo ha detto solo Giovanni, degli altri nessuno (lo ha detto): perciò egli prende sé stesso come testimone dicendo: “e chi ha visto (lo) ha testimoniato, e la sua testimonianza è vera”. A me dunque sembra che questa sia l’espressione tipica di uno sciocco. Infatti come (può essere) vera la testimonianza di colui che non era presente

C. S. 8. Macarius, *Apocriticus*, II, 14: «Ἔστι καὶ ἕτερος λόγος δυνάμενος σαθρὰν ταύτην ἐλέγξει τὴν δόξαν, ὁ περὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ τῆς πανταχοῦ θρυλουμένης· τίνος χάριν ὁ Ἰησοῦς μετὰ τὸ παθεῖν αὐτόν, ὡς φατε, καὶ ἀναστῆναι οὐκ ἐμφανίζεται Πιλάτῳ τῷ κολάσαντι αὐτόν καὶ λέγοντι μηδὲν ἄξιον πεπραχέναι θανάτου, ἢ Ἡρώδῃ τῷ τῶν Ἰουδαίων βασιλεῖ, ἢ τῷ ἀρχιερεῖ τῆς Ἰουδαϊκῆς φρατρίας, ἢ πολλοῖς ἅμα καὶ ἀξιοπίστοις καὶ μάλιστα Ῥωμαίων τῇ τε βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ, ἵνα τὰ κατ' αὐτόν θαυμάσαντες μὴ δόγματι κοινῶ καταψηφίσωνται θάνατον ὡς ἀσεβῶν τῶν πειθομένων αὐτῷ; ἀλλ' ἐμφανίζει τῇ Μαγδαληνῇ Μαρίᾳ γυναικὶ χυδαία καὶ ἀπὸ κωμυδρίου λυπροτάτου τινὸς ὀρμωμένη καὶ ὑπὸ ἑπτὰ δαιμόνων κατασχεθείση ποτέ, μετ' ἐκείνης δὲ καὶ ἄλλη Μαρία, ἀφανεστάτῳ καὶ αὐτῷ γυναικὶ κωμητικῷ, καὶ ἄλλοις ὀλίγοις οὐ σφόδρα ἐπισήμοις, καίτοι, φάσκοντος Ματθαίου, τῷ ἀρχιερεῖ τῶν Ἰουδαίων προεῖρηκε, ἀπάρτι, λέγων, ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐν δεξιᾷ τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν. εἰ γὰρ ἦν ἐμφανίσας ἀνδράσιν ἐπισήμοις, δι' αὐτῶν πάντες ἂν ἐπίστευον καὶ οὐδεὶς ἂν τῶν δικαστῶν ὡς μύθους ἀλλοκότους <αὐτοῦς> ἀναπλάττοντας ἐκόλαζεν· οὐδὲ γὰρ θεῷ δήπουθεν ἀρεστὸν ἀλλ' οὐδὲ ἀνθρώπῳ συνετῷ πολλοῦς δι' αὐτόν ταις ἀνωτάτῳ τιμωρίαις ὑποβληθῆναι.»¹⁶⁴.

al fatto di cui si tratta? Infatti chi testimonia (lo fa) su ciò che si verifica; ma su ciò che non si verifica come si potrebbe rendere testimonianza?».

¹⁶⁴ Macario, *Apocritico*, II, 14: «E c'è un altro argomento che può confutare questa falsa opinione, quello che riguarda la sua resurrezione che è notissima dappertutto. Per quale motivo Gesù, dopo la sua passione, come dite, e la resurrezione, non apparve a Pilato che lo aveva condannato pur dicendo che non (era) giusto condannarlo a morte o a Erode, re dei Giudei, o al sommo sacerdote della fratria giudaica, o a molti contemporanei degni anche di fiducia e soprattutto al Senato e al popolo di Roma, affinché essi, stupiti dei suoi miracoli, non condannassero a morte di comune accordo come empi i suoi credenti? Invece egli appare a Maria Maddalena donna del volgo, proveniente da un borgo molto povero e che una volta era stata posseduta da sette demoni, e insieme a quella (appare) anche ad un'altra Maria, una donnicciola (proveniente) dallo stesso sconosciuto borgo, e a poche altre (persone) non certamente distinte, sebbene, secondo quanto dice Matteo, (Gesù) aveva precisamente dichiarato al sommo sacerdote dei Giudei dicendo: "Vedrete il figlio dell'uomo seduto alla destra di Dio che viene sulle nuvole". Se infatti fosse apparso a uomini illustri, tutti, grazie a costoro, gli avrebbero creduto e nessuno dei giudici li avrebbe puniti come inventori di favole assurde; infatti non piace in alcun modo né a Dio, ma nemmeno ad un uomo intelligente che molte persone per causa sua siano esposte alle punizioni più terribili». M. SORDI e I. RAMELLI (*Il senatoconsulto del 35 contro i Cristiani in un frammento porfiriano*. «Aevum», 78 (1) (2004), pp. 62- 63) dall'accusa lanciata dal polemista al Cristo secondo cui dopo la resurrezione Gesù doveva apparire non a persone di basso rango ma bensì ai senatori, deducono che qui l'obiettore si sta rifacendo ad una decisione del senatoconsulto risalente

C. S. 9. Macarius, *Apocriticus*, II, 15: «Εἰ δέ τις κάκεινην τὴν γεγραμμένην ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τεροθρείαν ἀναγνῶν, σφόδρα εἴσεται τερατολογία εἶναι τὰ εἰρημένα, ἔνθα φησί· νῦν κρίσις ἐστὶ τοῦ κόσμου, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου βληθήσεται ἔξω. εἰπέ γὰρ μοι πρὸς θεοῦ, τίς ἢ κρίσις ἢ τότε γινομένη, καὶ τίς ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου ὁ βληθεὶς ἔξω; εἰ μὲν γὰρ ἐρεῖτε· τὸν αὐτοκράτορα, ἀλλ' οὐκ ἔστι μόνος ἄρχων, ἀλλ' οὐδ' ἐβλήθη κάτω· πολλοὶ γὰρ ἄρχουσι τοῦ κόσμου· εἰ δὲ νοητὸν τινα καὶ ἀσώματον, οὐ δυνατὸν βληθῆναι ἔξω· ποῦ γὰρ βληθῆ, ἄρχων τυγχάνων τοῦ κόσμου; εἰ μὲν γὰρ ἄλλον λέξετέ που κόσμον ὑφεστάναι, εἰς ὃν <ὁ> ἄρχων βληθήσεται, ἐκ πιθανῆς ἡμῖν ἱστορίας τοῦτο εἶπατε· εἰ δ' οὐκ ἔστιν ἄλλος, ἐπεὶ μηδὲ δυνατὸν κόσμους ὑφεστάναι δύο, ποῦ βληθῆ ὁ ἄρχων, εἰ μήτι γε ἐν αὐτῷ, ἐν ᾧ τυγχάνων ἐστίν; καὶ πῶς, ἐν ᾧ τις ἔστιν, ἐν αὐτῷ καταβάλλεται; εἰ μήτι κατὰ τὸ κεραιμεοῦν ἄγγος, ὃ συντριβὲν καὶ τὸ ἐν αὐτῷ ἔξω βληθῆναι ποιεῖ - ὅμως οὐκ εἰς κενὸν ἀλλ' εἰς ἕτερον σῶμα, ἀέρος ἢ γῆς, εἰ τύχοι, ἢ ἄλλου τινός. εἰ γοῦν ὁμοίως, ὅπερ ἀδύνατον, συντριβέντος τοῦ κόσμου ὁ ἐν αὐτῷ βληθήσεται ἔξω, καὶ ποῖος ἔξω χώρος, εἰς ὃν ἐκβληθήσεται; τί δὲ καὶ τὸ ἴδιον ἐν ἐκείνῳ τῷ χώρῳ, πόσον ἢ ποῖον ὕψος ἢ βάθος ἢ μήκος ἢ πλάτος; εἰ γὰρ ταῦτ' ἐν αὐτῷ, κόσμος ἔσται ταῦτ' ἔχων. τίς δὲ <ἡ> αἰτία <τοῦ> βληθῆναι τὸν ἄρχοντα ἔξω ὡς ξένον τοῦ κόσμου; καὶ πῶς ξένος ὢν ἤρξε; πῶς δ' ἐκβάλλεται; ἐκὼν ἢ ἄκων; ἄκων δηλονότι· ἀπὸ γὰρ τῆς λέξεως φανερόν τὸ λεγόμενον· τὸ γὰρ ἐκβαλλόμενον ἀκουσίως ἐκβάλλεται· ἀλλ' ὁ βιαζόμενος, οὐχ ὁ τὴν βίαν ὑπομένων, ἀδικεῖ. καὶ τὴν μὲν τοσαύτην τῶν εὐαγγελίων ἀσάφειαν γυναίοις, οὐκ ἀνδράσι, παραχωρεῖν δίκαιον· εἰ γὰρ θέλομεν τὰ τοιαῦτα ζητεῖν ἀκριβέστερον, εὐρήσομεν μυρίας ἀσαφεῖς διηγήσεις λόγου μηδὲν κατεχούσας [ἔρμαιον]»¹⁶⁵.

al 35 d.C. «Questa decisione del Senato- continuano le due studiose (op. cit., p. 64)- in materia religiosa rientra perfettamente nelle competenze senatorie di età giulio-claudia, e che alla base delle persecuzioni ci debba essere senz'altro un senatoconsulto è riconosciuto anche da Giovanni, il quale, tuttavia, lo colloca in età neroniana. Manca però qualsiasi attestazione storica di un senatoconsulto di età neroniana che vietasse il Cristianesimo. Il provvedimento senatorio anti-cristiano ricordato dal polemista pagano di Macario è invece da lui collocato poco dopo la resurrezione e va a mio avviso identificato con il senatoconsulto di età tiberiana di cui parla Tertulliano (*Apol.* 5, 1-2)».

¹⁶⁵ Macario, *Apocritico*, II, 15: «Se qualcuno leggesse quella sciocchezza scritta nel Vangelo, si

C. S. 10. Macarius, *Apocriticus*, II, 16: «Φέρε δὴ κακείνης τῆς ἐπισκηνίου λέξεως ἀκούσωμεν τῆς πρὸς τοὺς Ἰουδαίους ὧδε γεγενημένης· οὐ δύνασθε, φησίν, ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν, ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. τίς οὖν ὁ διάβολος ὁ τῶν Ἰουδαίων πατήρ, ἡμῖν διασάφησον· οἱ γὰρ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ἐκτελοῦντες πρεπόντως τοῦτο ποιῶσι γνώμη πατρὸς εἰκόντες καὶ τοῦτον τιμώμενοι· εἰ δὲ κακὸς ὁ πατήρ, οὐ τοῖς τέκνοις τὸ ἔγκλημα τοῦ κακοῦ προσαπτέον. τίς οὖν ἐκεῖνος ὁ πατήρ, οὐ τὰς ἐπιθυμίας ποιῶντες οὐκ ἤκουον τοῦ Χριστοῦ; λεγόντων γὰρ τῶν Ἰουδαίων, ὡς ἓνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν, ἀκυροῖ τοῦτον τὸν λόγον ἐν τῷ φάσκειν· ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ, τουτέστιν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστέ. τίς οὖν ὁ διάβολος ἐκεῖνος καὶ ποῦ τυγχάνει καὶ τίνα διαβαλὼν τὴν ἐπωνυμίαν ταύτην ἐκληρώσατο; δοκεῖ γὰρ οὐ κύριον ἀλλ' ἐκ τοῦ συμβεβηκότος τοῦτ' ἔχειν τὸ ὄνομα· ὅπερ ἂν μάθωμεν δεόντως, εἰσόμεθα· ἐκ διαβολῆς γὰρ εἰ καλεῖται διάβολος, τίνων μεταξὺ φανεῖς τὴν ἀπηγορευμένην πράξιν ἀπετέλεσεν; ὀφθήσεται γὰρ κἀν τούτῳ ὁ τὴν διαβολὴν δεχόμενος εὐχερῆς, μάλιστα <α δ'> ἀδικούμενος ὁ διαβαλλόμενος· ὀφθήσεται δὲ καὶ αὐτὸς

renderebbe perfettamente conto che è (solo) una leggenda il detto nel quale si dice: "Ora è il giudizio del mondo, ora il principe di questo mondo sarà cacciato fuori". Dimmi infatti, per dio, qual'è il giudizio che vi fu allora, e chi è il principe che è stato cacciato fuori? Infatti se direte: "l'imperatore", allora (bisogna dire) che non è l'unico che comanda nè che è stato privato del potere; molti infatti sono i principi del mondo, e se qualcuno è percepibile (solo) con l'intelligenza e senza corpo, non (lo) si può cacciare fuori. Infatti dove verrebbe cacciato colui che in quel momento è un principe del mondo? Inoltre se direte dove si trova l'altro mondo in cui il principe sarà cacciato, affermatelo in modo credibile; ma se non c'è un altro (mondo), perchè non è possibile che ne esistano due, dove sarà cacciato il principe se non in quello nel quale si trova in quel momento? E com'è (possibile) che una persona che si trova in quel (mondo), venga gettato in quello (nel quale si trova)? E se a maggior ragione succede come al vaso di ceramica che, una volta rotto anche il contenuto viene cacciato fuori, ne consegue che (questo) non (va) nel vuoto ma in un altro corpo, di aria, di terra, o, se esiste, di qualche altro (materiale). Se dunque allo stesso modo, dopo essersi spezzato il mondo, cosa (che risulta) impossibile, colui che vi sta dentro viene cacciato fuori, che genere di posto è quello fuori, verso il quale viene cacciato? E inoltre che cosa c'è di particolare in quel posto, quantità o qualità, altezza o profondità, lunghezza o larghezza? Se infatti tali cose (sono presenti) in esso, avendo tali requisiti, sarà un mondo. E qual'è il motivo di cacciare il principe fuori dal mondo come uno straniero? E come ha regnato essendo straniero? Com'è stato cacciato? Spontaneamente o contro voglia? Evidentemente contro voglia; è chiaro infatti il significato della frase; infatti colui che viene cacciato viene cacciato contro voglia, ma commette ingiustizia colui che fa la violenza, non chi la subisce. Allora è giusto lasciare alle donne, non agli uomini, una tale incomprendibilità dei Vangeli; infatti se volessimo cercare di conoscere tali concetti in modo più preciso, troveremo migliaia di racconti oscuri, privi di significato, che non portano nessun vantaggio».

μηδὲν ἡδίκηκώς ὁ διάβολος, ἀλλ' ὁ τῆς διαβολῆς ὑποδείξας τὴν πρόφασιν. ὡς γὰρ ὁ θεὸς ἐν ὁδῷ νύκτωρ τὸν σκόλοπα, οὐχ ὁ περιπατῶν καὶ πταίων, ὑπεύθυνος, ἀλλ' ὁ καταπήξας λαμβάνει τὸ ἔγκλημα, οὕτως ὁ διαβολῆς ἐνθέμενος ἀφορμὴν αὐτὸς πλέον, οὐχ ὁ κατέχων οὐδ' ὁ λαβών, ἀδικεῖ. λέγε δὲ κάκεινο· ὁ διαβάλλον παθητὸς ἢ ἀπαθής; εἰ μὲν γὰρ ἀπαθής, οὐκ ἂν ποτε διέβαλεν· εἰ δ' ἐμπαθής, ὀφείλει συγγνώμης τυχεῖν· οὐδεὶς γὰρ νοσήμασι φυσικοῖς ἐνοχλούμενος ὡς ἀδικῶν κρίνεται, ἀλλ' ὡς καταπονούμενος πρὸς πάντων οἰκτεῖρεται»¹⁶⁶.

C. S. 11. Macarius, *Apocriticus*, III, 1: «Τίνος ἔνεκεν ὁ Χριστὸς οὔτε τῷ ἀρχιερεῖ προσαχθεὶς οὔτε τῷ ἡγεμόνι ἄξιόν τι σοφοῦ καὶ θεοῦ ἀνδρὸς ἐφθέγγετο, δυνάμενον καὶ τὸν κριτὴν καὶ τοὺς παρεστῶτας παιδεῦσαι καὶ βελτίους ἐργάσασθαι, ἀλλ' ἠνέσχετο καλάμῳ τύπτεσθαι καὶ περιπτύεσθαι καὶ στεφανοῦσθαι ἀκάνθαις, καὶ μὴ καθάπερ Ἀπολλώνιος μετὰ παρρησίας τῷ αὐτοκράτορι λαλήσας Δομετιανῷ τῆς βασιλικῆς αὐλῆς ἀφανῆς ἐγένετο καὶ μεθ' ὥρας οὐ πολλὰς ἐν πόλει Δικαιορχεία, νῦν δὲ Ποτιόλοις καλουμένῃ, ὄφθη ἐπιφανέστατος; ὁ δὲ γε Χριστὸς εἰ καὶ παθεῖν εἶχε κατ' ἐντολὰς τοῦ θεοῦ, ἐχρῆν μὲν ὑπομῆναι τὴν τιμωρίαν, οὐ μὴν <δ'> ἄνευ παρρησίας ὑποστῆναι τὸ πάθος, ἀλλὰ σπουδαία τινα καὶ σοφὰ

¹⁶⁶ Macario, *Apocritico*, II, 16: «Suvvia ascoltiamo quella frase teatrale pronunciata ai Giudei in questo modo: "Non potete, disse, dare ascolto alla mia parola, poichè avete per padre il diavolo e desiderate compiere i desideri del padre vostro". Dicci chiaramente dunque chi sia il diavolo, padre dei Giudei: infatti coloro che opportunamente compiono le volontà del padre fanno ciò avendo rispetto del padre e onorandolo; se invece il padre è cattivo, l'accusa di malvagità non deve essere attribuita ai figli. Chi è dunque quel padre, facendo le cui volontà, non ascoltavano (*scil.* i discepoli) Cristo? Infatti quando i Giudei dicevano: "come unico padre abbiamo Dio", (Gesù) ha invalidato questo detto col dire: "Voi avete per padre il diavolo" cioè "Siete il diavolo". Chi è dunque quel diavolo e dove si trova, e calunniando chi gli venne assegnato questo soprannome? Infatti sembra che egli abbia avuto questo nome non come (nome) originario ma accidentalmente: perciò (lo) potremmo conoscere (quando) sapremo correttamente (il suo vero nome): infatti se dalla calunnia è chiamato diavolo, in mezzo a quali persone apparve per compiere l'azione proibita? Infatti anche se colui che riceve la calunnia apparirà (come persona) conciliante, tuttavia la persona offesa (sarà soprattutto) il calunniato; inoltre si vedrà anche che il diavolo stesso non è colpevole, ma (colpevole è) colui che ha posto in essere il motivo della calunnia. Come infatti è responsabile colui che durante la notte (mette) un palo nella strada, e non colui che cammina e inciampa è il responsabile, bensì colui che ha piantato (il palo) viene accusato, così colui che ha posto l'intera occasione di discordia è il colpevole e non colui che (la) riceve o la subisce. E dimmi anche questo: colui che calunnia è sottoposto al patire o non è sottoposto al patire? Perché se non è sottoposto al patire, come avrebbe mai potuto calunniare; se invece è sottoposto al patire è necessario concedergli il perdono; nessuno infatti tormentato da malattie fisiche viene giudicato come colpevole, ma viene commiserato da tutti come persona afflitta dal dolore».

διαφθέγξασθαι πρὸς Πιλάτον τὸν δικαστὴν καὶ μὴ ὡς εἰς τῶν ἐκ τριόδου χυδαίων ὑβρισθῆναι.»¹⁶⁷.

C. S. 12. Macarius, *Apocriticus*, III, 2: «Οὐ μὴν ἀλλὰ κάκεινο μεστὸν ἀσαφείας, μεστὸν δ' ἀπαιδευσίας τὸ ῥήμα καθέστηκε τὸ ὑπὸ Ἰησοῦ τοῖς μαθηταῖς λεγόμενον· Μὴ φοβηθῆτε, φάσκον, τοὺς ἀποκτείνοντας τὸ σῶμα, καὶ αὐτὸς ἀγωνίων καὶ τῆ προσδοκία τῶν δεινῶν ἐπαγρυπνῶν καὶ δι' εὐχῆς παρακαλῶν τὸ πάθος αὐτὸν παρελθεῖν <καὶ> λέγων τοῖς γνωρίμοις· Γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα παρέλθῃ ἡμᾶς ὁ πειρασμός· ταῦτα γὰρ οὐκ ἄξια παιδὸς θεοῦ τὰ ῥήματα, ἀλλ' οὐδ' ἀνθρώπου σοφοῦ θανάτου καταφρονοῦντος.»¹⁶⁸.

C. S. 13. Macarius, *Apocriticus*, III, 3: «Ἔτι δὲ πολλῆς μοι γέμον τῆς ἀβελτηρίας φαίνεται τὸ λεχθέν· Εἰ ἐπιστεύετε Μωσεί, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί· περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν· ὅμως δὲ Μωσέως οὐδὲν ἀποσώζεται· συγγράμματα γὰρ πάντα συνεμπεπρήσθαι τῷ ναῷ λέγεται· ὅσα δ' ἐπ' ὀνόματι Μωσέως ἐγράφη μετὰ ταῦτα, μετὰ χίλια καὶ ἑκατὸν καὶ ὀγδοήκοντα ἔτη τῆς Μωσέως τελευτῆς ὑπὸ Ἑσδρα καὶ τῶν ἀμφ' αὐτὸν <οὐκ ἀκριβῶς> συνεγράφη· εἰ δὲ καὶ Μωσέως δοίη τις εἶναι τὸ γράμμα, οὐ δυνατὸν δειχθῆναι ὡς θεὸν που λελέχθαι ἢ θεὸν λόγον τὸν Χριστὸν ἢ δημιουργόν· ὅλως <δὲ> Χριστὸν σταυροῦσθαι τίς εἴρηκεν;»¹⁶⁹.

¹⁶⁷ Macario, *Apocritico*, III, 1: «Per quale motivo Cristo che era stato portato davanti al sommo sacerdote e al governatore non disse nulla (che fosse) degno di un uomo saggio e divino, che avrebbe potuto correggere il giudice e i presenti e renderli migliori; invece ha sopportato di essere percosso con una canna, di essere sputato e incoronato con le spine; e (perchè) non (fece) come Apollonio che, dopo aver parlato liberamente all'imperatore Domiziano, scomparve dalla corte imperiale per ricomparire visibilissimo non molte ore dopo nella città di Dicearchia, che ora si chiama Pozzuoli? Cristo invece, anche se doveva soffrire secondo i comandamenti di Dio, bisognava certamente che sopportasse la pena, ma non che affrontasse la passione senza parlare liberamente; avrebbe dovuto invece rivolgere a Pilato che lo giudicava alcune (frasi) profonde e sagge e non farsi oltraggiare come uno dei cafoni (che vengono) dal trivio».

¹⁶⁸ Macario, *Apocritico*, III, 2: «E tra l'altro piena di oscurità e piena di ignoranza (è) la frase rivolta da Gesù ai discepoli che dice: "Non temete coloro che uccidono il corpo", e lui stesso essendo in ansia, rimase sveglio nell'attesa dei momenti terribili e supplicando con la preghiera di evitargli il dolore (la passione) e dice ai discepoli: "Vegliate e pregate affinché la prova passi lontana da noi" Queste parole dunque sono indegne non solo del figlio di Dio, ma anche di un uomo saggio che disprezza la morte».

¹⁶⁹ Macario, *Apocritico*, III, 3: «E ancora mi sembra pieno di una profonda stupidaggine il detto: "Se credeste a Mosè, credereste anche a me, perchè è su di me che lui ha scritto". Tuttavia nulla si è salvato di Mosè. Infatti si dice che tutti i suoi scritti sono stati bruciati con il Tempio; e tutti quanti gli scritti (collocati), dopo questi avvenimenti, sotto il nome di Mosè, sono stati composti mille cento ottant'anni dopo la morte di Mosè da Esdra e dai suoi adepti in modo poco accurato. E

C. S. 14. Macarius, *Apocriticus*, III, 4: «Εἰ δὲ θέλοι τις ἀκαίρην τὴν ἱστορίαν εἰπεῖν, ὄντως ὕθλος φανεῖται καπηλικὸς τὸ λεχθέν, ὅπηνίκα Ματθαῖος μὲν δύο δαίμονας ἀπὸ μνημείων λέγει ἀπαντῆσαι τῷ Χριστῷ, εἶτα φοβηθέντας τὸν Χριστὸν εἰς χοίρους ἀπελθεῖν καὶ ἀποκτεῖναι πολλούς. Μάρκος δὲ καὶ ἀριθμὸν ὑπέρομετρον οὐκ ὠκνησεν ἀναπλάσαι τῶν χοίρων· φησὶ δὲ οὕτως· Ἔλεγεν αὐτῷ· ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου· καὶ ἐπερώτησεν αὐτόν· τί σοι ὄνομα· καὶ ἀπεκρίθη [...], ὅτι πολλοί [...] καὶ παρεκάλει αὐτόν, ἵνα μὴ ἐκβάλῃ αὐτὸν ἔξω τῆς χώρας. ἦν δὲ ἐκεῖ ἀγέλη χοίρων βοσκομένη, καὶ παρεκάλει αὐτόν τὰ δαιμόνια, ὅπως ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς ἀπελθεῖν εἰς τοὺς χοίρους. καὶ ἀπελθόντες εἰς τοὺς χοίρους ὤρμησαν κατὰ τοῦ κρημοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, ὡς δισχίλιοι, καὶ ἀπεπνίγησαν· οἱ δὲ βόσκοντες ἔφυγον. ὦ μῦθος, ὦ λῆρος, ὦ γέλως ὄντως πλατύς. χοίρων πλήθος δισχιλίων εἰς θάλασσαν ἔδραμε καὶ συμπνιγὲν ἀπώλετο. καὶ πῶς ἀκούων τις, ὡς οἱ δαίμονες παρακαλοῦσιν, ἵνα μὴ πεμφθῶσιν εἰς ἄβυσσον, εἴτ' ὁ Χριστὸς παρακληθεὶς τούτους οὐκ ἔπεμψεν, ἀλλὰ τοῖς χοίροις αὐτοὺς ἐπαπέστειλεν, οὐκ ἐρεῖ· φεῦ τῆς ἀπαιδευσίας. φεῦ τῆς κωμικῆς πλάνης, φονίων πνευμάτων καὶ βλάβην ἐν κόσμῳ πολλὴν ἐργαζομένων λαμβάνειν ἀξίωσιν καὶ ὅπερ ἐβούλοντο, τοῦτ' ἐπιτρέπειν αὐτοῖς. ἐβούλοντο δ' οἱ δαίμονες χορεῦειν ἐν βίῳ καὶ παίγιον ποιεῖν τὸν κόσμον ἀκόρεστον· ἐβούλοντο γῆν συμμίξαι καὶ θάλασσαν καὶ πενθικὸν τὸ σύμπαν ἐκτελέσαι θέατρον· ἐβούλοντο τὰ στοιχεῖα ἐκταράξαι τῇ συγχύσει καὶ κτίσιν ὅλην ἀμαλδῦναι τῇ βλάβῃ· [οὐ γὰρ] ἐχρῆν δ' οὖν τοὺς κακῶς διαθεμένους τὸν ἄνθρωπον εἰς ὅπερ ἀπηύχοντο τῆς ἀβύσσου χωρίον βαλεῖν, τοὺς ἀρχεκάκους, ἀλλ' οὐ θηλυνόμενον αὐτῶν τῇ παρακλήσει ἐτέραν ἐπιτρέψαι συμφορὰν ἀπεργάσασθαι. εἰ γὰρ ὄντως ἀληθὲς τοῦτο καὶ μὴ πλάσμα τυγχάνει, ὡς ἡμεῖς σαφηνίζομεν, πολλὴν ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ κατηγορεῖ κακίαν, ἐλαύνει μὲν ἐξ ἐνὸς ἀνθρώπου τοὺς δαίμονας, τούτους δὲ χοίροις ἐπιπέμπειν ἀλόγους καὶ τοὺς συβώτας ἐκδειματῶσαι τοῖς

se anche qualcuno ammettesse che lo scritto è di Mosè non (sarebbe) possibile dimostrare che Cristo in qualche passaggio è stato dichiarato Dio o verbo di Dio o creatore. Insomma chi ha detto che Cristo sarebbe stato crocifisso?».

φόβοις καὶ φεύγειν ἀπνευστὶ ποιῆσαι ἐν ταραχῇ καὶ πόλιν ἐπὶ τῷ γενομένῳ σοβῆσαι θορύβῳ. οὐ γὰρ δίκαιον μὴ μόνον ἐνδὸς ἢ δυοῖν ἢ τριῶν ἢ τρισκαίδεκα, ἀλλὰ παντὸς ἀνθρώπου θεραπεύσαι τὴν βλάβην, καὶ μάλισθ' ὅτι τούτου χάριν αὐτὸν ἐπιστήναι τῷ βίῳ μαρτυρούμενον; ἀλλ' ἀπλῶς ἓνα μὲν δεσμῶν ἀοράτων ἐκλύειν, ἄλλοις δὲ τοὺς δεσμοὺς ἀποστέλλειν ἀφανῶς, καὶ τινὰς μὲν τῶν φόβων ἐλευθεροῦν αἰσίως, τινὰς δὲ τοῖς φόβοις περιβάλλειν ἀλόγως, τοῦτο οὐ κατόρθωμα, ἀλλὰ κακουργία δικαίως ἂν κληθεῖη. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῷ πολεμίων λαμβάνειν ἀξίωσιν ἐπὶ χώραν ἐτέραν οἰκεῖν καὶ κατανέμεσθαι ὅμοιον πράττει βασιλεῖ φθείροντι τὸ ὑπήκοον, ὅστις, ἀδυνατῶν ἐκ πάσης χώρας ἐλάσαι τὸν βάρβαρον, εἰς τόπον ἐκ τόπου τοῦτον ἐκπέμπει μένειν, χώραν ἐκ τοῦ κακοῦ μίαν ἐξαιρούμενος καὶ μίαν ἔκδοτον τῷ κακῷ δωρούμενος. εἰ γοῦν καὶ ὁ Χριστὸς ὁμοίως ἀδυνατῶν τότε τῆς ἐνορίου ἐλάσαι τὸν δαίμονα εἰς ἀγέλην αὐτὸν τῶν χοίρων ἐξέπεμπε, τερατώδες μὲν ὄντως τοῦτο καὶ χρᾶναι τὴν ἀκοὴν [ποιεῖ] δυνάμενον, μεστὸν δὲ φαύλης ὑπονοίας ἐργάζεται. εὐθὺς γὰρ ταῦτ' ἀκούσας <εἰ> εὐ φρονῶν ἔκρινεν αὐτόθεν δικάσας τὴν ἀφήγησιν, καὶ ψήφον ἀνάλογον ἐπήγε τῷ πράγματι λέγων· εἰ μὴ πᾶσαν τὴν ὑφήλιον τῆς βλάβης ἐλευθεροῖ, ἀλλ' εἰς διαφόρους χώρας φυγαδεύει τὰ βλάπτοντα καὶ τινῶν φροντίζει καὶ τινῶν οὐ κήδετα, οὐκ ἀσφαλὲς τούτῳ προσφεύγειν καὶ σώζεσθαι· ὁ γὰρ σωθεὶς τοῦ μὴ σωθέντος λυπεῖ τὴν διάθεσιν, καὶ ὁ μὴ σωθεὶς τοῦ σωθέντος ὑπάρχει κατήγορος. ὅθεν, ὡς ἐγὼ κρίνω, πλάσμα τῆς ἱστορίας ταύτης ἢ ἀφήγησις. εἰ δ' οὐ πλάσμα τυγχάνει, τῆς δ' ἀληθείας συγγενές, γέλωσ ὄντως ἱκανὸς τῶν χασμωμένων ἐστί. φέρε γὰρ ὧδε τουτὶ σαφῶς ἐξετάσωμεν, πῶς ἐν Ἰουδαίᾳ γῆ τοσοῦτο πλῆθος τότε χοίρων ἐνέμετο τῶν μάλιστα ῥυπαρῶν καὶ μισουμένων τοῖς Ἰουδαίοις βοσκημάτων ἄνωθεν, πῶς δὲ καὶ πάντες οἱ χοῖροι ἐκεῖνοι συνεπνίγησαν, λίμνης οὐ θαλάσσης βαθείας ὑπαρχούσης. καὶ ταῦτα μὲν νηπίοις κρίνειν παραχωρήσωμεν!»¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Macario, *Apocritico*, III, 4: «E se qualcuno volesse parlare anche di quella storia, sembrerebbe veramente una sciocchezza (detta) a buon mercato, allorchè Matteo dice che due demoni (usciti) dai sepolcri andarono incontro a Cristo, ma poi per timore di Cristo entrarono nei porci e ne uccisero molti. Marco inoltre non si è nemmeno vergognato di inventare un numero smisurato di porci. Così racconta: "Egli disse: "Esci da quest'uomo o spirito impuro; ed (egli) gli domandò: qual'è il tuo nome? E quello rispose [...], perchè (siamo) molti. [...] E lo pregò di non buttarlo fuori dal paese. Ora si trovava là un branco di porci che pascolava e i demoni lo pregarono

C. S. 15. Macarios, *Apocriticus*, III, 5: «Ἄλλην δὲ τούτων ἀσαφεστέραν λέξιν ἐξετάσωμεν, ἔνθα φησὶν· Εὐκοπώτερόν ἐστι κάμηλον διὰ ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. εἴ γε οὖν τις πλούσιος τῶν ἐν τῷ βίῳ πλημμελημάτων ἀφέμενος, φόνου, κλοπῆς, μοιχείας, φαρμακείας, ἀνοσίου ὄρκου, τυμβωρυχίας, ἱεροσύλου κακίας εἰς τὴν λεγομένην «βασιλείαν οὐρανῶν» οὐκ εἰσάγεται, τί τοῦ δικαιοπραγεῖν τοῖς δικαίοις ὄφελος, εἰ τυγχάνουσι πλούσιοι; τί δὲ τοῖς πένησι βλαβερόν πρᾶττειν τῶν κακῶν πάν ἀνοσιούργημα; οὐ γὰρ ἀρετὴ τὸν ἄνθρωπον εἰς οὐρανοὺς ἀνάγει, ἀλλὰ

affinchè permettesse loro di entrare nei porci; e, una volta entrati nei porci, si gettarono, (erano) circa in duemila, dal dirupo nel mare, e annegarono. I pastori invece fuggirono via. Oh favola, oh sciocchezza, oh ridicolaggine veramente enorme. Una massa di circa duemila porci ha corso verso il mare e sono morti (*scil.* i porci) tutti annegati. E non so come qualcuno, udendo che i demoni (lo) pregano di non essere mandati nell'abisso, e quindi Cristo, supplicato da loro, non li manda, ma li fa entrare nei porci, non direbbe: "oh che ignoranza! Ah che comica aberrazione, accogliere la richiesta di spiriti assassini che hanno fatto parecchio danno nel mondo e permettere loro (di fare) ciò che volevano". Infatti i demoni volevano nella vita danzare e fare del mondo un incessante sollazzo; volevano mescolare la terra e il mare e fare di (questa) fusione uno spettacolo lugubre; volevano sconvolgere gli elementi nella confusione e distruggere tutto l'universo (mandandolo) in rovin. Non era infatti opportuno dunque gettare nell'abisso, verso cui avevano supplicato (Cristo di non andare), coloro che erano malvagiamente disposti nei confronti dell'uomo, (cioè) i principi del male, e senza farsi piegare dalla loro supplica, affidare (loro) un altro destino da compiere. Infatti se realmente ciò è vero e non si tratta di un'invenzione, come sosteniamo, l'episodio di Cristo mostra molta malizia: cacciare i demoni da un uomo, mandarli in porci privi di ragione, atterrire i porcari e farli fuggire a perdi fiato in preda alla confusione e mettere in agitazione e in subbuglio la città per l'accaduto. Infatti non sarebbe stato giusto curare il male di uno solo o di due o di tre o di tredici, ma di ciascun uomo, soprattutto perchè, come da lui stesso testimoniato, era venuto al mondo per questo motivo? Per farla breve liberare una sola persona dalle catene invisibili, per trasferire segretamente le catene ad altri; alcuni opportunamente liberati dalle paure, altri incomprendibilmente incatenati alle paure; questo fatto potrebbe giustamente chiamarsi non una buona azione ma una cattiveria. Non solo, ma accettando la supplica dei nemici di abitare e danneggiare un altro paese, si comporta alla stessa maniera di un re che manda in rovina i sudditi, e che incapace di cacciare lo straniero da tutto il paese, lo manda a dimorare da una parte all'altra, liberando dal male (una parte del) paese e dando in consegna (l'altra parte) allo (stesso) male. Se allora dunque anche Cristo incapace allo stesso modo di cacciare il demone dal territorio lo fece entrare in un branco di porci, questo fatto è veramente mostruoso e capace di profanare l'orecchio, e rende (questo racconto) pieno di senso malvagio. Giustamente infatti una persona prudente, dopo aver ascoltato ciò, e dopo essersi fatto un'opinione, ha subito condannato il racconto, ed è giunto ad un'adeguata opinione sul fatto dicendo: "se non libera tutto il mondo dal male, ma scaccia gli spiriti del male in diversi paesi e si preoccupa di alcuni ma non si interessa di altri, non vi è alcuna sicurezza nel rifugiarsi e nell'affidarsi a lui". Infatti colui che è salvato addolora lo stato d'animo di chi non è salvato e chi non è salvato diventa l'accusatore di chi è salvato. Da ciò (ne consegue), come io ritengo, che il racconto di questa storia è una finzione. E se non si tratta di una finzione, ma qualche cosa di simile alla verità, allora è veramente degno di risate a crepapelle. Ebbene dunque esaminiamo qui attentamente come a quei tempi, un tale numero di porci pascolava in terra di Giudea, soprattutto perchè fin dal principio (erano considerati) animali impuri e odiati dai Giudei; e in che modo poi tutti quei porci annegarono, dal momento che vi era una palude e non un mare profondo? Lasceremo allora giudicare queste cose ai fanciulli!».

πενία καὶ πραγμάτων ἔνδεια. εἰ γὰρ τὸν πλούσιον ὁ πλούτος ἀποκλείει τῶν οὐρανῶν, ἔξ ἀντιφάσεως ἢ πενία τοὺς πένητας εἰσάγει· καὶ θέμις τοῦτο μαθόντα τινὰ τὸ μάθημα ἀρετῆς μὲν οὐδαμῶς ποιείσθαι λόγον, πενίας δὲ μόνης καὶ τῶν αἰσχίστων ἀκωλύτως ἔχεσθαι, ἅτε πενίας οἷας τε σώζειν τὸν πενόμενον καὶ πλούτου τὸν πλούσιον ἀποκλείοντος τῆς ἀκηράτου μονῆς. ὅθεν δοκεῖ μοι ταῦτα μὲν τοῦ Χριστοῦ μὴ τυγχάνειν τὰ ῥήματα, εἶγε τὸν «τῆς ἀληθείας» παρεδίδου «κανόνα», ἀλλὰ πενήτων τινῶν τὰς τῶν πλουτούντων οὐσίας ἐκ τοιαύτης κενοφωνίας ἀφαιρῆσθαι θελώντων. ἀμέλει γοῦν χθές, οὐ πάλαι, γυναιξὶν εὐσχήμοσι ταῦτ' ἐπαναγινώσκοντες· Πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, ἔπεισαν πάσαν οὐσίαν, ἣν εἶχον, καὶ ὑπαρξὶν διανεῖμαι πένησι, καὶ αὐτὰς εἰς ἔνδειαν ἐλθούσας ἐρρατίζεσθαι, ἔξ ἐλευθερίας εἰς ἄσεμνον ἀπαίτησιν ἐλθούσας ἐλεεινὸν ἔξ εὐδαιμονίας ἐπελθούσας πρόσωπον καὶ τέλος ἀναγκασθείσας ἐπὶ τὰς ἐχόντων οἰκίας ἀπιέναι· ὅπερ ἐστὶ τῆς πρώτης, μᾶλλον δ' ἐσχάτης ὕβρεώς τε καὶ συμφορᾶς, τῶν οἰκειῶν ἐκπεσεῖν εὐσεβείας προσχήματι καὶ τῶν ἀλλοτριῶν ἐρᾶν ἀνάγκη τῆς ἐνδείας. ἔξ ὧν δοκεῖ μοι ταῦτα γυναικὸς εἶναι καμνούσης τὰ ῥήματα»¹⁷¹.

C. S. 16. Macarius, *Apocriticus*, III, 6: «Φέρε δέ σοι κάκεινην ἐκ τοῦ εὐαγγελίου τὴν ῥῆσιν ἀναπτύξωμεν τὴν γελοίως μὲν ὧδε γραφείσαν ἀπιθάνως, γελοιωδέστερον δὲ

¹⁷¹ Macario, *Apocritico*, III, 5: «Ma esaminiamo un altro detto ancora più oscuro di queste (cose anzidette), dove si dice: "E' più facile che un cammello entri per (la cruna) di un ago che un ricco nel regno dei cieli". Se dunque un ricco che durante la vita si astiene dai peccati, (come) omicidio, furto, adulterio, magia, spergiuo, violazione di tombe, sacrilegio, non entra in quello che si chiama "Regno dei cieli", quale utilità c'è per i giusti di agire rettamente, se essi sono (anche) ricchi? E invece quale danno c'è per i poveri nel commettere qualsiasi azione sacrilega? Infatti non è la virtù a far salire l'uomo nei cieli, ma la povertà e l'indigenza. Se infatti la ricchezza tiene fuori il ricco dai cieli, viceversa la povertà fa entrare i poveri; ed è conveniente per una persona che ha imparato questo concetto non tenere in alcun conto la virtù, ma abbracciare liberamente la sola povertà e le azioni più turpi, dato che la povertà è tale da salvare il povero e che la ricchezza tiene fuori il ricco dalla dimora inviolata. Perciò mi sembra che queste non siano le parole di Cristo, se realmente ha trasmesso il "canone della verità", ma (quelle) di alcuni poveri che volevano prendere le sostanze dei ricchi con un tale vaniloquio. In tutti i casi, non molto più tardi di ieri, costoro dopo aver letto a nobildonne: "Vendi quello che possiedi e dallo ai poveri e avrai un tesoro nei cieli", le convinsero a distribuire ai poveri tutta la ricchezza e le sostanze che (esse) avevano e, ridottesse all'indigenza, a mendicare; dalla libertà (economica) passarono ad una sconveniente e misera condizione di accattonaggio, dalla felicità piombarono in una condizione drammatica e alla fine furono costrette ad andare alle case dei benestanti; a dire il vero questa è la prima, o meglio l'ultima delle prepotenze e delle sventure; spogliate dai beni con la scusa della religione e (spinte) dalla necessità dell'indigenza, desiderare (quelli) degli altri. Da tutto ciò mi sembra che queste siano le parole di una donna malata».

ἔχουσιν τὸ διήγημα, ὀπηνίκα τοὺς μαθητὰς ἀπὸ δείπνου προπέμψας ὁ Ἰησοῦς διαπλεύσαι τὴν θάλασσαν αὐτὸς ἐπέστη τῇ τετάρτῃ τῆς νυκτὸς αὐτοῖς φυλακῇ δεινῶς ὑπὸ τῆς ζάλῃς τετραυχόμενοις τοῦ χειμῶνος, ἅτε παννύχιον μοχλεύουσιν [αὐτοῖς] τῇ βία τῶν κυμάτων· τετάρτη γὰρ τῆς νυκτὸς φυλακῇ ἐστὶν ἡ δεκάτη τῆς νυκτὸς ὥρα, μεθ' ἣν ὑπολείπονται τρεῖς ὑστεραῖοι ὥραι. οἱ γοῦν τὴν ἀλήθειαν τῶν τόπων ἀφηγούμενοί φασὶ θάλασσαν μὲν ἐκεῖ μὴ εἶναι, λίμνην δὲ μικρὰν ἐκ ποταμοῦ συνεστῶσαν ὑπὸ τὸ ὄρος κατὰ τὴν Γαλιλαίαν χώραν παρὰ πόλιν Τιβεριάδα, ἣν καὶ μονοξύλοις μικροῖς διαπλεύσαι ῥάδιον ἐν ὥρῃς οὐ πλείον δύο, μήτε δὲ κύμα μήτε χειμῶνα χωρῆσαι δυναμένην. ἔξω τοίνυν τῆς ἀληθείας πολὺ βαίνων ὁ Μάρκος σφόδρα γελοῖως τοῦτο συγγράφει τὸ μύθευμα τὸ διανυθεισῶν ὡρῶν ἐννέα τῇ δεκάτῃ τὸν Ἰησοῦν ἐπιβάντα - τουτέστι τῇ τετάρτῃ τῆς νυκτὸς φυλακῇ - εὐρεῖν ἐπιπλέοντας τῷ λάκκῳ τοὺς μαθητὰς· εἶτα θάλατταν λέγει, καὶ οὐχ ἄπλως θάλατταν, ἀλλὰ καὶ χειμαζομένην καὶ δεινῶς ἀγριαίνουσαν καὶ τῇ τῶν κυμάτων ταραχῇ φοβερὸν σφαδάζουσαν, ἔν' ἐκ τούτων ὡς μέγα τι τὸν Χριστὸν ἐνεργήσαντα σημεῖον εἰσαγάγη, χειμῶνά τε πολὺν παύσαντα καὶ ἐξαίσιον, κάκ βυθοῦ καὶ πελάγους σεσωκότα τοὺς μαθητὰς μικροῦ κινδυνεύοντας. ἐκ τοιούτων παιδικῶν ἱστοριῶν ἐγνώκαμεν σκηνὴν σεσοφισμένην εἶναι τὸ εὐαγγέλιον. ἐξ ὧν ἕκαστα ζητοῦμεν λεπτότερον.»¹⁷².

¹⁷² Macario, *Apocritico*, III, 6: «Suvvia scopriamo quel passo del Vangelo scritto in modo così risibile e incredibile che racconta una storiella ancora più ridicola, quando Gesù dopo cena mandati i discepoli ad attraversare il mare, apparve loro in persona durante la quarta vigilia della notte, terribilmente estenuati dal turbine della tempesta, visto che avevano lottato per tutta la notte (contro) la violenza delle onde; infatti la quarta vigilia della notte è la decima ora della notte, dopo la quale rimangono altre tre ore. Tuttavia coloro che dicono la verità su quei luoghi sostengono che lì non vi è alcun mare, ma un piccolo lago creato da un fiume sotto un monte presso la regione della Galilea, vicino la città di Tiberiade, che è facile attraversare facilmente con dei piccoli canotti in non più di due ore, e non vi è possibilità che si formino nè onde, nè tempeste. Dunque allontanandosi parecchio dalla realtà Marco scrive in modo assolutamente risibile questo racconto secondo cui nove ore erano trascorse, e alla decima- cioè la quarta vigilia della notte- Gesù, dopo aver camminato (sulle acque, va) a trovare i discepoli che navigavano sullo stagno. Inoltre egli parla di un mare, e non semplicemente di un mare, ma (un mare) colpito dalla tempesta, terribilmente infuriato e che era agitato spaventosamente dal tumulto delle onde, tutto ciò per mostrare Cristo che compie qualcosa di grande, un miracolo, mentre calma una violenta e straordinaria tempesta, e salva dalla profondità del mare i discepoli che correvano un pericolo da poco. Da questi racconti infantili comprendiamo che il Vangelo è una teatralità scaltramente escogitata. Esaminiamo (allora) più profondamente ciascuna di esse».

C. S. 17. Macarius, *Apocriticus*, III, 7: «Αὐτίκα γοῦν ἕτερον λεξίδιον εὐρόντες ἀνακόλουθον ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ τοῖς μαθηταῖς εἰρημένον οὐδ' ἐκείνο σιγήσαι διέγνωμεν, ὅπου λέγει· Τοὺς πτωχοὺς πάντοτε, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. ἡ δὲ αἰτία τῆς ὑποθέσεώς ἐστιν αὕτη· γυνή τις ἀλάβαστρον μύρου κομίσασα κατέχευε κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ· τῶν δὲ θεασαμένων καὶ τοῦ γενομένου τὴν ἀκαιρίαν θρυλούντων εἶπε· Τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; ἔργον καλὸν εἰργάσατο εἰς ἐμέ· τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε ἔχετε μεθ' ἐαυτῶν, ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε. ἦσαν γὰρ οὐ μικρῶς γογγύσαντες, ἐπειδὴ μὴ μᾶλλον ἐπράθη πολλῆς τιμῆς τὸ μύρον καὶ τοῖς πτωχοῖς ἐδόθη πεινώσιν εἰς ἀνάλωμα. διὰ ταύτην ὥσπερ τὴν ἀκαιροφωνίαν τὸ φλυαρῶδες τοῦτο ῥῆμα διεφθέγγετο, φᾶς μὴ πάντοτε εἶναι μετ' αὐτῶν, ὁ διαβεβαιούμενος ἀλλαγῆς καὶ λέγων αὐτοῖς· Ἔσομαι μεθ' ὑμῶν ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. ὡς δ' ἐπὶ τῷ μύρῳ λυπηθεῖς εἶναι πάντοτε μετ' αὐτῶν ἠρνήσατο.»¹⁷³.

C. S. 18. Macarius, *Apocriticus*, III, 15: «Πολυθρόλητον ἐκείνο τὸ ῥῆμα τοῦ διδασκάλου ἐστίν, ὃ λέγει· Ἐὰν μὴ φάγητέ μου τὴν σάρκα καὶ πίητέ μου τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς. τοῦτο γὰρ οὐ θηριώδες ὄντως οὐδ' ἄτοπον, ἀλλ' ἀτοπήματος παντὸς ἀτοπώτερον καὶ παντὸς θηριώδους τρόπου θηριωδέστερον, ἄνθρωπον ἀνθρωπίνων σαρκῶν ἀπογεύεσθαι καὶ πίνειν ὁμοφύλων αἷμα καὶ ὁμογενῶν καὶ τοῦτο πράττοντα ζωὴν ἔχειν αἰώνιον. ποίαν γὰρ, εἰπέ μοι, τοῦτο ποιοῦντες ὑπερβολὴν ὠμότητος εἰς τὸν βίον εἰσάξετε; ποίαν τούτου τοῦ μύσου ἐναγεστέραν κακίαν ἄλλην καινοτομήσετε; οὐ φέρουσιν ἀκοαί - οὐ λέγω τὴν πράξιν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ λεγόμενον

¹⁷³ Macario, *Apoeritico*, III, 7: «Dunque adesso, dopo aver trovato un'altra frasetta anomala pronunciata da Cristo ai discepoli abbiamo deciso di non passarla sotto silenzio; (è quella) dove dice: "I poveri li (avete) sempre, me invece non mi avete per sempre". Il motivo della frase è questo: una donna aveva portato un vaso d'alabastro (pieno) di olio profumato e (lo) aveva versato sulla sua testa; poichè (i discepoli) avevano assistito (al fatto) e avevano borbottato sull'inopportunità dell'accaduto, (egli) disse: "Perchè date pene a (questa) donna? Ha fatto una buona azione per me; infatti i poveri li avete sempre con voi, me invece non mi avete per sempre. Infatti (i discepoli) mormoravano, e non poco, perchè l'olio profumato non era stato venduto ad un buon prezzo e (il tutto) non era stato devoluto ai poveri affamati per (affrontare) le spese (quotidiane). E' a causa di questa frase inopportuna che egli pronunciò questo detto insulso, dicendo di non essere con loro per sempre, lui che altrove assicura (i discepoli) dicendo loro: "Io sarò con voi fino alla fine del mondo". Così, addolorato per l'episodio dell'olio profumato, negò che sarebbe stato con loro per sempre»

νεώτερον τούτο καὶ ξένον ἀνοσιούργημα, οὐδὲ τῶν Ἑρινύων αἱ φαντασίαι ποτὲ τοῖς ἐκτόπως ζῶσι τούτο κατεμήνυσαν, οὐδὲ Ποτιδαῖαι, εἰ μὴ λιμὸς ἀπάνθρωπος αὐτοὺς κατελέπτυνε, τούτο κατεδέξαντο· Θυέστειόν ποτε δεῖπνον ἐξ ἀδελφικῆς λύπης τοιοῦτο ἐγένετο· Τηρεὺς ὁ Θρᾶξ ἄκων τοιούτων ἐνεφορήθη σιτίων· Ἄρπαγος ὑπ' Ἀστυάγους ἀπατηθεὶς τὰς τοῦ φιλάτου σάρκας ἐθιοήσατο· καὶ πάντες οὗτοι ἀκουσίως τοιαύτην ὑπέμενον βδελυρίαν. οὐ μὴν τις ἐν εἰρήνῃ ζῶν τοιαύτην ἤρτυσεν ἐν τῇ ζωῇ τράπεζαν· οὐδεὶς παρὰ διδασκάλου τοιοῦτο μυσαρὸν ἐδιδάχθη μάθημα. κὰν Σκυθίαν ταῖς ἱστορίαις παρέλθῃς, κὰν τοὺς Μακροβίους διέλθῃς Αἰθίοπας, κὰν τὴν ὠκεάνιον ζώνην ἐν κύκλῳ διῆππεύσῃς, Φθειροφάγους μὲν καὶ Ῥιζοφάγους εὐρήσεις, Ἑρπετοσίτας καὶ Μυοτρῶκτας ἀκούσεις, σαρκῶν δ' ἀνθρωπείων πάμπαν ἀπεχομένους. τίς οὖν ὁ λόγος οὗτος; κὰν γὰρ ἀλληγορικῶς ἔχη τι μυστικώτερον καὶ λυσιτελέστερον, ἀλλ' ἢ ὁσμὴ τῆς λέξεως διὰ τῆς ἀκοῆς εἴσω που παρελθούσα αὐτὴν ἐκάκωσε τὴν ψυχὴν τῇ ἀηδία ταράξασα, καὶ τῶν ἀποκρύφων τὸν λόγον ἐσίνωσεν ὄλον παρασκευάσας σκοτοδινιάσαι τῇ συμφορᾷ τὸν ἄνθρωπον. οὐδὲ τῶν ἀλόγων ἢ φύσις, κὰν ἀπαραίτητον ἴδη λιμὸν καὶ ἀφόρητον, ὑπομενεῖ τούτο ποτε, οὐδὲ κύων κυνὸς οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὁμογενῶν γεύσεται ποτε σαρκῶν. ἄλλοι πολλοὶ τῶν διδασκόντων καινοτομοῦσι ξένα· τούτου δὲ καινότερον οὐδεὶς τῶν διδασκόντων ἐξεῦρε τραγῳδία, οὐχ ἱστοριογράφος, οὐ φιλόσοφος ἀνὴρ, οὐ βαρβάρων, οὐχ Ἑλλήνων τῶν ἄνω. βλέπετε γοῦν τί παθόντες συμπείθεσθαι τοὺς εὐχερεῖς ἀλόγως προτρέπεσθε, βλέπετε ποῖον οὐ μόνον ταῖς ἀγροικίαις, ἀλλὰ καὶ ταῖς πόλεσιν ἐπικεκώμακε κακόν! ὅθεν δοκεῖ μοι μήτε Μάρκον μήτε Λουκᾶν μήτ' αὐτὸν τούτο γεγραφεῖναι Ματθαῖον, ἅτε δοκιμάσαντας οὐκ ἀστείον τὸ ῥῆμα, ἀλλὰ ξένον καὶ ἀπᾶδον καὶ τῆς ἡμέρου ζωῆς μακρὰν ἀπωχισμένον»¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Macario, *Apocritico*, III, 15: «E' famoso quel detto del maestro che dice: "Se non mangiate la mia carne e non bevete il mio sangue, non avete in voi la vita". Tutto ciò invece non è assolutamente brutale e inopportuno, ma più inopportuno di ogni assurdità e più brutale di ogni natura brutale, che un uomo mangi le carni umane e beva il sangue dei suoi simili, cioè di coloro che appartengono alla sua stessa specie, e facendo questa azione abbia la vita eterna. Infatti, dimmi, così facendo, quale eccesso di crudeltà introdurrete nella vita? Quale altra malvagità inventerete (che sia) più esecrabile di questa infamia? Le orecchie non sopportano- non dico l'azione, ma nemmeno il nominare un'empietà più sconsiderata e insolita; nè le immagini delle Erinni mostrarono mai una tale cosa a coloro che vivono in modo strano, nè gli abitanti di Potidea,

C. S. 19. Macarius *Apocriticus*, III, 16: «Σκέψαι δὲ κάκεινο λεπτῶς τὸ κεφάλαιον, ἔνθα φησί· Τοῖς δὲ πιστεύουσιν ἐπακολουθήσει σημεῖα τοιάδε· ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσι καὶ καλῶς ἔξουσι· κὰν θανάσιμον φάρμακον πίωσιν, οὐ μὴ αὐτοὺς βλάβει· ἐχρῆν γοῦν τοὺς ἐκκρίτους τῆς ἱερωσύνης καὶ μάλιστα τοὺς ἀντιποιοιμένους τῆς ἐπισκοπῆς ἥτοι προεδρίας τούτῳ χρήσασθαι τῷ τῆς κρίσεως τρόπῳ καὶ προκείσθαι τὸ θανάσιμον φάρμακον, ἵνα ὁ μὴ βλαβεῖς ἐκ τῆς φαρμακοποιίας τῶν ἄλλων προκριθείη· εἰ δ'οὐ θαρροῦσι τοιοῦτον παραδέξασθαι τρόπον, ὁμολογεῖν αὐτοῦς, ὡς οὐ πιστεύουσι τοῖς ὑπὸ Ἰησοῦ· εἰ γὰρ τῆς πίστεως ἴδιον νικήσαι φαρμάκου κακίαν καὶ νοσοῦντος ἀλγηδόνα καταβαλεῖν, ὁ πιστεύων καὶ μὴ ποιῶν ταῦτα ἢ γνησίως οὐ πεπίστευκεν ἢ πιστεύων γνησίως οὐ δυνατὸν ἀλλ' ἀσθενὲς ἔχει τὸ πιστευόμενον»¹⁷⁵.

se una fame disumana non li avesse fatti dimagrire, avrebbero iniziato una cosa del genere; e un tempo il banchetto di Tieste divenne tale (quale fu) per il dolore fraterno; e involontariamente Tereo il Trace si saziò di tali cibi; Arpago, ingannato da Astiage si cibò delle carni dell'amico più caro; e tutti costoro involontariamente sopportarono (di compiere) una tale (azione) disgustosa. Ma nessuno, vivendo in tempo di pace apparecchiò in vita un simile banchetto; nessuno apprese dal maestro un insegnamento così esecrabile. E anche se esplori la Scizia mediante i libri di storia, e se vai in mezzo ai Macrobi dell'Etiopia, e se attraversi a cavallo il perimetro della regione oceanica, troverai Ftirofagi e anche Rizofagi, sentirai (parlare) di Erpetositi e Miotrocti, ma (tutti) si astengono totalmente dalle carni umane. Dunque che discorso è questo? Infatti anche se presenta in modo allegorico qualcosa di più arcano e di più utile, tuttavia il cattivo odore dell'espressione verbale penetrando, se non erro, all'interno dell'anima stessa attraverso l'udito, la rovina turbandola col (suo) carattere ripugnante, e danneggia completamente il significato degli arcani preparando l'uomo a soffrire di vertigini per questa sventura. Nemmeno la natura degli esseri irrazionali, anche se ci fosse una fame terribile e insopportabile, tollera mai una cosa del genere, nè mai un cane mangerà un altro cane nè qualche altro (animale mangerà) le carni (degli animali) della sua stessa razza. Molti altri maestri inventano dottrine strane: ma nessuno dei maestri ha scoperto una rappresentazione tragica più strana di questa, nessuno storico nè filosofo, nè fra i barbari nè fra gli antichi Greci. Guardate dunque ciò che vi aspetta se vi lascerete convincere ad abbracciare in modo irrazionale (tali) bassezze, guardate quale male ha invaso non soltanto le campagne ma anche le città! Perciò mi sembra che nè Marco nè Luca e nemmeno lo stesso Matteo abbiano scritto ciò, visto che hanno giudicato la frase sconveniente, insolita e sgradevole e molto distante dalla vita civile».

¹⁷⁵ Macario, *Apocritico*, III, 16: «Considera attentamente quell'altro passo, dove dice (*scil.* Cristo): "Tale genere di segni accompagnerà coloro che avranno creduto: essi imporranno le mani ai malati e (questi) guariranno; inoltre se avranno bevuto un veleno mortale, questo non li danneggerà". Bisognerebbe dunque che coloro che sono scelti per il sacerdozio ma soprattutto i pretendenti all'episcopato o ad un posto privilegiato, si sottoponevano a questo genere di giudizio e venisse presentato (loro) il veleno mortale, affinché colui che non sia stato intossicato dal bere il veleno, sia preferito agli altri; ma se essi non hanno il coraggio di accettare una tale prova, (dovrebbero) ammettere che non hanno fede nelle parole di Gesù. Se infatti una proprietà della fede è (quella) di vincere il danno di un veleno e allontanare il dolore di un malato, colui che crede e non compie tali cose o non ha creduto sinceramente oppure credendo sinceramente, il (suo) credere non è forte ma debole».

C. S. 20. Macarius, *Apocriticus*, III, 17: «Βλέπε δ'ὄμοιον τούτῳ ῥητὸν καὶ ἀκόλουθον· Ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν. δῆλον τοίνυν ὡς ὁ μὴ δυνάμενος ἐκ προστάγματος ὄρος ἀποκινήσαι οὐκ ἔστιν ἄξιος τῆς τῶν Πιστῶν νομίζεσθαι φρατρίας. ὅθεν ἐλέγχεσθε φανερώς ὅτι μὴ ὅπως τὸ λοιπὸν μέρος τῶν Χριστιανῶν τοῖς Πιστοῖς ἐναριθμεῖται, ἀλλὰ μηδὲ τῶν ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων τις τούτου <τοῦ> προσρημάτος ἐστὶν ἄξιος»¹⁷⁶.

C. S. 21. Macarius *Apocriticus*, III, 18: «Φέρε δέ σοι κάκεινην ὧδε τὴν λέξιν εἶπωμεν, τίνος χάριν τοῦ πειράζοντος τὸν Ἰησοῦν λέγοντος· Βάλε σεαυτὸν ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ κάτω, τοῦτο μὲν οὐ ποιεῖ, φησὶ δὲ πρὸς αὐτόν· Οὐ πειράσεις κύριον τὸν θεόν σου; ὅπερ δοκεῖ μοι δεδοικότα τὸν τῆς καταπτώσεως κίνδυνον τοῦτ' εἰρηκέναι· εἰ γάρ, ὡς φατε, ἄλλα τε πολλὰ διεπράττετο θαύματα καὶ δὴ καὶ νεκροὺς ἀνίστα λόγῳ μόνῳ, ἐχρῆν αὐτὸν παραχρημα δεῖξαι ὡς ἱκανὸς καὶ ἐτέρους ἀπὸ κινδύνων ῥύεσθαι ἐν τῷ δισκεῦσαι τοῦ ὕψους ἄνωθεν αὐτὸν κάτω καὶ μηδὲ ὀτιοῦν αὐτὸν λωβηθῆναι τοῦ σώματος, καὶ μάλισθ' ὅτι καὶ γραφικὸν εἰς αὐτόν που διελάλει κεφάλαιον, φάσκον· Ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσί σε μήποτε προσκόψης πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. ὅθεν τοῖς ἐν τῷ ἱερῷ παροῦσι δεῖξαι τῷ ὄντι δίκαιον, ὅτι θεοῦ παῖς ἐστὶ καὶ παντὸς κινδύνου δύναται αὐτόν τε καὶ τοὺς αὐτοῦ ῥύεσθαι»¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Macario, *Apocritico*, III, 17: «Presta attenzione ad un passo uguale anche a quello che segue: "Se avrete fede quanto un granello di senape, in verità vi dico, direte a questa montagna: 'Alzati e gettati in mare, e nulla vi sarà impossibile'. E' chiaro dunque che colui che non può per comando muovere una montagna non merita di essere considerato come un membro della famiglia dei Fedeli. Perciò convincetevi chiaramente del vostro errore (e cioè) che non solo la rimanente parte dei Cristiani non può essere annoverata tra i Fedeli, ma non c'è nessuno tra i vescovi o tra i preti che sia degno di questo nome».

¹⁷⁷ Macario, *Apocritico*, III, 18: «Suvvia, parliamo di quell'espressione (secondo cui) quando il tentatore dice a Gesù: "Gettati dal tempio", (*scil.* Gesù) non lo fa, ma gli (*scil.* al diavolo) dice: "Non tenterai il signore Dio tuo? Mi sembra che (egli) ha parlato in questo modo perchè ha temuto il pericolo della caduta; se infatti, come dite, aveva compiuto molti altri miracoli e aveva persino con una sola parola risuscitato i morti, immediatamente bisognava che si mostrasse capace di salvare anche altri dai pericoli, gettandosi giù dall'alto della cima (del tempio) senza nemmeno lacerarsi il corpo, soprattutto perchè, da qualche parte c'è un punto rilevante delle Scritture che parla di lui e che dice: "Essi ti porteranno sulle mani perchè il tuo piede non inciampi in una pietra. Per ciò sarebbe stato giusto mostrare a coloro che erano presenti nel tempio, che egli era (è) il figlio di Dio, e poteva salvare da ogni pericolo sè stesso e i suoi».

C. S. 22. Macarius, *Apocriticus*, III, 19: «Ταῦτα μὲν χύδην οὕτω μακρογορούμενα πολλήν, ὡς εἰκός, ἔχει τὴν ἀηδίαν, καὶ ὥσπερ αὐτὰ πρὸς ἑαυτὰ τῆς ἀντιλογίας ἀνακαίει τὴν μάχην· εἰ γὰρ ἐθέλει τις ὡς ἐκ τριόδου κἀκείνων τῶν εὐαγγελίων ἀφηγήσασθαι τὸν λόγον, ὃν ὁ Ἰησοῦς τῶν Πέτρῳ διαφθέγγεται, φάς· Ὑπαγε ὀπίσω μου, Σατανᾶ, σκάνδαλόν μου εἶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων· εἶπ' ἐν ἑτέρῳ τόπῳ· Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ σοὶ δώσω τὰς κλείς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν· εἰ γὰρ οὕτω κατέγνω τοῦ Πέτρου, ὡς καὶ Σατανᾶν αὐτὸν εἰπεῖν ὀπίσω βαλλόμενον καὶ σκάνδαλον, μὴδ' ὀτιοῦν θεῖον ἀνελιφτότα φρόνημα, ἀποσκορακίσαι δ' αὐτὸν οὕτως ἅτε καιρίως πλημμελήσαντα, ὡς μὴδ' εἰς ὄψιν τοῦ λοιποῦ λαβεῖν τοῦτον ἐθέλῃν, ἀλλ' εἰς τοῦπίσω ῥίψαι εἰς τὸν τῶν ἀπερριμμένων καὶ ἀφανῶν ὄμιλον - τί χρῆ ταύτης ἀνωτέρῳ τῆς ἀποφάσεως ψῆφον ἀπεκδέχεσθαι κατὰ τοῦ κορυφαίου καὶ πρώτου τῶν μαθητῶν; ταῦτα γοῦν εἴ τις νήφων σφοδρῶς μηρυκήσεται, εἶθ' ὡς ἐπιλαθομένου τοῦ Χριστοῦ τῶν κατὰ τοῦ Πέτρου γεγενημένων φωνῶν, ἐπακούσει τό· Σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ τό· Σοὶ δώσω τὰς κλείς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, οὐ γελάσεται μέγα τὸ στόμα ῥηγνύμενος; οὐ καγχάσει καθάπερ ἐν θυμέλῃ θεάτρου; οὐ λέξει κερτομῶν, οὐ συριεῖ σφοδρότερον; οὐ τοῖς παρεστῶσιν ἐρεῖ γεγωνότερον· Ἦ Πέτρον Σατανᾶν λέγων ἐμεθύσκετο οἴνῳ βεβαρημένος καὶ λαλῶν ἐπίληπτα ἢ κλειδάρχην τοῦτον τῆς βασιλείας ποιῶν ὄνειρους ἐξωγράφει τῇ φαντασίᾳ τῶν ὕπνων; ποῖος γὰρ Πέτρος βαστάσαι τῆς ἐκκλησίας τὴν κρηπίδα δυνάμενος, ὁ μυριάκις σαλευθεὶς εὐχερεῖα τῆς γνώμης; ποῖος στερορὸς ἐν αὐτῷ λογισμὸς ἐφωράθη ἢ ποῦ τὸ ἀκλόνητον τῆς φρονήσεως ἔδειξεν, ὁ παιδίσκης οἰκτρᾶς ἔνεκεν τοῦ «Ἰησοῦ» ῥημάτιον ἐπακούσας καὶ δεινῶς κραδαινόμενος, ὁ τρίτον ἐπιорκήσας οὐ μεγάλης αὐτῷ τινος ἐπικειμένης ἀνάγκης; εἰ γοῦν τὸν οὕτως εἰς αὐτὸ τῆς εὐσεβείας πταίσαντα τὸ κεφάλαιον Σατανᾶν προλαβῶν εὐλόγως

ὠνόμασεν, ἀτόπως πάλιν, ὡς ἀγνοῶν ὃ ἐποίησε, τῆς κορυφῆς τῶνπραγμάτων διδοί τὴν ἐξουσίαν»¹⁷⁸.

C. S. 23. Macarius, *Apocriticus*, III, 20: «Ὅτι δὲ Πέτρος ἐν πολλοῖς πταισας κατηγορεῖται, δηλοῖ καὶ ἐκείνου τοῦ κεφαλαίου τὸ ῥητόν, ὅπου πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· Οὐ λέγω σοι ἕως ἐπτάκις, ἀλλ' ἕως ἑβδομηκοντάκις ἐπτά ἀφήσεις τῷ πλημμελοῦντι τὸ ἁμάρτημα. Ὁ δὲ ταύτην λαβὼν τὴν ἐντολὴν καὶ τὴν νομοθεσίαν οὐδ' ὀτιοῦν τὸν δούλον τοῦ ἀρχιερέως πλημμελήσαντα κόπτει τοῦ ὀπίου καὶ ὠμὸν ἐργάζεται τὸν μηδὲν ὅλως ἁμαρτόντα. τί γὰρ ἤμαρτεν, εἰ κελευσθεὶς ὑπὸ τοῦ δεσπότητος συνήλθεν εἰς τὴν τότε κατὰ τοῦ Χριστοῦ ἔφοδον;»¹⁷⁹.

C. S. 24. Macarius, *Apocriticus*, III, 21: «Οὗτος ὁ Πέτρος καὶ ἐν ἑτέροις ἀδικῶν ἐλέγχεται· ἄνδρα γὰρ τινα λεγόμενον Ἀνανίαν καὶ σὺν αὐτῷ γυναῖκα Σάπφειραν

¹⁷⁸ Macario, *Apocritico*, III, 19: «Queste parole pronunciate in modo così prolisso e alla rinfusa, mostrano- com'è naturale- un carattere fortemente ripugnante, e accendono per così dire le une contro le altre, una contraddizione di termini. Infatti se qualche uomo di strada vuole esporre quel detto dei vangeli in cui Gesù si rivolge a Pietro e dice: “Vai lontano da me Satana, tu mi sei di scandalo, perchè non pensi secondo i pensieri di Dio, ma secondo quelli degli uomini”. Poi in un altro luogo: “Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa, e a te darò le chiavi del regno dei cieli”. Dunque se ha condannato Pietro tanto da chiamarlo Satana, cacciandolo lontano (da lui) come ragione di scandalo, in quanto non serbava alcun pensiero divino; lo cacciava come uno che aveva peccato mortalmente, tanto da non volerlo più vedere per il resto (dei suoi giorni), e inoltre lo cacciava indietro nella massa dei banditi e dei reietti- quale giudizio superiore a questa divina rivelazione bisogna aspettarsi sul primo e più importante dei discepoli? Dunque se una persona saggia rimuginasse insistentemente queste cose, e poi, come se Cristo si fosse dimenticato delle parole rivolte contro Pietro, ascoltasse questo detto: “Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa”, e poi ancora: “E a te darò le chiavi del regno dei cieli”; non scoppierà in una gran risata? Non sghignizzerà come (se fosse) ad uno spettacolo teatrale? Non lancerà insulti, non fischierà con grande veemenza? Non dirà a coloro che gli stanno accanto ad alta voce: “O chiamando Pietro come Satana era (*scil.* Gesù) pieno di vino e balbettava come un epilettico, oppure facendo costui clavigero del regno, dipingeva i suoi sogni con l'immaginazione del sonno? Infatti come può Pietro reggere le fondamenta della chiesa, lui che innumerevoli volte vacillò per l'instabilità del carattere? Quale pensiero costante si è scoperto in lui, oppure dove ha mostrato stabilità di pensiero, lui che a causa di una miserabile servetta fu terribilmente sconvolto per aver sentito la parola “Gesù”, lui che per tre volte spergiurò senza che per lui vi fosse alcuna impellente, importante necessità? Se dunque nello stesso (luogo, Gesù) ha chiamato- giudicandolo correttamente- Satana colui che ha sbagliato sulla parte più importante della religione, è assurdo che di nuovo, come ignorando ciò che aveva fatto, (gli) conferisca la massima autorità sull'amministrazione (della Chiesa)».

¹⁷⁹ Macario, *Apocritico*, III, 20: «Che Pietro sia accusato di avere in molti casi sbagliato, è chiaro anche dal contenuto letterale di quel passo, dove Gesù gli (*scil.* a Pietro) dice: “Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette rimetterai il peccato al peccatore”. Lui invece, ricevuta l'intimazione e il precetto, taglia l'orecchio al servo del sommo sacerdote che non aveva commesso (alcun) errore e si comporta in modo crudele con colui che non aveva peccato affatto. Infatti in che cosa aveva allora peccato se, comandato dal (suo) padrone, si era lanciato all'attacco di Cristo?».

καλουμένην, ἐπεὶ μὴ τὸ πᾶν τοῦ χωρίου τίμημα κατεβάλοντο, ὀλίγον δ'εἰς ἀναγκαίας ἑαυτοῖς [τὰς] χρείας ἀφώρισαν, ἐθανάτωσε μηδὲν ἀδικήσαντας. τί γὰρ ἠδίκησαν, εἰ μὴ πάντα τὰ ἑαυτῶν ἠθέλησαν χαρίσασθαι; εἰ δ' ἄρα καὶ ἀδίκημα τὸ πρᾶγμα ἐνομίζετο, ἐχρῆν αὐτὸν τῶν ἐντολῶν τοῦ Ἰησοῦ μεμνημένον, ἕως τετρακοσίων ἐνενήκοντα πλημμελημάτων συμπάσχειν διδαχθέντα, συγγνώμῃ τῇ μᾶ, εἰ γ' ὄντως ἁμαρτία τις τὸ πεπραγμένον ὑπήρχε· σκοπεῖν δ' αὐτὸν ἐχρῆν πρὸς τοῖς ἄλλοις ἀκαίειν, ὡς αὐτὸν ἀγνοεῖν ὁμόσας τὸν Ἰησοῦν οὐ μόνον ἐψεύσατο, ἀλλὰ καὶ ἐπιώρησε τῆς μελλούσης καταφρονήσας κρίσεως καὶ ἀναστάσεως»¹⁸⁰.

C. S. 25. Macarius, *Apocriticos*, III, 22: «Οὗτος ὁ πρωτοστάτης τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν, διδαχθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ θανάτου καταφρονεῖν, συλληφθεὶς ὑπὸ Ἡρώδου καὶ φυγῶν, αἴτιος κολάσεως τοῖς τηροῦσιν ἐγένετο. φυγόντος γὰρ αὐτοῦ νυκτός, ἡμέρας γενομένης θόρυβος ἦν ἐν τοῖς στρατιώταις, πῶς ἐξῆλθεν ὁ Πέτρος· ἐπιζητήσας δὲ αὐτὸν ὁ Ἡρώδης καὶ μὴ εὐρών, ἀνακρίνας τοὺς φύλακας, ἐκέλευσεν ἀπαχθῆναι, τουτέστιν ἀποτμηθῆναι. θαυμάσαι τοίνυν ἔστι πῶς ὁ Ἰησοῦς τοιοῦτω ὄντι τῷ Πέτρῳ τὰ κλειδιά δέδωκε τῶν οὐρανῶν, πῶς ἐν τοσοῦτῳ τετραγαμένῳ θορύβῳ καὶ τηλικούτοις πράγμασι καταπεπονημένῳ ἔλεγε· Βόσκει τὰ ἄρνια μου, εἴ γε τὰ μὲν πρόβάτα εἰσιν οἱ Πιστοὶ <οἱ> εἰς τὸ τῆς τελειώσεως προβάντες μυστήριον, τὰ δ' ἄρνια τῶν ἔτι Κατηγουμένων ὑπάρχει τὸ ἄθροισμα, ἀπαλῶ τέως τρεφόμενον διδασκαλίας γάλακτι. ὅμως ἰστορεῖται μὴδ' ὀλίγους μῆνας βοσκήσας τὰ πρόβια ὁ Πέτρος ἐσταυρώσθαι, εἰρηκότος τοῦ Ἰησοῦ τὰς ἄδου πύλας μὴ κατισχύσειν αὐτοῦ. κατέγνω καὶ Παῦλος Πέτρου λέγων· Πρὸ τοῦ γὰρ ἐλθεῖν ἀπὸ Ἰακώβου τινὰς μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν· ὅτε δὲ

¹⁸⁰ Macario, *Apocritico*, III, 21: «Il famoso Pietro è accusato di ingiustizia anche in altre occasioni: infatti un uomo chiamato Anania e sua moglie chiamata Saffira, poiché non avevano deposto l'intero valore del (loro) terreno, ma avevano trattenuto un po' del guadagno solo per le loro necessità, (li) fece morire senza aver commesso alcun male. Infatti in che cosa avevano sbagliato, se non avevano voluto donare tutti i loro averi? Se infatti il gesto veniva considerato sbagliato, bisognava che lui si ricordasse i precetti di Gesù, che (gli) aveva insegnato a perdonare i peccati fino a quattrocento novanta volte, e perdonar(li) per quell'unica (colpa), se l'episodio poteva veramente considerarsi un peccato. Bisognava inoltre considerare tra gli altri, anche quel punto: come lui stesso non solo aveva mentito giurando di non conoscere Gesù, ma ha spergiurato e disprezzato il giudizio venturo e la resurrezione».

ἦλθον, ἀφώριζεν ἑαυτὸν φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς· καὶ συνεκρίθησαν αὐτῷ πολλοὶ Ἰουδαῖοι. πολλὴ δὲ κὰν τούτῳ καὶ μεγάλη κατάγνωσις, ἄνδρα τοῦ θεοῦ στόματος ὑποφήτην γενόμενον ἐν ὑποκρίσει ζῆν καὶ πρὸς ἀνθρώπων ἀρέσκειαν πολιτεύεσθαι, ἔτι δὲ καὶ γυναῖκα περιάγεσθαι, Παύλου καὶ τοῦτο λέγοντος· Μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγεσθαι, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι καὶ Πέτρος; εἶτα ἐπιλέγειν· Οἱ γὰρ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι. εἰ γοῦν ἐν τοσοῦτοις ἱστόρηται ἐγκεκλιῆσθαι κακοῖς, πῶς οὐ φορικτέον ὑποτοπήσαι κλειδας οὐρανοῦ κατέχειν καὶ λύειν καὶ δεσμεῖν αὐτὸν μυροῖς ἐσφιγμένον ὥσπερ ἀτοπήμασιν»¹⁸¹.

C. S. 26: Macarius, *Apocriticus*, III, 30: «Πῶς ὁ Παῦλος, Ἐλεύθερος γὰρ ὢν, λέγει, πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα, ἵνα πάντας κερδήσω; πῶς δὲ καὶ τὴν περιτομὴν λέγων κατατομὴν αὐτὸς ἐν Λύστροις περιτέμνει τινά, Τιμόθεον, ὡς αἱ Πράξεις τῶν ἀποστόλων διδάσκουσιν; εὐ γε τῆς ὄντως ὠδε βλακείας τῶν ῥημάτων· τοιοῦτον ὀκρίβαντα, γελοίου μηχανήματα, αἱ τῶν θεάτρων σκηναὶ ζωγραφοῦσι· τοιοῦτον θαυματοποιῶν ὄντως τὸ παραπαίγιον. πῶς γὰρ ἐλεύθερος ὁ [παρὰ] πᾶσι δουλούμενος; πῶς δὲ πάντας κερδαίνει ὁ πάντας καθικετεύων; εἰ γὰρ τοῖς ἀνόμοις ἄνομος, ὡς αὐτὸς λέγει, καὶ τοῖς Ἰουδαίοις Ἰουδαῖος καὶ τοῖς πᾶσιν ὁμοίως συνήρχετο, ὄντως πολυτρόπου κακίας ἀνδράποδον, καὶ

¹⁸¹ Macario, *Apocritico*, III, 22: «Il famoso capofila della schiera dei discepoli, che imparò da dio a disprezzare la morte, fu imprigionato da Erode e, fuggendo, divenne causa di punizione per le guardie. Infatti fuggendo di notte, fattosi giorno, c'era trepidazione tra i soldati, (che si domandavano) in che modo Pietro era fuggito. Erode invece, lo fece cercare e non trovandolo, interrogò le guardie e ordinò di portar(li) via, cioè di tagliargli (la testa). Bisogna quindi meravigliarsi come Gesù ha dato le chiavi dei cieli a Pietro, un uomo del genere; come mai ad una persona sconvolta dall'angoscia e oppressa da tali eventi disse: "Pasci i miei agnelli", se le pecore sono i fedeli che sono aumentati di grado nel mistero della perfezione, mentre gli agnelli rappresentano l'assembramento di coloro (che sono) ancora catecumeni, nutrito (*scil.* l'assembramento) ancora col soave latte della dottrina. Nondimeno si racconta che Pietro dopo avere pascolato le pecore per pochi mesi, venne crocifisso, sebbene Gesù avesse detto che "le porte dell'Ade non prevarranno su di lui". Anche Paolo ha accusato Pietro dicendo: "Infatti, prima che giungessero alcuni da parte di Giacomo, egli prendeva cibo insieme ai pagani; ma dopo la loro venuta, cominciò ad evitarli e a tenersi in disparte per timore dei circoncisi; e molti Giudei si unirono a lui. Anche in questo c'è una forte e decisa condanna, (per il fatto) che un uomo, divenuto interprete della parola di dio, visse nell'ipocrisia e si comportasse per piacere agli uomini, e si accompagnasse anche ad una donna, pur avendo Paolo detto: "Non abbiamo noi il diritto di condurre con noi una donna sorella nella fede, come (fanno) gli altri apostoli e Pietro?" Poi aggiunge: "Infatti costoro sono falsi apostoli, operatori di inganni". Se dunque si narra che (Pietro) è stato coinvolto in questi misfatti, come non inorridire al sospetto che tenga le chiavi del cielo e legghi e sciolga, lui che è legato per così dire da una miriade di contraddizioni».

τῆς ἐλευθερίας ξένον καὶ ἀλλότριον, ὄντως ἀλλοτρίων κακῶν ὑπουργὸς καὶ διάκονος καὶ ζηλωτῆς πραγμάτων ἀσέμνων ἐπίσημος, ὁ τῆ κακία τῶν ἀνόμων συνδιατρίβων ἐκάστοτε καὶ τὰς πράξεις αὐτῶν ιδιοποιούμενος. οὐκ ἔνι ταῦτα ψυχῆς ὑγαινούσης τὰ δόγματα, οὐκ ἔνι λογισμῶν ἐλευθέρων ἀφήγησις, ὑποπύρου δὲ τὰς φρένας καὶ τὸν λογισμὸν ἀρρωστοῦντος ἢ τῶν λόγων ὑπόθεσις. εἰ γὰρ ἀνόμοις συζῆ καὶ τὸν Ἰουδαϊσμὸν ἐγγράφως ἀσμενίζει ἐκατέρου μετέχων, ἐκατέρῳ συμπέφυρται συναναμγνύμενος καὶ συναπογραφόμενος τῶν οὐκ ἀστειῶν τὰ πταίσματα. ὁ γὰρ τὴν περιτομὴν οὕτω παραγραφόμενος ὡς ἐπαράσθαι τοὺς ταύτην ἐπιτελεῖν θέλοντας καὶ περιτεμών, αὐτὸς ἑαυτοῦ βαρύτερος ὑπάρχει κατήγορος, λέγων· Εἰ ἂ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἑμαυτὸν συνίστημι»¹⁸².

C. S. 27. Macarius, *Apocriticus*, III, 31: «Ὁ δ' αὐτὸς οὗτος ἡμῖν, ὁ πολὺς ἐν τῷ λέγειν ὡσπερ τῶν οἰκειῶν λόγων ἐπιλαθόμενός φησι τῷ χιλιάρχῳ οὐχὶ Ἰουδαῖον ἑαυτὸν ἀλλὰ Ῥωμαῖον εἶναι, πρὸ τούτου φάσ· Ἐγὼ ἀνὴρ Ἰουδαῖός εἰμι, ἐν Τάρσῳ τῆς Κιλικίας γενόμενος, ἀνατεθραμμένος δὲ παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιήλ, πεπαιδευμένος κατ' ἀκριβείαν τοῦ πατρῶου νόμου. ὁ γοῦν εἰπὼν· Ἐγὼ εἰμι Ἰουδαῖος, καὶ Ἐγὼ εἰμι Ῥωμαῖος, οὐδέτερόν ἐστιν, ἐκατέρῳ προσκείμενος· ὁ γὰρ ὑποκρινόμενος καὶ λέγων ὅπερ οὐκ ἦν, δόλω τὰς ὑποθέσεις τῶν ἔργων πραγματεύεται καὶ προσωπεῖον

¹⁸² Macario, *Apocritico*, III, 30: «Come mai Paolo dice: “Infatti essendo libero, mi sono fatto servo di tutti, per guadagnare tutti”? Come mai inoltre, definendo la circoncisione una mutilazione, lui stesso circoncide un certo Timoteo a Listri, come insegnano gli Atti degli apostoli? Ma bene! Veramente: che stupidaggine di parole! Le scene dei teatri rappresentano questa farsa per suscitare il riso; essendo questo un vero gioco di prestigio. Infatti come può essere libero colui che è schiavo di tutti? Come può guadagnare tutti colui che supplica tutti? Infatti se egli (si è fatto) senza legge coi senza legge, come lui stesso dice, e Giudeo con i Giudei, e allo stesso modo si è relazionato con tutti, allora veramente (era) schiavo di una scaltra cattiveria, e estraneo e ostile alla libertà, (era) realmente il ministro e servo delle altrui azioni malvage e insigne sostenitore di pratiche oscure, lui che in ogni occasione si relazionò con l'infamia dei senza legge e fece sue le loro azioni. Non è possibile che (sia) il resoconto di considerazioni adatte a uomini d'animo nobile, ma il contenuto delle parole (è quello) di una persona malata e febbricitante nella mente e nel ragionamento. Infatti se egli vive coi senza legge e per iscritto accetta volentieri il Giudaismo, prendendo parte in ciascuno (dei due gruppi), si confonde con ciascuno (dei due gruppi), mescolandosi e associandosi agli errori delle persone sgradevoli. Infatti lui stesso, descrivendo la circoncisione al punto di maledire coloro che desiderano praticarla, praticando (a sua volta) la circoncisione, lui stesso è il più tremendo accusatore di se stesso, quando dice: “Se ricostruisco nuovamente ciò che ho demolito riconosco me stesso come prevaricatore”».

ἀπάτης περιβαλὼν ἑαυτῷ φενακίζει τὸ σαφὲς καὶ κλέπτει τὴν ἀλήθειαν, ἀλληνάλλως πολιορκῶν τῆς ψυχῆς τὸ φρόνημα, τέχνη γοητείας τοὺς εὐχερεῖς δουλούμενος. ὁ δὲ τοιαύτην ἐν βίῳ γνώμην ἀσπασάμενος οὐδὲν ἀσπόνδου πολεμίου καὶ πικροῦ διενήνοχεν, ὅς τῶν ὑπεροχῶν τὰς γνώμας ὑποκριθεὶς πάντας αἰχμαλωτίζει ἀπανθρώπως δουλούμενος. εἰ γοῦν Παῦλος ὑποκρινόμενος πῆ μὲν Ἰουδαῖος, πῆ δὲ Ῥωμαῖός ἐστι, πῆ μὲν ἄνομος, πῆ δὲ Ἕλλην, ὅταν ἐθέλῃ ἐκάστου πράγματος ὀθνεῖος καὶ πολέμιος, ἕκαστον ὑπείσελθὼν ἕκαστον ἠχρεῖωκε, θωπείαις ἐκάστου κλέπτων τὴν προαίρεσιν. ψεύστης οὖν καὶ τοῦ ψεύδους ἐκ τοῦ φανεροῦ σύντροφος, καὶ περιπτὸν τὸ λέγειν· Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι. ὁ γὰρ πρῶην τὸν νόμον καὶ τήμερον τὸ εὐαγγέλιον σχηματιζόμενος, ἐνδίκως ὁ τοιοῦτος κὰν βίῳ κὰν πολιτεία κακοῦργος καὶ ὑπουλος»¹⁸³.

C. S. 28. Macarius, *Apocriticus*, III, 32: «Ὅτι δὲ κενοδοξίας ἔνεκεν τὸ εὐαγγέλιον καὶ πλεονεξίας τὸν νόμον ὑποκρίνεται, δῆλος ἀφ' ὧν λέγει· Τίς στρατεύεται ἰδίῳις ὀψωνίοις ποτέ; τίς ποιμαίνει ποίμνην καὶ ἐκ τοῦ γάλακτος τῆς ποιμνῆς οὐκ ἐσθίει; καὶ ταῦτα θέλων κρατῦναι τὸν νόμον τῆς πλεονεξίας λαμβάνει συνήγορον, φάσ· Ἡ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει; ἐν γὰρ τῷ Μωσέως νόμῳ γέγραπται· "οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα". εἴτ' ἐπισυνάπτει τὸν λόγον ἀσαφῆ καὶ μεστὸν φλυαρίας, τῶν ἀλόγων τὴν θεῖαν ἀποτέμνων πρόνοιαν, φάσκων· Μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; ἢ δι' ἡμᾶς λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη.

¹⁸³ Macario, *Apocritico*, III, 31: «Il nostro famoso (Paolo), così prolisso nel parlare, come se avesse dimenticato le sue stesse parole, dice al tribuno di non essere Giudeo ma Romano, sebbene avesse detto prima: "Io sono giudeo, nato a Tarso in Cilicia, allevato ai piedi di Gamaliele, educato al rigore della legge dei padri". Dunque dicendo: "Io sono giudeo", e "Io sono romano", non è né l'uno, né l'altro pur legandosi all'uno e all'altro: infatti recitando la parte e dichiarando ciò che non era, pone le basi delle sue azioni sull'inganno e indossando la maschera della frode, si prende gioco dell'evidenza e defrauda la verità, opprimendo in diverse maniere l'elevatezza dell'animo, rendendo schiavi con l'arte della magia nera le persone cordiali. Ma chi nella vita ha accolto una tale predisposizione d'animo non è diverso in nulla da un nemico implacabile e crudele, che, imitando i costumi degli stranieri, fa tutti prigionieri, rendendo(li) schiavi in modo disumano. Se dunque Paolo dichiara che è ora giudeo, ora romano, ora senza legge, ora Greco, quando vuole è straniero e nemico di ciascuna fazione, e intrufolandosi di soppiatto in ciascuna (fazione), ha corrotto ciascuna (di esse), rubandone a ciascuna, con parole lusinghiere, la peculiarità. Dunque è un mentitore e manifestamente avvezzo alla menzogna, ed è superfluo dire: "Io dico la verità in Cristo, io non mento". Infatti uno che ieri seguiva i principi della Legge e oggi (quelli) del Vangelo, costui (può considerarsi) giustamente, sia nella vita privata che in quella pubblica, maligno e falso».

δοκεῖ δέ μοι ταῦτα λέγων ἰκανῶς ἐνυβρίζειν τῇ σοφίᾳ τοῦ κτίσαντος ὡς οὐ προνοουμένη τῶν γενομένων [πάλα]. εἰ γὰρ περὶ τῶν βοῶν οὐ μέλει τῷ θεῷ, τί καὶ γέγραπται· Πάντα ὑπέταξας, πρόβατα καὶ βόας καὶ κτήνη καὶ τοὺς ἰχθύας. εἰ γὰρ ἰχθύων λόγον ποιεῖται, πολλῷ μᾶλλον "βοῶν ἀροτήρων" καὶ καματηρῶν. ὅθεν ἄγαμαι τὸν οὕτω φένακα, τὸν ἀπληστίας ἔνεκεν καὶ τοῦ λαβεῖν ἰκανὸν τῶν ὑπηκόων ἔρανον οὕτω τὸν νόμον σεμνῶς περιέποντα»¹⁸⁴.

C. S. 29. Macarius, *Apocriticus*, III, 33: «Εἰθ' ὑποστρέψας αἰφνίδιον ὡς ὄνειροπλήξ ἀφ' ὕπνου τινὸς ἀναπηδήσας φάσκει· Μαρτύρομαι ἐγὼ Παῦλος ὅτι ἐάν τις ἐν ποιήσει τοῦ νόμου, ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι, ἀντὶ τοῦ· ὅλως οὐ χρὴ τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ νόμου προσέχειν. Ὁ βέλτιστος οὗτος, ὁ φρενήρης, ὁ συνετός, ὁ κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῷου νόμου πεπαιδευμένος, ὁ τοσαυτάκις Μωσέως δεξιῶς μεμνημένος; ὥσπερ ἐν οἴνῳ καὶ μέθῃ διαβραχεῖς, ἀναιρεῖ δογματίζων τοῦ νόμου τὸ πρόσταγμα, λέγων Γαλάταις· Τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι; τουτέστι τῷ εὐαγγελίῳ· εἶτα δεινοποιῶν καὶ φρικτὸν ἐργαζόμενός τινα τῷ νόμῳ πείθεσθαι λέγει· Ὅσοι γὰρ ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν, ὑπὸ κατάραν εἰσὶν. ὁ γράφων Ῥωμαίοις, ὅτι Ὁ νόμος πνευματικός ἐστι, καὶ αὐθις· Ὁ νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία, τοὺς πειθομένους τῷ ἁγίῳ ὑπὸ κατάραν τίθησιν. εἶτα φύρων ἄνω καὶ κάτω τὴν φύσιν τοῦ πράγματος συγχέει τὸ πᾶν καὶ ζοφερὸν ἐργάζεται, ὡς σκοτοδιτιάσαι μικροῦ δεῖν τὸν ἀκούοντα καὶ καθάπερ ἐν νυκτὶ προσαράττειν ἑκατέρους, τῷ τε νόμῳ προσπταίειν

¹⁸⁴ Macario, *Apocritico*, III, 32: «E che (Paolo) interpreti il vangelo per vanagloria e la Legge per cupidigia, risulta chiaro da quanto egli dice: "Chi mai presta servizio come soldato a proprie spese? Chi alleva un gregge e non si nutre del latte del gregge? E volendo avvalorare queste cose prende la Legge come a difesa della cupidigia, e dice: "Forse che anche la Legge non dice queste cose? Infatti è scritto nella legge di Mosè": "non metterai la museruola al bue che trebbia". Quindi aggiunge un discorso non chiaro e pieno di sciocchezze, escludendo la divina provvidenza degli animali, dicendo: "Forse Dio si dà pensiero dei buoi? Oppure lo dice proprio per noi? Sì, è per noi che è stato scritto". A me sembra che dicendo queste cose egli schernisca abbastanza la saggezza del creatore come se essa non avesse provveduto alle creature precedentemente create. Se infatti Dio non si prende cura dei buoi, perché è stato scritto: "Tutto hai sottomesso, greggi e buoi e animali e pesci". Infatti se fa un discorso sui pesci, a maggior ragione "sui buoi che arano" e che lavorano. E perciò mi meraviglio che un tale imbroglione, tratta la Legge in modo così solenne per la cupidigia e per ricevere un utile sostentamento dai confratelli».

καὶ τῷ εὐαγγελίῳ προσκρούειν τῇ συγχύσει διὰ τὴν τοῦ χειραγωγούντος ἀμαθίαν»¹⁸⁵.

C. S. 30. Macarius, *Apocriticus*, III, 34: «Ἴδε γάρ, ἴδε τοῦ σοφοῦ τὴν ἀφήγησιν· μετὰ μυρίας φωνάς, ἃς ἐκ τοῦ νόμου πρὸς σύναρσιν ἔλαβε, καὶ τῶν οἰκείων ῥημάτων τὴν ψῆφον ἠκύρωσε λέγων· Νόμος γὰρ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα, καὶ πρὸ τούτων· Τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἢ ἀμαρτία, ἢ δὲ δύναμις τῆς ἀμαρτίας ὁ νόμος, μονονουχὶ μάχαιραν καθάπερ τὴν οἰκείαν ἀπακονήσας γλώτταν ἀφειδῶς μεληδὸν τεμαχίζει τὸν νόμον ὁ πείθεσθαι τῷ νόμῳ πολλαχῶς προτρεπόμενος καὶ τὸ ζῆν κατ' αὐτὸν λέγων ἐπαινετόν. ὥσπερ δὲ ἐκ συνηθείας ταύτην ἀναλαβὼν τὴν ἀπαίδευτον γνώμην τὰς οἰκείας πανταχοῦ ψήφους καταβέβληκεν»¹⁸⁶.

C. S. 31. Macarius, *Apocriticus*, III, 35: «Ἀμέλει τὴν βρώσιν τῶν ἱεροθύτων ἀπαγορεύων πάλιν ἀδιαφορεῖν περὶ τούτων διδάσκει, λέγων μὴ δεῖν πολυπραγμονεῖν μηδ' ἐξετάζειν, ἀλλ' ἐσθίειν κἂν ἱερόθυτα ἢ, μόνον ἐάν τις μὴ προείπῃ· <...> ἐν οἷς ἱστόρηται λέγων· Ἄ θύουσι, δαιμονίοις θύουσιν· οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι. ταῦτα λέγων καὶ γράφων πάλιν ἀδιαφόρως περὶ τῆς βρώσεως γράφει λέγων· Οἶδαμεν ὅτι

¹⁸⁵ Macario, *Apocritico*, III, 33: «Quindi giratosi all'improvviso, come atterrito da un sogno, salta su e dice: "Io Paolo affermo che se uno segue un (punto) della Legge, è obbligato a seguire tutta la Legge", invece di dire: "non bisogna assolutamente tener conto di ciò che dice la Legge". Che uomo eccellente, che persona assennata, che persona intelligente, che persona educata al rigore della legge dei padri, lui che tante volte ha citato abilmente Mosè, come (se fosse) fradicio di vino e di ubriachezza, annulla col (suo) insegnamento il precetto della Legge, dicendo (nella lettera) ai Galati: "Chi vi ha ammaliati tanto da non credere alla verità? Cioè al Vangelo? Poi esagerando e provocando spavento a colui che obbedisce alla Legge dice: "Quelli invece che si richiamano alle opere della Legge, stanno sotto la maledizione". Colui che scrive nella lettera ai Romani che "la Legge è spirituale", e ancora: "la Legge è santa e il precetto è santo e giusto" mette sotto la maledizione coloro che obbediscono a ciò che è santo. Quindi confondendo in tutti i sensi la natura della questione stravolge ogni cosa e la rende più oscura, tanto che chi ascolta per poco (non) è colto da capogiro e, come nella notte, va a sbattere contro l'una e l'altra (*scil.* la Legge e il Vangelo), inciampa sulla Legge e urta contro il Vangelo per la confusione causata dall'ignoranza di colui che lo guida con la mano».

¹⁸⁶ Macario, *Apocritico*, III, 34: «Guarda infatti, guarda il racconto dell'esperto: dopo migliaia di citazioni, desunte dalla Legge a supporto delle sue proprie parole, ha annullato (ciò che aveva precedentemente) decretato dicendo: "La Legge sopraggiunse affinché abbondasse l'errore" e prima di queste parole: "Il pungiglione della morte è il peccato e la Legge ma la forza del peccato è la Legge"; in una sola notte, affilata la propria lingua come una spada, fa a pezzi senza pietà la Legge, lui che in molte occasioni esorta ad obbedire alla Legge dicendo che è lodevole vivere in conformità di essa. Ma proprio imitando dal (suo) modo di vivere questa rozza predisposizione d'animo, ha sparso dappertutto le sue personali interpretazioni».

οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ καὶ οὐδεὶς θεὸς εἰ μὴ εἷς, καὶ μετ' ὀλίγα· Βρωμα ὑμᾶς οὐ παραστήσει τῷ θεῷ, οὔτε ἐὰν φάγωμεν περισσεύομεν, οὔτε ἐὰν οὐ φάγωμεν ὑστερούμεθα, εἶτα μετὰ τοσαύτην τερθρείας ἀδολεσχίαν ὥσπερ ἐν κλίνῃ κείμενος ἀπεμηρυκήσατο φάς· Πάν τὸ ἐν μακέλλῳ πωλούμενον ἐσθίετε μηδὲν ἀνακρίνοντες διὰ τὴν συνειδήσιν· τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς· ὦ σκηνῆς παίγνιον πρὸς μηδενὸς εὐρεθέν, ὦ φωνῆς ἀλλόκοτον ῥῆμα καὶ ἀσύμφωνον· ὦ λόγος αὐτὸς ἑαυτὸν τῇ μαχαίρᾳ χειρούμενος· ὦ καινότερα τοξεία κατὰ τοῦ βάλλοντος ἐρχομένη καὶ πίπτουσα»¹⁸⁷.

C. S. 32. Macarius, *Apocriticus*, III, 36: «Ὅμοιον τούτοις ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ ῥῆμά τι εὔρομεν, ἐνθα τὴν παρθενίαν ἐπαινῶν, μεταβαλλόμενος αὐθις γράφει· Ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονται τινες τῆς πίστεως προσέχοντες πνεύμασι πλάνης, κωλύοντες γαμεῖν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, καὶ ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους δὲ ἐπιστολῇ λέγει· Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω. οὐκοῦν ὁ παρθελεύων οὐ καλῶς ποιεῖ οὐδ' ὁ γάμων ἀπεχόμενος, πονηροῦ τινος ὑφηγήσει πειθόμενοι, μὴ ἔχοντες πρόσταγμα περὶ παρθενίας τοῦ Ἰησοῦ, καὶ πῶς τινες παρθελεύουσαι ὡς μέγα τι κομπάζουσι καὶ λέγουσι πνεύματος ἁγίου πεπληρωσθαι ὁμοίως τῇ τεξαμένη τὸν Ἰησοῦν;»¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Macario, *Apocritico*, III, 35: «Per esempio (Paolo) proibendo di mangiare la carne immolata agli dei, insegna al contrario, su questo argomento, di essere indifferenti, dicendo di non essere intriganti né di fare domande, ma di mangiare anche se si trattasse di carne immolata agli dei, a meno che qualcuno non lo proibisse. <...> in cui si narra che ha detto: “Le cose che sacrificano (le) sacrificano ai demoni; ed io non voglio che voi siate in comunione coi demoni”. Dicendo e scrivendo queste cose, nuovamente annota di non fare alcuna differenza sul mangiare affermando: “Noi sappiamo che non esiste alcun idolo al mondo e che non c’è che un Dio solo”, e poco dopo: “Non è il cibo che ci avvicinerà a Dio, né se (lo) mangiamo abbiamo qualche cosa in più, né se non (lo) mangiamo siamo privati di qualche cosa”; poi dopo questa verbosità da ciarlatano ruminò come disteso sul letto e disse: Mangiate tutto ciò che si vende al mercato senza farvi domande per la (vostra) coscienza: infatti la terra e tutto ciò che (essa) contiene sono del Signore. Oh rappresentazione scenica eguagliata da nessuno, oh detto assurdo e contraddittorio! Oh discorso che si demolisce da solo con la (sua) spada! Oh strano modo di tirare con l’arco che si dirige e si abbatte contro il lanciatore».

¹⁸⁸ Macario, *Apocritico*, III, 36: «Troviamo un detto analogo a queste cose nelle sue epistole, dove esaltando la verginità, scrive, cambiando nuovamente opinione: “Negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede dando retta agli spiriti dell’errore, impedendo di sposarsi e (ordinando) di astenersi dai cibi”; e invece nella lettera ai Corinzi scrive: “Quanto alle vergini non ho alcun comandamento dal Signore”. Dunque non si comporta correttamente chi rimane vergine, né chi si astiene dal matrimonio ubbidendo al precetto di uno spirito maligno, in quanto non hanno sulla verginità alcun comandamento da parte di Gesù; e in che modo coloro che rimangono vergini si

C. S. 33. Macarius, *Apocriticos*, IV, 1: «Πῶς παράγειν ὁ Παῦλος λέγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου; καὶ πῶς δυνατόν τοὺς ἔχοντας ὡς μὴ ἔχοντας εἶναι καὶ τοὺς χαίροντας ὡς μὴ χαίροντας, καὶ τὰς λοιπὰς τούτοις γρασολογίας εἶναι πιθανάς; πῶς γὰρ δυνατόν τὸν ἔχοντα μὲν ὡς μὴ ἔχοντα γενέσθαι; πῶς δὲ πιθανὸν τὸν χαίροντα ὡς μὴ χαίροντα; ἢ πῶς τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου παρελθεῖν δυνατόν; τίς δ' ὁ παράγων ἔσται καὶ τίνας χάριν; εἰ μὲν γὰρ ὁ δημιουργὸς τοῦτο παράξειε, διαβληθήσεται ὡς τὸ κείμενον ἀσφαλῶς κινῶν καὶ μεταφέρων· εἰ δ' ἐπὶ τὸ κρεῖττον παράξει τὸ σχῆμα, κατηγορεῖται κὰν τούτῳ πάλιν ὡς οὐ συνιδὼν ἐν τῇ δημιουργίᾳ τὸ ἀρμόζον καὶ πρέπον σχῆμα τῷ κόσμῳ, ἀλλὰ τοῦ κρεῖττονος λόγου λειπόμενος ἔκτισεν αὐτὸν ὡσπερ ἀτελεῖ. πόθεν γοῦν ἰστέον ὡς εἰς τὸ καλὸν ἢ τοῦ κόσμου φύσις ὁπὲ τῶν χρόνων ἀλλαττομένη λήξει ποτέ; τί δὲ τὸ συμφέρον τὴν τῶν φαινομένων τάξιν ἀλλαγῆναι; εἰ μὲν γὰρ κατηφῆ καὶ λύπης αἷτια τὰ τῶν ὀρωμένων ὑπάρχει πράγματα, καταψάλλεται καὶ τούτοις ὁ δημιουργὸς, καταυλούμενος εὐλόγοις αἰτίαις, ὅτι λυπηρὰ καὶ ταράττοντα τὴν λογικὴν φύσιν ἐτεκτήνατο τοῦ κόσμου τὰ μέρη καὶ μεταγνοὺς ἔκρινεν ἀλλάξαι τὸ πᾶν. μή τι γοῦν ὁ Παῦλος τῷ λόγῳ τούτῳ ὡς μὴ ἔχοντα διδάσκει τὸν ἔχοντα φρονεῖν, ἐπεὶ τὸν κόσμον ἔχων ὁ κτίσας ὡς μὴ ἔχων τούτου παράγει τὸ σχῆμα; καὶ τὸν χαίροντα λέγει μὴ χαίρειν, ἐπεὶ τὸ χαρίεν καὶ λαμπρὸν κτίσμα ὁ δημιουργὸς βλέπων οὐ τέρεται, καθάπερ δ' ἐπ' αὐτῷ πολλὰ λυπούμενος μετάγειν τοῦτο καὶ μεταφέρειν διεβουλεύσατο; μετρίῳ μὲν οὖν γέλῳ τούτο τὸ λεξίδιον παραχωρήσωμεν»¹⁸⁹.

vantano come fosse cosa grande e dicono di essere pieni di Spirito Santo come colei che partori Gesù?».

¹⁸⁹ Macario, *Apocritico*, IV, 1: «Come mai Paolo dice che la figura del mondo passa? E come è possibile che coloro che hanno siano come coloro che non hanno e coloro che gioiscono come quelli che non gioiscono, e come possono essere credibili le rimanenti cose con queste ciance da vecchia? Infatti com'è possibile che uno che possiede diventi come uno che non possiede? Com'è credibile il fatto che uno che gioisce diventi come uno che non gioisce? Oppure com'è possibile che la figura di questo mondo passi via? E chi è colui che (la) fa passare via, e a favore di chi? Infatti se fosse il demiurgo a farla passare via, (lo) si accuserebbe di muovere e di sovvertire ciò che è saldamente fondato; e se dovesse cambiare la figura in meglio, sarebbe accusato di nuovo in questo caso di non aver immaginato durante la creazione una figura proporzionata e conveniente al mondo, ma di avere abbandonato (*scil.* il demiurgo) lo scopo del miglioramento e di averlo (*scil.* il mondo) costruito imperfetto. Come dunque sapere se la natura del mondo, quando giungerà a termine, molto al di là della fine dei tempi, muterà verso il bene? E quale è il vantaggio di cambiare l'ordine dei fenomeni? Infatti se la realtà delle cose visibili è causa di tristezza e di

C. S. 34: Macarius, *Apocriticus*, IV, 2: «Ἄλλο δ' ἐμβρόντητον καὶ πεπλανημένον ὑπ' αὐτοῦ ῥηθὲν ἴδωμεν σόφισμα, ἐν ᾧ φησὶν· Ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου, ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ καὶ οἱ νεκροὶ οἱ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον· ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα ἐν νεφέλῃ εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα· καὶ οὕτω πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα. τοῦτ' οὐρανόμενες ὄντως καὶ μετεωρότερον τοῦ πράγματος, ὑπέρογκον τὸ ψεῦσμα καὶ ἀνώτερον· τοῦτο καὶ τοῖς ἀλόγοις ἐπαδόμενον ζῶσις ἀναγκάζει βληχᾶσθαι καὶ κρώζειν ἐν ὑποκρίσει τὸν ἔξηχον πάταγον, ἐπὰν γνῶ ἐνσάρκους ἀνθρώπους ὡς τὰ πετεινὰ πετομένους ἐν ἀέρι ἢ βασταζομένους ἐπὶ νεφέλης. πολὺς γὰρ οὗτος τῆς ἀλαζονείας ὁ κόμπος, ζῶα τῷ φόρτῳ πεπιλημένα τῶν σωματικῶν ὄγκων φύσιν ἀναλαβεῖν περωτῶν ὀρνέων καὶ διαπερᾶν ὥσπερ τι πέλαγος τὸν πολὺν ἀέρα, ὀχῆματι νεφέλης ἀποχρησάμενα. εἰ γὰρ καὶ δυνατόν, ἀλλὰ τερατώδες καὶ τῆς ἀκολουθίας ἐστὶν ἀλλότριον. ἡ γὰρ δημιουργὸς ἄνωθεν φύσις τόπους ἀρμόζοντας τοῖς γινομένοις συναπεκλήρωσε καὶ κατάλληλον ἐνομοθέτησεν ἔχειν ἐναύλισμα, ἐνύδρους θάλασσαν, χερσαίοις ἡπειρον, πτηνοῖς ἀέρα, φωστήρσιν αἰθέρα. ἐν γοῦν ἐκ τούτων ἐκ τῆς οἰκειᾶς ἂν μετάρη μονῆς, ἀφανισθήσεται εἰς ξένην μετελθὼν δίαιταν καὶ μονήν· οἷον εἰ τὸ ἐνυδρον βουληθείης λαβεῖν κάπνι τῆς ξηρᾶς διάγειν βιάση, φθειρεται ῥᾶον ἐξαπολλύμενον· εἰ δὲ χερσαῖον αὐτίς καὶ ἀύχμηρὸν εἰς τὸ ὕδωρ βάλλης, ἀποπνιγήσεται· κὰν τοῦ ἀέρος χωρίσης πτηνόν, οὐχ ὑπομενεῖ. κὰν ἀστέριον ἐξ αἰθερίου σώματος μεταβιβάσης, οὐχ ὑποστήσεται. ἀλλ' οὐδ' ὁ θεῖος καὶ δραστήριος τοῦ θεοῦ λόγος τοῦτ' ἐποίησεν ἢ πράξει ποτέ, καίπερ δυνάμενος τῶν γινομένων

dolore, il demiurgo anche in queste cose viene ridicolizzato e fischiato con accuse ben fondate, per aver costruito le parti del mondo in modo da affliggere e turbare la natura razionale e poi, mutando parere, ha deciso di cambiare il tutto. Dunque Paolo con questo discorso non insegna, a colui che possiede, a comportarsi come colui che non possiede, poiché il creatore, che possiede il mondo, cambia la figura di questo, come se non lo avesse? E non dice che colui che gioisce è come colui che non gioisce, poiché il demiurgo guardando l'opera piacevole e magnifica non gode, ma come afflitto a causa di essa da molti mali ha deciso di cambiarla e di trasferirla altrove? Lasciemo dunque questo discorsetto alla derisione che merita».

τὰς μοίρας ἀλλάττειν· οὐ γὰρ καθ' ὃ δύναται πράττει τι καὶ θέλει, ἀλλὰ, καθ' ὃ τὴν ἀκολουθίαν σώζει τὰ πράγματα, τὸν τῆς εὐταξίας φυλάττει νόμον. οὐδὲ γοῦν τὴν γῆν, εἴ γε καὶ δύναται, ναυτίλλεσθαι ποιεῖ, οὐδ' ἀρούσθαι πάλιν καὶ γεωργεῖσθαι ποιεῖ τὴν θάλασσαν, οὐδὲ τὴν ἀρετὴν καθ' ὃ δύναται ποιεῖ κακίαν οὐδὲτὴν κακίαν αὐθις ἀρετὴν, οὐδὲ τὸν ἄνθρωπον παρασκευάσει πτηνὸν γενέσθαι, οὐδὲ τὰ ἄστρα κάτω καὶ τὴν γῆν ἄνω. ὅθεν εὐλόγως μεστὸν ἐξηχίας τὸ λέγειν ἀνθρώπους ἀρπαγῆσεσθαι εἰς ἀέρα ποτέ· ἀρίδηλον δὲ τὸ ψεῦδος τοῦ Παύλου ἐν τῷ λέγειν· Ἡμεῖς οἱ ζῶντες· ἔτη γὰρ ἕξ οὐ λέγει <τ#> τριάκοντα καὶ οὐδὲν οὐδαμοῦ οὐδ' αὐτὸς ὁ Παῦλος μετὰ καὶ ἄλλων ἠρπάγη σωμάτων. καὶ τοῦτο μὲν ὧδε σιγὴν ἔχέτω τὸ κεκλονημένον ῥῆμα τοῦ Παύλου»¹⁹⁰.

C. S. 35. Macarius, *Apocriticus*, IV, 3: «Ἐκεῖνο δ' αὐθις μνημονευτέον ὃ ὁ Ματθαῖος εἶπε, καθάπερ ἐν μύλωνι κατακεκλειμένος· Καὶ κηρυχθήσεται, λέγων, τὸ

¹⁹⁰ Macario, *Apocritico*, IV, 2: «Osserviamo un altro sofisma senza senso e fuorviante, pronunciato da costui (*scil.* Paolo) nel quale dice: “Noi i viventi, noi che saremo ancora in vita per la venuta del Signore, non prederemo coloro che sono morti, poiché il Signore stesso al segnale, alla voce dell’arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo e prima risorgeranno i morti in Cristo; poi noi, i viventi, saremo rapiti insieme con loro su una nuvola per andare ad incontrare il Signore nell’aria; e così saremo sempre con il Signore”. Questa menzogna è veramente spaziale e (riguarda) un argomento campato in aria, è eccessiva e smisurata. Questa (*scil.* la menzogna), cantata ad animali privi di ragione (li) obbliga a belare e a gracidare rispondendo ad una fragorosa sciocchezza, non appena sapessero che uomini in carne (ed ossa) volano come gli uccelli in aria e sono sollevati sulla nuvola. Infatti questa è un’enorme dimostrazione di arroganza, che animali oppressi dal carico delle masse corporee, prendano la natura degli uccelli alati e attraversino, come (se fosse) un mare, l’aria sconfinata, servendosi di una nube come veicolo. Infatti anche se fosse possibile, sarebbe tuttavia mostruoso e contrario all’ordine (naturale). Infatti dal principio la natura creatrice assegnò agli esseri viventi dei luoghi adatti e stabili che avessero una dimora appropriata: gli animali acquatici il mare, gli animali terrestri la terraferma, i volatili l’aria, gli astri l’etere. Dunque se uno di essi si spostasse dalla propria dimora, sarebbe annientato per essersi rivolto ad un modo di vivere e ad una dimora estranei; se per esempio si volesse prendere un animale acquatico e lo si costringesse a vivere sulla terraferma, facilmente morirebbe e andrebbe in rovina. Ancora se un animale terrestre che vive in luoghi aridi venisse gettato in acqua, affogherebbe; e ancora se un uccello si allontanasse dall’aria, non (lo) sopporterebbe; e se una stella si allontanasse dal corpo etereo, non esisterebbe più. Ma il divino e operoso Logos di Dio non fece né farà mai ciò, sebbene possa cambiare i destini degli esseri (viventi); infatti egli non compie o vuole qualcosa secondo la sua volontà, ma mantiene il giusto andamento delle cose in modo corretto, e difende la legge del suo ordine. Dunque, anche se (lo) può, non fa che la terra sia navigata, né al contrario fa che il mare sia seminato e coltivato, né fa anche se lo può della virtù un vizio, né di nuovo del vizio una virtù, né che un uomo venga preparato a diventare un uccello né che le stelle stiano sotto e la terra sopra. Per questo ragionevolmente è pieno di assurdità dire che gli uomini un giorno verranno rapiti in aria; ed è evidente la menzogna di Paolo nel dire: “Noi i viventi”; infatti, da quando lo ha detto sono passati « t # » trenta anni e nessuno, nemmeno lo stesso Paolo è stato rapito insieme ad altre persone. E così cali il silenzio su questo discorso di Paolo confutato (da noi)».

εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, καὶ τότε ἦξει τὸ τέλος. ἰδοὺ γὰρ πᾶσα τῆς οἰκουμένης ῥύμη τοῦ εὐαγγελίου τὴν πείραν ἔχει, καὶ τέρμονες ὅλοι καὶ κόσμου πέρατα τὸ εὐαγγέλιον ὅλα κατέχουσι, καὶ <τὸ> τέλος οὐδαμοῦ οὐδ' ἦξει ποτέ.»¹⁹¹.

C. S. 36. Macarius, *Apocriticus*, IV, 4: «Ἴδωμεν δὲ κείνο τὸ ῥηθὲν τῷ Παύλῳ· Εἶπε δὲ δι' ὀράματος ὁ κύριος ἐν νυκτὶ τῷ Παύλῳ· μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει, ὅτι μετὰ σοῦ εἰμὶ καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεται σοὶ τοῦ κακῶσαί σε. καὶ ὅσον οὐδέπω ἐν Ῥώμῃ κρατηθεὶς τῆς κεφαλῆς ἀποτέμενεται οὗτος ὁ κομπός, ὁ λέγων ὅτι Ἀγγέλους κρινοῦμεν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Πέτρος λαβὼν ἐξουσίαν βόσκειν τὰ ἀρνία τῷ σταυρῷ προσηλωθεὶς ἀνασκοποῦνται· καὶ ἄλλοι δὲ μύριοι τούτοις ὁμόδοξοι οἱ μὲν ἐκαύθησαν, οἱ δ' ἄλλοι τιμωρίαν ἢ λώβην δεξάμενοι διεφθάρησαν· τοῦτο δ' οὐκ ἄξιον θεοῦ γνώμης, ἀλλ' οὐδ' ἀνδρὸς εὐσεβοῦς εἰς ἑαυτοῦ χάριν καὶ πίστιν πλήθος ἀνδρῶν ἀπανθρώπως κολάζεσθαι, τῆς προσδοκωμένης ἀναστάσεως καὶ ἐλεύσεως οὔσης ἀδήλου»¹⁹².

C. S. 37. Macarius, *Apocriticus*, IV, 5: «Ἐνὶ καὶ ἕτερον ἐκ τοῦ φανεροῦ λαβεῖν ἀμφίβολον ὧδε ῥημάτιον, ἐνθα φησὶν ὁ Χριστός· Βλέπετε μὴ τις ὑμᾶς πλανήσῃ· πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες· ἐγὼ εἰμι ὁ Χριστός, καὶ πολλοὺς πλανήσουσι. καὶ ἰδοὺ <...> ἢ καὶ περαιτέρω διέπτευσεν ἔτη καὶ οὐδεὶς οὐδαμοῦ τοιοῦτος ἐπέστη· μὴ τί γε Ἀπολλώνιον τὸν Τυανέα φήσετε ἄνδρα φιλοσοφία πάσῃ κεκοσμημένον; ἕτερον δ' οὐκ ἂν εὔροιτε·

¹⁹¹ Macario, *Apocritico*, IV, 3: «Bisogna ancora una volta richiamare alla memoria ciò che disse Matteo, come colui che è condannato alla macina: "E il vangelo del regno, sarà proclamato in tutto il mondo, e allora verrà la fine". Ed ecco che ogni sentiero del mondo ha fatto esperienza del vangelo, e tutti i confini e tutti le estremità della terra possiedono il vangelo in modo completo, ma la fine non arriva mai da nessuna parte».

¹⁹² Macario, *Apocritico*, IV, 4: «Vediamo poi quel detto di Paolo: "Il Signore in visione durante la notte disse a Paolo: Non temere, ma parla, perchè io sono con te e nessuno ti attaccherà per farti del male". E non (era) ancora a Roma che fu arrestato e gli tagliarono la testa, questa persona scaltra che diceva: "noi giudicheremo gli angeli"; e tuttavia anche Pietro, che aveva avuto il compito di pascolare gli agnelli, viene crocifisso e inchiodato in croce. E altre migliaia di persone appartenenti alla medesima confessione, alcuni vennero bruciati, altri furono uccisi dopo aver subito la pena o l'oltraggio. Ciò non è degno della volontà di Dio, ma nemmeno (delle volontà) di un uomo pio per la cui venerazione e fede una moltitudine di uomini viene inumanamente uccisa, mentre la (sua) attesa risurrezione e venuta rimane ignota».

ἀλλ' οὐ περὶ ἑνὸς ἀλλὰ περὶ πολλῶν λέγει· ἐγεροθήσονται.»¹⁹³.

C. S. 38. Macarius, *Apocriticus*, IV, 6: «Περιουσίας δ' ἔνεκεν λελέχθω κάκεινο τὸ λελεγμένον ἐν τῇ Ἀποκαλύψει τοῦ Πέτρου· εἰσάγει τὸν οὐρανὸν ἅμα τῇ γῆ κριθήσεσθαι οὕτως· Ἡ γῆ, φησί, παραστήσει πάντας τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως. καὶ αὐτὴ μέλλουσα κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ. οὐδεὶς δὲ οὕτως ἀπαιδευτος οὐδ' οὕτως ἀναίσθητος, ὃς οὐκ οἶδεν ὅτι τὰ μὲν περὶ τὴν γῆν τετάρακται καὶ τὴν τάξιν οὐ πέφυκε σώζειν, ἀλλ' ἔστιν ἀνόμαλα, τὰ δὲ ἐν τῷ οὐρανῷ τάξιν ὁμοίαν ἔχει διαπαντός καὶ αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ προχωρεῖ καὶ οὐδέποτε ὑπαλλάττεται, ἀλλ' οὐδ' ὑπαλλαγῆσεται ποτε· ποίημα γὰρ ἀκριβέστατον καθέστηκε τοῦ θεοῦ· ὅθεν τὰ κρείττονος ἀξιωθέντα μοίρας λυθῆναι ἀμήχανον, ἅτε θείῳ πεπηγότα καὶ ἀκηράτῳ θεσμῷ. τίνος δ' ἔνεκεν οὐρανὸς κριθήσεται; ἡμαρτηκῶς δὲ τί φανήσεται ποτε, ὃ τὴν ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ θεοῦ τάξιν δοκιμασθεῖσαν φυλάττων καὶ διαμένων ἐπὶ τῆς ταυτότητος αἰεὶ; εἰ μὴ τί γε τις ἐκ διαβολῆς τὸν οὐρανὸν ἄξιον εἶναι κρίσεως ῥητορεύσει τῷ κτίσαντι, ὡς τὸν κριτὴν ἀνασχόμενον κατ' αὐτοῦ τινα τερατεύεσθαι οὕτω θαυμαστοῦ, οὕτω μεγάλου.»¹⁹⁴.

C. S. 39. Macarius, *Apocriticus*, IV, 7: «Καὶ ἐκεῖνο δ' αὐθις λέγει, ὃ καὶ ἀσεβείας μεστὸν ὑπάρχει, τὸ ῥῆμα φάσκον· Καὶ τακήσεται πᾶσα δύναμις οὐρανοῦ καὶ

¹⁹³ Macario, *Apocritico*, IV, 5: «E' anche possibile mettere in evidenza quest'altro detto poco chiaro, dove Cristo dice: "Guardate che nessuno vi inganni; molti infatti verranno nel mio nome dicendo: "Io sono il Cristo, e trarranno molti in errore". Ed ecco che sono trascorsi <...> e più anni e nessuno, da nessuna parte si è presentato come tale; Potreste peraltro dire che Apollonio di Tiana non sia stato un uomo fornito di ogni sorta di sapienza? Del resto voi non ne trovereste un altro (uguale); ma non è di uno ma è di molti che egli (*scil.* Cristo) dice: "Sorgeranno"».

¹⁹⁴ Macario, *Apocritico*, IV, 6: «Per di più lasciate che io citi quanto viene detto nell'*Apocalisse* di Pietro; egli adduce che il cielo verrà giudicato insieme alla terra così: "La terra, dice, presenterà tutti a Dio nel giorno del giudizio. E anche essa verrà giudicata con il cielo che l'avvolge". Ora nessuno è così ignorante e così ottuso che non sa che le cose sulla terra sono instabili e per natura non sono fatte per mantenere l'ordine, ma sono (invece) non regolari, invece le cose nel cielo hanno un ordine immutabile che procede sempre di continuo secondo lo stesso (movimento) e non cambiano mai nè mai cambieranno. Infatti (il cielo) è l'opera strutturata nel modo più perfetto da Dio; perciò è impossibile che le cose stimate degne di un destino migliore vengano dissolte, perchè fissate da una legge divina e pura. Allora per quale motivo il cielo sarà giudicato? Di che cosa apparirà mai colpevole lui che fin dal principio segue l'ordine mantenuto da Dio e che rimane sempre identico a sè stesso? A meno che qualcuno calunniosamente non dica in modo ampolloso che il cielo è meritevole di giudizio, come se il giudice sopportasse di spacciare frottole contro di lui (*scil.* il cielo) così meraviglioso e così grande».

έλιχθήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον· καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς. ἀπὸ τερατώδους καὶ τοῦτο ψευδολογίας καὶ ὑπερφυοῦς ἀλαζονείας κεκόμπασται τό· Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι. ποῖος γάρ τις ἂν εἴποι τοῦ Ἰησοῦ τοὺς λόγους στήσεσθαι, εἴπερ οὐρανὸς καὶ γῆ μηκέτ' εἶεν; ἄλλως τε εἰ τοῦτο πράξειεν ὁ Χριστὸς καὶ κατάξειε τὸν οὐρανόν, τοὺς ἀσεβεστάτους τῶν ἀνθρώπων μμήσεται, οἱ τὰ ἑαυτῶν διαφθείρουσιν· ὅτι γὰρ οὐρανοῦ καὶ γῆς πατήρ ἐστὶν ὁ θεός, ὑπὸ τοῦ υἱοῦ ὠμολόγηται, Πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, λέγοντος· Ἰωάννης δὲ ὁ βαπτίστης μεγαθύνει τὸν οὐρανὸν καὶ ἐξ αὐτοῦ λέγει τὰ θεῖα χαρίσματα πέμπεσθαι λέγων· Οὐδεὶς δύναται ποιεῖν οὐδέν, ἐὰν μὴ ἢ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ οἱ προφήται δὲ ἅγιον τοῦ θεοῦ οἰκητήριον λέγουσιν ὑπάρχειν τὸν οὐρανὸν ἐν τῷ· Ἐπίδε ἐκ κατοικητηρίου ἀγίου <σου> καὶ εὐλόγησον τὸν λαόν σου τὸν Ἰσραήλ. εἶ γε ὁ τοσοῦτος καὶ τηλικούτος ἐν μαρτυρίαις οὐρανὸς παρελεύσεται, τίς ἔσται καθέδρα λοιπὸν τοῦ δεσπόζοντος; εἰ δὲ καὶ τὸ τῆς γῆς στοιχεῖον ἀπόλλυται, τί τὸ ὑποπόδιον ἔσται τοῦ καθημένου, λέγοντος αὐτοῦ· Ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου; καὶ περὶ μὲν τοῦ παρελθεῖν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ὧδε»¹⁹⁵.

C. S. 40. Macarius, *Apocriticus*, IV, 8: «Ἄλλο δὲ μυθωδέστερον τούτου καθάπερ ἐν νυκτὶ δόγμα ψηλαφήσωμεν ἐν τῷ· Ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, καὶ πάλιν· Ὁμοία ἐστὶν ἡ

¹⁹⁵ Macario, *Apocritico*, IV, 7: «E di nuovo pronuncia quella (frase) che è piena di empietà, frase che dice: "E tutta la potenza del cielo si distruggerà e il cielo sarà arrotolato come un libro; e tutti gli astri cadranno come foglie da una vite, come cadono le foglie da un fico". E da questa mostruosa menzogna e paradossale impostura è stata osannata questa (frase): "Il cielo e la terra passeranno ma le mie parole non passeranno". In effetti chi potrebbe mai dire che le parole di Gesù resteranno se veramente il cielo e la terra non ci saranno più? Inoltre se Cristo facesse ciò e facesse cadere il cielo, imiterebbe gli uomini più empì, quelli che distruggono i loro stessi averi; infatti che Dio sia il Padre del cielo e della terra, è stato riconosciuto dal Figlio quando dice: "Padre, signore del cielo e della terra". Invece Giovanni Battista magnifica il cielo e dice che da esso sono inviati i doni divini, dicendo: " Nessuno può fare nulla se non gli viene dato dal cielo"; e i profeti dicono, nel passo che viene, che il cielo sia la santa dimora di Dio: "Guarda dalla tua santa dimora e benedici il tuo popolo Israele". Se dunque il cielo che è tanto importante e tanto grande sarà dissolto, secondo le (vostre) testimonianze, quale sarà nell'avvenire il trono di colui che è signore? E se anche l'elemento terrestre sarà distrutto, quale sarà lo sgabello di colui che è seduto, dopo che (in quel passo) si dice: "Il cielo è il mio trono, e la terra lo sgabello dei miei piedi"? Questo per quanto concerne il passare del cielo e della terra».

βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμη, καὶ αὐθις· Ὅμοία ἐστὶν ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας; ταῦτα γὰρ οὐκ ἀνδρῶν, ἀλλ' οὐδ' ὄνειροπολούντων γυναιῶν τὰ μυθάρια· ὅταν γὰρ τις περὶ μεγάλων ἢ θείων ἀπαγγέλη, κοινοὶς μὲν ὀφείλει καὶ ἀνθρωπίνους χρῆσθαι παραδείγμασι σαφηνείας ἔνεκεν, οὐ μὴν οὕτω χυδαίους καὶ ἀσυνέτους. ταῦτα τὰ ῥήματα, μετὰ τοῦ ταπεινὰ εἶναι καὶ μὴ πρέποντα τηλικούτοις πράγμασιν, οὐδεμίαν ἔχει ἐν ἑαυτοῖς ἔννοιαν συνετὴν οὐδὲ σαφήνειαν· καίτοι σφόδρα προσήκεν αὐτὰ εἶναι σαφῆ διὰ τὸ μὴ σοφοῖς μηδὲ συνετοῖς, ἀλλὰ νηπίοις γεγράφθαι.»¹⁹⁶.

C. S. 41. Macarius, *Apocriticus*, IV, 9: «Εἴ γε δεῖ κάκεινην τὴν πεῦσιν μηρυκήσασθαι, ὡς Ἰησοῦς λέγει· Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις, καὶ ἐν τῷ Δευτερονομίῳ δὲ γέγραπται· Τὰ κρυπτὰ κυρίῳ τῷ θεῷ ἡμῶν καὶ τὰ φανερὰ ἡμῖν. σαφέστερα οὖν δεῖ εἶναι καὶ οὐκ αἰνιγματώδη τὰ τοῖς νηπίοις καὶ ἀσυνέτοις γραφόμενα· εἰ γὰρ ἀπὸ τῶν σοφῶν κέκρυπται τὰ μυστήρια, νηπίοις δὲ καὶ θηλαζομένοις ἀλόγως ἐκκέχεται, βέλτιον τὴν ἀλογίαν ζηλοῦν καὶ τὴν ἀμαθίαν· καὶ τοῦτο τῆς σοφίας τοῦ ἐπιδημήσαντος τὸ μέγα κατόρθωμα, κρύψαι μὲν τῶν σοφῶν τὴν ἀκτίνα τῆς γνώσεως, ἄφροσι δὲ ταύτην ἐκκαλύψαι καὶ βρέφειν.»¹⁹⁷.

¹⁹⁶ Macario, *Apocritico*, IV, 8: «Brancoleremo come in piena notte nell'esaminare un' altra espressione più fantasiosa in cui (si dice): "Il regno dei cieli è simile ad un chicco di senape", e poi dopo: "Il regno dei cieli è simile al lievito", e ancora: "(Il regno dei cieli) è simile ad un mercante che va in cerca di pietre preziose". Queste favolette infatti (non esistono) nè tra gli uomini e neanche tra donne sognatrici; infatti, per quanto riguarda la comprensione, quando una persona rivela delle conoscenze superiori od divine, deve servirsi di esempi comuni e (accessibili) agli uomini, e non di esempi così grossolani e sciocchi. Queste parole oltre ad essere volgari, non sono adatte a questo genere di argomenti, e non vi è in essi alcun significato razionale nè chiaro. A dire il vero sarebbe stato assolutamente necessario che questi argomenti fossero comprensibili per il fatto che non erano stati scritti per i sapienti nè per i saggi, ma per i piccoli».

¹⁹⁷ Macario, *Apocritico*, IV, 9: «Se appunto bisogna ruminare quella notizia in cui Gesù dice: "Ti benedico, o Padre, Signore del cielo e della terra, per aver tenuto nascoste queste verità ai sapienti e agli intelligenti e per averle rivelate ai piccoli". Ma nel Deuteronomio c'è scritto: "Le cose nascoste (sono) del Signore nostro Dio, invece le cose visibili a tutti (sono) per noi". Per cui devono essere più chiare, e non enigmatiche, quelle cose che sono state scritte per i piccoli e per gli sciocchi; infatti se i misteri sono stati nascosti ai sapienti e, in modo irrazionale sono stati scialacquati ai piccoli e ai lattanti, allora è meglio agognare all'irrazionalità e all'ignoranza. Ed ecco il grande successo della sapienza di colui che è venuto tra noi: per un verso il raggio della conoscenza viene tenuto nascosto ai saggi, per un altro verso viene rivelato agli stolti e ai neonati».

C. S. 42. Macarius, *Apocriticus*, IV, 10: «Ἄλλο δὲ τούτου πρᾶγμα πολὺ λογιώτερον - κατ' ἀντίφρασιν λέγω - θέμις διασκοπήσαι· Οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ, ἀλλ'οἱ κακῶς ἔχοντες. περὶ δὲ τῆς οἰκείας ἐπιδημίας ὁ Χριστὸς ταῦτ' ἐρραψώδει τοῖς ὄχλοις. εἰ γοῦν διὰ τοὺς κάμνοντας, ὡς αὐτὸς λέγει, ταῖς ἁμαρτίαις ἐπέστη, ἄρ'οὐκ ἔκαμνον οἱ πατέρες ἡμῶν οὐδ' ἐνοσηλεύοντο ταῖς ἁμαρτίαις οἱ πρόγονοι; εἴ γε χρεῖαν οὐκ ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ καὶ οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν, καὶ τὸν Παῦλον δὲ λέγειν οὕτως· Ἰησοῦς Χριστὸς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ - εἰ γοῦν ταῦθ' οὕτως ἔχει καὶ ὁ πεπλανημένος μὲν καλεῖται, ὁ δὲ νοσῶν θεραπεύεται, καὶ καλεῖται μὲν ὁ ἄδικος, ὁ δὲ δίκαιος οὐ καλεῖται, ὁ μήτε κληθεὶς μήτε τῆς τῶν Χριστιανῶν δεόμενος θεραπείας εἴη ἂν ἀπλανῆς τε καὶ δίκαιος· ὁ γὰρ μὴ χρῆζων ἰατρείας τὸν παρὰ τοῖς Πιστοῖς (4) λόγον ἀποστραφεὶς τυγχάνει, καὶ ὅσῳ ἂν μᾶλλον ἀποστραφῆ, τοσοῦτῳ μᾶλλον δίκαιος ἔσται καὶ ὑγιαίνων καὶ ἀπλανῆς»¹⁹⁸.

C. S. 43. Macarius, *Apocriticus*, IV, 19: «Εὐλόγως Ὅμηρος τὴν ἀνδρείαν τῶν Ἑλλήνων ἄτε πεπαιδευμένην ἠσυχάζειν ἐπέταττε, τὴν δ' ἀνίδρυτον τοῦ Ἐκτορος γνῶμην ἐδημοσίευσεν, ἐμμέτρῳ λόγῳ δημηγορῶν τοῖς Ἑλλησι. Σχέσθ', Ἀργεῖοι, λέγων, μὴ βάλλετε, κούροι Ἀχαιῶν· στεῦται γὰρ τοι ἔπος ἐρέειν κορυθαίολος Ἐκτωρ, καὶ νῦν ἐφ' ἠσυχίας ὧδε πάντες καθεδούμεθα· ἐπαγγέλλεται γὰρ ἡμῖν καὶ διαβεβαιούται ὁ τῶν χριστιανικῶν δογμάτων ὑφηγητῆς τὰ σκοτεινὰ τῶν

¹⁹⁸ Macario, *Apocritico*, IV, 10: «E' lecito esaminare un altro fatto molto più razionale- parlo per antifrasi-: "non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati". Ora è sulla sua venuta che Cristo predicava queste cose alle masse. Dunque se è per i malati, come lui dice, che ha contrastato i peccati, allora i nostri padri non erano malati e i (nostri) progenitori non avevano bisogno di cure per i (loro) peccati? Se quindi i sani non hanno bisogno di un medico ed egli non è venuto a chiamare alla conversione i giusti ma i peccatori, e anche Paolo dice così: "Gesù Cristo venne al mondo per salvare i peccatori, dei quali il primo sono io"- se dunque le cose stanno così e chi è nell'errore viene chiamato, e chi è malato viene curato, e chi è ingiusto viene chiamato, chi è giusto invece non viene chiamato; allora chi non è stato chiamato e chi non ha bisogno delle cure dei Cristiani sarà (chiamato) senza errore e giusto; infatti colui che non ha bisogno di medicina si allontana dalla dottrina che si trova presso i Fedeli, e quanto più si allontana, tanto più sarà giusto e sano e senza errore».

γραφῶν ἐρμηνεύειν κεφάλαια. λέγε δ' οὖν ἡμῖν, ὦ τᾶν, παρακολουθοῦσι τοῖς ὑπὸ σοῦ φραζομένοις, τί φησιν ὁ ἀπόστολος· Ἀλλὰ ταῦτα τίνες ἦτε (δήλον δ' ὅτι τὰ φαῦλα), ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. θαυμάζομεν γὰρ καὶ ὄντως ἐπὶ τοῖς τοιούτοις τὴν ψυχὴν ἀπορούμεθα, εἰ τοσούτων μολυσμῶν καὶ μασμῶν ἄνθρωπος ἅπαξ ἀπολουσάμενος ὀφθήσεται καθαρὸς, εἰ τοσαύτης βλακειᾶς ἀναμεμαγμένος κηλίδας ἐν τῷ βίῳ, πορνείας, μοιχείας, μέθης, κλοπῆς, ἀρσενοκοιτίας, φαρμακειᾶς καὶ μυρίων φαύλων καὶ μυσσῶν πραγμάτων, μόνον βαπτισθεὶς καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ἐλευθεροῦται ῥᾶον καὶ τὸ πᾶν ἄγος καθάπερ ὄφεις παλαιὸν ἀποδύεται θώρακα. τίς οὐκ ἂν ἐντεῦθεν ῥητοῖς καὶ ἀρρήτοις ἐπιτολήσει κακοῖς καὶ δράσει τὰ μήτε λόγῳ ῥητὰ μήτ' ἔργοις φορητά, γνοὺς ὡς τῶν τοσούτων ἐναγεστάτων ἔργων λήψεται τὴν ἀπόλυσιν, μόνον πιστεύσας καὶ βαπτισάμενος καὶ συγγνώμης τυχεῖν ἐλπίσας μετὰ ταῦτα παρὰ τοῦ μέλλοντος κρῖναι τοὺς ζῶντάς τε καὶ τοὺς νεκρούς; ταῦτ' ἀμαρτάνειν προτρέπεται τὸν ἀκούοντα, ταῦτ' ἐφ' ἐκάστης πράττειν διδάσκειται τὰ ἀθέμια, ταῦτ' οἶδεν ἐξορίσαι καὶ τοῦ νόμου τὴν παιδείυσιν καὶ τὸ δίκαιον αὐτὸ κατὰ τῶν ἀδίκων μηδὲν ἰσχύειν ὄλως, ταῦτ' εἰσάγει τὴν ἄθεσμον ἐν κόσμῳ πολιτείαν καὶ δογματίζει τὴν ἀσέβειαν ὄλως μὴ δεδοικέναι, ὅποτε μυρίων ἀδικημάτων σωρὸν μόνον βαπτισάμενος ἄνθρωπος ἀποτίθεται. καὶ τοῦτο μὲν ὧδε τοῦ λόγου τὸ κομψὸν πλάσμα»¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Macario, *Apocritico*, IV, 19: «Giustamente Omero prescriveva ai Greci di calmare l'ardore in quanto (ben) disciplinato, e rendeva noto il carattere instabile di Ettore (il quale) rivolgendosi ai Greci con un discorso in versi: "Fermatevi Argivi, diceva, non colpite giovani Achei, perchè Ettore impetuoso promette appunto di dire qualcosa", e quindi siamo tutti qui seduti in silenzio; infatti il maestro delle dottrine cristiane dichiara e ci assicura di spiegare i principali passaggi oscuri delle Scritture. Dicci dunque, mio caro, a noi che seguiamo le tue riflessioni, perchè l'apostolo dice: Ma alcuni (di voi) eravate tali cose (certamente cose deplorabili), ma siete stati lavati, e santificati e giustificati nel nome del signore Gesù Cristo e nello spirito del nostro Dio". In effetti ci stupiamo e siamo veramente imbarazzati nell'animo per questo genere di cose, se un uomo, una volta lavato da tali brutture e nefandezze, appaia puro; se, lavate le vergogne di tale mollezza (presente) nella vita: lussuria, adulterio, ubriachezza, furto, sodomia, magia e una miriade di azioni deplorabili e nauseanti, è liberato senza fatica col solo battesimo e l'invocazione del nome di Cristo, e si spoglia di ogni peccato come il serpente (si spoglia) della vecchia pelle. Quindi chi non si arrischierebbe ad azioni turpi dicibili e indicibili, e chi non compirebbe azioni indicibili a parole, nè sopportabili coi fatti, sapendo che da tali esecrabilissime azioni otterrà l'assoluzione, purchè avrà fede e si battezzerà e spererà di ottenere il perdono da parte di colui che deve giudicare i vivi e i morti? Queste considerazioni spingono colui che (le) ascolta a peccare, queste insegnano in ogni occasione a fare azioni illegali, queste fanno allontanare l'insegnamento della legge, e che la stessa

C. S. 44. Macarius, *Apocriticus*, IV, 20: «Τὸ μέντοι περὶ τῆς μοναρχίας τοῦ μόνου θεοῦ καὶ τῆς πολυαρχίας τῶν σεβομένων θεῶν διαρρήδην ζητήσωμεν, ὡς οὐκ οἶδας οὐδὲ τῆς μοναρχίας τὸν λόγον ἀφηγήσασθαι. μονάρχης γὰρ ἐστὶν οὐχ ὁ μόνος ὢν, ἀλλ' ὁ μόνος ἄρχων. ἄρχει δ' ὁμοφύλων δηλαδὴ ἢ ὁμοίων, οἷον Ἀδριανὸς ὁ βασιλεὺς μονάρχης γέγονεν, οὐχ ὅτι μόνος ἦν οὐδ' ὅτι βοῶν καὶ προβάτων ἦρχεν, ὡν ἄρχουσι ποιμένες ἢ βουκόλοι, ἀλλ' ὅτι ἀνθρώπων ἐβασίλευσε τῶν ὁμογενῶν τὴν αὐτὴν φύσιν ἐχόντων. ὡσαύτως θεὸς μονάρχης οὐκ ἂν κυρίως ἐκλήθη, εἰ μὴ θεῶν ἦρχε· τοῦτο γὰρ ἔπρεπε τῷ θεῷ μεγέθει καὶ τῷ οὐρανίῳ πολλῷ ἀξιώματι»²⁰⁰.

C. S. 45. Macarius, *Apocriticus*, IV, 21: «Εἰ γὰρ ἀγγέλους φατὲ τῷ θεῷ παρεστάναι ἀπαθείς καὶ ἀθανάτους καὶ τὴν φύσιν ἀφθάρτους, οὓς ἡμεῖς θεοὺς λέγομεν διὰ τὸ πλησίον αὐτοὺς εἶναι τῆς θεότητος, τί τὸ ἀμφισβητούμενον περὶ τοῦ ὀνόματος ἢ μόνον τὸ διαφορὰν ἡγεῖσθαι τῆς κλήσεως; καὶ γὰρ τὴν καλουμένην ὑφ' Ἑλλήνων Ἀθηνῶν Μινέρβαν οἱ Ῥωμαῖοι καλοῦσιν, Αἰγύπτιοι δὲ καὶ Σύροι καὶ Θράκες ἄλλως προσαγορεύουσι, καὶ οὐ δήπου τῇ τῶν ὀνομάτων διαφορᾷ συσχηματίζεται ἢ ἀναιρεῖται τῆς τοῦ θεοῦ προσηγορίας. εἴτε οὖν θεοὺς εἴτε ἀγγέλους τις αὐτοὺς ὀνομάζει, οὐ πολὺ τὸ διάφορον, τῆς φύσεως αὐτῶν μαρτυρουμένης θείας, ὁπότε γράφει Ματθαῖος οὕτως· Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπε· πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ· ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ.

giustizia non ha alcun potere contro i fuorilegge, queste introducono nel mondo un empio modo di vivere e insegnano a non temere in alcun modo l'empietà, dal momento che un uomo col solo battesimo si libera di un cumulo di migliaia di peccati. Perciò questa è la scaltra invenzione del detto». Cfr. G. URSO, *Purificazione e perdono: una polemica fra pagani e cristiani. Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 249- 266.

²⁰⁰ Macario, *Apocritico*, IV, 20: «Tuttavia cercheremo di sapere in modo chiaro ciò che riguarda la monarchia del Dio unico e la poliarchia degli dei che vengono venerati, poichè non sai neanche esporre il significato della monarchia. Monarca infatti non è colui che è solo, ma colui che regna da solo. Evidentemente egli governa sulle persone della sua stessa razza, sui (suoi) simili; ad esempio l'imperatore Adriano, è stato un monarca, non perchè era solo, nè perchè governava i buoi e le pecore, che sono comandati dai pastori di greggi e dai pastori di buoi, ma perchè regnava sugli uomini della (sua) stessa specie che avevano la (sua) stessa natura. Allo stesso modo non avrebbe potuto essere chiamato monarca in senso proprio, se non governasse gli dei; ciò infatti conviene alla maestà divina e alla grande dignità celeste».

ὁμολογουμένου τοίνυν θείας φύσεως τοὺς ἀγγέλους μετέχειν, οἱ τὸ πρέπον σέβας τοῖς θεοῖς ποιῶντες οὐκ ἐν ξύλῳ ἢ λίθῳ ἢ χαλκῷ, ἐξ οὗ τὸ βρέτας κατασκευάζεται, τὸν θεὸν εἶναι νομίζουσιν, οὐδ' εἴ τι μέρος ἀγάλματος ἀκρωτηριασθείη, τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως ἀφαιρῆσθαι κρίνουσιν. ὑπομνήσεως γὰρ ἔνεκα τὰ ξόανα καὶ οἱ ναοὶ ὑπὸ τῶν παλαιῶν ἰδρῦθησαν, ὑπὲρ τοῦ τοὺς φοιτῶντας ἐκείσε σχολὴν ἄγοντας καὶ τὸ λοιπὸν καθαρεύοντας εἰς ἔννοιαν γίνεσθαι τοῦ θεοῦ ἢ προσιόντας εὐχαίς καὶ ἰκεσίαις χρῆσθαι, αἰτοῦντας παρ' αὐτοῦ ὧν ἕκαστος χρήζει. καὶ γὰρ εἴ τις εἰκόνα κατασκευάσει φίλου, οὐκ ἐν ἐκείνῳ δῆπουθεν αὐτὸν νομίζει τὸν φίλον εἶναι οὐδὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος ἐκείνου τοῖς τῆς γραφῆς ἐγκεκλείσθαι μέρεσιν, ἀλλὰ τὴν εἰς τὸν φίλον τιμὴν δι' εἰκόνας δείκνυσθαι. τὰς δὲ προσαγομένας τοῖς θεοῖς θυσίας οὐ τοσοῦτον τιμὴν εἰς αὐτοὺς φέρειν, ὅσον δείγμα εἶναι τῆς τῶν θρησκευόντων προαιρέσεως καὶ τοῦ μὴ πρὸς αὐτοὺς ἀχαρίστως διακείσθαι. ἀνθρωποειδῆ δὲ τῶν ἀγαλμάτων εικότως εἶναι τὰ σχήματα, ἐπεὶ τὸ κάλλιστον τῶν ζώων ἀνθρωπος εἶναι νομίζεται καὶ εἰκῶν θεοῦ. ἔνι δ' ἐξ ἑτέρου λόγου τοῦτο κρατῦναι τὸ δόγμα, διαβεβαιουμένου δακτύλους ἔχειν τὸν θεόν, οἷς γράφει φάσκων· Καὶ ἔδωκε τῷ Μωσῆ τὰς δύο πλάκας τὰς γεγραμμένας τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ· ἀλλὰ καὶ οἱ Χριστιανοὶ μμούμενοι τὰς κατασκευὰς τῶν ναῶν μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν, εἰς οὓς συνιόντες εὐχονται, καίτοι μηδενὸς κωλύοντος ἐν ταῖς οἰκίαις τοῦτο πράττειν, τοῦ κυρίου δηλονότι πανταχόθεν ἀκούοντος»²⁰¹.

²⁰¹ Macario, *Apocritico*, IV, 21: «Infatti se dite che vicino a Dio si trovano gli angeli non soggetti alle passioni, immortali e per natura incorruttibili, che noi chiamiamo dei in quanto sono vicino alla divinità, perchè discutere sul nome o solo prendere in considerazione il diverso modo di chiamar(li)? Infatti anche colei che viene chiamata Atena presso i Greci, i Romani chiamano Minerva, invece Egiziani, Siri e Traci (la) chiamano in modo diverso, e certamente non è per la differenza dei nomi che l'appellativo di divinità si conforma o si sminuisce. Dunque che li si chiami dei o angeli, non c'è molta differenza, in quanto è attestata la loro natura divina, e lì Matteo scrive così: "E Gesù rispose e disse: 'Voi vi sbagliate perchè non conoscete le Scritture nè la potenza di Dio; infatti alla resurrezione non si prende nè moglie nè marito, ma si è come angeli nel cielo'. Ammettendo dunque che gli angeli partecipano della natura divina, coloro che rendono agli dei la dovuta venerazione, pensano che dio non stia nel legno, nella pietra o nel bronzo di cui è fatto il simulacro, nè se qualche parte della statua è stata mutilata, pensano sia stata diminuita la potenza del dio. Infatti è per non dimenticare che le statue e i templi furono eretti dagli antichi, affinchè coloro che si recavano lì, essendo a riposo, si addormentavano e, purificatisi da tutto il resto, pensavano a dio o si avvicinavano per rivolgergli preghiere e suppliche, domandando a lui (*scil.* al dio) ciò di cui ognuno ha bisogno. E infatti se uno crea l'immagine di un amico, certamente (egli) non pensa che l'amico si trova in essa, nè che le membra di quel corpo siano racchiuse nelle parti del dipinto, ma per mezzo di quello (*scil.* del dipinto) venga mostrata la stima

C. S. 46. Macarius, *Apocriticus*, IV, 22: «Εἰ δὲ καὶ τις τῶν Ἑλλήνων οὕτω κούφος τὴν γνώμην, ὡς ἐν τοῖς ἀγάλμασιν ἔνδον οἰκεῖν νομίζειν τοὺς θεούς, πολλῶ καθαρώτερον εἶχε τὴν ἔννοιαν τοῦ πιστεύοντος ὅτι εἰς τὴν γαστέρα Μαρίας τῆς παρθένου εἰσέδου τὸ θεῖον, ἔμβρυόν τε ἐγένετο καὶ τεχθὲν ἐσπαργανώθη, μεστὸν αἵματος χορίου καὶ χολῆς καὶ τῶν ἔτι πολλῶ τούτων ἀτοπωτέρων»²⁰².

C. S. 47. Macarius, *Apocriticus*, IV, 23: «Ἐχοιμι ἄν σοι καὶ ἀπὸ τοῦ νόμου δείξαι τὸ τῶν θεῶν πολύσεπτον ὄνομα ἐν τῷ βῶαν καὶ μετὰ πολλῆς αἰδοῦς νουθετεῖν τὸν ἀκούοντα· Θεοὺς οὐ κακολογήσεις καὶ ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς. οὐ γὰρ ἄλλους παρὰ τοὺς ἡμῖν νομιζομένους ὧδε θεοὺς λέγει, ἐξ ὧν ἴσμεν ἐν τῷ· Οὐ πορεύση ὀπίσω θεῶν, καὶ πάλιν· Ἐὰν πορευθῆτε καὶ λατρεύσητε θεοῖς ἑτέροις. ὅτι γὰρ οὐκ ἀνθρώπους, ἀλλὰ θεοὺς καὶ τοὺς ὑφ' ἡμῶν δοξαζομένους λέγει οὐ μόνον Μωσῆς, ἀλλὰ καὶ Ἰησοῦς ὁ διάδοχος αὐτοῦ φησιν τῷ λαῷ· Καὶ νῦν φοβήθητε αὐτὸν καὶ λατρεύσατε αὐτῷ μόνῳ καὶ περιέλεσθε τοὺς θεοὺς, οἷς ἐλάτρευσαν οἱ πατέρες ὑμῶν, καὶ Παῦλος δὲ οὐ περὶ ἀνθρώπων, ἀλλὰ περὶ τῶν ἀσωμάτων φησίν· Εἶπερ εἰσὶν οἱ λεγόμενοι θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοὶ (4), εἴτε ἐπὶ γῆς, εἴτε ἐν οὐρανῷ, ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς καὶ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα. διὸ πάνυ σφάλλεσθε νομίζοντες χαλεπαίνειν τὸν θεόν, εἴ τις καὶ ἄλλος κληθεῖη θεὸς καὶ τῆς αὐτοῦ προσηγορίας τυγχάνοι, ὅποτε καὶ ἄρχοντες ὑπηκόοις καὶ δούλοις δεσπότης τῆς ὁμωνυμίας οὐ φθονοῦσιν· οὐ θεμιτὸν γοῦν μικροψυχότερον

nei confronti dell'amico. Così i sacrifici fatti agli dei non portano tanto la venerazione ad essi quanto (piuttosto) sono la prova dell'affezione dei devoti e del fatto che non sono ingrati nei loro confronti. Inoltre è a buon diritto che le figure delle statue siano di forma umana, in quanto si pensa che l'uomo sia il più bello tra gli animali e (sia) l'immagine di Dio. Inoltre è possibile rafforzare il concetto con un altro passo (*scil.* della Bibbia) che afferma che Dio ha dita con le quali scrive dicendo: "E diede a Mosè le due tavole scritte col dito di Dio". Ma anche i cristiani, imitando le costruzioni dei templi, edificano case grandissime, all'interno delle quali si riuniscono per pregare, sebbene niente impedisca loro di fare ciò nelle (loro) case, perchè è chiaro che il Signore ascolta dappertutto».

²⁰² Macario, *Apocritico*, IV, 22: «E anche se uno dei Greci (avesse) la mente così vuota, da credere che gli dei abitino dentro le statue, avrebbe un'idea più pura di colui che crede che il divino sia entrato nel ventre della vergine Maria, sia diventato embrione e, dopo la nascita, (sia stato) avvolto in fasce, pieno del sangue della placenta e della bile e di sostanze ancora più disgustose di queste».

ἀνθρώπων τὸν θεὸν εἶναι νομίζειν. καὶ περὶ μὲν τοῦ εἶναι θεοῦς καὶ δεῖν τιμᾶσθαι τούτους ἄλλως»²⁰³.

C. S. 48. Macarius, *Apocriticus*, IV, 24: «Περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν αὐθις ἀφηγητέον. τίνος γὰρ ἔνεκεν τοῦτο ποιήσειεν ὁ θεὸς καὶ τὴν μέχρι νῦν τῶν γενομένων διαδοχὴν, δι' ὧν (ἦς?) ὥρισε τὰ γένη σώζεσθαι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀναλύσειε προχείρως οὕτως ἐξ ἀρχῆς νομοθετήσας καὶ διατυπώσας; τὰ δ' ἅπαξ δόξαντα τῷ θεῷ καὶ τοσοῦτῳ φυλαχθέντα αἰῶνι αἰῶνια αὐτὰ προσήκει εἶναι καὶ μήτε καταγινώσκεισθαι ὑπὸ τοῦ δημιουργήσαντος μήτε διαφθείρεσθαι ὡς ὑπὸ τινος ἀνθρώπου γενόμενα καὶ θνητὰ ὑπὸ θνητοῦ κατεσκευασμένα. ὅθεν ἄλογον, εἰ τοῦ παντὸς φθαρέντος ἀκολουθήσει ἡ ἀνάστασις, εἰ τὸν πρὸ τριῶν <ἐτών>, εἰ τύχοι, τῆς ἀναστάσεως τελευτήσαντα ἀναστήσει <καὶ> σὺν αὐτῷ Πριάμον καὶ Νέστορα, τοὺς πρὸ χιλίων ἐτῶν ἀποθανόντας καὶ ἄλλους πρὸ ἐκείνων ἀπὸ τῆς ἀνθρωπείας γενέσεως. εἰ δὲ κάκεινό τις ἐθέλοι κατανοεῖν, εὐρήσει μεστὸν ἀβελτηρίας πρᾶγμα τὸ τῆς ἀναστάσεως· πολλοὶ γὰρ ἐν θαλάττῃ πολλάκις ἀπώλοντο καὶ ὑπὸ ἰχθύων ἀνηλώθη τὰ σώματα, πολλοὶ δ' ὑπὸ θηρίων καὶ ὀρνέων ἐβρώθησαν· πῶς οὖν τὰ σώματα αὐτῶν ἐπανελθεῖν οἶόν τε; φέρε γὰρ τὸ λεχθὲν λεπτῶς βασανίσωμεν· οἶον, ἐναυάγησέ τις, εἶτα τρίγλαι τοῦ σώματος ἐγεύσαντο, εἶθ' ἀλιεύσαντές τινες καὶ φαγόντες ἐσφάγησαν καὶ ὑπὸ κυνῶν ἐβρώθησαν, τοὺς κύνας ἀποθανόντας κόρακες παμμελεῖ καὶ γῦπες ἐθιοινήσαντο· πῶς οὖν συναχθήσεται τὸ σῶμα τοῦ ναυαγήσαντος διὰ τοσοῦτων ἐξαναλωθὲν ζῶων; καὶ δὴ ἄλλο πάλιν ὑπὸ

²⁰³ Macario, *Apocritico*, IV, 23: «Potrei dimostrarti che anche dalla Legge è (citato) il nome venerabile degli dei in cui comanda, e con grande misericordia ammonisce, (*scil.* la Legge) colui che ascolta: "Non calunnierai gli dei e non parlerai male del principe del tuo popolo". Infatti non (sono) altri (gli dei) di cui qui si parla se non quelli a cui noi crediamo nella nostra tradizione, di cui abbiamo notizia nel passo: "Non andare dietro agli dei", e più avanti: "Se seguirete e adorerete altri dei". Infatti che non sono uomini ma dei, e (che sono) gli dei che vengono onorati da noi, lo dice non solo Mosè, ma anche Gesù (= Giosuè) suo successore che dice alla folla: "E adesso temete lui e servite lui solo e abbandonate quegli dei che i vostri padri servirono; e Paolo non è di uomini ma di esseri incorporei che dice: "Sebbene siano molti chiamati dei e molti i signori, sia in terra, sia in cielo tuttavia per noi c'è un solo Dio e Padre dal quale provengono tutte le cose". Perciò vi sbagliate completamente quando credete che Dio sia in collera se anche qualcun'altro viene chiamato Dio e ottiene lo stesso nome, dal momento che i principi non vedono di mal'occhio l'omonimia coi sudditi e i padroni coi servi. In tutti i casi non è lecito credere che Dio sia più meschino degli uomini. E ciò basti per quanto concerne l'esistenza degli dei e il dovere di onorarli».

πυρὸς ἀναλωθὲν καὶ ἕτερον εἰς σκώληκας λήξαν, πῶς οἶόν τε εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐπανελθεῖν ὑπόστασιν; ἀλλ' ἐρεῖς μοι ὅτι τοῦτο τῷ θεῷ δυνατόν, ὅπερ οὐκ ἀληθές. οὐ γὰρ πάντα δύναται· ἀμέλει οὐ δύναται ποιῆσαι μὴ γεγενῆσθαι ποιητὴν τὸν Ὅμηρον οὐδὲ τὸ Ἴλιον μὴ ἀλῶναι· οὐ μὴν οὐδὲ τὰ δύο διπλασιαζόμενα, τέτταρα ὄντα τῷ ἀριθμῷ. ἀριθμεῖσθαι ποιήσειεν ε#, κὰν αὐτῷ δοκῆ τοῦτο. ἀλλ' οὐδὲ κακὸς ὁ θεός, εἰ καὶ θέλει, δύναται γενέσθαι ποτέ, ἀλλ' οὐδὲ ἀγαθὸς ὢν τὴν φύσιν ἀμαρτῆσαι δύναται' ἄν· εἰ οὖν ἀμαρτάνειν οὐκ ἔστιν οἴός τε οὐδὲ κακὸς γενέσθαι, τοῦτο οὐ δι' ἀσθένειαν τῷ θεῷ συμβαίνει· οἱ γὰρ ἔχοντες ἐκ φύσεως παρασκευὴν καὶ ἐπιτηδειότητα πρὸς τι, εἴτα κωλύμενοι τοῦτο ποιεῖν, ὑπὸ ἀσθενείας δηλαδὴ κωλύονται· ὁ δὲ θεὸς ἀγαθὸς εἶναι πέφυκε καὶ οὐ κωλύεται κακὸς εἶναι· ὅμως καὶ μὴ κωλύμενος γενέσθαι κακὸς ἀδυνατεῖ. σκέψασθε δὲ κάκεινο πηλίκον ἔστιν ἄλογον εἰ ὁ δημιουργὸς τὸν μὲν οὐρανόν, οὐ μὴδὲν τις ἐπενόησε κάλλος θεσπεσιώτερον, περιόψεται τηκόμενον καὶ ἄστρα πίπτοντα καὶ γῆν ἀπολλυμένην, τὰ δὲ σεσηπῶτα καὶ διεφθαρμένα τῶν ἀνθρώπων ἀναστήσει σώματα, σπουδαίων ἔνια καὶ ἄλλα πρὸ τοῦ ἀποθανεῖν ἀτερπῆ καὶ ἀσύμμετρα καὶ ἀηδεστάτην ὄψιν ἔχοντα. εἰ δὲ καὶ ῥάδιον ἀναστήσαι δύναται σὺν κόσμῳ πρέποντι, ἀδύνατον χωρῆσαι τὴν γῆν τοὺς ἀπὸ γενέσεως τοῦ κόσμου τελευτήσαντας, εἰ ἀνασταίεν»²⁰⁴.

²⁰⁴ Macario, *Apocritico*, IV, 24: «Bisogna ancora discutere sulla resurrezione dei morti. Infatti per quale motivo dio avrebbe fatto ciò e (per quale motivo) dunque la successione delle creature, (valida) fino ad oggi, grazie alle quali (alla quale?) egli ha stabilito di conservare e non di interrompere (l'ordine), egli (la) sospenderebbe così bruscamente, lui che fin dall'inizio aveva legiferato e aveva dato un ordine (preciso)? D'altronde le cose che una volta sono state immaginate da dio e che per così tanto tempo sono state conservate, conviene che siano eterne e che non vengano condannate nè distrutte da colui che le ha create, come generate da un uomo qualunque e prodotte da un mortale, (come se fossero anch'esse) mortali. Quindi è irrazionale che, dopo la distruzione di tutto, segua la resurrezione, ed egli resusciti una persona morta da tre anni, se (ciò) capitò prima della resurrezione, e con essa Priamo e Nestore, morti migliaia di anni prima e altri (che nacquero) prima di quelli (*scil.* Priamo e Nestore), all'inizio della razza umana. Eppure se qualcuno volesse rifletterci sopra, troverebbe questa storia della resurrezione una sciocchezza completa: infatti spesso (è capitato) che molti morirono in mare e i (loro) corpi furono mangiati dai pesci, altri furono divorati dalle belve e dagli uccelli; com'è dunque possibile che i loro corpi tornino indietro? Suvvia dunque, esaminiamo minuziosamente quanto detto: per esempio una persona ha fatto un naufragio, e successivamente le triglie hanno mangiato il corpo; poi alcune persone (le) hanno pescate e mangiate; successivamente queste persone vennero divorate dai cani; corvi e avvoltoi si cibano dei cani morti e dei loro resti. Come dunque sarà riunito il corpo del naufrago smembrato in così tanti animali? E ancora un altro (corpo) distrutto dal fuoco e un altro ancora finito in pasto ai vermi, come possono ritornare alla sostanza (che avevano) all'inizio? Ma mi dirai che questo è possibile a dio; ma questo non è vero. Infatti (dio) non può (fare) tutto: per esempio non può fare che Omero non sia stato un poeta, nè che Ilio non sia stata conquistata; nè

C. S. 49. Macarius *Apocriticus*, V (*apud* F. Turrianus, *Adversus Centuriatores Magdeburgenses*, Florentia 1572, p.144): «*Accedit etiam huc exemplum evangelistarum, quos aliquando non ex ipsa veritate rei, sed ex vulgi consuetudine et opinione nomen sumpsisse auctor est Magnetes vetustissimus scriptor ecclesiasticus lib. II et V, quos contra Theostenem gentilem discrepantiam evangelistarum et alia nobis falso in evangelio obicientem scripsit*»²⁰⁵.

C. S. 50. Diodorus, *Quaest. et Resp. ad Orthod.* 153 (136) «Εἰ τὸ τοὺς γονέας ἀθετεῖν ὑπὸ τῆς θείας γραφῆς ἀπηγόρευται, καὶ ὁ μετιῶν τὰ ἀπηγορευμένα ἀμαρτωλὸς ὀνομάζεται, πῶς ἐν διαφόροις τόποις τοὺς οἰκείους γονεῖς ὁ δεσπότης Χριστὸς ἀθετήσας ἀναμάρτητος δείκνυται; Ἐν μὲν γὰρ τῷ γάμῳ, διὰ τὸ τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι; τῆ μητρὶ λέγειν, ἐπέπληξεν. Ἦνίκα δὲ θεάσασθαι αὐτὸν ἢ μήτηρ ἠθέλησε, μητέρα καὶ ἀδελφούς τοὺς τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιῶντας ὠνόμασε. [...] Εἰ δὲ τὰ ῥηθέντα ἐναντίως ἔχει πρὸς ἄλληλα, πῶς τὰ ἀλλήλοις ἐναντία τὴν παρ' ἀλλήλων οὐ λαμβάνει κατάλυσιν»²⁰⁶.

sicuramente che due per due, che in aritmetica fa quattro, dia come risultato cinque, anche se lui lo volesse. Ma nemmeno che dio, anche se egli lo desiderasse, potrebbe essere cattivo, nè potrebbe mai commettere errori, essendo buono per natura; se dunque non può sbagliare, nè diventare cattivo, ciò non deriva per dio da una (sua) mancanza. Infatti coloro che hanno per natura una predisposizione e una grande abilità nei confronti di qualche cosa, e sono poi impediti nel fare questo qualcosa, è chiaro che sono impediti dall'impotenza; dio invece ha avuto una naturale predisposizione ad essere buono e non è trattenuto dall'essere malvagio: e nonostante non sia trattenuto dal divenire malvagio, non può esserlo. Riflettete allora quanto sarebbe assolutamente illogico se il demiurgo lasciasse che il cielo, di cui nessuno potè pensare una bellezza più divina, venisse distrutto, le stelle cadessero e la terra perisse, e invece facesse risorgere i corpi putrefatti e guasti degli uomini, alcuni di persone dall'aspetto curato, altri orribili prima di morire, sproporzionati e dall'aspetto terribilmente nauseante. Ma anche se potessero facilmente risorgere con l'aspetto adatto, è impossibile che la terra possa contenere coloro che sono morti dall'origine del mondo, se (mai) dovessero risorgere».

²⁰⁵ Macario, *Apocritico*, V, (presso F. Turrianus, *Adversus Centuriatores Magdeburgenses*, Florentia 1572, p. 144): «A ciò si aggiunge anche l'esempio degli evangelisti, i quali a volte hanno dato credito non proprio alla realtà, ma al modo di vivere e all'opinione del volgo, garante il Magnete, antichissimo scrittore ecclesiastico, che nei libri II e V scrisse contro il pagano Teostene il quale a torto ci rinfacciava la discordanza degli evangelisti e altre cose (contenute) nel Vangelo».

²⁰⁶ Diodoro, *Domande e risposte agli ortodossi*, 153 (136): «Se il ribellarsi ai genitori viene proibito dalle Sacre Scritture e colui che viola i precetti viene chiamato peccatore, come può il Signore (Gesù) Cristo essere immune dal peccato quando in diversi passaggi (del Vangelo) si mostra nell'atto di ribellarsi ai suoi genitori? Infatti durante le nozze (di Cana) rimproverò la madre dicendole: "Donna che vuoi da me?" E quando la madre volle vederlo, chiamò madre e fratelli coloro che fanno la volontà di Dio ecc. [...] Se (*scil.* Gesù) agli uni e agli altri fa discorsi in modo opposto, come può risolvere agli altri le aporie provenienti dagli uni?».

C. S. 51. Al- Bîrunî, *Chron.*, 20, 12: (*translatio*) «Ich sage, daß jedem, Juden und Christen, eine Fassung der Tora eignet, die verkündet, was mit der Lehre ihrer Anhänger übereinstimmt. Vor der (Fassung), die den Juden gehört, meinen sie, daß sie diejenige ist, die der Verwirrung ferngeblieben ist. Jene, die den Christen gehört, wird, Tora der Siebzig genannt. Jenes geht darauf zurück, daß ein Teil der Kinder Israel, als Nebukadnezar gegen Jerusalem gezogen war und es zerstört hatte, sich von dort wegbegab, Zuflucht beim König Ägyptens suchte und unter seiner Schutzherrschaft blieb, bis Ptolemaios Philadelphos herrschte. Es gelangte zu diesem König die Kunde von der Tora und von ihrer himmlischen Herkunft. Er stelle Nachforschungen an über jenen Teil (der Kinder Israels), bis er sie in einer Landstadt fand, ungefähr 30000 Mann. Er bot ihnen seine Gastfreundschaft an, ließ sie kommen und behandelte sie gütig. Dann gab er ihnen die Erlaubnis, nach Jerusalem zurückzukehren: Kyros, der Statthalter Artaxerxes I über Babylon hatte es (inzwischen) wieder aufgebaut, und er hatte auch die Bebauung Syriens wieder aufgenommen. Sie (die Juden) verließen (die Stadt) mit einem Teil seiner (des Königs) Beamten, durch die er ihnen Schutz angedeihen ließ. Er (der König) sagte zu ihnen: "Seht, ich habe ein Anliegen an euch. Wenn ihr mir darin willfahrt, ist meine Dankbarkeit gegen euch vollkommen. Es (das Anliegen) geht dahin, daß ihr mir schenken möget ein Exemplar eures Buches, der Tora." Sie sagten ihm jenes zu und schworen ihm, es zu erfüllen. Nachdem sie nach Jerusalem gekommen waren, führten sie ihr Versprechen aus, indem sie ihm ein Exemplar von ihr (der Tora) schickten, doch er war in hebräischer Sprache, und er (der König) verstand es (das Hebräische) nicht. Er wandte sich erneut an sie mit der Bitte um jemanden, der beides, Hebräisch und Griechisch verstünde, damit er für ihn (den König) (die Tora) übersetze. Er versprach demselben Geschenke und Wohltaten. Da wählten sie (die Juden) aus ihren zwölf Stämmen (21, 1) 72 Männer, von jedem Stamm sechs Leute aus den Reihen der Gelehrten und Priester. Ihre Namen sind unter den Christen bekannt. Sie (die 72) übertrugen sie (die Tora) ins Griechische, nachdem er (der König) sie getrennt und für je zwei Männer von ihnen einen bestellt hatte, der sich um deren Bedürfnisse kümmerte, bis sie (die 72) vollendet hatten seine (des Buches) Übersetzung. So gelangten in seinen Besitz

36 Übersetzungen. Er verglich sie miteinander und fand bei ihnen (an Abweichungen) nichts außer solchem, was sich unvermeidlich einstellt hinsichtlich der Unterschiedlichkeit der Ausdrücke bei übereinstimmenden Begriffen. Er gab ihnen, was er versprochen hatte, und versah sie aufs beste mit allem Notwendigen. Da baten sie ihn, daß er ihnen eine von jenen Fassungen (von den vorhandenen 36 Übersetzungen) schenke, um sich gegenüber ihren Genossen zu rühmen und zu brüsten. Das ist die (Fassung), die bei den Christen gilt, und nicht habe bei ihr (hinsichtlich des Originals) eine Umstellung oder Änderung stattgefunden, so sagen sie. Die Juden (allerdings) behaupten (*takūlu*: Sachau) das Gegenteil dessen. Und zwar, daß man sie zwang zu seiner (des Buches) Übersetzung und dazu unter Druck anhielt auf jene (geschilderte) Weise durch Furcht vor Gewalt und schlechter Behandlung, nicht bevor man sich einig geworden war über Änderungen und Angleichungen. Nicht findet sich in dem, was sie (die Christen) erwähnen-gesetzt, wir billigen dem überhaupt Wahrscheinlichkeit zu-(etwas), was den Zweifel beseitigte. Vielmehr ruft es (was sie anführen) ihn (den Zweifel) noch stärker hervor.- Nun gibt es bei der Tora nicht diese zwei Fassungen allein. Vielmehr hat sie eine dritte Fassung bei den Samaritanern, die bekannt sind als ἁθηγγανοί (*al-lāmasāsīya*). Sie sind die Nachfolger, denen Nebukadnezar Syrien zuteilte, als er die Juden gefangengenommen und es (Syrien) von ihnen geräumt hatte. Die Samaritaner hatten ihm geholfen und hatten ihn auf die Schwächen der Kinder Israel hingewiesen. So hatte er sie (die Samaritaner) nicht belangt, sie weder getötet noch gefangengenommen, sondern hatte sie weiterhin in Palästina (nunmehr) unter seiner Herrschaft wohnen lassen. Ihre Lehren sind gemischt aus Judentum und Magiertum; ihre Masse wohnt an einem Ort Palästinas, der Neapolis (*nābulus*) heißt; dort sind ihre Synagogen. Nicht überschreiten sie die Grenze Jerusalem seit den Tagen Davids, des Propheten, weil sie behaupten, daß er Gewalt und Unrecht getan und den heiligen Tempel von Neapolis nach Ailia (und das ist Jerusalem) übertragen habe. Sie berühren (möglichst) andere Menschen nicht, und wenn sie sie berührt haben, dann waschen sie sich. Sie anerkennen die Prophezeiungen keines (der Propheten) der Kinder Israel, der nach Moses gelebt hat.- Was die Fassung angeht, die bei den Juden gilt, und auf die diese sich berufen, so gibt sie das, wozu

mittels der Lebenszeiten der Nachkommen Adams der Zeitraum sich summiert zwischen Adams Vertreibung aus dem Paradies und der Sintflut, die sich in Noahs Zeit ereignete, mit 1656 Jahren an. Was die Fassung, die bei den Christen gilt, angeht, so beträgt das, wozu sich dieser Zeitraum summiert, 2242 Jahre. Was (die Fassung) betrifft, die bei den Samaritanern gilt, so sagt sie, daß er (der Zeitraum) 1307 Jahre betrage... (22, 4) Nicht nur zur Tora gehört eine Vielfalt von Fassungen und deren Unterschiedlichkeit, sondern dasselbe gilt fürs Evangelium. Denn ihm gehören bei den Christen vier Fassungen, vereinigt in einer Rolle (oder: in einem Codex), deren erste von Matthäus stammt, die zweite von Markus, die dritte von Lukas und die vierte von Johannes, wobei sie verfaßt hat jeder von diesen Schülern gemäß seiner (Jesu) Verkündigung in seinem Land. Was in jeder einzelnen von ihnen steht an Beschreibungen des Messias und an Erzählungen über ihn in den Tagen seiner Verkündigung und in der Zeit seiner Kreuzigung, unterscheidet sich- wie man behauptet- vielfach von dem, was in der anderen steht. So daß hinsichtlich seines (Jesu) Stammbaums, der der Stammbaum Josephs, des Verlobten Marias und Stiefvaters Jesu, ist, Matthäus sagt, er laute: Joseph, Jacob, Matthan, Eleazar, Eliud, Achin, Zadok, Azor, Eljakim, Abiud, Zerubabel, Sealthiel, Jechonia, Josia, Amon, Manasse, Hiskia, Ahaz, Joatham, Usia, Joram, Josaphat, Asa, Abia, Rehabeam, Salomon, David, Jesse, Obed, Boas, Salman, Nahasson, Aminadab, Ram, Herzon, Perez, Juda, Jakob, Isaak, Abraham.

Und er (Matthäus) beginnt in dem Stammbaum mit Abraham, (ihn) herabführend (bis Joseph). Was Lukas betrifft, so sagt er, daß er (der Stammbaum) laute: Joseph, Heli, Matthat, Levi, Melchi, <Janna>, Joseph, Mattathias, Amos, Nahum, Hesli, Nagai, Maath, Mattathias, Simeï, Joseph, Judas, Johanan, Resa, Zerubabel, Sealthiel, Neri, Melchi, Addi, Kosam, Elmadam, Her, Joseph, Elieser, Jorem, Matthat, Levi, Simeon, Juda, Joseph, Jonam, Eljakim, Melea, Menan, Matathai, Nathan, David.

Die Entschuldigung der Christen und ihre Beweisführung demgegenüber lautet dahin, daß sie sagen, zu den Regeln, die in der Tora festgesetzt sind, gehöre, daß, wenn ein Mann gestorben sei, eine Ehegattin zurücklassend, von der er keine Söhne habe, an seine Stelle bei ihr der Bruder des Verstorbenen

trete, damit er seinem (gestorbenen) Bruder Nachkommenschaft sichere. So daß dann, was von ihm (dem an die Stelle getretenen Bruder) erzeugt werde, zum Verstorbenen gehöre seitens des Stammbaumes, zum Lebenden seitens der ' Zeugung und der Wirklichkeit. Sie sagen: Joseph stammte (23, 1) demgemäß von zwei Vätern ab, und zwar war Eli sein Vater seitens des Stammbaumes und Jakob sein Vater seitens der Zeugung. Sie (die Christen) sagen: Als Matthaeus ihn (Joseph) genealogisch einordnete nach der Zeugung, da tadelten ihn die Juden. Sie sagten: Die Genealogie ist nicht richtig, weil in ihr nicht auf den Stammbaum Bezug genommen ist. Daraufhin paßte sich Lukas ihnen (den Juden) an, indem er seinen Stammbaum gemäß der Vorschrift aufstellte. Beide Stammbäume gehen auf David zurück. Darin lag der Zweck (der Aufstellungen), denn es war bekannt vom Messias, daß er ein Sohn Davids sein werde. Im Übrigen wurde allein der Stammbaum Josephs mit dem Messias verknüpft, nicht der Stammbaum Mariä, weil Gesetz der Kinder Israels ist, daß niemand von ihnen heirate außer im Rahmen seines Stammes und seines Clanes, damit die Genealogien nicht verschieden seien, und die Sitte besteht, nur den Stammbaum der Männer, nicht den der Frauen anzuführen. Da Joseph und Maria beide von einem Stamm waren, so mußte beide zusammen auf denselben Ausgangspunkt zurückgehen, und darin lag der Zweck der Festlegung der Genealogie und ihrer Bekanntmachung. – Bei der Anhängerschaft Markions und der Anhängerschaft Bardesanes' gilt jeweils ein Evangelium, das sich in manchen Punkten von diesen (den erwähnten) Evangelien unterscheidet. Bei den Anhängern Manis gilt ein Evangelium ganz für sich, das sich überall in Gegensatz stellt, von Anfang bis Ende, zu dem, was die Christen lehren. Jene (die Manichäer) unterwerfen sich dem, was es (ihr Evangelium) enthält; sie behaupten, es sei das richtige, sei und entspreche dem, was der Messias vertreten und was er gebracht habe, und daß alle anderen (Evangelien) nichtig seien und ihre Anhänger Lügner hinsichtlich des Messias»²⁰⁷.

²⁰⁷ Al- biruni, *Cronaca*, 20, 12 ss.: «Io dico che ciascuno, ebrei e cristiani, si cercano una versione a loro più confacente della Torah, che annuncia ciò che concorda con la dottrina dei propri seguaci. Della (versione) che seguono gli ebrei, pensano che da essa la confusione non deve esistere. Quello che è appartenuto ai cristiani viene menzionato nella "Torah dei Settanta". Questa risale a quando una parte dei figli di Israele, come Nabucodonosor si era scagliata contro Gerusalemme e l'aveva distrutta, poi dopo essere stata cacciata di là, ha cercato rifugio presso il re d'Egitto ed è rimasto sotto la sua protezione finchè ha governato Tolomeo Filadelfo. Si è

appreso la notizia di questo re e della sua origine divina della Torah. Ha continuato le ricerche di quella parte (i figli di Israele), finché li trovò in un villaggio di circa trentamila uomini. Ha offerto loro la propria ospitalità, li ha fatti venire e trattati gentilmente. Poi ha dato loro il permesso di tornare a Gerusalemme: Ciro, governatore di Babilonia sotto Artaserse I l'aveva nel frattempo ricostruita e aveva inoltre intrapreso la qualificazione agricola della Siria. Loro (*scil.* gli ebrei) avevano lasciato la città, con una parte dei funzionari del re, attraverso i quali diede loro protezione. Lui (*scil.* il re) disse loro: “Vedete, ho una preghiera da farvi. Se la mia volontà non è compiuta, la mia gratitudine si ritorcerà contro di voi. (La preghiera) è che vogliate regalarmi un esemplare del vostro libro, la Torah”. Gli hanno detto che l'avrebbero fatto e lui giurò di rispettarla. Dopo che erano andati a Gerusalemme hanno mantenuto fede alla promessa, e gli mandarono un esemplare (della Torah), ma esso era in ebraico, e (il re) non comprendeva (l'ebraico). Si rivolse a loro di nuovo con la richiesta di qualcuno che comprendesse l'ebraico e il greco, perché traducessero al re (la Torah). Egli promise lo stesso doni e benedizione. Perciò scelsero (*scil.* gli ebrei) dalle loro dodici tribù (21, 1) settantadue uomini, sei persone per ogni tribù, tra sacerdoti e studiosi. I loro nomi sono noti tra i cristiani. Loro (*scil.* i settantadue) tradussero (la Torah) in greco, dopo (il re) si separò da loro, e ordinò che si mettessero a lavorare a due a due. Così trentasei traduzioni vennero in suo possesso. Le ha confrontate insieme e non ha trovato nessuna diversità, tranne quelle differenze inevitabili, relative a espressioni differenti ma a concetti conformi. Ha dato loro ciò che avevano promesso, e li ha forniti delle cose migliori, con tutto di cui avevano bisogno. Quindi loro gli chiesero che una delle stesure (delle trentasei traduzioni) fosse regalata a loro, per vantarsi di fronte al loro compagni e pavoneggiarsi. Questa è (la stesura) che è considerata valida dai cristiani, ed è conforme all'originale, così dicono. Gli ebrei (però) affermano (*takālu: Sachau*) il contrario. Il fatto cioè che essi furono costretti nella traduzione (del libro) ad una pressione continua su di loro, (descritta) con timore di violenza e cattivo trattamento, affinché concordassero sulle modifiche e i cambiamenti. Non si trova in ciò che essi (cristiani) menzionano – ammesso che si riconosca una probabilità-, (qualcosa) che possa rimuovere il dubbio. Piuttosto (ciò che citano) richiama ancora più fortemente il dubbio. Non ci sono solo queste due stesure della Torah. Piuttosto che né una terza dei Samaritani, nota come ἀθύγγανοι (*al- lāmasāsīya*). Sono i successori a cui Nabucodonosor aveva assegnato la Siria, quando egli aveva catturato gli ebrei e li aveva sgomberati dalla (Siria). I samaritani l'avevano aiutato e gli avevano indicato le debolezze dei figli di Israele. Così egli non li aveva citati (i samaritani), non li aveva uccisi, né li aveva catturati, ma li aveva lasciati nelle zone abitate della Palestina. Le loro dottrine si mischiarono con le comunità ebraiche e dei Magi; la gran quantità vive in un luogo palestinese, chiamato Napoli (*nāblus*); lì si trovano le loro sinagoghe. Non varcano il confine di Gerusalemme dai giorni di Davide il profeta, perché affermano che egli ha fatto violenza e ingiustizia e ha trasferito il tempio sacro di Nablus ad Ailia (e questa Gerusalemme). Non toccano (possibilmente) altri uomini e se li hanno toccati si lavano. Non riconoscono nessuna delle profezie (dei profeti) dei figli di Israele che hanno vissuto dopo Mosè. Essi si richiamano a quanto contrasta con la stesura della loro versione della Torah con quella degli ebrei che essi considerano quella autentica, è a questa loro si richiamano, così essa indica il lasso di tempo con la somma della durata della vita dei discendenti di Adamo, la cacciata di Adamo dal paradiso e il diluvio universale, che si è verificato nel tempo di Noè, in 1656 anni. Così attacca la stesura che è invece valida per i cristiani che computano questo lasso di tempo in 2242 anni. Così attacca (la stesura) valida per i samaritani che dice che si raggiunge (il periodo) di 1337 anni... (22, 4) Non solo alla Torah appartengono una molteplicità di stesure, diverse tra loro, ma lo stesso vale per il Vangelo. Poiché comprende quattro stesure da parte cristiana, riunito in un rotolo (o: in un Codice), la prima proviene da Matteo, la seconda da Marco, la terza da Luca, la quarta da Giovanni, ciò che ha scritto ognuno dei discepoli, in conformità dell'annunciazione di Gesù nel loro paese. Ciò che si trova in ognuno di loro per quanto riguarda le descrizioni del Messia e dei giorni della sua annunciazione e nel tempo della sua crocifissione differisce- come si afferma- spesso da quello che dice l'altro. Così per quanto riguarda l'albero genealogico suo (di Gesù), che è l'albero genealogico di Giuseppe, sposo di Maria e patrigno di Gesù, Marco dice di essere: Giuseppe, Giacobbe, Mattan, Eleazar, Eliud, Achin, Zadok, Azor, Eliakim, Abiud, Zerubabele, Sealtiele, Geconia, Giosia Amon, Manasse, Ischia, Ahaz, Gioatam, Usia, Gioram, Giosafat, Asa, Abia, Reabem, Salomone, David, Gesse, Obed, Boas, Salma Naasson, Aminabad, Ram, Ezron, Perez, Giuda, Giacobbe, Isacco, Abramo.

C. S. 52. Barhebraeus, *Chron. Syriac.* 32, 14 ss.: «Nach Dareios (II) Nothos war Herrscher Artaxerxes (II., bezeugt von Juni 404 bis November 359) < vierund-> vierzig Jahre (überl. *arb' in* ist Haplographie für *arb' in w- arba*) [...] Diesem Artahšašt nennen (von Ephesos), daß in seinen Tagen war die Angelegenheit der Esther. In der Auslegung der Siebzig (der *Septuaginta*) wurde er Artaksarksīs genannt»²⁰⁸.

C. S. 53. Barhebraeus, *Hist. eccl.*, I, 51, 12 ss. : «Er sagte, als er (Origenes) ging, auf daß er unterrichte Heiden in einem Dorf, und sie ihm sagten: "Bete mit uns, und darauf werden wir alle uns dir fügen und werden uns taufen lassen", und als er betete, da lachten die Heiden über ihn und wurden nicht gläubig»²⁰⁹.

E Matteo inizia l'albero genealogico con Abramo, giù sino ad arrivare a Giuseppe. Per quanto riguarda Luca così dice essere (l'albero genealogico): Giuseppe, Eli, Mattat, Levi, Melchi, <Janna>, Giuseppe, Mattatia, Amos, Nahum, Esli, Nagai, Maat, Mattatia, Simeì, Giuseppe, Giuda, Gioana, Resa, Zerubabele, Sealtiel, Neri, Melchi, Addi, Kosam, Elmadam, Her, Giuseppe, Elieser, Giorem, Mattat, Levi, Simeone, Giuda, Giuseppe, Giona, Eliakim, Melea, Menan, Matatai, Nathan, Davide. La scusa dei cristiani e la loro argomentazione dicono essere conformi alle regole che sono fissate nella Torah, che dicono che se un uomo è morto e lasciato la consorte senza figli, il suo posto è preso dal fratello dal (defunto), affinché egli assicuri la discendenza. Cosicché poi ciò che da lui è procreato al posto del fratello defunto, appartiene al morto da parte dell'albero genealogico, al vivente per quanto riguarda la procreazione e la realtà. Loro dicono: Giuseppe è disceso (23,1) conformemente a ciò, da due padri, e precisamente da Eli che era suo padre da parte dell'albero genealogico e Giacobbe che era suo padre da parte della procreazione. Gli ebrei hanno rimproverato a Matteo il modo in cui ha classificato la genealogia di (Giuseppe). Loro dicono: la genealogia non è corretta, perché in essa non vi è riferimento con l'albero genealogico. In conseguenza di ciò Luca si è adattato a loro (gli ebrei), ha calcolato il suo albero genealogico in conformità della norma. Entrambi gli alberi genealogici risalgono a Davide. E' stata l'intenzione (delle collocazioni), poiché è riconosciuto che il Messia sarebbe un figlio di Davide. Per il resto l'albero genealogico del Messia è stato collegato solo a Giuseppe, non anche a Maria, perché la legge dei figli di Israele dice che nessuno di loro si sposa al di fuori della sua tribù o del suo clan, in modo che le genealogie non sono diverse, e per usanza, solo l'albero degli uomini esiste, quello delle donne non deve essere menzionato. E Giuseppe e Maria erano entrambi di un ceppo, così per entrambi si è andati indietro allo stesso punto di partenza, e questo era lo scopo della determinazione della genealogia e la sua comunicazione. Tra i sostenitori di Marcione e quelli di Bardasane vi è un Vangelo che per alcuni aspetti di questo (di cui sopra) è diverso dagli altri Vangeli. Tra i seguaci di Mani è valido un Vangelo tutto a sè, che pone tutto in contrasto, dall'inizio alla fine, ciò che i cristiani insegnano. (I Manichei) osservano ciò che il loro Vangelo contiene; affermano che il loro è giusto e corrisponde a ciò che ha rappresentato il Messia e ciò che ha portato, e che tutti gli altri (Vangeli) sono nulli e i loro sostenitori bugiardi per ciò che concerne il Messia". Questo brano di Al-biruni è tradotto dal siriano in inglese da E. SACHAU.

²⁰⁸ Barebreo, *Cronaca siriana*, 32, 14 ss.: «"Dopo Dario II Nothos fu sovrano per quaranta(quattro) anni (la grafia *arb' in* sta per *arb' in w- arba*) Artaserse (II, che ha regnato dal giugno del 404 a novembre 359) [...] Gli Ebrei chiamano questo Artahšašt Aswērōs. E in merito a questo Giovanni (di Efeso) ha detto che la vicenda di Ester avvenne nei suoi giorni. Nell'interpretazione dei Settanta (la *Septuaginta*) Artaksarksīs sarebbe menzionato"».

²⁰⁹ Barebreo, *Storia ecclesiastica*, I, 51, 12 ss. «"Egli disse che egli (Origene) andò a dare insegnamenti ai Pagani in un villaggio, e loro gli dissero: ' Prega con noi, e tutti saremo uniti e ci

IV. 5. Comparazione tra i frammenti *allusivi* e *correlativi* con le opere anticristiane di Celso e Giuliano.

Dopo aver catalogato tutti i frammenti in *nominali*, *allusivi* e *correlativi*, risulta chiaro che in una nuova edizione dei frammenti del *Contra Christianos*, solo i *nominali* presentano quelle caratteristiche, riscontrabili nel testo, tali da far ritenere quel frammento quasi sicuramente porfiriano e appartenente al *Contra Christianos*. Gli altri frammenti, cioè gli *allusivi* e i *correlativi*, proprio perchè non presentano le caratteristiche dei *nominali*, non possono essere inclusi nella futura edizione.

Ad ulteriore conferma di ciò, si ritiene necessario proporre una comparazione breve e sicuramente non esaustiva, ma soltanto esemplificativa, tra alcuni frammenti *allusivi* e *correlativi* con altri due importanti scritti anticristiani, cioè l'Ἀληθῆς λόγος di Celso e il Κατὰ Γαλιλάωv di Giuliano²¹⁰, al fine di sottolineare che gli *allusivi* e *correlativi*, non solo non hanno le caratteristiche dei *nominali*, ma il loro contenuto può alludere ad autori diversi da Porfirio e la fonte da cui provengono può essere diversa dal *Contra Christianos*.

lascerebbero battezzare', ma quando iniziò a pregare i pagani si misero a ridere e non credevano"». Questi due frammenti di Barebreo sono tradotti dal siriano in inglese da E. SACHAU.

²¹⁰ Come fa notare molto opportunamente M.C. DE VITA (op. cit., pp. 217- 218) «Risulta estremamente difficile individuare, nella polemica anticristiana condotta dai due autori (*scil.* Giuliano e Porfirio) precisi punti di contatto: Giuliano, che pure denuncia a più riprese le διαφωνίαι, cioè le discordanze fra gli scritti dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento* e fra i *Vangeli*, non sembra aver fatto ricorso alla severa critica filologica che deve aver caratterizzato lo scritto di Porfirio, e le uniche affinità che si registrano fra il *Contra Galilaeos* e il trattato *Contro i Cristiani* riguardano genericamente la valutazione del cristianesimo come "doppio tradimento" del giudaismo e dell'Ellenismo e la critica ai cristiani per l'abbandono degli usi alimentari e sacrificali tradizionali. Del resto, non conosciamo che pochi frammenti dell'opera porfiriana e da essa, con ogni probabilità, vanno esclusi anche gli estratti che Adolf von Harnack aveva desunto dall'*Apocritikos* di Macario di Magnesia: un dialogo "a botta e risposta" fra un cristiano e un filosofo pagano sconosciuto, che è stato di volta in volta identificato con Porfirio o con lo stesso Giuliano. Lo scritto appartiene, invece, quasi certamente, al vasto panorama della letteratura polemica di argomento religioso e attinge le sue argomentazioni da un repertorio di τόποι largamente attestati sia in campo pagano sia in campo cristiano». Per gli accostamenti tra i frammenti del *Contra Galilaeos* a Celso e a Porfirio vedi anche J. BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, p. 383.

IV. 5. a. Comparazione con i frammenti *allusivi*.

Tra i frammenti *allusivi*²¹¹ ve ne sono diversi che alludono sia a Celso, sia a Giuliano, sia ad entrambi. Si riportano alcuni esempi.

1) *La religione cristiana è una dottrina barbara.*

1 a) A. D. 26: Euseb., *Praep. ev.* I, 2, 1 ss.: «Infatti all'inizio qualcuno potrebbe giustamente dubitare se noi che ci siamo avvicinati alla Scrittura)- siamo Greci o barbari o una via di mezzo, e quali cose diciamo sul nostro conto, non tanto sull'appellativo, che tra l'altro è conosciuto da tutti, quanto piuttosto sulla morale e sul tenore di vita. Infatti non badiamo né alle consuetudini dei Greci, né alle occupazioni dei barbari. Che cosa dunque può esserci in noi di insolito e quale è il cambiamento di vita? In ogni caso come potrebbero non essere empi e atei²¹² coloro che si sono allontanati dai costumi dei padri, grazie ai quali ogni popolo e ogni città sono tenuti insieme? Oppure che cosa sarà opportuno pensare di coloro che sono divenuti nemici e avversari dei salvatori e hanno disprezzato i benefattori? E che cos'altro pensare infatti se non che hanno combattuto contro gli dei? Di quale perdono dovranno essere considerati degni coloro che da che mondo e mondo presso tutti i Greci e i barbari, nelle città e nelle campagne, hanno disprezzato ogni forma di sacrificio, riti di iniziazione e misteri, e nello stesso tempo si sono rivolti come detentori della scienza divina a tutti quanti i re, i legislatori e i filosofi, raccogliendo con empietà le scelleratezze (esistenti) tra gli uomini? A quali pene non sarebbe giusto condannare coloro che hanno bandito i costumi dei padri e sono divenuti i seguaci delle favole straniere dei Giudei che sono detestati da tutti? Come (può) non essere (caratteristico) di perversità e di estrema volubilità il mutare facilmente le intime abitudini, e scegliere

²¹¹ I frammenti *allusivi* qui riportati seguono la catalogazione e la numerazione riportata sopra sotto il paragrafo IV. 4. b. dal titolo: I frammenti *allusivi*.

²¹² Secondo P.F. BEATRICE (*L'accusation d'athéisme contre les chrétiens*. In *Hellénisme et christianisme*, M. NARCY et E. REBILLARD [ed.], Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 133- 152) il termine ἄθεος riveste due accezioni diverse tra Elleni e Cristiani: i primi stigmatizzano con questa parola il rifiuto dei cristiani di credere negli dei e negli antichi culti; i secondi accusano i loro avversari semplicemente di non voler credere nel monoteismo. Inoltre l'autore sottolinea la diversa concezione che gli Elleni e i Cristiani hanno del mondo divino.

con una fede irrazionale e non sottoposta ad esame le usanze degli empi e dei nemici di tutti i popoli senza neppure confidare in quel Dio onorato dai Giudei secondo le loro leggi, e prendere invece una strada per loro insolita, solitaria e impraticabile, che non viene seguita né dai costumi dei Greci, né dai costumi dei Giudei? (Giustamente è fuor di dubbio che queste domande ci vengano poste da qualche Greco che realmente non capisce nulla né delle nostre intime usanze, né di noi».

1 b): Celsus, Ἀληθῆς λόγος, I, 2: «La loro dottrina è, all'origine, barbara. In effetti i barbari sono abili a scoprire dottrine, ma per quanto riguarda la loro valutazione, il consolidamento e l'esercizio, in vista del conseguimento della virtù, di quanto i barbari hanno scoperto, i Greci sono certo più capaci»²¹³.

1 c) Iulianus, *Contra Galilaeos*, fr. 3 (Masaracchia) (*apud* Cyrillus, *Cont. Iul.*, II, 42): «Vale la pena ricordare in breve donde e come ci sia giunta originariamente l'idea di dio, istituire poi un paragone tra le tradizioni religiose dei Greci e quelle degli Ebrei, e infine domandare a quelli che non sono né Greci né Giudei, ma fanno parte della setta dei Galilei, perché abbiano preferito alla nostra religione giudaica e ancora perché non rimangano fedeli neppure a questa, ma, staccandosi anche da essa, abbiano percorso una propria strada. Con un rifiuto di tutto ciò che di buono e di valido c'è sia in noi Greci sia negli Ebrei di Mosè, essi in realtà attingono dagli uni e dagli altri quelle che si possono definire Chere ben radicate nei popoli, l'ateismo dalla superficialità ebraica e una vita squallida e disordinata dalla nostra volgare indolenza, e pretendono predicarle come la migliore forma di religiosità»²¹⁴.

2) I cristiani respingono la scienza e i dotti.

2 a) A. M. 44: Hieron., *Comm. in Matth.*, 15, 17 ss: «Tutti i passi dei Vangeli sono pieni di scandalo presso gli eretici e i perversi, e da questa frasetta qualcuno accusa il

²¹³ Salvo diversa indicazione la traduzione è di S. RIZZO (ed. R. BADER, Stuttgart – Berlin 1940).

²¹⁴ Salvo diversa indicazione, la traduzione è di E. MASARACCHIA (GIULIANO IMPERATORE, *Contra Galilaeos*, introduzione, testo critico e traduzione a cura di E. MASARACCHIA, Roma 1990). Come si vede anche in Giuliano è presente il *topos* della considerazione del cristianesimo come religione barbara. Vedi anche il fr. 69 (MASARACCHIA).

Signore di essere un ignorante di nozioni scientifiche, perchè crederebbe che tutti i cibi entrano nello stomaco per essere scaricati nel gabinetto».

2 b) Celsus, Ἀληθῆς λόγος, III, 72: «Il maestro della dottrina cristiana dice così: "I sapienti respingono quello che noi diciamo perché sono fuorviati ed impediti dalla loro sapienza". Certo! Perché sono ridicole le loro dottrine e volgari i loro discorsi».

2 c) Iulianus, *Contra Galilaeos*, fr. 38 (Masaracchia): «Ma vi ha forse concesso principio di scienza o dottrina filosofica? E quale? La scienza dei fenomeni è stata perfezionata dai Greci, anche se le prime osservazioni sono avvenute presso i barbari a Babilonia. Gli studi di geometria, preso l'avvio dalla misurazione del terreno praticata in Egitto, hanno raggiunto l'attuale altro grado di sviluppo, l'aritmetica, sorta tra i mercanti fenici, ha acquistato presso i Greci caratteristica di scienza. Etc.»²¹⁵.

3) *I cristiani disprezzano la dimostrazione scientifica a vantaggio della fede.*

3 a) A. D. 28. Euseb. *Demonstr. ev.* I, 1, 12: «I diffamatori dicono che noi non possiamo dimostrare nulla col mezzo della prova, ma crediamo giusto avviare soltanto alla fede coloro che si avvicinano a noi; questi ultimi tra l'altro non convincerebbero proprio nessuno se non loro stessi, come gli animali irrazionali, con gli occhi ben chiusi e coraggiosamente serrati, a seguire senza fare domande tutti i nostri discorsi; per questa ragione sono chiamati Fedeli, grazie (appunto) alla fede irrazionale»²¹⁶.

3 b) Celsus, Ἀληθῆς λόγος, VI, 8, c: «I Cristiani invece, a tutti quelli che loro si accostano, dicono: "Prima di tutto devi credere che colui che io ti presento è il figlio di Dio, anche se è stato ignominiosamente incatenato e turpemente giustiziato, e anche se ieri e l'altro ieri alla vista di tutti veniva sballottato nella maniera più vergognosa: proprio per questo ancor di più abbi fede».

²¹⁵ Cfr. Iulianus, *Contra Galilaeos*, fr. 53.

²¹⁶ Cfr. A. D. 27 (Euseb. *Praep. ev.*, I, 3, 1).

4) *I cristiani credono nella resurrezione della carne.*

4 a) A. M. 48. Augustin., *Ep.* 102 (*ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens*), 2: «(i pagani) chiedono, per quanto concerne le due resurrezioni, quale tra esse sia quella adatta alla resurrezione promessa, quella di Cristo o quella di Lazzaro. "Se a quella di Cristo", dicono, "in che modo può adattarsi alla resurrezione dei nati dal seme di colui il quale è nato senza alcuna partecipazione del seme (umano)? Se invece si sostiene che si adatta alla resurrezione di Lazzaro neppure questa sembra adattarsi a quella, dal momento che la resurrezione di Lazzaro si è compiuta da un corpo non ancora putrefatto, e (proprio) da quel corpo che veniva chiamato Lazzaro; la nostra invece accadrà dopo molti secoli e in modo confuso. Quindi se dopo la resurrezione ci sarà la beatitudine senza alcuna mutilazione fisica, senza alcun bisogno di sfamarsi, che cosa significa che Cristo prese del cibo e mostrò le ferite? Se lo ha fatto a causa di un incredulo, ha simulato; se invece ha mostrato il vero, allora le ferite ricevute rimarranno (anche) dopo la resurrezione».

4 b) Celsus, Ἀληθῆς λόγος, V, 14: «Altra loro stolta credenza è che, quando Dio, quasi fosse un cuoco, avrà acceso il fuoco, tutto il resto dell'umana stirpe sarà abbrustolita, e loro soli resteranno, e non solo i vivi, ma anche, risorti con quelle loro stesse carni dalla terra, quelli che nei tempi andati, quando che fu, morirono. Solo i vermi potrebbero nutrire tale speranza! Infatti quale anima umana potrebbe desiderare ancora un corpo putrefatto? Del resto questa dottrina non è accolta nemmeno da alcuni di voi né da certi Cristiani: la grande empietà ad essa connessa non solo infatti è ripugnante, ma è anche impossibile a dimostrarsi».

4 c) Iulianus, *Contra Galilaeos*, fr. 61 (Masaracchia): «Ad essi è offerta la grazia in vista di una promessa di adozione e sperano di ottenere anche la resurrezione dei morti in Cristo. E molto li deride a questo proposito, oltre che per tutto il resto, il nemico della verità (*scil.* Giuliano)».

5) *I cristiani e l'eternità della pena.*

5 a) A. M. 49. Augustin., *Ep.* 102 (*ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens*), 22: «Vediamo che cosa ha esposto colui che ha interpretato capziosamente il Vangelo sulla proporzione tra il peccato e la pena: Cristo minaccia, dice, a coloro che non credono in lui, pene eterne, mentre altrove dice: "con la stessa misura con cui misurerete, sarete misurati", e ciò è abbastanza ridicolo e contraddittorio; infatti se restituirà la pena secondo misura, e ogni misura è esattamente determinata dal limite del tempo, che senso ha la minaccia di una pena eterna?».

5 b) Celsus, Ἀληθῆς λόγος, VIII, 48: «Dovrai almeno riconoscere, caro mio, che, come tu credi alle pene eterne, così pure ci credono gli interpreti, i sacerdoti e gli iniziatori di quei misteri: e quelle pene che tu minacci agli altri, gli altri minacciano a te. E possiamo vedere se siano più vere e più gravi le tue o le loro. A parole, infatti, gli uni e gli altri confermano le proprie con pari diritto, ma quando si devono portare le prove, solo essi ne producono molte e chiare, presentando opere di certe divine potenze e oracoli derivanti da ogni genere di responsi».

IV. 5. b. Comparazione con i frammenti *correlativi*.

Tra i frammenti *correlativi* molti di essi possono riferirsi allo scritto di Celso o a quello di Giuliano, o ad entrambe le opere. Ecco qui di seguito alcuni esempi.

α) *La giustizia non deve essere un privilegio per pochi ma deve essere estesa a tutti.*

α 1) C. S. 14. Macarius, *Apocriticus*, III, 4, 7: «Infatti non sarebbe stato giusto curare il male di uno solo o di due o di tre o di tredici, ma di ciascun uomo, soprattutto perchè, come da lui stesso testimoniato, era venuto al mondo (*scil.* Cristo) per questo motivo? Per farla breve liberare una sola persona dalle

catene invisibili, per trasferire segretamente le catene ad altri; alcuni opportunamente liberati dalle paure, altri incomprensibilmente incatenati alle paure; questo fatto potrebbe giustamente chiamarsi non una buona azione ma una cattiveria».

α 2) Celsus, Ἀληθῆς λόγος, VI 78: «Inoltre se Dio voleva proprio [...] salvare il genere umano dai mali, perché mandò questo spirito (*scil.* Cristo) in un solo cantuccio, mentre sarebbe stato giusto che insufflasse il suo spirito in molti corpi alla stessa maniera e li spedisse per tutta la terra?».

α 3) Iulianus, *Contra Galilaeos*, (*apud*, Cyrill. *Contra Iulianum*, XVI fr. 34): «Il Cristo non ha salvato tutti gli uomini, ma solo un piccolo numero di uomini».

β) *Cristo si è mostrato impotente davanti al demonio.*

β 1) C. S. 14. Macarius, *Apocriticus*, III, 4, 9: «Se allora dunque anche Cristo incapace allo stesso modo di cacciare il demone dal territorio lo fece entrare in un branco di porci, questo fatto è veramente mostruoso e capace di profanare l'orecchio, e rende (questo racconto) pieno di senso malvagio. Giustamente infatti una persona prudente, dopo aver ascoltato ciò, e dopo essersi fatto un'opinione, ha subito condannato il racconto, ed è giunto ad un'adeguata opinione sul fatto dicendo: "se non libera tutto il mondo dal male, ma scaccia gli spiriti del male in diversi paesi e si preoccupa di alcuni ma non si interessa di altri, non vi è alcuna sicurezza nel rifugiarsi e nell'affidarsi a lui"».

β 2) Celsus, Ἀληθῆς λόγος, VI, 42: «Cadono (*scil.* i cristiani) poi in grave empietà anche quando, in quest'altra prova della loro somma ignoranza che, come sempre, dà aberranti interpretazioni di oscure proposizioni che riguardano la divinità, essi creano un avversario a Dio e lo chiamano "diavolo" e, in lingua ebraica, "Satana". Un'affermazione del genere è comunque ammissibile solo nell'ambito delle cose mortali ed è empio dire che proprio il massimo Dio, mentre vuole prestare un soccorso agli uomini, trova uno che gli si oppone e resta così impotente. Il figlio di Dio verrebbe dunque

sconfitto dal diavolo e, da lui punito, insegnerebbe anche a noi come disprezzare le punizioni che quello ci infligge».

γ) *Prese alla lettera le Sacre Scritture sono false.*

γ 1) C. S. 14. Macarius, *Apocriticus*, III, 4, 6: «Infatti se realmente ciò è vero e non si tratta di un'invenzione, come sosteniamo, l'episodio di Cristo mostra molta malizia: cacciare i demoni da un uomo, mandarli in porci privi di ragione, atterrire i porcari e farli fuggire a perdi fiato in preda alla confusione e mettere in agitazione e in subbuglio la città per l'accaduto».

γ 2) Iulianus, *Contra Galilaeos*, fr. 17 (Masaracchia): «Ora ciascuno di questi racconti, nel caso che non sia, com'è mia convinzione, un mito dal significato nascosto, è una vera offesa per la divinità. Infatti l'ignorare che colei che veniva fatta nascere come aiuto avrebbe provocato la caduta, il negare la conoscenza del bene e del male, unico fondamento, a quanto sembra della vita umana ed infine l'essere geloso che l'uomo partecipe della vita divenisse da mortale immortale, sono tutte caratteristiche di un essere estremamente invidioso e malvagio».

δ) *Il passo evangelico sul cammello e la cruna dell'ago (Mt. 19, 24).*

δ 1) C. S. 15. Macarios, *Apocriticus*, III, 5: «Ma esaminiamo un altro detto ancora più oscuro di queste (cose anzidette), dove si dice: " E' più facile che un cammello entri per (la cruna) di un ago che un ricco nel regno dei cieli". Se dunque un ricco che durante la vita si astiene dai peccati, (come) omicidio, furto, adulterio, magia, spergiuro, violazione di tombe, sacrilegio, non entra in quello che si chiama "Regno dei cieli", quale utilità c'è per i giusti di agire rettamente, se essi sono (anche) ricchi? E invece quale danno c'è per i poveri nel commettere qualsiasi azione sacrilega? Infatti non è la virtù a far salire l'uomo nei cieli, ma la povertà e l'indigenza. Se infatti la ricchezza tiene fuori il ricco dai cieli, viceversa la povertà fa entrare i poveri; ed è conveniente per una persona che ha imparato questo concetto non tenere in alcun conto la virtù, ma abbracciare liberamente la sola povertà e le azioni più turpi,

dato che la povertà è tale da salvare il povero e che la ricchezza tiene fuori il ricco dalla dimora inviolata».

δ 2) Celsus, Ἀληθῆς λόγος, VI, 16: «Anche la condanna che Gesù pronunciò contro i ricchi: "È più facile che un cammello entri per la cruna di un ago che un ricco nel regno dei Dio" è ripresa direttamente da Platone; però Gesù guasta l'espressione platonica nella quale si dice che: "è impossibile essere particolarmente buoni ed eccezionalmente ricchi"²¹⁷».

δ 3) Iulianus, *Contra Galilaeos*, (apud Cyrill. *Contra Iulianum.*, XVI, fr. 29): «La cruna dell'ago e il cammello. Non è l'animale, come suppone l'empio Giuliano che è stupido e sciocco, ma piuttosto lo spessore della gomina che si trova soprattutto sulle navi. Infatti è un nome che viene utilizzato normalmente dagli esperti della navigazione».

ε) *La perdizione dei popoli che non hanno conosciuto Cristo.*

ε 1) C. S. 42. Macarius, *Apocriticus*, IV, 10: «Dunque se è per i malati, come lui dice, che ha contrastato i peccati, allora i nostri padri non erano malati e i (nostri) progenitori non avevano bisogno di cure per i (loro) peccati? Se quindi i sani non hanno bisogno di un medico ed egli non è venuto a chiamare alla conversione i giusti ma i peccatori, e anche Paolo dice così: "Gesù Cristo venne al mondo per salvare i peccatori, dei quali il primo sono io"- se dunque le cose stanno così e chi è nell'errore viene chiamato, e chi è malato viene curato, e chi è ingiusto viene chiamato, chi è giusto invece non viene chiamato; allora chi non è stato chiamato e chi non ha bisogno delle cure dei Cristiani sarà (chiamato) senza errore e giusto; infatti colui che non ha bisogno di medicina si allontana dalla dottrina che si trova presso i Fedeli, e quanto più si allontana, tanto più sarà giusto e sano e senza errore».

ε 2) Celsus, Ἀληθῆς λόγος, IV, 7: «No! - essi diranno – non perché nel proprio interesse senta il bisogno di essere conosciuto, ma perché vuole offrirci la conoscenza di sé per la nostra salvezza, perché coloro che la accolgono divengano virtuosi e si salvino e coloro che non la accolgano siano

²¹⁷ Cfr. Plato, *Leges*, 743 a.

convinti di malvagità e vengano puniti. Solo adesso dunque, dopo tanto trascorrere di tempo, Dio s'è ricordato di giudicare la vita degli uomini, mentre prima non se ne curava?».

ε 3) Iulianus, *Contra Galilaeos*, fr. 20 (Masaracchia): «Infine ha inviato ad essi (*scil.* ai cristiani) anche Gesù e a noi né profeti, né crisma, né maestro, né un essere venuto ad annunziare quello che, se pur tardivo, doveva essere il suo amore per noi. Ma ha invece permesso per decine di migliaia e, se voi volete, per migliaia di anni, che gli uomini da oriente ad occidente, dal pieno nord a sud, servissero, come voi dite, gli idoli in così grande ignoranza, eccetto una piccola stirpe che andò ad abitare da meno di duemila anni in una sola parte della Palestina. Se infatti è dio di tutti noi ed è anche demiurgo di tutto, perché dunque ci ha trascurato?».

ζ) *Contro la resurrezione dei corpi.*

ζ 1) C. S. 48. Macarius, *Apocriticus*, IV, 24: «Quindi è irrazionale che, dopo la distruzione di tutto, segua la resurrezione, ed egli resusciti una persona morta da tre anni, se (ciò) capitò prima della resurrezione, e con essa Priamo e Nestore, morti migliaia di anni prima e altri (che nacquero) prima di quelli (*scil.* Priamo e Nestore), all'inizio della razza umana. Eppure se qualcuno volesse rifletterci sopra, troverebbe questa storia della resurrezione una sciocchezza completa: infatti spesso (è capitato) che molti morirono in mare e i (loro) corpi furono mangiati dai pesci, altri furono divorati dalle belve e dagli uccelli; com'è dunque possibile che i loro corpi tornino indietro?».

ζ 2) Celsus, *Ἀληθὴς λόγος*, V, 14: «Non è in effetti possibile che un corpo completamente corrotto ritorni alla natura originaria e proprio a quella primitiva costituzione dalla quale si è dissolto».

ζ 3) Iulianus, *Contra Iulianum*, fr. 26 (Masaracchia): «Ma il motivo è che il genere umano è mortale e corruttibile. È logico quindi che le sue opere siano corruttibili e soggette a trasformazioni e a ogni sorta di mutamenti. Dio invece è eterno, ed eterni devono essere i suoi ordini. E se sono tali, o si

identificano o concordano con la natura degli esseri. Come potrebbe infatti la natura essere in contrasto con la disposizione data da Dio? Come potrebbe rimanere al di fuori del consenso con lui?».

Da questi esempi si può capire che i frammenti *correlativi* possono riferirsi non solo a Porfirio ma anche a Celso e a Giuliano per cui, come gli *allusivi*, non possono essere inclusi in una futura edizione dei frammenti del *Contra Christianos* in quanto non presentano alcuna caratteristica riferibile in modo chiaro a Porfirio.

V CAPITOLO

V. LA NUOVA EDIZIONE DEI FRAMMENTI.

V. 1. I *Testimonia*.

V. 2. I *Fragmenta*.

V. 3. Il nuovo aspetto del *Contra Christianos*.

V. 3. a. Aspetto storico.

V. 3. b. Aspetto filologico- aporetico.

V. 3. c. Aspetto filosofico.

V. 3. d. Aspetto teologico.

V. 3. e. Aspetto socio-culturale e politico-religioso.

Conclusioni.

V. 1. I *Testimonia*.

Nella nuova edizione dei frammenti del *Contra Christianos* i *Testimonia* precedono i *Fragmenta*. Essi forniscono testimonianze su Porfirio, sull'opera, e in generale sull'atteggiamento anticristiano del filosofo. Vengono indicati con la lettera «T» e vengono catalogati e numerati seguendo il metodo cronologico¹. In questa sede non sono stati inclusi i *Testimonia* riguardanti notizie generiche sulla vita di Porfirio, poiché si è ritenuto opportuno circoscrivere la raccolta dei *Testimonia* solo a ciò che si riferisce alla polemica di Porfirio contro la nuova religione.

1.T. Gregorius Thaumaturgus (*apud* Athanasius, Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, 304 ss.): «*Porphyrius ab illis, qui ibi (Tyri) degebant, culpabatur, eo nempe, quod ausus fuisset sacrum evangelium impugnare, quod tamen eius opus a Gregorio Thaumaturgo oppugnatum est*»².

2.T Athanasius³, *De decretis Nicaenae synodi*, c. 39, 1,
7: «ὥσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς

¹ Riprendo le indicazioni fornite nell'edizione critica di A. SMITH, (*Porphyrii philosophi fragmenta*, cit., p. XVI) dove si legge: «*Testimonia, quae littera T distinguuntur, plerumque ante fragmenta operis quod illustrant collocavi. In hac editione testimonia appellantur ea quae titulum et alia externa illuminent neque sententias referunt*».

² Gregorio Taumaturgo (presso Atanasio, Assemani, *Biblioteca Orientale*, III, p. 304 ss): «Porfirio era accusato, da coloro che passavano da lì (da Tiro), proprio lui appunto, di aver osato attaccare il sacro Vangelo, tuttavia il suo scritto fu avversato da Gregorio Taumaturgo». Questa testimonianza viene ritenuta sospetta da HARNACK. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 122- 125.

³ Campione dell'ortodossia contro l'Arianesimo. Nato da famiglia benestante, era egiziano per nascita e greco per educazione. Nell'eccellente scuola catechetica di Alessandria, egli venne molto impressionato dalla testimonianza dei martiri durante le ultime persecuzioni e fu profondamente influenzato da Alessandro, vescovo di Alessandria, dal quale fu consacrato diacono. Di piccola statura e di intelligenza sottile, Atanasio non ebbe alcun ruolo ufficiale durante il Concilio di Nicea (325), ma come segretario di Alessandro, le sue note, circolari ed encicliche per conto del suo vescovo, ebbero un importante effetto sul suo esito. Egli era in lucido e capace teologo, scrittore prolifico, con l'istinto del giornalista per il potere della penna, e cristiano devoto – le quali cose lo portarono ad essere apprezzato dal più vasto pubblico di Alessandria, e la grande maggioranza del clero e dei monaci d'Egitto. Atanasio contestò Ario e gli ariani durante la maggior parte del quarto secolo. Ario insegnava che Cristo, il Logos, non fosse l'eterno Figlio di Dio, ma un essere subordinato. Queste concezioni erano un attacco alla dottrina della Trinità, alla Creazione, ed alla Redenzione. Atanasio affermava che le Scritture insegnano l'eterna figliolanza del Logos, la creazione diretta del mondo da parte di Dio, e la redenzione del mondo e degli uomini da parte di Dio in Cristo. Queste verità vengono esposte nel saggio: *L'incarnazione della Parola di Dio*, scritto quando Atanasio era appena un ventenne. Cfr. C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, cit., pp. 626- 628 e J.R. LAURIN, *Apologistes Chrétiens*, cit., pp. 402- 416.

συντάγματα ἅπα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας συστησάμενος ἄξιον εὐρατο μισθὸν καὶ τοιοῦτον ὥστε ἐπονείδιστος μὲν αὐτὸς πρὸς τὸν ἐξῆς γενέσθαι χρόνον καὶ πλείστης ἀναπλησθῆναι κακοδοξίας, ἀφανισθῆναι δὲ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα, οὕτω καὶ νῦν ἔδοξεν Ἄρειόν τε καὶ τοὺς Ἀρείῳ ὁμογνώμονας Πορφυριανούς μὲν καλεῖσθαι, ἴν' ὧν τοὺς τρόπους μεμίμηται, τούτων ἔχῃσι καὶ τὴν προσηγορίαν»⁴.

3.T. Athanasius, *Historia Arianorum*, c.51, 1, 3: «ἢ διὰ τί τοὺς Ἀρειανούς, οὓς ἐκείνος Πορφυριανούς ὠνόμασε, τούτους οὗτος εἰς τὴν ἐκκλησίαν εἰσαγαγεῖν σπουδάζει καὶ τούτων προιστάμενος ἄλλους ἐξορίζει;»⁵.

4.T. Costantinus Augustus *epist. ad episc. et pleb. (apud Gelas., H.E. II, 36 e Sokrat., H.E. I, 9)*: «Τοὺς πονηροὺς καὶ ἀσεβεῖς μμησάμενος Ἄρειος, δίκαιός ἐστι τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ὑπέχειν ἀτιμίαν. Ὡσπερ τοίνυν Πορφύριος ὁ τῆς θεοσεβείας ἐχθρὸς, συντάγματα παράνομα κατὰ τῆς θρησκείας συστησάμενος, ἄξιον εὐρατο μισθὸν, καὶ τοιοῦτον ὥστε ἐπονείδιστον μὲν αὐτὸν πρὸς τὸν ἐξῆς γενέσθαι χρόνον καὶ πλείστης ἀναπλησθῆναι κακοδοξίας, ἀφανισθῆναι δὲ τὰ ἀσεβῆ αὐτοῦ συγγράμματα· οὕτω καὶ νῦν ἔδοξεν Ἄρειόν τε καὶ τοὺς Ἀρείῳ ὁμογνώμονας Πορφυριανούς μὲν καλεῖσθαι, ἴν' ὧν τοὺς τρόπους μεμίμηται, τούτων ἔχῃσι καὶ τὴν προσηγορίαν. Πρὸς δὲ τούτοις, καὶ εἴ τι σύγγραμμα ὑπὸ Ἀρείου συντεταγμένον εὐρίσκειτο, τοῦτο πυρὶ παραδίδοσθαι· ἵνα μὴ μόνον τὰ φαῦλα αὐτοῦ τῆς διδασκαλίας ἀφανισθῆι, ἀλλὰ μηδὲ ὑπόμνημα αὐτοῦ ὅλως ὑπολείπειτο. Ἐκείνο μέντοι προαγορεύω, ὡς εἴ τις σύγγραμμα ὑπὸ Ἀρείου συνταγὴν

⁴ Atanasio, *Il decreto del sinodo di Nicea*, c. 39, 1, 7: «Di conseguenza quindi Porfirio, il nemico della religione, che compose alcune opere illecite contrarie al culto (cristiano), ricevette il giusto castigo, così che questa persona vergognosa sarà ricordata per il tempo a venire non solo come colui che si è guadagnato la peggiore reputazione, ma anche come colui le cui opere blasfeme sono state distrutte; cosicché si è pensato di soprannominare porfiriani Ario e coloro che concordano con Ario, in modo che questi ultimi possano imitare anche i comportamenti di coloro di cui hanno il soprannome». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 136- 137. Vedi anche P.F. BEATRICE, *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, «Cristianesimo nella storia» 11 (1990), pp. 441-615.

⁵ Atanasio, *Storia degli ariani*, 51, 1, 3: «oppure poichè quel tale ha chiamato gli Ariani Porfiriani, costui si preoccupa di riammetterli all'interno della chiesa e mettendosi a capo di questi li porta (di comunità in comunità)».

φωραθείη κρύψας, καὶ μὴ εὐθέως προσενεγκῶν πυρὶ καταναλώσει, τούτῳ θάνατος ἔσται ἢ ζημία· παραχρηῖμα γὰρ ἄλους ἐπὶ τούτῳ, κεφαλικὴν ὑποστήσεται τιμωρίαν»⁶.

5.T. Libanius, *Epithaph.* (apud Sokrat., *H.E.* III, 23): «Τοῦ χειμῶνος, φησὶ, τὰς νύκτας ἐκτείνοντος, ἐπιθέμενος ὁ βασιλεὺς ταῖς βίβλους, αἱ τὸν ἐκ Παλαιστίνης ἄνθρωπον Θεόν τε καὶ Θεοῦ παῖδα ποιούσι, μάχη τε μακρὰ καὶ ἐλέγχων ἰσχυρῶς γέλωτα ἀποφήνας καὶ φλήναφον τὰ τιμώμενα, σοφώτερος ἐν τοῖς αὐτοῖς δέδεικται τοῦ Τυρίου γέροντος. Ἰλεως δὲ οὗτος ὁ Τύριος εἶη, καὶ δέχοιτο εὐμενῶς τὸ ῥηθὲν, ὡς ἂν υἱῷ ἠττώμενος. Ταῦτα μὲν τὰ ῥήματα τοῦ σοφιστοῦ Λιβανίου»⁷.

6.T. Firmicus Maternus, *De err. prof. relig.* 13, 4: «*Porphyrius defensor simulacrorum, hostis dei, veritatis inimicus, sceleratarum artium magister*»⁸.

⁶ Costantino Augusto, *Lettera ai vescovi e al popolo*, (presso Gelasio, *Storia ecclesiastica* II, 36 e Socrate, *Storia ecclesiastica*: «E' giusto che Ario che emulò i malvagi e i miscredenti subisca lo stesso disonore di quelli. Di conseguenza quindi Porfirio, il nemico della religione, che compose alcune opere illecite contrarie al culto (cristiano), ricevette il giusto castigo, così che questa persona vergognosa sarà ricordata per il tempo a venire non solo come colui che si è guadagnato la peggiore reputazione, ma anche come colui le cui opere blasfeme sono state distrutte; così che si è pensato di soprannominare porfiriani Ario e coloro che concordano con Ario, in modo che questi ultimi possano imitare anche i comportamenti di coloro di cui hanno il soprannome. Inoltre, se venisse trovato qualche scritto composto da Ario, lo si getti nel fuoco; cosicché non solo siano cancellate le menzogne del suo insegnamento, ma che non rimanga neppure il suo ricordo. Ordino pertanto che, chiunque venga scoperto a nascondere qualche opera redatta da Ario e non la consegna immediatamente affinché sia distrutta nel fuoco, costui sia condannato alla pena di morte; infatti chi sarà sorpreso in flagranza di tali fatti, immediatamente subirà la pena capitale». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 137- 139. M.J. HOLLERICH (*Myth and history in Eusebius' De Vita Constantini: Vita Constantini I. 12 in its contemporary setting*, «Harvard Theological Review», 82 (1989), p. 444) ritiene possibile una stretta relazione tra il *Contra Christianos*, la persecuzione di Diocleziano e l'ascesa di Costantino. Infine J. VÁCLAV (*How original was Porphyry's criticism of Christianity*, «Philothéos», 1 (2001), pp. 107- 108) nota che per quanto concerne l'appellativo *porfiriani* attribuito agli *ariani* «Porphyry's criticism of faith must have been strong, since in a later letter of Constantine to the bishops and people, the Arians are called "Porphyrians" since they as Porphyry were "enemies of piety"».

⁷ Libanio, *Epitaffio*, (presso Socrate, *Storia ecclesiastica*, III, 23): «Si dice che durante le notti del lungo inverno, l'imperatore si applicava sui quei libri che affermano che l'uomo della Palestina è dio e figlio di dio, con una lunga battaglia e con la forza delle contestazioni mostrò che il culto (di Gesù) era ridicolo e sciocco, e in queste cose dimostrò di essere più sapiente del vecchio di Tiro. Questo Tirio sarebbe addirittura benevolo con me, e accetterebbe di buon grado ciò che è stato detto, come se fosse stato battuto da un figlio. Queste cose sono state dette dal sofista Libanio». Libanio chiama Porfirio il *vecchio di Tiro*. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 138- 139 e M.C. DE VITA, op. cit., p. 217.

⁸ Firmico materno, *Sull'errore delle religioni profane*, 13, 4: «Porfirio difensore dei riti religiosi, nemico di dio, ostile alla verità, maestro di arti scellerate». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 140- 141.

7.T. Rufin., *Contra Hieron.* II, 9: «*Vel de Porphyrio silere debuerat, qui specialis hostis Christi est, qui religionem Christianam, quanti in se fuit, penitus subvertere conatus est scriptis suis, quem iste nunc introductorem et instructorem ad Logicam habere gloriatur, nec argumentari potest, se ante haec didicisse [...] quo te introduxit perfidus [Porphyrius], si ad illum locum, ubi ipse est, ubi et fletus et stridor dentium est?*»⁹.

7.a.T. Rufin. *Contra Hieron.*, II, 10: «*Tu dum non Paulum, sed Porphyrium introductorem te habere gloriaris, ipsum Porphyrium sequendo, qui adversum Christum et adversum deum libros impios ac sacrilegos scripsit, et ab ipso, ut ais, introductus in istud blasphemiae barathrum decidisti*»¹⁰.

7.b.T. Rufin. *Contra Hieron.*, II, 12: «*Quia per Εἰσαγωγήν Porphyrii ad Logicam non suimus introducti [...] tu, ut video, cum illis clamas qui dicunt: “Non hunc, sed Barrabam” [...]; nam Porphyrius tuus, dic quaeso, quid te docuit, qui adversum Christianos et adversum religionem nostram blasphemiae volumina conscripsit? Quid te isti [i.e. Porphyrius et Baraninas]- in quibus tantum te iactas, unus de idolis daemonum et alius de synagoga, ut dicis, Satanae-magistri docuerunt boni? Nihil video nisi hoc quod ipsi noverant; nam Porphyrius te docuit de Christianis male loqui, concidere virgines, continentes, diaconos, presbyteros et omnem prorsus gradum et ordinem libellis editis infamare*»¹¹.

⁹ Rufino, *Contro Girolamo*, II, 9: «E non avrebbe dovuto tacere su Porfirio che è un eccezionale nemico di Cristo, il quale, per quanto gli fu possibile, tentò con i suoi scritti di abbattere la religione cristiana; ebbene costui (*scil.* Girolamo) si vanta di averlo come guida ed esperto nella Logica. Né può dimostrare prima di ora di avere studiato[...] dove ti ha portato il perfido (*scil.* Porfirio) se non in quel luogo dove lui stesso si trova, dove vi è pianto e stridore di denti?». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 154- 155.

¹⁰ *Ibidem*, II, 10: «Tu invece ti vanti di avere Porfirio non Paolo come guida; nel seguire lo stesso Porfirio, che contro Cristo e contro Dio scrisse libri empì e sacrileghi; iniziato da lui, come tu stesso affermi, sei caduto in questa voragine di bestemmia».

¹¹ *Ibidem*, II, 12: «Poiché noi non siamo stati avviati allo studio della Logica per mezzo dell'Εἰσαγωγήν di Porfirio[...] tu, come vedo, gridi con coloro che dicono: “Non questo, ma Barabba; infatti dimmi per carità, che cosa ti ha insegnato il tuo Porfirio, che ha composto volumi di bestemmie contro i cristiani e contro la nostra religione? Che cosa ti hanno insegnato di buono questi maestri (*scil.* Porfirio e Baranina), di cui vai tanto orgoglioso, uno (conoscitore) delle immagini dei demoni, e l'altro della sinagoga, come tu dici, di Satana? Non vedo nient'altro che va al di là di ciò che essi hanno professato; infatti Porfirio ti ha insegnato a parlare male dei cristiani, a infamare le vergini, i casti, i diaconi, i presbiteri e a disonorare, direttamente coi tuoi noti opuscoli, ogni grado e ordine». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 156- 157.

7.c.T. Rufin. *Contra Hieron.*, II, 13: «*Lacerationes [sic.] eius [i.e. Hieronymi], ad quod opus quotidie stilum eius Porphyrius exacuit, non obviemus*»¹².

7.d.T. Rufin. *Contra Hieron.*, II, 29: «*Isti sunt omnes sales tui de Alexandri [i.e. Aphrod.] et Porphyrii et ipsius Aristotelis acumine congregati*»¹³.

8.T. Chrysost., *Hom.* VI, 3 in *I Cor.*: «Οἱ περὶ Κέλσον καὶ τὸν Βατανεώτην τὸν μετ' ἐκείνον»¹⁴.

9.T. Chrysost., *Sermo in b. Babylan et contra Julianum et ad Graecos*, c. 2: «ἀλλὰ τοσοῦτός ἐστι τῶν ὑπ' αὐτῶν γεγραμμένων ὁ γέλωσ ὥστε ἀφανισθῆναι καὶ τὰ βιβλία πάλαι καὶ ἅμα τῷ δειχθῆναι καὶ ἀπολέσθαι τὰ πολλά. Εἰ δέ που τι καὶ εὐρεθείη διασωθὲν παρὰ Χριστιανοῖς τοῦτο σωζόμενον εὔροι τις ἄν.»¹⁵.

10.T. Hieron., *De vir. Inl.*, Prolog.: «*Discant Celsus, Porphyrius, Julianus, rabidi adversum Christum canes [...]* quanti et quales viri ecclesiam fundaverint, struxerint etc.»¹⁶.

10.a.T. Hieron. *De vir. inl.* 81: «*Eusebius Caesarensis, Contra Porphyrium- qui eodem tempore scribebat in Sicilia ut quidam putant- libri XXV*»¹⁷.

10.b.T. Hieron. *De vir. inl.* 83: «*Methodius, Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus, nitidi compositique sermonis Adversum Porphyrium confecit libros*»¹⁸.

¹² *Ibidem*, II, 13: «Noi non saremmo graffiati dai suoi (di Girolamo) sfregi, al cui compito Porfirio aveva quotidianamente aguzzato il suo (di Girolamo) stilo».

¹³ *Ibidem*, II, 29: «Sono queste tutte le tue arguzie tenute insieme dall'acutezza d'ingegno di Alessandro (di Afrodisia), di Porfirio e dello stesso Aristotele». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 156- 157.

¹⁴ Giovanni Crisostomo, *Omelia VI, 3* nella *I Cor.* «I discepoli di Celso e, dopo di lui, il Bataneota (Porfirio)». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 150- 151.

¹⁵ Giovanni crisostomo, *Sermone al beato Babila e contro Giuliano e ai Greci*, c. 2: «Ma fanno talmente tanto ridere le opere scritte da loro, che da molto tempo quei libri sono stati distrutti e inoltre molti sono stati individuati ed eliminati. E se per caso una persona ne rinvenisse uno ancora integro, lo troverebbe conservato presso i cristiani». Per l'appellativo ingiurioso *bataneota* vedi G. RINALDI, *Studi Porfiriani. I. Porphyrius Bataneotes*, cit., pp. 25- 37.

¹⁶ Girolamo, *Sugli uomini illustri*, prologo: «Imparino Celso, Porfirio, Giuliano, cani rabbiosi contro Cristo [...], quanti e quali uomini abbiano edificato e costruito la Chiesa ecc.».

¹⁷ *Ibidem*, 81: «Eusebio di Cesarea (scrisse) XXV libri *Contro Porfirio*, che, nello stesso arco di tempo, scriveva in Sicilia, come alcuni pensano».

10.c.T. Hieron. *De vir. inl.* 104: «*Apolinarius Laodicensis [...] extant eius adversus Porphyrium XXX libri, qui inter cetera eius opera vel maxime probantur*»¹⁹.

11.T. Hieron. *Ep.* 48 (*ad Pammach.*), 13: «*Origenes, Methodius, Eusebius, Apolinarius multis versuum millibus scribunt adversum Celsum et Porphyrium. Considerate, quibus argumentis et quam lubricis problemata (problematibus?) diaboli spiritu contexta subvertant, et quia interdum coguntur loqui, non quod sentiunt, sed quod necesse est, dicantur esse [Alii: dicunt adversus ea, quae dicunt] gentiles*»²⁰.

12.T. Hieron. *Ep.* 70 (*ad Magnum*), 3: «*Scripserunt contra nos Celsus atque Porphyrius, priori Origenes, alteri Methodius, Eusebius et Apolinarius fortissime responderunt, quorum Origenes VIII scripsit libros, Methodius usque ad X milia procedit versuum, Eusebius et Apolinarius XXV et XXX volumina condiderunt. Lege eos et invenies nos comparatione eorum imperitissimos*»²¹.

13.T. Hieron. *Ep.* 84 (*ad Pammachium et Oceanum*), 2: «*Fortissimos libros contra Porphyrium scripsit Apolinarius*»²².

14.T. Hieron. *Praef. ad traslat. Libri Danielis (Vulgata)*: «*Quae autem ex hoc propheta immo contra hunc librum Porphyrius obiciat, testes sunt Methodius, Eusebius, Apolinarius, qui multis versuum millibus eius vesaniae respondententes, nescio an curioso lectori satisfecerint, unde obsecro vos, o Paula et Eustochium, fundatis pro me ad*

¹⁸ *Ibidem*, 83: «Metodio di Olimpo in Licia e poi a Tiro compose dei libri contro Porfirio con uno stile chiaro e ben ordinato». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 150- 151.

¹⁹ *Ibidem*, 104: «Apollinare di Laodicea [...] esistono ancora i suoi XXX libri contro Porfirio i quali, fra le altre sue opere, sono considerati altresì al massimo grado».

²⁰ Girolamo, *Lettera* 48 (a Pammachio), 13: «Origene, Metodio, Eusebio, Apollinare scrivono molte migliaia di righe contro Celso e Porfirio. Osservate bene con quali argomenti e quali problematiche pericolose essi abbiano ribaltato ciò che, con spirito diabolico, era stato ordito, e come talvolta siano obbligati a parlare, non secondo ciò che essi credono, ma secondo ciò che è necessario sia sostenuto nei confronti dei gentili [parlano contro quelle cose che dicono i gentili]».

²¹ Girolamo, *Lettera* 70 (a Magno), 3: «Scrissero contro di noi Celso e Porfirio. Al primo Origene, all'altro Metodio, Eusebio e Apollinare replicarono in modo molto energico. Tra questi Origene scrisse VIII libri, Metodio si spinse fino a diecimila righe, Eusebio e Apollinare composero XXV e XXX volumi. Leggili e scoprirai che noi, al loro confronto, siamo assolutamente incompetenti».

²² Girolamo, *Lettera* 84 (a Pammachio e Oceano), 2: «Apollinare scrisse contro Porfirio libri molto appassionati».

dominum preces, ut quamdiu in hoc corpuscolo sum, scribam aliquid gratum vobis, utile ecclesiae, dignum posteris; praesentium quippe iudiciis non satis moveor, qui in utramque partem aut amore labuntur aut odio»²³.

15.T. Hieron. *Apol. adv. Ruf.* II, 33: «*Et ex eo, quod asserui Porphyrium contra hunc prophetam [Danielem] multa dixisse vocavique huius rei testes Methodium. Eusebium et Apollinarium, qui multis versuum millibus illius vesaniae responderunt, me accusare poterit, quare non in praefatiuncula contra libros Porphyrii scripserim»²⁴.*

15.a.T. Hieron. *Apol. adv. Ruf.* III, 42: «*Adversum impiissimos, Celsum atque Porphyrium, quanti scripsere nostrorum!»²⁵.*

16.T. Hieron. *Comm. in Gal.* (Gal. 2, 11): «*Adversum Porphyrium in alio, si Christus iusserit, opere pugnabimus»²⁶.*

17.T. Anonimus, *De Polychronius*, (apud A. MAI, *Scriptorum vetera et nova collectio*, I, 2, Roma 1825, p. 126): «*Ἀλλὰ καὶ Εὐδόξιος τὴν ὑπὸ σοῦ ῥηθείσαν ἐρμηνείαν, Πολυχρόνιε, Πορφυρίου ἔφησεν εἶναι τοῦ ματαιόφρονος»²⁷.*

²³ Girolamo, *Prefazione alla traduzione del libro di Daniele (Vulgata)*: «Ora di quanto Porfirio rimprovera a questo profeta, specialmente in questo libro, sono testimoni Metodio, Eusebio e Apollinare i quali replicano con molte migliaia di righe alla sua follia; non so se essi hanno appagato il curioso lettore, per cui vi scongiuro Paola ed Eustochio, pregate per me il Signore, affinché, per tutto il tempo in cui sono in questo povero corpo, scriva qualcosa a voi ben accetto, utile alla Chiesa, degno per i posteri; naturalmente non sono per niente turbato dalle opinioni dei moderni, che, o per amore o per odio, propendono o da una parte o dall'altra». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 152- 153.

²⁴ Girolamo, *Apologia contro Rufino*, II, 33: «E da quello ho dichiarato che Porfirio disse molte cose contro questo profeta Daniele) e ho chiamato a testimoni di ciò Metodio, Eusebio e Apollinare, che con molte migliaia di righe replicarono alla sua follia; potrò essere biasimato perché non ho scritto contro i libri di Porfirio nel mio breve preambolo».

²⁵ *Ibidem*, III, 42: «Oh quanti dei nostri hanno scritto contro gli scelleratissimi Celso e Porfirio». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 154- 155.

²⁶ Girolamo, *Commentario a Galati* (Galati 2, 11): «Se Cristo lo comanderà, combatteremo contro Porfirio in un'altra opera».

²⁷ Anonimo, *Su Policronio* (in A. MAI, *Scriptorum vetera et nova collectio*, I, 2, Roma 1825, p. 126): «Ma anche Eudosso disse, oh Policronio, che l'interpretazione sostenuta dal tuo Porfirio, era quella di uno sciocco». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 147; A.J. FERCH, *Porphyry. An heir to Christian Exegesis?*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 73 (1982), p. 147. Sull'attribuzione di questo passo a Policronio di Apamea vedi G. MERCATI, *Alla ricerca dei nomi degli "altri" traduttori nelle omelie sui Salmi di S. Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune Catene del Salterio*, Città del Vaticano 1952, pp. 136-

18.T. Philostorgius²⁸, *Historia Ecclesiastica*, p. 115 (Bidez): «Ὅτι, φησίν, Ἀπολινάριος κατὰ Πορφυρίου γράψας ἐπὶ πολὺ κρατεῖ τῶν ἡγωνισμένων Εὐσεβίῳ κατ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν Μεθοδίου κατὰ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως σπουδασμάτων»²⁹.

18.a.T. Philostorgius., *Historia Ecclesiastica*, p. 130 (nella parafrasi di Fozio): «Ὅτι κατὰ φησὶ καὶ οὗτος ὁ συγγραφεὺς ὑπὲρ Χριστιανῶν ἀγῶνας καταθέσθαι»³⁰.

18.b.T. Philostorgius, *Historia ecclesiastica (apud Photium)*, VIII, fr. 14, 1: «Ὅτι, φησίν, Ἀπολινάριος κατὰ Πορφυρίου γράψας ἐπὶ πολὺ κρατεῖ τῶν ἡγωνισμένων Εὐσεβίῳ κατ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν Μεθοδίου κατὰ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως σπουδασμάτων»³¹.

19.T. Nemesius, *De natura hominum*, 3 (MIGNE P.G. XL, col. 601 ss.): «Μάρτυς (δὲ) τούτου ἐστὶ Πορφύριος, ὁ

137 e L. Dieu, *Le commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'oeuvre de Polychronius d'Apamée?* «Revue d'histoire ecclésiastique» 14 (1913), pp. 685- 701. Pur considerando innegabili le analogie tra Porfirio e Policronio sull'interpretazione della visione presente in Dan. 12, tuttavia P.F. BEATRICE (*Pagans and Christians on the Book of Daniel*, in *Studia patristica. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies 25. Biblica et apocrypha, orientalia, ascetica*, Leuven, 1993, p. 33) sulla testimonianza di Eudossio sostiene che «we do not consider it (*scil.* le analogie tra i due autori) to be legitimate to deduce, on the basis of Eudoxius' defamatory innuendo, that Polychronius had really drunk Porphyry' poison». Infine per quanto concerne le catene esegetiche di Drungario e l'attribuzione dei passi a Policronio vedi anche PATROLOGIA, Volume V, Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750), a cura di A. DI BERNARDINO, IX CATENE ESEGETICHE GRECHE, a cura di C. CURTI e M. A. BARBÀRA, «Istitutum Patristicum Augustinianum», Ed. MARIETTI, Roma 2000, pp. 611- 655.

²⁸ Nato a Borissus, visse tra il 368 e il 439; fu seguace dell'arianesimo e scrisse la *Storia della Chiesa* nel 425- 433, che è giunta fino a noi nell'epitome di Fozio. Cfr. GRANDE ENCICLOPEDIA DE AGOSTINI, IX Volume, Istituto Geografico DE AGOSTINI Novara 2000, p. 474.

²⁹ Filostorgio, *Storia ecclesiastica*, p. 115 (BIDEZ): «Si dice che Apollinare, che scrisse contro Porfirio, vince di gran lunga le obiezioni sollevate da Eusebio contro di lui (*scil.* Porfirio), ma (supera) anche gli scritti di Metodio contro lo stesso argomento».

³⁰ *Ibidem*, p. 130 (nella parafrasi di Fozio): «Anche questo scrittore (*scil.* Filostorgio) dice che contro di lui (*scil.* Porfirio) e in difesa dei Cristiani, si scrissero delle risposte polemiche». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 158- 159.

³¹ Filostorgio, *Storia ecclesiastica (apud Photium)*, VIII, fr. 14, 1: «Poichè, dice, Apollinare, che scrisse contro Porfirio, superò di molto gli scritti che Eusebio aveva contrapposto contro di lui (*scil.* Porfirio), ma (superò) anche gli scritti di Metodio contro lo stesso soggetto».

κατὰ Χριστιανοῦ (oppure κατὰ δόγματος Χριστοῦ) κινήσας τὴν ἑαυτοῦ γλῶσσα»³².

20.T. Augustin. *Sermo CCXLII*, c. 6: «*Magnus eorum philosophus Porphyrius, posterius fidei Christianae acerrimus inimicus, qui iam Christianis temporibus fuit, sed tamen ab ipsis deliramentis erubescendo, a Christianis ex aliqua parte correptus, dixit: "Corpus est omne fugiendum"*»³³.

21.T. Augustinus, *Retractationes*, I, 4, 37: «*et in eo quod ibi dictum est: penitus esse ista sensibilia fugienda, cauendum fuit, ne putaremur illam porphyrii falsi philosophi tenere sententiam, qua dixit omne corpus esse fugiendum*»³⁴.

21.a.T. Augustin. *Retract.* II, 57 all' ep. 102: «*Inter haec missae sunt mihi Carthagine quaestiones VI, quas proposuit amicus quidam, quem cupiebam fieri Christianum, ut contra paganos solverentur, praesertim quia nonnullas earum a Porphyrio philosopho propositas dixit. Sed non esse arbitror Porphyrium Siculum, cuius celeberrima est fama*»³⁵.

22.T. Augustinus, *De predestinatione sanctorum*, (P.L. XLIV, col. 973), 7: «*illud autem quod in opusculo meo quodam contra porphyrium sub titulo, de tempore christianae religionis, me dixisse recolitis; ita dixi, ut hanc diligentiore et operosiore disputationem de gratia praeterirem, non sane*

³² Nemesio di Emesa, *Sulla natura degli uomini*, 3 (MIGNE XL, col. 601 ss.): «Testimone di ciò è Porfirio, colui che scatenò la sua lingua contro Cristo (contro la dottrina di Cristo)». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 168- 171. Vedi P.F. BEATRICE, *L'union del l'âme et du corps: Némésius d'Émese lecteur de Porphyre*. In *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*. Actes du 3e Colloque d'études patristiques, (Paris 9- 11 septembre 2004) sous la direction de V. BOUDON-MILLOT et B. POUDERON. Paris, Beauchesne 2005, pp. 253- 285.

³³ Agostino, *Sermone CCXLII*, c. 6: «Il loro grandioso filosofo Porfirio, successivamente acerrimo nemico della fede cristiana, che già visse ai tempi dei cristiani, vergognandosi tuttavia delle sue stesse stravaganze, attaccato da qualche parte dai cristiani, disse "Bisogna evitare tutto ciò che è corporeo"».

³⁴ Agostino, *Ritrattazioni*, I, 4, 37: «Ed in ciò che qui si è detto: che queste cose sensibili devono essere allontanate, e ci si è adoperati in modo da non attribuire alcuna importanza al detto del falso filosofo Porfirio, che dice che tutto ciò che è corporeo deve essere allontanato». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 165.

³⁵ Agostino, *Ritrattazioni*, II, 57 alla Lettera 102: «Frattanto mi furono mandate da Cartagine sei domande, che mi sottopose un amico, che desideravo diventasse cristiano, affinché io le chiarissi contro i pagani; disse che specialmente alcune di esse erano state proposte dal filosofo Porfirio, ma non credo che sia il siculo Porfirio, la cui fama è celeberrima». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 164- 165.

omissa significatione, quod eam loco illo explicare noluissem, quae posset alias uel ab aliis explicari»³⁶.

23.T. Augustin. *De civ. dei* X, 28: «*Virtutem et sapientiam si vere ac fideliter amasses, Christum dei virtutem et dei sapientiam cognovisses nec ab eius saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses[...]. Hunc autem Christum esse non credis; contemnis enim eum propter corpus ex femina acceptum et propter crucis opprobrium»³⁷.*

23.a.T. Augustin., *De civitate dei*, XIX, 22: «*Philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus, doctissimus philosophorum quamvis Christianorum acerrimus inimicus»³⁸.*

24.T. Ep. ad Augustinum et alios, *epist.* 226, 57, 3, p. 471, 3: «*Et hoc non solum aliorum catholicorum testimoniis sed etiam sanctitatis tuae disputatione antiquiore se probare testantur, ubi tamen eandem gratiam non minore ueritatis perspicuitate docueris, ut est illud, quod dixit sanctitas tua in quaestione contra Porphyrium de tempore Christianae religionis: 'Tunc uoluisse hominibus apparere Christum et apud eos praedicari doctrinam suam, quando sciebat et ubi sciebat esse, qui in eum fuerant credituri', uel illud de libro in epistula ad Romanos: 'Dicis itaque mihi: Quid adhuc conqueritur?'»³⁹.*

³⁶ Agostino, *Sulla predestinazione dei santi*, P.L. XLIV, col. 973, 7: «Invece quello che nel mio opuscolo, precisamente sotto il titolo "Contro Porfirio", pensate che io ho detto sul tempo della religione cristiana, l'ho detto appunto per superare questa polemica sulla grazia in modo più scrupoloso e preciso, non senza aver volutamente omesso il motivo per non averla spiegata in quel passaggio, affinché possa essere spiegata agli altri o dagli altri». Anche in questo passo ritorna il problema della grazia data da Dio al mondo prima dell'avvento del cristianesimo, accusa questa mossa spesso dagli Elleni e presente forse anche nel *Contra Christianos*. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 361 e nota 415.

³⁷ *Ibidem*, 10, 28: «Se tu avessi amato realmente e fedelmente la rettitudine e la sapienza avresti conosciuto Cristo, rettitudine di Dio e sapienza di Dio, né ti saresti allontanato dalla sua utilissima umiltà, gonfiato dalla superbia di una scienza inutile[...] al contrario tu non credi che questi sia il Cristo, infatti lo disprezzi per il corpo che ha ricevuto da una donna e per la vergogna della croce».

³⁸ Agostino, *La città di Dio*, XIX, 22: «Filosofo celebre, importante filosofo dei gentili, il più colto tra i filosofi, anche se acerrimo nemico dei cristiani».

³⁹ *Lettere ad Agostino, lettera*, 226, 57, 3, p. 471, 3: «E dichiarano di dimostrare ciò non solo con le testimonianze degli altri cattolici ma anche con la più importante discussione sulla tua santità, dove certamente avrai mostrato la stessa grazia con grande trasparenza, affinché si verificasse ciò che la tua santità ha detto nella domanda sul tempo della religione cristiana contro Porfirio: "in quel tempo (Dio) volle che Cristo apparisse agli uomini e che predicasse presso di loro la sua religione, affinché si sapesse il verificarsi del quando e del dove, e affinché ci fossero credenti in lui", o, secondo quello che viene detto sul libro nella *Lettera ai Romani*: "Dimmi dunque: Che

25.T. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos, disputatio*: 3, 1299: «*Porphyrius. Nos quidem philosophi christum uestrum culpae aut blasphemare non audemus, sed ei tribuimus excellentissimam sapientiam, sed tamen tamquam homini, discipulos uero eius dicimus magistro suo amplius tribuisse quam erat, ut eum dicerent filium dei et uerbum dei, per quod facta sunt omnia*»⁴⁰.

25.a.T. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos, disputatio*: 3, 1326: «*Porphyrius. Nos certe aliquos libros habemus, quos iesum uestrum scripsisse dubium non est, in quibus libris dicimus contineri eas artes, quibus eum asserimus illa fecisse miracula, quorum fama ubique percrebuit*»⁴¹.

25.b.T. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos, disputatio*: 3, 1395: «*Porphyrius. Euersio templorum et damnatio sacrificiorum et confractio simulacrorum non per doctrinam christi uestri fuit, sed per discipulorum eius, quos aliud quam ab illo didicerunt docuisse asserimus*»⁴².

25.c.T. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos, disputatio*: 3, 1641: «*Porphyrius. At nos dicimus christum uestrum nihil contra deos nostros sensisse, sed eos potius magico ritu coluisse, et discipulos eius non solum de illo fuisse mentitos dicendo illum deum, per quem facta sunt omnia, cum aliud nihil quam homo fuerit quamuis excellentissimae sapientiae, uerum etiam de diis nostris non hoc docuisse quod didicissent*»⁴³.

cosa c'è ancora da lamentarsi?». Il riferimento qui è ad Agostino, *Ep.* 102, 8. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 361- 363.

⁴⁰ (pseudo) Agostino, *Contro i filosofi*, disp. 3, 1299: «Porfirio. Certamente noi filosofi non osiamo biasimare o insultare il vostro Cristo, ma gli riconosciamo una straordinaria sapienza, anche se come uomo, però affermiamo che i suoi discepoli hanno attribuito al loro maestro di più di quanto egli fosse, per affermare che egli era il figlio di Dio e il verbo di Dio, per il quale tutte le cose sono state create».

⁴¹ *Ibidem*, disp. 3, 1326: «Porfirio. Senza dubbio noi teniamo in considerazione alcuni libri che, non vi è dubbio, vennero scritti dal vostro Gesù, nei quali libri riteniamo che siano racchiuse le sue qualità, grazie alle quali dichiariamo che egli abbia fatto quei miracoli, la cui fama si diffuse in ogni luogo».

⁴² *Ibidem*, disp. 3, 1395: «Porfirio. La distruzione dei templi, la condanna dei sacrifici e la distruzione delle statue non accadde per colpa della dottrina del vostro Cristo, ma per i suoi discepoli, i quali, come noi sosteniamo, hanno esposto qualche cosa di diverso da quanto egli aveva insegnato».

⁴³ *Ibidem*, disp. 3, 1641: «Porfirio. Ma noi sosteniamo che il vostro Cristo non ha detto nulla di

25.d.T. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos*, *disputatio*: 4, 1352: «*Porphyrius. Si miracula, quae a maioribus nostris facta sunt, recolare et commemorare uelim, forsitan tibi onerosus uidebor; attamen, ut cetera sileam, quae et quanta sunt, quae per magos nostros in aegypto mirabiliter gesta sunt! augustinus*»⁴⁴.

25.e.T. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos*, *disputatio*: 4, 1741: «*Porphyrius. At nos philosophi dicimus ista falsa esse miracula nec fuisse facta, sed mendaciter scripta*»⁴⁵.

25.f.T. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos*, *disputatio*: 4, 2165: «*Porphyrius. At nos philosophos offendit inusitatus corporis partus ex uirgine*»⁴⁶.

25.g.T. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos*, *disputatio*: 4, 2206: «*Porphyrius. Pudet nos certe doctos homines ex discipulis platonis fieri discipulos nescio cuius christi*»⁴⁷.

25.h.T. (pseudo) Augustinus, *Contra philosophos*, *disputatio*: 4, 2229: «*Quanto creditur honestius, quod sancti et ueraces angeli docuerunt, quod prophetae dei spiritu acti locuti sunt, quod ipse quem uenturum saluatorem praemissi nuntii praedixerunt, quod missi apostoli qui orbem terrarum euangelio repleuerunt - quanto, inquam, honestius creditur*

male contro i nostri dei, ma li venerasse più degnamente con un rito magico, i suoi discepoli invece non solo mentirono sostenendo che lui fosse dio, per mezzo del quale tutte le cose sono state create, sebbene non fosse niente altro che un uomo dotato di eccezionale sapienza, ma è anche vero che sui nostri dei non aveva insegnato ciò che invece loro (*scil.* i discepoli) sostenevano».

⁴⁴ *Ibidem*, disp. 4, 1352: «Porfirio. Se volessi ricordare e menzionare i miracoli che sono stati fatti dai nostri avi, penso che forse ti sarà difficile; ma tuttavia, che io taccia su quali e quanti sono i miracoli che in modo meraviglioso sono stati fatti dai nostri maghi in Egitto! Agostino».

⁴⁵ *Ibidem*, disp. 4, 1741: «Porfirio. Ma noi filosofi sosteniamo che questi sono falsi miracoli e che non furono mai fatti, ma falsamente scritti».

⁴⁶ *Ibidem*, disp. 4, 2165: «Porfirio. Ma a noi filosofi dispiace lo strano parto dal corpo di una vergine». Questa è un'obiezione molto ricorrente non solo in Porfirio, ma anche tra i polemisti anticristiani. Ad esempio nell'*Apocriticus* di Macario (IV, 22) il polemista attacca direttamente la presunta nascita di Gesù da una vergine. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 355.

⁴⁷ *Ibidem*, disp. 4, 2206: «Porfirio. Indubbiamente è vergognoso che noi, uomini istruiti dai discepoli di Platone, diventiamo i discepoli di non so quale Cristo».

reueri animas semel ad propria corpora quam reueri totiens ad diuersa! Porphyrius»⁴⁸.

26.T. Philostorgius, *Historia ecclesiastica* (apud Photium), VIII, fr. 14, 1: «Ὅτι, φησίν, Ἀπολινάριος κατὰ Πορφυρίου γράψας ἐπὶ πολὺ κρατεῖ τῶν ἡγωνισμένων Εὐσεβίῳ κατ' αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν Μεθοδίου κατὰ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως σπουδασμάτων»⁴⁹.

27.T. *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium universale Ephesenum* (anno 431) T. I, 1,7, p. 166, 25: «Βασιλικὸς νόμος περὶ τῶν προσφευγόντων ἐν ἐκκλησίαι Ἰσον θείου θεσπίσματος τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως Θεοδοσίου κατὰ τε Πορφυρίου καὶ Νεστοριανῶν καὶ κατὰ Εἰρηναίου τοῦ Τυρίων ἐπισκόπου Διάταγμα προτεθὲν παρὰ τῶν ἐπάρχων μετὰ τοῦ θείου πραγματικοῦ κατὰ Πορφυρίου καὶ Εἰρηναίου»⁵⁰.

28.T. *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium universale Ephesenum* (anno 431), T. 1, 1, 4, p. 67, 7: «οἷα τοίνυν περὶ τε τῶν βιβλίων Πορφυρίου τῶν κατὰ τῆς εὐαγοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συγγραφέντων καὶ τῶν τὰς ἀθεμίτους Νεστορίου διδασκαλίας συγγραψαμένων ἐθέσπισε καὶ ὡς οὐδὲν δόγμα περὶ θρησκείας δεῖ κρατεῖν»⁵¹⁵².

⁴⁸ *Ibidem*, disp. 4, 2229: «Oh quanto è considerato più credibile, ciò che i santi e gli angeli, che dicono la verità, hanno insegnato; ciò che i profeti hanno dichiarato condotti dallo spirito di Dio; ciò che io stesso ho premesso (cioè) che egli era il futuro salvatore che gli angeli avevano annunziato; ciò che gli apostoli che furono incaricati di diffondere il Vangelo a tutto il mondo-quanto, ripeto, è considerato più credibile far ritornare una volta sola le anime ai propri corpi piuttosto che farle ritornare tante volte in cose diverse! Oh Porfirio». In quest'ultimo passaggio c'è una chiara polemica contro la teoria della reincarnazione, professata dai neoplatonici, a vantaggio della teoria della resurrezione.

⁴⁹ Filostorgio, *Storia ecclesiastica* (apud Photium), VIII, fr. 14, 1: «Poichè, dice, Apollinare, che scrisse contro Porfirio, superò di molto gli scritti che Eusebio aveva contrapposto contro di lui (scil. Porfirio), ma (superò) anche gli scritti di Metodio contro lo stesso soggetto». Filostorgio riprende una notizia presente anche in Girolamo. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 150- 155. Vedi anche I.L. MARTONE, *Il neoplatonismo pagano nella Bibliotheca di Fozio*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 4 (2006), pp. 644- 649.

⁵⁰ *Atti dei Concili Ecumenici, Concilio di Efeso*, (anno 431) T. I, 1,7, p. 166, 25: «Frat tanto su coloro che sono stati accusati dai prefetti grazie ad un intervento divino contro Porfirio ed Ireneo, la legge imperiale e le chiese hanno emanato lo stesso precetto del divino e piissimo imperatore Teodosio contro Porfirio e i Nestoriani e contro Ireneo, vescovo di Tiro».

⁵¹ Traduco il verbo κρατεῖν che significa *vincere, superare, impadronirsi, impossessarsi*, col significato di *interpretare*.

⁵² *Atti dei Concili Ecumenici, Concilio di Efeso*, (anno 431) T. I, 1, 7, p. 166, 25: «Perciò dunque per quanto concerne i libri di Porfirio scritti contro il santo culto dei Cristiani e i libri di Nestorio si

29.T. Imperatores Theodosius II et Valentinianus Leontio (annus 435, *apud Cod. Justin.*, I, 5, 6): «*Quemadmodum Ariani lege divinae memoriae Constantini ob similitudinem impietatis porphyriani a Porphyrio nuncupantur, sic ubique participes nefariae sectae Nestorii Simoniani vocentur*»⁵³.

30.T. Theodoretus, *Graecarum affectionum curatio*, I, 14, 3 (437 d.C.): «Καὶ ταῦτα διδάσκει μὲν Πλούταρχος ὁ Βοιωτίος, διδάσκει δὲ καὶ Πορφύριος ὁ κατὰ τῆς ἀληθείας λυττήσας⁵⁴, καὶ μέντοι καὶ Νουμήνιος ὁ Πυθαγόρειος καὶ ἕτεροι πλείστοι»⁵⁵.

31.T. Vincentius Lerinensis, *Commonitorium*, I, 11, 50: «*Nam quid illo praestantius acumine exercitatione doctrina? Quam multas ille haereses multis uoluminibus oppressit, quot inimicos fidei confutavit errores, indicio est opus illud triginta non minus librorum, nobilissimum et maximum, quo insanas Porphyrii calumnias magna probationum mole confudit*»⁵⁶.

31.a.T. Vincentius Lerinensis, *Commonitorium*, I, 16, 23: «*Ait namque impius ille Porphyrius excitum se fama ipsius Alexandriam puerum fere perrexisse ibique eum vidisse iam senem, sed plane talem tantumque, qui arcem totius scientiae condidisset*»⁵⁷.

è disposto che essi sono illeciti da un punto di vista dottrinale, e (si è disposto) anche che non bisogna interpretare alcun dogma concernente la dottrina».

⁵³ Imperatori Teodosio II e Valentiniano Leonzio: (anno 435; *Cod. Justin.* I, 5, 6): «Come gli Ariani si chiamano tali per una legge della divina memoria di Costantino, così i porfiriani si chiamano tali da Porfirio per la somiglianza della loro empietà, così in ogni luogo, gli adepti della scellerata setta di Nestorio, siano chiamati Simoniani».

⁵⁴ Traduco il verbo λυττήσας con *sono pieno di rabbia*. E' interessante notare che il sostantivo Λύττα, nel greco tardo- antico e nelle iscrizioni, venga usato per indicare Satana.

⁵⁵ «Insegna queste cose anche Plutarco il beota, e insegna (queste cose) anche Porfirio, colui che fu pieno di rabbia contro la verità, e sicuramente anche Numenio il pitagorico e moltissimi altri».

⁵⁶ Vincenzo lerinese, *Ammonizione*, c. 11, 50: «Per esempio che cos'è di più efficace di quell'esercizio pungente della dottrina (cristiana)? Quante numerose sette eretiche ha debellato coi (suoi) numerosi libri, quanti malvagi errori ha evitato alla fede, prova ne è quel lavoro famosissimo e magnifico di non meno di trenta libri, che con un gran numero di argomentazioni sconvolse le deliranti calunnie di Porfirio». In questa testimonianza di Vincenzo lerinese, si parla di Apollinare di Laodicea che scrisse un'opera contro Porfirio in trenta libri di cui si sono perse le tracce. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 153 e p. 261. Il *Commonitorium* è un testo del V secolo che si presenta come una sorta di manuale per la corretta interpretazione della fede, una regola ecclesiale utile soprattutto quando le interpretazioni della Scrittura danno luogo a posizioni divergenti e in conflitto tra loro.

⁵⁷ Vincenzo Lerinese, *Ammonizione*, I, 16, 23: «Afferma infatti quell'empio di Porfirio che affascinato dalla sua fama andò ad Alessandria che era quasi un ragazzo e lì lo (*scil.* Origene) vide

32.T. Socrates Scholasticus⁵⁸, *Historia ecclesiastica*, III, 23, 121: «Ὁ δὲ βασιλεὺς πρὸς τοὺς ιδιώτας ὑπεροπτικῶς κατὰ τῶν Χριστιανῶν ἐσχηκῶς, ἐκ τοῦαὐτοῦ πάθους εἰς τὴν Πορφυρίου βλασφημίαν ἀπέκλινεν· ἀμφότεροι οὖν ἐκουσίως δυσσεβήσαντες, ἐν γνώσει ἀμαρτίας τὸ ἐπιτίμιον ἔχουσιν»⁵⁹.

33.T. Cyrillus alexandrinus, *Encomium in sanctam Mariam deiparam (homilia diversa 11) (PG 77)*, T. 77, p. 1032, 9: «καὶ Ἑλληνικὴν εἰδωλομανίαν, Πορφυριανῶν τε καὶ Σαβελλιτῶν, Φρυγῶν⁶⁰ τε καὶ Ἀπολιναριτῶν, Φωτινῶν, πᾶσα ἀπλῶς αἵρεσις μαρὰ καταισχύνεται, δοξάζεται δὲ τὸ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως καύχημα»⁶¹.

33.a.T. Cyrillus, *Encomium in sanctam Mariam deiparam (homilia diversa 11) (PG 77)*, T. 77, p. 1036, 24: «Ἐτι δὲ καὶ πλάνην Ἑλλήνων, καὶ κνίσσας ἀνόμους καὶ θυσίας παρανόμους λίθοις πρὸς φερομένας, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἀγνωμοσύνης τὸ ἐπιτή δευμα, μήτε τὴν πικρὰν νόσον Ἀρείου, καὶ τὴν μαρωτάτην βλασφημίαν τῶν Μανιχαίων, καὶ λοι μὲν ἐπιτήδευμα Σαβελλίου⁶² τε καὶ

gia vecchio, ma certamente era quel grand'uomo che aveva fondato la fortezza di tutta la conoscenza». La notizia è errata in quanto Vincenzo confonde Porfirio con Giulio Africano il quale andò ad Alessandria da Eracla come racconta Eusebio in *H.E.*, VI, 31, 2. Cfr. *Porfirio, Contro i cristiani*, cit., pp. 168- 169.

⁵⁸ Nato a Costantinopoli verso il 380 d.C. visse fino al 440/450 d.C. E' quest'ultimo periodo che dovrebbe essere collocata la *Storia della Chiesa*. Cfr. GRANDE ENCICLOPEDIA DE AGOSTINI, cit., Volume XX, p. 304.

⁵⁹ Socrate scolastico, *Storia ecclesiastica*, III, 23, 121: «Invece l'imperatore (*scil.* Giuliano) dispreggiò gli umili, ebbe atteggiamenti contro i cristiani, per sua volontà si rivolse verso la bestemmia di Porfirio; dunque entrambi furono chiamati empi, ed hanno come ricompensa la conoscenza del (loro) peccato».

⁶⁰ Il montanismo o catafrigismo (dalla Frigia, regione d'origine del movimento), fu un movimento religioso che preoccupò non poco i vescovi cattolici del II e III secolo. Montano nacque, con ogni probabilità, ad Ardabau, in Frigia (Asia Minore), nella prima metà del II secolo. Secondo Girolamo, egli era stato sacerdote di Cibele fino alla conversione al Cristianesimo ed a questo passato tenebroso (il culto di questa dea comprendeva crudeli cerimonie, come l'autocastrazione dei suoi sacerdoti) il Padre della Chiesa considerava le estasi di Montano come comportamento tipico dei seguaci di Cibele. Oggigiorno si tende, tuttavia, a non dare molto credito a quest'ipotesi, probabilmente una fantasiosa forzatura di Girolamo. Cfr. GRANDE ENCICLOPEDIA DE AGOSTINI, cit., Volume XV, p. 144.

⁶¹ Cirillo alessandrino, *Encomio a santa Maria madre di Dio, (homilia diversa 11) (PG 77)*, T. 77, p. 1032, 9: «E la fissazione greca per gli idoli dei Porfiriani e dei Sabelliani, dei Frigi e degli Apollinari, dei Fotiniani [...] e senz'altro ogni maledetta eresia va disonorata, mentre va considerata un vanto la fede ortodossa».

⁶² Vissuto all'inizio del III secolo, Sabellio, teologo africano, sostenne una dottrina che negava il dogma della Trinità, sostenendo che in essa non vi fossero tre persone distinte, ma solo tre modi

Πορφυρίου καὶ Φωτεινοῦ⁶³ τοῦ κακόφρονος, εἰς ὃν ἐγκύψας καὶ οὔτος ἐβλασφήμησεν· οἴμοι! πάντας ὑπερέβαλεν ἢ τούτων κακία, καὶ πεπλήρωται εἰς αὐτὸν τὸ τοῦ ὑπερηφάνου ἐκείνου κεφάλαιον τοῦ λέγοντος· «Καθελῶ μου τὰς ἀποθήκας⁶⁴, καὶ μείζονας οἰκοδομήσω» ᾧ δὲ ἐρῶέθη⁶⁵

34.T. Cyrillus alexandrinus, *Contra Iulianum*, I 28 a-c, 544 D1- 545 A8 (202F. SMITH, pp. 225- 226): «Πορφύριος μὲν οὖν ὁ πικροῦς ἡμῶν καταχέας λόγους καὶ τῆς Χριστιανῶν θρησκείας μονονουχὶ κατορχούμενος τοὺς ὀνομασμένους σοφούς, τὸν ἀριθμὸν ὄντας ἑπτὰ, τὴν τοιάνδε κλήσιν ἀρπάσαι φησὶν ἐξ αἰτίας τοιάσδε»⁶⁶.

34.a.T. Cyrillus alexandrinus, *Contra Iulianum* I 28C, 545 A 8 s. (425F. SMITH, p. 496): «Γεγράφασι δὲ περὶ τούτων Πλούταρχός τε καὶ ἕτεροι τῶν παρ'αὐτοῖς λογάδων καὶ ὁ θρασὺς⁶⁷ καθ'ἡμῶν Πορφύριος»⁶⁸.

35.T. Theodosius II et Valentinianus III (ann. 448, *apud Cod. Justin.* I, 1, 3): «Θεσπίζομεν πάντα, ὅσα Πορφύριος ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ μανίας ἐλαυνόμενος κατὰ τῆς εὐσεβοῦς

di manifestarsi dell'unica persona divina. Condannato per eresia dal Concilio di Alessandria del 261, morì alla fine del secolo. Cfr. GRANDE ENCICLOPEDIA DE AGOSTINI, cit., Volume XIX, p. 211.

⁶³ Fotino di Sirmio, morto nel 376 d.C. negava la divinità di Cristo considerandolo un semplice uomo che era stato adottato da Dio per le sue doti soprannaturali. La sua eresia chiamata Adozionismo fu condannata da diversi concili ecumenici e da papa Damaso. Cfr. C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, cit., p. 266.

⁶⁴ Traduco il termine ἀποθήκας con *certezze* (rifugi).

⁶⁵ Cirillo alessandrino, *Encomio a santa Maria madre di Dio*, (homilia diversa 11) (PG 77), T. 77, p. 1036, 24: «E inoltre anche l'errore dei Greci, e i nefandi fumi (sacrificali), e le sacrileghe vittime (sacrificali) disposte sugli altari; ma anche costui diffamò questa abitudine sconsiderata, e l'odiosa follia di Ario, e la lurida bestemmia dei Manichei e la condotta scellerata di Sabellio e di Porfirio e di Fotino il matto, contro la quale (condotta anch'io) mi sono scagliato. Ahimè la malvagità di costoro superò ogni cosa, e contro di lui (*scil.* di Fotino) si attaccò l'apice (del pensiero) di quel famoso arrogante che dice: "distruggerò le mie certezze e le ricostruirò più grandi". Così ha detto».

⁶⁶ Cirillo alessandrino, *Contro Giuliano*, I 28 a-c, 544 D1- 545 A8 (202F. SMITH, pp. 225- 226): «Dunque Porfirio, colui che scagliò contro di noi discorsi violenti e per poco non insultava la religione dei cristiani, dice che coloro che sono stati chiamati "saggi", (sono) sette di numero e si impadronirono di questo appellativo per questa ragione». Cfr. A.R. SODANO, *Porfirio, Storia della filosofia, (Frammenti)*, testo greco- arabo a fronte, introduzione, traduzione, commento e note a cura di A.R. SODANO, impostazione editoriale, notizia biografica e indici di G. GIRGENTI, «Testi a fronte 45», Rusconi, Milano 1997, pp. 37- 41.

⁶⁷ E' interessante notare che il termine θρασὺς non significa solo *insolente*, ma anche *terribile*.

⁶⁸ Cirillo alessandrino, *Contro Giuliano*, I 28C, 545 A 8 ss. (425F. SMITH, p. 496): «Scrissero su queste cose Plutarco e altri uomini illustri tra loro (*scil.* tra i pagani), e anche Porfirio colui (che fu) insolente contro di noi».

τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συνέγραψε, παρ' οἰφδῆποτε εὐρισκόμενα πυρὶ παραδίδοσθαι· πάντα γὰρ τὰ κινούμενα τὸν θεὸν εἰς ὀργὴν συγγράμματα καὶ τὰς ψυχὰς δικοῦντα οὐδὲ εἰς ἀκοὰς ἄνθρώπων ἐλθεῖν βουλόμεθα»⁶⁹.

36.T. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* I 1,4 p. 67, 2-3; 7-15 (*Collect. Vatic.* 139) (18 April. 448)⁷⁰ (41T. SMITH, pp. 32-33): «Διάταγμα προτεθὲν παρὰ τῶν ἐπάρχων μετὰ τοῦ θεοῦ πραγματικοῦ κατὰ Πορφυρίου καὶ Νεστορίου καὶ Εἰρηναίου. ... οἷα τοίνυν περὶ τε τῶν βιβλίων Πορφυρίου τῶν κατὰ τῆς εὐαγοῦς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας συγγραφέντων καὶ τῶν τὰς ἀθεμίτους Νεστορίου διδασκαλίας συγγραψαμένων ἐθέσπισε (*scil.* ὁ θεϊότατος ἡμῶν αὐτοκράτωρ)⁷¹ καὶ ὡς οὐδὲν δόγμα περὶ θρησκείας δεῖ κρατεῖν, εἰ μὴ τὸ δοκιμασθὲν παρὰ τῶν συνεληλυθότων εὐλαβεστάτων⁷² πάλαι τε ἐν Νικαίᾳ καὶ μετὰ ταῦτα ἅμα Κυρίλλῳ⁷³ τῷ τῆς εὐλαβοῦς μνήμης κατὰ τὴν Ἐφεσίων πόλιν, ἔτι μὴν καὶ περὶ τῆς καθαιρέσεως Εἰρηναίου⁷⁴ τοῦ γεγονότος τῆς Τυρίων πόλεως ἐπισκόπου, ἅπαντες εἴσεσθε ἐκ τοῦ προλάμποντος θεοῦ θεσπίσματος δηλουμένου Ἑλληνίδι φωνῇ, ὥστε μηδένα τούτων ἄγνοιαν προφασίζεσθαι»⁷⁵.

⁶⁹ Theodosio II e Valentiniano III anno 448 (*Cod. Justin.* I, 1, 3): «Ordiniamo che tutti quanti gli scritti di Porfirio, o di qualche altro, che egli scrisse spinto dalla sua follia contro il sacro culto dei cristiani, presso chiunque vengano trovate, siano gettate nel fuoco. Infatti tutti gli scritti che spingono Dio all'ira e offendono le anime (dei fedeli), non giungano alle orecchie; (così facendo) vogliamo venire in aiuto degli uomini».

⁷⁰ Questo editto viene promulgato esattamente due mesi dopo la distruzione di tutte le copie del *Contra Christianos*, avvenuta il 17 febbraio del 448.

⁷¹ Si tratta di Teodosio II.

⁷² L'aggettivo εὐλαβεστάτων oltre ad avere l'accezione di *più santi*, significa anche *più prudenti*.

⁷³ Si tratta di Cirillo di Alessandria che si adoperò per far dichiarare eretico Ireneo.

⁷⁴ Esponente della teologia duofisita, con questo decreto venne espulso da qualsiasi assemblea cristiana, successivamente deposto da qualsiasi rango sacerdotale ed espulso definitivamente dalla città di Tiro.

⁷⁵ *Atti dei Concili Ecumenici*, I 1,4 p. 67, 2-3; 7-15 (*Collect. Vatic.* 139) (18 April. 448) (41T. SMITH, pp. 32-33): «Editto disposto dagli imperatori riguardo alla pratica religiosa contro Porfirio, Nestorio ed Ireneo. [...] Pertanto ha decretato (*scil.* l'imperatore, il più divino tra noi) che per quanto concerne i libri di Porfirio, quelli scritti contro il sacro culto dei cristiani e quelli scritti da Nestorio (che contengono) dottrine empie, non si deve confutare alcun dogma della fede se non sia stato preventivamente approvato dai vescovi più santi riuniti insieme a Nicea, e per questo, insieme a Cirillo, la cui santa memoria (è ancora presente) nella città di Efeso, ancora (oggi) si parla della rovina di Ireneo il quale divenuto vescovo della città di Tiro, portò tutti al cospetto dello splendente oracolo divino che parlò in lingua greca, affinché non ci fosse come pretesto l'ignoranza di queste cose». S. ACERBI (*Eterodossia e Coercitio imperiale nei Concili Ecumenici del V secolo*, «Gerión» 24 (2006), n° 1 pp. 355- 370, (p. 369) osserva che «Dal 437 sino agli anni posteriori all'editto del 448, come ci testimoniano gli Atti siriaci del II concilio efesino, fonte sino ad ora molto trascurata dagli studiosi della tarda antichità, furono perseguiti altri esponenti della

37.T. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* II 3,2 p. 88, 7-8; 14- 16 (*Gestorum Chalcedonensium versio a Rustico*⁷⁶ edita) (anno 451?) (42T. SMITH, p. 33): «*De eodem edictum secundum civibus nostris Constantinopolitanis. Idem Augusti. [...] sed nec habeat aliquis aut legat aut transcribat proferatve Nestorium vel terminos eius aut codices noxios et maxime quos contra solas Porphyrius edidit Christianas litteras*»⁷⁷.

38.T Socrat. *Historia Ecclesiastica*, III, 23: «Νῦν δὲ, ὡς ἔοικε, τὰ αὐτὰ Πορφυρίῳ πέπονθεν· ἐκεῖνος μὲν γὰρ πληγὰς ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης ὑπὸ τινῶν Χριστιανῶν εἰληφὼς, καὶ μὴ ἐνεγκὼν τὴν ὀργὴν, ἐκ μελαγχολίας τὸν μὲν Χριστιανισμὸν ἀπέλειπε, μίσει δὲ τῶν τυπτησάντων αὐτὸν εἰς τὸ βλάσφημα κατὰ Χριστιανῶν γράφειν ἐξέπεσεν, ὡς αὐτὸν Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου ἐξήλεγξεν, ἀνασκευάσας τοὺς λόγους αὐτοῦ.»⁷⁸.

38.a.T. Socrat. *Historia Ecclesiasticae*, III, 23: «Οἷς εἰ μὴ παρέργως ἐντετυχήκασιν Ἰουλιανὸς καὶ Πορφύριος, εὐγνωμόνως τε αὐτὰ ἐδέξαντο, πάντως ἂν εἰς ἕτερά τινα τοὺς λόγους ἔτρεψαν, καὶ οὐκ ἂν εἰς τὸ σοφίσματα βλάσφημα γράφειν ἐτρέπησαν»⁷⁹.

teologia duofisita, “uomini senza patria deposti dalle loro sedi, satelliti della follia di Nestorio che per colpa della loro enorme stupidità ne hanno compartito la bestemmia”, nelle parole di Cirillo di Alessandria».

⁷⁶ S. ACERBI (*Eterodossia e Coercitio imperiale nei Concili Ecumenici del V secolo*, cit., p. 365) fa notare che questa versione risale probabilmente al 499 in quanto «l’editto del 449, “non reperibile nelle tradizionali raccolte giusromanistiche, si recupera integralmente allegato agli *Acta* del concilio calcedonese del 451”; qui, però solamente nella *versio latina* copiata da Rustico al tempo di Giustiniano, troviamo anche la *interpretatio* di epoca postmarciana, grazie alla quale ne conosciamo la paternità, che altrimenti ci sarebbe sconosciuta».

⁷⁷ *Atti del Concilio Ecumenico* II 3,2 p. 88, 7-8; 14-16 (versione delle giornate di Calcedonia edita da Rustico) (anno 451?) (42T. SMITH, p. 33): «Sullo stesso argomento vi è un editto a favore dei nostri cittadini di Costantinopoli. Allo stesso modo gli imperatori. [...] Ma affinché nessuno abbia o ascolti o trascriva o esponga Nestorio o le sue parole o i (suoi) scritti dannosi e soprattutto quelli (*scil.* i libri) che Porfirio ha pubblicato solamente contro gli scritti cristiani».

⁷⁸ Socrate, *Storia ecclesiastica*, III, 23: «E ora, come sembra, Porfirio subì le stesse cose; infatti costui venne picchiato da alcuni cristiani a Cesarea di Palestina, e non sopportando l’ira, per la melancolia si allontanò dal cristianesimo, odiò coloro che lo avevano picchiato e si precipitò a scrivere ingiurie contro i cristiani; così lo confutò Eusebio di Panfilo che ribaltò le sue accuse».

⁷⁹ *Ibidem*, «Se Giuliano e Porfirio non le avessero lette superficialmente, le avrebbero accolte con buona predisposizione d’animo, avrebbero rivolto sicuramente le (loro) speculazioni ad altre cose, e non avrebbero iniziato a scrivere quelle blasfeme elucubrazioni mentali».

39.T. Theodoret. Theodoret., *De cur. Graec. aff.* II, p. 705 (Schultze T. IV): «Πορφύριος ἐκείνος, ὁ τὸν πρὸς ἡμᾶς ἐκθύμως ἀναδεξάμενος πόλεμον»⁸⁰.

39.a.T. Theodoret. *De cura Graec. aff.*, III, p. 777: «Πορφύριος, ὁ τῆς ἀληθείας ἀντίπαλος»⁸¹.

39.b.T. Theodoret. *De cura Graec. aff.* X, 12: «Πορφύριος ὁ ἄσπονδος ἡμῖν ἔχθιστος»⁸².

40.T. Georg. Pisid., *Hexaëm.* 1071: «Τῷ Πορφυρίῳ γλώσσα μὲν τεθηγμένη, γνώμη δὲ φύσις ἀστατεῖν εἰθισμένη»⁸³.

41.T. Aristocritus (?) *Theosophia* (sec V, *excerpta*): «Ὁ Πορφύριος εἰς ἐγένετο παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν, διὰ δὲ τὰς ἐνεχθείσας αὐτῷ ὡς ἰστόρησαν ἅγιοι, ὑπὸ τινῶν Χριστιανῶν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης πληγὰς ἐν ἰδιωτικοῖς πράγμασιν ἀπέστη ἀφ' ἡμῶν· φιλοχρήματος δὲ ὢν πλουσίαν ἔγημε γυναῖκα πέντε παίδων μητέρα γεγηρακυῖαν ἤδη καὶ Ἑβραίαν»⁸⁴.

42.T. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* III p. 119,26; 121, 22-26 (*Collectio Sabbaitica* 41) (a. 536) (43T. SMITH, p. 33): «Ἡ διάταξις Ἰουστινιανοῦ βασιλέως κατὰ Ἀνθίμου Σεβήρου Πέτρου καὶ Ζώορα. [...] καὶ ὡσπερ οὐκ ἔξεστι τὰ Νεστορίου γράφειν ἢ κεκτῆσθαι βιβλία, διότι τοῖς πρὸ ἡμῶν αὐτοκράτορσιν ἐν ταῖς ἐαυτῶν διατάξεσιν ἔδοξε τοῖς παρὰ Πορφυρίου κατὰ Χριστιανῶν⁸⁵ εἰρημένους ὅμοια καθεστάναι, οὕτω μήτε τὰ Σεβήρω ῥηθέντα τε καὶ γραφέντα μενέτω παρὰ τινι Χριστιανῷ, ἀλλ' ἔστω βέβηλα

⁸⁰ Teodoreto, *Cura delle malattie dei Greci*, II, p. 705 (SCHULTZE T. IV): «Quel Porfirio, colui che con grande trasporto scatenò una guerra contro di noi».

⁸¹ *Ibidem*, III, p. 777: «Porfirio, il nemico della verità».

⁸² *Ibidem*, X, 12: «il nostro implacabile e acerrimo nemico».

⁸³ Georg. Pisid., *Hexaëm.* 1071: «Tagliente aveva la lingua Porfirio, ma la mente abituata all'instabilità».

⁸⁴ Aristocrito (?) *Teosofia*, (sec V, estratti): «Quel tale Porfirio nacque dopo l'inizio della nostra epoca; sulle cose che sono state riportate sul suo conto, i santi hanno raccontato che, (avendo ricevuto) percosse da alcuni cristiani a Cesarea di Palestina, si allontanò da noi (cristiani). Essendo avido di denaro, sposò una donna ricca, madre di cinque figli, già vecchia ed ebrea».

⁸⁵ E' interessante notare che se nel 536 d.C. all'interno degli atti conciliari si sente l'esigenza di invitare gli imperatori a bruciare il *Contra Christianos*, evidentemente non tutte le copie erano state distrutte nel rogo del 17 febbraio del 448. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 167- 169.

καὶ ἀλλότρια τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πυρί τε φλεγέσθω»⁸⁶.

43.T. Zacharias⁸⁷, *disputatio de mundi opificio*, 102- 143 (PG LXXXV) (ἈΜΜΩΝΙΟΣ, ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΣ) (456F. SMITH, p. 527): «ἈΜΜΩΝΙΟΣ: ἄφθαρτος ἄρα ὁ κόσμος. Εἰ δὲ ἄφθαρτος, καὶ ἀγένητος κατὰ χρόνον· αἰδίου γὰρ ὄντος τοῦ δημιουργικοῦ αἰτίου αἰδίων κατὰ χρόνον τὸ δημιούργημα, ὡς φησιν ὁ Πορφύριος καὶ ἡ ἀλήθεια φαίνεται»⁸⁸.

44.T. Athanasius Syrus⁸⁹. *Bibl. Apost. Vat. Cod.* III 305 *Assemanus* (29aT. SMITH, p. 24): «Porphyry was a philosopher from the city of Tyre and he was a disciple of Origen. This man was envied by those who were there (for he had dared to make an interpretation of the holy Gospel, and his interpretation was opposed by Gregory the wonder worker)»⁹⁰.

45.T. Ravennatis anonymi⁹¹ *cosmographia*, (Ed. M. PINDER e G. PARTHNEY, Berlin, 1860, pp. 91; 171; 176): «Porphyrium miserum et nefandissimum»⁹²

⁸⁶ *Atti del Concilio Ecumenico* III p. 119,26; 121, 22-26 (Collezione Sabbaitica 41) (a. 536) (43T. SMITH, p. 33): «L'editto dell'imperatore Giustiniano (è emesso) contro Antimo, Severo Pietro e Zora. [...] Allo stesso modo non sia possibile trascrivere le opere di Nestorio nè reperirne i libri; similmente piaccia ai nostri imperatori porre le medesime disposizioni all'interno dei loro editti nei confronti dei libri di Porfirio "Contro i Cristiani"; in questo modo nè le parole di Severo nè i suoi scritti rimangano alla portata di qualsiasi cristiano, ma siano allontanati ed estranei alla chiesa cattolica e siano bruciati nel fuoco».

⁸⁷ Zaccaria scolastico, detto anche Zaccaria di Mitilene, fu un dotto bizantino, che divenne vescovo di Mitilene dal 536 al 553, anno della sua morte. Cfr. C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, cit., pp. 684- 685.

⁸⁸ Zacharias, *Trattato sulla creazione del mondo* 102- 143 (PG 85) (Ammonio e un cristiano) (456F. SMITH, p. 527): «Ammonio: Quindi il mondo è eterno. Se è eterno è ingenerato (nel tempo); infatti essendo la causa demiurgica eterna, anche l'opera è eterna (nel tempo); come dice Porfirio (che) dimostra la verità». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 239.

⁸⁹ Patriarca monofisita (m. 630/631). Monaco a Quinnešrīn, operò per la riconciliazione tra monofisiti di Siria e d'Egitto e riorganizzò la gerarchia giacobita in Oriente. Scrisse una biografia su Severo di Antiochia. Cfr. GRANDE ENCICLOPEDIA DE AGOSTINI, cit., Volume III, p. 68.

⁹⁰ Atanasio Sirio, *Bibl. Apost. Vat. Cod.* III 305 *Assemanus* (29aT. SMITH, p. 24): «Porfirio fu un filosofo della città di Tiro e fu discepolo di Origene. Quest'uomo venne visto di mal'occhio da coloro che abitavano lì (perchè aveva osato dare una spiegazione del santo Vangelo e la sua spiegazione fu confutata da Gregorio, il meraviglioso scrittore)». Il brano è stato tradotto dal siriano in inglese e da me in italiano.

⁹¹ Scrittore di Ravenna attivo nel VII secolo a cui viene attribuita una *Cosmografia*.

⁹² Anonimo di Ravenna, *Cronografia*, (Ed. M. PINDER e G. PARTHNEY, Berlin, 1860, pp. 91; 171; 176): «Porfirio infame e terribilmente empio». Cfr. P.F. BEATRICE, *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*, cit., p. 122.

46.T. Beda Venerabilis, *In proverbias Salomonis*, II, 15, 10: «Potest et de paganorum philosophis intellegi quod ait, os fatuorum ebullit stultitiam, quales fuere Porphyrius et Iulianus qui contra ecclesiae doctores stultitiae suae fluentia fundebant»⁹³.

47.T. Joannes Damascenus⁹⁴, *Sacra parallela* (*recensiones secundum alphabeti litteras dispositae, quae tres libros conflant*) (*fragmenta e cod. Berol. B.N. gr. 46 [= parallela Rupefucaldina]*) (*PG LXXXVI*), T. 96, p. 517, 40: «Τοῦ ἁγίου Μεθοδίου, ἐκ τῶν κατὰ τοῦ Πορφυρίου. Κάλλιστον ταῖς ἀληθείαις, καὶ ἐπαινετὸν κλητέον τοῦτο»⁹⁵.

48.T. Anonymus dialogus cum judaeis, , *Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti, (e cod. Vatoped. 236) (olim sub auctore Joanne Damasceno)*, c. 1, 195: «Ὅθεν ἡμῖν Κελσοὶ τινὲς καὶ Ἰουλιανοὶ καὶ Πορφύριοι παρετάξαντο»⁹⁶.

49.T. Theophanes confessor⁹⁷, *Chronographia*, I, p. 22, 25: «ὁμοίως καὶ ὁ πανευσεβῆς βασιλεὺς ἐπιστολὰς ἔγραψε πανταχοῦ τὰ αὐτὰ κελευούσας καὶ βεβαιούσας τὰ παρὰ τῆς ἁγίας συνόδου ἐκφωνηθέντα, καὶ Ἄρειον ἅμα τοῖς ὁμόφροσιν αὐτοῦ ἀποκηρύττων, Πορφυριανούς τε αὐτοὺς ὀνομάζεσθαι, καὶ τὰ συγγράμματα αὐτῶν κατακαίεσθαι, καὶ τοὺς μὴ τοῦτο

⁹³ Beda il venerabile, *I proverbi di Salomone*, II, 15, 10: «Sui filosofi pagani è anche possibile comprendere ciò che si intende col detto: "la bocca degli imbecilli dice solo sciocchezze", come furono Porfirio e Giuliano che contro i dottori della Chiesa spargevano fiumi della loro follia». Questa testimonianza di Beda (Wearmouth-Yarrow [Northumberland] 672- 735) è interessante perchè è una delle poche testimonianze dell'alto medioevo latino riguardo a Porfirio come scrittore anticristiano.

⁹⁴ Giovanni Damasceno (Damasco 675 ca. - San Saba, Gerusalemme 749). Cfr. ROMANO F.-MARTELLO C., *Istituzioni di filosofia medievale*, CUECM, Catania 2000, pp. 28- 31.

⁹⁵ Giovanni Damasceno, *Cose sacre parallele*, «Di san Metodio, dai cui (libri) contro Porfirio. Tutto questo, per quel che concerne le circostanze reali, è bellissimo e citato in modo lodevole».

⁹⁶ «A questa posizione contraria alla nostra (*scil.* secondo la quale il serpente è il più saggio degli animali sulla terra), si sono schierati alcuni seguaci di Celso, Giuliano e Porfirio». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 422- 427.

⁹⁷ Teofane confessore, storico bizantino, nacque a Costantinopoli nel 758 d.C e morì a Samotracia il 17 marzo del 816/817 d.C. Cfr. GRANDE ENCICLOPEDIA DE AGOSTINI, cit., Volume XXI, p. 337.

ποιούντας θανατούσθαι· ἐξέθετο δὲ καὶ νόμον βασιλικὸν οὕτω ταῦτα γενέσθαι»⁹⁸.

49.a.T. Theophanes confessor, *Chronographia*, I, p. 51, 23: «Πορφύριος δέ, ὁ καθ' ἡμῶν λυττήσας, Τύριος μὲν ἦν τῷ γένει, Χριστιανὸς δὲ τὸ πρὶν ὁ ἄθλιος· τυφθεὶς δὲ ὑπὸ Χριστιανῶν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης κατ' ὀργὴν μετήλθεν εἰς τὸν ἑλληνισμόν, καὶ τότε γράψαι κατὰ τῆς ἀληθείας ὁ κύων ἐτόλμησεν»⁹⁹.

50.T. Georgius Monachus¹⁰⁰, *Chronicon breve*, (*redactio recentior*), (PG CX), T.110, p. 532, 31: «καὶ Πορφύριος φιλόσοφος, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας»¹⁰¹.

50.a.T. Georgius Monachus, *Chronicon breve*, (*redactio recentior*), (PG CX), T.110, p. 664, 34: «Ἐφ' ὧν χρόνων καὶ Πορφύριος ὁ Τύριος ὑπάρχων πολλὰ κατὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ἐμμανεῖς, ἐλύττησε· Χριστιανὸς γὰρ γενόμενος καὶ τυφθεὶς ὑπὸ τινος Χριστιανοῦ ἐν Παλαιστίνῃ, θυμωθεὶς ἀπήλθε πάλιν εἰς τὸν Ἑλληνισμόν¹⁰², ὁ τάλας, καὶ κατὰ τῆς πίστεως ἐδογματίσεν.»¹⁰³.

⁹⁸ Teofane confessore, *Cronografia*, I, p. 22, 25: «Allo stesso modo in cui il piissimo re scrisse lettere (indirizzate) a tutti, dopo aver ordinato e aver stabilito quelle cose, vennero promulgate le disposizioni sul santo sinodo; si è ritenuto opportuno chiamare porfiriani Ario insieme a coloro che concordano con lui, scomunicandolo, e (si è ritenuto opportuno) bruciare i loro libri e condannare a morte coloro che non facevano ciò (*scil.* bruciare i libri). Si promulghi la legge imperiale di modo che queste disposizioni divengano (obbligatorie)». In questo passo Teofane riporta una notizia presente in Gelasio (*H.E.*, II, 36) e in Socrate ecclesiastico (*H.E.*, I, 9). Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 137- 139.

⁹⁹ Teofane confessore, *Cronografia*, I, p. 51, 23: «Invece Porfirio, colui che fu pieno di rabbia contro di noi, era tiro di provenienza, all'inizio fu anche cristiano, il disgraziato; fu picchiato dai Cristiani a Cesarea in Palestina e per lo sdegno passò all'idolatria, e inoltre scrisse contro la Verità, tanto osò quel cane».

¹⁰⁰ Giorgio Monaco, detto Amartòlo, dotto bizantino attivo nel IX secolo. Cfr. GRANDE ENCICLOPEDIA DE AGOSTINI, cit., Volume XI, p. 6.

¹⁰¹ Giorgio Monaco *Cronaca breve*, (*redactio recentior*), (PG CX), T.110, p. 532, 31: «anche il filosofo Porfirio, colui che scrisse il *Contro i Cristiani*».

¹⁰² Traduco la parola Ἑλληνισμόν con *idolatria* in quanto per uno scrittore cristiano del IX secolo, la parola *ellenico* era associata all'idea del *paganesimo* e quindi all'*idolatria*.

¹⁰³ Giorgio Monaco, *Cronaca breve* (*redactio recentior*), (P.G. CX), T. 110, p. 664, 34: «Tanti anni fa anche Porfirio di Tiro, mosso dalla pazzia, fu terribilmente violento contro la nostra fede; infatti era nato cristiano e, dopo essere stato percosso da un cristiano in Palestina, pieno di sdegno si avvicinò all'idolatria, lo sciagurato, e sostenne opinioni contro la fede». Questa notizia viene riportata molto tempo prima da Socrate (*Hist. Eccl.*, III, 23) ma, a quanto sembra, non viene ritenuta veritiera. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 158- 159.

51.T. Aretha caesarensis (?), *Scholia in Lucianum* (H. RABE, *Scholia in Lucianum, Peregr. II*, Lipsiae 1906, p. 216): «οὐδέν τι αἰσχυνθέντες εἰ πάλιν κυνὸς τρόπον ἐπὶ τὸ ἴδιον ἀπεῖδον ἀπέραμα, οἱ μὲν καὶ πάντῃ πρὸς τὴν ἀρχαίαν ἀποκλίναντες δεισιδαιμονίαν ὡς οἶα Πορφύριος ὁ Φοῖνιξ, οἱ δὲ καὶ πρὸς τὸ διάστροφον τῆς καθ' ἡμᾶς ἀπενεχθέντες θρησκείας ὡς Ὠριγένης ὁ Αἰγύπτιος»¹⁰⁴.

52.T. *Suda*, sub littera α, 3393, 2: «οὗτος ἔγραψε καταλογάδην κατὰ Πορφυρίου τοῦ δυσσεβοῦς τόμους λ', καὶ δι' ἡρώων ἐπὼν πάσαν τὴν τῶν Ἑβραίων γραφήν»¹⁰⁵.

52.a.T. *Suda*, sub littera ε, 1454, 14: «ἐντελέχειαν λέγει ὁ Πορφύριος τὴν ψυχὴν, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας Τύριος φιλόσοφος»¹⁰⁶.

52.b.T. *Suda*, sub littera π : «Πορφύριος, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας, ὃς κυρίως ἐκαλεῖτο Βασιλεύς, Τύριος φιλόσοφος, μαθητὴς Ἀμελίου, τοῦ Πλωτίνου μαθητοῦ, διδάσκαλος δὲ Ἰαμβλίου, γεγονῶς ἐπὶ τῶν χρόνων Αὐρηλιανοῦ καὶ παρατείνας ἕως Διοκλετιανοῦ τοῦ βασιλέως. Ἐγραψε βιβλία πάμπλειστα, φιλόσοφά τε καὶ ῥητορικὰ καὶ γραμματικά· ἦν δὲ καὶ Λογγίνου τοῦ κριτικοῦ ἀκροασάμενος· Κατὰ Χριστιανῶν λόγους <ι>..... οὗτός ἐστιν ὁ Πορφύριος ὁ τὴν κατὰ Χριστιανῶν ἐφύβριστον γλώσσαν κινήσας. Πορφύριος, ὁ τῶν Χριστιανῶν πολέμιος, ἀπὸ Φοινίκης πόλεως Τύρου»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Areta di Cesarea (?), *Lo scoliaste di Luciano*: «Senza alcuna vergogna, come è l'abitudine propria del cane di ritornare a controllare i suoi escrementi, alcuni ritornavano totalmente all'antica superstizione, esattamente come il Fenicio Porfirio, altri invece, a causa di un radicale cambiamento di pensiero, sono stati ricondotti alla nostra religione, come l'Egiziano Origene».

¹⁰⁵ *Suda*, sotto la lettera α, 3393, 2: «Costui (*scil.* Apollinare) scrisse in prosa contro l'empio Porfirio 10 volumi, e sui personaggi illustri presenti (all'interno) della Scrittura degli Ebrei». Girolamo sia nel *De viribus illustribus* (104), sia nell' *Epistula* 70 (*ad Magnum*, 3) riporta la notizia che Apollinare scrisse 30 libri contro Porfirio; nell' *Epistula* 48 (*ad Pammachium* 13) dice che Apollinare scrisse molte migliaia di righe, mentre nell' *Epistula* 84 (*ad Pammachium et Oceanum*, 2) parla di libri *appassionati* (*fortissimos*). Infine nel *Commentarium in Danielelem* (*prologus*) parla di un unico libro molto voluminoso cioè il XXVI.

¹⁰⁶ *Suda*, sotto la lettera ε, 1454, 14: «Chiama l'anima entelechia Porfirio, il filosofo di Tiro, colui che scrisse contro i Cristiani».

¹⁰⁷ *Suda*, s.v *Porphyrios*: «Porfirio, colui che scrisse contro i cristiani, questi letteralmente si chiamava Basilio, filosofo di Tiro, scolaro di Amelio, discepolo di Plotino, maestro di Giamblico, nacque ai tempi di Aureliano e visse fino al regno dell'imperatore Diocleziano. Scrisse un gran numero di libri: di filosofia, di retorica e di grammatica. Fu anche discepolo del critico Longino; [...] Discorsi contro i Cristiani in quindici libri... Costui è Porfirio colui che ebbe un linguaggio insolente contro i Cristiani. Porfirio il nemico dei Cristiani, veniva dalla città di Tiro».

52.c.T. *Suda*, sub littera π, 2471, 1: «οὗτός ἐστι Πρόκλος, ὁ δεύτερος μετὰ Πορφύριον κατὰ Χριστιανῶν τὴν μαρὰν καὶ ἐφύβριστον αὐτοῦ γλῶσσαν κινήσας»¹⁰⁸.

52.d.T. *Suda*, sub littera ω, 182, 11: «ταῦτα Πορφυρίῳ κατὰ τὸ τρίτον σύνταγμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἀσκήσεως, ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς περὶ τῶν λοιπῶν (τί γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ κατὰ Χριστιανῶν μανείς;»¹⁰⁹.

52.e.T. *Suda*, sub littera ω, 182, 20: «τοῦ δέ γε Ὠριγένους καὶ τῆς μεγαλοφυΐας αὐτοῦ καὶ Πορφύριος ὁ κατὰ Χριστιανῶν λυττήσας μνημονεύει καὶ φησιν· ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρός, ᾧ κἀγὼ κομιδῆ νέος ὢν τετύχηκα σφόδρα εὐδοκιμήσαντος καὶ ἔτι εὐδοκιμοῦντος δι' ὧν καταλέλοιπε συγγραμμάτων, παρελήφθω Ὠριγένης, οὗ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτῳ τῶν λόγων μέγα διαδέδοται»¹¹⁰.

53.T. Psellus¹¹¹, *de Gillo*, p. 164, 6-8 (472T. SMITH, p. 545): «Ὄνόματα δὲ δαιμόνων καὶ δυνάμεις αὐτῶν πολλάς τε καὶ ἐν πολλοῖς γνούς οὔτε παρὰ τοῖς λογίοις οὔτε παρὰ ταῖς ἀγρυπτικαῖς βίβλοις τοῦ Πορφυρίου τῆ Γιλῶ ἐντετύχηκα»¹¹².

¹⁰⁸ *Suda*, sotto la lettera π, 2471, 1: «Costui è Proclo, il secondo seguì l'insolente Porfirio colui che scatenò la sua lingua scellerata contro i Cristiani». Anche in questo passo la *Suda* riporta una notizia tratta da Giorgio Pisida. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 121.

¹⁰⁹ *Suda*, sotto la lettera ω, 182, 11: «Queste cose vengono dette da Porfirio nel terzo libro dei suoi scritti contro i Cristiani, da colui che andò alla ricerca della vita ascetica di quel grande uomo (*scil.* di Origene), da colui che menti sapientemente su tutto il resto (infatti che cosa non venne in mente a quel pazzo furioso contro i cristiani). Qui probabilmente la *Suda* riprende una notizia riportata da Eusebio *H.E.*, VI 19, 8. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 251- 253.

¹¹⁰ *Suda*, sotto la lettera ω, 182, 20: «Anche Porfirio, colui che fu pieno di rabbia contro i Cristiani, ricorda proprio Origene e il suo talento e dice: "Questo metodo assurdo (proviene) da un uomo che anche io certamente ho incontrato essendo (ancora) giovane, che aveva un'ottima fama e ancora oggi è apprezzato per gli scritti che ha lasciato, (parlo) di Origene, la cui fama si è diffusa enormemente presso i maestri di queste dottrine». È interessante notare come in questo passo la *Suda* riporti alla lettera il brano di Eusebio *H.E.*, VI, 19, 18-20. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 250- 251.

¹¹¹ Michele Psello, Costantinopoli 1018- 1096 d.C. Cfr. ROMANO F- MARTELLO C., *Istituzioni di filosofia medievale*, cit., pp. 33- 36.

¹¹² Psellus, *Sul (demone) Gillo*, p. 164, 6-8 (472T. SMITH, p. 545): «Invece dei nomi dei demoni e dei loro poteri, molti dei quali sono conosciuti in molti (scritti), non venne trovato il (nome) di Gillo nè nei discorsi, nè nei falsi libri di Porfirio».

54.T. Georgius Cedrenus¹¹³, *Compendium historiarum*, I, p. 441, 1: « καὶ Πορφύριος ὁ φιλόσοφος ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας »¹¹⁴.

55.T. Nicephorus Callistus¹¹⁵, *Hist. Eccles.* X, 36 (P.G. CXLVI), 561 A3-11 (9aT. SMITH, pp. 14- 15): « Ἔοικε δὲ τὰ ἴσα αὐτὸς (scil. Ἰουλιανός)¹¹⁶ τῷ πατρὶ καὶ διδασκάλῳ Πορφυρίῳ παθεῖν· πληγὰς γὰρ ἐκείνος ἐν Καισαρείᾳ ὑπὸ τινῶν Χριστιανῶν ἐνεγκῶν, μὴ φέρων τὴν ὕβριν, οἷα μαλαγγολήσας ἐξόμνυται μὲν τὸν Χριστιανισμόν, τῷ δὲ τῶν πληγωσάντων μίσει εἰς τὸ βλασφημεῖν Χριστὸν καὶ τὰς Χριστιανῶν ἐξεκυλίσθη γραφάς, ὡς φησὶν ὁ Παμφίλου Εὐσέβιος ἀνατρέπων ἄριστα τὰς καθ' ἡμῶν αὐτοῦ συγγραφάς »¹¹⁷.

V. 2. I *Fragmenta*.

Dopo aver proceduto alla catalogazione dei *Testimonia*, la nuova collezione presenta i *Fragmenta* i quali, come si è precedentemente detto, fanno specifico riferimento all'opera, ad un passo, ad una singola obiezione o ad un preciso libro del *Contra Christianos*. In questa sede sono stati catalogati i brani precedentemente chiamati *nominali* i quali presentano caratteristiche relative

¹¹³ Storico bizantino attivo tra il 1020 e il 1080, (probabilmente morto dopo il 1100) scrisse una *Chronica* dove racconta la storia del mondo dalla creazione di Adamo fino agli anni di attività di Michele Psello (1074). Cfr. GRANDE ENCICLOPEDIA DE AGOSTINI, cit., Volume III, p. 6.

¹¹⁴ Giorgio Cedreno, *Riassunto delle storie*, I, p. 441, 1: «Ma anche Porfirio il filosofo, colui che scrisse il *Contra Christianos*».

¹¹⁵ Scrittore bizantino (ca. 1256- 1335). Insegnò retorica e teologia a Costantinopoli. Va ricordato per la sua *Storia ecclesiastica* in 18 libri che va dalle origini del cristianesimo alla morte di Foca (618). Di altri 5 libri, che giungono sino al 912 ci è pervenuto solo il sommario. Cfr. GRANDE ENCICLOPEDIA DE AGOSTINI, cit., Volume XV, p. 451.

¹¹⁶ E' interessante notare come Niceforo, ancora ai suoi tempi, riporti la notizia di uno stretto collegamento spirituale e ideologico tra Porfirio e Giuliano, e come sia ancora forte l'avversione degli scrittori cristiani nei confronti di Porfirio e dell'apostata.

¹¹⁷ Niceforo Callisto, *Storia ecclesiastica*, X, 36 (P.G. CXLVI), 561 A3-11 (9aT. SMITH, pp. 14- 15): «Sarebbe bene che anche lui (subisse) le stesse cose che ha subito il padre e maestro Porfirio: quello infatti, avendo subito percosse a Cesarea da alcuni cristiani, non sopportando l'oltraggio, essendosi per questo motivo ammalato di melancolia, rifiutò il cristianesimo, e per odio nei confronti di quelli che lo avevano picchiato, si mise ad ingiuriare Cristo e le Scritture dei cristiani, come attesta Eusebio di Panfilo, il quale confutò in modo perfetto i suoi scritti contro di noi». Questa testimonianza si trova anche in Socrate, da cui probabilmente Niceforo ha tratto questa notizia, e nella *Theosophia*. In entrambe le testimonianze si attesta l'apostasia dal cristianesimo non solo di Giuliano ma anche di Porfirio. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 159- 161; 171.

all'autore e all'opera che garantirebbero una maggiore certezza nell'attribuirli al *Contra Christianos*. I *Fragmenta* vengono numerati secondo la numerazione araba; son preceduti dalla lettera «F», che indica la denominazione¹¹⁸ e infine catalogati rispettando l'ordine delle fonti da cui provengono, che sono state nominate rispettivamente *dirette, indirette e stratificate*¹¹⁹.

1.F. Euseb., *Chronic. praefatio interpretante Hieronimo* «*Ex ethnicis vero impius ille Porphyrius in IV operis sui libro, quod adversum nos casso labore contexit, post Moysen Semiramini fuisse adfirmat, que apud Assyrios CL ante Inachum regnavit annis. Itaque iuxta eum DCCC paene et L annis troiano bello Moyses senior invenitur*»¹²⁰.

2.F. *Cod. Lawr.* [Athos] 184, T. 64, (sec. X), fol. 17r :
Scolia ad Acta 15, 20; «(Ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι

¹¹⁸ Anche per i *Fragmenta* è stato rispettato lo schema di A. SMITH (*Porphyrii Philosophi Fragmenta*, cit., p. XVI) il quale chiarisce che: «*Littera F (Fragmentum) ornari non solum ea quae et Porphyrio ad verbum citata sunt sed etiam omnes locos qui sententias Porphyrii referunt*».

¹¹⁹ Pur rispettando la denominazione delle fonti, non si sono riscontrati *Fragmenta* provenienti da quelle *stratificate*.

¹²⁰ Euseb., *Chronic. praef. interpr. Hieronimo*, «Invece l'empio Porfirio, famoso fra i pagani, afferma nel quarto libro della sua opera, che egli compose con inutile sforzo contro di noi, che Semiramide visse dopo Mosè, e regnò presso gli Assiri centocinquant'anni prima di Inaco. Pertanto ne consegue che Mosè è circa ottocentocinquant'anni più vecchio della guerra di Troia». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 254- 255. J. PÉPIN (*Porphyre, exégète d'Homere*, in *Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XII, huit exposés suivis de discussion par H. DÖRRIE, J.H. WASZINK, W. THEILER, P. HADOT, A.R. SODANO, J. PÉPIN, R. WALZER, Vandoeuvres- Genève 1966, pp. 229- 272) sottolinea che Porfirio, contrariamente a quello che fa Celso, ha datato Mosè circa ottocentocinquanta anni prima di Omero. Porfirio ha considerato Omero non tanto un poeta quanto un filosofo ed ha formulato un'interpretazione allegorica in chiave filosofica della sua poesia, come ad esempio nel *De antro nympharum*. Tuttavia- nota R. GOULET (*Porphyre et la datation de Moïse*, in *Études sur les vies de philosophes dans l'antiquité tardive, Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Vrin, Paris 2001, pp. 248- 252) l'interpretazione fornita in questo frammento da Eusebio è tendenziosa in quanto Porfirio sta riferendo una notizia dello storico fenicio Sanchoniaton (vissuto al tempo della regina Semiramide) la cui opera era stata tradotta dal fenicio al greco da Filone di Biblò, senza con ciò verificarne l'attendibilità. Eusebio vuole dimostrare che Mosè era nato prima, quindi era più importante perché più attendibile di Omero giungendo alla conclusione che il cristianesimo, che si riallaccia alla radice ebraica è più importante dell'Ellenismo. Inoltre Eusebio presuppone che Semiramide sia vissuta centinaia di anni prima della guerra di Troia e che sia stata addirittura contemporanea di Abramo, anche se questo non è affatto detto da Porfirio ma si tratta solo di una supposizione di Eusebio. R. GOULET più avanti (*Porphyre et la datation de Moïse* cit., p. 253) afferma: «*Porphyre ne donne aucune date pour le règne de Sémiramis: il ne la situe ni par rapport à Inachos (scil. primo dei re degli Argivi), ni par rapport à la guerre de Troie. Pour extraire de ce passage une datation précise de Moïse, Eusèbe est contraint de proposer une date pour Sémiramis et donc d'interpréter les affirmations de Porphyre en se servant des données de son propre système chronologique*». Vedi anche M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. II, *From Tacitus to Simplicius, Porphyry*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem, p. 454.

ἀπὸ τῶν ἀλισγημάτων καὶ τοῦ αἵματος καὶ τῆς πορνείας Χ καὶ ὅσα ἂν μὴ θέλωσιν αὐτοῖς γενέσθαι ἐτέροις μὴ ποιεῖν Χ). Εἰρηναῖος ὁ πᾶνυ ἐν τῷ γ' κατὰ τὰς αἰρέσεις λόγῳ καὶ ὧδε καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς ἐκ προσώπου τῶν ἀποστόλων οὕτως ἀναφέρει τὴν χρῆσιν· καὶ ὁ Παμφίλου μέγας Εὐσέβιος ἐν τοῖς κατὰ Πορφυρίου ἔκτῳ καὶ ἐβδόμῳ λόγῳ ὁμοίως καὶ τὸν Πορφύριον τίθησι οὕτως ἐπὶ διαβολῇ μεμνημένον τῆς χρήσεως.»¹²¹.

3.F. Euseb., *Historia Ecclesiae*, VI, 19, 2 ss.: «Τί δεῖ ταῦτα λέγειν, ὅτε καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελία καταστάς Πορφύριος συγγράμματα καθ' ἡμῶν ἐνστησάμενος καὶ δι' αὐτῶν τὰς θείας γραφὰς διαβάλλειν πεπειραμένος τῶν τε εἰς αὐτὰς ἐξηγησαμένων μνημονεύσας, μηδὲν μηδαμῶς φαῦλον ἔγκλημα τοῖς δόγμασιν ἐπικαλεῖν δυνηθεῖς, ἀπορία λόγων ἐπὶ τὸ λοιδορεῖν τρέπεται καὶ τοὺς ἐξηγητὰς ἐνδιαβάλλειν, ὧν μάλιστα τὸν Ὠριγένην· ὃν κατὰ τὴν νέαν ἡλικίαν ἐγνωκέναι φήσας, διαβάλλειν μὲν πειρᾶται, συνιστῶν δὲ ἄρα τὸν ἄνδρα ἐλάνθανεν, τὰ μὲν ἐπαληθεύων, ἐν οἷς οὐδ' ἐτέρως αὐτῷ λέγειν ἦν δυνατόν, τὰ δὲ καὶ ψευδόμενος, ἐν οἷς λήσεσθαι ἐνόμιζεν, καὶ τοτὲ μὲν ὡς Χριστιανοῦ κατηγορῶν, τοτὲ δὲ τὴν περὶ τὰ φιλόσοφα μαθήματα ἐπίδοσιν αὐτοῦ διαγράφων· ἄκουε δ' οὖν ἅ φησιν κατὰ λέξιν· "Τῆς δὴ μοχθηρίας τῶν Ἰουδαϊκῶν γραφῶν οὐκ ἀπόστασιν, λύσιν δὲ τινες εὐρεῖν προθυμηθέντες, ἐπ' ἐξηγήσεις ἐτρέποντο ἀσυγκλώστους καὶ ἀναρμόστους τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων, παραδοχὴν δὲ καὶ ἔπαινον τοῖς οἰκειοῖς φερούσας. αἰνίγματα γὰρ τὰ φανερώς παρὰ Μωυσεὶ λεγόμενα εἶναι κομπάσαντες καὶ ἐπιθειάσαντες ὡς θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων διὰ τε τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες, ἐπάγουσιν ἐξηγήσεις." εἶτα μεθ' ἑτερά φησιν· "Ὁ δὲ τρόπος τῆς ἀτοπίας ἐξ ἀνδρός, ὃ κἀγὼ κομιδῇ νέος ὢν ἔτι ἐντετύχηκα, σφόδρα εὐδοκίμησαντος καὶ ἔτι δι' ὧν καταλέλοιπεν συγγραμμάτων εὐδοκίμουτος παρειλήφθω,

¹²¹ Cod. Lawr. [Athos] 184, vol. 64, (sec. X) fol. 17r : Scolio ad *Acti* 15, 20: «(Si ordini loro di stare lontani dalle sozzure, dal sangue e dalla impudicizia X e di non fare agli altri quello che non vogliono si faccia a loro X); Il celebre Ireneo nel III libro contro le eresie e qui di seguito in quei (libri che riguardano) la figura degli apostoli, riporta così la citazione; e il grande Eusebio di Panfilo, nei libri sesto e settimo dell'opera contro Porfirio similmente scrive che Porfirio ha menzionato la citazione a scopo di calunnia». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 194- 197.

Ὁριγένους, οὐ κλέος παρὰ τοῖς διδασκάλοις τούτων τῶν λόγων μέγα διαδέδοται. ἀκροατῆς γὰρ οὗτος Ἀμμωνίου τοῦ πλείστην ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις ἐπίδοσιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἐσχηκότος γεγονώς, εἰς μὲν τὴν τῶν λόγων ἐμπειρίαν πολλὴν παρὰ τοῦ διδασκάλου τὴν ὠφέλειαν ἐκτίησατο, εἰς δὲ τὴν ὀρθὴν τοῦ βίου προαίρεσιν τὴν ἐναντίαν ἐκείνῳ πορείαν ἐποίησατο. Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤψατο, εὐθύς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο, Ὁριγένης δὲ Ἕλληνα ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλεν τόλμημα¹²². ᾧ δὴ φέρων αὐτόν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἕξιν ἐκαπήλευσεν, κατὰ μὲν τὸν βίον Χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας Ἑλληνίζων τε καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνεῖσις ὑποβαλλόμενος μύθοις. συνῆν τε γὰρ ἀεὶ τῷ Πλάτῳ, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου καὶ Μοδεράτου Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν Πυθαγορεῖσις ἐλλογίμων ἀνδρῶν ὁμίλει συγγράμμασιν¹²³,

¹²² Secondo H. DÖRRIE (*Ammonios, der Lehrer Plotins*, cit. p. 470) la testimonianza di Porfirio su Ammonio e Origene sarebbe sbagliata in quanto vi erano in realtà due Ammonio, uno cristiano e l'altro di cultura greca, e due Origene. R. GOULET (*Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres*, cit., p. 495) sostiene che «Ci sarebbero stati due Origene, ma solo uno nella testa di Porfirio al momento del *Contra Christianos*, e un solo Ammonio, il maestro di Origene platonico, che nulla avrebbe a che fare né con il maestro delle discipline filosofiche di cui parla Origene né con l'autore cristiano conosciuto da Eusebio». F.H. KETTLER (*Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius*, in AA.VV., *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andersen zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1979, pp. 322- 328) ritiene che Origene cristiano, presente nel *Contra Christianos* e Origene neoplatonico presente nella *Vita Plotini* siano la stessa persona in quanto, secondo l'autore, in entrambe le opere Porfirio parla sempre e solo di un'unica persona. P.F. BEATRICE (*Porphyry's judgment on Origen*, cit., pp. 362- 363) ribadisce che Origene cristiano e Origene neoplatonico siano la stessa persona che viene attaccata nel *Contra Christianos* perché l'alessandrino si era convertito al cristianesimo, ma trent'anni dopo, nella *Vita Plotini* lo ricorda solo per le sue opere, che sono *Sui demoni* e *L'Unico creatore è il Re*, tacendo intorno alla polemica sul cristianesimo. Infine M.DI PASQUALE BARBANTI (*Origene di Alessandria, tra Platonismo e Sacra Scrittura*, cit., pp. 54- 58) ritiene che gli Origene siano stati due, uno il celebre teologo alessandrino, l'altro il filosofo neoplatonico e ritiene possibile che entrambi siano stati allievi di Ammonio sacca. Su questo passaggio vedi anche ZAMBON M., *Paranomôs zên: la critica di Porfirio a Origene*, in *Origeniana octava*, ed. L. PERRONE, Leuven 2003, pp. 553-563; A. GRAFTON-M. WILLIAMS, *Christianity and the Transformation of the Book*, Cambridge-London 2006, pp. 63-65; I. Ramelli, *Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation*, «*Inveterata Luce*» 28 (2006), pp. 195-226; J. SCHOTT, *Porphyry on Christians and Others: 'Barbarian Wisdom', Identity Politics, and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution*, «*Journal of Early Christians Studies*» 13 (3) (2005), pp. 277-314; J. GRANGER COOK, *Porphyry's Attempted Demolition of Christian Allegory*, «*International Journal of the Platonic Tradition*», 1 (2) (2008) , pp. 1-27.

¹²³ Secondo R.M. GRANT (*Porphyry among the Early Christians*, in AA. VV., *Romanitas et Christianitas. Studia Jano Henrico Waszink*, Leiden 1973, p. 183) «Porfirio asseriva di conoscere

ἐχρήτο δὲ καὶ Χαιρήμονος¹²⁴ τοῦ Στωϊκοῦ Κορνούτου¹²⁵ τε
ταῖς βίβλοις, παρ' ὧν τὸν μεταληπτικὸν τῶν παρ' Ἑλλήσιν
μυστηρίων γνοῦς τρόπον ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσήψεν
γραφαῖς¹²⁶. Ταῦτα τῷ Πορφυρίῳ κατὰ τὸ γ# σύγγραμμα

le fonti di Origene, ed esse riflettono molto di ciò che lui stesso aveva letto con Longino o con Plotino: Platone, Numenio e Cronio, Apollofane, Longino, Moderato, Nicomaco e gli altri Pitagorici famosi. [...] Secondo Porfirio, Origene fu un ex-greco che mai si allontanò dalla sua formazione ellenica- l'eredità che Porfirio stesso conserva».

¹²⁴ Dotto alessandrino di famiglia di cultura greca, visse ad Alessandria tra il 10 e l'80 d.C. Fu filosofo stoico e ricoprì anche la carica sacerdotale di ἱερογραμματεὺς di Iside; inoltre fu un esponente dell'applicazione del metodo allegorico ai miti greci che venne successivamente ripreso da Origene, come racconta Porfirio. I. RAMELLI (*Stoici Romani Minori*, cit., p. 1019) fa notare che «Secondo Cheremone, gli antichi sacerdoti egiziani erano filosofi (Porfirio *De abst.* IV 6), depositari di un'originaria sapienza, ed egli, con la sua interpretazione allegorica della loro teologia si proponeva con ogni probabilità di mostrare le verità filosofiche soggiacenti ai miti, inserendosi così nel filone dell'esegesi allegorica del mito che soprattutto la Stoa aveva applicato ad Omero, a Esiodo e ai miti da loro esposti». In quest'ottica risulta ancora più chiaro l'attacco di Porfirio ad Origene il quale aveva applicato l'allegoria, metodo ellenico utilizzato da Cheremone per interpretare i miti greci e la teologia della religione egizia, alle Scritture giudaiche che nulla avevano in comune con la cultura e con la religione greco-egizia.

¹²⁵ Lucio Anneo Cornuto, probabilmente nativo di Leptis secondo la *Suda*, visse nel I secolo d.C. e fu un filosofo stoico. Anche per questo autore, associato a Cheremone, il metodo allegorico veniva impiegato principalmente in ambito teologico. «In questo contesto - fa notare I. RAMELLI (*Stoici Romani Minori*, cit., p. 971) - l'etimologia appare un ausilio, da un lato, per comprendere la vera natura degli dei - dato che intende risalire appunto al vero significato di un nome, quello "naturale", secondo gli Stoici -, e, dall'altro lato, per mostrare come nei nomi ed epiteti tradizionali delle divinità si rifletta questa loro natura, di norma fisica o etica, la quale si trova espressa allegoricamente nelle forme del mito. L'etimologia parrebbe strumento, insomma, dell'allegoria, in quanto mostra come l'interpretazione allegorica delle divinità non sia un mero gioco intellettuale, ma sia "vera" (ἔτυμος), appunto, poiché l'etimologia attinge alla φύσις, e risponde alla vera natura del divino nelle sue varie manifestazioni. A questo scopo sembra rispondere infatti anche l'esegesi allegorica degli antichi poeti in senso stoico: se gli antichi erano sapienti, e più vicini ad una sapienza "naturale", esprimevano la verità- nei loro poemi e nei miti, ma anche talora nelle raffigurazioni plastiche e nei ritidalle più remote origini- , una verità che va colta attraverso l'allegoresi: dunque, l'esegesi allegorica applicata ai loro versi, ai miti o ai riti, così come l'etimologia applicata ai nomi divini, ha lo scopo di portare alla luce questa verità- che naturalmente, agli occhi di uno Stoico, corrisponde appunto alle teorie fisiche (e talora etiche) stoiche. All'immanentismo della divinità stoica, in particolare, si attagli perfettamente che i miti relativi agli dei, i loro epiteti e le loro rappresentazioni esprimano "la natura del cosmo", verità fisiche: la teologia stoica è parte della fisica, lo studio di Dio si risolve nello studio della natura. Le dottrine stoiche, quindi, sia attraverso l'etimologia che risale ai significati originari e naturali, veri (ἔτυμα), dei nomi, sia attraverso l'interpretazione allegorica degli antichi poeti e delle più antiche espressioni del mito e del rito, avrebbero ricevuto una conferma autorevole in quanto proveniente dalla natura stessa». Alla luce di quanto detto risulta evidente il motivo per cui Porfirio indica in Cheremone e in Cornuto due autori che utilizzavano un metodo allegorico totalmente diverso da quello utilizzato da Origene ma adattato a un contesto religioso come quello delle scritture giudaiche completamente diverso. Porfirio vuole dimostrare l'errore nel quale Origene si è imbattuto nell'utilizzare il metodo allegorico stoico e la falsità di ciò che ricava dall'utilizzazione di questo metodo».

¹²⁶ Sull'utilizzo del metodo allegorico da parte di Origene e la conseguente applicazione alle Scritture Giudaiche, J. PÉPIN (*Myte et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976) ritiene che Porfirio proponga una comparazione tra greci e cristiani volta a palesare il paradosso in quanto solo i primi avrebbero il diritto di usare il metodo allegorico e non i cristiani poiché non farebbe parte della loro cultura. Su questo frammento vedi anche J. PÉPIN, *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*, Paris 1987,

τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς τάνδρῶς ἀσκήσεως καὶ πολυμαθείας, ψευσαμένῳ δὲ σαφῶς- τί γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ κατὰ Χριστιανῶν; - ἐν οἷς αὐτὸν μὲν φησιν ἐξ Ἑλλήνων μετατεθεῖσθαι, τὸν δ' Ἀμμώνιον ἐκ βίου τοῦ κατὰ θεοσέβειαν ἐπὶ τὸν ἐθνικὸν τρόπον ἐκπεσεῖν.[...] Ταῦτα μὲν οὖν εἰς παράστασιν ἐκκείσθω τῆς τοῦ ψευδηγόρου συκοφαντίας»¹²⁷.

pp. 74-75; R.M. BERCHMAN, *In the shadow of Origen: Porphyry and the Patristic origins of the New Testament Criticism*, in *Origeniana sexta: Origène et la Bible = Origen and the Bible: actes du Colloquium Origenianum Sextum: Chantilly, 30 août- 3 septembre 1993*, Leuven 1995 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium) 118, p. 670; M. FERGUS, *Porphyry: Ethnicity, Language and alien Wisdom*, in *Philosophia togata. 2 Plato and Aristotle at Rome*, Ed. J. BARNES & M. GRIFFIN, Clarendon Press Oxford 1997, pp. 251- 252; G. CLARK, *Translate into Greek: Porphyry of Tyre on the new Barbarians*, in *Constructing identities in late antiquity*, Ed. R. MILES, Routledge London 1999, pp. 127-128.

¹²⁷ Euseb., *Storia ecclesiastica*, VI, 19, 2 ss. : «Perché si devono dire queste cose, quando anche Porfirio, un nostro contemporaneo, stabilitosi in Sicilia, cominciò a comporre libri contro di noi e cercando con essi di calunniare le Sacre Scritture, ricordando coloro che le interpretavano, non poté assolutamente accusare di volgarità le dottrine (cristiane), allora, per mancanza di argomenti, ricorse all'oltraggio, e a calunniare gli esegeti, tra essi soprattutto Origene. Dice di averlo conosciuto in giovane età e tenta di calunniarlo, senza accorgersi peraltro di dargli importanza, tanto quando dice la verità, nei casi in cui non può rivolgersi a lui diversamente, tanto quando mente, nei casi in cui pensava di non essere scoperto; ora accusandolo come cristiano, ora descrivendo il suo contributo negli studi filosofici. Ascolta quindi ciò che egli dice alla lettera: "Alcuni desiderosi di trovare una soluzione alla malvagità delle scritture giudaiche, senza abbandonar(le), diedero delle interpretazioni incompatibili e assurde con gli scritti, le quali non portarono (alcuna) difesa delle opere straniere (*scil.* delle Scritture), ma solo approvazione e lode per i loro autori. Infatti hanno spacciato come enigmi ciò che invece è chiaramente detto da Mosè, e hanno considerato come divine quelle pratiche piene di misteri occulti, e proprio a causa di (questa) illusione, dopo aver ingannato la capacità critica dell'anima, sovrappongono le (loro) interpretazioni". Poi più oltre dice: "Si sappia che questo metodo assurdo (provviene) da un uomo che anch'io certamente ho incontrato essendo ancora giovane, (un uomo) che aveva un' ottima fama e ancor oggi è apprezzato per gli scritti che ha lasciato, (parlo) di Origene la cui fama si è diffusa enormemente presso i maestri di queste dottrine. Costui infatti fu discepolo di Ammonio il quale ai nostri tempi ha dato inequivocabilmente grande impulso alla filosofia; da tale maestro egli trasse grande beneficio nella conoscenza delle dottrine, invece quanto ad un corretto stile di vita prese una strada opposta alla sua. Infatti mentre Ammonio (pur essendo) cristiano, venne educato dai genitori nelle dottrine cristiane, e nel momento in cui abbracciò il pensiero e la filosofia, immediatamente si rivolse ad uno stile di vita conforme alle leggi; Origene invece, (che era) greco ed era stato educato nelle dottrine greche, deviò verso la barbara insolenza; comportandosi in (questo) modo guastò la (sua) capacità negli studi, vivendo, per quanto riguarda la (sua) vita, da cristiano, cioè in modo contrario alle leggi, ma seguendo invece i Greci per quanto concerne la concezione della realtà e di Dio; inoltre subordinò le teorie dei Greci alle favole straniere. Infatti seguì sempre (il pensiero di) Platone e si occupò degli scritti di Cronio, di Apollofane e di Longino e di Moderato, di Nicomaco e dei pensatori famosi tra i Pitagorici, consultò anche i libri dello stoico Cheremone e di Cornuto dai quali apprese il procedimento metalettico dei misteri dei Greci, (metodo) che applicò alle Scritture Giudaiche". Queste cose vengono dette da Porfirio nel III libro del suo trattato contro i Cristiani, e, mentre ha confermato la vita ascetica e l'erudizione di un tale uomo, invece ha mentito palesemente- infatti come poteva non (farlo) lui che era contro i cristiani?- (quando) ha detto che dalle dottrine dei Greci si era convertito a quelle (cristiane), invece Ammonio da una vita rivolta alla santità precipitò nel paganesimo [...] Dunque queste cose (servano) come prova per esporre la calunnia del mentitore». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 248- 255. Vedi anche F.H. KETTLER, *Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius*, in AA.

4.F. Euseb., *Praepar. ev.* I, 9, 20 ss.: «Μέμνηται τούτων ὁ καθ' ἡμᾶς τὴν καθ' ἡμῶν πεποιημένος συσκευὴν ἐν δ# τῆς πρὸς ἡμᾶς ὑποθέσεως ὧδε τῷ ἀνδρὶ [*scil. di Filone*] μαρτυρῶν πρὸς λέξιν.» Ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα, Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευῶ· ὃς Ἀβιβάλω (Ἀβελβαλῶ) τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων τὴν ἱστορίαν ἀναθεῖς ὑπ' ἐκείνου καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας παρεδέχθη¹²⁸. οἱ δὲ

VV., *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andersen zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1979, pp. 322-328 e EUSEBIO DI CESAREA, *La dimostrazione evangelica*, Introduzione a cura di P. Carrara, Edizioni Paoline, Milano 2000, pp. 62- 63.

¹²⁸ Confrontando le informazioni contenute in questo frammento tratto dal IV libro del *Contra Christianos* con il frammento tratto dalla *Storia fenicia* di Filone di Biblò (*apud Euseb. Praep. ev.* I, 9, 24) P. NAUTIN (*Sanchuniaton chez Philon de Biblos et chez Porphyre*, «Revue Biblique», 56 (1949) pp. 269-271) ci si accorge che Porfirio cambia le fonti prese da Filone trasformandole per un fine preciso: Innanzitutto Sanconiatone, a differenza di quanto detto da Filone, non viene presentato come un innovatore che divulga una dottrina religiosa dimenticata da tutti e scoperta in Egitto, ma è presentato come un semplice redattore della religione ufficiale della Fenicia; la dottrina egizia ha come referente il dio egiziano Toth, che secondo la notizia di Filone, viene trasformato da Porfirio nel dio degli Ebrei Ieuò. Ancora, la fonte di tale dottrina religiosa non è Toth, come riporta Filone ma, secondo Porfirio, Gerombalo cioè un sacerdote di Ieuò. Il nome Gerombalo (Ἱερομβάλος) è un nome inventato da Porfirio che si applica perfettamente ad un sacerdote: il suffisso ἱερεύς che appunto in greco significa *sacro* si fonde con *Ba'al* che è il dio fenicio e che è la terminazione di molti nomi fenici. Per cui Porfirio dice che c'è un sacerdote di nome Gerombalo devoto a Iawè nella città di Beyrut, città con a capo un re che si chiamava Abelbalo o Abibalo, nome che nelle liste dei re della città di Beyrut non esiste. Così P. NAUTIN (*Sanchuniaton chez Philon de Biblos et chez Porphyre*, *Sanchuniaton chez Philon de Biblos et chez Porphyre*, cit., p. 271) conclude dicendo: «De toutes manières, lorsque Porphyre en appelle aux listes des rois de Phénicie pour situer ce roi Ἀβελβαλος ou Ἀβίβαλος "à l'époque de la guerre de Troie" et de Sémiramis, il donne la preuve décisive qu'il invente cette histoire. Nous possédons en effet beaucoup de listes royales des peuples sémitiques, et aucune ne fait appel à ces point de repère, qui correspondent seulement à ce que l'on pouvait trouver au temps de porphyre pour signifier les temps les plus reculés. De plus, il semble bien que Beyrouth n'a eu des rois qu'à de rares moments de son histoire et qu'elle a été comprise le plus souvent dans le territoire de ses voisines. C'est à partir des Séleucides qu'elle est devenue, par son port et son école de droit, la ville la plus marquante de Phénicie. Porphyre la prend comme telle, mais il juge seulement d'après son temp. Ainsi, en comparant les fragments de Philon de Byblos et ceux de Porphyre, on constate que les informations livrées par le second sont inventées en fonction d'un rôle nouveau dévolu à Sanchuniathon». Il motivo di questa manipolazione di dati risiede, secondo P. NAUTIN (*Sanchuniaton chez Philon de Biblos et chez Porphyre*, *Sanchuniaton chez Philon de Biblos et chez Porphyre*, cit., p. 272, nota 1), nel fatto che Porfirio voleva stabilire uno stretto rapporto tra i Giudei e i Fenici e per fare ciò gli serviva un nome importante che avvalorasse la sua tesi. Per questo egli riprende il Sancuniatone di Filone che gli servirebbe a garantire la veridicità della tradizione fenicia, ma manipola le notizie storiche per fare vedere lo stretto legame tra le due religioni legate entrambi da una lunghissima tradizione culturale contro il cristianesimo che invece non aveva nessuna radice culturale in quanto anche quella con i Giudei era stata recisa. Vedi anche S. INOWLOCKI, *Eusebius and the Jewish Authors: his citations technique in an apologetic context*, Leiden-Brill 2006.

τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων, καὶ σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν, ὡς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί. Σαγχουνιάθων δὲ <ό> κατὰ τὴν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν δὴ καὶ συγγράψας ἐπὶ Σεμράμεως γέγονε τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος, ἣ πρὸ τῶν Ἰλιακῶν ἢ κατ' αὐτούς γε τοὺς χρόνους γενέσθαι ἀναγέγραπται. τὰ δὲ τοῦ Σαγχουνιάθωνος εἰς Ἑλλάδα γλῶσσαν ἠρμήνευσε Φίλων ὁ Βύβλιος.»¹²⁹.

4.a.F. Euseb., *Praep. ev.* I, 9, 38, 20: «Ταῦτα ἀπὸ τῆς Σαγχουνιάθωνος προκείσθω γραφῆς, ἐρμηνευθείσης μὲν ὑπὸ Φίλωνος τοῦ Βυβλίου, δοκιμασθείσης δὲ ὡς ἀληθοῦς ὑπὸ τῆς Πορφυρίου τοῦ φιλοσόφου μαρτυρίας. ὁ δ' αὐτὸς ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι ἔτι καὶ ταῦτα περὶ τοῦ Κρόνου γράφει: “Τάαυτος, ὄν Αἰγύπτιοι προσαγορεύουσιν Θούθ, σοφία διενεγκὼν παρὰ τοῖς Φοίνιξιν, πρῶτος τὰ κατὰ τὴν θεοσέβειαν ἐκ τῆς τῶν χυδαίων ἀπειρίας εἰς ἐπιστημονικὴν ἐμπειρίαν διέταξεν. ᾧ μετὰ γενεᾶς πλείους θεὸς Σουρμουβηλὸς Θουρῶ τε ἢ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις ἀκολουθήσαντες κεκρυμμένην τοῦ Τααύτου καὶ ἀλληγορίας ἐπεσκιασμένην τὴν θεολογίαν ἐφώτισαν.”»¹³⁰.

¹²⁹ Euseb., *Praepar. ev.* I, 9, 20 ss.: «Tra costoro viene ricordato quel nostro contemporaneo che ha ordito una calunnia contro di noi e nel IV libro del (suo) scritto contro di noi, confermando la notizia dell'uomo (scil. di Filone), (dice) alla lettera: "I fatti più veri sui Giudei, perchè più consoni ai luoghi e ai nomi, (li) racconta Sanconiatone di Berito, (il quale) aveva preso le fonti da Gerombalo sacerdote del dio Ieuò; costui (scil. Sanconiatone) si occupò della storia di Abibalo (Abelbalo) re di Berito, da quello (scil. da Gerombalo) e da coloro che come lui facevano ricerca, apprese la verità (sui fatti). Questi fatti si sono verificati prima degli anni della guerra di Troia e si avvicinano quasi ai tempi di Mosè, come dimostrano i successori dei re di Fenicia. Sanconiatone inoltre, che scrisse nella lingua dei Fenici e raccolse tutta la storia antica dagli annali di stato e dai registri dei templi, sicuramente scrisse su Semiramide che divenne regina degli Assiri; essa nacque prima della guerra di Troia o in un periodo ad essa vicino. I fatti (narrati) da Sanconiatone furono tradotti in lingua greca da Filone di Biblos"». Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 256- 259. Vedi anche M. STERN, *Greek and latin Authors on Jews and Judaism*, cit., pp. 454- 455. Per quanto concerne la Storia dei Fenici di Filone di Biblò vedi P. NAUTIN, *Sanchuniathon chez Philon de Biblos et chez Porphyre*, cit., pp. 576- 578 e J. DOCHHORN, *Porphyrius über Sanchuniathon: quellenkritische Überlegungen zu Praep. ev. I, 9, 21.*, «Die Welt des Orient», 32 (2002), pp. 121- 145.

¹³⁰ Euseb., *Praep. ev.* I, 9, 38, 20: «Ecco le cose scritte da Sanconiatone, tradotte da Filone di Biblo e considerate vere dalla testimonianza del filosofo Porfirio. Costui, nel capitolo riguardante i Giudei, scrive ancora queste cose su Cronos: Tauthòs che presso gli Egiziani è detto Thoth, si distinse presso i Fenici per la saggezza, e fu il primo che diede un assetto scientifico alla falsità

4.b.F. Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 38, 30: «Καὶ μετὰ βραχέα φησίν· “Ἔθος ἦν τοῖς παλαιοῖς ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς τῶν κινδύνων ἀντὶ τῆς πάντων φθορᾶς τὸ ἡγαπημένον τῶν τέκνων τοὺς κρατοῦντας ἢ πόλεως ἢ ἔθνοους εἰς σφαγὴν ἐπιδιδόναι, λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσιν· κατεσφάπτοντο δὲ οἱ διδόμενοι μυστικῶς. Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἦλ προσαγορεύουσιν, βασιλεύων τῆς χώρας καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν ἐπὶ τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθεὶς, ἐξ ἐπιχωρίας νύμφης Ἀνωβρὲτ λεγομένης υἷον ἔχων μονογενῆ (ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοῦδ ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι) κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατειληφόντων τὴν χώραν βασιλικῶ κοσμήσας σχήματι τὸν υἷον βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσεν.”»¹³¹.

4.c.F. Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 44, 8- 32 «Ὁ δ'αὐτὸς πάλιν περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων ἐκ τῶν Σαγχουριάθωνος μεταβάλλον θέα ὅποιά φησι περὶ τῶν ἐρπυστικῶν καὶ ἰοβόλων θηρίων, ἃ δὴ χρῆσιν μὲν ἀγαθὴν ἀνθρώποις οὐδεμίαν συντελεῖ, φθορὰν δὲ καὶ λύμην οἷς ἂν τὸν δυσαλθὴ καὶ χαλεπὸν ἰὸν ἐγγρίμψιεν ἀπεργάζεται. γράφει δὲ καὶ ταῦτα πρὸς λέξιν ὧδέ πως λέγων· “Τὴν μὲν οὖν τοῦ δράκοντος φύσιν καὶ τῶν ὄφεων αὐτὸς ἐξεθείασεν ὁ Τάαυτος καὶ μετ' αὐτὸν αὐθις Φοίνικές τε καὶ Αἰγύπτιοι· πνευματικώτατον γὰρ τὸ ζῷον πάντων τῶν

della religione degli uomini volgari. Molte generazioni erano passate dopo di lui; il dio Surmubelòs e la dea Thurò la quale aveva cambiato nome in Eusarthis, i (suoi) seguaci, gettarono luce sulla teologia segreta di Tauthòs, nascosta dalle allegorie». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 420- 423.

¹³¹ Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 38, 30 ss. : «E in poche parole dice: "c'era un'usanza tra gli antichi (secondo cui) nelle grandi disgrazie, per evitare la distruzione di tutti (gli uomini) i reggenti di una città o di un popolo offrivano in sacrificio il più amato tra i figli come vittima sacrificale agli dei distruttori; coloro che venivano offerti in sacrificio venivano uccisi segretamente. Inoltre Cronos, che i Fenici chiamano Elon, regnando sulla regione, diverso tempo dopo la sua morte, fu consacrato alla stella di nome Cronos; da una ninfa del luogo, di nome Anobrèt, ebbe un figlio unico (il quale per questo motivo è chiamato Ieoud, che ancora adesso presso i Fenici significa figlio unigenito) e, dopo aver gettato (*scil.* Cronos) la regione nelle peggiori disgrazie della guerra, rivestito il figlio dell'abito regale, lo sacrificò su un altare preparato da lui stesso». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 422- 423. Questo frammento, come mostra con argomenti convincenti P. NAUTIN (*Trois autres fragments du livre de Porphyre "Contre les Chrétiens"*, cit., pp. 409- 410) si collega al frammento precedente, il numero 4.a.F., con le parole: «Καὶ μετὰ βραχέα φησίν» dove Eusebio sottintende che colui che parla è Porfirio. Del resto, come fa notare M. SMITH (*A hidden use of Porphyry's History of Philosophy in Eusebius's Praeparatio evangelica*, «The Journal of Theological Studies», 39 (1988) p. 504) molto spesso Eusebio evita di citare la fonte porfiriana in modo diretto perché a volte essa può cozzare contro il fine apologetico che Eusebio si è prefissato.

έρπετων καὶ πυρώδες ὑπ' αὐτοῦ παρεδόθη· παρ' ὃ καὶ τάχος ἀνυπέμβλητον διὰ τοῦ πνεύματος παρίστησιν, χωρὶς ποδῶν τε καὶ χειρῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ἔκτοθεν, δι' ὧν τὰ λοιπὰ ζῶα τὰς κινήσεις ποιεῖται· καὶ ποικίλων σχημάτων τύπους ἀποτελεῖ καὶ κατὰ τὴν πορείαν ἐλικοειδεῖς ἔχει τὰς ὁρμὰς ἐφ' ὃ βούλεται τάχος. καὶ πολυχρονιώτατον δέ ἐστιν οὐ μόνον τε ἐκδυόμενον τὸ γῆρας νεάζειν, ἀλλὰ καὶ αὐξήσιν ἐπιδέχεσθαι μείζονα πέφυκεν· καὶ ἐπειδὴν τὸ ὠρισμένον μέτρον πληρώσῃ, εἰς ἑαυτὸν ἀναλίσκεται, ὡς ἐν ταῖς ἱεραῖς ὁμοίως αὐτὸς ὁ Τάαυτος κατέταξεν γραφαῖς. διὸ καὶ ἐν ἱεροῖς τοῦτο τὸ ζῶον καὶ μυστηρίους συμπαρείληπται. εἴρηται δὲ ἡμῖν περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπιγεγραμμένοις Ἐθῶν Ὀθνείων ὑπομνήμασιν ἐπὶ πλείον, ἐν οἷς κατασκευάζεται ὅτι ἀθάνατον εἶη καὶ ὡς εἰς ἑαυτὸν ἀναλύεται, ὡσπερ πρόκειται· οὐ γὰρ θνήσκει ἰδίῳ θανάτῳ εἰ μὴ βία τινὶ πληγῆν τοῦτο τὸ ζῶον. Φοίνικες δὲ αὐτὸ Ἀγαθὸν Δαίμονα καλοῦσιν. ὁμοίως καὶ Αἰγύπτιοι Κνήφ ἐπονομάζουσιν· προστιθέασιν δὲ αὐτῷ ἱέρακος κεφαλὴν, διὰ τὸ πρακτικὸν τοῦ ἱέρακος. καὶ φησιν Ἐπήεις ἀλληγορῶν (ὁ ὀνομασθεὶς παρ' αὐτοῖς μέγιστος ἱεροφάντης καὶ ἱερογραμματεὺς, ὃν μετέφρασεν Ἄρειος Ἡρακλεοπολίτης) κατὰ λέξιν οὕτως· 'τὸ πρῶτον ὄν θειότατον ὄφιν ἐστὶν ἱέρακος ἔχων μορφὴν, ἄγαν ἐπίχαρις· ὃς εἰ ἀναβλέψειεν, φωτὸς τὸ πᾶν ἐπλήρου ἐν τῇ πρωτογόνῳ χώρᾳ αὐτοῦ· εἰ δὲ καμμύσειεν, σκότος ἐγίνετο'· ἔμφασιν διδοὺς ὁ Ἐπήεις ὅτι καὶ διάπυρρον ἐστὶ διὰ τοῦ φάναι 'διηύγασεν'· φωτὸς γὰρ ἰδιὸν ἐστὶ τὸ διαυγάσαι. παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησεν περὶ τοῦ παρ' αὐτῷ λεγομένου Ὀφίονος θεοῦ καὶ τῶν Ὀφιονιδῶν, περὶ ὧν αὐθις λέξομεν. ἔτι μὴν οἱ Αἰγύπτιοι ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἐννοίας τὸν κόσμον γράφοντες περιφερῆ κύκλον ἀεροειδῆ καὶ πυρωπὸν χαράσσουσιν καὶ μέσα τεταμένον ὄφιν ἱερακόμορφον (καὶ ἔστι τὸ πᾶν σχῆμα ὡς τὸ παρ' ἡμῖν Θῆτα), τὸν μὲν κύκλον κόσμον μηνύοντες, τὸν δὲ μέσον ὄφιν συνεκτικὸν τούτου Ἀγαθὸν Δαίμονα σημαίνοντες. καὶ Ζωροάστρης δὲ ὁ μάγος ἐν τῇ Ἱερᾷ Συναγωγῇ τῶν Περσικῶν φησι κατὰ λέξιν· 'Ὁ δὲ θεὸς ἐστὶ κεφαλὴν ἔχων ἱέρακος. οὗτός ἐστιν ὁ πρῶτος, ἀφθαρτος, ἀίδιος, ἀγένητος, ἀμερῆς, ἀνομοιότατος, ἠνίοχος παντὸς καλοῦ, ἀδωροδόκητος, ἀγαθῶν ἀγαθώτατος, φρονίμων φροनिώτατος· ἔστι δὲ

καὶ πατὴρ εὐνομίας καὶ δικαιοσύνης, αὐτοδίδακτος, φυσικὸς καὶ τέλειος καὶ σοφὸς καὶ ἱεροῦ φυσικοῦ μόνος εὐρετής'. τὰ δ' αὐτὰ καὶ Ὀστάνης¹³² φησὶ περὶ αὐτοῦ ἐν τῇ ἐπιγραφομένῃ Ὀκτατεύχῳ. πάντες δὲ τὰς ἀφορμὰς παρὰ τοῦ Τααύτου λαβόντες ἐφυσιολόγησαν, ὥσπερ πρόκειται. καὶ τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα τὰ διὰ τῶν ὄψεων, ναοὺς κατασκευασάμενοι, ἐν ἀδύτοις ἀφιέρωσαν, καὶ τούτοις ἑορτὰς καὶ θυσίας ἐπετέλουν καὶ ὄργια, θεοὺς τοὺς μεγίστους νομίζοντες καὶ ἀρχηγοὺς τῶν ὄλων. τοσαῦτα καὶ περὶ τῶν ὄψεων." Ἀλλὰ γὰρ τὰ μὲν τῆς Φοινίκων θεολογίας τοῦτον περιέχει τὸν τρόπον.»¹³³.

¹³² Si sa dalla tradizione che Ostane fosse un mago il quale aveva accompagnato Ciro il grande nella guerra contro i Greci. Oltre all'opera segnalata da Eusebio, cioè l'*Ottateuco*, gli vengono attribuiti una *Pragmateia* e una lettera a Petasio sull'alchimia. Per questa figura vedi J. BIDEZ- D. CUMONT, *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspes, d'après la tradition grecque*, Paris 1938, I, pp. 167- 212; II p. 271.

¹³³ Euseb. *Praep. ev.* I, 9, 44, 8- 32: «Costui (*scil.* Porfirio) dopo aver tradotto la *Storia dei Fenici* da Sanconiatone, racconta per osservazione diretta, e parla dei rettili velenosi che non sono di alcuna utilità per gli uomini, ai quali si attribuiscono danno e rovina, e che portano (nell'uomo) malattie incurabili e uno stato di prostrazione. Scrive queste cose alla lettera come se stesse parlando: Tauthòs in persona ha attribuito un carattere divino alla natura del drago e dei serpenti, e dopo di lui anche i Fenici e gli Egizi. Infatti è (*scil.* il dragone) il più spirituale di tutti i rettili e la natura ignea si è trasmessa grazie a lui; perciò a causa della natura spirituale, ha un'incredibile velocità, (sebbene sia) senza piedi e mani e senza qualche altro arto esterno, grazie ai quali gli altri animali fanno i loro movimenti; si riproduce in svariate forme, e proprio per la sua andatura sinuosa fa delle accelerazioni secondo la velocità che più desidera; è molto longevo, non solo perchè ringiovanisce nel cambiare la vecchia pelle, ma anche perchè riceve un aumento di forza e ne produce ancora di più; e quando è giunto ad un punto determinato (della sua vita) si autodistrugge, nello stesso (identico) modo in cui nei templi lo stesso Tauthòs ha trasmesso nelle scritture. Ed è per questo motivo che l'animale è stato utilizzato nei templi e durante la celebrazione dei misteri. Abbiamo trovato diverse cose su questo argomento nei commentari dedicati ad Ethothii, nei quali si è dimostrato che era (*scil.* il dragone) immortale, e come si autodistruggeva, come si è visto (prima); infatti questo animale non muore di morte naturale se non (riceve) qualche percossa (data) con violenza. I Fenici lo chiamano demone buono; allo stesso modo gli Egiziani lo hanno chiamato Knèf; gli hanno dato inoltre una testa da falco, per l'operosità del falco. E dicono che Epeeis parlando in forma allegorica (chiamato anche da loro supremo ierofante e sacro scriba, di cui Ario di Eracleopoli ha tradotto l'opera) dice alla lettera in questo modo:" per prima cosa il serpente più divino è quello che ha la forma, molto graziosa, di un corvo; se apre gli occhi riempie totalmente di luce il luogo della sua nascita; se invece li chiude, sopraggiunge la tenebra (Epeeis ha dato anche un'immagine che è quella del fuoco) e dice che *ha rischiarato*, infatti è proprio della luce il rischiarare". Sui Fenici anche Ferecide coglie l'occasione per parlare della divinità del cosiddetto dio Ofione e degli Ofionidi, sui quali parleremo più avanti. Inoltre è indubbio che gli Egiziani, seguendo la loro concezione del mondo, hanno rappresentato un cerchio che gira di aria e di fuoco e in mezzo è collocato un serpente con la forma di un corvo (tutta la figura è come la nostra theta [Θ]) il cerchio indica il mondo, e il serpente che è nel mezzo del cerchio simboleggia un demone buono. E Zoroastro il mago, nella *scienza sacra dei Persiani*, dice alla lettera: " C'è un dio che ha la testa di corvo. Egli è il primo degli esseri incorruttibile, eterno, non generato, indivisibile, dissimile da tutti, amministratore di ogni bene, integerrimo, il più buono tra i buoni, il più prudente tra i prudenti; egli è anche il padre dell'equità e della giustizia, istruito, ingenerato, perfetto, saggio, l'unico scopritore della natura sacra". Anche Ostane dice tali cose su di lui nell'opera intitolata *Ottateuco*. Tutti coloro che hanno avuto l'occasione di parlare di Tauthòs, si sono espressi in questo modo. Ed essi hanno rappresentato i

4.d.F. Euseb., *Praep. ev.* V, 1, 9 ss.: «Αὐτὸς ὁ καθ' ἡμᾶς τῶν δαιμόνων προήγορος ἐν τῇ καθ' ἡμῶν συσκευῇ τοῦτόν που λέγων μαρτυρεῖ τὸν τρόπον· “Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν εἰ τοσοῦτων ἐτῶν κατεῖληφε τὴν πόλιν ἢ νόσος, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτ' οὔσης· Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμῶς τις θεῶν δημοσίας ὠφελείας ἦσθετο”»¹³⁴.

4.e.F. Euseb., *Praep. ev.* X, 9, 11: «γράφει τοίνυν ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς καθ' ἡμῶν συσκευῆς ὁ Πορφύριος ῥήμασιν αὐτοῖς τάδε· “Ἱστορεῖ δὴ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν τὰ συμφωνότατα, Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφῶς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ Ἰευῶ, ὃς Ἀβελβαλῶ τῷ βασιλεῖ Βηρυτίων τὴν ἱστορίαν ἀναθεῖς ὑπέκρινεν καὶ τῶν κατ' αὐτὸν ἐξεταστῶν τῆς ἀληθείας παρεδέχθη. οἱ δὲ τούτων χρόνοι καὶ πρὸ τῶν Τρωϊκῶν πίπτουσι χρόνων καὶ σχεδὸν τοῖς Μωσέως πλησιάζουσιν, ὡς αἱ τῶν Φοινίκης βασιλέων μηνύουσι διαδοχαί. Σαγχουνιάθων δὲ ὁ κατὰ τὴν τῶν Φοινίκων διάλεκτον φιλαλήθως πᾶσαν τὴν παλαιὰν ἱστορίαν ἐκ τῶν κατὰ πόλιν ὑπομνημάτων καὶ τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀναγραφῶν συναγαγὼν καὶ συγγράψας ἐπὶ Σεμράμεως γέγονε τῆς Ἀσσυρίων βασιλίδος. Ταῦτα ὁ Πορφύριος.»¹³⁵

primi elementi all'interno dei templi dedicati ai serpenti, hanno edificato (loro) templi, hanno celebrato feste, sacrifici ed orge in loro onore considerandoli i più importanti tra gli dei e i creatori di tutte le cose. Tali cose (sono state dette) per quanto concerne i serpenti. Infatti le cose concernenti la scienza degli dei Fenici presentano questa (particolare) caratteristica». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 422- 429. Anche in questo caso P. NAUTIN (*Trois autres fragments du livre de Porphyre "Contre les Chrétiens*, cit., pp. 414- 415) dimostra che la fonte citata da Eusebio è Porfirio.

¹³⁴ Euseb., *Praep. ev.* V, 1, 9 ss. : «Lo stesso avvocato dei demoni nostro contemporaneo nell'opera scritta contro di noi conferma questa (sua) indole dicendo ad un certo punto: “E però si meravigliano se già da tanti anni la peste si è impadronita della città, non essendoci più diritto di residenza nè per Asclepio, nè per gli altri dei; infatti da quando (vi è) il culto di Gesù nessun dio fu di alcuna utilità per il popolo”». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 360- 361. Vedi anche W. NESTLE, *Zur altchristlichen Apologetik im neuen Testament*, «Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte», 4 (1952), pp. 115- 123; P.F. BEATRICE, *Un oracolo antichristiano chez Arnobe*, cit., pp. 125- 129.

¹³⁵ Eusebio, *Preparazione evangelica*, X, 9, 11: «Tra costoro viene ricordato quel nostro contemporaneo che ha ordito una calunnia contro di noi e nel IV libro del (suo) scritto contro di noi, confermando la notizia dell'uomo (*scil.* di Filone), (dice) alla lettera: "I fatti più veri sui Giudei, perchè più consoni ai luoghi e ai nomi, (li) racconta Sanconiatone di Berito, (il quale) aveva preso le fonti da Gerombalo sacerdote del dio Ieuò; costui (*scil.* Sanconiatone) si occupò della storia di Abibalo (Abelbalo) re di Berito, da quello (*scil.* da Gerombalo) e da coloro che come lui facevano ricerca, apprese la verità (sui fatti). Questi fatti si sono verificati prima degli

5.F. Didymus Caec. *Comm. in Job.*, 10, 13 (P. Tura 280, 1- 281, 13): «πιστῶς δὲ καὶ φ[ρο]νίμ[ως] ἀκουστέον τοῦ “πάντα δύνασαι”, ἵνα μὴ ὑποπέσωμεν τῇ τῶ(ν) δοκητῶν ἀνοίᾳ. ἔστιν δὲ σαφὲς τὸ λεγόμενον διαιρέσει χρῆσαμένοις οὕτως· τῶν δυνάμεων αἱ μὲν εἰσιν ἐνεργητικαί, αἱ δὲ παθητικαί. καὶ ἐνεργητικαὶ μὲν εἰσιν, καθ’ ἃς ποιούμεν, παθητικαὶ δέ, καθ’ ἃς [γι]νόμεθα, αἱ καὶ [.....]λουσα [ι]π[ρ]ὸς τὰς ἐνεργεί[ας.] ἐὰν οὖν λέ[γ]ηται ὁ θε(ὸ)ς πάν[τα] δύνασθαι, ο[ὗ] δει προσάπτει(ν) αὐτῷ καὶ τὰς παθητικὰς δυνάμεις· οὐ γὰρ οἶόν τε εἰπεῖν αὐτὸν γενέσθαι ἄλλο τι - οὐ γὰρ ὑπάρχουσιν αὐτῷ αἱ κατ’ ἐπιτηδειότητα δυνάμει[ς] οὐδὲ λεκτέον, ὅτι δύναται ψεύδεσθαι ἢ μετ[α]βάλλεσθαι ἢ ἀρνήσασθαι ἑαυτὸν. ἃ ἀρμόζει οὖν θε(ε)ῷ, δυνατὰ αὐτῷ λέγω. σοφίζονται γὰρ τινες, ὧν ἔστι καὶ Πορφύριος καὶ ὅμοιοι, ὅτι εἰ πάντα δυνατὰ τῷ θε(ε)ῷ, καὶ τὸ ψεύσασθαι, καὶ εἰ πάντα δυνατὰ τῷ πιστῷ, δύναται καὶ κλίην ποιῆσαι καὶ ἄνθρωπον ποιῆσαι. οὐ τοῦτο δὲ σημαίνεται, ἀλλ’ ὥσπερ, ἐὰν λέγηται πάντα δυνατὰ τῷ ἰατρῷ, περὶ ἰατρικῆς λέγω, καὶ πάντα δυνατὰ τῷ κυβερνήτῃ, τὰ ἀρμόζοντα τῇ τέχνῃ αὐτοῦ φημι, οὕτως ἐὰ(ν) λέγω πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ ἢ [τ]ῷ πιστῷ, τοῦτο λέγω, ὅτι <ἃ> ἀρμόζει θε(ε)ῷ θε(ε)ῷ δυνατὰ, καὶ <ἃ> ἀρμόζει πιστῷ δύναται πιστός. ταῦτα δὲ ἔστιν τὰ διὰ πίστεως κατορθούμενα. ὅτι δὲ καὶ ἡ γραφή τοῦτο οἶδεν, φησὶν περὶ θε(ο)ῦ· “εἰ ἀρνης<ό>μεθα, αὐτὸς πιστὸς μένει. ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται.” καὶ [π]άλιν· “ἐν οἷς ἀδ[υνα]τὸν ψεύσα[σθ]αι τὸν θε(ό)ν.” ὡ[ς] αὐ[τ]ως δὲ καὶ μετ[ὰ] ς[υν]έ[ξ]εως τὸ “ἀδυνατεῖ δὲ ς[οι] οὐδὲν” ἐκλ[η]μπτέ[ον] κτλ»¹³⁶.

anni della guerra di Troia e si avvicinano quasi ai tempi di Mosè, come dimostrano i successori dei re di Fenicia. Sanconiatone inoltre, che scrisse nella lingua dei Fenici e raccolse tutta la storia antica dagli annali di stato e dai registri dei templi, sicuramente scrisse su Semiramide che divenne regina degli Assiri. Queste cose scrive Porfirio». Questo brano viene riportato alla lettera da Eusebio anche in *Praep. ev.* I, 9, 20. Vedi *supra* il numero 4.F.

¹³⁶ Didimo il cieco. *Commentario a Giobbe*, 10, 13 (P. Tura 280, 1- 281, 13): «Con fede e con saggezza bisogna ascoltare quel "Tu puoi tutto" per non piegarci alla follia dei doceti (letteralisti). Così il detto è chiaro se si distinguono (correttamente) le citazioni. Alcune potenze sono attive, altre sono passive. Le potenze (attive) sono quelle secondo le quali facciamo (le cose), quelle passive (sono quelle) secondo le quali subiamo delle modificazioni. [...] Dunque quando si dice che Dio può tutto, non bisogna assegnargli anche le potenze passive. Infatti non solo non si può dire di lui che divenga qualcosa di diverso- non ci sono infatti potenze che sono a lui sottomesse per opportunità- ma non si può nemmeno dire che egli può mentire o mutare o rinnegare sè stesso. Le cose che convengono a Dio (sono le cose) che si dice lui possa fare. Infatti alcuni cavillano, e tra essi c'è anche Porfirio e gente simile a lui, che "se Dio può tutto", allora può anche mentire. E

6.F Didym. Caec. *Comm. in Eccl.* 9, 10 (P. Tura 281, 2-9): «Πορφύριος γοῦν θέλων εἰ[.....]ίτοις ἀναπλάττοντες ἀναγωγὰς καὶ ἀλλ[η]γ[ορίας] ἐν|θη ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ Ἔκτωρ μνημονεύεται, ἠλληγόρησεν φήσας πρὸς τὸν Χ(ριστὸν) καὶ τὸν διάβολον· καὶ ἃ ἐλέγομεν ἡμεῖς περὶ τοῦ διαβόλου, αὐτὸς περὶ τοῦ Ἐκτορος, καὶ ἃ περὶ τοῦ Χ(ριστο)ῦ, αὐτὸς περὶ Ἀχιλλέως· καὶ συνεχρᾶτο ταῖς τοιαύταις λέξεσιν ὅτι· ἔπρὸ τῆς ἐπι[κρ]ατήσεως τοῦ Ἀχιλλέως ἐβρενίθυετο κατὰ πάντων ὁ Ἐκτωρ καὶ πάντων δυνατώτερος ἐνομίζετο. ὑπὲρ τοῦ διαβαλεῖν δὲ ἰ τοῦτο ἐποίει. ὧδε οὖν τὰ τῆς ἀναγωγῆς πέπαιται.»¹³⁷.

se tutto è possibile a chi crede (*Mt.* 17, 20), gli è possibile fare un letto o un uomo. Ma non è questo che significa, infatti è come se si dicesse che "il dottore può tutto (se) parlo dell'arte medica, e "il nocchiero può tutto" se parlo di ciò che compete alla sua professione, così se dico "Dio può tutto o il credente (può tutto)", dico questo cioè che Dio può fare ciò che compete a Dio, e il credente può fare ciò che compete al credente. Questa è la cosa giusta che si ottiene mediante la fede. E poichè questo lo conosce anche la Scrittura, (essa) dice su Dio: "Se negheremo, lui rimarrà fedele"; infatti lui non può rinnegare sè stesso (*2Tim.* 2, 12 seg.). E di nuovo: "è impossibile che Dio menta in queste cose" (*Ebrei* 6, 18). Allo stesso modo con la conoscenza "non ti è possibile conoscere nulla" ecc.». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 438- 441. Didimo attacca i letteralisti e in particolar modo Porfirio, accusandolo di fare volontariamente dei vuoti *sofismi* (σοφίζονται γὰρ τινες, ὧν ἐστὶ καὶ Πορφύριος καὶ ὅμοιοι) e di non voler cogliere appieno il vero significato nascosto sotto il dettato della Scrittura. L'onnipotenza di Dio è un concetto avulso dalla cultura greca nella quale dio è παναίτιος, cioè causa di tutto, ma è sempre legato all'ordine della natura; mentre la concezione di un dio παντοκράτορ, cioè onnipotente, è totalmente assurda e priva di qualsiasi fondamento logico. Infatti secondo il principio di non- contraddizione, se Dio è buono per natura, non può essere cattivo, se Dio è la verità, non può essere la menzogna, quindi non può mentire, non può negare che gli avvenimenti passati siano accaduti e non può nemmeno stravolgere le leggi matematiche. Il concetto di onnipotenza dunque va contro il principio di non contraddizione. Didimo in questo frammento riporta *letteralmente* una obiezione probabilmente contenuta nel *Contra Christianos* di Porfirio, dicendo appunto che se Dio può tutto, secondo il filosofo neoplatonico, egli può anche mentire (ὅτι εἰ πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ, καὶ τὸ ψεύσασθαι). Ma ancora più irritante ed assurdo doveva sembrare al neoplatonico il passo evangelico contenuto in *Matteo* 17, 20, secondo cui per Gesù, se un credente possiede la fede, allora può fare tutto, estendendo così il concetto di onnipotenza non solo a Dio, ma addirittura all'uomo. Per Porfirio quindi, sempre secondo il principio di non- contraddizione, anche il credente, potendo fare tutto, essendo quindi onnipotente, può fare indistintamente o un letto o un uomo (καὶ εἰ πάντα δυνατὰ τῷ πιστῷ, δύναται καὶ κλίνην ποιῆσαι καὶ ἄνθρωπον ποιῆσαι). Anche qui Didimo riporta un'altra obiezione del filosofo neoplatonico, probabilmente tratta dal *Contra Christianos*, la quale ha come scopo di sottolineare la maggiore assurdità e illogicità del passo evangelico, in quanto l'onnipotenza è addirittura riferita ad un semplice uomo.

¹³⁷ Didimo il cieco, *Commentario all' Ecclesiaste*, 9, 10 (P. Tura 281, 2-9): «Ora Porfirio, desiderando (farci il rimprovero perchè noi procediamo forzatamente) in quanto inventiamo spiegazioni spirituali e allegorie, ha interpretato il brano di Omero, in cui Achille ed Ettore sono citati allegoricamente come Cristo e il diavolo. E ciò che noi diciamo del diavolo, lui lo dice di Ettore, e ciò che noi diciamo di Cristo, lui lo dice di Achille. Egli riporta le seguenti parole: "Prima della vittoria di Achille, Ettore primeggiava su tutti ed era ritenuto il più forte di tutti". Ma faceva questo per calunniare. Qui termina la spiegazione anagogica (spirituale)». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 440- 443. Su questo brano vedi anche R. GRANT, *The Stromateis of Origen*, cit.

7.F. Didym. Caec. *Comm. in Jes.* 50, 4-5 et *Ps.* 137, 4 (P. Tura 308, 11- 14): «οὐ [παντὸς] γὰρ ἐστὶν τοῦτο εἶπεν, ἀλλὰ τοῦ προσθήκην ὡτὸς λαβόντος [θ]ε[ό]θεν. Ταῦτα τ[ὰ] ὅσα ὁ σωτ[η]ρ ἔχων [ἔ]λεγεν ἰδὼν ὅτι ἔχων ὅσα ἀκούειν ἀκουέτω". Οὐ πάντες δὲ εἶχον τὰ ἀκούοντα τῶν Ἰησοῦ ἐπικε[καλυμμ]ένων λόγ[ω]ν, τῶν] ἐν παραβολαῖς

p. 289. A. PENATI BERNARDINI (*Il motivo dell'antro nell'esegesi porfiriana di Odissea XIII, 102-112*, «Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche», 62 [1988], p. 119) fa notare che: «La preoccupazione di Porfirio di rintracciare il fondamento reale dell'allegoria omerica diviene dunque molto significativa se connessa alla polemica anticristiana. In essa infatti non solo si chiariscono i criteri esegetici di Porfirio ma emerge anche, proprio nella reazione ai primi tentativi di traduzione culturale del messaggio cristiano, la fondamentale importanza della dimensione storica del mistero per la stessa efficacia salvifica di esso». P. SELLEW (*Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in debate over allegorical interpretation*, «Harvard Theological Review», 82 [1989], p. 100) sostiene che questo è un frammento che deriva dal *Contra Christianos* «Benché non possiamo essere sicuri della sua piena intenzione, data la natura del frammento superstite, sembra che il riferimento a Porfirio di Didimo non fosse soltanto uno scherzo ad hoc. Molto più probabilmente esso era parte integrante della sua opera. In modo pienamente consonante con il suo programma filosofico e religioso, tenta di trovare linguaggio e simboli più appropriati per rimpiazzare quelle che ai suoi occhi apparivano come crude ed esagerate pretese dei Cristiani su Gesù». Sull'allegoria vedi anche J. PÉPIN, *Porphyre, exégète d'Homère*, cit., p. 233. Per quanto concerne le lacune presenti nel testo, P.F. BEATRICE (*Didime l'Aveugle et la tradition de l'allégorie*, cit., 588- 590) crede di trovare un frammento ascrivibile agli *Stromateis* di Origene e non al XII canto dell'*Iliade* di Omero, come propone G. BINDER). P.F. BEATRICE propone questa ricostruzione: «Πορφύριος γοῦν θέλων ἐλέγγειν ἡμᾶς πρὸς τοῖς ῥή|τοις ἀναπλάττοντες ἀναγωγὰς καὶ ἀλλ[η]γ[ο]ρίας, φησὶν ὅτι Ὁριγένης τὰ ἔπη ἐν|θα ὁ Ἀχιλλεὺς καὶ Ἔκτωρ μνημονεύεται, ἠλληγόρησεν φήσας πρὸς τὸν Χ(ριστὸ)ν καὶ τὸν διάβολον (Porfirio dunque volendo accusarci di inventare anagogie ed allegorie al di là del senso letterale, dice che Origene ha interpretato allegoricamente i versi omerici nei quali sono menzionati Achille ed Ettore riferendoli a Cristo e al Diavolo)». Questa interpretazione non ha incontrato nel mondo accademico nessun consenso. In particolare A. CARLINI (*La polemica di Porfirio contro l'esegesi "tipologica" dei cristiani*, «Studi Classici e Orientali», XLVI (1996), pp. 393- 394) osserva che: «L'integrazione in lacuna del nome di Origene può difficilmente conciliarsi con quanto Didimo dice subito dopo (r. 19), contrapponendo due volte ἡμεῖς a αὐτός. Nell'interpretazione comunemente accolta, con ἡμεῖς Didimo intende la schiera compatta degli interpreti cristiani (fra i quali colloca ovviamente anche se stesso), con αὐτός intende l'irriducibile avversario Porfirio (contrapposizione Πορφύριος- ἡμεῖς anche in Euseb., *Hist. Eccl.* VI 19, 2). Se αὐτός indicasse invece il pensatore alessandrino, noi dovremmo ammettere che Didimo su un punto importante di esegesi non solo prende le distanze da Origene, ma si schiera contro di lui. In realtà Didimo nel Commento all'*Ecclesiaste* e nei Commenti ad altri libri biblici restituiti dai fogli di papiro di Tura è sulla linea esegetica di Origene. Nella ricostruzione finale del testo, Beatrice si ferma a τὸν διάβολον (r.18) dando per scontato quindi che διαβαλεῖν vada riferito ad Ettore; anzi, egli sottolinea (p. 588) il gusto per la spiegazione etimologica delle parole proprio di Origene; resto dell'idea che le parole ὑπὲρ τοῦ διαβαλεῖν δὲ ἰ τοῦτο ἐποίει, costituiscano l'aspra replica finale di Didimo a Porfirio, non molto diversa nel tono da quella che accompagna un'altra citazione di Porfirio (P. Tura 308, 11-14 Ὅθεν ἐμάνη Πορφύριος καὶ ἐν τούτῳ) e coincidente nella scelta dei termini qualificanti con Eusebio (*Hist. Eccl.* VI 19, 2-3)». Per quanto concerne l'allegoria di Didimo vedi M. SIMONETTI, *Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo*, «Vetera Christianorum» 20 (1983), pp. 204- 216; 329- 340.

ἀπαγγελλομένων λόγων. Ὅθεν ἐμάνη Πορφύριος καὶ ἐν τούτῳ»¹³⁸.

8.F. Eriphan., *Haer.* 51, 8: «Ὅθεν καὶ τινες ἄλλοι ἐξ Ἑλλήνων φιλοσόφων, φημὶ δὲ Πορφύριος καὶ Κέλσος καὶ Φιλοσαββάτιος, ὁ ἐκ τῶν Ἰουδαίων ὀρμώμενος, δεινὸς καὶ ἀπατεῶν ὄφιος, εἰς τὴν κατὰ τῆς εὐαγγελικῆς πραγματείας διεξιόντες ἀνατροπὴν τῶν ἀγίων εὐαγγελιστῶν κατηγοροῦσι, ψυχικοὶ καὶ σαρκικοὶ ὑπάρχοντες, κατὰ σάρκα δὲ στρατευόμενοι. [...] Ἐκαστος γὰρ προσκόπτων τοῖς λόγοις τῆς ἀληθείας διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τύφλωσιν τῆς ἀγνωσίας, εἰς τοῦτο ἐπίπτοντες ἔλεγον· Πῶς δύναται ἡ αὕτη ἡμέρα εἶναι τῆς ἐν Βηθλεὲμ γεννήσεως, αὕτη καὶ περιτομὴν ἔχειν ὀκταήμερον καὶ διὰ τεσσαράκοντα ἡμερῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ἄνοδον καὶ τὰ ἀπὸ Συμεῶνος καὶ Ἄννας εἰς αὐτὸν τετελεσμένα, ὅποτε ἐν τῇ νυκτὶ ἧ ἐγεννήθη πέφηνεν αὐτῷ, φησὶν, ἄγγελος μετὰ τὴν τῶν μάγων ἔλευσιν τῶν ἐλθόντων προσκυνῆσαι αὐτῷ καὶ ἀνοιξάντων τὰς πύλας καὶ προσενεγκάντων, ὡς λέγει; Φησὶν· Ὁφθη αὐτῷ ἄγγελος λέγων· [...] εἰ τοίνυν ἐν ταύτῃ νυκτὶ ἧ γεγέννηται παρελήμφθη εἰς Αἴγυπτον καὶ ἐκεῖ ἦν ἕως ὅτου ἀπέθανεν Ἡρώδης, πόθεν τὸ ἐπιμεῖναι καὶ ὀκταήμερον περιτμηθῆναι; ἢ πῶς τὸ μετὰ τεσσαράκοντα εὐρίσκειται Λουκάς ψευδόμενος, ὡς φασι βλασφημοῦντες κατὰ τῆς ἑαυτῶν κεφαλῆς, ὅτι φησὶν»¹³⁹.

¹³⁸ Didimo il Cieco *Commentario a Isaia* 50, 4-5 e *Salmi* 137, 4 (P. Tura 308, 11- 14): «Infatti non è da tutti dire questo, ma solo colui che ha ricevuto un orecchio aggiuntivo (per intervento divino). E avendo il Salvatore queste (orecchie) (disse): "Chi ha orecchie per intendere, intenda". Ma invece non tutti avevano le orecchie per intendere le parole velate di Gesù, (parole) annunciate in parabole. Per cui Porfirio anche in ciò (ha sostenuto) cose da pazzi». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 442- 443.

¹³⁹ Eriphan., *Eresie*, 51, 8: «Per questo anche altri tra i filosofi greci, dico Porfirio e Celso e Filoabbazio, quest'ultimo discendente dei Giudei, serpe maligno e ingannatore, dopo aver confutato la dottrina evangelica, lanciano accuse contro i santi evangelisti, mostrandosi attaccati ai piaceri della carne, e dediti (ai piaceri) del corpo. [...] Ognuno (di essi) infatti, adirandosi contro le parole della verità, a causa dei limiti della loro ignoranza, quando si imbattevano in questo (passo) dicevano: "Com'è possibile che nello stesso giorno si sia verificata: la nascita a Betlemme, la circoncisione dopo otto giorni, il viaggio a Gerusalemme in quaranta giorni, le vicende su Simeone e Anna, verificatesi lo stesso (giorno)? Nella notte –dice (l'evangelista)- in cui nacque (scil. Gesù), quando apparve l'angelo? (Forse) dopo la venuta dei Magi, giunti per adorarlo, i quali aprirono le loro borse da viaggio e offerirono doni, come si narra? (l'evangelista infatti) dice: " Gli apparve un angelo dicendo" [...] Se quindi nella stessa notte in cui nacque fu portato in Egitto e lì rimase fino a quando non morì Erode, come è rimasto ed è stato circonciso (Gesù che aveva solo) otto giorni? Ma in che modo Luca è stato trovato mentitore sull'episodio dei quaranta (giorni), come attestano i calunniatori "sulla loro testa" come dice il detto?». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 198- 201.

9.F. Severianus Gabal., *De mundi creatione, orat. VI* (MIGNE T. LVI, col. 487): «Λέγουσι πολλοὶ καὶ μάλιστα οἱ τῷ θεοστυγεῖ Πορφυρίῳ ἀκουλουθήσαντες τῷ κατὰ Χριστιανῶν συγγράψαντι καὶ τοῦ θείου δόγματος πολλοὺς ἀποστήσαντι· λέγουσι τοίνυν· Διὰ τί ὁ θεὸς ἀπηγόρευσε τὴν γνῶσιν τοῦ καλοῦ καὶ πονηροῦ; ἔστιν, τὸ πονηρὸν ἀπηγόρευσε· διὰ τί καὶ τὸ καλόν; εἰπὼν γάρ· "Ἄπὸ τοῦ ξύλου τοῦ εἰδέναι καλὸν καὶ πονηρὸν μὴ φάγητε", κωλύει, φησὶν, αὐτὸν τοῦ εἰδέναι τὸ κακόν· διὰ τί καὶ τὸ ἀγαθόν; (ἀεὶ ἢ κακία καθ' ἑαυτῆς τεχνάζεται καὶ τὰς λαβὰς καθ' ἑαυτῆς δίδωσιν)»¹⁴⁰.

10.F. Hieron., *Adv Pelag. II*, 17: «(Jesus) iturum se negavit, et fecit quod prius negaverat (Joh. 7, 8. 10). Latrat Porphyrius, inconstantiae ac mutationis accusat, nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda»¹⁴¹.

11.F. Hieron., *Comm. in Dan. prol. init* : «*Contra prophetam Danielelem duodecimum librum scripsit Porphyrius, nolens eum ab ipso, cuius inscriptus est nomine, esse compositum, sed a quodam qui temporibus Antiochi, qui appellatus est Epiphanes, fuerit in Iudaea, et non tam Danielelem ventura dixisse, quam illum narrasse praeterita. denique quidquid usque ad Antiochum dixerit, veram historiam continere; si quid autem ultra opinatus sit, quia futura nescierit, esse mentitum. cui sollertissime responderunt [Eusebius] Caesariensis episcopus III voluminibus, i. e. XVIII. et XIX. et XX., Apollinarius quoque uno grandi libro. h.e. XXVI., [et ante hos] ex parte Methodius. Verum quia nobis propositum est, non adversarii calumniis respondere, quae longo sermone indigent [...]* Quae [i. e. vaticinia

¹⁴⁰ Severianus Gabal., *De mundi creatione, orat. VI* (MIGNE T. LVI, col. 487): «Dicono molti e soprattutto coloro che seguono il miscredente Porfirio, il quale scrisse contro i cristiani e allontanò molti dalla dottrina di Dio, dicono quindi: "Perchè Dio impedi la conoscenza del bene e del male? D'accordo, ha proibito la conoscenza del male; ma perchè anche (la conoscenza) del bene? Infatti dicendo: "Non mangiate dall'albero della conoscenza del bene e del male", impedisce, dicono (costoro), che si conosca il male in sè; ma perchè anche il bene? (sempre la cattiveria viene usata astutamente in favore di sè stessa e l'occasione (per farlo si trova) all'interno della stessa (cattiveria))». *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 258- 259. Vedi anche M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., p. 455.

¹⁴¹ Girolamo, *Contro Pelagio II*, 17: «(Gesù) negò che sarebbe andato, ma poi fece ciò che prima si era rifiutato (di fare) (*Giov. 7, 8. 10*). Latra Porfirio e accusa (Gesù) di volubilità e di cambiamento (di parere), non sapendo che le occasioni di peccato devono essere riferite alla carne». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 340- 341.

Danielis de Christo, de regibus et annis] quia vidit Porphyrius universa completa et transacta negare non poterat, superatus historiae veritate in hanc prorupit calumniam, ut ea quae in consummatione mundi de antichristo futura dicuntur, propter gestorum in quibusdam similitudinem sub Antiocho Epiphane impleta contendat. Cuius impugnatio testimonium veritatis est. Tanta enim dictorum fides fuit, ut propheta incredulis hominibus non videatur futura dixisse, sed narrasse praeterita. Et tamen sicubi se occasio in explanatione eiusdem voluminis dederit, calumniae illius strictim respondere conabor et philosophiae artibus, immo malitiae saeculari, per quam subvertere nititur veritatem et quibusdam praestigiis clarum oculorum lumen auferre, explanatione simplici contrarie»¹⁴².

¹⁴² Girolamo, *Commentario a Daniele, inizio del prologo*: «Porfirio scrisse il dodicesimo libro contro il profeta Daniele, sostenendo che esso non fu composto da colui il cui nome figura (sull'intestazione), ma da un tale che ai tempi di Antioco, soprannominato Epifane, era stato in Giudea; e che Daniele aveva predetto non tanto eventi futuri quanto fatti già passati. Insomma ciò che (Daniele) ha raccontato fino ad Antioco, presenta un autentico spessore storico; mentre ciò che sostiene sugli eventi futuri, sarebbe una menzogna, poichè (Daniele) non li avrebbe conosciuti. A costui (*scil.* Porfirio) replicarono con grande abilità [Eusebio] vescovo di Cesarea in tre volumi, cioè il XVIII, il XIX e il XX; anche Apollinare con un unico libro voluminoso, cioè il XXVI, [e prima di loro] in parte Metodio. In verità poichè ci proponiamo di non ribattere alle calunnie dell'avversario, che avrebbero bisogno di un lungo discorso. [...] Poichè Porfirio vide che quelle [cioè le predizioni di Daniele su Cristo, sui re e sugli anni] si erano compiute in modo totale e completo, non aveva potuto negarle; quindi vinto dalla verità della storia, proruppe in questa calunnia, secondo cui le cose che si dicono sull'anticristo nella futura fine del mondo, egli sostiene con forza che si siano compiute per la somiglianza di alcuni eventi (verificatisi) sotto Antioco Epifane. Tuttavia il suo attacco è una testimonianza di verità. Infatti tanto grande fu la veridicità delle parole che non sembrava che il profeta parlasse di cose future a uomini increduli, ma che descrivesse il passato. E tuttavia se per caso nella spiegazione del suo (*scil.* di Daniele) libro si presenterà l'occasione, tenterò brevemente, con una semplice spiegazione contraria, di rispondere alla sua (*scil.* di Porfirio) calunnia e agli artifici della filosofia, o piuttosto alla malignità profana, per mezzo della quale egli si sforza di capovolgere la verità e di portare via la chiara luce degli occhi». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 258- 261. Vedi anche O. GIGON, *Die Antike Kultur und das Christentum: Kelsos, Porphyrios, Julian*, Gütersloh 1966, p. 119. B. CROKE (*Porphyry's anti-Christian chronology*, cit., p. 184) sostiene che Porfirio non ha mai scritto un'opera dal titolo *Cronologia* ma i riferimenti riportati da Eusebio sulla lista dei re ellenistici della Macedonia e la lista dei Tolomei che hanno regnato ad Alessandria e le citazioni delle fonti utilizzate, come Diodoro, Longino, Flegone di Tralle, possono provenire dal XII libro del *Contra Christianos*. Per questo frammento vedi anche M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., pp. 455- 456; J. VÁCLAV, *How original was Porphyry's criticism of Christianity*, cit., p. 101; P.F. BEATRICE, *Pagans and Christians on the Book of Daniel*, cit., pp. 36- 45; WILKEN R.L., *Pagan Criticism of Christianity: Greek religion and Christian faith*, «Early Christian Literature and the Classic Intellectual Tradition», Ed. W. SHOEL and R.L. WILKEN», 1979, p. 129. Infine C. MORESCHINI (*L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, in *Motivi letterari ed esegetici in Girolamo*. Atti del Convegno tenuto a Trento il 5-7 dicembre 1995, Ed. C. MORESCHINI e G. MENESTRA, Brescia 1997, p. 178) fa rilevare che: «La replica geronimiana alle accuse di Porfirio (rivolte al libro di *Daniele*), inoltre, è sottoposta ad una critica abbastanza grave, e cioè che essa non sia stata un'escogitazione di Girolamo medesimo, ma che lo scrittore la avrebbe trovata già nelle opere di coloro che avevano polemizzato con Porfirio prima di lui». Per quanto concerne

11.a.F. Hieron., *Comm. in Daniel., prolog.* : «*Et hoc nosse debemus inter cetera Porphyrium de Danielis libro nobis obicere, idcirco illum apparere confictum nec haberi apud Hebraeos, sed Graeci sermonis esse commentum, quia in Susannae fabula contineatur dicente Daniele ad presbyteros ἀπὸ τοῦ σχίνου σχίσαι καὶ ἀπὸ τοῦ πρίνου πρίσαι*¹⁴³, *quam etymologiam magis Graeco sermoni convenire quam Hebraeo, cui et Eusebius et Apolinarius pari sententia responderunt, Susannae Belisque ac Draconis fabulas non contineri in Hebraico, sed partem esse prophetiae Abacuc, filii Jesu de tribu Levi. [...] Et Origenes et Eusebius et Apolinarius aliique ecclesiastici viri et doctores Graeciae has, ut dixi, visiones non habere apud Hebraeos fatentur nec se debere respondere Porphyrio pro his, quae nullam scripturae sanctae auctoritatem praebeant*»¹⁴⁴.

l'interpretazione del libro di Daniele R.L. WILKEN (*I cristiani visti dai romani*, cit., p. 187 sottolinea che «Porfirio metteva a repentaglio l'intera struttura dell'interpretazione della storia che i cristiani avevano costruito fondandosi su Daniele. Se Porfirio era nel giusto, il valore apologetico delle profezie sulla nascita di Cristo era annientato, e veniva invalidata la pretesa che Daniele avesse predetto la distruzione finale del tempo giudaico- un'altra delle armi dell'arsenale cristiano. Porfirio era studioso troppo raffinato per accontentarsi semplicemente della tesi generale che il libro di Daniele fosse stato scritto quattrocento anni più tardi di quanto si supponeva. Esaminò il libro capitolo per capitolo, dimostrando, sulla base di un'accurata analisi del testo, che un'interpretazione storica, in quanto specificamente distinta da quella profetica, era la sola che si accordasse con le affermazioni del libro stesso. A suo giudizio il libro delineava con precisione il corso effettivo degli avvenimenti del regno seleucide di Antioco Epifane nella prima metà del II secolo dal punto di vista di qualcuno che era vissuto durante quel periodo. Che il libro di Daniele (o almeno parte di esso) esponesse avvenimenti svoltisi al tempo di Antioco non era oggetto di discussione tra i cristiani e Porfirio. La questione era se l'autore parlasse da profeta (dalla prospettiva del VI secolo) o stesse invece scrivendo un'opera storica».

¹⁴³ Il codice utilizzato da Girolamo e riportato nel Commento è il Q- 230 che si discosta dalla versione della *Septuaginta* che propone la variante σχίσει; inoltre nella *Septuaginta* non viene riportato ἀπὸ τοῦ σχίνου e ἀπὸ τοῦ πρίνου ma Ὑπὸ σχίνου e Ὑπὸ πρίνου. Cfr. *Septuaginta Vetus Testamentum Graecum*, Auctoritate Societatis litterarum Göttingensis editum, XVI/2 *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, edidit J. ZIEGLER, Ed. VANDENHOECK & RUPRECHT, Göttingen 1954, pp. 89- 90.

¹⁴⁴ Girolamo, *Commentario a Daniele, prologo*: «E dobbiamo osservare tra le altre cose che sul libro di Daniele Porfirio ci rimprovera anche questo e cioè che esso sembra chiaramente inventato, cioè non si trova presso gli Ebrei ma (sembra) essere stato composto in lingua greca, poichè nel racconto di Susanna, si legge che quando Daniele parla agli anziani (dice): "sotto il lentisco (Dio) ti taglierà e sotto il leccio (Dio) ti segherà", etimologia che si addice più al greco che all'ebraico. Allo stesso modo sia Eusebio, che Apollinare gli hanno replicato che i racconti di Susanna, di Bel e del Serpente non sono composti in ebraico ma sono una parte della profezia di Abacuc, del figlio di Gesù della tribù di Levi. [...] E Origene ed Eusebio e Apollinare e altri uomini di Chiesa e dottori della Grecia riconoscono che, come ho detto, questi costrutti non si trovano presso gli Ebrei, nè che, a loro parere, si deve replicare a Porfirio, in quanto non presentano (questi costrutti) alcuna importanza per la sacra scrittura». Un'importante osservazione viene fatta da H.O. SCHRÖDER (*Celsus und Porphyrius als Christengegner*, «Die Welt als Geschichte», 17 [1957], p. 201) il quale sostiene che a differenza di Celso che è il fondatore e il maestro del metodo

11.b.F Hieron, *Comm. in Daniel., prolog.* : «*Ad intelligendas autem extremas partes Danielis multiplex Graecorum historia necessaria est: Suctorii (Sutorii) videlicet Callinici, Diodori, Hieronymi, Polybii, Posidonii, Claudii Theonis et Andronici cognomento Alipii, quos et Porphyrius esse secutum se dicit. Iosephi quoque et eorum quos ponit Iosephus praecipueque nostri Livii et Pompeii Trogi atque Iustini, qui omnes extremae visionis narrant historiam*»¹⁴⁵.

11.c.F. Hieron., *Comm. in Daniel., I, 1, 1*: «*Et ob hanc causam in evangelista secundum Matthaeum una videtur esse generatio (Matt. I, 11- 12), quia secunda Τεσσαραδεκάς in Joacim desinit filio Josiae, et tertia incipit a Joacim filio Joacim. Quod ignorans Porphyrius calumniam struit ecclesiae, suam ostendens imperitiam, dum evangelistae Matthaei arguere nititur falsitatem*»¹⁴⁶.

11.d.F. Hieron, *Comm. in Daniel., I, 2, 40-45*: «*Factus est mons magnus et implevit universam terram- quod Judaei et impius Porphyrius male ad populum referunt Israel, quem in fine saeculorum volunt esse fortissimum et omnia regna conterere et regnare in aeternum*»¹⁴⁷.

comparativo delle religioni, Porfirio è il fondatore e il maestro della critica biblica. Su questo frammento vedi anche M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., pp. 455-456.

¹⁴⁵ Girolamo, *Commetario a Daniele, prologo*: «Invece, per comprendere le ultime parti di Daniele è indispensabile la molteplice storiografia dei Greci, cioè dire: Sutorio, Callinico, Diodoro, Girolamo, Polibio, Posidonio, Claudio Teone e Andronico soprannominato Alipio, i quali anche Porfirio dice di aver seguito. Anche Giuseppe, e coloro i quali Giuseppe prende in considerazione, specialmente il nostro Livio e Pompeo Trogo e Giustino, i quali raccontano tutti insieme la storia dell'ultima visione». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 262- 263. Le possibili fonti utilizzate da Porfirio nell' esegesi del libro di *Daniele*, oltre quelle dichiarate in questo frammento da Girolamo, possono essere anche gli scrittori Giulio Africano, Apelle (discepolo di Marcione) e i polemisti ebrei e greci di cui parla Giuseppe Flavio. Cfr P. FRASSINETTI, *Porfirio esegeta del profeta Daniele*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche», 86 (1953), pp. 194- 210.

¹⁴⁶ Girolamo, *Commentario a Daniele, I, 1, 1*: «E a causa di ciò nel Vangelo secondo Matteo sembra esserci una sola discendenza perché la seconda Τεσσαραδεκάς finisce con Geconia figlio di Giosia e la terza comincia da Geconia figlio di Geconia. Porfirio, ignorando ciò ordisce la calunnia contro la Chiesa, mostrando la sua ignoranza, mentre si sforza di accusare di menzogna l'evangelista Matteo». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 198- 199. Su questo frammento vedi M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., p. 450.

¹⁴⁷ Girolamo, *Commentario a Daniele, I, 2, 40-45*: «"Diventò una grande montagna e riempì tutta la terra"- i Giudei e l'empio Porfirio attribuiscono questo (sasso) inopportuno al popolo di

11.e.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, I, 2, 46: «*Hunc locum calumniatur Porphyrius, quod numquam superbissimus rex captivum adoraverit*»¹⁴⁸.

11.f.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, I, 2, 48 ss.: «*Et in hoc calumniatur [scil. Porphyrius] ecclesiae prophetam reprehendere nititur, quare non recusarit munera et honorem Babylonium libenter susceperit*»¹⁴⁹.

11.g.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, I, 3, 98 ss.: «*Epistula Nabucodonosor in prophetae volumine ponitur, ut non fictus ab alio postea liber, sicut sycophanta (Porphyrius) mentitur, sed ipsius Danielis esse credatur*»¹⁵⁰.

11.h.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, II, 5, 10: «*“Regina” – hanc Josephus aviam Balthasaris, Origenes matrem scribunt, unde et novit praeterita, quae rex ignorabat. Evigilet ergo Porphyrius, qui eam Balthasaris somniatur uxorem et illudit plus scire quam maritum*»¹⁵¹.

11.i.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, II, 7, 7b: «*Porphyrius duas posteriores bestias, Macedonum et Romanorum, in uno Macedonum regno ponit et dividit, ‘pardum’ volens intelligi ipsum Alexandrum, bestiam autem dissimilem ceteris bestiis quatuor Alexandri successores. et deinde usque ad Antiochum cognomento Epiphanen decem reges enumerat qui fuerant saevissimi, ipsosque reges non unius ponit regni,*

Israele, il quale (popolo), vogliono che, alla fine dei secoli, diventi fortissimo, sottometta tutti i regni e domini in eterno». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 262- 263.

¹⁴⁸ Girolamo, *Commentario a Daniele*, I, 2, 46: «Porfirio critica malignamente questo passaggio per il fatto che giammai il superbissimo re si sarebbe prosternato davanti ad uno schiavo». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 262- 263.

¹⁴⁹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, I, 2, 48 ss.: «E in questo luogo il falso accusatore della chiesa (scil. Porfirio) si sforza di criticare il profeta, perchè non rifiutò i doni e accolse volentieri le onorificenze di Babilonia». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 264- 265.

¹⁵⁰ Girolamo, *Commentario a Daniele*, I, 3, 98 ss.: «La lettera di Nabucodonosor è collocata nel libro del profeta, affinché non (si pensi) che il libro sia stato scritto in seguito da un altro (autore), come (sostiene) il bugiardo sicofante (Porfirio), ma si creda che (il libro) sia dello stesso Daniele». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 264- 265.

¹⁵¹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, II, 5, 10: «"Regina"- scrivono (rispettivamente) Giuseppe, che questa sarebbe la nonna di Baldassarre, Origene che questa sarebbe la madre, da cui (consegue) che era a conoscenza del passato, che il re ignorava. Si svegli dunque Porfirio, che delira (sul fatto che) essa sia la moglie di Baldassarre e si fa beffa del fatto che ne sappia più del marito». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 264- 265.

verbi gratia Macedoniae Syriae Asiae et Aegypti, sed de diversis regnis unum efficit regum ordinem, ut videlicet ea quae scripta sunt 'os loquens ingentia' non de Antichristo, sed de Antiocho dicta credantur»¹⁵².

11.1.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, II, 7, 8,-14: «*Frustra Porphyrius cornu parvulum, quod post decem cornua ortum est, Epiphanen Antiochum suspicatur, et de decem cornibus tria evulsa cornua sextum Ptolemaeum cognomento Philometorem, septimum Ptolemaeum Euergetem et Artaxiam regem Armeniae, quorum priores multo antequam Antiochus nasceretur mortui sunt. [...] Hoc cui potest hominum convenire, respondeat Porphyrius, aut quis iste tam potens sit, qui cornu parvulum, quem Antiochum interpretatur, fregerit atque contriverit? Si responderit Antiochi principes a*

¹⁵² Girolamo, *Commentario a Daniele*, II, 7, 7b: «Porfirio colloca le ultime due bestie, (quella) dei Macedoni e (quella) dei Romani, nel solo regno macedone, e distingue: la "pantera" (con cui) vuole indicare lo stesso Alessandro, invece nella bestia differente dalle altre, (vuole indicare) i quattro successori di Alessandro. E poi passa in rassegna dieci re fino ad Antioco, soprannominato Epifane, che furono violentissimi, ma non li considera come re di un unico regno, per esempio della Macedonia, della Siria, dell'Asia e dell'Egitto, ma da diversi regni raccoglie una sola successione di re, affinché, in modo evidente, il versetto "una bocca che proferiva parole insolenti" non si creda pronunziato dall'Anticristo ma da Antioco». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 264- 267. M.P. CASEY (*Porphyry and the Origin of the Book of Daniel*, «The Journal of Theological Studies», 27 [1976], pp. 15- 33) sostiene che Porfirio, nella sua lettura del libro di *Daniele*, abbia ripreso la tradizione giudaica e cristiana della Siria. Girolamo infatti risponde a Porfirio che aveva sottolineato che il libro di *Daniele* è un apocrifo per cui il racconto vaticina *ex eventu*, riferendosi alla vittoria di Antioco sui Maccabei. Inoltre Porfirio vede in Antioco il piccolo corno della quarta bestia presente in *Daniele*, mentre le quattro bestie raffigurerebbero i quattro regni di Babilonia, Persia, Alessandro Magno, e il regno Macedone, mentre la pietra raffigurerebbe il popolo di Israele. Ora poiché è probabile, secondo l'autore, che all'epoca di Porfirio vi fossero in circolazione alcuni trattati che interpretavano *Daniele* secondo la tradizione siriana, è possibile che Porfirio si sia basato su questa tradizione che vedeva autori come Efrem il siro, Policronio di Apamea, Cosmas Indocopleustes, teodoro bar Koni, Isho bar Nun, Isho'dad di Merw fino a R. Hayyim Galipapa. Alla tesi di M.P. CASEY si oppone A.J. FERCH (*Porphyry. An heir to Christian Exegesis?*, cit., p.147) il quale afferma che Porfirio non è stato un erede della tradizione cristiana siriana sia perché l'accusa di Porfirio che il profeta avesse profetato *ex eventu* non poteva assolutamente provenire da nessuna tradizione cristiana in quanto toglieva validità al libro e al profeta, sia perché vi erano molte interpretazioni non solo cristiane ma anche ebraiche e neoplatoniche delle Sacre Scritture per cui non si può assolutamente dire che Porfirio si sia inserito nella tradizione cristiana siriana. Nel 1990 M. CASEY (*Porphyry and Syrian Exegesis of the Book of Daniel*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft», 81 [1990], pp. 139- 142) ribadisce la tesi formulata per la prima volta nel 1976 sottolineando che Porfirio dimostra come nel libro di *Daniele* non vi sia una profezia autentica sull'Anticristo ma una narrazione del regno di Antioco Epifane che risale al periodo dei Maccabei, classificabile appunto tra i *vaticinia ex eventu*. Inoltre l'autore ribadisce che il primo e vero testimone della tradizione siriana sarebbe lo stesso libro di *Daniele* e l'assenza di testimoni tra il periodo dei Maccabei e Porfirio sarebbe spiegabile in quanto non esistono commenti a *Daniele* successivi al periodo risalente ai Maccabei.

*Juda Maccabaeo fuisse superatos, docere debet, quomodo cum nubibus caeli veniat etc»*¹⁵³.

11.m.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, III, 9, 1: «*Hic est Darius, qui cum Cyro Chaldaeos Babyloniosque superavit, ne putemus illum Darium, cuius anno secundo templum aedificatum est — — quod Porphyrius suspicatur, ut annos Danielis extendat — — vel eum qui ab Alexandro Macedonum rege superatus est*»¹⁵⁴.

11.n.F. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 2: «*Quatuor reges post Cyrum dicit in Perside surrecturos, Cambysen filium Cyri et Smerden Magum, qui Pantapten filiam Cambysis duxit uxorem. Qui cum a septem † magis fuisset occisus et in locum eius Darius suscepisset imperium, eadem Pantaptes nupsit Dario et ex eo Xerxen genuit filium, qui potentissimus rex et ditissimus adversum Graeciam innumerabilem duxit exercitum et ea gessit quae Graecorum narrant historiae. Succendit enim Athenas sub principe Callia, bellumque eo tempore gestum est in Thermopylis et apud Salaminam navale certamen, quando Sophocles et Euripides clari habentur et Themistocles in Persas fugiens hausto tauri sanguine periit. Frustra igitur quidem Darium regem quartum, qui ab Alexandro superatus est, scribit; qui non quartus sed quartus decimus post Cyrum Persarum rex fuit, quem septimo imperii sui anno et superavit et occidit Alexander*»¹⁵⁵.

¹⁵³ Girolamo, *Commentario a Daniele*, II, 7, 8-14: «Invano Porfirio identifica il piccolo corno, spuntato dopo le dieci corna, con Antioco Epifane, e le tre corna, strappate dalle dieci, (si riferiscono) a Tolomeo VI soprannominato Filometore, Tolomeo VII Evergete e Artaxia re dell'Armenia di cui i primi (due) morirono molto tempo prima che nascesse Antioco [...] Risponda Porfirio a quale degli uomini può convenire ciò, oppure chi sia costui tanto potente che ha spezzato e polverizzato il piccolo corno che viene riferito ad Antioco? Se arvrà risposto che i principi di Antioco furono vinti da Giuda Maccabeo, dovrà mostrare in che modo con le nubi del cielo venga ecc.». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 266- 267.

¹⁵⁴ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 9, 1: «Costui è Dario che con Ciro aveva vinto i Caldei e i Babilonesi, affinché non pensiamo (che sia) quel Dario, nel cui secondo anno (di regno) fu edificato il tempio- come pensa Porfirio, per allungare gli anni di Daniele- o colui che fu sconfitto da Alessandro re dei Macedoni». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 266- 267.

¹⁵⁵ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 2: «Dice che dopo Ciro nasceranno in Persia quattro re: Cambise figlio di Ciro e Smerde il Mago che sposò la figlia di Cambise Pantapte; quando (Cambise) venne ucciso dai sette Magi e Dario resse l'impero al suo posto, Pantapte si sposò con Dario e generò con lui il figlio Serse. Questi (essendo) un re potentissimo e ricchissimo, condusse un innumerevole esercito contro la Grecia e compì quelle gesta che raccontano gli storici greci. Quindi mise a fuoco Atene governata dal principe Callia, e successivamente la guerra, fu combattuta alle Termopili, mentre la battaglia navale a Salamina, al tempo in cui Sofocle ed Euripide avevano fama e Temistocle, fuggendo in Persia, morì dopo aver bevuto il sangue di un toro. Dunque non ha riscontro ciò che ha scritto qualcuno che Dario (sarebbe) il quarto re che

11.o.F. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 3-4:
 «(Alexander) qui Philippi filius fuit: hic enim Illyricis
 Thracibusque superatis, victa Graecia Thebisque subversis,
 transiit in Asiam; et fugatis Darii ducibus urbem Sardis cepit;
 posteaque capta India et urbe Alexandria condita, cum triginta
 duos aetatis haberet annos et duodecimum imperii annum, in
 Babylone periit, post Alexandrum in quatuor ventos coeli. [...] regnum eius divisum est: in Aegypto enim primus regnavit
 Ptolemaeus Lagi filius. [...] in Macedonia Philippus qui et
 Arideus frater Alexandri... Syriae et Babylonis et superiorum
 locorum Seleucus Nicanor. [...] Asiae et Ponti caeterarumque in
 ipsa plaga provinciarum Antigonus... quod liberos non
 habuerit. [...] exopto fratre Philippo, qui Macedonas tenuit...
 praeter regna quatuor. [...] etiam in alios obscuriores et
 minores reges Macedonum regnum laceratum est: significat
 autem Perdiccam et Crateron et Lysimachum. Nam Cappadocia
 et Armenia, Bithynia et Heraclia, Bosphorusque et aliae
 provinciae, de potestate Macedonum recedentes, diversos sibi
 reges constituerunt»¹⁵⁶.

11.p.F. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 5:
 «Ptolemaeum. [...] Lagi, qui primus regnavit in Aegypto, et vir
 prudentissimus fortissimusque ac ditissimus fuit et tantae
 potentiae, ut Pyrrhum regem Epirotarum expulsus restituerit in
 regnum, Cyprumque obtinuerit et Phoenicem; et victo Demetrio
 filio Antigoni Seleuco regni sui partem, quae ab Antigono
 fuerat ablata, restituerit; Cariam quoque obtineret et multas
 insulas urbesque et regiones, de quibus non est huius temporis

venne sconfitto da Alessandro; costui non è il quarto, ma il quattordicesimo re dei Persiani, dopo
 Ciro, che durante il settimo anno del suo impero, venne vinto e ucciso da Alessandro». Cfr.
 Porfirio, *Contro i Cristiani*, pp. 408- 411.

¹⁵⁶ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 3-4: «(Alessandro) che fu il figlio di Filippo: questi
 infatti sconfitti gli Illiri e i Traci, vinta la Grecia e distrutta Tebe, procedette verso l'Asia; inoltre
 mise in fuga i generali di Dario e conquistò la città di Sardi; poi, dopo aver conquistato l'India e
 aver fondato la città di Alessandria, all'età di trentadue anni, e dopo dodici anni di impero, morì a
 Babilonia. Dopo Alessandro il suo regno fu diviso secondo i quattro venti del cielo: infatti in
 Egitto regnò per primo Tolomeo figlio di Lago. [...] in Macedonia Filippo che (fu detto) Arideo,
 fratello di Alessandro.[...] Seleuco Nicanore (fu re) della Siria, della Babilonia e delle zone più
 alte.[...] Antigone (fu re) dell' Asia, del Ponto e delle restanti provincie nella stessa regione...che
 non ebbe figli ad eccezione del fratello Filippo che conservò la Macedonia. [...] dopo (la
 suddivisione) in quattro regni, il regno (scil. di Alessandro) venne diviso tra altri re meno noti e
 più piccoli: vale a dire Perdicca, Cratero e Lisimaco. Inoltre la Cappadocia e l'Armenia, la Bitinia
 e l'Eraclia, il Bosforo, e altre provincie, ottenuta la libertà dal dominio dei Macedoni, si
 nominarono altri re». Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 410- 411.

scribere... Ptolemaeus Philadelphus secundus rex Aegypti, filius Ptolemaei superioris, sub quo LXX interpretes. [...] cuius bibliothecae praefuit Demetrius Phalereus, idem apud Graecos orator et philosophus; tantaeque potentiae fuisse narratur, ut Ptolemaeum patrem vinceret. Narrant enim historiae habuisse eum peditum ducenta millia, equitum viginti millia curruum vero duo millia, elephantos, quos primus eduxit ex Aethiopia, quadringentos; naves longas (quas nunc Liburnas vocant) mille quingentas, alias ad cibaria militum deportanda mille; auri quoque et argenti grande pondus, ita ut de Aegypto per singulos annos quattuordecim millia et octingenta talenta argenti acceperit, et frumenti artabas (quae mensura tres modios et tertiam modii partem habet) quinquies et decies centena millia»¹⁵⁷.

11.q.F. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 6-9: «*Primum Syriae regnavit. [...] Seleucus cognomento Nicanor; secundus Antiochus qui appellatus est Soter; tertius et ipse Antiochus qui vocabatur Θεός. [...] iste adversus Ptolemaeum Philadelphum gessit bella quam plurima et totis Babylonis atque Orientis viribus dimicavit. Volens itaque Ptolemaeus Philadelphus post multos annos molestum finire certamen, filiam suam nomine Berenicen Antiocho uxorem dedit, qui de priore uxore nomine Laodice habebat duos filios, Seleucum qui cognominatus est Callinicus et alterum Antiochum; deduxitque eam usque Peusium, et infinita auri et argenti millia dotis nomine dedit, unde φερνοφόρος. [...] appellata est. Antiochus autem Berenicen consortem regni habere sedicens et Laodicen in concubinae locum, post multum temporis amore superatus Laodicen cum liberis suis reducit in regiam. Quae metuens*

¹⁵⁷ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 5: «Tolomeo [...] figlio di Lago che per primo regnò in Egitto, e fu un uomo molto saggio, molto forte e molto ricco e tanta era la (sua) potenza da richiamare Pirro re dell'Epiro che era stato scacciato, e da occupare Cipro e la Fenicia; e, dopo aver vinto Demetrio, figlio di Antigone, ridiede a Seleuco la parte del suo regno che Antigono gli aveva tolto; e ottenne anche la Caria e molte isole e città e regioni di cui non è il momento giusto per scrivere. [...] Tolomeo Filadelfo secondo re dell'Egitto, figlio del più anziano Tolomeo sotto cui i settanta traduttori. [...] della cui biblioteca fu a capo Demetrio Falereo, lo stesso che fu oratore e filosofo presso i greci; si narra che tanta fu la (sua) potenza da vincere il padre Tolomeo. E i libri di storia narrano anche che avesse duecentomila fanti, ventimila cavalieri, e sicuramente duemila carri, e quattrocento elefanti che per primo condusse in Etiopia, millecinquecento navi di grande stazza (che ora chiamano liburnee), e altre mille (navi) deputate al trasporto del cibo dei soldati; e una grande quantità di oro e di argento a meno che non avesse ricevuto dall'Egitto per ogni singolo anno quattordicimila e ottocento talenti d'argento, e cinque e dieci centinaia di migliaia di artabi di frumento (la cui misura corrisponde a tre moggi di grano più un terzo)». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 410-413.

ambigui viri animum, ne Berenicen reduceret, virum per ministros veneno interfecit; Berenicen autem cum filio, qui ex Antiocho natus erat, Icadioni et Genn<a>eo Antiochiae principibus occidendam tradidit; filiumque suum maiorem Seleucum Callinicum in patris loco regem constituit. [...] occisa Berenice et mortuo Ptolemaeo Philadelpho successit in regnum. [...] et venit cum exercitu magno et ingressus est provinciam. [...] Seleuci cognomento Callinici, qui cum matre Laodice regnabat in Syria, et abusus est eis et obtinuit in tantum ut Syriam caperet et Ciliciam superioresque partes trans Euphraten et prope modum universam Asiam. Cumque audisset in Aegypto seditionem moveri, diripiens regnum Seleuci quadraginta millia talentorum argenti tulit et vasa pretiosa simulacraque deorum duo millia quingenta, in quibus erant et illa quae Cambyses capta Aegypto [et] in Persas portaverat. Denique gens Aegyptiorum (idolatriae dedita), quia post multos annos deos eorum retulerat, Euergenten eum appellavit, et Syriam quidem ipse obtinuit, Ciliciam autem amico suo Antiocho gubernandam tradidit, et Xanthippo alteri duci provincias trans Euphraten»¹⁵⁸.

11.r.F. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 10- 14: «*Post fugam et mortem Seleuci Callinici duo filii eius Seleucus*

¹⁵⁸ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 6-9: «Il primo a regnare sulla Siria. [...] (fu) Seleuco soprannominato Nicanore; Antioco, il secondo, è chiamato Sotere; il terzo pure Antioco che è chiamato θεός [...] Costui mosse tantissime battaglie contro Tolomeo Filadelfo e lottò con molti uomini di Babilonia e di Oriente. Tolomeo Filadelfo volendo dunque dopo molti anni porre fine a (quella) difficile lotta, diede in sposa sua figlia di nome Berenice ad Antioco, il quale aveva due figli dalla prima moglie di nome Laodice, Seleuco soprannominato Callinico e l'altro Antioco; la (*scil.* la moglie) portò fino a Pelusio e le diede a titolo di dote un'infinita quantità di oro e di argento, onde fu chiamata φερνοφόρος. [...] Antioco inoltre diceva che aveva Berenice come consorte di corte, e Laodice come concubina, ma dopo molto tempo, vinto dall'amore, riportò alla corte Laodice con i suoi figli. Costei temendo che la volubilità d'animo dell'uomo gli facesse riprendere Berenice, lo fece avvelenare per mano dei funzionari di governo; Berenice invece, con il figlio che era nato da Antioco, la fece uccidere da Icadione e Genneo, principi di Antioco, e fece eleggere re, al posto del padre, suo figlio maggiore Seleuco Callinico. [...] Uccisa Berenice e morto in Egitto suo padre Tolomeo Filadelfo, suo fratello, anche egli chiamato Tolomeo, soprannominato l'Evergete, fu il terzo (sovrano) a succedere nel regno. [...] e venne con un esercito numeroso ed entrò nella regione di Seleuco, soprannominato Callinico, che, con la madre Laodice, regnava in Siria, la *tenne* (*scil.* la regione di Seleuco) alla sua mercè e la mantenne tanto in suo dominio con lo scopo di prendere la Siria e la Cilicia e le regioni superiori oltre l'Eufrate e in un certo senso tutta quanta l'Asia. E quando venne a conoscenza che in Egitto era scoppiata una rivolta, dopo aver saccheggiato il regno di Seleuco, si portò quarantamila talenti d'argento e duemilacinquecento tra vasi preziosi e statue di dei, tra i quali c'erano anche quelle che Cambise, dopo la conquista dell'Egitto, aveva portato in Persia. Allora il popolo egiziano (dedito all'idolatria), lo chiamò Evergete, perchè dopo molti anni aveva riportato i loro dei. Inoltre egli *tenne* per se la Siria, mentre assegnò il governo della Cilicia al suo amico Antioco e le regioni al di là dell'Eufrate all'altro generale Santippo». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 412- 415.

cognomento Ceraunus et Antiochus qui appellatus est Magnus, provocati spe victoriae et ultione parentis, exercitu congregato adversus Ptolemaeum Philopatorem arma corripunt. Cumque Seleucus maior frater tertio anno imperii esset occisus in Phrygia per dolum Nicanoris et Apaturii, exercitus qui erat Syria Antiochum fratrem eius cognomento Magnum de Babylone vocavit ad regnum. [...] Antiochus magnus venerit de Babylone in Syriam, quae eo tempore tenebatur a Ptolemaeo Philopatore filio Euergetis, qui quartus regnavit in Aegypto, cumque pugnasset adversum duces eius, immo proditione Theodoti[i] obtinisset Syriam. [...] in tantam venit audaciam, contempta luxuria Philopatoris et magicis artibus quibus inservire dicebatur, ut ultro Aegyptiis bellum conaretur inferre. [...] Ptolemaeus. [...] cognomento Philopator, amissa Syria proditione Theodoti[i], congregavit plurimam multitudinem et ingressus est adversum Antiochum Magnum. [...] inito ergo certamine iuxta oppidum Raphiae, quod in foribus Aegypti est, omnem Antiochus amisit exercitum, et per deserta fugiens paene captus est. Cumque cessisset Syria, ad extremum foedere et quibusdam conditionibus pugna finita est»¹⁵⁹.

11.s.F. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 13-14: «*Antiochum Mangum. [...] qui contempta Ptolomaei Philopatoris ignavia, eo quod deperiret Agathocleam psalteriam fratremque eius et ipsum Agathoclem haberet concubinum, quem postea Aegypti ducem constituit, incredibilem de superioribus locis Babylonis exercitum congregavit, et Ptolemaeo Philopatore mortuo adversum filium eius, qui tunc quatuor annorum erat et vocabatur Ptolemaeus Ἐπιφανής,*

¹⁵⁹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 10-14: «Dopo la fuga e la morte di Seleuco Callinico, i suoi due figli, Seleuco soprannominato Cerauno e Antioco chiamato Magno, spinti dalla speranza della vittoria e di vendicare il genitore, dopo aver riunito un esercito, si armarono contro Tolomeo Filopatore. E quando Seleuco, il fratello maggiore venne ucciso in Frigia durante il terzo anno del suo impero grazie al tradimento di Nicanore e Apaturio, l'esercito che era in Siria chiamò nel regno. [...] Antioco Magno che era giunto dalla Babilonia in Siria, governata a quel tempo da Tolomeo Filopatore, figlio di Tolomeo l'Evergete, che regnò in Egitto come quarto re, e dopo aver combattuto contro i suoi generali, o meglio per il tradimento di Teodoto, occupò la Siria. [...] e divenne tanto coraggioso che, dopo aver disprezzato la sfarzosità di Filopatore (*scil.* Tolomeo IV) e le arti magiche alle quali si diceva fosse assoggettato, volle dichiarare guerra anche all'Egitto. [...] Tolomeo, soprannominato Filopatore, dopo aver perso la Siria per il tradimento di Teodoto, radunò un gran numero (di uomini) e avanzò contro Antioco Magno. [...] iniziata quindi la battaglia vicino alla città di Rafia che si trova alle porte dell'Egitto, Antioco perse tutto l'esercito, e fuggendo attraverso il deserto, per poco non venne catturato. E quando andò via dalla Siria, la battaglia si concluse dopo aver stretto un patto gravoso stipulato a condizioni sfavorevoli». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 414- 417.

rupto foedere movit exercitum tantae enim dissolutionis et superbiae Agathocles fuit, ut subditae prius Aegypto provinciae rebellarent ipsaque Aegyptus seditionibus vexaretur. Philippus quoque rex Macedonum et Magnus Antiochus pace facta adversum Agathoclem et Ptolemaeum Epiphanem dimicaverunt, sub hac condicione ut proximas civitates regno suo singuli de regno Ptolemaei iungerent. Cumque Antiochus teneret Iudeam, missus Scopas Aet[h]olus dux Ptolemaei partium adversus Antiochum fortiter dimicavit, cepitque Iudaeam et optimates Ptolemaei partium secum abducens in Aegyptum reversus est»¹⁶⁰.

11.t.F. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 15-16: «*Antiochus volens Iudaeam recuperare et Syriae urbes plurimas, Scopam ducem Ptolemaei iuxta fontes Iordanis, ubi nunc Paneas condita est, inito certamine fugavit et cum decem millibus armatorum obsedit clausum in Sidone. Ob quem liberandum misit Ptolemaeus duces inclytos <A>eropum et Menoclem et Damoxenum, sed obsidionem solvere non potuit, donec fame superatus Scopas manus dedit et nudus cum sociis dimissus est. Quodque ait 'comportabit agerem' illud significat, quod praesidium Scopae in arce Ierosolymorum annittentibus Iudaeis multo tempore oppugnarit et ceperit alias urbes, quae prius a Ptolemaei partibus tenebantur, Syriae et Ciliciae et Lyciae. Eo enim tempore captae sunt Aphrodisias et Soloe et Zephyrion et Mallos et Anemurium et Selenum et Coracesium et Coricus et Andriace et Limyra et Patora et Xanthus et ad extremum Ephesus: de quibus universis et Graeca et Romana narrat historia»¹⁶¹.*

¹⁶⁰ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 13-14: «Antioco Magno. [...] che disprezzava la dissolutezza di Tolomeo Filopatore, poichè era perduto innamorado della cantante Agatoclia e di suo fratello, oltre ad avere come concubino lo stesso Agatocle, che successivamente elesse come comandante dell'Egitto, riunì un vastissimo esercito dalle regioni superiori di Babilonia, e, dopo la morte di Tolomeo Filopatore, una volta spezzato il patto (di non belligeranza), mosse l'esercito contro suo figlio che aveva quattro anni e veniva chiamato Tolomeo Ἐπιφανής. In realtà la dissolutezza e la superbia di Agatocle fu talmente tanta che le regioni che erano prima sottomesse all'Egitto si ribellarono e lo stesso Egitto fu sconvolto dalle sedizioni. E anche Filippo re dei Macedoni e Antioco Magno, dopo aver stipulato la pace, lottarono contro Agatocle e Tolomeo Epifane, sotto questa condizione, cioè quella di anettere al proprio regno le città più vicine al regno di Tolomeo. (La fuga di Onia e la costruzione del Tempio intorno al 163/2 a.C). E quando Antioco occupò la Giudea, cacciato Scopa Etolo, generale dell'esercito di Tolomeo, combattè con maggiore vigore contro Antioco, occupò la Giudea e ritornò in Egitto portando con sè gli aristocratici da parte di Tolomeo». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 416- 419.

¹⁶¹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 15-16: «Antioco volendo riprendere la Giudea, la Siria e molte città, all'inizio della battaglia mise in fuga Scopa, generale di Tolomeo, vicino alle

11.u.F. Hieron. *Comm. in Daniel.* III, 11, 17-18: «*Volens Antiochus non solum Syriam et Ciliciam et Lyciam et alias provincias, quae Ptolemaei fuerant partium, possidere, sed in Aegyptum quoque regnum suum extendere, filiam suam Cleopatram per Euclem Rhodium septimo anno regni adolescentis despondit Ptolemaeo et tertio decimo anno tradidit, data ei dotis nomine omni Coelesyria et Iudaea. [...] neque. [...] obtinere potuit Aegyptum, quia Ptolemaeus Epiphanes et duces eius sentientes dolum cautius se egerunt et Cleopatra magis viri partes quam parentis fovit. Unde vertit se ad Asiam, et navali certamine adversum plurimas insulas dimicans cepit Rhodum et Samum et Colophonam et Phocaeam et alias multas insulas. Sed occurrit ei L. Scipio Nasica cum fratre suo Publio Scipione Africano, qui Annibalem vicerat. Cum enim consul Nasica frater Africani hebetioris esset ingenii et contra regem potentissimum senatus ei bellum nollet credere, spontaneam legationem obtulit Africanus pro fratris iniuria. Victus ergo Antiochus intra Taurum regnare iussus est, et inde fugit ad Apamiam ac Susam, et ultimas regni sui penetravit urbes. Cumque adversus Elimaeos pugnaret, cum omni est deletus exercitus*»¹⁶².

sorgenti del Giordano, dove ora è stata fondata la città di Panea, e con diecimila soldati pose l'assedio alle porte di Sidone. Tolomeo per liberarla (*scil.* dall'assedio) mandò i famosi generali Eropo, Menoclea e Damosseno, ma non riuscì a liberarla dall'assedio, finché Scopa, vinto dalla fame, si arrese e venne lasciato nudo assieme ai suoi compagni. E quando dice: "Porterà materiale (per costruire fortificazioni)" intende dire che attaccò per lungo tempo il presidio di Scopa con l'appoggio dei Giudei nella fortezza di Gerusalemme, e occupò altre città della Siria, della Cilicia e della Licia che prima erano occupate dalla fazione di Tolomeo, e inoltre nello stesso tempo, vennero occupate Afrodisia, Soli, Zefirio, Mallo, Anemurio, Selino, Coracesio, Corico, Andriace, Limira, Patara; Xanto e infine Efeso. Tutte queste gesta sono raccontate sia dalla storia greca che romana». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 418- 419.

¹⁶² Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 17-18: «Antioco volendo impossessarsi non solo della Siria, della Cilicia e della Licia e di altre regioni che erano state della fazione di Tolomeo, (volendo) estendere il suo regno anche in Egitto, fece fidanzare sua figlia Cleopatra, tramite Eucle di Rodi, con Tolomeo, ancora adolescente, durante il settimo anno del suo regno, e al tredicesimo anno (192/ 1 a.C.?) la diede in moglie, e le diede a titolo di dote tutta la Celesira e la Giudea. [...] ma non. [...] poté ottenere l'Egitto, poichè Tolomeo Epifane e i suoi generali sospettando l'inganno, agirono con più circospezione e Cleopatra parteggiò più per il marito che per il padre. Quindi si diresse in Asia e, facendo battaglie navali contro moltissime isole, conquistò Rodi, Samo, Colofone, Focea e molte altre isole. Ma gli si oppose L. Scipione Nausica con suo fratello Publio Scipione Africano (190/189 a.C.), che aveva vinto Annibale. Allora poichè il console Nausica fratello dell'Africano era più ottuso di intelletto e il senato non volle affidargli la guerra contro un re potentissimo, allora l'Africano offrì spontaneamente la (sua) funzione di legato per la mortificazione (subita a causa) del fratello. Allora Antioco fu sconfitto e gli venne ordinato di regnare all'interno della zona del Tauro, ma da lì fuggì verso Apamea e Susa, e si spinse fino alle più lontane città del suo regno. Ma quando combattè contro gli Elimi, fu annientato con tutto l'esercito». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 418- 421. Gli otto frammenti che vanno da 11.n.F. a 11.u.F. vengono aggiunti da F. JACOBY (op. cit., pp. 1222- 1224) il quale partendo dalla dichiarazione di Girolamo contenuta in *Comm. in Dan.* 11, 21 dice chiaramente che «Fin qui la

11.v.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, III, 11, 20: «[Seleucus Philopator, filius Antiochi Magni] *Porphyrius non vult hunc esse Seleucum, sed Ptolemaeum Epiphanen, qui Seleuco sit molitus insidias et adversum eum exercitum praeparaverit et idcirco veneno sit interfectus a ducibus suis. quod cum unus ab illo quaereret, tantas res moliens ubi haberet pecuniam, respondit, sibi amicos esse divitias. Quod cum divulgatum esset in populis, timuerunt duces ne auferret eorum substantiam et idcirco eum maleficis artibus occiderunt. sed quomodo potest in loco Magni Antiochi stare Ptolemaeus, qui hoc omnino non fecit*»¹⁶³.

11.z.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 21, 1-12: «*Hucusque ordo historiae sequitur et inter Porphyrium ac nostros nulla contentio est. cetera quae secuntur usque ad finem voluminis ille interpretatur super persona Antiochi, qui cognominatus est Epiphanes, frater Seleuci, filius Antiochi Magni, qui post Seleucum XI annis regnavit in Syria obtinuitque Judaeam. sub quo legis dei persecutio et Maccabaeorum bella narrantur, nostri autem*»¹⁶⁴.

successione dei fatti storici corrisponde e tra Porfirio e i nostri (scrittori) non vi è alcuna discordanza». Quindi da 11, 2 fino a 11, 20 ciò che viene riportato da Girolamo corrisponde con quanto sostiene Porfirio nel *Contra Christianos*. Da 11, 21 in poi cominciano le divergenze tra i cristiani e Porfirio, per questo Girolamo dice: «Le altre cose che seguono fino alla fine del libro egli (*scil.* Porfirio) le interpreta sulla persona di Antioco, soprannominato Epifane, fratello di Seleuco, figlio di Antioco il Grande, che dopo Seleuco regnò undici anni in Siria e occupò la Giudea. Si narra che sotto di lui vi fu la persecuzione della Legge di Dio e le guerre dei Maccabei, i nostri (scrittori) invece...». Questo è il motivo per cui questi frammenti sono stati ritenuti in questa nuova collezione autenticamente porfiriani. Cfr. G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, cit., p. 223.

¹⁶³ Girolamo, *Commentario a Daniele*, III, 11, 20: «[Seleuco Filopatore, figlio di Antioco il Grande] Porfirio pretende che questo non sia Seleuco, ma Tolomeo Epifane, il quale avrebbe tramato inganni contro Seleuco e avrebbe predisposto un esercito contro di lui e per questa ragione sarebbe stato ucciso col veleno dai suoi generali. Per questo quando una persona gli chiese dove avesse il denaro per macchinare intrighi così grandi, rispose che i suoi amici erano le ricchezze. Così quando la cosa venne resa pubblica tra la gente, i generali temettero che (egli) portasse via il loro patrimonio e per questo lo uccisero con artifici malefici. Ma in che modo Tolomeo può stare in luogo di Antioco Magno, lui che in alcun modo fece ciò? Ecc.». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 266-269.

¹⁶⁴ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 21, 1-12: «Fin qui la successione dei fatti storici corrisponde, e tra Porfirio e i nostri (scrittori) non vi è alcuna discordanza. Le altre cose che seguono fino alla fine del libro egli le interpreta sulla persona di Antioco, soprannominato Epifane, fratello di Seleuco, figlio di Antioco il Grande, che dopo Seleuco regnò undici anni in Siria e occupò la Giudea. Si narra che sotto di lui vi fu la persecuzione della Legge di Dio e le guerre dei Maccabei, i nostri (scrittori) invece». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 268-269. R.L. WILKEN (*I cristiani visti dai romani*, cit., p. 188) fa notare che «Porfirio sosteneva che tutto il libro era di genere storico ed era vincolato a interpretare nello stesso modo anche i capitoli successivi. Su questo punto, ossia sul tenore dei capitoli finali, l'argomentazione di Girolamo

11.α.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 21, 12-13: «*Stabit (inquiunt) in loco Seleuci frater eius Antiochus Epiphanes, cui primum ab his qui in Syria Ptolemaco favebant, non dabatur honor regius. sed postea simulatione clementiae obtinuit regnum Syriae; et brachia pugnantis Ptolemaei et universa vastantis espugnata sunt a facie Antiochi atque contrita. Brachia autem fortitudinem vocat, unde et manus appellatur exercitus multitudo et non solum (ait) Ptolemaeum vicit fraudulentia, sed ducem quoque foederis, hoc est Iudam Maccabaeum superavit dolis, sive quod dicit hoc est: cum ipse obtulisset pacem Ptolemaeo et fuisset dux foederis, postea est ei molitus insidias; Ptolemaeum autem hic non Epiphanem significat, qui quintus regnavit in Aegypto sed Ptolemaeum Philometorem, filium Cleopatrae sororis Antiochi, cuius hic avunculus fuit. et cum post mortem Cleopatrae Eulaius eunuchus nutritius Philometoris et Leneus Aegyptum regerent et repeterent Syriam, quam Antiochus fraude occupaverat, ortum est inter avunculum et puerum Ptolemaeum praelium; cumque inter Pelusium et montem Casium praelium commisissent, victi sunt duces Ptolemaei. porro Antiochus parcens puero et amicitias simulans ascendit Memphim, et ibi ex more Aegypti regnum accipiens puerique rebus se providere dicens cum modico populo omnem Aegyptum subiugavit sibi. et abundantes atque uberrimas ingressus est civitates, fecitque quae non fecerunt patres eius et patres patrum illius: nullus enim regum Syriae ita vastavit Aegyptum; et omnes eorum divitias dissipavit, et tam callidus fuit, ut prudentes cogitationes eorum qui duces pueri erant sua fraude subverteret. haec Porphyrius sequens Suctorium (Sutorium) sermone (lacinosissimo) latissimo prosecutus est, quae nos brevi compendio diximus»¹⁶⁵.*

aveva la meglio poiché dal cap. II alla fine Daniele in effetti profetizza (anche secondo gli studiosi moderni) sulla fine della storia. Sul punto nodale, tuttavia, se cioè la prima parte del libro fosse storica o profetica, Porfirio aveva argomenti migliori, essendo in grado di mostrare che l'autore, in base alla sua esperienza diretta, narrava eventi contemporanei, non futuri. Nel commento di Girolamo curiosamente mancava- il che suscita più di un sospetto- una pericope del libro di Daniele che rivestiva un ruolo importante nell'apologetica cristiana».

¹⁶⁵ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 21, 12-13: «Al posto di Seleuco (dicono) ci starà suo fratello Antioco Epifane, a cui in principio non veniva riconosciuto l'onore regale da coloro che in Siria appoggiavano Tolomeo. Ma poi, con l'inganno dell'indulgenza, (Antioco) si impossessò del regno della Siria; e le braccia di Tolomeo che combatteva e devastava ogni cosa furono sconfitte e annientate dalla persona di Antioco. Chiama "braccia", invece di forza, come viene chiamata "mano", un esercito molto numeroso, e non solo (dice) egli vinse Tolomeo con

11.β.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 25 ss.: «*Haec Porphyrius interpretatur de Antiocho, qui adversus Ptolemaeum sororis suae filium profectus est cum exercitu magno. sed et rex austri i. e. duces Ptolemaei provocati sunt ad bellum multis auxiliis et fortibus <a>nimis, et non potuerunt resistere Antiochi consiliis fraudulentis, qui simulavit pacem cum sororis filio et comedit cum eo panem et postea occupavit Aegyptum*»¹⁶⁶.

11.γ.F. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 29 ss.: «*Et Graeca et Romana narrat historia, postquam reversus est Antiochus expulsus ab Aegyptiis, venisse eum in Iudaeam h. e. adversus testamentum sanctum et spoliasse templum et aurituisse quam plurimum, positoque in arce praesidio Macedonum reversum in terram suam. et [[post biennium]] rursus contra Ptolemaeum exercitum congregasse et venisse ad Austrum. cumque duo fratres Ptolemaei, Cleopatrae filii, quorum avunculus erat, obsiderentur Alexandriae, legatos venisse Romanos, quorum unus Marcus Popilius Lenas cum eum stantem invenisset in litore et senatus consultum dedisset, quo iubebatur ab amicis populi Romani recedere et suo imperio esse contentus, et ille ad amicorum responsionem consilium distulisset, orbem dicitur fecisse in arenis baculo, quem tenebat in manu, et circumscripsisse regem atque dixisse 'senatus et*

l'inganno, ma con insidie sconfisse anche il capo degli alleati che è Giuda Maccabeo, in altre parole questo è ciò che dice: "dopo che offrì la pace a Tolomeo e divenne capo dell'alleanza, successivamente tramò inganni contro di lui. D'altra parte il Tolomeo di cui qui si tratta non è Epifane, il quinto Tolomeo che regnò in Egitto, ma Tolomeo Filometore, figlio di Cleopatra sorella di Antioco, di cui (costui) fu zio. E quando dopo la morte di Cleopatra governarono l'Egitto l'eunuco Eulalio, curatore del Filometore, e Leneo e rivendicarono la Siria, che Antioco aveva conquistato con l'inganno, tra lo zio e il giovane Tolomeo scoppiò la lite; e quando si scontrarono tra Pelusio e il monte Casio i generali di Tolomeo furono sconfitti. Poi Antioco avendo risparmiato il ragazzo e fingendosi amico salì a Menfi e lì, secondo l'usanza dell'Egitto, dopo essersi impossessato del regno e dopo aver detto che si sarebbe preso cura del ragazzo, con un esiguo numero di persone sottomise tutto l'Egitto. Entrato in città opulente e ricchissime, fece ciò che non avevano fatto mai i suoi antenati e i padri dei suoi antenati: nessuno tra i re della Siria infatti aveva devastato l'Egitto in questo modo; inoltre dissipò tutte le loro ricchezze, e fu tanto furbo che col suo inganno mandò all'aria gli oculati progetti di coloro che erano i tutori del fanciullo. Queste cose Porfirio ha raccontato, seguendo Sutorio, con un linguaggio troppo prolisso che noi abbiamo esposto con un breve riassunto». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 268-271.

¹⁶⁶ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 25: «Porfirio riferisce queste cose ad Antioco, il quale avanzò contro Tolomeo figlio di sua sorella con un grande esercito. Ma il re dell'Austro, cioè i generali di Tolomeo, furono sfidati alla guerra con molte milizie ausiliarie dotate di grande coraggio, e non furono capaci di resistere ai piani fraudolenti di Antioco, il quale finse (di essere in) pace col figlio di sua sorella e mangiò con lui il pane e dopo si impossessò dell'Egitto». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 270-271.

populus Romanus praecipunt, ut in isto loco respondeas, quid consilii geras.' quibus dictis ille perterritus ait 'si hoc placet senatui et populo Romano, recedendum est', atque ita statim movit exercitum. 'percussus' autem dicitur esse, non quod interierit, sed quod omnem arrogantiae perdiderit magnitudinem [...] Haec plenius in Maccabaeorum gestis legimus, quod postquam eum de Aegypto pepulerunt Romani, indignans venerit contra testamentum sanctuarii et ab his invitatus sit qui dereliquerant legem dei et se caeremoniis miscuerant ethnicorum»¹⁶⁷.

11.δ.F. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 34 ss.: «*'Parvulum auxilium' Mathathiam significari arbitratur Porphyrius, de vico (monte) Modin, qui adversum duces Antiochi rebellavit et cultum veri dei servare conatus est; parvum autem, inquit, auxilium vocat, quia occisus est in praelio Mathathias, et postea Iudas filius eius, qui vocabatur Machabaeus, pugnans cecidit, et ceteri fratres eius adversariorum fraude decepti sunt*»¹⁶⁸.

11.ε.F. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 36: «*Porphyrius autem et ceteri qui sequuntur eum de Antiocho*

¹⁶⁷ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 29: «Sia la storia greca che quella romana narrano che dopo che Antioco fu cacciato dall'Egitto mentre era di ritorno, giunse in Giudea cioè contro la santa alleanza e che abbia saccheggiato il tempio e abbia portato via quanto più oro potesse e dopo aver collocato all'interno della cittadella una guarnigione di Macedoni, ritornò nella sua terra. E (si narra che) dopo due anni abbia riunito nuovamente un esercito contro Tolomeo e sia partito per l'Austo. E quando i due fratelli di Tolomeo, figli di Cleopatra dei quali (Antioco) era zio, erano assediati ad Alessandria, giunsero alcuni ambasciatori Romani, di cui uno (di questi) Marco Popilio (Pompilio) Lenate lo incontrò mentre si trovava sulla spiaggia e gli comunicò la deliberazione del senato (senatoconsulto) che gli ordinava di allontanarsi dagli amici del popolo Romano e di stare nei limiti del suo regno; ma poichè quegli (*scil.* Antioco) aveva rinviato la risposta alla decisione dei (suoi) amici, si racconta che (Marco Popilio Lenate) abbia tracciato un cerchio nella sabbia con un bastone che teneva in mano e, dopo aver circoscritto il re, abbia affermato: "il senato e il popolo Romano ti comandano di rispondere qui in merito alla decisione che prenderai". A quelle parole egli (Antioco) spaventato disse: "Se è questo ciò che vuole il senato e il popolo Romano, (allora) devo ritirarmi", e così immediatamente spostò l'esercito. D'altra parte si dice che sia stato "ferito", non per ciò che aveva perso, ma perchè (questo fatto) aveva distrutto tutta la sua smisurata arroganza [...] Questi fatti li leggiamo più dettagliatamente nella storia dei Maccabei, e cioè dopo che i Romani lo avevano cacciato dall'Egitto; colmo d'ira venne contro l'alleanza del tempio ospitato da coloro che avevano abbandonato la Legge di Dio, e si erano uniti alle cerimonie dei gentili». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 272- 273.

¹⁶⁸ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 34: «Porfirio sostiene che per "aiuto insignificante" si alluda a Mattatia del villaggio di Modin, che si ribellò contro i generali di Antioco e cercò di preservare il culto del vero Dio; d'altra parte si dice che (Porfirio) chiama l'aiuto "insignificante", perchè Mattatia cadde in battaglia e dopo, suo figlio Giuda, che era soprannominato Maccabeo, cadde combattendo, mentre gli altri suoi fratelli furono ingannati dalla frode degli avversari». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 274- 275.

Epiphane dici arbitrantur (interpretantur), quod erectus sit contra cultum dei et in tantam superbiam venerit, ut in templo Ierosolymis simulacrum suum poni iusserit, quoque sequitur: "Et diriget, donec compleatur ira, quia in ipso erit consummatio", sic intelligunt, tam diu eum posse, donec irascatur ei deus et ipsum interfici iubeat si quidem Polybius et Diodorus, qui bibliothecarum scribunt historias, narrant eum non solum contra deum fecisse Iudaeae, sed avaritiae facibus accensum etiam templum Dianae in Elimaide, quod erat ditissimum, spoliare conatum, oppressumque a custodibus templi et vicinis circum gentibus, et quibusdam phantasiis atque terroribus versum in amentiam, ac postremum morbo interiisse. et hoc ei accidisse commemorant, quia templum Dianae violare conatus sit»¹⁶⁹.

11.ζ.F. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 37 ss. «*"Et super concupiscentiam feminarum" Antiochi personae coaptabitur, qui luxuriosissimus fuisse dicitur et in tantum dedecus per stupra et corruptelas venisse regiae dignitatis, ut mimis quoque et scortis publice iungeretur et libidinem suam populo praesente compleret. deum Maozim ridicule Porphyrius interpretatus est, ut diceret in vico Modin, unde fuit Mathathias et filii eius, Antiochi duces Iovi posuisse statuam et compulisse Iudaeos, ut ei victimas immolarent, id est deo Modin.- "Praesidia" etc.: quod Porphyrius ita edisserit: Facies haec omnia, ut muniat arcem Jerusalem et in ceteris urbibus ponat praesidia et Iudaeos doceat adorare deum alienum, haud dubium quin Jovem significet. Quem cum illis ostenderit et adorandum esse persuaserit, tunc dabit deceptis honorem et gloriam plurimam et facies ceteris, qui in Iudaea fuerint,*

¹⁶⁹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 36: «Porfirio e tutti coloro che lo seguono sostengono che si alluda ad Antioco Epifane, perchè impettitosi contro il culto di Dio era divenuto talmente superbo da ordinare di far collocare nel tempio di Gerusalemme la sua statua; e (il passo) che segue: " e prospererà finchè l'ira non si sia consumata perchè il compimento sarà in lui stesso", così (lo) interpretano: egli ha avuto potere fin tanto che Dio non si sia adirato contro di lui e non abbia deciso di farlo ammazzare; se appunto Polibio e Diodoro, che scrivono (rispettivamente le *Historiae* e) la *Biblioteca storica*, raccontano che egli non solo aveva fatto (guerra) contro il Dio della Giudea, ma infiammato dai fuochi dell'avarizia, tentò di saccheggiare il tempio di Diana in Elimaide, che era ricchissimo; ma fu sconfitto dai custodi del tempio e dalle persone che erano lì vicino; impazzì (colto) da certe visioni e paure, e infine morì per una malattia. E ricordano ciò che gli accadde proprio perchè aveva cercato di profanare il tempio di Diana». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 274- 277.

dominari, et pro praevaricatione possessiones dividet et dona distribuet»¹⁷⁰.

11.η.F. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 40 ss.: «*Et haec Porphyrius ad Antiochum refert, quod undecimo anno regni sui rursus contra sororis filium Ptolemaeum Philometorem dimicaverit. qui audiens venire Antiochum congregavit multa populorum millia. sed Antiochus quasi tempestas valida in curribus et in equitibus et in classe magna ingressus sit terras plurimas et transeundo universa vastaverit; veneritque ad terram inclytam, id est Iudaeam et arcem munierit de ruinis murorum civitatis et sic perrexerit in Aegyptum. [...] Antiochus (aiunt) festinans contra Ptolemaeum, regem austri, Idumaeos et Moabitas et Ammonitas, qui ex latere Iudaeae (Idumaeae) erant, non tetigit, ne occupatus alio proelio Ptolemaeum redderet fortioem»¹⁷¹.*

11.θ.F. Hieron., *Comm. in Daniel.*, IV, 11, 44-45: «*Et in hoc loco Porphyrius tale nescio quid de Antiocho somniat: pugnans (inquit) contra Aegyptios et Libyas Aethiopasque pertransiens, audiet sibi ab Aquilone et ab Oriente praelia concitar; unde et regrediens capiet Aradios resistentes et omnem in litore Phoenicis vastabit provinciam. confestimque*

¹⁷⁰ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 37: «"E oltre alla concupiscenza delle femmine" si adatta alla persona di Antioco, che si dice fu molto lussurioso e con adulteri e depravazioni fece giungere la dignità regale a tanto disonore che si accoppiava pubblicamente anche con mimi e prostitute e soddisfaceva la sua libidine alla presenza del popolo. Porfirio ha inteso in modo ridicolo il Dio Maozim per dire "nel villaggio di Modin" da cui proveniva Mattatia e i suoi figli, (dove) i generali di Antioco collocarono una statua e costrinsero i Giudei a sacrificargli, cioè al dio Modin, delle vittime. "Guarnigioni" ecc: Porfirio ha interpretato così: costui farà tutte queste cose per costruire una fortezza a Gerusalemme e per collocare nelle altre città delle guarnigioni e per insegnare agli Ebrei ad adorare un dio straniero, senza dubbio si allude a Giove. E mentre mostrerà loro e li convincerà che questo (dio) deve essere adorato, allora, a coloro che sono stati ingannati, darà moltissima gloria e onore e li farà comandare sugli altri che si trovavano in Giudea, e in cambio della collusione, dividerà beni e distribuirà doni». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 276- 277. Per quanto concerne l'adozione di Antioco IV dei costumi greci vedi M.J.D. CARTER., *The roman spectacles of Antiochus IV Epiphanes at Daphne, 166 B.C.*, «Nikephoros» 14 (2001), pp. 45- 62.

¹⁷¹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 40 ss.: «Anche queste cose Porfirio le rivolge ad Antioco, poichè nell'undicesimo anno del suo regno combattè nuovamente contro Tolomeo figlio di sua sorella. Costui venendo a conoscenza che Antioco stava per arrivare, riuni molte migliaia di uomini. Ma Antioco come una tempesta violenta con carri e cavalieri e con un grande esercito avanzò in moltissime terre e al suo passaggio distrusse ogni cosa; poi entrò nella terra famosa, cioè la Giudea.[...] e costruì una fortezza sulle rovine delle mura della città e così si diresse in Egitto. [...] Antioco (affermano) affrettandosi contro Tolomeo, re del sud, non toccò gli Idumei e i Moabiti e gli Ammoniti, che stavano a lato della Giudea, perchè, impegnato in un'altra battaglia, non rendesse Tolomeo più forte». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 278- 279.

perget ad Artaxiam regem Armeniae, qui de Orientis partibus movebitur et interfectis plurimis de eius exercitu ponet tabernaculum suum in loco Apedno, qui inter duo latissima situs est flumina, Tigrim et Euphratem. cumque hucusque processerit, in quo monte inclyto sederit et sancto, dicere non potest, quamquam [sic], “inter duo maria eum sedisse” probare non potest et stultum sit, duo Mesopotamiae fulmina duo maria interpretari. Montem autem inclytum idcirco praeterit quia secutus est Theodotionis interpretationem, qui ait ‘inter media maria super montem Saba sanctum’. cumque Saba nomen montis vel Armeniae vel Mesopotamiae putet, quare sit sanctus dicere non potest; etiam hac licentia mentiendi possumus nos addere quod ille conticuit, “sanctum” dici montem, quia iuxta errorem Armeniorum idolis sit consecratus. ‘et veniet’ inquit ‘usque ad summitatem ipsius montis’ in Elimaide provincia, quae est ultima Persarum ad orientem regio; ibique volens templum Dianae spoliare, quod infinita donaria habebat, fugatus a barbaris est, qui mira veneratione fanum illud suspiciebant, et mortuus est moerore consumptus in Tabes oppido Persidis. Haec ille in sugillationem nostri artificiosissimo sermone composuit, quae etiamsi potuerit approbare, non de Anticristo dicta, sed de Antiocho, quid ad nos, qui non omnibus scripturarum locis Christi probamus adventum et Antichristi mendacium? [...] Haec quae manifesta sunt (scil. superiorem visionem) praeterit et de Judaeis asserit prophetari, quos usque hodie servire cognoscimus. Et dicit eum, qui sub nomine Danielis scripsit librum, ad refocillandum spem suorum fuisse mentitum- non quo omnem historiam futuram nosse potuerit, sed quo iam facta memoraret; et in ultimae visionis calumniis immoratur, flumina ponens pro mari et montem inclytum et sanctum Apedno, quem ubi legerit, nullam potest proferre historiam. [...] Septuaginta Apolinarius secutus de nomine Apedno omnino conticuit, hoc ideo prolixius posui, ut et Porphyrii ostendam calumniam, qui haec omnia ignoravit aut nescire se finxit, et Scripturae Sanctae difficultatem, cuius intelligentiam absque dei gratia et doctrina maiorum sibi imperitissimi vel maxime vindicant»¹⁷².

¹⁷² Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 11, 44-45: «Anche in questo luogo Porfirio vaneggia di non so quale cosa su Antioco: Combattendo (dice) contro gli Egizi e passando per la Libia e l'Etiopia, viene a sapere dal Settentrione e dall'Oriente che si sono accesi focolai di guerra; per cui durante il ritorno, conquisterà Arado che aveva opposto resistenza e saccheggerà tutta la regione lungo la costa della Fenicia. E subito si dirigerà contro Artaxia re dell'Armenia, il quale sarà

11.1.F. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 1 ss.:
 «*Hactenus Porphyrius utcumque se tenuit... De hoc capitulo quid dicturus est, in quo mortuorum describitur resurrectio? [...] Sed quid non facit pertinacia? [...] et hoc (inquit) de Antiocho scriptum est, qui vadens in Persidem Lysiae, qui Antiochiae et Phoeniciae (Phaenici) praeerat, reliquit exercitum, ut adversus Iudaeos pugnaret urbemque eorum Ierusalem subverteret. quae omnia narrat Iosephus, historiae auctor Hebraeae, quod talis fuerit tribulatio, qualis nunquam, et tempus advenerit quale non fuit ex quo gentes esse coeperunt usque ad illud tempus. Reddita autem victoria et caesis Antiochi ducibus ipsoque Antiocho in Perside mortuo, salvatus est populus Israel, omnes qui scripti erant in libro dei, hoc est, qui legem fortissime defenderunt, et e contrario qui deleti sunt de libro, hoc est, qui praevaricatores existerunt legis et Antiochi fuerunt partium. Tunc, ait, hi qui quasi in terrae pulvere dormiebant et operiti erant malorum pondere et quasi in sepulcris miseriarum reconditi ad insperatam victoriam de*

allontanato dalle zone dell'Oriente e, massacrata la maggior parte del suo esercito, collocherà la sua tenda nella località di Apedno che è situata tra due grandissimi fiumi, il Tigri e l'Eufrate. Ma essendo avanzato (nella spiegazione) fino a questo punto, non può dire (*scil.* Porfirio) su quale monte glorioso e santo si sia stanziato; e non può dimostrare, e (del resto) sarebbe sciocco, che "egli avesse stabilito la sede fra due mari" per intendere i due fiumi della Mesopotamia come due mari. D'altra parte, per questo motivo, ha tralasciato il monte glorioso perchè ha seguito l'interpretazione di Teodoziona, che dice: "in mezzo ai (due) mari sul santo monte di Saba". E siccome pensa che Saba sia il nome di un monte o dell'Armenia o della Mesopotamia, non può dire per quale motivo sia santo; in più con questa sfrenatezza (che ha Porfirio) nel mentire, possiamo aggiungere noi ciò che lui ha taciuto: il monte è detto "santo" perchè secondo la follia degli Armeni fu consacrato agli idoli. "E arriverà- dice- fino alla cima di questo stesso monte" nella provincia dell'Elimaide, che è la più lontana regione ad Oriente della Persia; e qui volendo saccheggiare il tempio di Diana, che aveva un'infinità di tesori, fu cacciato dai barbari, i quali con straordinaria venerazione riverivano quel tempio; successivamente morì distrutto dal dolore a Tebe, città della Persia. Queste storie ha scritto il famoso (Porfirio) con un discorso fatto veramente a regola d'arte per insultarci, e anche se ha potuto dimostrare che queste storie non si riferiscono all'Anticristo ma ad Antioco, che cosa importerà a noi che, non in tutti i passi delle scritture, dimostriamo l'avvento del Cristo e la menzogna dell'Anticristo? [...] Queste cose che sono così evidenti (cioè la visione precedente) egli le omette e sostiene di avere fatto profezie sui Giudei, che, come sappiamo, ancora oggi vivono in schiavitù. E sostiene che colui che ha scritto il libro sotto il nome di Daniele menti, per risollevarne la speranza dei suoi (*scil.* dei Giudei)- non perchè avrebbe potuto conoscere tutta la storia futura, ma perchè avrebbe ricordato fatti già passati; e insiste sulle calunnie dell'ultima visione, traducendo fiumi per mare e dove legge che il monte glorioso e santo (si trova ad) Apedno, non può addurre alcuna spiegazione storica. [...] Apollinare ha seguito i Settanta e ha taciuto del tutto sul nome di Apedno; per questo motivo ho presentato ciò in modo più esteso, sia per esporre la calunnia di Porfirio, il quale ha ignorato tutte queste cose o ha fatto finta di non conoscerle, sia per (esporre) la difficoltà della Sacra Scrittura, il cui intendimento molte persone, soprattutto inesperte, si arrogano senza la grazia di Dio e la scienza degli antenati». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 278- 283. Per quanto concerne la fonte biblica utilizzata da Porfirio vedi G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, cit., p. 145.

terrae pulvere surrexerunt et de humo elevaverunt caput, custodes legis resurgentes in vitam aeternam et praevaricatores in opprobrium sempiternum. Magistri autem et doctores, qui legis notitiam habuerunt, fulgebunt quasi coelum, et qui inferiores populos exhortati sunt ad custodiendas caeremonias dei ad instar astrorum splendebunt in perpetuas aeternitates. ponit quoque historiam de Machabaeis, in qua dicitur multos Iudaeorum sub Mathathia et Iuda Machabaeo ad eremum confugisse et latuisse in speluncis et in cavernis petrarum ac post victoriam processisse. et haec μεταφορικῶς quasi de resurrectione mortuorum esse praedicta»¹⁷³.

11.κ.F. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 5 ss.: «*Hoc Porphyrius more suo de Antiocho interpretatur*»¹⁷⁴.

11.λ.F. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 7: «*Tempus et tempora et dimidium temporis' tres et semis annos interpretatur Porphyrius... Si itaque superiora, quae perspicue de Antichristo scripta sunt, refert Porphyrius ad Antiochum et ad tres et semis annos, quibus templum dicit fuisse desertum, ergo*

¹⁷³ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 1ss.: «Fino a questo punto Porfirio in qualche modo si è difeso.[...] Su questo capitolo nel quale viene descritta la resurrezione dei morti, che cosa dirà? [...] Ma che cosa non fa la testardaggine? Anche questo, (dice) è stato scritto su Antiocho, il quale recandosi in Persia lasciò l'esercito a Lisia, il quale governava Antiochia e la Fenicia, per combattere contro i Giudei e per far cadere Gerusalemme, la loro città. Tutti questi fatti vengono raccontati da Giuseppe, autore della *Storia ebraica*, (il quale riporta) che la sofferenza era stata tale come non mai, ed era sopraggiunto un periodo come mai vi era stato prima di allora, da quando cioè le persone avevano cominciato ad esistere. Ma ripristinata la vittoria e uccisi i generali di Antiocho e lo stesso Antiocho, morto in Persia, il popolo di Israele fu salvo, e tutti coloro che erano scritti nel libro di Dio, cioè coloro che difesero con grande coraggio la Legge; diversamente coloro che sono stati cancellati dal libro, cioè coloro che divennero traditori della Legge e si schierarono dalla parte di Antiocho (perirono). Allora, dice, coloro che, come se dormissero nella polvere della terra, coperti dal peso delle sciagure e come se fossero nascosti nei sepolcri delle angosce ad un'inaspettata vittoria, risorsero dalla polvere della terra e alzarono il capo da terra: i difensori della Legge risorgendo a vita eterna e i prevaricatori nell'eterno disonore. Mentre i maestri e i dottori, che ebbero conoscenza della Legge, brilleranno come la volta celeste, e coloro che incoraggiarono i popoli più deboli a custodire il culto di dio risplenderanno a guisa di stelle per tutta l'eternità. (Porfirio) cita anche la storia dei Maccabei, nella quale si narra che molti Giudei sotto Mattatia e Giuda Maccabeo si rifugiarono nel deserto e si nascosero in grotte e in caverne di rocce per uscire fuori dopo la vittoria. E queste cose sono state preannunziate in senso metaforico, come se si trattasse della resurrezione». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 282-285. In questo frammento P.F. BEATRICE, (*Pagans and Christians on the book of Daniel*, cit., p. 38) fa notare che «The dissention arises in particular with regard to *Dan. 12*, the chapter that the Christians intend as a prophecy of the resurrection of the dead, but which Porphyry reads as the simple story of the final liberation of the Jews from the yoke of slavery imposed by Antiochus: the exit of the rebels from the caves in which they had found refuge is described mataphorically (μεταφορικῶς) as if it were the resurrection of the dead». Vedi *supra* la testimonianza 16.T.

¹⁷⁴ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 5: «Porfirio, secondo la sua abitudine, riferisce ciò ad Antiocho». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 284-285.

et quod sequitur: "Regnum eius sempiternum, et omnes reges servient ei et obedient" debet probare super Antiocho vel, ut ipse putat, super populo Judaeorum, quod nequaquam stare manifestum est. [...] "Quando populus dei dispersus fuerit"- Antiocho persequente, ut vult Porphyrius, tunc haec omnia complebuntur»¹⁷⁵.

11.μ.F. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 11: «*Hos MCCXC dies Porphyrius in tempore Antiochi et in desolatione templi dicit completos*»¹⁷⁶.

11.v.F. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 12: «*Porphyrius hunc locum ita edisserit, ut quadraginta quinque dies, qui super mille ducentos nonaginta sunt, victoriae contra duces Antiochi tempus significant, quando Iudas Machabaeus fortiter dimicavit et emundavit templum idolumque contrivit et victimas obtulit in templo dei*»¹⁷⁷.

11.ξ.F. Hieron. *Comm. in Daniel.*, IV, 12, 13: «*Frustra Porphyrius vult omnia referre ad Antiochum, cuius calumniae, ut diximus, plenius responderunt Eusebius Caesarensis et Apolinarius Laodicensis et ex parte disertissimus vir martyr Methodius, quae qui scire voluerit, in ipsorum libris poterit invenire*»¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 7: «Porfirio interpreta "Un tempo e i tempi e metà del tempo" come (se fossero) tre anni e mezzo. [...] Se quindi le (frasi) precedenti, che evidentemente sono state scritte sull'Anticristo, Porfirio le riferisce ad Antioco e ai tre anni e mezzo, nei quali, dice, il tempio fu abbandonato, allora anche ciò che segue: "E il suo regno (sarà) eterno, e tutti i re lo serviranno e gli obbediranno" egli (*scil.* Porfirio) deve dimostrare (che si riferisce) ad Antioco o, come lui stesso crede, al popolo dei Giudei: è evidente che ciò non sta in piedi in alcun modo [...] "Quando il popolo di Dio sarà stato disperso"- durante la persecuzione di Antioco, come vuole Porfirio, allora queste cose si compiranno». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 284- 285.

¹⁷⁶ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 11: «Porfirio dice che questi 1290 giorni si sono compiuti durante il periodo di Antioco e la desolazione del tempio». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 284- 285.

¹⁷⁷ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 12: «Porfirio spiega questo passaggio così: i quarantacinque giorni che si sommano ai milleduecentonovanta alludono alla vittoria contro i generali di Antioco, quando Giuda Maccabeo combattè coraggiosamente e purificò il tempio; distrusse la statua e offrì vittime nel tempio di Dio». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 284- 285.

¹⁷⁸ Girolamo, *Commentario a Daniele*, IV, 12, 13: «Inutilmente Porfirio vuole riferire ogni cosa ad Antioco, alla sua calunnia; come abbiamo detto, hanno replicato in modo più che soddisfacente Eusebio di Cesarea e Apollinare di Laodicea e in parte il martire Metodio, uomo eloquentissimo; chi volesse conoscerle potrà trovar(le) nei loro libri». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 284- 287.

11.o.F. Hieron. *Comm. in Daniel* 13, 58 ss.: «*Quia Hebraei reprobant historiam Susannae, dicentes eam in Danielis volumine non haberi, debemus diligenter inquirere nomina σχίνου καὶ πρίνου, quae Latine ilicem et lentiscum interpretantur, si sint apud Hebraeos et quam habeant etymologiam, ut a σχίνῳ scissio et a πρίνῳ sectio sive serratio dicatur lingua eorum. Quod si non fuerit inventum, necessitate cogemur et nos eorum acquiescere sententiae, qui Graeci tantum sermonis hanc volunt esse περικοπήν (i. e. Porphyrius), quae Graecam habeat tantum etymologiam et Hebraicam non habeat*»¹⁷⁹.

12.F. Hieron., *Commentarium in Gal.*, prologus: «*Quod nequaquam intelligens Bataneotes et sceleratus ille Porphyrius in I. operis suis adversum nos libro Petrum a Paulo obiecit esse reprehensum, quod non recto pede incederet ad evangelizandum, volens et illi maculam erroris inurere et huic procacitatis et in commune ficti dogmatis accusare mendacium, dum inter se ecclesiarum principes discrepent*»¹⁸⁰.

12.a.F. Hieron., *Comm. in Gal.*, 1, 16: «*Plerique de apostolis hoc dictum arbitrantur; nam et Porphyrius obicit, quod post revelationem Christi Paulus non fuerit dignatus ire ad homines et cum eis conferre sermonem, ne post doctrinam videlicet die a “carne et sanguine” instrueretur*»¹⁸¹.

¹⁷⁹ Girolamo, *Commentario a Daniele*, 13, 58 ss.: «Poichè gli Ebrei respingono la storia di Susanna, in quanto sostengono che essa non si trova nel libro di Daniele, dobbiamo cercare scrupolosamente di scoprire se le parole *schinu kai prinu*, che si traducono in Latino con *leccio* e *lentisco*, esistano presso gli Ebrei e che etimologia abbiano, per (sapere se) nella loro lingua *schino* si dice *dividere* e *prino* si dice *tagliare* o piuttosto *segare*. Se ciò non verrà trovato, saremmo anche noi costretti di necessità a prestar fede al parere di coloro (cioè Porfirio) che vogliono che questa sia soltanto una *pericopèn* della lingua Greca, di cui ci sia soltanto l'etimologia greca e non quella ebraica». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 260- 263. Per l'espressione in greco vedi *supra* frammento 11.a.F.

¹⁸⁰ Girolamo, *Commentario a Galati*, prologo: «Non capendo in alcun modo ciò, il bataneota, scellerato e famigerato Porfirio, nel I libro della sua opera contro di noi ha rinfacciato che Pietro è stato rimproverato da Paolo, in quanto non si sarebbe comportato correttamente nell'evangelizzazione, volendo (così) bollare quello (Pietro) con la macchia dell'errore, questo (Paolo) dell' impudenza; (volendo) inoltre incolpare entrambi di (professare) l'imbroglio di una dottrina ingannevole, (e volendo dimostrare che) i principi delle chiese erano in disaccordo tra di loro». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 210- 211.

¹⁸¹ Girolamo, *Commentario a Galati*, 1, 16: «La maggior parte (delle persone) crede che ciò sia stato detto dagli apostoli; infatti anche Porfirio rinfaccia che, dopo la rivelazione di Cristo, Paolo non sarebbe stato meritevole di andare dagli uomini e conversare con loro, affinché dopo la scienza di Dio, non venisse istruito dalla “carne e dal sangue”». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 208- 211. C. MORESCHINI, (*L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, cit., p. 185) sottolinea che: «Un'altra accusa di Porfirio riguarda l'interpretazione di *Gal.* 1, 16. [...] A tale riguardo il

12.b.F. Hieron., *Comm. in Gal.*, 2, 11: «*Maxime cum Lucas sacrae scriptor historiae nullam huius dissensionis faciat mentionem, nec dicat umquam, Petrum Antiochiae fuisse cum Paulo, et locum dari Porphyrio blasphemanti, si aut Petrus errasse aut Paulus procaciter apostolorum principem confutasse credatur. [...] Si propter Porphyrii blasphemiam alius nobis fingendus est Cephass [scil. a Petro diversus], ne petrus putetur errasse, infinita de scripturis erunt radenda divinis, quae ille, quia non intelligit, criminatur*»¹⁸².

13.F. Hieron., *Comm. in Jesaj.*, II, 3, 12¹⁸³: «*Caveamus ergo et nos, ne exactores simus in populo, ne iuxta impium Porphyrium matronae et mulieres sint noster senatus, quae dominantur in ecclesiis, et de sacerdotali gradu favor iudicet feminarum*»¹⁸⁴.

versetto di Paolo, che Girolamo preferisce seguire nel suo significato in greco, deve essere tradotto: "subito, senza consultare la carne e il sangue" che sarebbe un semitismo per designare gli uomini in quanto tali. E Girolamo prosegue: "so che la maggior parte degli interpreti pensa che queste parole siano state dette a proposito degli apostoli", vale a dire, che Paolo non avrebbe avuto contatti con gli apostoli provenienti dal giudaismo, che chiama con la definizione complessiva di "carne e sangue". Orbene, sembrerebbe che questi interpreti seguissero le obiezioni di Porfirio, vale a dire *anche* Porfirio obietta che Paolo, dopo che gli fu rivelato Cristo, non aveva considerato essere cosa degna l'andare dagli uomini e conversare con loro, per non ricevere un insegnamento umano, dopo che il suo insegnamento lo aveva ricevuto da Dio. Di conseguenza certi esegeti cristiani pensano che Paolo volesse dire di non avere avuto contatto con gli apostoli. Interpretazione che è rifiutata da Girolamo, il quale prosegue, osservando che "la carne e il sangue" significano, sostanzialmente, gli increduli, gli uomini comuni, ai quali l'apostolo non dette contentezza del Vangelo che gli era stato rivelato».

¹⁸² Girolamo, *Commentario a Galati* (2, 11 ss.): «Soprattutto perché Luca, scrittore di storia sacra, non fa alcun accenno su questo contrasto, e non dice mai che Pietro fu ad Antiochia con Paolo, e al blasfemo Porfirio non viene dato motivo di credere: o che Pietro fosse in errore o che Paolo confutasse con insolenza il principe degli apostoli. [...] Se per la calunnia di Porfirio dobbiamo immaginarci un altro Cefa (*scil. diverso da Pietro*), affinché non si pensi che Pietro sia stato in errore, bisognerebbe cancellare dalle scritture divine quella quantità infinita di cose che egli, poiché non (le) ha capite, (le) diffama». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 212- 213.

¹⁸³ L'indicazione fornita da HARNACK a questo brano che cataloga col numero 97 è sbagliata in quanto il passo si trova in Girolamo, *Comm. in Jes.*, II, 3, 12, CCL LXXIII, p. 52 e non in *Comm. in Jes.* c. 3, 2 come indicato dal tedesco.

¹⁸⁴ Girolamo, *Commentario ad Isaia*, II, 3, 12: «Dunque facciamo attenzione anche noi, affinché non diventiamo nel popolo gli esattori (di tasse); le matrone e le donne non siano il nostro senato e non prevalgano nelle chiese; e per quanto riguarda il grado sacerdotale non conti l'opinione delle donne, come invece (sostiene) l'empio Porfirio». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 394-395. Per quanto concerne la presenza delle donne all'interno delle comunità cristiane del III secolo di cui parla Porfirio vedi J.M. DEMAROLLE, *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», 13 (1970), pp. 42- 47; C. MORESCHINI, *L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, cit., p. 180.

13.a.F. Hieron. *Comm. in Jesaj.* IX, c. 30: «*Hoc adnotavimus, ut quod in Danielis extrema legimus visione deum Maozin, non ut Porphyrius somniat, deum viculi Modim (Moden), sed robustum deum et fortem intellegamus*»¹⁸⁵.

13.b.F. Hieron. *Comm. in Jesaj.* XI *praef*: «*Nolui sic unum recidere, ut viderer alios condemnare. Et certe si tanti et tam eruditi viri fastidiosis lectoribus displicent, quid de me facturi erant, qui pro tenuitate ingenioli invidorum morsibus pateo?... Intelligent me non omnium probare fidem, qui certe inter se contrarii sunt, sed ad distinctionem Josephi Porphyriique dixisse, qui de hac questione plurima disputarunt*»¹⁸⁶.

13.c.F. Hieron., *Comm. in Jesaj.* XV,c. 54: «*Qui dispensatoriam inter Petrum et Paulum contentionem (Gal. 2) vere dicunt iurgium fuisse atque certamen, ut blasphemanti Porphyrio satisfaciant*»¹⁸⁷.

14.F. Hieron, *Comm. in Joel*, 2, 28- 32 ss.: «*(Apostuli) quidquid utile audientibus esse cernebant et non repugnare*

¹⁸⁵ Girolamo, *Commentario a Isaia*, IX, c. 30: «Abbiamo notato questo: ciò che leggiamo nell'ultima visione di Daniele è il dio Maozin, non come vaneggia Porfirio, il dio del villaggio di Modim (Moden), ma intendiamo un dio vigoroso e forte». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 286- 287.

¹⁸⁶ Girolamo, *Commentario a Isaia*, XI, *prefazione*: «Girolamo ha preso le citazioni di un nugolo di scrittori ecclesiastici per spiegare Daniele) Così non ho voluto eliminarne nemmeno uno (*scil. scrittore*) affinché non sembrasse che accusassi gli altri. E certamente se uomini tanto grandi e tanto eruditi non piacciono ai lettori arroganti, che cosa faranno di me, che a causa della scarsità di ingegno sono esposto ai morsi degli invidiosi? [...] Comprendano che io non approvo la veridicità di tutti, che indubbiamente sono in contrapposizione fra di loro, ma ho detto (queste cose) per distinguere Giuseppe e Porfirio, che trattarono diffusamente questo argomento». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 286- 287. P.F. BEATRICE, (*Pagans and Christians on the Book of Daniel*, cit., p. 45) fa notare che pur essendoci delle differenze tra Flavio Giuseppe e Porfirio, tuttavia il neoplatonico si serve del *De bello iudaico* per: «Assured him that the events described in the final section of the book of Daniel had taken place at the time of Antiochus'occupation of Palestine and the Maccabean revolt».

¹⁸⁷ Girolamo, *Commentario a Isaia* XV, c. 54: «Coloro che per accontentare il blasfemo Porfirio dicono che la disputa tra Pietro e Paolo, riguardante l'evangelizzazione, fu un litigio e una zuffa». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 212- 213. C. EVANGELIOU (*Plotinus Anti-Gnostic Polemic and Porphyry Against the Christians, in Neoplatonism and Gnosticism*, volume 6 in *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, Ed. R.B. HARRIS, New York 1984, p. 122) nota che riguardo al suo stile Porfirio, a differenza di Plotino «Names and frequently quotes the prophets of the Old Testament, the Evangelists of the New Testament, and the Apostles of Jesus, especially Peter and Paul. Also, unlike Plotinus's criticism which is doctrinal and general, Porphyry's sharp remarks are always specific and to the point, betraying a literary critic who is well-read in the literature of his opponents. Furthermore, Porphyry took from Plotinus the technique of capitalizing on the ridiculous and absurd aspects of his opponents tenets, and he developed it to such a degree that it reminds us of such spirited writers as Renan and Voltaire».

praesentibus, de alterius temporis testimoniis roborarunt, non quod abuterentur audientium simplicitate et imperitia, ut impius calumniatur Porphyrius»¹⁸⁸.

15.F. Hieron., *Comm. in Matth.*, 3, 3: «*Porphyrius istum locum Marci evangelistae principio comparat, in quo scriptum est: “Initium evangelii Jesu Christi [...] rectas facite semitas eius”. Cum enim testimonium de Malachia Isaiaque contextum sit, quaerit, quomodo velut ab uno Isaia exemplum putemus assumptum. Cui ecclesiastici viri plenissime responderunt»¹⁸⁹.*

15.a.F. Hieron., *Comm. in Matth.*, I, 9, 9: «*Arguit in hoc loco Porphyrius et Julianus Augustus vel imperitiam historici mentientis vel stultitiam eorum qui statim secuti sunt salvatorem, quasi irrationabiliter quemlibet vocantem hominem sint secuti»¹⁹⁰.*

16.F. Hieron. *Comm. in Matth.*, 24, 16 ss.: «*De hoc loco, i.e. de abominatione desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stante in loco sancto multa Porphyrius XIII operis sui volumine contra nos blasphemavit, cui Eusebius Caesariensis episcopus tribus voluminibus XVIII, XIX, XX, Apolinarius quoque scripsit plenissime, superfluousque conatus est uno capitulo velle disserere, de quo tantis versuum milibus disputatum est»¹⁹¹.*

¹⁸⁸ Girolamo, *Commentario a Gioele*, 2, 28- 32 ss.: «(Gli apostoli) decidevano ciò che era conveniente per i catecumeni e che non si opponesse alle circostanze, (così) li rafforzarono (rafforzarono la loro fede) sulle testimonianze di altri tempi, non per abusare dell'ingenuità e dell'ignoranza dei catecumeni, come calunniosamente critica l'empio Porfirio». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 192- 193. Vedi anche C. MORESCHINI, *L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, cit., pp. 180- 181.

¹⁸⁹ Girolamo, *Commentario a Matteo*, 3, 3: «Porfirio mette a confronto questo passaggio con il prologo di Marco evangelista nel quale è scritto: “Inizio del vangelo di Gesù Cristo [...] raddrizzate i suoi sentieri”. Infatti essendo legata la testimonianza di Malachia con quella di Isaia, egli (*scil.* Porfirio) domanda in che modo riteniamo il contenuto (del passaggio) attribuibile al solo Isaia. Gli uomini di Chiesa gli hanno risposto in modo assolutamente completo». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 196- 197. Vedi W. DEN BOER, *A pagan historian and his enemies: Porphyry Against the Christians*, «Classical Philology», 49 (1974), pp. 198- 208.

¹⁹⁰ Girolamo, *Commentario a Matteo*, 9, 9: «In questo luogo Porfirio e l'imperatore Giuliano denunciano sia l'ignoranza dello storico che dice il falso, sia la stupidità di quelli che immediatamente seguirono il Salvatore, come se avessero seguito in modo irrazionale una qualsiasi persona che (li) chiamasse». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 196- 197.

¹⁹¹ Girolamo, *Commentario a Matteo*, 24, 16 ss.: «Su questo passo, cioè sull'abominio della desolazione, che viene predetto dal profeta Daniele, che si trova in un luogo santo, Porfirio nel tredicesimo libro della sua opera contro di noi proferì bestemmie, a cui (replicò) Eusebio vescovo di Cesarea nei libri diciotto, diciannove e venti; anche Apollinare scrisse in modo molto esaustivo. Per cui è inutile cercare di voler discutere in un capitolo ciò che è stato trattato in molte migliaia di

17.F. Hieron, *Contra vigil.*, 10: «Nisi forte in more gentilium impiorumque Porphyrii et Eunomii has praestigias daemonum esse confingans, et non vere clamare daemones, sed sua simulare tormenta»¹⁹².

18.F. Hieron., *De principio Marci* I, 29- 48 (CCL LXXVIII, p. 452): «Locun istum impius ille Porphyrius, qui adversum nos conscripsit et multis voluminibus rabiem suam evomuit, in XIV volumine disputat et dicit: “Evangelistae tam imperiti fuerunt homines, non solum in saecularibus, sed etiam in scripturis divinis, ut testimonium, quod alibi scriptum est, de alio ponerent propheta”. Hoc ille obicit»¹⁹³.

19.F. Hieron., *De viribus inlustribus*, 55: «Ammonium falso accusat Porphyrius, quod ex christiano ethnicus fuerit,

righe». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 288- 289. R.L. WILKEN, (*I cristiani visti dai romani*, cit., p. 189) fa notare su questo passo che Girolamo «Nel suo commento a *Dan.* 9, 24- 27 riporta diffusamente le opinioni dei commentatori precedenti come Apollinare di Laodicea, Eusebio, Ippolito, Clemente di Alessandria e Origene, ma non dice nulla di Porfirio. L'omissione è particolarmente notevole perché nel suo *Commento a Matteo*, a proposito di *Mt.* 14, 16 ss. dov'è citato questo brano di Daniele, Girolamo afferma che Porfirio aveva trattato diffusamente del versetto di Daniele (*In Mt.* 24, 16). Inoltre, il passo di Daniele, insieme con la profezia di Gesù di *Mt.* 24, 1 ss., erano diventati da tempo argomenti apologetici consueti negli scritti cristiani. Daniele e Matteo venivano interpretati insieme nel senso che il tempio giudaico distrutto nel 70 d.C. non sarebbe stato mai più riedificato e che "sacrificio e offerte cesseranno fino alla consumazione dei tempi", come dice Girolamo (*In Dan.*, 9, 24- 27). La fine dei sacrifici a Gerusalemme veniva intesa a significare che la religione giudaica aveva perduto la sua legittimità. Sorprende, soprattutto alla luce dell'osservazione di Girolamo nel suo commento a *Mt.* 24, che Porfirio si fosse lasciato sfuggire quest'occasione di mostrare la falsità dell'interpretazione cristiana di *Dan.* 9. Girolamo comunque evita qualsiasi accenno a Porfirio nella sua discussione di *Dan.* 9, anche se cita molti commentatori cristiani del passo. È possibile che Girolamo abbia ignorato deliberatamente questa sezione dell'opera di Porfirio. Ciò sarebbe perfettamente comprensibile, poiché il capitolo 9 di Daniele, al pari della profezia di Gesù sul tempio, era divenuto oggetto di acceso dibattito nel IV secolo, dopo gli sforzi dell'imperatore Giuliano di ricostruire il tempio gerosolimitano, ripristinando così il culto sacrificale a Gerusalemme. Il *Commento a Daniele* di Girolamo fu scritto agli inizi del V secolo». Per quanto concerne il XIII libro del *Contra Christianos* vedi anche A.L. Lataix, (*Le commentaire de S. Gerome sur Daniel*, «Revue de l'Histoire et de la Literature Religieuse», Tome II, Paris 1897, p. 145) che ritiene XIII un *lapsus calami* di Girolamo che avrebbe dovuto scrivere XII.

¹⁹² Girolamo, *Contro i vigilanti*, 10: «A meno che non inventi, secondo la ferrea consuetudine dei gentili e degli empi Porfirio ed Eunomio, che queste sono illusioni dei demoni, e che i demoni non gridano veramente, ma simulano le loro sofferenze». Cfr. *Mt.* 8, 29; *Mc.* 5, 7. Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, pp. 304- 305.

¹⁹³ Girolamo, *Sul principio del vangelo di Marco* I, 29- 48, (CCL LXXVIII, p. 452): «Il famigerato empio Porfirio, che scrisse contro di noi e sfogò la propria rabbia in molti scritti, esamina questo passo nel XIV libro e dice: “ Gli evangelisti furono persone tanto inesperte non solo nelle scienze profane ma anche nelle sacre scritture, che ritengono di un altro profeta la testimonianza che era stata scritta altrove”. Questo egli rimprovera». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 196- 197.

*cum constet eum usque ad extremam vitam christianum perseverasse*¹⁹⁴.

20.F Hieron., *Ep. 57 (ad Pammach.)*, 9: «*Haec replico, non ut evangelistas arguam falsitatis, hoc quippe impiorum est Celsi Porphyrii, Juliani*»¹⁹⁵.

21.F. Hieron., *Ep. 112 (ad Augustinum)*, 6, 11: «*Hanc explanationem (expositionem), quam primus Origenes in X Stromatum libro, ubi epistolam Pauli ad Galatas interpretatur, et ceteri deinceps interpretes sunt secuti, illa vel maxime causa subintroducunt, ut Porphyrio respondeat blasphemanti, qui Pauli arguit procacitatem, quod principem apostolorum Petrum ausus sit reprehendere et arguerere in faciem ac ratione constringere, quod male fecerit, i.e. in eo errore fuerit, in quo fuit ipse, qui alium arguit delinquentem[...] Blasphemantis Porphyrii impudentia, qui Paulum et Petrum puerili dicit inter se pugnasse certamine, immo exarsisse Paulum invidia virtutum Petri e tea scripsisse iactanter, vel quae non fecerit, vel, si fecit,*

¹⁹⁴ Girolamo, *Sugli uomini illustri*, 55: «Senza ragione Porfirio accusa Ammonio che da cristiano era diventato pagano, poiché è certo che abbia continuato nella (professione) del cristianesimo fino alla morte». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 252- 253.

¹⁹⁵ Girolamo, *Lettera 57 (a Pammachio)*, 9: «Replico a queste cose, non per accusare gli evangelisti di falsità, dal momento che questo è (tipico) degli empi Celso, Porfirio e Giuliano». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 188- 189. C. MORESCHINI (*L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, cit., pp. 179- 180) sottolinea che «Girolamo rileva che Porfirio aveva mosso agli evangelisti l'accusa di essere menzogneri, un'accusa comune, come egli stesso osserva, a tutta la polemica dei pagani, e che aveva lo scopo di abbattere proprio la pretesa dei cristiani che il Vangelo fosse la realizzazione delle promesse messianiche dell'Antico Testamento. Questo motivo polemico, della falsità che caratterizza tutta la narrazione neotestamentaria, è una costante della critica di Porfirio. [...] L'ignoranza dell'evangelista è sottolineata altre volte dallo scrittore pagano: egli rileva infatti, come ci fa sapere Girolamo (cfr. *supra* 15.F. e 18.F.) che gli evangelisti avevano sbagliato nelle citazioni dei profeti, attribuendo a uno un'affermazione che era di un altro; Porfirio contrappone, pertanto *Mt. 3, 3* a *Mc. 1, 1*, rilevando la contraddizione esistente tra i due passi. Non sarà forse un caso che Girolamo ritorni anche nell'*Epistula 57, 7* ove, riscontrando un errore nella citazione di *Mt. 27, 9-10* (Geremia invece di Zaccaria), ne dà la spiegazione concludendo. "*Accusent apostolum falsitatis, quod nec cum Hebraico nec cum septuaginta congruat translatoribus, et, quod his maius est, erret in nomine- pro Zacharia quippe Hieremiam posuit-; sed absit hoc de pedisequo Christi dicere, cui curae fuit non verba et syllabas aucupari, sed sententias dogmatum ponere* (*Ep. 57, 7, 4*). Naturalmente, non si può dire con certezza se, con questa correzione dell'errore dell'evangelista, Girolamo abbia di mira anche la replica a Porfirio. Eppure, si è visto poco fa che la critica di *falsitas*, mossa da Porfirio, si era appuntata proprio sulle contraddizioni che erano regnate tra Matteo e Marco a proposito della nascita di Cristo. Così anche altrove (cfr. *infra* 25.F.) Porfirio sottolinea l'errore di Matteo, il quale (13, 35) aveva attribuito ad Isaia le parole "*aperiam in parabolis os meum*", che invece sono del *Salmo 77*. La critica della falsità dell'evangelista si accompagna talora a quella, diffusa fin dai tempi del cristianesimo (in Tacito, Plinio il giovane e Svetonio), del basso livello intellettuale di coloro che seguirono il Salvatore (cfr. *supra* 15.a.F.)».

*procaciter fecerit id in alio reprehendens quod ipse commiserit*¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Girolamo, *Lettera* 112 (ad Agostino), 6, 11: «Questa spiegazione (*scil.* del contrasto fra Pietro e Paolo) che per primo Origene (fece) nel X libro degli *Stromati*, dove egli interpreta la lettera di Paolo ai Galati, (la) seguirono in seguito anche altri commentatori; ed (essi) danno quella spiegazione soprattutto per rispondere al blasfemo Porfirio, che denuncia la sfrontatezza di Paolo, per il fatto che egli abbia osato criticare Pietro, il principe degli apostoli, accusarlo davanti a tutti e obbligarlo con la ragione (a capire) che aveva fatto male, cioè che era stato nello stesso errore nel quale lui stesso (*scil.* Paolo) si era trovato; così accusava l'altro (*scil.* Pietro) di aver sbagliato. [...] La sfacciataggine del blasfemo Porfirio, il quale dice che Paolo e Pietro si contraddirono tra di loro in una puerile zuffa, anzi che (Paolo) scoppiasse di invidia per le qualità di Pietro e scrivesse con arroganza cose o che non aveva fatto, o se le aveva fatte, le aveva fatte con prepotenza, criticando nell'altro ciò che lui stesso aveva commesso». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 210- 213. R.M. GRANT (*The Stromateis of Origen*, cit., p. 289) sottolinea che la lettera ai Galati era un argomento già trattato nel X libro degli *Stromateis* di Origene il quale alla fine «He (*scil.* Origene) turned once more to expound Galatians in favor of the allegorical method, doubtless discussing the ἀλληγορούμενα of *Galatians* 4, 24 (though Jerome does not say so) and certainly relying on Paul's words about freedom in 5, 13 as a point of departure». Sul passo di *Galati* 4,24, A. LE BOULLEC (*De Paul à Origène: continuité au divergence in Allégorie des poètes, allégorie des philosophes: études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'antiquité à la réforme. Table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles [Fédération de recherche 33 du CNRS]/ actes publiés sous la direction de G. DAFAN et R. GOULET, Paris, VRIN 2005 [Textes et Traditions 10], pp. 113- 132*) sostiene che per Origene l'allegoria non è solo una possibilità offerta all'interprete, ma risponde anche al dovere religioso di difendere la veridicità dei vangeli contro tutte le possibili obiezioni sollevate dai non credenti. Vedi anche G. E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006, p. 266, nota 73 e G.E. KARAMANOLIS & A. SHEPPARD, *Studies on Porphyry*. Institute of Classical Studies (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 98), London 2007. C. MORESCHINI (*L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, cit., pp. 182- 184) fa notare che «Preme a Girolamo fornire una corretta interpretazione del cosiddetto "contrasto di Antiochia", che già aveva costituito un problema di una certa consistenza per l'esegesi cristiana: su di essa ci informa proprio Girolamo in una serie di passi convergenti, per quanto scritti in epoca diversa. Lo stridonense, infatti, com'è noto, dapprima propose la sua interpretazione nei *Commentarii in Epistulam ad Galatas*, che risalgono al 386, e poi la difese ancora nell'*Epistola* 75 e più dettagliatamente nell'*Epistola* 112, inviate entrambe ad Agostino nell'ambito della ben nota polemica tra i due Padri a proposito di come intendere lo scontro tra Paolo e Pietro ad Antiochia. La sua spiegazione, proposta in un primo momento nei *Commentarii* alla lettera ai Galati, osserva Girolamo scrivendo ad Agostino, era stata già quella di Origene, che l'aveva presentata per primo nel decimo libro degli *Stromata* ed era stata seguita da tutti gli altri esegeti di lingua greca. [...] Il motivo fondamentale di tale interpretazione sarebbe stato quello di replicare alle accuse dei pagani, che leggevano con animo pronto alla critica siffatta discordia tra principi degli Apostoli. [...] Secondo Girolamo, la spiegazione sarebbe stata escogitata per rispondere alle accuse di Porfirio, ma, se era stata presentata da Origene, essa doveva replicare ai pagani già prima che intervenisse Porfirio. Origene, dunque, e gli altri esegeti avevano cercato di spiegare l'imbarazzante episodio di Antiochia e l'atteggiamento litigioso dei due principi degli Apostoli; più in particolare, la "ribellione" di Paolo nei confronti di Pietro. Questo imbarazzo della esegesi greca è abilmente sfruttato dalla polemica dello scrittore pagano. Orbene, Girolamo, ritiene, con gli esegeti greci, che Pietro e Paolo non abbiano effettivamente contrastato con violente parole, ma abbiano finto di farlo: questo non significava dire una menzogna, come riteneva Agostino, ma insegnava ad assumere un atteggiamento ben giustificabile. [...] Con tale interpretazione dell'episodio di Antiochia gli esegeti greci dimostrarono che il comportamento degli apostoli era stato prudente e risposero (già in anticipo, quindi) alle insolenti bestemmie di Porfirio». Su questo brano vedi anche R.L. WILKEN, *I cristiani visti dai romani*, cit., p. 193.

22.F. Hieron., *Ep.* 130 (*ad Demetr.*), 14: «*Apostolus Petrus nequaquam imprecatur Ananiae et Sapphirae mortem- ut stultus Porphyrius calumniatur*»¹⁹⁷.

23.F. Hieron., *Ep.* 133 (*ad Ctesiph*), 9: «*Et quod solet nobis obicere contubernalis vester*¹⁹⁸ *Porphyrius- qua ratione clemens et misericors deus ad Adam usque ad Moysen et a Moyse usque ad adventum Christi passus sit universas gentes perire ignorantia legis et mandatorum dei. Neque enim Britannia fertilis provincia tyrannorum et Scoticae gentes omnesque usque ad Oceanum per circuitum barbarae nationes Moysen prophetasque cognoverant. Quid necesse fuit eum in ultimo venire tempore et non prius quam innumerabilis periret hominum multitudo?*»¹⁹⁹.

24.F. Hieron., *Quaest. in Genes.* c. I, 10: «*Notandum quod omnis congregatio aquarum, siue salsae sint siue dulces, iuxta idioma linguae hebraicae maria nuncupentur; frustra igitur Porphyrius evangelistas ad faciendum ignorantibus miraculum, eo quod dominus super mare ambulaverit, pro lacu Genezareth mare appellasse calumniatur, cum omnis lacus et aquarum congregatio maria nuncupentur*»²⁰⁰.

¹⁹⁷ Girolamo, *Lettera 130 (a Demetrio)*, 14: «L'apostolo Pietro non aveva in alcun modo invocato la morte di Anania e Saffira- come accusa falsamente lo stolto Porfirio». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 220- 221.

¹⁹⁸ C. MORESCHINI (*L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, cit., p. 181, nota 14) ritiene che l'aggettivo *contubernalis vester* rivolgendosi ai pelagiani è una designazione che a primo acchito sembra strana «Ma si comprende nell'ambito della polemica che Girolamo sta svolgendo in quel momento, anche se rimane, in ogni caso, una forzatura. Forse l'accostamento di Pelagio a Porfirio si spiega nel modo seguente: domandandosi perché solo ad un certo momento Dio avesse deciso di salvare l'umanità condannata al peccato, Porfirio veniva a negare l'imperscrutabilità dei disegni divini, allo stesso modo di Pelagio, il quale si domandava per quale motivo Dio avesse deciso di riservare la sua grazia salvatrice solo ad alcuni uomini e non a tutti, se è vero che solo alcuni uomini si salvano, e questo avviene, come sostenevano i suoi oppositori, non per i loro meriti, ma per la grazia di Dio».

¹⁹⁹ Girolamo, *Lettera 133 (a Ctesifonte)*, 9: «E ciò che è solito obiettarci il vostro collega Porfirio- per quale ragione un Dio clemente e misericordioso ha permesso che tutti i pagani da Adamo a Mosè e da Mosè fino alla venuta di Cristo morissero per l'ignoranza della Legge e dei comandamenti di Dio? Infatti nè la Britannia provincia fertile di tiranni nè le popolazioni della Scozia nè tutti i popoli barbari, che si estendevano intorno all'Oceano, avevano conosciuto Mosè e i profeti. Quale fu l'ineluttabilità che lo (spinse) a venire all'ultimo momento e non prima che una innumerevole moltitudine di uomini andasse alla perdizione?». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 362- 365. Vedi anche C. MORESCHINI *L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, cit., p. 181.

²⁰⁰ Girolamo, *Domande sul Genesi* c. I, 10: «Bisogna osservare che tutte le masse d'acqua, sia salata che dolce, in ebraico vengono chiamate mari; quindi senza motivo Porfirio accusa gli Evangelisti di chiamare "mare" il lago di Genezareth al (solo) scopo di presentare agli ignoranti il miracolo in cui il signore aveva camminato sul mare, in quanto ogni lago ed ogni massa d'acqua

25.F. Hieron., *Tract. De psalmo LXXVII* (CCL LXXVIII, pp. 65- 66): «“*Aperiam in parabola os meum etc*”- *hoc Esaias non loquitur, sed Asaph. Denique et impius ille Porphyrius proponit adversum nos hoc ipsum et dicit: “Evangelista vester Matthaeus tam imperitus fuit, ut diceret: Quod scriptum est in Esaia propheta: Aperiam in parabolis os meum etc.”*»²⁰¹.

26.F. Hieron., *Tract. De psalmo LXXXI*, 225- 239(CCL LXXVIII, pp. 89- 90): «*Totum orbem subegit Paulus ab Oceano usque ad Mare Rubrum. Dicat aliquis: “hoc totum lucri fecerunt”; hoc enim dicit Porphyrius “homines rusticani et pauperes, quoniam nihil habebant; magicis artibus operati sunt quaedam signa. Non est autem grande facere signa; nam fecerunt signa et in Aegypto magi contra Moysen, fecit et Apollonius, fecit et Apuleius, et infinita signa fecerunt”. Concedo tibi, Porphyri, magicis artibus signa fecerunt, ut, “divitias acciperent a divitibus mulierculis, quas induxerant”.Hoc enim tu dicis- quare mortui sunt? Quare crucifixi sunt?*»²⁰².

vengono chiamati "mari"». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 314- 317. Vedi anche C. MORESCHINI, *L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, cit., pp. 185- 186.

²⁰¹ Girolamo, *Trattato sul Salmo LXXVII* (CCL LXXVIII, pp. 65- 66): «“Aprirò la mia bocca in una parabola ecc.”- Ciò non è detto da Isaia ma da Asaf. Insomma anche questo cita contro di noi il famigerato empio Porfirio e dice: “ il vostro Evangelista Matteo fu tanto ignorante da dire: ciò sta scritto nel (libro) del profeta Isaia: Aprirò la mia bocca in parabole ecc.». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 198- 199. Vedi anche C. MORESCHINI, *L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, cit., p. 180; M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, p. 449; J. VÁCLAV, *How original was Porphyry's criticism of Christianity*, cit., p. 101.

²⁰² Girolamo, *Trattato sul Salmo LXXXI*, 225- 239(CCL LXXVIII, pp. 89- 90): «Paolo ha sottomesso tutta la terra dall'Oceano fino al mar Rosso. Qualcuno dirà: “Hanno fatto tutto ciò a scopo di lucro”; questo dice infatti Porfirio: “Uomini rozzi e poveri, che non avevano nulla; per mezzo delle arti magiche hanno fatto alcuni prodigi. Ma fare prodigi non è qualcosa di straordinario; infatti anche in Egitto i maghi fecero prodigi contro Mosè; fecero (prodigi) Apollonio e Apuleio, inoltre vennero compiuti un'infinità di miracoli”. “Ti concedo, o Porfirio, che essi hanno compiuto prodigi per mezzo delle arti magiche, al fine di raccogliere le ricchezze di donnette danarose che essi avevano ingannato”. Questo infatti sostieni. Per quale ragione allora sono morti? Per quale ragione sono stati crocifissi?». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 190- 191. C. MORESCHINI, (*L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, cit., pp. 181- 182) fa rilevare che «In una polemica tra cristiani e pagani ha grandissima importanza il miracolo. Anche i pagani possono vantare l'esistenza di fattori di miracoli, sono i loro "maghi", che si contrappongono a Cristo, considerato, sostanzialmente, come uno dei tanti maghi dell'epoca, quali furono Apollonio di Tiana o Apuleio. [...] La replica di Girolamo è che, anche ammesso che gli apostoli abbiano fatto miracoli [...] essi accettarono, comunque, anche la morte e la crocifissione, evidentemente perché erano mossi da delle motivazioni che erano ben diverse da quelle dei maghi pagani, nei quali era presente solo il desiderio di lucro». Vedi anche M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, cit., p. 449.

27.F. Augustin., *De consensu evangelistarum*, I, 15, 23: «*Quid quod isti uani christi laudatores et christianae religionis obliqui obtrectatores propterea non audent blasphemare christum, quia quidam philosophi eorum, sicut in libris suis porphyrius siculus prodit, consuluerunt deos suos, quid de christo responderent, illi autem oraculis suis christum laudare compulsi sunt? nec mirum, cum et in euangelio legamus eum demones fuisse confessos; scriptum est autem in prophetis nostris: quoniam di gentium demonia. ac per hoc isti, ne contra deorum suorum responsa conentur, continent blasphemias a christo et eas in discipulos eius effundunt; mihi autem uidetur, quod illi di gentium, quos philosophi paganorum consulere potuerunt, etiam, si de discipulis christi interrogarentur, ipsos quoque laudare cogentur*»²⁰³.

28.F. Augustin., *Epistula 102 (ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens)*, 8: «*Alia proposuerunt, quae dicerent de Porphyrio contra Christianos tamquam validiora decerpta: Si Christus, inquiunt, salutis se viam dicit, gratiam et veritatem, in seque solo ponit animis sibi*

²⁰³ Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, I, 15, 23: «E che dire di quei vani parolai, ammiratori di Cristo e calunniatori biechi della religione cristiana? Essi non osano dir male di Cristo perché certi loro filosofi- come ha testimoniato nei suoi libri il siciliano Porfirio- hanno consultato i propri dei su quale responso dessero di Cristo e costoro negli oracoli che pronunziarono furono costretti a lodarlo! Né c'è da stupirsi di questo, se leggiamo nel Vangelo che i demoni lo confessarono, quei demoni di cui leggiamo nei Profeti: *Tutti gli dei delle genti sono demoni*. Per questo motivo costoro, per non agire contro i responsi dei loro dei, si astengono dallo sparlare di Cristo mentre invece scaricano ingiurie contro i suoi discepoli. Quanto a me, mi sembra che quegli dei del paganesimo che i filosofi pagani poterono consultare, se fossero interrogati su questo argomento sarebbero costretti a lodare non solo Cristo ma anche i suoi discepoli». P. COURCELLE, (*Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes», I (1958), pp. 185- 186) leggendo il *De consensu evangelistarum* ritiene che «Agostino lascia chiaramente intendere di non ignorare che alcune delle obiezioni presentate oralmente ai suoi tempi erano in realtà state poste nel *Κατὰ Χριστιανῶν* di Porfirio. [...]È chiaro che queste costituiscono un sistema di argomentazioni coerente e dettagliato, in particolare quello che Agostino combatte nel *De consensu*, o ancora la critica del dogma della resurrezione della carne, critica che si basa su minuziose esegesi dei testi sacri. Ipotizzerei, in entrambi i casi, che Porfirio sia la fonte diretta o indiretta». R.L. WILKEN (*I cristiani visti dai romani*, cit., p. 191) sottolinea che «*L'accordo tra i vangeli* è suddiviso in quattro sezioni principali. La prima tratta dell'accusa rivolta agli evangelisti di essersi inventati il ritratto di Cristo che presentano nei vangeli. Secondo Agostino, alcuni critici pagani avevano sostenuto che Cristo era un uomo sapiente, non un essere divino come pretendevano gli autori del Nuovo Testamento, e che come altri sapienti aveva insegnato agli uomini e alle donne ad adorare l'unico sommo Dio. I suoi discepoli, invece, avevano fatto di Cristo un oggetto di culto, sminuendo in tal modo l'onore dovuto all'unico Dio supremo». Tuttavia R.L. WILKEN (*I cristiani visti dai romani*, cit., p. 192) conclude dichiarando che «Non è certo che tutto quanto si trova ne *L'accordo tra i vangeli* di Agostino sia attinto all'opera di Porfirio *Contro i Cristiani*, ma la prospettiva generale è simile a quanto di Porfirio è possibile apprendere da altri autori».

credentibus reditum, quid egerunt tot saeculorum homines ante Christum? Ut dimittam, inquit, tempora ante Latium regnatum, ab ipso Latio quasi principium humani generis sumamus. In ipso Latio ante Albam dii culti sunt. In Alba aequae religiones ritusque valere templorum. Non paucioribus saeculis ipsa Roma longo saeculorum tractu sine christiana lege fuit. Quid, inquit, actam de tam innumeris animis, quae omnino in culpa nulla sunt, si quidem is, cui credi posset, nondum adventum suum hominibus commodarat? Orbis quoque cum ipsa Roma in ritibus templorum caluit. Quare, inquit, salvator, qui dictus est, sese tot saeculis subdixit? Sed, ne dicant, inquit, lege Iudaeorum vetere hominum curatum genus; longo post tempore lex Iudeorum apparuit ac vixit angusta Syriae regione, postea vero prorupsit etiam in fines Italos, sed post Caesarem Gaium aut certe ipso imperante. Quid igitur actum de Romanis animis vel Latinis quae gratia nondum advenientis Christi viduatae sunt usque in Caesarum tempus?»²⁰⁴.

28.a.F. Augustin. *Ep. 102 (ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens)*, 16: «*Accusant, inquit*

²⁰⁴ Agostino, *Lettera 102 (A Deograzia, contenente sei domande presentate contro i pagani)*, 8: «Hanno proposto altre domande, per così dire (le) più importanti, che dicono tratte dal "Contra Christianos" di Porfirio: "Se Cristo, dicono, si dichiara via di salvezza, di grazia e di verità e alle anime che credono in lui si presenta come l'unico tramite per il ritorno (*scil.* a Dio), come si comportarono gli uomini di tutti i secoli prima di Cristo? Lasciando stare, dice, i tempi anteriori al regno del Lazio, supponiamo per così dire dallo stesso Lazio l'inizio del genere umano. Nello stesso Lazio prima di Alba, furono venerati gli dei. Sempre ad Alba prevalsero le pratiche religiose e le cerimonie dei templi. Per un lungo spazio di tempo, che non (fu certamente) di pochi secoli, la stessa Roma rimase senza la legge cristiana. Che cosa avvenne, dice, di tante innumerevoli anime, che non ebbero assolutamente alcuna colpa, dal momento che colui al quale si poteva credere, non aveva ancora concesso agli uomini la sua venuta? Con la stessa Roma anche il mondo ardeva nelle cerimonie religiose dei templi. Perché, dice, colui che fu chiamato il salvatore, si è nascosto per così tanti secoli? Ma, non sostengano che, continua, del genere umano si occupò l'antica legge dei Giudei; la legge dei Giudei apparve dopo un lungo periodo di tempo e fiorì nell'angusta regione della Siria, in seguito, è fuor di dubbio, avanzò lentamente anche nei territori Italici, ma solo dopo Gaio Cesare o di sicuro durante il suo impero. Che cosa avvenne dunque alle anime dei Romani o dei Latini che furono private della grazia di Cristo non ancora giunto fino al tempo dei Cesari?». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 360- 363. G. RINALDI (*Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle "quaestiones et responsiones"*, cit., p. 111) sottolinea che «La vita religiosa dell'Africa romana al tempo di Agostino era caratterizzata da un dibattito vivacissimo su dottrine, testi e usanze culturali. Cattolici, donatisti, manichei e pagani d'ispirazione neoplatonica costituivano soltanto alcune tessere di un variopinto mosaico. I sermoni di sant'Agostino, e più ancora la sua corrispondenza, ci offrono uno specchio significativo di questa realtà variegata. [...] L'epistola 102 a Deogratias, costituisce un vero e proprio trattato. Un pagano di cui non c'è conservato il nome, ma che possiamo immaginare indottrinato dalla lettura dei libri di Porfirio contro i cristiani, rivolge al presbitero Deogratias sei "quaestiones" d'argomento scritturale; quest'ultimo a sua volta, ritiene opportuno sottoporle al dotto Agostino. [...] Se Gesù è via, grazia e verità, se egli è realmente il salvatore del mondo, perché mai è comparso così tardi nella storia umana?».

[Porphyrius], *ritus sacrorum, hostias, tura et cetera, quae templorum cultus exercuit, cum idem cultus ab ipsis, inquit, vel a deo, quem colunt, exorsus est temporibus priscis, cum inducitur deus primitiis eguisse*»²⁰⁵.

28.b.F. Augustin., *Ep. 102 (ad Deograt., sex quaestiones contra paganos expositas continens)*, 28: «*Post hanc quaestionem, qui eas ex Porphyrio proposuit, hoc adiunxit: "Sane etiam de illo", inquit, "me dignaberis instruere, si vere dixit Salomon: Filium deus non habet"*»²⁰⁶.

29.F. Theodoret, *Graec. affect. cur.* VII, 36 (Ed. RAEDER, p. 190, 16): «*Τοῖς προφήταις ἀκριβῶς ἐντυχῶν ὁ Πορφύριος (μάλα γὰρ αὐτοῖς ἐνδιέτριψε) τὴν καθ' ἡμῶν τυρεύων [τορεύων?] γραφὴν ἀλλότριον εὐσεβείας καὶ αὐτὸς ἀποφαίνει τὸ θύειν. [...] τὰ θεῖα λόγια κεκλοφῶς καὶ ἐνίων τὴν διάνοιαν τοῖς συγγράμμασιν ἐντεθεικῶς τοῖς οἰκείοις*»²⁰⁷.

30.F. Theophylakt., *Enarr. In Joh.* (MIGNE, T. CXXIII, Col. 1141): «*ὥστε διαπέπτωκε τοῦ Ἑλλήνος Πορφυρίου τὸ*

²⁰⁵ Agostino, *Lettera 102 (A Deograzia, contenente sei domande presentate contro i pagani)*, 16: «"Biasimano, dice [Porfirio], i riti dei sacrifici, le vittime, gli incensi e le altre cose che sono utilizzate nel culto dei templi, mentre lo stesso culto ebbe inizio da loro, dice, o dal dio, che adorano fin dai tempi antichi, poichè viene detto che dio ebbe bisogno di primizie"». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 358- 359. All'interno del contesto storico dell'Africa romana del tempo di Agostino G. RINALDI (*Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle "quaestiones et responsiones"*, cit., p. 112) fa rilevare che «Erano attivi circoli di aristocratici i quali, legati alle tradizioni religiose del paganesimo, avevano abbracciato la filosofia neoplatonica. Questo sistema di convinzioni filosofico- religiose, infatti, riusciva ai loro occhi a conciliare la fedeltà alle credenze antiche con le conoscenze "scientifiche" dell'epoca. In questi ambienti, dunque, ci si rifaceva agli scritti di un Porfirio o di un Giuliano che potevano circolare, se non nella loro stesura originale, in "excerpta" più o meno ampi. Questi "physici", poi, prendevano in considerazione la costituzione del cosmo e traevano da questo studio la convinzione che dovevano ritenersi assurde le fondamentali dottrine cristiane quali, ad esempio, quelle di un Dio che si fa uomo; della resurrezione dei morti; della "fine" dell'universo; dell'onnipotenza di Dio concepitacome superiore all'ordine stesso del cosmo».

²⁰⁶ Agostino, *Lettera 102 (A Deograzia, contenente sei domande presentate contro i pagani)*, 28: «Dopo questa domanda, colui che le ha esposte (prendendole) da Porfirio, ha aggiunto questo: "Ti degnerei, dice, di istruirmi in modo razionale anche sul quel punto, cioè se è vero che Salomone ha affermato: 'Dio non ha un figlio'». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 366- 367.

²⁰⁷ Teodoreto, *Cura delle malattie elleniche*, VII, 36 (Ed. RAEDER, p. 190, 16): «Porfirio, leggendo scrupolosamente i profeti (infatti a lungo si soffermò su di loro) sconvolgendo la nostra Scrittura, dimostra anche lui che sacrificare è una cosa non appropriata alla religione. [...] Falsificò le divine Scritture e alterandone il senso, manipolò i libri autentici». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 248- 249. Vedi anche E. DE PALMA DIGESER, *Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration*, cit., pp. 138- 139 dove l'autrice sostiene che Teodoreto si riferirebbe alla *Filosofia desunta dagli oracoli* e non al *Contra Christianos*.

σόφισμα· ἐκείνος γὰρ ἀνατρέπειν πειρώμενος τὸ εὐαγγέλιον, τοιαύταις ἐχρήτο διαιρέσεσιν· Εἰ γὰρ λόγος, φησὶν, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἦτοι προφορικός ἐστὶν ἢ ἐνδιάθετος· ἀλλὰ μὴν οὔτε τοῦτο, οὔτε ἐκείνο· οὐκ ἄρα οὐδὲ λόγος ἐστίν»²⁰⁸.

31.F. Michel. Syrian. *Chron.(Translatio)*: «Then Porphyry the philosopher because he had known Origen refuted as much as he could his (Origen's) teaching. And he slandered him because he (Origen) had written about (handed down) the teaching. And because he (Origen) castrated his member- in which he did not act well (beautifully). He said concerning him (Origen) that he (Origen) went to teach the pagans in a certain village. They said to him: Worship with us and then all of us will follow you. And when he listened to them they were not persuaded by him (from πείσαι). Again he said concerning him (Origen) that souls pre-existed bodies. And again he (Porphyry) said that he did not confess their (Christian's) Trinity in a wholesome fashion. These accusations he made against Origen and on account of this many judged him (Origen) to be among the heretics (αἰρεσιῶται). Eusebius however praised him very much»²⁰⁹.

²⁰⁸ Teofilatto, *Commento a Giovanni* (MIGNE, T. CXXIII, Col. 1141): «Come è caduto nel vuoto il sofisma del greco Porfirio; egli infatti, cercando di sconvolgere il Vangelo, utilizzò sofismi del genere: "infatti se il figlio di Dio è un *logos*, o è verbale o (è un *logos*) della mente: ma invece non è nè l'uno nè l'altro: quindi non è nemmeno *logos*». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 368-369.

²⁰⁹ Michele il Siriano *Cronaca* (Traduzione dal siriano) «Allora Porfirio il filosofo poiché conobbe Origene confutò totalmente il suo insegnamento. E lo calunniò perché lui (Origene) aveva scritto sul modo di insegnare. E poiché lui (Origene) aveva castrato il suo membro- gesto con cui egli non aveva agito correttamente (giustamente). Egli (Porfirio) disse di lui (Origene) che lui (Origene) venne per insegnare ai pagani di un certo villaggio. Essi gli dissero: prendi parte con noi ai culti religiosi e poi tutti noi ti seguiremo. E quando diede loro ascolto, essi non vennero convinti da lui (πείσαι). Ancora egli (Porfirio) disse di lui (Origene) che credeva che le anime preesistessero ai corpi. E ancora egli (Porfirio) disse che lui (Origene) non professò mai la loro Trinità cristiana con un comportamento altamente morale. Queste accuse che egli fece contro Origene tenuto conto che erano in numero elevato, lo (Origene) fece giudicare tra gli eretici (αἰρεσιῶται). Eusebio comunque lo lodò moltissimo». Cfr. *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., pp. 444- 445.

V. 3. Il nuovo aspetto del *Contra Christianos*.

Dalla nuova collezione dei frammenti emerge un nuovo aspetto del *Contra Christianos* con caratteristiche diverse rispetto a quelle della collezione di Harnack. Si evincono infatti delle peculiarità attribuibili con un maggior grado di sicurezza allo stile e agli elementi distintivi di Porfirio. Viene messa in rilievo la dimensione storica dell'opera, elemento che si ritrova in diversi scritti di Porfirio, come la *Philosophia historiae*, oppure la *Vita Pythagorae*, la *Chronica*, e l'utilizzo del metodo storico come mezzo privilegiato per raccontare fatti e personaggi.

Si delinea inoltre il metodo filologico che, come si è precedentemente visto, Porfirio ha acquisito ad Atene durante i dieci anni di permanenza alla scuola di Cassio Longino.

Emergono con molta chiarezza alcuni nuclei problematici di natura filosofica che sicuramente saranno stati oggetto di ampie discussioni tra Porfirio e i credenti della nuova religione come ad esempio il problema della materia, il problema ontologico - gnoseologico che toccava importanti problematiche dogmatiche tra cui la questione, molto dibattuta non solo tra i neoplatonici ma tra i cristiani stessi, sulla vera natura del Cristo.

Infine risulta chiara l'interrogativo di ordine politico, religioso e sociale che il cristianesimo presentava all'interno dell'impero romano che stava faticosamente cercando di difendere la sua compattezza dal pericolo della disgregazione non solo politico-militare ma anche etico-religiosa durante gli anni del regno di Aureliano, periodo in cui, com'è stato precedentemente visto, con molta probabilità è stato composto il *Contra Christianos*.

V. 3. a. Aspetto storico.

Rispetto alla collezione di Harnack emergono due novità: una, di carattere *storico - oggettivo* e che riguarda i dati storici nuovi che si possono attribuire al *Contra Christianos* e un'altra, di carattere *storico - deduttivo* concernente tutte le argomentazioni storiche che si possono dedurre da questa nuova collezione.

Dai *Testimonia* emergono ulteriori elementi che confermerebbero il titolo dell'opera: come si è visto precedentemente questo viene messo fortemente in dubbio da P.F. Beatrice il quale pensa che gli scrittori che hanno parlato dell'opera di Porfirio si sono riferiti solo genericamente all'atteggiamento del filosofo che aveva un *abitus* anticristiano, mentre il vero titolo sarebbe *Philosophia ex oraculis haurienda*. Ebbene dalle dimostrazioni portate da Beatrice a sostegno della sua tesi da Beatrice, non si trovano due testimonianze riconducibili alla *Suda*, una proveniente da Giorgio Monaco e un'altra da Giorgio Cedreno che invece confermano ulteriormente che il titolo dell'opera di Porfirio è *Κατὰ Χριστιανῶν*¹.

Nei *Testimonia* si trova un altro importante dato storico riguardante la distruzione dell'opera: essa si riteneva definitivamente scomparsa in seguito all'editto imperiale del 17 febbraio del 448 sotto gli imperatori Teodosio II e Valentiniano III², mentre il dato cronologico deve essere posticipato di quasi cento anni in quanto negli *Atti Conciliari* risalenti al 536 d.C. si fa ancora espressamente menzione di Porfirio e della sua opera³ e si ordina che essa venga bruciata insieme alle altre opere ritenute eretiche.

Un altro significativo elemento riguarda la presenza dello scritto anticristiano: mentre nell'edizione di Harnack il 17 febbraio 448 viene considerato

¹ Le testimonianze della *Suda* sono: 52.a.T. *Suda*, sub littera ε, 1454, 14: «ἐντελέχειαν λέγει ὁ Πορφύριος τὴν ψυχὴν, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας Τύριος φιλόσοφος»; 52.d.T. *Suda*, sub littera ω, 182, 11: «ταῦτα Πορφύριῳ κατὰ τὸ τρίτον σύνταγμα τῶν γραφέντων αὐτῷ κατὰ Χριστιανῶν εἴρηται, ἐπαληθεύσαντι μὲν περὶ τῆς τοῦ ἀνδρὸς ἀσκήσεως, ψευσαμένων δὲ σαφῶς περὶ τῶν λοιπῶν (τί γὰρ οὐκ ἔμελλεν ὁ κατὰ Χριστιανῶν μανεῖς;). La testimonianza di Giorgio Monaco è la numero 50.T: Georgius Monachus, *Chronicon breve*, (*redactio recentior*), (PG CX), T.110, p. 532, 31: «καὶ Πορφύριος φιλόσοφος, ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας»; infine quella di Giorgio Cedreno è la numero 54.T: Georgius Cedrenus, *Compendium historiarum*, I, p. 441, 1: «ἀλλὰ καὶ Πορφύριος ὁ φιλόσοφος ὁ κατὰ Χριστιανῶν γράψας».

² Cfr. 35T.

³ 42.T. *Acta Conciliorum Oecumenicorum* III p. 119,26; 121, 22-26 (*Collectio Sabbaitica* 41) (a. 536) (43T. SMITH, p. 33): «Ἡ διάταξις Ἰουστινιανοῦ βασιλεως κατὰ Ανθίμου Σεβήρου Πέτρου καὶ Ζωόρα. [...] καὶ ὡσπερ οὐκ ἔξεστι τὰ Νεστορίου γράφειν ἢ κεκτῆσθαι βιβλία, διότι τοῖς πρὸ ἡμῶν αὐτοκράτορσιν ἐν ταῖς ἐαυτῶν διατάξεσιν ἔδοξε τοῖς παρὰ Πορφυρίου κατὰ Χριστιανῶν εἰρημένους ὅμοια καθεστάναι, οὕτω μήτε τὰ Σεβήρω ῥηθέντα τε καὶ γραφέντα μενέτω παρὰ τινι Χριστιανῷ, ἀλλ' ἔστω βέβηλα καὶ ἀλλότρια τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πυρὶ τε φλεγέσθω (L'editto dell'imperatore Giustiniano (è emesso) contro Antimo, Severo Pietro e Zora. [...] Allo stesso modo non sia possibile trascrivere le opere di Nestorio nè reperirne i libri; similmente piaccia ai nostri imperatori porre le medesime disposizioni all'interno dei loro editti nei confronti dei libri di Porfirio "Contro i Cristiani"; in questo modo nè le parole di Severo nè i suoi scritti rimangano alla portata di qualsiasi cristiano, ma siano allontanati ed estranei alla chiesa cattolica e siano bruciati nel fuoco)».

il termine ultimo che testimonia la circolazione dell'opera, dalla nuova collezione si evince chiaramente che nella parte orientale dell'impero le notizie sul *Contra Christianos* ricorrono con una certa regolarità cronologica fino al 1250 circa con Niceforo Callisto⁴, e che nella parte occidentale l'esigenza di fare perdere le tracce dell'opera deve essere stata talmente impellente che sono state rinvenute solo due testimonianze: una risalente ad uno scrittore anonimo di Ravenna del VII secolo⁵, l'altra ascrivibile a Beda e databile intorno al 700 circa in Inghilterra, significativamente lontana dall'influenza della Chiesa e di Roma⁶.

Oltre alle novità che abbiamo chiamato *storico-oggettive*, non meno importanti sembrano essere quelle *storico-deduttive* da cui si possono trarre importanti elementi concernenti l'opera porfiriana.

È possibile che il *Contra Christianos* non fosse quell'opera piena di attacchi violenti contro il cristianesimo e tutto ciò che concerne la nuova religione, come la collezione di Harnack dimostrerebbe, né tanto meno che gli attacchi al cristianesimo fossero trattati in modo tematico. Dalla nuova collezione emerge invece un'opera sulla storia delle religioni presenti all'interno dell'ecumene romana durante la seconda metà del III secolo. Porfirio avrebbe analizzato gli aspetti di ogni singola religione e culto, avrebbe esaminato la sua diffusione all'interno dell'impero e le conseguenti modalità rituali, dati questi che il filosofo avrebbe appreso, in modo specifico, durante la sua permanenza a Roma.

Porfirio avrebbe inoltre messo a confronto i vari culti, le varie usanze, i dogmi presenti in ciascuna religione giustapponendoli al cristianesimo per mostrare non solo le aporie della nuova fede, ma soprattutto per sottolineare che il cristianesimo non ha alcuna radice storica e culturale, visto che anche il legame con i Giudei era stato da tempo sciolto, e che non apporta nulla di nuovo che non sia stato già trattato in altri culti molto più antichi.

Analizzando il frammento 4 si vede chiaramente l'operazione che Porfirio fa per mettere sullo stesso piano sia i Giudei che i Fenici e per dare alle due religioni

⁴ Per le testimonianze del *Contra Christianos* in Oriente vedi 2.T; 3.T; 4.T; 28.T; 29.T; 30.T; 34.a.T; 36.T; 37.T; 38.T; 43.T; 51.T; 54.T; 55.T.

⁵ 45.T. Anonymus Ravennatis *Cosmographia*, (Ed. M. PINDER e G. PARTHNEY, Berlin, 1860, pp. 91; 171; 176): «*Porphyrion miserum et nefandissimum*».

⁶ 46.T: Beda Venerabilis, in *proverbia Salomonis*, II, 15, 10: «*Potest et de paganorum philosophis intellegi quod ait, os fatuorum ebullit stultitiam, quales fuere Porphyrius et Iulianus qui contra ecclesiae doctores stultitiae suae fluentia fundebant*».

la stessa importanza e lo stesso valore. Egli si serve della testimonianza di un grande storico fenicio come Sanchuniaton, il quale viene chiamato in causa per dare veridicità anche alle vicende concernenti il popolo ebraico, non solo per parlare della religione fenicia, che è quella a cui lui è culturalmente legato, ma per affermare che questa ha la stessa importanza di quella giudaica. Ora che Porfirio stimasse il popolo ebraico e la tradizione giudaica e che avesse una conoscenza della cultura e della tradizione degli Ebrei di prima mano, è stato dimostrato⁷. Il parallelo tra Giudei e Fenici può aver avuto anche lo scopo di cercare di stringere un legame tra un culto di antica tradizione come quello fenicio con un altro di antica tradizione come quello giudaico il quale, già ai tempi di Porfirio, aveva un atteggiamento fortemente anticristiano⁸. Del resto si sa che Porfirio in molte opere non manca di lodare il popolo giudaico: nella *Vita Pythagorae* Porfirio afferma che il filosofo di Samo si recò presso gli egiziani, gli arabi, i caldei e gli ebrei dai quali apprese la scienza sull'interpretazione dei sogni⁹; nella *Philosophia ex oraculi haurienda* spesso il filosofo non manca di lodare i *sancti Hebraei*¹⁰; nel *De abstinentia* alcune sette ebraiche come gli Esseni vengono descritti come emblema di virtù e di santità¹¹, e viene lodata la loro astinenza dalla carne del maiale¹².

Il legame tra i Fenici e i Giudei può aver avuto l'ulteriore scopo di sottolineare che a differenza della tradizione giudaica, il cristianesimo presenterebbe dei dogmi che non trovano alcun supporto nella tradizione di un popolo, presentandosi quindi non solo come totalmente infondati ma anche come *externi* rispetto alla cultura dell'impero romano che grazie alla sua capacità di

⁷ Cfr. G. RINALDI, *Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo di Israele*, cit., p. 114.

⁸ G. RINALDI, (*Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo di Israele*, cit., p. 130) sottolinea che «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. [...] Questo atteggiamento di simpatia verso l'ebraismo da parte di un convinto paladino della *réaction païenne* fu notato da tempo: Epifanio di Salamina accomuna le obiezioni antibibliche di Porfirio a quelle di un "Filosabbazio" il quale, ove non fosse un personaggio reale, può rappresentare un giudeo tipizzato in quanto avversario della fede cristiana».

⁹ Cfr. Porph., *V.P.*, 11.

¹⁰ Cfr. August., *De civ. dei*, XIX, 23 e XX, 24.

¹¹ Cfr. Porph., *De abstin.*, IV, 11- 14

¹² Cfr. Porph., *De abstin.*, I, 14.

metabolizzare le varie culture, usanze e tradizioni, aveva accolto tutti sotto l'egida di Roma¹³.

Un altro importante parallelo viene fatto da Porfirio nel frammento che segue, cioè in 4.a. dove il paragone tra Fenici e Giudei viene integrato con gli Egizi. In questo brano infatti Porfirio racconta che il dio egizio Toth «si distinse presso i Fenici per la sua saggezza dando un solido apporto alle religioni di uomini volgari»¹⁴. Come si vede Porfirio riferisce la notizia che non solo il dio egiziano Toth, il sacro scriba degli dei, colui che aveva portato la conoscenza agli uomini, veniva stimato ed onorato anche presso i Fenici ma, continuando nel racconto, Porfirio, all'interno del parallelismo tra Fenici, Giudei ed Egizi, introduce termini che riportano chiaramente alla polemica con il dogma cristiano del Cristo considerato *l'unigenito figlio di Dio*. Nel frammento 4.b. infatti il filosofo parla del dio Cronos il quale dopo essersi unito ad una ninfa di nome Anobrèt, genera un figlio di nome Ieouð che in lingua fenicia significa *l'unigenito*. Questo *unigenito figlio del dio Cronos* viene offerto in sacrificio dal padre, cioè da Cronos, proprio per il bene degli uomini¹⁵. Come si può vedere in questo luogo è chiaro il parallelismo tra la religione dei Fenici e quella dei Giudei e non può non venire in mente il passo presente in *Genesi XXII, 2* dove Dio chiede ad Abramo il sacrificio del figlio Isacco¹⁶.

Un altro importante confronto con la religione fenicia, giudaica, egizia, persiana e il popolo dei Magi viene presentato da Porfirio nel frammento 4.c. dove si parla del dragone ritenuto un animale sacro presso queste religioni che ha il compito di portare aiuto agli uomini. Gli egiziani lo chiamano Knèf, Ferecide il fenicio lo chiama Ofione, Zoroastro nell'opera *La scienza sacra dei Persiani*

¹³ Cfr. G. RINALDI, *Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo di Israele*, cit., p. 135.

¹⁴ Cfr. 4.a.F (Euseb., *Praep. ev.*, I, 9, 38, 10).

¹⁵ Cfr. 4.b.F. (Euseb., *Praep. ev.*, I, 9, 38, 35): «Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες ἠλπροσαγορεύουσιν, βασιλεύων τῆς χώρας καὶ ὕστερον μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν ἐπὶ τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθεὶς, ἐξ ἐπιχωρίας νύμφης Ἀνωβρῆτ λεγομένης υἱὸν ἔχων μονογενῆ (ὃν διὰ τοῦτο Ἰεοῦð ἐκάλουν, τοῦ μονογενοῦς οὕτως ἔτι καὶ νῦν καλουμένου παρὰ τοῖς Φοίνιξι) κινδύνων ἐκ πολέμου μεγίστων κατελιφότεων τὴν χώραν βασιλικῶ κοσμήσας σχήματι τὸν υἱὸν βωμόν τε κατασκευασάμενος κατέθυσεν.» (Inoltre Cronos, che i Fenici chiamano Elon, regnando sulla regione, diverso tempo dopo la sua morte, fu consacrato alla stella di nome Cronos; da una ninfa del luogo, di nome Anobrèt, ebbe un figlio unico (il quale per questo motivo è chiamato Ieoud, che ancora adesso presso i Fenici significa *figlio unigenito*) e, dopo aver gettato (*scil.* Cronos) la regione nelle peggiori disgrazie della guerra, rivestito il figlio dell'abito regale, lo sacrificò su un altare preparato da lui stesso)».

¹⁶ Cfr. P. NAUTIN, *Trois autres fragments de Porphyre Contre les Chrétiens*, cit., p. 415.

sostiene che il serpente con la testa di corvo ha tutti gli attributi di un dio, infine il mago Ostane, nella sua opera intitolata *Ottateuco*, parla del serpente come di un dio. Anche in questo brano non si può non vedere l'episodio del famoso serpente di bronzo biblico che guarisce gli Ebrei nel deserto¹⁷.

Un altro metodo utilizzato da Porfirio doveva essere quello di interpretare i fatti profetici riportati dalle Sacre Scritture come dei normali eventi storici verificatisi in un luogo preciso e in un arco di tempo determinato, e non come una serie di eventi che preannunziavano l'avvento del Messia, identificato con il Cristo, come invece volevano i cristiani.

Questo criterio si evince soprattutto dal *Commentario a Daniele* di Girolamo dove lo stridonense, nell'attaccare Porfirio e ribattere alle sue accuse, ci riporta importanti testimonianze su quello che doveva essere uno dei procedimenti utilizzati da Porfirio per attaccare il cristianesimo.

La prima accusa che Porfirio lancia contro il libro di Daniele è che esso racconta solo fatti storici svoltisi durante il regno seleucide di Antioco IV Epifane per cui vane e assurde dovevano essere le interpretazioni di questi eventi con la venuta dell'anticristo, concetto che ovviamente il neoplatonico non poteva accettare. Da ciò ne consegue che non solo Daniele era stato un uomo comune per cui non avrebbe in alcun modo parlato da profeta, ma addirittura che il libro di Daniele stesso è un falso storico, un apocrifo scritto nel II secolo a.C. da Esdra durante il periodo della cattività babilonese¹⁸. Porfirio desume queste notizie analizzando la particolare struttura grammaticale presente nel racconto di Susanna con gli anziani dove si accorge che il costruito linguistico del libro non avrebbe alcuna correlazione con la lingua ebraica, ma presenterebbe una struttura grammaticale greca¹⁹. Da ciò si deduce che non solo il libro è un apocrifo, ma che Daniele non ha fatto alcuna profezia in quanto ciò che è stato scritto sul libro è stato riportato *ex eventu*²⁰. Inoltre viene messo in dubbio il fatto che Daniele avesse profetizzato la distruzione del tempio di Gerusalemme, e nello stesso momento si invalida la profezia della nascita del messia, identificato dai cristiani con Gesù.

¹⁷ *Ibidem*, p. 416. Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *La preparazione evangelica*, a cura di G. DI NOLA, Libri I-II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, pp. 184- 185.

¹⁸ Cfr. 11.F.; 11.f.F.; 11.i.F.; 11.l.F.;

¹⁹ Cfr. 11.a.F.; 11.o.F

²⁰ Cfr. 11.u.F.

Il libro, secondo l'interpretazione di Porfirio, sarebbe stato scritto per consolare gli Ebrei dal loro doloroso stato di schiavitù e per dare loro la speranza di una futura liberazione. Ora che Porfirio avesse fatto ricorso al metodo storico e che avesse utilizzato le notizie di numerosi storici si evince dalla testimonianza di Girolamo stesso; è chiaro che Girolamo si distacca dall'interpretazione esclusivamente storica del libro di Daniele²¹.

Seguendo questo metodo Porfirio dimostra che anche la profezia sulla resurrezione è solo una lettura forzata da parte dei cristiani, i quali hanno voluto presentare un fatto che, oltre ad essere impossibile, non è assolutamente presente nella Bibbia. Infatti l'episodio presente in *Dan.* 12 non si riferisce assolutamente alla resurrezione dei morti, come leggevano i dottori della Chiesa, ma in senso metaforico si citava l'episodio degli Ebrei i quali rifugiatisi nel deserto per scappare alla furia di Antioco, dopo la sua sconfitta, uscirono *fuori dai sepolcri*, all'interno dei quali si erano rifugiati²². Questo fatto dunque, accaduto sotto

²¹ Cfr. 11.b.F.; 11.z.F.

²² Cfr. 11.u.F.: Hieron. *Comm. in Daniel.*, 12, 1 ss.: «*Hactenus Porphyrius utcumque se tenuit... De hoc capitulo quid dicturus est, in quo mortuorum describitur resurrectio? [...] Sed quid non facit pertinacia? [...] et hoc (inquit) de Antiocho scriptum est, qui vadens in Persidem Lysiae, qui Antiochiae et Phoeniciae (Phaenici) praeerat, reliquit exercitum, ut adversus Iudaeos pugnaret urbemque eorum Ierusalem subverteret. quae omnia narrat Iosephus, historiae auctor Hebraeae, quod talis fuerit tribulatio, qualis nunquam, et tempus advenerit quale non fuit ex quo gentes esse coeperunt usque ad illud tempus. Reddita autem victoria et caesis Antiochi ducibus ipsoque Antiocho in Perside mortuo, salvatus est populus Israel, omnes qui scripti erant in libro dei, hoc est, qui legem fortissime defenderunt, et e contrario qui deleti sunt de libro, hoc est, qui praevaricatores existerunt legis et Antiochi fuerunt partium. Tunc, ait, hi qui quasi in terrae pulvere dormiebant et operi erant malorum pondere et quasi in sepulcris miseriarum reconditi ad insperatam victoriam de terrae pulvere surrexerunt et de humo elevaverunt caput, custodes legis resurgentes in vitam aeternam et praevaricatores in opprobium sempiternum. Magistri autem et doctores, qui legis notitiam habuerunt, fulgebunt quasi coelum, et qui inferiores populos exhortati sunt ad custodiendas caeremonias dei ad instar astrorum splendebunt in perpetuas aeternitates. ponit quoque historiam de Machabaeis, in qua dicitur multos Iudaeorum sub Mathathia et Iuda Machabaeo ad eremum confugisse et latuisse in speluncis et in cavernis petrarum ac post victoriam processisse et haec μεταφορικῶς quasi de resurrectione mortuorum esse praedicta* (Fino a questo punto Porfirio in qualche modo si è difeso.[...] Su questo capitolo nel quale viene descritta la resurrezione dei morti, che cosa dirà? [...] Ma che cosa non fa la testardaggine? Anche questo, (dice) è stato scritto su Antioco, il quale recandosi in Persia lasciò l'esercito a Lisia, il quale governava Antiochia e la Fenicia, per combattere contro i Giudei e per far cadere Gerusalemme, la loro città. Tutti questi fatti vengono raccontati da Giuseppe, autore della *Storia ebraica*, (il quale riporta) che la sofferenza era stata tale come non mai, ed era sopraggiunto un periodo come mai vi era stato prima di allora, da quando cioè le persone avevano cominciato ad esistere. Ma ripristinata la vittoria e uccisi i generali di Antioco e lo stesso Antioco, morto in Persia, il popolo di Israele fu salvo, e tutti coloro che erano scritti nel libro di Dio, cioè coloro che difesero con grande coraggio la Legge; diversamente coloro che sono stati cancellati dal libro, cioè coloro che divennero traditori della Legge e si schierarono dalla parte di Antioco (perirono). Allora, dice, coloro che, come se dormissero nella polvere della terra, coperti dal peso delle sciagure e come se fossero nascosti nei sepolcri delle angosce ad un'inaspettata vittoria, risorsero

Mattatia e Giuda Maccabeo viene interpretato da Porfirio in modo esclusivamente storico, esattamente come l'interpretazione che di esso viene data dalla tradizione antiochena e da Policronio di Apamea²³.

È possibile che lo stesso tipo di esegesi storica sia stata impiegata per altri libri biblici dove Porfirio voleva sottolineare le aporie e le astrusità presenti nella lettura che delle Sacre Scritture davano i cristiani. Probabilmente anche il libro dell'*Esodo* è stato oggetto della lettura storica di Porfirio anche se sfortunatamente non rimangono frammenti del *Contra Christianos* che possano confermare questa ipotesi²⁴.

È importante sottolineare che sebbene il giudizio sulla modernità dell'esegesi su Daniele sia stato nel corso degli studi mitigato, tuttavia bisogna mettere in rilievo che Porfirio utilizza un nuovo metodo di indagine sulla Bibbia che si discosta dalla tradizione precedente, specialmente cristiana, secondo cui la Bibbia era un libro *unico*, un monolite ispirato da Dio che conteneva la sua parola. Per Porfirio invece la Bibbia altro non è che un insieme di libri scritti ognuno da un autore differente, diversi per contenuto, per stile, elementi questi che bisogna tenere presenti durante l'analisi e l'esegesi di essi²⁵.

dalla polvere della terra e alzarono il capo da terra: i difensori della Legge risorgendo a vita eterna e i prevaricatori nell'eterno disonore. Mentre i maestri e i dottori, che ebbero conoscenza della Legge, brilleranno come la volta celeste, e coloro che incoraggiarono i popoli più deboli a custodire il culto di dio risplenderanno a guisa di stelle per tutta l'eternità. (Porfirio) cita anche la storia dei Maccabei, nella quale si narra che molti Giudei sotto Mattatia e Giuda Maccabeo si rifugiarono nel deserto e si nascosero in grotte e in caverne di rocce per uscire fuori dopo la vittoria. E queste cose sono state preannunziate in senso metaforico, come se si trattasse della resurrezione)».

²³ Cfr. 17.T.: Anonimus, *De Polychronius*, (apud A. MAI, *Scriptorum vetera et nova collectio*, I, 2, Roma 1825, p. 126): «Ἀλλὰ καὶ Εὐδόξιος τὴν ὑπὸ σοῦ ῥηθείσαν ἐρμηνείαν, Πολυχρόνιε, Πορφυρίου ἔφησεν εἶναι τοῦ ματαιόφρονος (Ma anche Eudosso disse, oh Policronio, che l'interpretazione sostenuta dal tuo Porfirio, era quella di uno sciocco)».

²⁴ M.J. HOLLERICH (*Myth and history in Eusebius' De Vita Constantini: Vit. Const., 1.12 in its contemporary setting*, cit., pp. 421- 445) ritiene che Eusebio paragona l'imperatore Costantino a grandi condottieri come Ciro, Alessandro, e Mosé al fine di sottolineare che il racconto presente nell'*Esodo* è un racconto storico a differenza delle accuse di Porfirio che invece riteneva che esso fosse solo un racconto mitico. Secondo l'autore Porfirio aveva formulato una forte critica al racconto dell'*Esodo* al fine di minare l'attendibilità storica in esso contenuta, esattamente come fa con il libro di Daniele. G. RINALDI (*I cristiani come Hesterni*, cit., p. 51) riferisce che ad Alessandria il racconto dell'Esodo era oggetto di controversie tra Greci e Cristiani fin dal II secolo d.C. Infatti un poeta giudeo-ellenista di nome Ezechiele celebra i fatti contenuti nel libro dell'Esodo in un genere letterario ben fruibile dal pubblico colto della comunità greca alessandrina, cioè una tragedia il cui titolo era appunto *L'esodo*.

²⁵ Cfr. G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, cit., pp. 146- 147.

V.3.b. Aspetto filologico-aporetico.

Dalla nuova collezione dei frammenti emerge in modo chiaro un altro criterio usato da Porfirio contro le Sacre Scritture che è il metodo filologico-aporetico, mezzo con cui il filosofo, attraverso la puntuale e precisa lettura dei passi del Vecchio e del Nuovo Testamento, mette in luce le aporie presenti nei passi, gli errori commessi dagli evangelisti, le contraddizioni esistenti tra i vari vangeli. Questo metodo serve per sottolineare che le Sacre Scritture non sono divinamente ispirate, e non contengono la parola di Dio, come vorrebbero far credere i cristiani.

Si è precedentemente visto nei frammenti tramandatici dal *Commento a Daniele* di Girolamo che Porfirio ha dimostrato che il libro è un apocrifo e che contiene solo la descrizione di fatti storici senza alcuna profezia. Si è ipotizzato che questa lettura è stata estesa anche all'*Esodo* sebbene non ci siano testimonianze o frammenti che lo documentino.

La critica di Porfirio al Vecchio Testamento si estende anche al detto di Salomone (*Eccl.* 4,8) che asserisce che Dio non ha un figlio, da cui il filosofo deduce che se questo è detto nella Bibbia, le pretese cristiane di far apparire Cristo come figlio di Dio sono infondate e contraddittorie²⁶.

La critica filologica di Porfirio, dopo aver esaminato alcuni argomenti del Vecchio Testamento, si incentra sul Nuovo Testamento. Da quanto è stato possibile raccogliere essa riguarda le incongruenze tra Matteo e Luca sulla stirpe del Cristo e sull'episodio della nascita di Gesù. Porfirio infatti si accorge che la genealogia presentata dai due evangelisti è divergente e da ciò deduce che la descrizione stilata da Matteo è falsa²⁷. Allo stesso modo rileva che ci sono delle incongruenze anche sulla nascita di Gesù: infatti secondo il racconto di Matteo (2, 11) dopo la partenza dei Magi, Giuseppe, Maria e il bambino fuggono in Egitto dove rimangono fino alla morte di Erode; secondo il vangelo di Luca (2, 39) dopo gli otto giorni richiesti per la circoncisione e dopo la presentazione di Gesù al tempio, la sacra famiglia fa immediatamente ritorno a Nazareth²⁸.

²⁶ Cfr. 28.b.F.

²⁷ Cfr. 11.c.F.

²⁸ Cfr. 8.F.

Esaminando il prologo del vangelo di Marco, Porfirio, nel quattordicesimo libro del *Contra Christianos*, si accorge che l'evangelista ha commesso un errore: infatti nell'*incipit* si leggono le parole del profeta Malachia che invece l'evangelista ritiene per errore essere state pronunciate dal profeta Isaia²⁹. Infatti in *Mc.* 1, 1-3 si legge:

«Inizio del Vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio. Come è scritto nel profeta Isaia. Ecco, io mando il mio messaggero davanti a te, egli ti preparerà la strada. Voce di uno che grida nel deserto: preparate la via del Signore, raddrizzate i suoi sentieri».

Porfirio si accorge che il passo di Marco si riferisce solo in parte ad Isaia: infatti in *Isaia* 40, 3 si legge:

«Una voce grida: nel deserto preparate la via al Signore, appianate nella steppa la strada per il nostro Dio».

Come si può chiaramente vedere, le parole riportate da Marco non sono corrette: solo le ultime tre righe appartengono ad Isaia, mentre le prime due righe si riferiscono al profeta Malachia. Infatti in *Malachia* 3, 1 si legge:

«Ecco io manderò un mio messaggero a preparare la via davanti a me».

L'analisi di Porfirio dimostra ancora una volta l'inattendibilità degli evangelisti e del Nuovo Testamento. Tra l'altro il vangelo di Marco viene messo a confronto con quello di Matteo (3,3) che riporta correttamente la testimonianza.

Anche l'evangelista Matteo viene attaccato da Porfirio il quale ravvisa un errore nel riportare correttamente un passo di un profeta della Bibbia³⁰. Infatti in *Mt.* 13, 35 si legge che Matteo, parlando delle parabole di Gesù, sostiene che:

²⁹ Cfr. 15.F.; 18.F.; 20.F.

³⁰ Cfr. 25.F.

«Tutte queste cose Gesù disse alla folla in parabole e non parlava ad essa se non in parabole, perché si adempisse ciò che era stato detto dal profeta Isaia: "Aprirò la mia bocca in parabole, proclamerò cose nascoste fin dalla fondazione del mondo».

Porfirio si accorge che queste parole non sono del profeta Isaia ma del profeta Asaf, sottolineando ancora una volta l'errore dell'evangelista e la conseguente inaffidabilità delle Sacre Scritture. Ora Girolamo, che riferisce l'accusa di Porfirio, cerca di darne una spiegazione sostenendo che non è stato l'evangelista a sbagliare ma il copista, il quale durante la composizione del manoscritto avrebbe sostituito il nome di Asaf, ritenuto sconosciuto, con quello più familiare di Isaia³¹.

Porfirio analizza anche il racconto presente in *Giov.* 7, 8-10 e critica la volubilità del carattere di Gesù e la poca attendibilità della sua parola: infatti egli prima afferma di non voler andare alla festa detta «delle Capanne», mentre poco dopo cambia inspiegabilmente parere non solo partecipando alla festa, ma andandoci di nascosto per non essere visto dai discepoli³². Anche in questo caso il filosofo mira a gettare discredito sulle parole del Cristo.

Anche gli apostoli Pietro e Paolo sono oggetto di critiche da parte di Porfirio: nel primo libro del *Contra Christianos* il filosofo non si fa sfuggire l'occasione di attaccare gli apostoli che, secondo la *Lettera ai Galati* (2, 11), avevano litigato tra loro sul modo di evangelizzare i fedeli. Porfirio infatti bolla Pietro di essere caduto in errore, e Paolo di essere un impudente e di non avere rispetto dell'apostolo più anziano. Inoltre, seguendo lo scopo perseguito anche prima, Porfirio mette in risalto che entrambi gli apostoli professano una dottrina falsa e ingannevole³³. I tentativi di dare una giustificazione da parte di Girolamo³⁴ e le repliche di Agostino a questa accusa saranno vani³⁵.

Nella nuova collezione emerge un frammento del *Contra Christianos*, riportato da Girolamo³⁶ il quale rimanda all'accusa sicuramente mossa da Porfirio

³¹ Cfr. Hieron, *Comm. in Matth.*, 13, 35.

³² Cfr. 10.F.

³³ Cfr. 12.F.

³⁴ Cfr. 12.b.F.

³⁵ Cfr. 21.F.

³⁶ Cfr. 22. F.

a Pietro, come si narra in *Atti* 5,1, dove si legge che l'apostolo fa morire di vergogna due coniugi, Anania e Saffira perché non avevano voluto dare tutto il ricavato della vendita del loro terreno a Pietro. In questo frammento è chiaro che Porfirio non solo vuole sottolineare la durezza di Pietro, ma vuole dimostrare che il principe degli apostoli non aveva perdonato i coniugi, sebbene Gesù avesse detto di perdonare «settanta volte sette» (*Mt.* 18, 22), contravvenendo palesemente ad un precetto dato dal Cristo stesso.

Porfirio infine cerca di sminuire anche i racconti riguardanti i miracoli del Cristo, accusando gli evangelisti di aver riportato episodi ascrivibili alla normale quotidianità, presentandoli come eventi miracolosi, ingannando in questo modo persone semplici e poco avvedute. Inoltre per Porfirio i fatti prodigiosi narrati dagli evangelisti non sono una prerogativa unica di Gesù in quanto, qualsiasi mago egiziano avrebbe saputo fare meglio di Cristo senza per questo essere presentato come il figlio di Dio. Girolamo, che riporta questa accusa di Porfirio, ammette sostanzialmente che l'obiezione del filosofo è autentica: infatti alcuni personaggi prima dell'avvento del Cristo facevano i miracoli come i maghi persiani o quelli egizi, o dopo la sua venuta come Apollonio di Tiana e Apuleio. Tuttavia lo stridonense cerca di giustificare questa accusa sostenendo che sebbene anche i cristiani abbiano fatto ricorso alle arti magiche, tuttavia lo hanno fatto perché erano mossi dalla fede in Cristo e non dalla semplice avidità di guadagno³⁷.

Un'altra obiezione viene mossa in modo specifico all'evento miracoloso di Gesù che cammina sulle acque, accusa che viene riportata da Girolamo (*Quaestiones in Genesim.*, c. 1, 10) il quale cerca di spiegare che sebbene il lago di Genezareth sia un piccola distesa di acqua e non un mare, è pur vero che in lingua ebraica tutte le distese di acqua dolce vengono chiamate «mari»³⁸. È chiaro che l'accusa mossa a questo passo del vangelo (*Mc.* 6, 47 e *Mt.* 14, 23) ha lo scopo di cercare di sminuire la natura divina del Cristo.

L'aspetto filologico-aporetico riguarda anche i frammenti sull'obiezione di Porfirio all'utilizzo dell'allegoria da parte dei cristiani.

³⁷ Cfr. 26.F.

³⁸ Cfr. 24.F.

Come sappiamo il metodo allegorico nasce in Grecia intorno al VI secolo a.C. per opera del letterato Teagene di Reggio, di cui non rimane alcuna notizia, e già nel V secolo a.C. esso si afferma tra gli scrittori per chiarire alcuni concetti, specialmente di natura mitico-religiosa, i quali vengono espressi in modo oscuro al fine di renderli accessibili solo ad una ristretta schiera di iniziati e tenerli nascosti ai profani.

L'uso dell'allegoria viene adottato anche in ambito giudaico-cristiano. Nell'ambito della cultura ebraica, il primo autore ad iniziare l'uso di tale pratica è Filone alessandrino³⁹, mentre tra i primi cristiani si possono annoverare Paolo di Tarso⁴⁰, che fa entrare il vocabolo ἀλληγορία all'interno della tradizione cristiana, Clemente di Alessandria⁴¹, Origene⁴², Agostino⁴³ e tra le figure più significative del IV secolo d.C. Didimo alessandrino, soprannominato "il cieco" a causa di una malattia agli occhi che lo colpisce in tenera età⁴⁴.

Ora Porfirio contesta duramente l'uso che gli esegeti cristiani fanno dell'allegoria e soprattutto attacca i risultati che attraverso l'analisi allegorica vengono raggiunti. Il primo bersaglio della sua polemica è il teologo alessandrino Origene di cui Porfirio contesta l'utilizzo del metodo usato anche dagli stoici

³⁹ Cfr. Phil. *De vita contemplativa*, III, 28- 29.

⁴⁰ Cfr. Phil., *Ep. Gal.* IV, 21-24.

⁴¹ Clemente fornisce nel quinto *Stromate*, una trattazione sull'allegoria sostenendo che essa è un vero e proprio fenomeno religioso universale. Cfr. Clem. *Strom.* V, 4, 21, 4; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, «Studia Ephemeridis Augustinianum 23», Roma 1985 e C. CASTELLETTI, *Porfirio, Sullo Stige*, cit., p. 145.

⁴² M. DI PASQUALE BARBANTI (*Origene di Alessandria tra platonismo e sacra Scrittura*, cit., pp. 87- 88) chiarisce che per Origene «Il senso letterale della Scrittura, che in sé non è erroneo, deve però essere superato, in quanto funge da indizio nei confronti del senso più profondo, che è, appunto il senso spirituale, preceduto spesso dal senso morale. Origene distingue tre sensi o significati della Scrittura, stabilendo una certa corrispondenza con la tricotomia antropologica di origine paolina, secondo la quale l'uomo risulta composto di corpo, anima e spirito, e con i tre tipi di cristiani: *simpliciores, progredientes e perfecti*. [...] Ma se il senso letterale svolge una semplice funzione propedeutica e se il senso morale consiste nella capacità di individuare nella lettera del testo sacro le norme di carattere pratico, il senso spirituale o allegorico rimane il vero senso profondo della Scrittura, quello che soltanto gli interpreti ispirati, capaci di passare dall'immagine alla vera realtà, riescono a cogliere, quello che, proprio per questa ragione, maggiormente interessa Origene, il quale può essere considerato uno dei primi teorici di questo tipo di esegesi. [...] Certamente il procedimento esegetico allegorico, che oltrepassa la lettera per cogliere ciò che sta al di là e al di sopra di essa, espone la stessa esegesi spirituale al rischio di interpretazioni arbitrarie, e di ciò il nostro teologo è abbastanza consapevole».

⁴³ Cfr. August. *De Trin.* XV, 9, 15.

⁴⁴ La sua vita si svolge ad Alessandria tra il 313 e il 393 d.C. Cfr. L. MORALDI, *Opere esegetiche di Didimo il cieco nei papiri di Tura*, «Athenaeum, Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità», 3-4 (1970), p. 402.

Cheremone e Cornuto⁴⁵, non disdegnando nemmeno di attaccare il teologo per il suo modo di vivere giudicato fuorilegge⁴⁶.

Alle accuse di Porfirio risponde un secolo più tardi Didimo alessandrino che ci riporta un frammento dell'ironico accostamento che Porfirio fa tra la lotta tra Achille ed Ettore e la lotta tra Gesù e il diavolo, per dimostrare l'infondatezza esegetica del metodo allegorico cristiano⁴⁷.

V. 3. c. Aspetto filosofico.

Un altro aspetto marcatamente neoplatonico e porfiriano che emerge dalla nuova collezione dei frammenti è quello filosofico. Dai brani emergono infatti alcuni nuclei problematici che sono in generale le colonne portanti del pensiero neoplatonico e di Porfirio in particolare come:

- 1) il problema ontologico – gnoseologico;
- 2) il problema del ritorno dell'anima agli intelligibili e la sua conseguente salvezza;
- 3) il problema della materia a cui si connette il dogma dell'incarnazione del *logos*, il dogma della resurrezione e il dogma dell'onnipotenza divina.

Per quanto concerne il primo punto sappiamo che Porfirio critica il passo di *Genesi* 3,3 dove si legge l'espresso divieto imposto da Dio sulla conoscenza del bene e del male⁴⁸. Porfirio si chiede la motivazione di questo divieto che può essere in parte giustificato per il divieto imposto agli uomini di conoscere il male, ma in alcun modo può giustificarsi la proibizione di Dio sulla conoscenza del bene. Lo sconcerto di Porfirio, presente anche in Celso⁴⁹ e in Giuliano⁵⁰, sta nel fatto che egli collega al concetto di Bene, l'Uno-Essere per eccellenza, mentre al Male collega la materia, quindi il male per eccellenza, cioè il Non-Essere⁵¹.

⁴⁵ Cfr. 3.F.

⁴⁶ Cfr. 3.F e 31.F.

⁴⁷ Cfr. 6.F.

⁴⁸ Cfr. 9.F.

⁴⁹ Cfr. Orig., *Contra Celsum* 6, 28; Celsus, Ἀληθῆς λόγος, III, 248.

⁵⁰ Cfr. Iul., *Contra Galilaeos* fr 16 (MASARACCHIA).

⁵¹ G. RINALDI, (*Tracce di controversie tra pagani e cristiani*, cit., p. 102, nota 7) fa notare che «Porfirio trova assurdo che Dio abbia proibito ad Adamo ed Eva la conoscenza del bene sviluppando un ragionamento che riscontriamo in Apelle (*apud* Ambros., *Parad.*, 28-30; 32, 35, 38, 40- 41)».

Secondo Porfirio la conoscenza dell'Uno-Essere si ha tramite un atto ineffabile e anoetico raggiungibile mediante l'unione estatica con Dio, mentre la conoscenza della materia avviene nell'errore che eticamente corrisponde al vizio. L'ignoranza quindi di questa realtà ontologica di Bene e di Male, avrebbe precluso all'uomo la possibilità di un corretto stile di vita. Ora per Porfirio il percorso conoscitivo avviene per gradi, e ogni grado di realtà equivale ad un determinato tipo di conoscenza: all'Uno-Essere corrisponde un livello conoscitivo che in realtà è una non – conoscenza, superiore al pensiero in quanto fuori dall'Ente; all'Intelligenza corrisponde naturalmente un modo di conoscenza intuitivo, mentre all'Anima un modo di conoscenza logico - discorsivo; più ci avviciniamo al corpo, e quindi alla materia, più la conoscenza perde in perfezione e in unità; infatti, al di sotto del grado conoscitivo razionale, si colloca la conoscenza immaginativa che è una caratteristica dell'anima sensitiva, e, al più basso livello, la conoscenza dell'anima vegetativa. L'Uno *al di sopra*, infatti, coincide con la Verità e con il Bene supremo, mentre la materia *al di sotto*, essendo il non-essere, è il principio e dell'errore e del male⁵². Non conoscere questi principi e di conseguenza non avere durante la vita un comportamento adeguato, viene considerato da Porfirio un danno gravissimo non solo per una vita santa e giusta, ma per permettere all'anima la purificazione e il conseguente ritorno agli intelligibili.

Un altro aspetto della problematica ontologico – gnoseologica è strettamente collegato al problema della fede, considerata dai neoplatonici uno dei *topoi* nella polemica contro il cristianesimo, per cui essa può essere stata uno dei temi sviluppati nel *Contra Christianos*⁵³. Ora il concetto della *pistis* è presente anche in altre opere di Porfirio: «Bisogna credere.[...] perchè l'unica salvezza è la conversione verso Dio», dice il filosofo nell'*Ep. ad Marc.*(21, 9-10). Questa è la fede per Porfirio: una fede che non è, come nel cristianesimo un potere conferito da Dio all'uomo, ma piuttosto la ferma fiducia razionale che la vera natura ontologica dell'uomo, che è rappresentata dall'anima, appartiene all'intelligibile, e che la salvezza dell'uomo consiste nel ritorno alle sue origini, cioè al divino; una fede quindi che porta alla vera conoscenza di Dio, e non un puro e semplice

⁵² Cfr. G. GIRGENTI, *Il pensiero forte di Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 281.

⁵³ Cfr. J. BARNES, *Raison et foi: critique païenne et réponses chrétiennes*, «Studia Philosophica: Annuaire de la Société Suisse de Philosophie», Verlag P. HAUPT, Bern, Stuttgart, Wien, 56 (1997), pp. 190-195.

credo: γνῶσις e πίστις sono quindi complementari. «Secondo Porfirio- sottolinea Sodano- il cristianesimo insegnava che il puro e semplice credo fosse sufficiente per assicurarsi la salvezza, ma questa era una tendenza anti-intellettuale, pericolosa per la formazione dell'anima, per la sua vera evoluzione spirituale e per il progressivo processo nella ricerca filosofica. Porfirio infatti sottolinea dicendo «Infatti una fede irrazionale (οὔτε γὰρ ἄλογος πίστις δίχα τοῦ ὀρθῶς ζῆν ἐπιτυχῆς θεοῦ) disgiunta dal vivere rettamente non giunge a Dio né certamente è pio onorarlo senza aver appreso in qual modo la divinità si compiace di essere onorata. [...] essa si compiace soltanto dell'essere puri nella mente, cosa che certo a chiunque è possibile ottenere per sua scelta»⁵⁴. A Lui infatti bisogna offrire un pensiero puro, in quanto questa è l'unica offerta gradita a Dio.

E' possibile che qui Porfirio stia stigmatizzando la prima lettera di Paolo ai Corinzi, contrapponendo ai tre στοιχεία della lettera paolina che sono: πίστις, ἐλπίς e ἀγάπη, cioè *fede, speranza e carità*, la πίστις, l'ἐλπίς, l' ἔρωσ e la γνῶσις⁵⁵.

Passando al secondo nucleo problematico riguardante il ritorno dell'anima agli intelligibili, la sua conseguente salvezza e il problema della grazia, leggiamo nel *Contra Christianos* che una delle accuse più ricorrenti rivolte ai cristiani verteva sul fatto inspiegabile della comparsa nel mondo di Cristo in un dato periodo della storia, evento che avrebbe lasciato tutti i popoli della terra, presenti prima della sua nascita, privi della salvezza e della grazia. Questo comportamento era inspiegabile in quanto Dio non può aver lasciato perire nel peccato un così alto numero di uomini e salvare invece solo la piccola comunità dei credenti in Cristo⁵⁶.

Al ritorno dell'anima agli intelligibili e la conseguente salvezza dell'anima Porfirio, come testimonia principalmente Agostino nel decimo libro del *De civitate dei*, dedica un'intera opera dal titolo *De regressu animae*. Per meglio comprendere la polemica porfiriana, è necessario fare un brevissimo accenno al concetto dell'Anima in Porfirio: l'Anima è la terza ipostasi della triade

⁵⁴ Porph., *Ep. ad Marc.*, 23, 10- 15.

⁵⁵ Cfr. A.R. SODANO, *Porfirio, Vangelo di un pagano*, cit., pp. 122- 126.

⁵⁶ Cfr. 22.T.; 25.T.; 23.F.; 28.F.

neoplatonica e ripete in sé la divisione triadica della Triade suprema⁵⁷. La legge secondo la quale si genera l'Anima universale (la terza ipostasi) è la stessa secondo cui si genera l'Intelligenza, cioè l'uscita e il ritorno in sé, la *processione* e la *conversione*; ma l'allontanamento progressivo dall'Uno determina una potenza di conversione sempre minore. Ora l'anima ha uno statuto intermedio in quanto vivifica (cioè comunica la vita a ciò che segue) e in quanto possiede in sé un'intelligenza della stessa natura dell'intelligenza divina; pertanto l'anima è la stessa Triade intelligibile ad un livello più basso ove la molteplicità e il movimento sono maggiori. Il primo termine di questa triade è l'intelligenza demiurgica, in quanto *manenza* e *conversione* verso di sé e verso il paradigma delle Idee; l'uscita dell'Intelligenza demiurgica da sé determina la trasmissione della Vita all'Universo e quindi la generazione del Cosmo; infine la conversione di questa Intelligenza una-e-molteplice in se medesima è propriamente l'Anima demiurgica, ricalcata sul *Timeo* di Platone. L'anima che riflette la sfera divina è quindi una triade con la stessa struttura, cioè si articola in Essere, Vita e Pensiero e riflette così la triade costituita dal primo e dal secondo Uno⁵⁸. Per quanto concerne l'Anima universale, Porfirio sostiene nella *Sentenza 37*, che essa è uni-molteplice, cioè tutte le anime singole sono presenti nell'Anima universale, senza che quest'ultima sia frammentata o divisa, così come le varie Idee non dividono l'Intelligenza. L'uni-molteplicità dell'Anima è infatti *alterità nell'identità*, secondo quanto emerge dall'esegesi della terza ipotesi del *Parmenide* di Platone, per cui nelle anime, continua Porfirio, prevale l'identità sull'alterità, nei corpi prevale l'alterità sull'identità e ciò è possibile in virtù appunto dello statuto intermedio uni-molteplice dell'Anima che sta a metà tra l'essenza indivisibile e quella divisibile dei corpi (*Sentenza 5*). La moltiplicazione delle anime individuali è determinata da un depotenziamento. La discesa è causata dall'allontanamento dall'Uno e causa quindi molteplicità. La risalita, invece, in quanto riavvicinamento all'Uno è accompagnata da potenziamento come sostiene Porfirio nella *Sentenza 11*. Porfirio combina elementi platonici ed elementi aristotelici: in particolare, la tripartizione aristotelica dell'anima in razionale, sensitiva e vegetativa, è assunta

⁵⁷ Importanti le osservazioni di S. LILLA (*Un dubbio di S. Agostino su Porfirio*, «Nuovi annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina», 1987, pp. 319- 329.) sul secondo Uno della Triade porfiriana

⁵⁸ Cfr. G. GIRGENTI, *Il pensiero forte di Porfirio*, cit., pp. 270- 274.

in chiave henologico-gerarchica, per cui la tripartizione corrisponde ad un progressivo allontanamento dall'Anima universale (terza ipostasi dell'Anima o Terzo Uno) e di conseguenza ad un progressivo avvicinamento al corpo (anime razionali = uomini; anime sensibili = animali; anime vegetative = piante)⁵⁹.

L'incarnazione dell'anima nel corpo ci riporta alla dottrina dell' *ochema pneuma* secondo cui l'anima per incarnarsi ha bisogno di un veicolo pneumatico, un *ochema-pneuma* che avvolge l'anima permettendole di affrontare il viaggio che dagli intelligibili la porterà ad incarnarsi in un corpo. Ora dopo aver lasciato la regione del divino, l'*ochema* è puro, secco e luminoso, ma durante il viaggio, passando attraverso le sette sfere planetarie, si contamina delle caratteristiche di ogni pianeta, che rimarranno nel carattere dell'uomo, rivestendosi progressivamente di una tunica per ogni pianeta. Durante il viaggio l'*ochema* si inspessisce diventando sempre più pesante e via via sempre più umido, fino a raggiungere il corpo. Il corpo viene chiamato la *tunica di pelle* secondo l'espressione biblica di Genesi 3, 21 (*dermatinùs cheitònas*), che è l'ultimo rivestimento che assume l'anima⁶⁰. Dopo la morte l'anima può liberarsi in modo semplice dall'*ochema*, se in vita non si è fatta sedurre dai piaceri del corpo, ma è riuscita a distaccarsi da essi, praticando le virtù, mantenendo così un veicolo quanto più puro possibile; oppure con la teurgia seguendo un rituale liturgico particolare che può aiutare l'anima al distacco dall'*ochema*⁶¹. Da questo momento

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 277- 281.

⁶⁰ Secondo P.F. BEATRICE, (*Le tuniche di pelle: antiche letture di Gen. 3, 21 in La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, a cura di U. BIANCHI, Roma 1985, pp. 468- 470) la fonte da cui attinge Porfirio per unire il pensiero orfico- pitagorico a quello giudaico-cristiano potrebbe essere quella di Filone alessandrino. Infatti «A noi interessa sapere in che modo sia da spiegare la presenza di una tipica espressione biblica interpretata allegoricamente nell'opera porfiriana, cioè a quali eventuali fonti Porfirio possa averla attinta: questione estremamente complessa, questa, che deve fare i conti con una documentazione e perciò altamente problematica. Se prendiamo per buona la proposta avanzata tempo fa dal WASZINK, la lettura allegorica delle tuniche di pelle sarebbe pervenuta a Porfirio da Filone alessandrino, attraverso la mediazione di Numenio di Apamea (II secolo). La cosa è del tutto credibile, in quanto è documentato con certezza quale grande interesse Numenio nutrisse per tutto ciò che sapeva di esotico e di orientale, in special modo per le Scritture ebraiche di cui, tra l'altro, sembra essere stato il primo, tra i pagani, a praticare l'esegesi allegorica; decisiva poi l'influenza che egli esercitò sul pensiero di Porfirio. [...] Non meraviglia che l'ambiente culturale nel quale è potuta fiorire questa sintesi di elementi giudaici ed ellenistici sia proprio Alessandria, la metropoli cosmopolita ricca di stimoli e di invenzioni. Gli autori cristiani formati nel medesimo ambiente religioso trovarono dunque già elaborata l'idea che le tuniche di pelle fossero i corpi di Adamo ed Eva e non ebbero alcuna difficoltà a rilevarla per conto proprio inserendola nel nuovo messaggio come un elemento particolarmente denso di significati teologici».

⁶¹ Cfr. M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema- Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo*, cit., pp. 109- 116.

in poi comincia per l'anima il ritorno verso gli intelligibili, che Porfirio chiama *anastrofè* diversa dall'*epistrofè* in quanto quest'ultima ha un significato ontologico e si riferisce al termine ultimo del processo dialettico triadico, cioè la conversione dopo la processione, il ritorno in sè dopo l'uscita fuori da sè; al primo significato, cioè all'*anastrofè*, si lega la pratica ascetica della virtù a vari livelli per consentire all'anima il distacco dal corpo e il suo ritorno al divino⁶².

Fatta questa premessa leggiamo nel frammento 28. (August., *Epistula* 102, 8) che Porfirio attacca direttamente Cristo il quale pone se stesso come via di salvezza e di ritorno al Padre:

«Hanno proposto altre domande, per così dire (le) più importanti, che dicono tratte dal "Contra Christianos" di Porfirio: "Se Cristo, dicono, si dichiara via di salvezza, di grazia e di verità e alle anime che credono in lui si presenta come l'unico tramite per il ritorno (*scil.* a Dio), come si comportarono gli uomini di tutti i secoli prima di Cristo?».

E' chiaro che per Porfirio tutto ciò è assolutamente inaccettabile e contrario alla prospettiva neoplatonica in quanto la salvezza⁶³ è raggiungibile dall'anima senza bisogno di alcun intermediario, seguendo in vita un comportamento che si distacchi completamente dal corporeo e dal materiale, mediante l'ascesi filosofica e la pratica dell'astinenza da tutto ciò che è fisico, con la conversione finale verso l'Intelligenza, che è una *fuga di solo a solo*⁶⁴, ma soprattutto è il vero risveglio, la vera resurrezione, la quale è dalla carne e non della carne⁶⁵. La salvezza dell'anima deve quindi avvenire in totale solitudine, distaccandosi dalla materia, concetto questo che sarà impresso da Porfirio come un sigillo a chiusura delle *Enneadi*. Anche in questo caso quindi Porfirio si colloca esattamente all'opposto del concetto cristiano di salvezza che in generale è un dono gratuito che Dio fa all'uomo indipendentemente dai suoi meriti. Probabilmente nel *Contra*

⁶² Cfr. Porph., *De abstin.*, I, 31, 1-5. Vedi anche M. BETTETINI, *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino di Ippona*, pref. di G. GIORELLO, Milano 1994, pp. 142-143 e A.C. LLOYD, *The Later Neoplatonism*, in AA. VV., *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. HARMSTRONG A.H., Cambridge 1967, pp. 287-293.

⁶³ *Ibidem*, II, 34, 3-5.

⁶⁴ Cfr. Plot., *Enn.*, VI, 9, 11.

⁶⁵ *Ibidem*, III, 6, 6. Vedi anche P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 1 (1958), pp. 163-167.

Christianos Porfirio prende di mira polemicamente l'*Epistola ai Romani* dove Paolo (3, 24) sostiene che tutti gli uomini sono peccatori ma grazie alla fede sono stati giustificati gratuitamente per la grazia di Dio tramite l'azione redentrice realizzata da Gesù⁶⁶.

L'ultimo nodo problematico riguarda la materia a cui si legano le obiezioni contro l'incarnazione del *Logos* divino in un corpo e contro il dogma della resurrezione il quale a sua volta è strettamente legato al dogma dell'onnipotenza di Dio.

Per quanto concerne la Materia bisogna innanzitutto precisare che per Porfirio essa è quanto di più opposto ci sia all'Uno, all'Essere, all'Intelligenza, all'Anima e alla vita stessa (che pure è un momento di alterità)⁶⁷. La Materia presenta a livello infimo le caratteristiche della Diade di Platone: infatti fa apparire in sé i contrari, *il grande e il piccolo, il più e il meno, il difetto e l'eccesso*. Inoltre Porfirio definisce la materia *ciò che sempre diviene*. Porfirio è stato il primo commentatore del *Timeo* di Platone a sistematizzare i dati platonici sotto la forma di uno schema incrociato a quattro termini, in cui i due estremi sono appunto *ciò che sempre diviene* e *ciò che sempre permane*. Porfirio suppone quindi che Platone ammette tra «ciò che è» e «ciò che diviene», che in ultima analisi si possono ricondurre all'Uno e alla Diade, o, nella mediazione con l'ontologia, all'Essere e al non Essere, due intermedi, in modo da costituire uno schema incrociato:

- | | |
|-------------------------------------|---|
| 1) <i>sempre ente (Uno-Essere)</i> | 2) <i>sempre diveniente (materia)</i> |
| 3) <i>ente-e-diveniente (anime)</i> | 4) <i>diveniente-e-ente (corpi viventi)</i> . |

Questi quattro termini corrispondono rispettivamente al mondo intelligibile, alle anime, al «vertice dei generati» (cioè alle anime incarnate), e infine alla materia in perenne divenire. Ma Porfirio non si limita alla terminologia filosofica. Compiono infatti un certo numero di metafore: la materia è infatti come un *gioco che fugge verso il non-essere*, che non è una fuga verso un luogo, ma che consiste nell'*abbandonare l'Ente*; di conseguenza, le forme che compaiono nella materia sono analoghe alle immagini riflesse *in uno specchio*, prive di vera sussistenza;

⁶⁶ Cfr. Porph. *Epist. ad Marc.*, 9, 8-15, dove Porfirio ribadisce che la salvezza dell'anima è dentro ciascuno di noi e salvarsi è una precisa scelta personale.

⁶⁷ Cfr. P. BENOIT, *Un adversaire du christianisme au III^e siècle: Porphyre*, «Revue Biblique», 54 (1947), pp. 566- 568.

infatti lo specchio sembra pieno, ma in realtà non ha nulla. Questa tendenza a utilizzare metafore e allegorie deriva certamente dall'impossibilità di pensare la materia, dato che si può pensare solo ciò che è⁶⁸. Data questa concezione filosofica della Materia, è chiaro che Porfirio non poteva accettare l'idea di un dio, di un *Logos* che si incarna, che entra in un corpo, tanto meno in quello di Cristo il quale era morto sulla croce⁶⁹. Da ciò consegue che il filosofo respinge tutta la realtà materiale nel quale Cristo, ritenuto dai fedeli figlio di Dio si è venuto a trovare, contestando prima l'incarnazione *all'interno* di un corpo e *dentro* il corpo di una donna, successivamente la morte in croce ed infine la sofferenza patita durante la passione⁷⁰. Pertanto è assurdo pensare che Dio, che secondo la concezione neoplatonica è *buono, bello, felice, immortale*, decida di assumere un corpo e di scendere nella materia: questo implicherebbe un *mutamento* in Dio, che è inconcepibile, e per di più un mutamento *dal bene al male, dal bello al brutto, dalla felicità all'infelicità, dall'ottimo al pessimo*⁷¹. Porfirio invece raccomanda proprio il contrario: nella famosa espressione «*omne corpus est fugiendum*», come riporta Agostino⁷², Porfirio invita, secondo i dettami del neoplatonismo, ad abbandonare tutto ciò che è corporeo per rivolgersi alla spiritualità, alla razionalità, al divino.

La dottrina della resurrezione del Cristo e della resurrezione dei corpi in genere è contestata per gli stessi motivi: il corpo è qualcosa di ontologicamente negativo, per cui bisogna rivolgersi soprattutto verso l'immortalità dell'anima e fare di tutto in questa vita per liberarla dai lacci della materia⁷³.

Il dogma della resurrezione del corpo viene spiegato dai cristiani sostenendo che, poiché Dio è onnipotente, può far risorgere anche i morti. Anche il dogma dell'onnipotenza di Dio viene fatto oggetto di obiezioni da parte di Porfirio; infatti come riporta un frammento di Didimo il cieco, Porfirio deride questo attributo

⁶⁸ Cfr. G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio*, cit., p. 94.

⁶⁹ Cfr. 30.F. Sulla polemica di Porfirio sull'incarnazione del *Logos* vedi G. MADEC, *Chronique Porphyrienne*, «Revue des Études Augustiniennes» 15 (1969), pp. 179- 180.

⁷⁰ Cfr. 23.T.; 25.f.T.

⁷¹ Cfr. G. GIRGENTI, *Il pensiero forte di Porfirio*, cit., p. 299.

⁷² Cfr. 20.T.; 21T.

⁷³ Cfr. 25.h.T.; 11.i.F. Vedi G. MADEC, *Augustin, disciple et adversaire de Porphyre*, «Revue des Études Augustiniennes», 10 (1964), p. 369 e S. PEZZELLA, *Note sul pensiero filosofico e sociale di Porfirio*, «Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum», 52 (1962), p. 303; J. DOIGNON, *Autour d'un fragment du livre 3 du "De republica" de Ciceron invoqué au temps d'Augustin par des Porphyriennes contre la résurrection des corps*, «Orpheus» 13 (1992), pp. 26- 32.

conferito dai cristiani a Dio⁷⁴. Ora l'onnipotenza di Dio è un concetto avulso dalla cultura greca nella quale dio è παναίτιος, cioè causa di tutto, ma è sempre legato all'ordine della natura; mentre la concezione di un dio παντοκράτορ, cioè onnipotente, è totalmente assurda e priva di qualsiasi fondamento logico⁷⁵. Infatti secondo il principio di non-contraddizione, se Dio è buono per natura, non può essere cattivo, se Dio è la verità, non può essere la menzogna, quindi non può mentire, non può negare che gli avvenimenti passati siano accaduti e non può nemmeno stravolgere le leggi matematiche. Il concetto di onnipotenza dunque va contro il principio di non-contraddizione⁷⁶.

Ma ancora più irritante ed assurdo doveva sembrare al neoplatonico il passo evangelico contenuto in *Matteo* 17, 20⁷⁷, secondo cui per Gesù, se un credente possiede la fede, allora può fare tutto, estendendo così il concetto di onnipotenza non solo a Dio, ma addirittura all'uomo. Per Porfirio quindi, sempre secondo il principio di non-contraddizione, anche il credente, potendo fare tutto, essendo quindi onnipotente, può fare indistintamente o un letto o un uomo (καὶ εἰ πάντα δυνατὰ τῷ πιστῷ, δύναται καὶ κλίνην ποιῆσαι καὶ ἄνθρωπον ποιῆσαι.). Anche qui Didimo riporta un'altra obiezione del filosofo neoplatonico, tratta dal *Contra Christianos*, la quale ha come scopo di sottolineare la maggiore absurdità e illogicità del passo evangelico⁷⁸, in quanto l'onnipotenza non solo è impossibile, ma è addirittura possibile, secondo il vangelo, ad ogni singolo credente.

⁷⁴ Cfr. 5.F.

⁷⁵ Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., pp. 385- 389 e W. NESTLE, *Le principali obiezioni del pensiero antico al cristianesimo*, cit. pp. 497- 498. Le obiezioni al concetto di onnipotenza risalgono già a Plinio il vecchio il quale nella sua *Storia Naturale*, (II, 27) sostiene che dio non è onnipotente perché ad esempio non può suicidarsi, non può rendere gli uomini immortali, non può fare resuscitare un morto, non può fare che ciò che è stato diventi come se non fosse stato, oppure che il passato non sia mai accaduto o che due per dieci faccia venti. Pertanto Porfirio sicuramente si inserisce nella scia di quella tradizione ellenica che rifiuta logicamente il concetto di onnipotenza, anzi accentua il suo diniego, cercando di dimostrare non solo l'assurdità dell'assunto fideistico, ma anche sottolineando la falsità del metodo allegorico praticato nella scuola di Alessandria, in quanto si discosta radicalmente dal metodo ortodosso nato nella cultura ellenica. Inoltre D. HAGEDORN e R. MERKELBACH, (op. cit., pp. 88- 89) fanno notare che probabilmente il concetto dell'onnipotenza di Dio viene sviluppato in ambito cristiano soprattutto per giustificare il dogma della resurrezione.

⁷⁶ Cfr. R. GOULET, *Le Monogénès*, Tome II, J. Vrin, Paris, 2003, p. 431.

⁷⁷ *Mt.* 17, 20: «In verità vi dico: se avrete fede pari a un granello di senapa, potrete dire a questo monte spostati da qui a là, ed esso si sposterà, e niente vi sarà impossibile (ἀμήν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν)».

⁷⁸ Cfr. Porfirio, *Contro i Cristiani*, cit., p. 391, (*Macar. Apocrit.* III, 17), dove viene stigmatizzato lo stesso passo evangelico. In questo frammento il polemista arriva alla conclusione secondo la quale, poichè fino ad ora nessuno è riuscito a fare spostare una montagna con un semplice

V. 3. d. Aspetto teologico.

Nella nuova collezione dei frammenti si delinea in modo chiaro l'attacco teologico che Porfirio porta contro il cristianesimo in particolare si delineano due aspetti di questa polemica che si possono così sintetizzare: Cristo è solo un uomo e, pur essendo santo e pio, non è certamente né Dio né tanto meno il figlio di Dio, come ritengono i cristiani, i quali quindi si sono sbagliati credendo un semplice uomo Dio e figlio di Dio.

Per quanto concerne il primo aspetto occorre dire che Porfirio considera la figura del Cristo degna di venerazione anche per i *cives romani* che adoravano gli dei. Ricorda che anche l'imperatore Alessandro Severo teneva tra i Lari anche una statuetta raffigurante Gesù⁷⁹ e non ha alcuna difficoltà nell'onorare Cristo e nel ritenerlo un uomo divino, esattamente come non lo attacca e non lo insulta mai in quanto gli stessi dei hanno considerato Gesù degno di venerazione⁸⁰.

Il secondo aspetto riguarda l'errore dei cristiani che vengono accusati da Porfirio di avere considerato un semplice uomo, timorato, ma sempre e solo un uomo, come Dio. Questo, secondo il neoplatonico, è il più grave degli errori che i cristiani abbiano potuto fare ed è questo uno dei motivi per cui l'opera non si intitola *Κατὰ Χριστοῦ*, cioè *Contro Cristo*, ma *Κατὰ Χριστιανῶν*. Nelle testimonianze infatti si dice che Cristo, che era un uomo pio e santo non avrebbe mai prescritto ai cristiani di distruggere i templi degli dei⁸¹ né di parlare male degli stessi dei di Roma. I cristiani invece hanno scritto nel vangelo delle cose che nulla hanno in comune con l'insegnamento di Cristo⁸², hanno cominciato ad inventare e ad ingigantire i fatti sulla sua vita al fine di farlo apparire agli umili e a quelli in buona fede un Dio, mentre egli era solo un uomo⁸³. Appare evidente che l'accusa di Porfirio verte principalmente sui discepoli, sugli apostoli e sulla Chiesa

comando, ne consegue che nessun vescovo o prete possono a ragione dirsi fedeli e fare parte della Chiesa. Vedi anche D. HAGEDORN e R. MERKELBACH, op. cit., p. 90.

⁷⁹ Cfr. 25.T.

⁸⁰ Nel frammento 27. (Augustin., *De consensu ev.*, I, 15, 23) Agostino riporta la notizia che proprio Porfirio ha detto che gli dei hanno prescritto di lodare Cristo in quanto considerato un uomo divino. Vedi anche A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testament*, cit., p. 111 e 135; J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, cit., p. 77; *Porfirio, Contro i Cristiani*, cit., p. 61. Contro questa opinione vedi P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, cit., pp. 280- 281.

⁸¹ Cfr. 25.b.T.

⁸² Cfr. 25.c.T.

⁸³ Cfr. 25.e.T.

che, come si è visto precedentemente, ai tempi di Porfirio era già strutturalmente e gerarchicamente molto organizzata.

Ora è importante notare che Porfirio viene sistematicamente paragonato agli eretici Ariani, Pelagiani, Nestoriani, Apollinariani, Sabelliani, Fotiniani, in una parola a tutti coloro che si allontanano dal dettato di Nicea. Anche questo è un aspetto sintomatico del periodo: dal IV secolo in poi il cristianesimo è dilaniato non tanto dalla lotta contro l'Ellenismo, che si risolverà in circa un secolo con i vari editti imperiali, quanto piuttosto dalle lotte intestine che scoppiano all'interno del cristianesimo stesso. Ci sono infatti testimonianze che attestano che sia prima⁸⁴ che durante il Concilio di Nicea⁸⁵ l'opera di Porfirio era stata proscritta, e che Ario era stato considerato addirittura un *porfiriano*⁸⁶. Durante il Concilio di Efeso del 431 l'opera di Porfirio segue lo stesso destino dello scritto del vescovo di Tiro Ireneo e del patriarca di Costantinopoli Nestorio⁸⁷. Dalla testimonianza di Cirillo emerge che l'opera di Porfirio segue le sorti dei Sabelliani, dei Frigi, degli scritti di Apollinare di Laodicea e di Fotino⁸⁸ e dell'eretico Severo; mentre dalla testimonianza degli *Atti dei Concili Ecumenici* si ha la notizia che ancora nel 536 d.C. vi erano copie del *Contra Christianos* in circolazione⁸⁹.

Da quanto precede si evince che con molta probabilità la causa principale che porta i vari imperatori e i vari Concili a decretare la distruzione del *Contra Christianos* non doveva risiedere tanto nella dimostrazione che Porfirio dava delle

⁸⁴ Cfr. 4.T.

⁸⁵ Cfr. 2.T.; 3.T. P.F. BEATRICE, (*La croix et les idoles*, cit., p. 167) sottolinea il parallelo tra Ario e Porfirio mettendo in risalto che «Les Ariens sont donc bien présents dans l'apologie antipaïenne d'Athanase, et la chose n'est pas sans raison. Comme les Juifs ou, encore pire, comme les Grecs, les Ariens refusent eux-aussi de reconnaître la divinité du Verbe: c'est pourquoi Athanase les accuse souvent d'être en fait des païens purs et simples qui adorent sottement une créature, le Fils, au lieu du Créateur. Ce faisant, Athanase reformule à sa manière une accusation que déjà Constantin avait portée contre les Ariens dans une fameuse lettre de l'an 333: l'empereur avait ordonné que les Ariens fussent appelés "Porphyriens" du fait qu'ils soutenaient des positions semblables à celles du philosophe néo-platonicien Porphyre qui, à la fin du 3ème siècle, avait attaqué les dogmes fondamentaux du christianisme en niant précisément la divinité de Jésus-Christ». Vedi anche M.FREDE, *Monotheism and Pagan Philosophy*, cit., pp. 59- 60; 65- 67.

⁸⁶ Cfr. 3.T. G. RINALDI, (*La Bibbia dei pagani*, I, cit., p. 136, nota 94) fa notare che «Il parallelo istituito tra Porfirio e Ario avrà fortuna nelle epoche successive; i seguaci di quest'ultimo, infatti, saranno chiamati "porfiriani"». A dispetto di tutto ciò molti concetti porfiriani serviranno ai cristiani Gregorio di Nissa e ad Agostino per l'elaborazione della Trinità. Cfr. A. LEVY, «*Porphyrius christianus*»: *l'intégration différenciée du platonisme à la fin du IVe siècle* (*S. Gregoire de Nisse/ S. Augustin d'Hippone*), «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 88 (2004), pp. 673- 704.

⁸⁷ 28.T.; 29.T.; 37.T.

⁸⁸ 33.T; 33.a.T.

⁸⁹ Cfr. 42.T.

aporie insite nelle Sacre Scritture, nella critica dei comportamenti contrari all'etica cristiana di Pietro e Paolo o dell'assurdità di alcuni dogmi ritenuti dal cristianesimo fondamentali come l'incarnazione e la resurrezione, quanto dal fatto che il *Contra Christianos* veicolava un'immagine del Cristo che si era cercato immediatamente di cancellare con i vari Concili e che era ritenuta estremamente pericolosa per i fedeli.

V. 3. e. Aspetto socio-culturale e politico-religioso.

Uno dei possibili moventi che può aver spinto Porfirio a scrivere il *Contra Christianos* si può individuare nella necessità del filosofo di aderire al progetto dell'imperatore Aureliano di riunificare l'impero non solo da un punto di vista politico con la riconquista dei territori fatti oggetto degli attacchi dei barbari, ma anche da un punto di vista culturale e religioso⁹⁰. Bisognava infatti, secondo questo programma, ricompattare l'ecumene romana propagandando la cultura, gli dei e le leggi di Roma che, come si è visto, erano in forte simbiosi tra loro. La religione romana altro non era che una religione politica dove lo Stato e l'impero avevano assunto un aspetto quasi sacro.

Ora è possibile che l'esigenza di Porfirio di aderire da intellettuale a questo progetto lo abbia portato a scrivere l'opera anticristiana in quanto, nel periodo in cui egli opera, la nuova religione è considerata fuori legge. E mentre tutti gli altri culti venivano tollerati ed erano stati già da lungo tempo inglobati all'interno dell'ecumene romana, il cristianesimo presentava degli aspetti che indubbiamente potevano sembrare ancora eversivi, nonostante la nuova religione avesse da lungo tempo abbandonato il ruolo di setta di adepti ispirati agli insegnamenti del maestro per aprirsi allo Stato di Roma, inserirsi nel contesto sociale, con le evidenti concessioni e *diluizioni* dell'originario contenuto evangelico che l'apertura alla società romana necessariamente imponeva.

Una delle prime accuse che un *civis romanus* poteva lanciare al cristianesimo era rappresentato dal sovvertimento sociale insito nel messaggio della nuova fede. La crocifissione di un uomo che viene considerato Dio porta dei

⁹⁰ Cfr. S. PEZZELLA, *Note sul pensiero filosofico e sociale di Porfirio*, cit., p. 299.

problemi di natura sociale⁹¹. Com'è noto la crocifissione era il peggiore dei castighi riservato solo ed esclusivamente alle classi più abbiette della società: considerare l'ultimo degli uomini, il crocifisso, non un dio ma l'unico e vero Dio, collideva con le strutture sociali dello stato. Come si legge in una testimonianza di Agostino⁹² Porfirio disprezza Cristo per l'incarnazione nel corpo di una donna e per la vergogna della croce.

Era chiaro a tutti che veicolare un messaggio in cui l'ultimo degli uomini, cioè il crocifisso, assurgesse addirittura a Dio, poteva essere destabilizzante per uno stato in cui faticosamente si cercava di tenere coese tutte le forze politiche, sociali e religiose. La classe sociale più abbietta, la sola che veniva condannata al supplizio della croce, non solo non aveva nessuna dignità e nessun diritto, ma doveva essere solo comandata e doveva servire per il pagamento dei tributi statali.

L'altra obiezione è rappresentata dal motivo culturale. L'accusa che Porfirio lancia nei confronti di Origene quando gli rinfaccia di essere nato ed educato secondo la cultura greca, e avere successivamente *apostatato* abbracciando la cultura cristiana considerata una *barbara insolenza*⁹³, mira alla difesa e alla rivalutazione della civiltà e della tradizione ellenica⁹⁴. In questo frammento appare chiaro l'intento di Porfirio: attaccare un uomo di elevato spessore culturale, per essersi lasciato ingannare da una religione che non aveva nessuna tradizione e nessuna radice storica, in quanto anche il legame con i Giudei era stato da tempo spezzato da parte dei cristiani. La cultura che aveva abbracciato Origene era assolutamente fuorviante: non solo perché prestava elementi culturali greci, come l'allegoria⁹⁵, alla religione cristiana seducendo, secondo Porfirio, il senso critico, ma anche perché limitava al corretto metodo storico di riportare i fatti nella loro veridicità. Di contro invece il filosofo presenta positivamente Ammonio, il quale nato cristiano capisce la profondità della tradizione Greca e si *converte* all'Ellenismo e alla filosofia. Origene invece, dopo aver abbracciato la *barbara insolenza* cioè il cristianesimo, conduce, secondo Porfirio, una vita contraria alle leggi dello stato guastando la sua capacità critica, pur rimanendo fedele alla

⁹¹ Cfr. W. NESTLE, *Le principali obiezioni degli antichi al cristianesimo*, cit., p. 510.

⁹² Cfr. 23.T.

⁹³ Cfr. 3.F.

⁹⁴ Cfr. S. PEZZELLA, *Note sul pensiero filosofico e sociale di Porfirio*, cit., pp. 303- 304.

⁹⁵ Cfr. 6.F.

concezione teologica greca e continuando nello studio della filosofia e della storia⁹⁶.

Un'altra accusa mossa da Porfirio contro i cristiani riguarda il rifiuto di presenziare alle cerimonie religiose romane e di bruciare qualche granello di incenso in onore dell'imperatore, macchiandosi in questo modo del reato di *lesa maestà*. Come si è visto precedentemente, quando è stato analizzato l'editto di Decio e il problema dei *lapsi*, i cristiani, secondo i dettami della loro religione, dovevano astenersi dal sacrificare all'imperatore in quanto, l'unico Dio non è l'imperatore ma è il Cristo. Porfirio tratta in modo diffuso il problema dall'astensione dal sacrificio cruento per coloro che dedicano la loro vita alla contemplazione, mentre prescrive al popolo di osservare scrupolosamente le cerimonie religiose prescritte dalla religione di stato⁹⁷. Ora Porfirio alle accuse mosse dai cristiani sulle cerimonie religiose romane ribatte che anche i cristiani sacrificavano al loro dio sin da quando ancora non si professavano cristiani ma Giudei⁹⁸. È evidente anche qui il problema sociale che solleva il cristianesimo: rifiutandosi di seguire le cerimonie religiose i cristiani intendono sottrarsi alle regole sociali dello stato, fatto questo che, nel momento storico in cui l'opera viene scritta, veniva considerato estremamente pericoloso e destabilizzante.

Il cristianesimo dunque diviene ben presto *bersaglio* delle accuse mosse dai *cives romani* per tutti i fatti negativi che coinvolgono le vicende politiche di quel tempo. Tra i vari attacchi rivolti contro i fedeli, c'è l'imputazione di aver scatenato l'ira degli dei, i quali non intervengono più per proteggere Roma. Anche Asclepio deputato a difendere l'impero dalla peste, oramai, da quando il culto di Cristo si è stabilito anche nell'Urbe, si è allontanato da Roma lasciandola in balia della malattia⁹⁹.

Come si è brevemente visto all'interno di questi attacchi Porfirio nasconde tutta l'ansia e l'angoscia di una società e di una cultura che cerca disperatamente di sopravvivere al cambiamento. È chiaro che questo estremo tentativo di difesa della cultura greca palesi l'incapacità del filosofo e forse della società antica ad aprirsi alle novità e alle richieste di una società che ovviamente non poteva essere

⁹⁶ Cfr. 3.F.

⁹⁷ Cfr. Porph., *De abstin.*, II, 37- 43.

⁹⁸ Cfr. 28.a.F; 29.F.

⁹⁹ Cfr. 4.d.F.

più come quella che diversi secoli prima, aveva fatto grande Roma e l'impero . Ed è altrettanto palese che le armi utilizzate dalla cultura greca, perfettamente sintetizzate nella critica di Porfirio, non avranno il risultato sperato dal filosofo. È vero infatti che il *Contra Christianos* si è rivelato molto pericoloso non tanto per l'utilizzo della filologia, del metodo storico, della filosofia¹⁰⁰, quanto per aver cercato di veicolare un semplicissimo messaggio che sembrava tanto evidente quanto lampante e cioè che Cristo è solo un uomo. A dispetto di tutte le raffinatezze della cultura greca, solo questo messaggio rende il *Contra Christianos* la prima opera ad essere proscritta dallo stato e dalla Chiesa che ne decreta la distruzione nei secoli a venire. Il messaggio di Porfirio è quello di dimostrare che il cristianesimo non ha la tradizione e l'antichità di una religione, che le Scritture a causa delle loro aporie ed errori non possono contenere la parola di Dio, che i fedeli si sono sbagliati credendo Cristo- un semplice uomo- Dio, e che l'unica soluzione a quell'errore era abbandonare il cristianesimo e riabbracciare la religione di stato e gli dei che avevano fatto grande Roma e il suo impero.

¹⁰⁰ M.V. ANASTOS, *Porphyry's Attack on the Bible*, cit., pp. 449- 450 fa notare che «Porphyry had an encyclopaedic knowledge of the Bible and the Christian cultus, and in his own circle the Κατὰ Χριστιανῶν must have seemed irrefutable. But he was overliteral in his approach; and in the end, despite all his erudition, subtlety, and dialectical virtuosity, he proved to be no more successful than Celsus in the previous century or the Emperor Julian, a hundred years later, in providing paganism with a formula that would enable it to survive on equal terms with the new religion».

CONCLUSIONI

Lo scopo che questa ricerca intendeva realizzare era quella di giungere, attraverso l'utilizzo di un metodo quanto più scientifico possibile, ad una nuova edizione dei frammenti del *Contra Christianos*. Prima di arrivare a questo risultato si è ritenuto opportuno analizzare il contesto politico religioso nel quale l'opera è stata scritta. Infatti è sembrato necessario iniziare la ricerca presentando il sincretismo religioso, diffuso nella seconda metà del III secolo all'interno dell'impero romano e i singoli culti che, grazie alla politica di Roma, oramai fanno parte integrante del tessuto sociale della popolazione. Inoltre si è cercato di mettere in luce l'approfondita conoscenza che di essi ha Porfirio il quale dimostra, in moltissimi scritti di conoscere e probabilmente di praticare numerosi riti. Si è voluto mettere in evidenza anche la conoscenza del filosofo delle Sacre Scritture, molto competente e puntuale, che gli ha permesso di effettuare una critica che, in molti casi, ha costretto molti apologisti a repliche e risposte a volte difficili da sostenere. Porfirio dimostra di possedere una conoscenza della Bibbia superiore ad un intellettuale di allora e probabilmente superiore anche ad un neoplatonico, fermo restando che può essere stato influenzato dal pensiero di Numenio che come è noto, già dal II secolo, è il primo tra i medioplatonici ad interessarsi in modo approfondito alle Scritture.

Si è visto, inoltre il ruolo che la religione di Roma ha nella società e nella politica: i riti, i sacrifici, il culto, rispondono ad una logica strettamente legata alla ragione di stato, al rispetto di essa e dell'imperatore. Questo aspetto, che inizialmente contribuirà a fare sentire Roma e il suo popolo un'unità in perfetta simbiosi, sarà col passare del tempo, specialmente dalla seconda metà del III secolo, il suo punto debole. Il rituale religioso, la ripetizione meccanica del rito, non saranno più sufficienti a rispondere alle istanze, alle problematiche, alle angosce, al bisogno di fede del cittadino romano di allora. Ed è questo uno dei motivi per cui il cristianesimo non solo riesce ad attecchire all'interno della società, assorbendone nel tempo le strutture, ma soprattutto riesce a dare risposte spirituali ad una società bisognosa di certezze in un mondo in rapido cambiamento. Con la promessa dell'al di là, mettendo come centro della società non il potente o il ricco, ma la persona più debole e più bisognosa, il cristianesimo si carica di tutte le istanze e le speranze di una gran parte della società che lo stato romano aveva abbandonato o semplicemente sfruttato. All'interno di questo

contesto, e soprattutto collocandosi come qualcosa di alternativo alla cultura greca, il cristianesimo diventa il bersaglio del conservatorismo tardo antico che tenta di reagire in tutti i modi possibili non solo all'evidente trasformazione della cultura antica ma anche al pericolo della perdita del potere. In questo complesso momento storico il *Contra Christianos* rappresenta uno degli ultimi tentativi di resistenza della cultura Ellenica alla novità rappresentata dal cristianesimo, il quale proprio perché nuovo, oramai sganciato dal legame con qualsiasi tradizione, anche con quella giudaica, rappresenta la vera alternativa ad un assetto politico religioso sempre più debole e incapace di assicurare nell'al di qua ciò che invece la nuova fede promette nell'al di là.

Dopo aver analizzato le vicende storiche che portano alla proscrizione e alla conseguente distruzione del *Contra Christianos*, vicende che, com'è noto, iniziano quando lo stato di Roma, sotto l'imperatore Costantino, abbraccia il cristianesimo conferendo alla nuova fede un assetto politico, si è posta l'attenzione sui vari tentativi di ricostruzione che in età moderna e contemporanea sono stati proposti, al fine di restituire, anche se ovviamente in modo parziale e non esaustivo, l'opera di Porfirio.

Si è visto che il primo tentativo di ricostruzione deve essere ascritto ad Ugo Grozio anche se il suo tentativo non vedrà mai la luce in una pubblicazione autonoma.

L'analisi delle collezioni fatte da Holse e da Lardner ha mostrato l'utilizzo di due *metodi* diversi: Holste ha seguito il criterio secondo cui la ricostruzione deve seguire la scansione dei libri del *Contra Christianos*; Lardner ha tentato di rifare la collezione incentrandosi sui frammenti che riportano le obiezioni ai passi del Vecchio e successivamente del Nuovo Testamento, seguendo in questo modo la successione biblica dei libri. Entrambe queste ricostruzioni, oltre all'esiguità dei frammenti, presentano delle problematiche e delle lacune che portano successivamente Crafer a non adottare nella sua collezione alcun criterio metodologico, ma a presentare solo i frammenti nel modo in cui vengono rinvenuti. Crafer inoltre, si rifiuta di includere nella sua edizione, le obiezioni tratte dall'*Apocritico* di Macario di Magnesia in quanto non trova gli elementi critici, stilistici e filologici che gli permettano di fare ciò.

Dopo l'edizione di Crafer si è posta particolare attenzione alla ricostruzione fatta da Harnack in quanto essa rappresenta ancora oggi l'edizione di riferimento del *Contra Christianos*, anche se sono evidenti le problematiche e le aporie intrinseche che sicuramente la rendono oramai inadatta alla restituzione, ovviamente parziale, di ciò che l'opera di Porfirio doveva rappresentare. Si è sottolineato che la ricostruzione di Harnack si articola in due diversi studi: nel primo, dal titolo «*Kritik des Neuen Testament von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift*» il filologo cerca di dimostrare che le obiezioni presenti nell'opera di Macario di Magnesia provengono, anche se in modo indiretto, dal *Contra Christianos* per cui è lecito includerle all'interno di una futura edizione dei frammenti; nel secondo, che si intitola «*Porphyrios Gegen die Christen*» Harnack rappresenta tutto il materiale che riesce a reperire e che, a suo avviso, può essere attribuito all'opera del filosofo di Tiro in modo diretto o indiretto.

A dispetto di quasi tutta la critica moderna che ritiene lo studio di T.D. Barnes¹⁰¹ del 1973 il primo vero tentativo scientifico di opposizione e di critica all'inclusione, all'interno della collezione di Harnack, delle obiezioni tratte dall'*Apocritico*, il primo studioso ad essere fortemente contrario a questa operazione è T. Crafer il quale ben sessant'anni prima, cioè nel 1914¹⁰², inizia con Harnack una diatriba che si protrarrà fino al 1919.

Infine, a parte lo studio di B.H. Hulén¹⁰³ che sostanzialmente non apporta alcuna novità metodologica e oggettiva alle precedenti edizioni, è stato presentato l'ultimo tentativo di collezione del *Contra Christianos* effettuato da R. Berchman¹⁰⁴ il quale- partendo dal presupposto che ormai è impossibile ricostruire fedelmente l'opera di Porfirio- aggiunge alla collezione di Harnack un numero altissimo di frammenti sostenendo che essi sono brani *dimenticati* da Harnack, senza però fornire alcuna spiegazione metodologica, filologica,

¹⁰¹ Cfr. T.D. BARNES, *Porphyry Against the Christians: Date and attribution of Fragments*, cit., pp. 424- 442.

¹⁰² Cfr. T. CRAFER, *The Work of Porphyry's Against the Christians and its Reconstruction*, cit., pp. 481- 512.

¹⁰³ Cfr. A.B. HULÉN, *Porphyry's Work against the Christians: an Interpretation*, Scottsdale, 1933.

¹⁰⁴ Cfr. R.M. BERCHMAN, *Porphyry Against the Christians*, Brill, Leiden-Boston 2005.

scientifico dell'inclusione di frammenti che palesemente non hanno nulla in comune né con lo stile, né tanto meno con l'opera del filosofo.

Per quanto concerne i *Testimonia*, che fungono come elemento introduttivo all'opera, sono state apportate, altre quarantaquattro testimonianze mai ascritte prima all'opera porfiriana e che ammontano in totale ad ottantotto, non solo ampliano il quadro delle conoscenze, ma soprattutto apportano rilevanti novità storiche sull'opera, sul titolo e sull'impatto che esso ebbe dopo la prima proscrizione di Costantino.

Per quanto riguarda i *Fragmenta*, che in totale sono ottanta, si è proceduto innanzitutto ad analizzare e classificare tutto il materiale che è stato ascritto all'opera di Porfirio dividendo i frammenti in *nominali*, che hanno come caratteristica la presenza del nome di Porfirio esplicito o sottinteso in modo inequivocabile, e almeno uno dei seguenti requisiti: il riferimento preciso all'opera, al singolo libro o al singolo passo del *Contra Christianos*; il riferimento chiaro agli attacchi di Porfirio al cristianesimo. I frammenti che non presentano queste caratteristiche sono stati denominati *allusivi* in quanto non contengono il nome di Porfirio ma possono alludere al filosofo. Ad esempio possono contenere espressioni come «qualche spirito polemico», o «qualcuno tra i filosofi», o ancora «qualche greco» seguite dall'attacco al cristianesimo. Infine alcuni frammenti sono stati denominati *correlativi* in quanto l'unica caratteristica che presentano è la polemica contro il cristianesimo, ma non danno alcuna informazione che l'obiezione in essi contenuta possa provenire né da Porfirio né dal *Contra Christianos*.

È importante sottolineare che nella nuova collezione non si è seguito alcun metodo precedentemente proposto dagli altri studiosi, soprattutto quello tematico seguito da Harnack, in quanto dopo aver analizzato il materiale a disposizione è emerso che l'unico criterio che si poteva adottare era quello relativo alle fonti da cui il brano proveniva. Le fonti sono state anch'esse classificate in *dirette*, se provengono da scrittori contemporanei a Porfirio o che hanno probabilmente letto l'opera in originale o che hanno replicato al filosofo; *indirette* o *mediate*, se l'apologista, pur non avendo conosciuto direttamente l'originale dell'opera, ha tuttavia replicato ad alcune obiezioni contenute nel *Contra Christianos*. Infine le fonti denominate *stratificate* sono quelle dove è possibile che vi sia stato una

lontano legame con l'opera di Porfirio che tuttavia nel corso del tempo ha perso completamente quelle caratteristiche ascrivibili al filosofo di Tiro. Nella nuova collezione sono stati inclusi solo i frammenti provenienti da fonti *dirette* o *mediate*

Questa collezione fornisce un'immagine nuova dell'opera e per certi aspetti molto diversa da quella che Harnack e la critica ha fornito in questi anni. Quasi sicuramente il *Contra Christianos* doveva essere un'opera di storia delle religioni che, analizzando i vari riti e i vari culti presenti nell'ecumene romana, la loro cultura e la loro tradizione, sottolineava, mettendoli a confronto con il cristianesimo, il patrimonio proveniente dalla storia, dalla cultura e dalla tradizione dei primi e la totale mancanza di radici del secondo. In questo modo si spiegherebbe anche perché Porfirio attacca le Scritture non in modo tematico ma durante lo svolgimento di tutta l'opera, ritornando spesso ora sul Vecchio, ora sul Nuovo Testamento. Harnack invece ha presentato l'opera di Porfirio utilizzando il metodo tematico come se il filosofo di Tiro avesse attaccato il cristianesimo a scansione partendo dal Vecchio, passando quindi al Nuovo Testamento, agli atti degli apostoli, agli atti e alle parole di Gesù ecc., criterio questo che appare molto moderno, appartenente sicuramente alla cultura occidentale di oggi, ma che difficilmente poteva essere patrimonio metodologico e intellettuale di un filosofo neoplatonico della seconda metà del III secolo.

Emerge da questa collezione che lo stile di Porfirio è quello di un intellettuale che si serve, per perseguire il suo scopo, di armi come la filologia, la storia e la filosofia. Si vede la differenza con la collezione di Harnack che, specialmente con l'inclusione delle obiezioni contenute nell'*Apocritico*, ha dato un'idea dello scritto porfiriano pieno di violenza verbale, di attacchi puerili, di argomenti privi di fondamento che si risolvono solo ed esclusivamente nell'insulto, nella durezza e crudezza dell'attacco, elementi questi che molto spesso riportano il linguaggio parlato, scurrile, specchio di possibili diatribe tra cristiani e *cives romani*, ma che nulla avevano in comune con lo stile, le conoscenze, la finezza di un intellettuale dello spessore di Porfirio. *L'Apocritico*, non ha nulla in comune con il *Contra Christianos* se non qualche possibile e non comprovata obiezione al cristianesimo, ma ciò in alcun modo non può autorizzare

l'inclusione delle obiezioni di esso all'interno di una collezione che voglia riportare, anche in modo parziale, il *Contra Christianos* di Porfirio.

Infine emerge con chiarezza, grazie anche all'apporto delle testimonianze, che uno degli argomenti contro il cristianesimo utilizzati dal filosofo, che quasi sicuramente sarà stato giudicato dallo stato e dalla Chiesa come il motivo principale e comunque sufficiente a decretarne la distruzione, è il messaggio secondo cui Gesù, pur essendo un uomo divino, santo e pio, è stato solo un uomo comune, quindi né Dio, né il figlio di Dio come i cristiani, a causa della loro ignoranza, affermavano.

All'interno dell'ecumene romana- che dal IV secolo in poi vedrà furiose lotte intestine al cristianesimo contro le cosiddette eresie le quali, com'è noto, intendono negare la divinità del Cristo e la consustanzialità con Dio- il *Contra Christianos* assurge ad opera eretica per eccellenza tanto che i maggiori esponenti di dottrine eterodosse come Ario, Pelagio, Nestorio verranno chiamati, in modo estremamente infamante, con l'appellativo di *porfiriani*.

Alla luce di quanto si è fin qui visto e delle novità che sono emerse nel corso di questa ricerca appare chiaro che ancora bisogna approfondire molte problematiche specialmente il rapporto di Porfirio con i vari culti presenti nell'impero di allora che, oltre a fare luce sulle competenze del filosofo in materia etico-religiosa, daranno ulteriori chiarimenti sulle possibili motivazioni che hanno spinto il neoplatonico ad attaccare il cristianesimo. Va da sé che una ricerca che ha come oggetto un'opera giunta in frammenti non può e non *deve* ritenersi conclusa né tanto meno esaustiva, ma deve limitarsi e soprattutto arrestarsi al materiale, alle ricerche e ai risultati disponibili. Stando così le cose, nessuna collezione può restituire il *Contra Christianos* ma può servire a riportare notizie e dati che si avvicinino quanto più possibile all'opera, dopo essere passati al vaglio di un metodo quanto più scientifico e critico possibile.

Proprio per questo non si concorda con il pensiero di R. Berchman che sostiene che non è possibile ricostruire *a priori* il *Contra Christianos* nella sua forma originaria: la storia insegna che molto spesso la ricerca e i susseguenti ritrovamenti hanno permesso di raggiungere risultati ritenuti fino a qualche istante prima impossibili.

Non si concorda con la teoria esposta da P.F. Beatrice e precedentemente analizzata, secondo cui il *Contra Christianos* non esisterebbe e l'unica opera anticristiana di Porfirio sarebbe la *Filosofia desunta dagli oracoli* in quanto priva di solide dimostrazioni filologiche e scientifiche, oltre che eccessivamente radicale. Tuttavia è possibile che Porfirio avesse un grande progetto etico-politico-sociale in accordo con l'imperatore Aureliano, che si articolava in due parti: una *pars destruens*, contenuta nel *Contra Christianos*, dove il filosofo cercava di dimostrare che era pericoloso e sbagliato che i nuovi fedeli seguissero il cristianesimo, e una *pars construens*, rivolta questa volta non *contro i cristiani*, ma *ai cives romani*, rappresentata dall'opera *La filosofia desunta dagli oracoli*, che invitava tutti a seguire non solo il culto degli dei e della religione di Roma, ma ad uniformarsi, grazie proprio alla *filosofia che si ascolta dagli oracoli* degli dei, alla religione, alla cultura e alla tradizione che aveva fatto grande Roma, l'impero e tutti i *cives*. Per cui la tesi di P.F. Beatrice potrebbe essere rielaborata in quest'ottica: non è sostenibile che Porfirio abbia scritto un'unica opera anticristiana dal titolo *La filosofia desunta dagli oracoli*, ma è probabile che egli abbia seguito un *unico* progetto, realizzato in due opere, entrambe anticristiane, che avevano come unica finalità quella di dissuadere i cristiani dal seguire la fede in Cristo e di far ritornare tutti al culto degli dei di Roma, obiettivo questo considerato impellente dal contesto storico, dalla politica e dall'imperatore Aureliano.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE.

I. Edizioni critiche.

Agostino

Sancti Aurelii Augustini De civitate dei, curaverunt B. DOMBART et A. KALB, «Corpus Christianorum. Series latina», 47, 48, I-II Turnholti 1955.

AUGUSTINUS, *Retractationum libri duo*, SL 57, Ed. A. MUTZENBECHER, Turnholti 1984.

AUGUSTINUS, *De praedestinatione sanctorum*, PL., vol. XLIV, col. 959-992.

EPISTULAE AD AUGUSTINUM HIPPONENSEM ET ALIOS (*except. epist. Hieronimi, Paulini nolani, Quodvultdei, Prosperi Aquitani et Pascenti Ariani*), Ed. A. GOLDBACHER, 1895- 1898 e J. DIVJAK, Lipsia 1981.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS (PSEUDO), *Contra Philosophos vel altercationes christianaе philosophiae*, SL 58 A. D. ASCHOFF 1975.

SANT'AGOSTINO, *Il consenso degli evangelisti*, X/1, introduzione di PIO DE LUIS, traduzione di VINCENZO TARULLI, indici di FRANCO MONTEVERDE, Città Nuova Editrice, Roma 1996.

Anonimo di Ravenna

Ravennatis anonymi cosmographia, Ed. M. PINDER e G. PARTHNEY, Berlin 1860.

Aristotele

ARISTOTELES, *Athenaion Politeia*, a cura di G. MATHIEU & B. HAUSSOULIER, Paris, 1922.

ARISTOTELE, *La costituzione degli Ateniesi*, a cura di G. LOZZA, Mondadori, Milano 1991.

Arnobio

ARNOBIUS, *Adversus Nationes*, (P.L. XCIII) ed. C. MARCHESI (*Corpus Paravianum*) Roma 1953.

ARNOBII SICCENSIS, *Adversus nationes*, recognovit et convertit Blasius Amata, Roma 2008.

Arriano

ARRIANUS, *De schola Epicteti*, Ed. I. BRUNS, Kiel, 1897.

Atanasio teologo

ATHANASIUS THEOLOGUS, *De decretis Nicaenae synodi*, «*Athanasius Werke*», 2 vol., Ed. H.G. OPITZ, Berlin, 1940.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, texte grec, introduction, traduction et notes par P.T. CAMELOT, «Sources Chrétiennes», 18 bis, Paris, 1983.

Atenagora

ATHENAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, introduction, texte et traduction par B. BOULENGER, «Sources Chrétiennes», 379, Paris 1992.

Beda Venerabile

BEDA VENERABILIS, *In proverbialia Salomonis*, III, Ed. D. HURST 1983, CPL. 1352, pp. 23- 163, SL 119B.

Celso

ROBINSON J.A., *The Philocalia of Origen*, Cambridge 1893.

KOETSCHAU P., *Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus*, Leipzig, 1899.

BADER R., *Der Alethes Logos des Kelsos*, Stuttgart – Berlin 1940.

ORIGÈNE, *Contre Celse*, introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, «Sources Chrétiennes», 132, 136, 147, 150, 227, I-V, Paris 1967-1976.

Cipriano

CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *De Lapsis*, (CPL 0042), a cura di M. BÉVENOT, Paris 1972, pp. 221- 242.

CIPRIANO DI CARTAGINE, *Lettere* 51- 81, 2 vol., a cura di C. MORESCHINI, Città Nuova, Roma 2006.

Cirillo di Alessandria

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contre Julien*, (II. 1-2), introduction, texte critique, traduction et notes par P. BURGUIÈRE et P. ÉVIEUX, «Sources Chrétiennes», Paris 1985.

Codice Giustiniano

CODEX IUSTINIANAEUM, ed. P. KRUEGER, Berlin 1954.

Codice Muratoriano

SOUTER A., *The Text and Canon of the New Testament*, London 1948.

Codice Teodosiano

Theodosiani libri 16 cum constitutionibus Sirmondianis. Pars prior: Prolegomena, edidit adsumpto apparatu P. KRUEGERI, T. MOMMSEN, I. 1, Hildesheim 1990.

Theodosiani libri 16 cum constitutionibus Sirmondianis. Pars posterior: Textus cum apparatu, edidit adsumpto apparatu P. KRUEGERI, T. MOMMSEN, I. 2., Hildesheim 1990.

Leges novellae ad Theodosium pertinentes, edidit adiutore T. MOMMSEN, P.M. MEYER, II, Hildesheim 1990.

Codici di Nag- Hammadi

MORALDI L., *La gnosi e il mondo. Raccolta di testi gnostici*, Torino 1982.

Concili Ecumenici

CONCILIA OECUMENICA (ACO), CONCILIUM UNIVERSALE EPHESENUM ANNO 431, “*Acta conciliorum oecumenicorum*, vol. 1.1.1-1.1.7”, Ed. E. SCHWARTZ, Berlin: DE GRUYTER, 1.1.1-1.1.3, 1927; 1.1.4, 1928; 1.1.5, 1927; 1.1.6, 1928; 1.1.7, 1929. Ristampa 1.1.1, 1965; 1.1.6, 1960; 1.1.7, 1962.

CONCILIA OECUMENICA (ACO), CONCILIUM UNIVERSALE EPHESENUM ANNO 431, “*Acta conciliorum oecumenicorum*, vol. 1.5.1”, Ed. E. SCHWARTZ, Berlin: DE GRUYTER, 1924-1925. Ristampa 1963.

CONCILIA OECUMENICA (ACO), CONCILIUM UNIVERSALE CHALCEDONENSE ANNO 451, “*Acta conciliorum oecumenicorum*, vol. 2.1.1-2.1.3”, Ed. E. SCHWARTZ, Berlin: DE GRUYTER, 2.1.1-2.1.2, 1933; 2.1.3, 1935. Ristampa 2.1.1-2.1.2, 1962; 2.1.3, 1965.

CONCILIA OECUMENICA (ACO), SYNODUS CONSTANTINOPOLITANA ET HIEROSOLYMITANA ANNO 536 “*Acta conciliorum oecumenicorum*, vol. 3”, Ed. E. SCHWARTZ, Berlin: DE GRUYTER, 1940. Ristampa 1965.

Corpus Hermeticum

HERMES TRISMÉGISTE, *Corpus Hermeticum*, I: traités I-XII, texte établi par A.D. NOCK et traduit par A.J. FESTUGIÈRE, «Collection des Universités de France», Paris 1945.

HERMES TRISMÉGISTE, *Corpus Hermeticum*, II: traités XIII- XVIII, *Asclepius*, texte établi par A.D. NOCK et traduit par A.J. FESTUGIÈRE, «Collection des Universités de France», Paris 1945.

HERMES TRISMÉGISTE, *Corpus Hermeticum*, III: *fragments extraits de Stobée I- XXII*, texte établi et traduit par A.J. FESTUGIÈRE, «Collection des Universités de France», Paris 1954.

HERMES TRISMÉGISTE, *Corpus Hermeticum*, IV: *fragments divers*, texte établi et traduit par A.J. FESTUGIÈRE, «Collection des Universités de France», Paris 1954.

Dauides

Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium, edidit A. BUSSE, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, XVIII 2, Berolini 1904.

Dione Crisostomo

DYO CHRYSOSTOM, *Discourses*, with an English Translation by J.W. COHOON - H. LAMAR CROSBY, «The Loeb Classical Library», I-V, Cambridge - London 1932 – 1951.

Enea di Gaza

“*Enea di Gaza. Teofrasto*”, Ed. M.E. COLONNA, Napoli 1958.

Eunapio

Eunapii Vitae sophistarum, recensuit I. GIANGRANDE, «Scriptores Graeci et Latini Consilio Academiae Lyceorum editi», Romae 1956.

The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus, Text, Translation and Historiographical Notes by R.C. BLOCKLEY «Arca: Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs», I-II, Liverpool 1983.

Eusebio di Cesarea

EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino*, a cura di L. TARTAGLIA, «Quaderni di Koinonia» 8, Napoli 2001.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation Évangélique*, I: livre I: introduction, texte grec, traduction et commentaire par J. SIRINELLI et É. DES PLACES, «Sources Chrésiennes», 206, Paris 1974.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation Évangélique*, II: livres II-III: introduction, texte grec, traduction et annotation par É. DES PLACES, «Sources Chrésiennes», 228, Paris 1976.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation Évangélique*, VII: livre IX: introduction, traduction et commentaire par G. FAVRELLE, texte grec révisé par É. DES PLACES, «Sources Chrésiennes», 292, Paris 1982.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation Évangélique*, VIII: livres XII-XIII: introduction, texte grec, traduction et annotation par É. DES PLACES, « Sources Chrétiennes», 307, Paris 1983.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, III: livres VIII- IX et *Les martyrs en Palestine*, texte grec, traduction et notes par G. BARDY, «Sources Chrétiennes», 55, Paris 1993.

EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica e I martiri della Palestina*, testo greco con traduzione e note di G. DEL TON, «Scriinium Patristicum Lateranense», 1, Roma 1964.

“*Eusebii Pamphili episcopi Caesariensis eclogae propheticae*”, edidit T. GAISFORD, Oxford: Oxford University Press, 1842.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Contre Hièrocles*, par É. DES PLACES Éd.- M. FORRAT, «Sources Chrétiennes», 333, Paris 1987.

EUSEBIUS VON CAESAREA, *Die Demonstratio Evangelica*, herausgegeben von I.A. HEIKEL, Eusebius Werke VI, «Die griechischen christlichen Schriftsteller», 23, Leipzig-Berlin 1913.

Filostorgio

PHILOSTORGIUS, *Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen*, herausgegeben von J. BIDEZ, bearbeitete Auflage von F. WINKELMANN, «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte», Berlin 1981.

Firmico Materno

JULIUS FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, traduction nouvelle avec texte et commentaire par G. HEUTEN, Ed. de la Revue de l'Université, Bruxelles 1938.

JULIUS FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, ed. R. TURCAN, Paris 1982.

Flavio Giuseppe

FLAVIUS JOSEPHUS. *De bello judaico. Der jüdische Krieg. Herausgegeben und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen von OTTO MICHEL und OTTO BAUERNFEIND*, I-III, Darmstadt-München 1959-1969.

Giamblico

JAMBLIQUE, *Les mystères d'Égypte*, texte établi et traduit par É DES PLACES, «Collection des Universités de France», Paris 1966.

Giorgio Cedreno

GEORGIUS CEDRENUS, *Compendium historiarum, Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope*, 2 volumi, «*Corpus scriptorum historiae Byzantinae*», Ed. I. BEKKER, Bonn: Weber, Volume 1, 1838, volume 2, 1839.

Giovanni Lido

JOANNES LAURENTIUS LYDUS, *De mensibus*, Ed. WÜNSCH R., Leipzig- Teubner

1898, ristampa 1967.

Girolamo

J.P. MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. XXV, Paris 1845.

HIERONYMUS, *Commentarii in evangelium Matthaei*, (P.L. XXVI) SL 77, Ed. D. HURST- M. ADRIAEN, 1969.

HIERONYMUS, *Commentarii in Danielelem*, (P.L. XXV) SL 75°, Ed. F. GLORIE 1964.

HIERONYMUS, *Praefatio in Eusebii Caesariensis Chronicon*, *Corpus Berolinense*, vol. 47, Ed. R. HELM, 1956, pp. 1-7.

Giuliano Imperatore

L'EMPEREUR JULIEN. *Oeuvres complètes*, I, 2: *lettres et fragments*, texte revu et traduit par J. BIDEZ, «Collection des Universités de France», Paris 1924.

L'EMPEREUR JULIEN. *Oeuvres complètes*, I, 1: *discourse Julien César*, texte établi et traduit par J. BIDEZ, «Collection des Universités de France», Paris 1932.

Imperatoris Caesaris Flavii Claudii Iuliani Epistulae, Leges, Poematia, fragmenta varia, collegerunt et recensuerunt J. BIDEZ et F. CUMONT, «Nouvelle collection de texte et documents», Paris 1922.

L'EMPEREUR JULIEN. *Oeuvres complètes*, II, 2: *discours de Julien Empereur*, texte établi et traduit par C. LACOMBRADÉ «Collection des Universités de France», Paris 1964.

Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, collegit recensuit prolegomenis instruxit C.I. NEUMANN, insunt Cyrilli Alexandrini fragmenta syriaca ab E. NESTLE edita, «Scriptorum Graecorum qui christianam impugnaverunt religionem quae supersunt», Lipsiae 1880.

L'EMPEREUR JULIEN. *Oeuvres complètes*, II. 1: *discours de Julien Empereur*, texte établi et traduit par G. ROCHEFORT, «Collection des Universités de France», Paris 1963.

Iuliani imperatoris opera quae supersunt omnia et S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi contra impium Iulianum libri decem. Accedunt Dionysii Petavii in Iulianum notae et aliorum in aliquot eiusdem imperatoris libros praefationes ac notae, recensuit E. SPANHEISMUS, I-II, Lipsiae 1696.

The Works of the Emperor Julian, with an English Translation by W.C. WRIGHT, «The Loeb Classical Library», I-III, Cambridge (Mass.)- London 1959-1962.

Lattanzio

LACTANCE, *De la mort des persecuteurs*, I: introduction, texte critique et traduction de J. MOREAU; II: commentaire de J. MOREAU, «Sources Chrétiennes», 39, Paris 1954.

LATTANZIO, *Come muoiono i persecutori*, introduzione, traduzione e note a cura di M. SPINELLI «Collana di testi patristici», 180, ROMA 2005.

FIRMINIANUS LACTANTIUS, *Institutiones divinae*, ed. S. BRANDT, «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum» 19, Praga – Vienna – Lipsia 1890.

Longino

'LONGINUS', *On the Sublime*, Edited with Introduction and Commentary by D.A. RUSSEL, Oxford 1970.

Luciano

RABE H., *Scholia in Lucianum*, Lipsiae 1906, ristampa 1971.

Macario

ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΓΝΗΤΟΣ, Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. *Macarii Magnetis quae supersunt ex edito codice edidit C. BLONDEL (adiuvante P. FOUCART)*, Paris, 1876.

HARNACK A. VON, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift*, coll. «Texte und Untersuchungen» 37, 4, Leipzig 1911.

GOULET R., MACARIOS DE MAGNESIE, *Le Monogénès*, I/II, introduction générale, édition critique, traduction et commentaire par R. GOULET, «Textes et Traditions» 7, Paris 2003.

Macrobio

Ambrosii Theodosii Macrobi Saturnalia, apparatu critico instruxit, In somnum Scipionis commentarios selecta varietate lectionis ornavit I. WILLIS, «Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana», Leipzig 1970.

MACROBIO TEODOSIO, *I Saturnali*, a cura di N. MARINONE, «Classici Latini», Torino 1997.

Marino

MARINUS, *Proclus ou sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H.D. SAFFREY et A.P. SEGONDS, avec la collaboration de C. LUNA «Collection des Universités de France», Paris 2002.

Nemesio di Emesa

NEMESIUS, *De natura hominum*, Ed. M. MORANI, Leipzig, 1987.

Niceforo di Costantinopoli

MICHAEL FEATHERSTONE, *Opening scenes of the Second Iconoclasm: Nicephorus's Critique of the citations from Macarius Magnes*, «Revue des études byzantines», 60 (2002), Paris, pp. 65- 112.

Nuovo Testamento

NUOVO TESTAMENTO, greco e italiano, a cura di A. MERK e G. BARBAGLIO, Bologna 2006.

Oracoli Caldaici

ORACLES CHALDAÏQUES, *avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par É. DES PLACES, «Collection des Universités de France», Paris 1996.

ORACOLI CALDAICI, a cura di A. TONELLI, «Biblioteca Universale Rizzoli. Classici greci e latini», Milano 2005.

Origene

ORIGÈNE, *Contre Celse*, introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, «Sources Chrétiennes», 132, 136, 147, 150, 227, I-V, Paris 1967-1976.

ORIGÈNE, *Traité des principes*, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction commentaire et fragments par H. CROUZEL et M. SIMONETTI, «Sources Chrétiennes», 252, 253, 268, 269, 312, I-V, PARIS 1978- 1984.

Platone

Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. BURNET, «Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis», I-V, Oxonii 1983- 1985.

Plotino

PLOTINO, *Enneadi*. PORFIRIO, *Vita di Plotino*, testo greco a fronte, traduzione, introduzione, note e bibliografia di G. FAGGIN, presentazione ed iconografia plotiniana di G. REALE, revisione finale dei testi, appendici e indici di R. RADICE, «Bompiani. Il pensiero occidentale», Milano 2000.

Plutarco

De Iside et Osiride, introducción, texto crítico, traducción y comentario por M. GARCÍA VALDÉS, Pisa 1995.

Porfirio

J. BIDEZ, *Vie de Porphyre, le philosophe neo-platonicien*, avec les fragments des traités Περί ἀγαλμάτων et *De regressu animae*, Hildesheim 1964.

PORPHYRE, *La vie de Plotin, I: travaux préliminaires et index grec complet*, par L. BRISSON, M.O. GOULET CAZÉ, D. O'BRIEN «Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique», 6, Paris 1982.

PORPHYRE, *La vie de Plotin, II: études d'introduction, texte grec et traduction française, notes complémentaires, bibliographie*, par L. BRISSON, J.L. CHERLONNEIX, M.O. GOULET CAZÉ, R. GOULET, M.D. GRMECK, J.M. FLAMAND, S. MATTON, D. O'BRIEN, J. PÉPIN, H.D. SAFFREY, A. PH. SEGONDS, M. TARDIEU, P. THILLET, «Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique», 16, Paris 1992.

PORPHYRE, *Sentences. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire*, par l'URP 76 du CNRS, avec une traduction anglaise de J. DILLON, Travaux édités sous la responsabilité de L. BRISSON, «Histoire des Doctrines de l'Antiquité Classique», 33, Paris 2005.

BOUFFARTIGUE J.- PATILLON M., *Porphyre, De l'abstinence* (Collection des Universités de France. Publiée sous le patronage de l'Association GIULLAUME BUDÉ), *tome I*: livre I, Les Belles Lettres, Paris 1977; *tome II*: livre II et III, Paris 1979; *tome III*: livre IV (texte établi, traduit et annoté par M. PATILLON et A. PH. SEGONDS, avec le concours de L. BRISSON), Les Belles Lettres, Paris 1995.

PORPHYRIOS, *Εἰσαγωγή εἰς τὴν Ἀποτελεσματικὴν τοῦ Πτολεμαίου*: (BIDEZ 70, BEUTLER 63) edidit E. BOER et S. WEINSTOCK, *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, t. V pars 4, Bruxelles 1940, pp. 186- 228.

PORPHYRIOS, Πρὸς Μαρκέλλαν, Griechischer Text, Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt von W. POTSCHER, «Philosophia Antiqua», 15, Leiden 1969.

Porphyrrii philosophi fragmenta, edidit A. SMITH. Fragmenta Arabica D. WASSERSTEIN interpretante «Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana», Stuttgartiae 1993.

PORPHYRY, *The Cave of Nymphs in the Odyssey*, a Revised Text with translation by Seminar classics 609 (J.M. DUFFY, P.F. SHERIDAN, L.G. WESTERNIK, J.A. WHITE) «Arethusa Monographs», 1, State University of New York at Buffalo 1969.

WOLFF G., *Porphyrri de philosophia ex oraculis haurienda, Librorum reliquiae*, Berlin 1856, ristampa Hildesheim 1962.

LAMBERZ E., *Porphyrri sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig, 1975.

Porphyrus, Gegen die Christen 15 Bücher: Zeugnisse, Fragmente und Referate, herausgegeben von A. VON HARNACK, «Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1916, Philosophisch-historische Klasse», 1, Berlin 1916.

Proclo

SCHNEIDER C.E.C., *Procli Commentarii in Platonis Timaeum*, Breslau 1847.

DIEHL E., *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentarii*, 3 voll., 1903-1906, ristampa 1965.

TAYLOR T., *The Commentary of Proclus on the Timaeus of Plato*, 2 voll., London 1820.

FESTUGIÈRE A.J., Proclus, *Commentaire sur le Timée*, 5 voll., Paris 1966-1968.

PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, (dissertazioni 1, 3- 5, 7- 12, 14- 15, 17), saggio introduttivo, traduzione e commento di M. ABBATE, prefazione di M. VEGETTI, Bompiani, il pensiero occidentale, Milano 2004.

Michele Psello

MICHAEL PSELLUS POLYHIST., *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica*, “*Michaelis Pselli philosophica minora*, vol. 2”, Ed. D.J. O'MEARA, Leipzig: Teubner, 1989.

PSELLUS, Ἐξηγήσεις τῶν χαλδαικῶν ῥητῶν, in ORACLES CHALDAÏQUES, *avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par É. DES PLACES, «Collection des Universités de France», Paris 2003.

Septuaginta

Septuaginta Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Societatis litterarum Göttingensis editum, XVI/2 *Susanna, Daniel, Bel et Draco*, edidit J. ZIEGLER, Ed. VANDENHOECK & RUPRECHT, Göttingen 1954.

Septuaginta, id est Vetus Testamentum Graece iuxta 70 interpretes, I: *leges et histoire*; II: *libri poetici et prophetici*, edidit A. RAHLFS, Stuttgart 1982.

Socrate scolastico

SOCRATE DE COSTANTINOPOLE, *Histoire ecclesiastique*, texte grec de l'edition G.C. HANSEN (GCS), traduction par P. PERICHON et P. MARAVAL, introduction et notes par P. MARAVAL, «Sources chrétiennes», 477, 493, 505, 506, I- IV, Paris 2004- 2007.

Sozomeno

SOZOMENUS, *Kirchengeschichte*, herausgegeben von J. BIDEZ, eingeleit, zum Druck besorgt und mit Registr versehen von G.C. HANSEN (GCS), traduction par P. PERICHON et P. MARAVAL, introduction et notes par M. MARAVAL, «Sources Chrétiennes», 477, 493, 505, 506, I-IV, Paris 2004- 2007

Suda

SUIDAE *Lexicon*, edidit A. ADLER, 5 voll., Teubner, Stutgardiae 1928- 1938, ristampa 1984-2001.

Teodoreto di Ciro

THEODORET, *Kirchengeschichte*, herausgegeben von L. PARMENTIER, Dritte durchgesehene Auflage von G.C. HANSEN, «Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge», 5, Berlin 1998.

Teodoro di Mopsuestia

TEODORO DI MOPSUESTIA, *Replica a Giuliani Imperatore, Adversus criminationes in christianos Iuliani Imperatoris*. In appendice: Testimonianze sulla polemica anti giuliana in altre opere di Teodoro, con nuovi frammenti del «Contro i Galilei» di Giuliano, a cura di A. GILDA, «Biblioteca patristica», 24, Napoli 1994.

Tertulliano

TERTULLIANUS, *Apologeticum*, (CPL 0003) Ed. D.E. DEKKERS, Turnhout 1954, pp. 85- 171.

Tertulliano (pseudo)

TERTULLIANUS (pseudo), *Adversus omnes haereses*, (CPL 0034) SL 2, Ed. E. KROYMANN, Wien 1954, pp. 1401- 1410.

Vincenzo Lerinese

VINCENTIUS, *Commonitorium*, (SL 64), Ed. R. DEMEULENAERE Paris 1985, pp. 147- 195.

II. Traduzioni e commenti.

A. VON HARNACK, *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift*, coll. «Texte und Untersuchungen» 37, 4, Leipzig 1911.

AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di L. ALICI, Bompiani, Il pensiero Occidentale, Milano 2001.

BERCHMAN R.M., *Porphyry Against the Christians*, Brill, Leiden-Boston 2005.

CELSE, *Contro i Cristiani*, a cura di S. RIZZO, testo greco a fronte, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1997.

CORSARO F., *Le Quaestiones nell'Apocritico di Macario di Magnesia*, Catania 1968, pp. 1- 109 (solo i frammenti dell'*Apocritico*).

CRAFER T.W., *The Apocriticus of Macarius Magnes* (Translations of Christian Literature, Series I. Greek Texts), London 1919.

EUNAPIO, *Vite di filosofi e sofisti*, a cura di M. CIVILETTI, testo greco a fronte, Bompiani Milano 2007.

EUSEBIO DI CESAREA, *La dimostrazione evangelica*, a cura di P. CARRARA, Edizioni Paoline, Milano 2000.

EUSEBIO DI CESAREA, *La preparazione evangelica*, a cura di G. DI NOLA, Libri I-II, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001.

EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, 1/2, Città Nuova, collana testi patristici, Roma 2001.

FLAVIO GIUSEPPE, *La guerra Giudaica*, a cura di Vitucci G., Mondadori editore, Milano 1991.

FEATHERSTONE M., *Opening Scenes of the second Iconoclasm: Nicephorus's Critique of the Citations of Macarius Magnes*, «*Révue des études byzantins*» 60 (2002), pp. 65- 112.

GIULIANO IMPERATORE, *Contra Galilaeos*, introduzione, testo critico e traduzione a cura di E. MASARACCHIA, Roma 1990.

MUTTI C., *Discorsi contro i cristiani*, (a cura di), Edizioni AR, Padova 1977.

PLUTARCO, *Iside e Osiride*, a cura di V. CILENTO, Bompiani Milano 2002.

PORFIRIO, *Astinenza dagli animali*, a cura di G. GIRGENTI e A.R. SODANO, Bompiani Milano 2005.

PORFIRIO, *Contro i Cristiani, nella raccolta di A. VON HARNACK, con tutti i nuovi frammenti in appendice*, a cura di G. MUSCOLINO, Bompiani Milano 2009.

PORFIRIO, *Contra Los Cristianos: Recopilación de Fragmentos, Traducción, Introducción y Notas* E.A. RAMOS JURADO, J. RITORÉ PONCE, A. CARMONA VÁZQUEZ, I. RODRÍGUEZ MORENO, J. ORTOLÁ SALAS, J.M. CALVO ZAMORA (Cádiz: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cadice 2006).

PORFIRIO, *L'antro delle ninfe*, a cura di L. SIMONINI, Adelphi, Milano 1986.

PORFIRIO, *Sentenze sugli intelligibili*, prefazione, introduzione traduzione e apparati critici di G. GIRGENTI, con in appendice la versione latina di Marsilio Ficino, Milano 1996.

PORFIRIO, *Sentenze*, a cura di M. DELLA ROSA, Garzanti, Milano

PORFIRIO, *Sullo Stige*, a cura di C. CASTELLETTI, Bompiani Milano 2006.

PORFIRIO, *Vangelo di un pagano*, a cura di A.R. SODANO, RUSCONI, Milano 1993, ristampa BOMPIANI 2006.

PORPHYRE, la Vie de Plotin, II Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie par LUC BRISSON, JEAN- LOUIS CHERLONNEIX, MARIE- ODILE GOULET- CAZÉ, RICHARD GOULET, MIRKO D. GRMEK, JEAN- MARIE FLAMAND, SYLVAIN MATTON, JEAN PÈPIN, HENRI DOMINIQUE SAFFREY, ALAIN- PH. SEGONDS, MICHEL TARDIEU et PIERRE THILLET, Librairie philosophique J. VRIN, Paris 1992.

PORPHYRY, *Against the Christians: the Literary remains*, edited and translated with an introduction and epilogue by R.J. HOFFMAN, Amherst (NY), Prometheus Books 1994 (solo i frammenti dell'*Apocritico*).

SAN GIROLAMO, *Commento a Daniele*, traduzione, introduzione e note di S. COLA, Città Nuova, Roma 1966.

STOICI ROMANI MINORI. Marco Manilio- Musonio Rufo- Anneo Cornuto- Cheremone di Alessandria- Aulo Persio- Trasea Peto- Anneo Lucano- Decimo Giunio Giovenale- Mara Bar Serapion, a cura di I. RAMELLI, Testi greci e latini a fronte, Bompiani, Milano 2008.

ΠΟΡΦΥΡΙΟΣ ΝΕΟΠΛΑΤΩΝΙΚΟΣ, Κατὰ Χριστιανῶν, a cura di R.J. HOFFMAN, traduzione in greco moderno di G. ABRAMIDES, ΘΥΡΑΘΕΝ, Salonico 2000 (solo i frammenti dell'*Apocritico*).

WAGENMANN J.A., *Porphyrius und die Fragmente eines Ungeannten in der athenischen Makariushandschrift*, «Jahrbücher für Deutsche Theologie», 23 (1878), pp. 269- 314 (solo i frammenti dell'*Apocritico*).

III. Studi consultati.

ABRAMOWSKI L., *Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker* «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche», 74 (1983), pagg. 108-128.

ACERBI S., *Eterodossia e Coercitio imperiale nei Concili Ecumenici del V secolo*, «Gerión» 24 (2006), (1), pp. 355- 370.

ALEXANDER P.J., *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical policy and image worship in the Byzantine Empire*, Oxford 1958.

ALTHEIM F.- STIEL R., *Neue Bruchstücke aus Porphyrius "Κατὰ Χριστιανούς"*, «Gedenkschrift für G. RHODE. ΑΠΑΡΧΑΙ. Untersuchungen zur Klassischen Philologie und Geschichte des Altertums», 4 (1961), pp. 23- 38. Traduzione inglese *New Fragments of Greek Philosophers. II. Porphyry in Arabic and Syriac Translation*, «East and West»,13 (1962), pp. 3- 15.

ANASTOS M.V., *Porphyry's attack on the Bible*, in AA.VV., *The classical tradition. Literary and Historical studies in honour of HARRY CAPLAN*, Ithaca N.Y. 1966, pp. 421-450.

ATHANASSIADI P., *Philosophers and Oracles: Shifts of Authority il Late Paganism*, «Byzantion» 62 (1992), pp. 45- 62.

AUBIN P., *Plotin et le Christianisme, Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Beauchesne Paris 1992.

BAEHRENS W. A., *Pacatus*, «Hermes», 56 (1921), 443-444.

BARDY G., *Les objections d'un philosophe païen d'après l'Apocriticus de Macaire de Magnesie*, «Bulletins d'Anciennes Littératures et d'Architecture Chrétienne» 3 (1913), pp. 95- 111.

BARNES J., *Raison et foi: critique païenne et réponses chrétiennes*, «Studia Philosophica: Annuaire de la Société Suisse de Philosophie», Verlag P. HAUPT, Bern, Stuttgart, Wien, 56 (1997), pp. 183- 209.

BARNES T.D., *Legislation against the Christians*, «Journal of Roman Studies», 58 (1968), pp. 32- 50.

BARNES T.D., *Porphyry Against the Christians: Date and attribution of Fragments*, «The Journal of Theological Studies», 24 (1973), pp. 424- 442.

BARNES T.D., *Scholarship or Propaganda? Porphyry Against the Christians and its Historical Setting*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 39 (1994), pp. 53- 65.

BARZANÒ A., *La questione dell'arricchimento dei vescovi e del clero da Cipriano a Damaso: tra polemica anticristiana, autocritica ecclesiale e legislazione imperiale*, «Rivista della storia della Chiesa in Italia», 47 (2) 1993, pp. 359- 366.

BEATRICE P.F., *Anonymi Monophysitae Theosophia: an attempt at reconstruction*, Leiden, Boston 2001 (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 56).

BEATRICE P.F., *Antistes philosophie. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz*, «Augustinianum», 33 (1993), pp. 31- 47.

BEATRICE P.F., *Didime l'Aveugle et la tradition de l'allégorie*, in G. DORIVAL & A. LE BOULLEC (ed.), *Origeniana sexta: Origène et la Bible = Origen*

and the Bible: actes du Colloquium Origenianum Sextum: Chantilly, 30 août- 3 septembre 1993, Leuven 1995 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium) 118, pp. 579- 590.

BEATRICE P.F., *Hellénisme et Christianisme aux premiers siècles de notre ère: parcours méthodologiques et bibliographiques*, «Kernos», 10 (1997), pp. 39- 56.

BEATRICE P.F., *La croix et les idoles d'après l'Apologie d'Athanase Contre les païens*, in A. GONZÁLEZ BLANCO, J.M. BLÁSQUEZ MARTÍNEZ (ed.) *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990 (Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la antigüedad tardía, 7), pp. 159- 177.

BEATRICE P.F., *L'accusation d'athéisme contre les chrétiens*. In *Hellénisme et christianisme*, M. NARCY et E. REBILLARD (ed.), Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 133- 152.

BEATRICE P.F., *Le traité de Porphyre contre les Chrétiens. L'état de la question*. «Kernos», 4 (1991), pp. 119- 138.

BEATRICE P.F., *Le tuniche di pelle: antiche letture di Gen. 3, 21 in La tradizione dell'Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, a cura di U. BIANCHI, Roma 1985, pp. 433- 484.

BEATRICE P.F., *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, «Cristianesimo nella storia» 11 (1990), pp. 441- 615.

BEATRICE P.F., *L'union del l'âme et du corps: Némésius d'Émese lecteur de Porphyre*. In *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps. Actes du 3e Colloque d'études patristiques, (Paris 9- 11 septembre 2004) sous la direction de V. BOUDON-MILLOT et B. POUDERON*. Paris, Beauchesne 2005, pp. 253- 285.

BEATRICE P.F., *On the Title of Porphyry's Treatise against the Christians*, in G. SFAMENI GASPARRO (Ed.) ΑΓΑΘΗ ΕΛΠΙΣ: *Studi storico- religiosi in onore di U. BIANCHI* (Storia delle Religioni 11), Roma 1994, pp. 221- 235.

BEATRICE P.F., *Pagan wisdom and Christian theology according to Tübingen Theosophy*, «Journal of Early Christian Studies», 3 (4) (1995), pp. 403-418.

BEATRICE P.F., *Pagans and Christians on the Book of Daniel*, in *Studia patristica. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies 25. Biblica et apocrypha, orientalia, ascetica*, Leuven 1993, pp. 27- 45.

BEATRICE P.F., *Pensiero cristiano e platonismo: incontri e scontri nella tarda antichità*, in *Ethos e cultura: studi in onore di EZIO RIODATO*, Padova 2 voll. 1991 (Miscellanea erudita, 51- 52), pp. 163- 181.

BEATRICE P.F., *PORPHYRIUS, Theologische Realenzyklopädie. 27*, Berlin-New York 1997, pp. 54- 59.

BEATRICE P.F., *Porphyry's Judgement on Origen in Origeniana quinta: Historia, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and later Developments: Papers of the 5th International Origen's Congress*, Boston College, 14- 18 August 1989, R.J. DALY (ed.) Leuven 1992, pp. 351- 367.

BEATRICE P.F., *Quosdam platonicorum libros? The Platonic Readings of Augustine in Milan in 385*, «Vigiliae Christianae», 43 (1989), pp. 248- 281.

BEATRICE P.F., *The word «homoousios» from Hellenism to Christianity*, «Church History» 7 (2) (2002), pp. 243- 272.

BEATRICE P.F., *Towards a new edition of Porphyry's fragments Against the Christians*, in ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΕΤΟΡΕΣ, *Hommage à JEAN PÉPIN*, Institut d' Études Augustiniennes, Paris, 1992, pp. 347- 355.

BEATRICE P.F., *Traces du texte occidental chez le païen de Macaire Magnès*, in D.C. PARKER & C.B. AMPHOUX, *Codex Bezae: studies from the Lunel Colloquium, june 1994*, Leiden 1996 (New Testament tools and studies), 22, pp. 317- 326.

BEATRICE P.F., *Un oracle antichrétien chez Arnobe*, in Memorial Dom. J. GRIBOMONT (1920- 1986) (*Studia ephemeridis «Augustinianum»*, 27) Roma 1988, pp. 107- 129.

BEAUJEU J., *La religion romaine à l'apogée de l'empire romain*, Paris 1955.

BECK R.L., *Ritual, mith, doctrine and initiation in the mysteries of Mithras: new evidence from a cult vessel*, «Journal of Roman Studies» 90 (2000), pp. 145- 180.

BECK R.L., *The mysteries of Mithras: a new account of their genesis*, «Journal of Roman Studies», 1998 (88), pp. 115- 128.

BENOIT A., *Le «Contra Christianos» de Porphyre: où en est la collecte des fragments?* in *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris 1978, pp. 261- 275.

BENOIT P., *Un adversaire du christianisme au III^e siècle: Porphyre*, «Revue Biblique», 54 (1947), pp. 543- 572.

BERCHMAN R.M., *In the shadow of Origen: Porphyry and the Patristic origins of the New Testament Criticism*, in *Origeniana sexta: Origène et la Bible*

= *Origen and the Bible: actes du Colloquium Origenianum Sextum: Chantilly, 30 août- 3 septembre 1993*, Leuven 1995 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium) 118, pp. 657- 673.

BERCHMAN R.M., *Rationality and Ritual in Plotinus and Porphyry*, «Incognita» 2 (1991), pp. 189- 200.

BERNAYS J., *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Berlin 1866.

BETTETINI M., *La misura delle cose. Struttura e modelli dell'universo secondo Agostino di Ippona*, pref. di G. GIORELLO, Milano 1994.

BEUTLER R., art. *Porphyrios*, «Real-Enzyklopädie», 43, Halbband, 1953, coll. 175-313.

BIANCHI U., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su la Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Roma 24- 28 settembre 1979 Roma, a cura di U. BIANCHI e M.J. VERMASEREN (EPRO 92)*, Leiden 1982.

BIDEZ J. – CUMONT F., *Les mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque*, I/II, Paris 1938.

BIDEZ J., *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Hildesheim 1964.

BINDER G., *Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik », 3 (1968), pp. 81- 95.

BLAKELY S., *Pherekydes Daktyloi: Ritual, Technology and the Presocratic perspective*, «Kernos» 20 (2007), pp. 43- 67.

BLASIUS A., *Apokalyptik und geschichte: das buch Daniel in der (alt)historischen forschung. Apokalyptik in Antike und Aufklärung*, pp. 77- 103 in *Apokalyptic in Antike und Aufklärung*, J. BROKOFF und B. U. SCHIPPER (Hg) Padeborn: Schöningh 2004.

BODEI GIGLIONI G., *Come gli uomini divennero malvagi: sviluppo della civiltà, alimentazione e sacrificio in Teofrasto*, «Rivista Storica Italiana» 103 (1991), pp. 5- 32.

BODÉUS R., *Plotin a-t-il empêché Porphyre de mourir de mélancolie?*, «Hermes» 129 (2001), pp. 567- 571.

BÖHM T., *Origenes-Theologe und (Neu-)Platoniker? Oder: Wem soll man misstrauen: Eusebius oder Porphyrius?*, «Adamantius» 8 (2002), pp. 7-23.

BONWETSCH G.N., *Die Theologie des Methodius von Olympos*, Berlin, 1903.

BONWETSCH G.N., *Methodius von Olympos*, «Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte», 27 (1917), pp. 509- 519.

BOUFFARTIGUE J., *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris 1992, pp. 379- 397.

BREZZI P., *Dalle persecuzioni alla pace di Costantino*, Roma 1960.

BRISSON L., *Amélius: sa vie, son oeuvre, sa doctrine; son style*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung» II, 36/2 (1987) ed. W. HAASE, Berlin- New York 1987, pp. 793- 860.

BRISSEON L., *Notices sur les noms propres, in Porphyre la Vie de Plotin*, I, Travaux Préliminaires et index grec complet, par L. BRISSEON, M.O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET, et D. O'BRIEN, J. VRIN, Paris, 1982, pp. 51- 142.

BRISSEON L., *Plotin et la magie, in PORPHYRE, la Vie de Plotin II, cit.*, pp. 468- 472.

BROWN P., *Potere e Cristianesimo nella tarda antichità*, Laterza Bari 1995.

BUCHHEIT V., *Studien zu Methodius von Olympos, «Texte und Untersuchungen»*, 69, Berlin 1958, pp. 120- 129.

BURCHARD C., *Zur Nebenüberlieferung von Josephus' Bericht über die Essener bell 2, 119-161 bei Hippolyt, Porphyrius, Josippus, Niketas Choniates und andere.*, in AA. VV., *Josephus- Studien. Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament. Otto Michel zum 70. Geburtstag gewidmet*, Göttingen 1974, pp. 77-96.

BURN R., *Adversaria in Macarium Magnetem*, «Journal of Theological Studies» n.s. 23 (1921), pp. 64- 67.

BUSINE A., *Des logia pour philosophie. À propos du titre de la Philosophie tirée des oracles de Porphyre*, «Philosophie Antique», 4 (2004), pp. 151- 168.

CAMPLANI A. – ZAMBON M., *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale*, «Annali di Scienze Religiose» 19 (1) (2002), pp. 59-99.

CARDULLO L., *La valenza psicagogica nell'insegnamento di Plotino*, in *Anime e libertà in Plotino*, Atti del convegno nazionale, Catania 29- 30 gennaio 2009, a cura di M. DI PASQUALE BARBANTI e DANIELE IOZIA, Symbolon 36, CUECM, Catania 2009.

CARLINI A., *La polemica di Porfirio contro l'esegesi "tipologica" dei cristiani*, «Studi Classici e Orientali», XLVI (1996), pp. 385- 394.

CARTER M.J.D., *The roman spectacles of Antiochus IV Epiphanes at Daphne, 166 B.C.*, «Nikephoros» 14 (2001), pp. 45- 62.

CASEY M.P., *Porphyry and Syrian Exegesis of the Book of Daniel*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft», 81 (1990), pp. 139- 142.

CASEY M.P., *Porphyry and the Origin of the Book of Daniel*, «The Journal of Theological Studies», 27 (1976), pp. 15- 33.

CHADWICK H., *The Sentence of Sextus* «Texts and Studies», N.S. 5 (1959).

CHAIGNET A.E., *La Philosophie des Oracles*, «Revue de l'histoire des religions», 41 (1900), pp. 337- 353.

CHRIST VON W., *Geschichte der griechischen Literatur*, umgearbeitet von W. SCHMID und O. STÄLIN II, 2 (Handbuch der Altertumswissenschaft VII 2), München 1961.

CIZEK E., *La crise de l'empire romain au IIIe s. apr. J-C.*, «Studii clasice Bukaresti» 31-33 (1995- 1997), pp. 63-85.

CLARK G., *Translate into Greek: Porphyry of Tyre on the new Barbarians*, in *Constructing identities in late antiquity*, Ed. R. MILES, Routledge London 1999.

CORSARO F., *L'apocritico di Macario di Magnesia e le Sacre Scritture*, «Nuovo Didaskaleion» 7, (1957), pp. 1- 24.

CORSARO F., *La dottrina eucaristica di Macario di Magnesia*, «Convivium Dominicum, Studi sull'Eucarestia nei Padri della Chiesa antica e miscellanea patristica», Catania 1959, pp. 68- 86.

CORSARO F., *Una nuova interpretazione del titolo dell'apologia di Macario di Magnesia*, in *Philologica Cristiana. Silloge di studi sull'Antico Testamento*, Catania 1973.

CORSARO F., *La reazione pagana nel IV secolo e l'Apocritico di Macario di Magnesia*, «Quaderni Catanesi» 6 (1984), pp. 173- 195.

COURCELLE P., *Les sages de Porphyre et les "Viri novi" d'Arnobè*, «Revue des études latines» 31 (1953), pp. 257- 271.

COURCELLE P., *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 1 (1958), pp. 149- 186.

COX P., *Biography in late antiquity. A quest for the holy man*, Berkeley 1983.

CRACCO RUGGINI L., *La Sicilia e la fine del mondo antico (IV- VI secolo)*, in *La Sicilia antica*, a cura di E. GABBA, G. VALLET, II, 2, Napoli 1980, pp. 481- 521.

CRAFER T.W., *Macarius Magnesius a neglected apologist*, «Journal of Theological Studies», 8 (1906- 1907), pp. 401- 423; 546- 571.

CRAFER T.W., *The Work of Porphyry's Against the Christians and its Reconstruction*, «Journal of Theological Studies», 15 (1914), pp. 360- 395; 481- 512.

CROKE B., *Porphyry anti-christian chronology*, «Journal of Theological Studies», 34 (1983), pp. 168- 185.

CROKE B., *The Era of Porphyry's Anti-Christian Polemic*, «The Journal of Religious History», 13 (1984), pp. 1- 14.

CUMONT F., *L'adoration des Mages et l'art iconographique de Rome*, in *Atti dell'Accademia Romana di Archeologia*, serie III, vol. III, fasc. III, Roma 1932, pp. 81- 105.

CUMONT F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Librairie orientaliste P. GEUTHNER, Paris 1963.

DAGRADI S., *Ideale filosofico del bios, regime di vita e tematizzazione della sessualità nel pensiero dei Pitagorici*, «Atene-Roma», n° 5 XLV (2000), pp. 140-149.

DE LABRIOLLE P., *La réaction paienne, Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au IV^{er} siècle*, Paris, 1934.

DE LABRIOLLE P., *Porphyre et le Christianisme*, «Revue d'histoire de la philosophie» 3 (1929), pp. 385- 440.

DE PALMA DIGESER E., *Lactantius, Porphyry and the debate over religious toleration*, «Journal of Roman studies. London: Society for the promotion of Roman Studies», 88 (1998), pp. 129-146.

DE PALMA DIGESER E., *Porphyry, Julian or Hierocles? The anonymous Hellene Makarios of Magnes'Apokritikos*, «Journal of Theological Studies» 53/2 (2002), pp. 466-502.

DE RACHEWILTZ B., *Il libro dei morti degli antichi Egizi*, Edizioni Mediterranee, Roma 2001.

DE VITA M.C., *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico* [Tesi di dottorato], Università degli studi di Salerno 2009.

D'ELIA S., *Gli orientali a Roma nel giudizio dei letterati romani*, in *Roma, la Campania e l'Oriente Cristiano Antico*, Atti del convegno di studi Napoli 9- 11 ottobre 2000, a cura di L. CIRILLO- G. RINALDI, Napoli 2004.

DEMAROLLE J.M., *La Chrétienté à la fin du IIIeme siècle et Porphyre*, «Greek, Roman and Byzantine Studies», 12 (1971), pp. 49- 57.

DEMAROLLE J.M., *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», 13 (1970), pp. 42- 47.

DEN BOER W., *A pagan historian and his enemies: Porphyry Against the Christians*, «Classical Philology», 49 (1974), pp. 198- 208.

DIEU L., *Le commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'oeuvre de Polychronius d'Apamée?* «Revue d'histoire ecclésiastique» 14 (1913) 685- 701.

DI PASQUALE BARBANTI M., *Note sulle trasformazioni filosofiche e religiose della tarda antichità*, «Chronos», 10 (1998), pp. 13- 31.

DI PASQUALE BARBANTI M., *Ochema-pneuma e phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, «Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale» 19, Catania 1998.

DI PASQUALE BARBANTI M., *Origene di Alessandra tra platonismo e Sacra Scrittura*, CUECM, Catania 2003.

DI PASQUALE BARBANTI M., *Proclo tra filosofia e teurgia*, Bonanno editore, Catania 1993.

DOCHHORN J., *Porphyrius über Sanchuniathon: quellenkritische Überlegungen zu Praep Ev 1,9,21.*, «Die Welt des Orient», 32 (2002), pp. 121-145.

DODDS E.R., *I Greci e l'irrazionale*, La nuova Italia, Firenze 1970.

DODDS E.R., *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

DOIGNON J., *Autour d'un fragment du livre 3 du "De republica" de Ciceron invoqué au temps d'Augustin par des Porphyriennes contre la résurrection des corps*, «Orpheus» 13 (1992), pp. 26- 32.

DONÀ M., *Magia e filosofia*, Bompiani, Milano 2004.

DÖRRIE H., *Ammonios, der Lehrer Plotins*, «Hermes. Zeitschrift für Klassische Philologie», 83 (1955), pp. 439- 477.

DROGE A.J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989 (*Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, 26), pp. 171- 180.

DUCHESNE L., *De Macario Magnete et scriptis eius*, Paris 1877.

DUVAL Y.M., *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du commentaire sur Jonas de Saint Jérôme*, Paris 1973.

EDWARDS M. J., *Plotinus and the emperors*, «Symbolae Osloenses», 69 (1994), pp. 137- 147.

EVANGELIOU C., *Plotinus Anti-Gnostic Polemic and Porphyry Against the Christians*, in *Neoplatonism and Gnosticism*, volume 6 in *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, Ed. R.B. HARRIS, New York 1984, pp. 111-128.

EVANGELIOU C., *Porphyry's Criticism of Christianity and the Problem of Augustine's Platonisme*, «Dionysius», 13 (1989), pp. 51-70.

FABRICIUS A.J., *Bibliotheca graeca*, Hamburgi, 1711.

FAZZO V., *Le immagini religiose. La Tarda antichità*. Ed. M D'Auria, Napoli 1977.

FERCH A.J., *Porphyry. An heir to Christian Exegesis?*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirke», 73 (1982), pp. 141- 147.

FERGUS M., *Porphyry: Ethnicity, Language and alien Wisdom*, in *Philosophia togata. 2 Plato and Aristotle at Rome*, Ed. J. BARNES & M. GRIFFIN, Clarendon Press Oxford 1997.

FESTUGIÈRE A.J., *Ermetismo e mistica pagana, il Melangolo*, Genova 1991.

FESTUGIÈRE A. J., *Trois dévots paiens II Porphyre, Lettre a Marcella*, Paris 1944.

FOLLIET G., *Lucas Holstensus (1596- 1661). Un émule de saint Augustin dans sa conversion au platonisme et au catholicisme*, in ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ «Chercheurs de sagesse», *Hommage à JEAN PÉPIN*, publié sous la direction de M.O. GOULET- CAZÉ, G. MEDEC, D. O'BRIEN, Paris 1992, pp. 627- 649.

FOWDEN G., *The platonist philosopher and his circle in late antiquity*, «ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ» 7 (1977), pp. 370- 373.

FRASSINETTI P., *Porfirio esegeta del profeta Daniele*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche», 86 (1953), pp. 194- 210.

FRASSINETTI P., *Sull'autore delle questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia*, «Nuovo Didaskaleion», 3 (1949), pp. 41- 56.

FREDE M., *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*, in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, by P. ATHANASSIADI and M. FREDE, Clarendon Press, Oxford 1999.

FREND W.H.C., *Prelude to the Great persecution: The Propaganda War*, «Journal of Ecclesiastical History» 38 (1987), pp. 1- 18.

GARCÍA BAZÁN F., *Gnóstica. El capitulo XVI de la Vida de Plotino de Porfirio*, «Salesianum», 36 (1974), pp. 463-478.

GEFFCKEN J., *Zwei griechische Apologeten*, «Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftstellern», Leipzig 1907.

GEORGIADIS A., *Περὶ τῶν κατὰ Χριστιανῶν Ἀποσπασμάτων τοῦ Πορφύριου*. BÄR und HERMANN, Leipzig, 1891.

GIANGRANDE G., *Osservazioni sopra il testo delle Vitae Sophistarum di Eunapio*, «Bollettino dei classici, a cura del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei classic greci e latini», 3 (1954), pp. 77- 92.

GIGLIO R., *Il contributo della ricerca archeologica: nuovi ritrovamenti a Marsala e Mazara del Vallo*, in *Le rotte dei misteri. La cultura mediterranea da Dioniso al Crocifisso*, a cura di L. DI SIMONE, Atti del convegno di studi *Le rotte*

dei Misteri. La cultura mediterranea da Dioniso al Crocifisso, Marsala 4-5 novembre 2005, Edizioni Feeria, Comunità di San Leolino 2008, pp. 233- 253.

GIGLIO R., *La città punica e romana. L'ipogeo dipinto di Crispia Salvia. La necropoli tardo- romana e paleocristiana: recenti rinvenimenti archeologici in Marsala*, Palermo 1998, pp. 63- 96.

GIGLIO R., *Mozia, Lilibeo. Un itinerario archeologico*, Anselmo editore, Trapani 2001.

GIGON O., *Die Antike Kultur und das Christentum: Kelsos, Porphyrios, Julian*, Gütersloh 1966.

GIORDANO O., *I cristiani nel III secolo. L'editto di Decio*, Messina 1964.

GIRGENTI G., *Il pensiero forte di Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

GIRGENTI G., *Introduzione a Porfirio*, Laterza Bari 1997.

GIRGENTI G., *Porfirio negli ultimi cinquant'anni*, Vita e Pensiero Milano 1994.

GOULET R.- CAZÉ M.O., *L'arrière- plan scolaire de la Vie de Plotin*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, I, Travaux Préliminaires et index grec complet, par L. BRISSON, M.O. GOULET- CAZÉ, R. GOULET, et D. O'BRIEN, J. VRIN, Paris, 1982, pp. 231- 327.

GOULET R., *Études sur les vies des philosophes de l'antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, «Textes et Traditions», I, Paris 2001.

GOULET R., *Le système chronologique de la Vie de Plotin par Porphyre*, in *Porphyre la Vie de Plotin*, I, Travaux Préliminaires et index grec complet, par L.

BRISSON, M.O. GOULET- CAZÉ, R. GOULET, et D. O'BRIEN, J. VRIN, Paris, 1982, pp. 187- 227.

GOULET R., *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, in *Hellénisme et christianisme*, M. NARCY et E. REBILLARD (ed.), Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, pp. 61- 109.

GOULET R., *Le système chronologique*, in *PORPHYRE la Vie de Plotin I*, cit., pp.210- 211.

GOULET R., *Porphyre et la datation de Moïse*, in *Études sur les vies de philosophes dans l'antiquité tardive, Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*, Vrin, Paris 2001.

GOULET R., *Porphyre et Macaire de Magnésie*, «*Studia Patristica*», XV [Septième Congrès International de Patristique, Oxford 1975] Berlin, Akademie-Verlag, 1984, pp. 448- 452.

GOULET R., *Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres*, «*Revue d'Histoire et de philosophie Religieuses*», 57 (1977), pp. 471- 496.

GOULET R., *Recherches sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, «*Annuaire de l'École des Hautes Études*», V sect., 84 (1975-1976), pp. 289-292.

GOULET R., *Variations romanesque sur la mélancolie de Porphyre*, «*Hermes*» 110 (1982), pp. 443- 457.

GRAFTON A. – WILLIAMS M., *Christianity and the Transformation of the Book*, Cambridge-London 2006.

GRANDE ENCICLOPEDIA DE AGOSTINI, XXII VOLUMI, Istituto Geografico DE AGOSTINI Novara 2000.

GRANGER COOK J., *A possible fragment of Porphyry's Contra Christianos from Michael the Syrian*, «Zeitschrift für antikes Christentum», 2 (1998), pp. 113-122.

GRANGER COOK J., *Porphyry's Attempted Demolition of Christian Allegory*, «International Journal of the Platonic Tradition», 1 (2) (2008), pp. 1-27.

GRANT R.M., *Porphyry among the Early Christians*, in AA. VV., *Romanitas et Christianitas. Studia Jano Henrico Waszink*, Leiden 1973, 181- 187.

GRANT R.M., *The Stromateis of Origen*, in AA.VV., *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, pp. 285-292.

GRATTANELLI C., *Appunti sulla fine dei sacrifici. «Egitto e Vicino Oriente»* 12 (1989), pp. 175-192.

GRECO R., *Pagani e cristiani a Siracusa tra il III e IV secolo D.C.*, «Kokalos», 16 1998.

GRIFFITH A.B., *Completing the picture: women and the female principle in the Mithraic cult*. «Numen» 53 (1) (2006), pp. 48- 77.

GRONEWALD M., *Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch die Christen*, « Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik », 3 (1968), p. 96.

GUERRA C., *Porfirio editore di Plotino e la «paideia antignostica»*, «Patavium», 8, 15 (2000), pp. 111- 137.

HADOT P., *La fine del paganesimo*, in *Storia delle religioni* a cura di H.C. PUECH, Laterza Bari 1976.

HADOT P., *Plotinus and Porphyry*, in AA. VV., *Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman*, ed. Armstrong A.H., vol. XV of: *World Spirituality*, New York 1986, pp. 230- 249.

HADOT P., *Porfirio e Vittorino*, presentazione di G. REALE, traduzione di G. GIRGENTI, Vita e Pensiero, Milano 1993.

HAGEDORN D.- MERKELBACH R., *Ein neues Fragment aus Porphyrius gegen die Christen*, «*Vigiliae Christianae*», 20 (1966), pp. 86- 90.

HANSEN G.C., *Ein verkanntes Iosephos- Zitat bei Porphyrios*, «*Klio. Beiträge zur alten Geschichte*», 48 (1967), pp. 199-200.

HANSLICK R., s. v. *Latinus Drepanius Pacatus*, in «*P.R.E.*», 18, Stuttgart 1942, coll. 2058-2060.

HARDER R., *Vie de Plotin*, Hambourg 1958.

HARNACK VON A., *Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Die Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift*, coll. «*Texte und Untersuchungen*» 37, 4, Leipzig 1911.

HARNACK VON A., *Neue Fragmente des Werks des Porphyrius gegen die Christen. Die Pseudo- Polycarpiana und die Schrift des Rethors Pacatus gegen Porphyrius*, «*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*», 1921, pp. 266- 284.

HARNACK VON A., *Porphyrios, Gegen die Christen*, «*Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*», Berlin 1916.

HARNACK VON A., *Geschichte der Altchristlichen Literatur*, I, 2, Leipzig 1893.

HAUSCHILDT H., *De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae Christiani Apokritikon auctore*, (Diss. Heidelberg) Bonn 1907.

HEAT M., *Porphyry's Rethoric*, «The Classical Quarterly», 53. 1 (2003), pp. 141- 166.

HOLLERICH M.J., *Myth and history in Eusebius' De Vita Constantini: Vita Constantini I. 12 in its contemporary setting*, «Harward Theological Review», 82 (1989), pp. 421- 445.

HOLSTE L., *Diss. de vita et scriptis Porphyrii Philosophi*, 1630.

HULEN A.B., *Porphyry's Work against the Christians: an Interpretation*, Scottdale, 1933 (Yale Studies in Religion, 1).

INOWLOCKI S., *Eusebius and the Jewis Authors: his Citations tecnique in an apologetic Context*, Leiden-Brill 2006.

JACOBY F., *Die Fragmente der Griechischen Historiker* «FGr Hist», Berlin 1930, II B, 260, pp. 1221- 1229; II D, pp. 877- 884.

JANSSEN L.F., «*Superstitio*» and the Persecution of the Christians, «Vigiliae Christianae», 33 (1979), pp. 131- 159.

JERPHAGNON L., *Les sous-entendus anti-chrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre*, «Museum Helveticum» 47 (1991), pp. 41-52.

JERPHAGNON L., *Plotine Épiphanie du Noûs. Note sur la Vita Plotini comme typologie*, «Diotima», 11 (1983), pp. 111- 118.

JONES A.H.M., *Lo sfondo sociale nella lotta tra paganesimo e cristianesimo*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, saggi a cura di A. MOMIGLIANO, Torino 1968.

KARAMANOLIS G.E., *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.

KARAMANOLIS G.E. & SHEPPARD A., *Studies on Porphyry*. Institute of Classical Studies (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement 98), London 2007.

KARIN A., *Man and daimones: do the daimones influence man's life?*, «The philosopher and the society», pp. 73- 90.

KELLNER H., *Der Neuplatoniker Porphyrius und sein Verhältnis zum Christentum*, «Theologische Quartalschrift» 47 (1865), pp. 60- 102.

KETTLER F.H., *Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius*, in AA.VV., *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andersen zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1979, pp. 322- 328.

KLEFFNER A.I., *Porphyrius der Neuplatoniker und Christenfeind*, Padeborn 1896

LAFAYE G., *Bulletin archéologique de la religion romaine*, «Revue de l'histoire des religions», XVIII (1888), pp. 70- 95.

LARDNER N., *The Credibility of the Gospel History*, Part II: *Testimonies of Ancient Heathens*, C. XXXVII: *Porphyry*, pp. 176- 215, London 1788. (ristampa *The Works of NATHANIEL LARDNER with a Life by Dr. KIPPIS*, Vol. VII, Part II, London 1838, pp. 390- 467).

LATAIX J., *Commentaire de S. Gerome sur Daniel*, «Revue de l'Histoire et de Literature Religieuse», 2 1897.

LAURIN J.R., *Orientations maîtresses des Apologistes Chrétiens de 270 à 361*, Analecta Gregoriana, Roma 1954.

LE BOULLEC A., *De Paul à Origène: continuité au divergence in Allégorie des poètes, allégorie des philosophes: études sur la poetique et l'hermenéutique de l'allégorie de l'antiquité à la réforme. Table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles (Fédération de recherche 33 du CNRS)/ actes publiés sous la direction de G. DAFAN et R GOULET, Paris, VRIN 2005 [Textes et Traditions 10]*, pp. 113- 132.

LESSING G.E., *Anti- Goetze*, VI, in *Gesammelte Werke*, I, Ed. W. STAMMLER, München 1959.

LEVY A., «*Porphyrius christianus*»: *l'integration différenciée du platonisme à la fin du IVe siècle (S. Gregoire de Nisse/ S. Augustin d'Hippone)*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 88 (2004), pp. 673- 704.

LIETZMANN H., *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tubingen 1904, ristampa Hildesheim 1970.

LILLA S., *Neoplatonic hypostases and christian Trinity*, pp. 127- 189, in *Studies in Plato and the Platonic tradition: essays presented to JOHN WHITTAKER*/ ed. by MARK A. Joyal. Aldershot: Ashgate, 1997.

LILLA S., *Un dubbio di S. Agostino su Porfirio*, «Nuovi annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina», 1987, pp. 319- 329.

LLOYD A.C., *The Later Neoplatonism*, in AA. VV., *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. HARMSTRONG A.H., Cambridge 1967, pp. 272- 297.

LUCARINI C.M., *Per il testo di Macario di Magnesia*, «Giornale Italiano di Filologia» 56 (2) (2004), pp. 287- 292.

LUCARINI C.M., *Questioni arnobiane*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 54 (2005), pp. 123- 164.

MACMULLEN R., *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981.

MADEC G., *Augustin, disciple et adversaire de Porphyre*, «Revue des Études Augustiniennes», 10 (1964), pp. 365- 369.

MADEC G., *Chronique Porphyrienne*, «Revue des Études Augustiniennes» 15 (1969), pp. 174- 180.

MAEGER A., ΜΑΚΑΡΙΟΣ Η ΜΟΝΟΓΕΝΕΣ, ΑΠΟΚΡΙΤΙΚΟΣ. *Apokritikos. Der verschenkte Sieg des Christentums. Protokoll eines frühchristlichen Philosophenwettstreits*. Deutsche Erstübersetzung der Antworten, teilweise aus dem Griechischen, teilweise aus der Englischen Zusammenfassung von T.W. CRAFER. Mit einer Einführung versehen, kommentiert, rekonstruiert und herausgegeben von ANNEMARIE MAEGER, «Kritische Texte zur Zeit», 7. Autorenverlag Hambourg 2001.

MAGNUS CRUSIUS, *Dissertatio theologica «II.» de Θεολογουμένοις Macarii Magnetis ex fragmentis operis deperditi Ἀποκριτικῶν, pro christiana religione adversus gentiles conscripti, eruditae et ad meliorem intelligentiam adversae partis perpetuo parallelismo scriptorum Porphyrii illustratis*, in 4°, Gottingen 1745 (MIGNE P.G. X, col. 1375- 1406).

MAGRIS A., *La pluralità delle identità cristiane*, «Annali di storia dell'esegesi» 21 (1) 2004, pp. 59- 107.

MAGRIS A., *Il Manicheismo; antologia di testi*, a cura di A. MAGRIS, Morcelliana, Brescia 2000.

MAGRIS A., *Trasformazioni del modello biblico di Dio nello Gnosticismo*, «Annali di storia dell'esegesi» 12 (2) (1995), pp. 233- 251.

MAI A., *Philonis Iudaei, Porphyrii philosophi, Eusebii Pamphili opera inedita*, Mediolani 1816.

MAI A., *Scriptorum vetera et nova collectio*, Roma 1825.

MAJERCIK R., *Porphyry and Gnosticism*, «Classical Quarterly» n.s. 55 (1) (2005), pp. 277- 292.

MAJERCIK R., *The Chaldean Oracles and the school of Plotinus*, «The Ancient World», 29 (2) (1998), pp. 91- 105.

MARLEEN M., *Re- thinking sacred «rubbish»: the ritual deposits of the temple of Mithras at Tienen (Belgium)*. «Journal of Roman archaeology», 2004 17 (1), pp. 333- 354.

MARTONE I.L., *Il neoplatonismo pagano nella Bibliotheca di Fozio*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 4 (2006), pp. 619- 649.

MAZZARINO S., *La fine del mondo antico*, Milano 1988.

MERCATI G., *Alla ricerca dei nomi degli "altri" traduttori nelle omelie sui Salmi di S. Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune Catene del Salterio*, Città del Vaticano 1952, pp. 135- 146.

MERCATI G., *Per l'Apocritico di Macario Magnete. Una tavola dei capi dei libri I, II, III*, in «Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica», coll. «Studi e Testi», 95, Roma 1941, pp. 49- 71.

MEREDITH A., *Ascetism - Christian and Greek*, «The Journal of Theological Studies» 27 (1976), pp. 313- 332.

MEREDITH A., *Porphyry and Julian against the Christians*, «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung», II, 23. 2, Berlin- New York 1980, pp. 1119- 1149.

MERKELBACH R., *Mitra il signore delle grotte*, ECGI, Genova 1988.

MEULEN J.T. – DIERMANSE P.J.J., *Bibliographie des écrits imprimés de Hugo Grotius*, La Haye, 1950.

MINELLI C., *Politica culturale e religiosa dell'imperatore Gallieno*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze morali e storiche», 130 (1996), pp. 19- 38.

MITCHELL S., *The Cult of Theos Hypsistos*, in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, by P. ATHANASSIADI and M. FREDE, Clarendon Press, Oxford 1999.

MOELLER W., «Theologische Literaturzeitung: Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft», II, 19 (1877), pp. 521-526.

MOFFATT J., *Great attacks on Christianity. II Porphyry Against the Christians*, «Expository Times», 43 (1931), pp. 72- 78.

MONACI CASTAGNO A., *Il diavolo e i suoi antenati: a proposito di alcuni studi sulla demonologia giudaica e cristiana*, «Rivista di Storia della Letteratura Religiosa» 29 (2) 1993, pp. 383- 413.

MORALDI L., *Opere esegetiche di Didimo il cieco nei papiri di Tura*, «Athenaeum, Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichità», 3-4 (1970), pp. 401- 407.

MORESCHINI C., *L'utilizzazione di Porfirio in Girolamo*, in *Motivi letterari ed esegetici in Girolamo*. Atti del Convegno tenuto a Trento il 5-7 dicembre 1995, Ed. C. MORESCHINI e G. MENESTRA, Brescia 1997, pp. 175- 195.

MORESCHINI C., *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana Brescia 2004.

NAUTIN P., *Sanchuniaton chez Philon de Biblos et chez Porphyre*, «Revue Biblique», 56 (1949) pp. 259- 273; 573- 578.

NAUTIN P., *Trois autres fragments du livre de Porphyre "Contre les Chrétiens"*, «Revue Biblique», 57 (1950), pp. 409- 416.

NESTLE W., *Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt», 37 (1941), pp. 51-100 (ristampa e traduzione italiana: *Storia della religiosità greca*, La nuova Italia, Firenze 1973).

NESTLE W., *Zur altchristlichen Apologetik im neuen Testament*, «Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte», 4 (1952), pp. 115- 123.

NIETZSCHE F., *Umano troppo umano, un libro per spiriti liberi*, Newton & Compton Editori, Roma 1993.

NOCK A.D., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933 (tr. It. *La conversione*, Roma- Bari 1985).

O'MEARA D.J., *Platonipolis, Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press Oxford 2005.

O'MEARA J., *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Études Augustiniennes, Paris, 1959.

ORTH E., *De Longino Platónico*, «Helmantica. Revista de Humanidades Clásicas de la Pontificia Universidad Eclesiástica y de la Agrupación Humanística Española», 6 (1955), pp. 163-171.

OSSANA T., *La stretta di mano. Il contenuto etico della religione di Mitra*, Borla edizioni, Roma 1988.

PATROLOGIA, Volume V, Dal Concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno († 750), a cura di A. DI BERNARDINO, IX CATENE ESEGETICHE GRECHE, a cura di C. CURTI e M.A. BARBÀRA, «Istitutum Patristicum Augustinianum», ed. MARIETTI, Roma 2000, pp. 611- 655.

PENATI BERNARDINI A., *Il motivo dell'antro nell'esegesi porfiriana di Odissea XIII, 102- 112*, «Aevum. Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche», 62 (1988), p. 116- 123.

PÉPIN J., *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*, Paris 1987.

PÉPIN J., *Myte et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976.

PÉPIN J., *Porphyre, exégète d'Homere*, in *Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XII, huit exposés suivis de discussion par H. DÖRRIE, J.H. WASZINK, W. THEILER, P. HADOT, A.R. SODANO, J. PÉPIN, R. WALZER, Vandoeuvres- Genève 1966, pp. 229- 272.

PÉPIN J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris 1964.

PERELLI C., *Eusebio e la critica di Porfirio ad Origene: l'esegesi cristiana dell'Antico Testamento come μεταληπτικὸς τρόπος*, «Annali di Scienze Religiose» 3 (1998), pp. 233- 261.

PEZZELLA S., *Il problema del Κατὰ Χριστιανῶν di Porfirio*, «Eos», 52 (1962), pp. 87- 104.

PEZZELLA S., *Note sul pensiero filosofico e sociale di Porfirio*, «Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum», 52 (1962), pp. 299- 307.

PICARD C., *Sanchuniathon, d'après de Byblos et Porphyre*, «Revue Archéologique», 35 (1950), pp. 122-123.

PINCHERLE A., *Sulle origini del cristianesimo in Sicilia*, «Kokalos», 10- 11, 1964- 1965 [1966], Atti del I Congresso Internazionale di Studi sulla Sicilia antica, Palermo 18- 24 aprile 1964, pp. 547- 561.

PIRIONI P., *Il soggiorno siciliano di Porfirio e la composizione del «KATA XPIΣTIANΩN»*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 39, pp. 502-508.

PITRA J.B., *Spicilegium Solesmense, scriptorumque ecclesiasticorum*, Parisiis 1852 (ristampa Akademische Druck- U. VERLAGSANSTALT, Graz, Austria 1962).

PLASS P., *Porphyry, Life of Plotinus, 8: on Philosophic Thinking*, «International Philosophical Quarterly», 27 (1987), pp. 243-247.

PÖTSCHER W., *Bemerkungen zum Porphyrios – Text*, «Emerita Revista de Linguística y Filología Clásica» 35 (1968) pp. 1- 6.

RAMELLI I., *Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation*, «Invigilata Lucernis» 28 (2006), pp. 195-226.

RAMOS JURADO E.A., *Hacia una nueva edición del «Contra Christianos» de Porfirio*, in *Kainos logos: homenaje al professor JOSÉ GARCIA LOPEZ/ E. CALDERÓN DORDA, A. MORALES ORTIZ, M. VALVERDE SÁNCHEZ* (ed.) Murcia: Universidad de Murcia 2006, 2 voll., pp. 873- 873.

REALE G., *Storia della filosofia greca e romana*, Bompiani Milano 2004.

RIEDWEG C., *Porphyrios über Christus und die Christen: «De philosophia ex oraculis» und «Adversus Christianos» im Vergleich*. In *L'apologetique gréco-latin à l'époque préenicienne*, Vandoeuvres-Geneve, 13- 17 septembre 2003, Fondation HARDT, 2005 (Entretiens sur l'antiquité classique), pp. 151- 198.

RINALDI G., *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (Secoli I-VIII)*, Edizioni GBU, Chieti-Roma 2008.

RINALDI G., *Cristiani e pagani nell'Africa proconsolare. Note prosopografiche*, in *Societas Studiorum*, a cura di U. CRISCIUOLO, per SALVATORE D'ELIA, Napoli 2004, pp. 479- 494.

RINALDI G., *Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo di Israele*, («*Vetera Christianorum*», 29), 1992, pp. 113- 136.

RINALDI G., *I cristiani come Hesterni. Una riflessione sulle origini del comparativismo storiografico*, in «Rivedendo antichi pregiudizi. Stereotipi sull'altro nell'eta classica e contemporanea», a cura di G.A. LUCCHETTA, Chieti 2002, pp. 49- 61.

RINALDI G., *La "lezione" dei pagani*, in *Servitium. Quaderni di spiritualità* n. 68: «Cattolicità ridotta», 24 (1990), pp. 31- 42.

RINALDI G., *La Bibbia dei Gentili*, in «Saggezza straniera: Roma e il mondo della Bibbia», Atti del seminario invernale dell'Associazione Bibbia, Verbania Intra 30 gennaio- 3 febbraio 2002, Settimello Firenze 2004, pp. 189- 226.

RINALDI G., *La Bibbia dei pagani*, I/II, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998.

RINALDI G., *Pagani e cristiani nell'Asia Proconsolare. Note prosopografiche*, in AA. VV., *Cristiani nell'impero romano*. Giornate di studio S. Leucio del Sannio- Benevento, 22- 29 marzo e 5 aprile 2001, Napoli 2002, pp. 99- 126.

RINALDI G., *Studi Porfiriani. I. Porphyrius Bataneotes*, «*Koinonia*», 4 (1980), pp. 25- 37.

RINALDI G., *Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle «Quaestiones et Responsiones»*, «*Annali di Storia dell'Esegesi*», 6 [1989], pp. 99- 124.

RINALDI P., *L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro*, «Augustinianum», 22 (1982), pp. 97- 111.

RIST J.M., *Basil's Neoplatonism: Its Background and Nature*, in *Basil of Caesarea: Humanist, Ascetic*, Ed. P.J. FEDWICK, Toronto 1981, pp. 137- 220.

RODRÍGUEZ MORENO IMMACULADA, *Influencias de los Oráculos Caldeos en Porfirio de Tiro*, in *XI Congreso español de estudios clásicos (Santiago de Compostela, del 15 al 20 de septiembre de 2003)* 1/ ed. A. ALVAR EZQUERRA y J.F. GONZÁLEZ CASTRO, Madrid, Ed. Clásicos, 2005, pp. 385- 395.

ROMANO F., *Porfirio di Tiro, filosofia e cultura nel III secolo D.C.*, Catania 1979.

ROMANO F. - MARTELLO C., *Istituzioni di filosofia medievale*, CUECM, Catania 2000.

ROKEAH D., *Jewis, Pagans and Christians in conflict*, Leiden 1982 (Studia Post-Biblica, 33).

RUGGIERO F., *La follia dei cristiani. Su un aspetto della "reazione pagana" tra I e IV secolo*, Il Saggiatore, Milano 1992.

SAFFREY H.D., *La théurgie comme phénomène culturel chez les Néoplatoniciens (IV-V siècles)*, «Koinonia» 8 (1984), pp. 161- 171.

SAFFREY H.D., *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Vrin Paris 1990.

SAGGIORO A., *Il sacrificio pagano nella reazione al cristianesimo: Giuliano e Macrobio*, «Annali di Scienze Religiose» 19 (1) (2002), pp. 237- 254.

SALMON G., *Macarius Magnes*, in *Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines*, T. III, London 1881, pp. 766- 771.

SCHÄUBLIN C., *Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?*, «Museum Helveticum», 27 (1970), pp. 58- 63.

SCHEIDWEILER F., *Zu Porphyrios Κατὰ Χριστιανῶν*, «Philologus. Zeitschrift für das Klassische Altertum», 99 (1955), p. 304- 312.

SCHOTT J., *Porphyry on Christians and Others: 'Barbarian Wisdom,' Identity Politics, and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution*, «Journal of early Christian studies» 13, (3) (2005), pp. 277-314.

SCHRÖDER H.O., *Celsus und Porphyrius als Christengegner*, «Die Welt als Geschichte», 17 [1957], pp. 190- 202.

SCHWYZER H.R., art. *Plotinos*, « Real-Enzyklopädie», 21 1 (1951), coll. 582.

SEITZ A., *Die Apologie des Christentums bei den Griechen des IV. Und V. Jahrhunderts in historisch-systematischer Darstellung*, Würzburg 1895.

SELLEW P., *Achilles or Christ? Porphyry and Didymus in debate over allegorical interpretation*, «Harward Theological Review», 82 (1989), pp. 79-100.

SFAMENI GASPARRO G., *Misteri e Teologie, per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Collana di studi storico-religiosi n 5, Hierà edizioni, Cosenza 2003.

SGARLATA M.R., *Il cristianesimo primitivo in Sicilia alla luce delle più recenti scoperte archeologiche*. «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 22. 2 (1998), pp. 275- 310.

SHAW G., *Eros and Arithmos: Pythagorean Theurgy in Iamblicus and Plotins*, «Ancient Philosophy» 19 (1999), pp. 121- 143.

SIMMONS M.B., *The Eschatological Aspects of Porphyry's Anti-Christian polemic in a Chaldean- Neoplatonic Context*, «Classica et Mediaevalia», 52 (2001): 193-216.

SIMMONS M.B., *The function of oracles in the pagan-Christian conflict during the age of Diocletian: the case of Arnobius and Porphyry*, «Studia Patristica», 31 (1997), pp. 349- 356.

SIMONETTI M., *Eusebio, sui sacrifici pagani e giudaici*, «Annali di Scienze Religiose» 19 (1) (2002), pp. 101- 110.

SIMONETTI M., *Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo*, «Vetera Christianorum» 20 (1983), pp. 204- 216; 329- 340.

SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, «Studia Ephemeridis Augustinianum 23», Roma 1985.

SINISCALCO P., *Lo sviluppo del cristianesimo e la Sicilia fino al IV secolo*, in *Il cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno*. Atti del Convegno di Storia, Caltanissetta 28- 29 ottobre 1985, a cura di V. MESSANA- S. PRICOCO, Caltanissetta 1987.

SMITH A., *Philosophy in Late Antiquity*, Routledge Editions, New York, 2004.

SMITH A., *Did Porphyry reject the transmigration of human soul into animals?*, «Rheinische Museum» 127 (1984), pp. 276- 284.

SMITH A., *Porphyrian Studies since 1913*, in AA.VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, hrsg. von W. HASSE, Teil II: Principat, Band 36: Philosophie, Wissenschaften, Technik, 2. Teilband: Philosophie (Fortsetzung); Aristotelismus, Berlin- New York, 1987, pp. 717- 773.

SMITH M., *A hidden use of Porphyry's History of Philosophy in Eusebiu's Praeparatio evangelica*, «The Journal of Theological Studies», 39 (1988) pp. 494-504.

SODANO A.R., *Porfirio, Vangelo di un pagano*, Rusconi editore, Milano 1993.

SORDI M.- RAMELLI I., *Il senatoconsulto del 35 contro i Cristiani in un frammento porfiriano*. «Aevum», 78 (1) (2004), pp. 59- 67.

SORDI M., *I cristiani e l'impero romano*, Milano 1984.

SORDI M., *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.

STERN M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. II: *From Tacitus to Simplicius, Porphyry*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1980, pp. 423- 483.

STEUCHUS A., *De perenni philosophia*, Lugduni 1540.

STOCKMEIER P., *Christlicher Glaube und antike Riligiosität*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* XXIII/2, H. TEMPORINI – W. HAASE (ed.), Berlin 1980.

TARDIEU M., *Les Gnostiques dans la Vie de Plotin*, in *PORPHYRE la Vie de Plotin II*, cit., pp. 503- 563.

TOULOUSE S., *Que le vrai sacrifice est celui d'un coeur pur: à propos d'un oracle «porphyrienne» dans le «Liber XXI Sentiarum» édité parmi les oeuvres d'Augustin*, «Recherches Augustiniennes» 32 (2001), pp. 169- 223.

TURCAN R., *Le religioni orientali nell'impero romano*, in *Storia delle religioni* a cura di H.C. PUECH, Laterza Bari 1976.

TURCAN R., *Mithras Platonicus, Recherches sur l'Hellénisation Philosophique de Mithra*, Leiden 1975.

TURRIANUS F., *Adversus Magdeburgenses Centuriatores*, Florentia 1572.

UGENTI V., *Noterella sul significato di matheteia in Macario di Magnesia*, «Kairos» 12 (2000), pp. 203-208.

UGENTI V., *Spigolature patristiche (Girolamo e Tertulliano, Macario di Magnesia)*, «Orpheus» 22 (2001), pp. 259-266.

URSO G., *Purificazione e perdono: una polemica fra pagani e cristiani. Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 249- 266.

VÁCLAV J., *How original was Porphyry's criticism of Christianity*, «Philotheos», 1 (2001), pp. 100- 109.

VAGANAY L., *s.v. Porphyre*, «Dialogues Théologiques Chrétiens», XII, 1935, pp. 2555- 2590.

VAN DEN BERG R.M., *Plotinus' attitude to traditional cult: a note on Porphyry VP 10*, «Ancient Philosophy», 19 (2) (1999), pp. 345- 360.

VAN LIEFFERINGE C., *La Théurgie des Oracles Chaldaïques à Proclus*. Centre Internationale d'étude de la Religion Grecque Antique (Kernos, Supplément 9), Liège 1999.

VIGOUROUX F., *Les livres saints et la critique rationaliste. Histoire et réfutations des objections des incrédules contre les saintes écritures*. Première Partie- Histoire I, Paris 1890.

VITOLO G., *Medioevo, i caratteri originali di un'età di transizione*, Sansoni editore, Milano 2004.

WAELEKENS R., *L'économie, thème apologetique et principe herméneutique dans l'Apocriticus de Macarios Magnes*, Louvain 1974.

WASZINK J.H., *Porphyrios und Numenios*, in «Porphyre» (Entretiens sur l'antiquité classique 12), Vandoeuvres-Genève 1966, pp. 33- 83.

WICKER K.O., *Porphyry's Ad Marcellam: marriage and the practice of philosophy*, in AA. VV., *Daidalikon. Studies in memory of Raymond V. Schoder*, Wauconda, Illinois 1989, pp. 415-424.

WILAMOWITZ- MOELLENDORF U. VON, (*Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft», 1 (1900), pp. 101- 105.

WILKEN R.L., *Pagan Criticism of Christianity: Greek religion and Christian faith*, «Early Christian Literature and the Classic Intellectual Tradition, Ed. W. SHOEL and R.L. WILKEN», 1979, pp. 117- 134.

WILKEN R.L., *The Christians as the Romans saw them*, New Haven and London 1984 (ed. italiana *I cristiani visti dai romani*, Paideia, Brescia 2007).

ZAHN T., *Zu Makarius von Magnesia*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 2, 1878, pp. 450- 459.

ZAMBON M., *Il significato filosofico della dottrina dell'OXHMA dell'anima*, in R. CHIARADONNA (cur.), *Studi sull'anima in Plotino*, «Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico», 42, Napoli 2005. pp. 307- 337.

ZAMBON M., *Paranomôs zên: la critica di Porfirio a Origene*, in *Origeniana octava*, ed. L. PERRONE, Leuven 2003, pp. 553-563

