

Strategie discorsive “orfiche” e polemica cristiana.
 Note su ORIG., *Cels.* 1,16 e AUG., *C. Faust. Man.* 13,1-2.

Luca Arcari

I. In *Cels.* 1,16¹, Celso attacca i credenti in Cristo minando l'antichità delle tradizioni giudaiche. Il polemista medio-platonico sottolinea come anche gli Iperborei, i Galatofagi di Omero, i Druidi della Gallia e i Geti, tutte popolazioni di grande sapienza e molto antiche (σοφώτατα ... ἔθνη εἶναι καὶ ἀρχαῖα), presentino concezioni simili a quelle giudaiche, sottolineando anche come gli uomini antichi e sapienti, che giovarono ai loro contemporanei e anche ai posteri con i loro scritti – e qui il filosofo chiama in causa Lino, Museo, Orfeo, Ferecide, il persiano Zoroastro e Pitagora –, condividessero simili opinioni e affidassero le proprie dottrine a scritti conservati fino alla sua epoca.

Origene risponde cercando di mantenersi sullo stesso terreno del polemista: si meraviglia del fatto che Celso non annoveri tra le popolazioni antiche anche i Giudei, pur circolando molte opere tra gli Egiziani, i Fenici e i Greci che attestino la loro antichità, e quindi riporta le testimonianze dello storico Giuseppe e di Taziano a sostegno delle sue argomentazioni.

Ἔοικεν οὖν οὐκ ἀληθῶς ἀλλὰ φιλαπεχθημόνως ὁ Κέλσος ταῦτα λέγειν, σκοπὸν ἔχων κατηγορῆσαι τῆς ἀρχῆς τοῦ χριστιανισμοῦ, ἠρτημένης ἀπὸ Ἰουδαίων².

Il passo non è di facile interpretazione. Soprattutto non è chiaro se Celso consideri il cristianesimo un'entità inscindibilmente legata al giudaismo, per cui non è del tutto evidente se Origene stia mettendo insieme accuse non necessariamente connesse per controbatterle muovendo da una valutazione che considera il giudaismo e il cristianesimo come entità del tutto separate. Il problema riguarda soprattutto il valore di ἠρτημένης, che nel testo si riferisce al sostantivo ἀρχή, per cui il motivo del contendere qui riguarda proprio la questione degli inizi, o delle origini, del cristianesimo. Una traduzione del passo potrebbe essere la seguente:

Sembra dunque che non in base a un amore di verità, ma in adesione a uno spirito di odio, Celso faccia simili affermazioni, avendo l'obiettivo di denunciare l'inizio del cristianesimo, (rappresentandolo come oppure in quanto) dipendente dai Giudei.

Origene imputa a Celso il mancato riferimento, tra gli antichi che hanno beneficiato l'umanità, a Mosè. Lino, la cui posizione è di molto enfatizzata dall'Alessandrino, proprio perché il personaggio si trova al primo posto nell'elenco di Celso (καὶ Λίνου μὲν, ὃν προέταξεν ὧν ὠνόμασεν ὁ Κέλσος), e come lui Orfeo e gli altri, non hanno dato ai popoli leggi che abbiano cambiato qualcosa; Mosè, di contro, con le sue leggi tiene ancora unito un popolo sebbene disperso per tutto l'*oikoumene* (ὅλον ἔθνος ... ἐπεσπαρμένον τῇ πάσῃ οἰκουμένῃ).

¹ L'edizione critica del *Contro Celso* a cui faccio riferimento in questa sede è ORIGENES, *Contra Celsum libri VIII*, ed. M. MARCOVICH (Supplements to Vigiliae Christianae, 54), Leiden-Boston-Köln 2001, spec. 18-19. Per ricostruire il contesto della polemica tra Celso e Origene rimane fondamentale *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo, cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"*, a cura di L. PERRONE (Studia Ephemeridis Augustinianum, 61), Roma 1998.

² ORIGENES, *Contra Celsum libri VIII*, 19.

In *Cels.* 1,18³ l'Alessandrino è in grado di spostare il piano del discorso sui *testi*, invitando il suo interlocutore a mettere a confronto i poemi di Lino, Museo e Orfeo (τὰ Λίνου καὶ Μουσαίου καὶ Ὀρφείως ποιήματα), così come gli scritti di Ferecide (καὶ Φερεκίδου τὴν γραφήν), con quelli di Mosè (“storie con storie, discorsi morali con leggi e comandamenti”, ἱστορίας ἱστορίαις καὶ ἠθικὸὺς λόγους νόμοις καὶ προστάγμασι). La polemica è indirizzata contro una filosofia rivolta a coloro che sono in grado di comprendere metaforicamente e allegoricamente⁴, a fronte di un messaggio che ha programmaticamente una doppia mira, fornire strumenti per evitare di fare il male e che, al tempo stesso, siano portatori di significati ulteriori soprattutto per coloro che riescono a carpirli⁵.

La confutazione di Origene è tutta giostrata sulla contrapposizione συγγραφή/βιβλίον-γραφή (si noti, però, l'utilizzo di γραφή per alludere allo scritto di Ferecide). Questa sembra riassumere le precedenti comparazioni ἱστορία/ἠθικοῖ λόγοι/νόμοι/προστάγματα. Siamo nel campo della terminologia filosofica e retorica, qui cartina di tornasole per valutare le strategie discorsive intra- ed extra-cristiane. Se, dalla prospettiva interna, essa appare cristallizzata, così da stabilire confini netti ed evitare sovrapposizioni e mistioni, dall'altro, il piano esterno, essa evidenzia la sua dinamicità, emergendo come metro di paragone leggibile per coloro che tale terminologia conoscono e utilizzano anche al di là del riposizionamento propriamente cristiano e/o origeniano.

II. Nel *Contra Faustum manichaeum*, Agostino rappresenta Fausto che respinge le profezie riguardanti Gesù. L'argomentazione che il vescovo di Ippona mette in carico al Manicheo inscena una polarizzazione tra i credenti in Cristo provenienti dal giudaismo e quelli provenienti dal mondo gentile. Il Fausto di Agostino rileva l'assoluta inutilità delle profezie veterotestamentarie per credenti non giudei, dato che anche per quelli provenienti dal giudaismo sarebbe oramai evidente l'inevitabile distanziamento dalle stesse, visto che la nuova fede implica un'adesione che scavalca, o comunque mette da parte, il giudaismo in tutte le sue manifestazioni.

Nella requisitoria riportata da Agostino, Fausto si dichiara un credente in Gesù proveniente dal paganesimo, evidenziando come sia difficile per quelli come lui appoggiarsi su un'autorità che nella tradizione greco-romana non è e non può essere ritenuta tale.

Non ante effecti Iudaei, ut merito Hebraicorum Prophetarum sequeremur fidem, euntes ad Christianismum, sed sola exciti fama, et virtutum opinione, atque sapientia Liberatoris nostri Christi Iesu. Unde si mihi adhuc in paterna religione moranti, praedicator adveniens, Christum vellet ex Prophetis insinuare, hunc ego protinus dementem putarem, qui Gentili mihi, et longe alterius religionis homini, de magis dubiis dubia conaretur astruere. Quid ergo opus erat, nisi ut ante Prophetis mihi credendum esse persuaderet, et tunc per Prophetas Christo? Quod ipsum ut fieret, opus item erat aliis Prophetis, qui pro istis facerent fidem. Quapropter si tu Christum per Prophetas accipiendum putas, Prophetas per quem accipies? An dicturus eris: Per Christum, ut vicissim, id est, ut alter alterum commendet, Christus prophetas, et Prophetas Christum? Sed Paganus utriusque eorum conditione liber, nec Prophetis de Christo dicentibus crederet, nec Christo de Prophetis. Ita totum nulli alii, quam suae fidei debet, quicumque fit ex

³ *Ibid.*, 21.

⁴ Cfr. *ibid.*, 21: καὶ κατανόει ὅπως τὸ μὲν τάγμα τῶν σῶν συγγραφέων ὀλίγον μὲν ἐφρόντισε τῶν αὐτόθεν ἐντευξομένων, μόνοις δὲ ἄρα τοῖς τροπολογῆσαι καὶ ἀλληγορῆσαι δυναμένοις ἔγραψε τὴν ἰδίαν, ὡς φῆς, φιλοσοφίαν.

⁵ *Ibid.*, 21: Ὁ δὲ Μωϋσῆς ἀνάλογον γενναίῳ ῥήτορι σχῆμα μελετῶντι καὶ πανταχοῦ τὴν διπλὴν τῆς λέξεως πεφυλαγμένως προφερομένῳ ἐπὶ τῶν πέντε βιβλίων πεποίηκε, μήτε τῷ πλήθει τῶν νομοθετουμένων Ἰουδαίων διδοὺς ἀφορμὰς βλάβης ἐν τῷ ἠθικῷ τόπῳ, μήτε τοῖς ὀλίγοις καὶ συνετώτερον ἐντυγχάνειν δυναμένοις οὐχὶ πλήρη θεωρίας ἐκτιθέμενος, τοῖς ἐρευνᾶν τὸ βούλημα αὐτοῦ δυναμένοις, γραφήν.

Gentibus Christianus. Atque ut exemplo fiat id quod dicimus apertius, ponamus aliquem nunc a nobis catechizari Gentilem, cui assidentes dicamus: Crede Christo, quia Deus est. Ille vero: Unde hoc mihi probatis, dicat? Et nos respondentes dicamus: Ex prophetis. Rursum illo quaerente: Quibus Prophetis? nos respondeamus: Hebraeis. Atque ille subridens dicat: Sed his ego minime credo. Nos autem respondeamus: Quid, quod eos Christus confirmat? Idem vero multo magis ridens, dicat: Quid, quod ego nec ipsi credo?

Non siamo stati Giudei passati al Cristianesimo per seguire giustamente la fede dei profeti ebrei, ma ci siamo convertiti solo perché spinti dalla fama delle virtù cristiane e dalla sapienza del nostro liberatore Gesù Cristo. Se pertanto mentre ancora rimanevo nella religione dei padri mi si fosse presentato un predicatore con l'intento di parlarmi di Cristo partendo dai profeti, costui io l'avrei giudicato un pazzo che si sforzava di convincere di tesi dubbie partendo da tesi ancor più dubbie, un pagano come me, seguace di una religione ben diversa. Che cosa occorreva se non che prima mi persuadesse che bisogna credere ai profeti e successivamente a Cristo attraverso i profeti? E perché ciò avvenisse occorre che altri profeti che garantissero per questi. Ragion per cui se tu ritieni che Cristo deve essere accettato attraverso i profeti, per tramite di chi accetterai i profeti? Dirai forse "per tramite di Cristo" in modo che l'uno raccomandi l'altro, Cristo i profeti e i profeti Cristo? Ma un pagano, libero dai condizionamenti di entrambi, non crederebbe né ai profeti, che parlano di Cristo, né a Cristo che parla dei profeti. Pertanto chiunque diventa cristiano dopo essere stato pagano non deve tutto a nessun altro se non alla sua fede. E per chiarire con un esempio ciò che diciamo esplicitamente, immaginiamo che qualcuno fosse da noi catechizzato e che noi standogli accanto gli dicessimo: credi a Cristo che è veramente Dio. "E da cosa lo dimostrate?", chiederebbe lui, e noi: "Dai profeti". E chiedendo egli di nuovo: "Da quali profeti?". Risponderemmo: "Dai profeti ebrei". Ed egli sorridendo direbbe: "Io non credo minimamente a costoro". Noi a nostra volta chiederemmo: "Che dire del fatto che Cristo li conferma?". Egli riderebbe ancora di più e aggiungerebbe: "Che dire del fatto che io non credo neppure a lui?"⁶.

Agostino sottolinea, attraverso il dialogo (verosimilmente!) fittizio instaurato con Fausto, quanto la dicotomia giudaismo/cristianesimo sia oramai insanabile. Lo stesso Fausto, in quanto manicheo, si fa portavoce di una simile scissione, riconducendo con particolare consapevolezza la sua fede all'ambito del paganesimo e mettendo, così, da parte una visione della storia della salvezza che si fondi sulla tradizione ebraica.

L'operazione retorica di Agostino obbedisce a una mira ben precisa: scardinare quella tendenza presente in molti gruppi cristiani tardoantichi, che vorrebbe mettere da parte, o quanto meno ridimensionare, il rapporto con l'ebraismo e con la Bibbia. Il programma apologetico di Agostino, in questo caso, oppone all'autorità che deriva esclusivamente dalla fede (*Ita totum nulli alii, quam suae fidei debet, quicumque fit ex Gentibus Christianus*) – cosa che implicherebbe, nell'ottica del vescovo di Ippona, una deriva intellettualistica analoga a quella marcionita – quella fondata sulla *traditio*, quella stessa *traditio* di cui il cristianesimo si è andato faticosamente dotando proprio grazie all'apporto giudaico.

Il conflitto su come fondare l'autorità del messaggio cristiano che Agostino mette in scena polarizza, in modo alquanto netto, le posizioni degli interlocutori, per cui Fausto diventa espressione del cristianesimo proveniente dal paganesimo, quello soprattutto filosofico e/o scolastico, che difficilmente potrebbe catechizzare fondandosi su un'autorità che non abbia uno *status* riconosciuto o filosoficamente accettabile. Nella rappresentazione agostiniana di Fausto si intravede la realtà di certa predicazione elitaria o colta, tipica di circoli intellettuali e/o filosofici,

⁶ C. *Faust. Man.* 13,1. Per il testo e la traduzione (con lievi modifiche), faccio riferimento a SANT'AGOSTINO, *Contro Fausto Manicheo/1, libri 1-19*, a cura di U. PIZZANI-L. ALICI-A. DI PILLA (Nuova Biblioteca Agostiniana 14/1), Roma 2004, spec. 257. Su Fausto, cfr. l'accurato *status quaestionis* di G.M. VAN GAANS, "The Manichean Bishop Faustus. The State of Research after a Century of Scholarship", in *Augustine and Manichean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012*, edited by J. VAN OORT (Nag Hammadi and Manichean Studies, 83), Leiden 2013, 199-228.

dove il riso e lo scherno per affermazioni poco fondate o prive di reale dimostrazione rappresenta il più concreto rischio a cui il dibattito potrebbe andare incontro. Per questo il Fausto di Agostino priva l'ebraismo di quella valenza tradizionale capace di sostenere il dialogo con intellettuali e/o con cristiani provvisti di una formazione filosofica.

Quid fiet, his ita transactis? nonne haerebimus, et ille risis nobis tamquam imprudentibus, remeabit ad sua? Ita nihil, ut dixi, Ecclesiae Christianae Hebraeorum testimonia conferunt, quae magis constet ex Gentibus quam ex Iudaeis. Sane si sunt aliqua, ut fama est, Sibyllae de Christo praesagia, aut Hermetis, quem dicunt Trismegistum, aut Orphei, aliorumque in Gentilitate vatum, haec nos aliquanto ad fidem iuvare poterunt, qui ex Gentibus efficimur Christiani: Hebraeorum vero testimonia nobis, etiamsi sint vera, ante fidem inutilia sunt, post fidem supervacua; quia ante quidem eis credere non poteramus, nunc vero ex superfluo credimus.

Quale sarebbe il risultato di tutto questo? Noi resteremmo imbarazzati, ma lui ridendo di noi e della nostra ingenuità se ne tornerebbe sulle sue posizioni. Come ho detto, dunque, le testimonianze degli Ebrei non arrecano nessun contributo alla Chiesa cristiana nella misura in cui è costituita più di pagani che di Giudei. Senza dubbio se, come si dice, vi sono delle predizioni relative a Cristo da parte della Sibilla o di Ermete, che chiamano Trismegisto, o di Orfeo o di altri vati pagani, queste potranno notevolmente giovare alla nostra fede noi che da pagani diventiamo Cristiani. Le testimonianze degli Ebrei, invece, anche ammesso che siano veritiere, sarebbero però inutili per noi prima dell'acquisto della fede e superflue successivamente. In precedenza a quelle predizioni non potevamo credere, in seguito tale credenza diviene superflua⁷.

Nella requisitoria di Fausto, Orfeo viene chiamato in causa, insieme alla Sibilla e a Ermete (il Trismegisto), come autorità competitiva rispetto a quella ebraica per meglio diffondere il messaggio cristiano in ambiti elitari e/o filosofici. La rappresentazione agostiniana pretende dunque di esaurire nella polarizzazione tra credenti di provenienza ebraica e di provenienza pagana il rapporto tra *traditiones* autorevoli e la relativa fondazione del discorso cristiano. La risposta di Agostino intende riannodare le fila di una situazione volutamente costruita come insanabilmente oppositiva. In questo sta la forza della confutazione agostiniana, mostrare come sia possibile aderire alla *traditio* giudaica, ovviamente reinterpretata e riformulata *in toto*, e salvaguardare l'unità del messaggio vetero- e neo-testamentario.

Puto enim iam qui illam legerit, ridet istum talia delirantem, et adhuc dicentem, Christum Filium Dei Hebraeos non praenuntiasse Prophetas: in qua sola gente nomen ipsum quod dicitur Christus, et in rege, et in sacerdote sacratissimum fuit; nec inde sublatum, antequam ipse venisset, qui in illis figurabatur. Respondeant autem ipsi, Christi nomen unde didicerint. Si a Manichaeo, quaero ipsi Manichaeo quomodo crediderint, ut alios taceam, homines Afri homini Persae: cum Faustus reprehendat Romanos, et Graecos, vel alias Gentes, si Hebraeis Prophetis tamquam alienigenis de Christo crediderint; dicatque illis accommodatiora esse vaticinia Sibyllae et Orphei, vel si qua forte alia sunt vatum Gentilium, ut credatur in Christum: nec attendat in nullis Ecclesiis illa recitari, cum Hebraei Prophetae in omnibus gentibus clareant, atque ad Christianam salutem tanta fidelium examina adducant. Dicere autem non esse aptam Gentibus Hebraeam prophetiam, ut credant in Christum, cum videat omnes gentes per Hebraeam prophetiam credere in Christum, ridicula insania est.

Come penso colui che la (*scil.* la Scrittura) leggerà riderà di costui che va delirando in questo modo e che ancora va dicendo che i profeti ebrei non hanno preannunziato la venuta di Cristo, Figlio di Dio. Quanto al nome Cristo solo presso il popolo ebraico fu onoratissimo se applicato ad un re o ad un sacerdote e fu eliminato solo dopo la venuta di colui che era simboleggiato in

⁷ SANT'AGOSTINO, *Contro Fausto Manicheo*/I, 257-258.

quelle figure. Ci dicano loro stessi da dove abbiano appreso il nome di Cristo. Se dicono “da Mani”, chiedo allo stesso Mani come degli Africani, per tacere degli altri, abbiano potuto credere a un Persiano dal momento che Fausto rimprovera ai Romani e ai Greci o ad altri pagani di aver creduto a proposito di Cristo ai profeti ebrei che sono stranieri e ritiene gli oracoli della Sibilla, di Orfeo e di altri indovini pagani più adatti ad ispirare la fede in Cristo. Non si aspetti però che in qualche chiesa si leggano quegli oracoli. I profeti ebrei invece sono noti fra tutte le genti e guidano verso la salvezza cristiana grandi masse di fedeli. Dire quindi che la profezia ebraica non è adatta ai Gentili ai fini della fede in Cristo quando si constata che è proprio attraverso la Profezia Ebraica che tutti i popoli credono in Cristo è una ridicola follia⁸.

Si potrebbe dire che Agostino scopre le sue carte rispetto all'affermazione che lui stesso, evidentemente per agevolare il suo argomentare polemico, mette in carico a Fausto. L'attacco è rivolto proprio ai seguaci di Mani attivi in Africa, come si evince dalla risposta del vescovo di Ippona: Mani, e di conseguenza Fausto, rappresenta quel cristianesimo di matrice filosofica ed elitaria che non presta fede alla *traditio* giudaica perché ritenuta incapace di fondare un'autorità che sia tale sotto il profilo razionale e filosofico.⁹ Agostino risponde a una visione elitaria con l'evidenza che oramai i profeti *in omnibus gentibus clareant, atque ad Christianam salutem tanta fidelium examina adducant*, opponendo alla ristrettezza di una predicazione fondata su Orfeo, la Sibilla o Ermete, quella che rintraccia nel profetismo biblico le prove della sua stessa veridicità: è solo e soltanto grazie a questa se il cristianesimo si è diffuso nell'impero.

Ciò che emerge è che il Fausto di Agostino sembrerebbe fare riferimento a predizioni (*praesagia*) della Sibilla, di Ermete, di Orfeo o di altri indovini (*vates*) pagani come autorità capaci di rendere conto della predicazione su Gesù (*ad fidem iuvare poterunt*). Agostino ribalta polemicamente l'affermazione dell'interlocutore, sottolineando come i seguaci di Mani ritengano gli oracoli (*vaticinia*) della Sibilla, di Orfeo e di altri indovini pagani (*vates gentiles*) più adatti a ispirare la fede in Cristo (*ut credatur in Christum*). E qui il vescovo precisa, con evidente sarcasmo, che i suoi avversari non si aspettino che in qualche chiesa si leggano (*recitari*) quegli oracoli. Il verbo usato da Agostino, *recitari*, non implica solo la lettura ad alta voce dei testi in questione, come se fossero delle *declamationes* retoriche, ma rimanda alla pratica della lettura e del commento dei testi biblici. L'affermazione risponde senza dubbio a un intento ironico, ma il procedimento deformante agisce su una piattaforma che il vescovo di Ippona ha preparato nel momento in cui ha attribuito a Fausto l'affermazione sulla maggiore efficacia dell'utilizzo delle profezie di Orfeo e degli altri indovini nella predicazione ai pagani. Rifacendosi, con una certa verosimiglianza, a opere pseudepigrafe giudaiche come il *Testamento di Orfeo*¹⁰ o gli *Oracoli sibillini* (soprattutto il III

⁸ C. Faust. Man. 13,2 = SANT'AGOSTINO, *Contro Fausto Manicheo*/1, 259.

⁹ In *Praep. Ev.* 3,14, Eusebio tratta ampiamente del motivo della derisione provocata nei cosiddetti pagani dalla dottrina cristiana e della loro incredulità circa l'esplicita affermazione della divinità di Gesù. La polemica è antica e ricorda quella di Celso, espressione di taluni circoli filosofici di matrice platonica, rispetto all'eccezionalità delle azioni di Gesù se rapportate a quelle di alcuni personaggi del mito: cfr. *Cels.* 1,66-68. Si ricordi anche che una delle questioni che Eusebio addebita alla polemica pagana deriva proprio dall'"amore" dei cristiani per le innovazioni, fatto che automaticamente li porrebbe in contrasto con l'ordine costituito (cfr. *Praep. Ev.* 4,1). Si comprende come il senso dell'opera di Eusebio vada rintracciato proprio nella volontà di provvedere a una difesa contro la derisione pagana (cfr. *Praep. Ev.* 12,1), sebbene non sia del tutto agevole stabilire chi si celi dietro questa etichetta. Sul tema, cfr. i riferimenti e la trattazione presenti in A. KOFKY, *Eusebius of Caesarea against Pagans*, Leiden-New York 2000, 236-237. Ricordo come l'atteggiamento della derisione (*ridere* o γελάω) sia ben attestato non solo nella polemica anticristiana di Celso o di Porfirio; anzi, si potrebbe ritenere che questo sia stato mutuato da talune modalità tipiche del dibattito filosofico antico (penso alla polemica contro gli Stoici portata avanti da taluni esponenti della Nuova Accademia, ad esempio CIC., *Mur.* 61, o a quella di cui erano vittima gli Epicurei per la considerazione in cui tenevano il loro fondatore, DIOG. LAERT. 10,5 e CIC., *Fin. Bon.* 2,101) e abbia lasciato tracce nella stessa polemica intra- e inter-cristiana (cfr. Orig., *Comm. in Rom.* 2,13,27, nella polemica contro Marcione).

¹⁰ Su cui cfr. C. RIEDWEG, *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos: Beobachtungen zu OF 245 und 247* (Classica Monacensia: Münchener Studien zur klassischen Philologie, 7), München 1993.

libro)¹¹, testi attribuiti a Orfeo e alla Sibilla in cui era comunque possibile intravedere significati potenzialmente cristologici, l'Ipponense intende non solo stigmatizzare una possibile lettura in chiave cristologica delle affermazioni in essi contenute, ma anche fare leva, per accrescere ulteriormente il ritorno della polemica, su effettive pratiche di lettura-interpretazione di alcuni gruppi manichei, in modo da minarne l'autorevolezza di fronte ai suoi uditori.

III. Nelle confutazioni di Origene e di Agostino emerge una certa indeterminatezza nell'allusione ai poemi di Lino, Orfeo e Museo, a fronte della maggiore precisione di Origene nel riferimento allo *scritto* di Ferecide. Più che a testi *stricto sensu*, in questo caso, si deve pensare a *traditiones* ricondotte all'autorità di alcuni *protoi heuretai* della poesia greca e che non a caso si trovano spesso associati anche in altri ambiti tradizionali. Nella lista di Ippoboto,¹² Lino è definito sapiente insieme a Orfeo, mentre in un frammento di Pindaro¹³ egli dedica la sua dottrina a Imeneo secondo la convenzione per cui Orfeo rivelò i suoi misteri a Museo. Diogene Laerzio attribuisce a Lino una cosmogonia¹⁴ citandone anche il primo verso e Stobeo riporta tredici versi tratti da un'opera *Sulla natura del mondo*¹⁵ e un frammento in cui Lino si rivolge a un suo allievo invitandolo a resistere alle influenze che irretiscono i profani,¹⁶ mentre Giamblico è a conoscenza di un poema che inizia facendo riferimento alla semplicità con cui il dio fa ogni cosa e al fatto che nulla gli è impossibile.¹⁷ Saranno state simili associazioni a innescare l'*inventio* di una *traditio orphica*, la stessa che porterà, quasi certamente, a ritenere il documento noto come *Testamento di Orfeo* direttamente ascrivibile a Orfeo e che individua in Lino un ulteriore anello di congiunzione con essa?¹⁸ Se gli autori richiamati hanno effettivamente fatto riferimento a poemi o a *vaticinia* attribuiti a Lino, Museo, Orfeo e alla Sibilla, questi vanno compresi nel quadro di tradizioni cosmogoniche circolanti nel mondo antico, spesso anonime e attribuite, secondo un procedimento pseudepigrafico, ad autori prestigiosi, di grande antichità, per dirla con Platone «quelli che hanno parlato prima, la progenie degli dèi, come essi dissero, coloro i quali dovrebbero ben conoscere i propri antenati».¹⁹

Non va nemmeno messa da parte la possibilità che a fronte dell'indeterminatezza di tradizioni cosmogoniche pseudepigrafiche circolanti in varie zone del mondo greco in epoca classica, e già allora

¹¹ Cfr. J.J. COLLINS, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (SBL. Dissertation Series, 13), Missoula 1974. Più recentemente, cfr. R. BUITENWERF, *Book Three of the Sibylline Oracles and Its Social Setting* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 17), Leiden 2003, il quale, a differenza dell'ambientazione alessandrina proposta da Collins, colloca (in modo non troppo convincente) il III libro degli *Oracoli Sibillini* in Asia Minore.

¹² DIOG. LAERT. 1,42.

¹³ Fr. 128c MÄHLER.

¹⁴ 1,4.

¹⁵ STOB. 1,10,5. Per alcune correzioni al passo, cfr. M.L. WEST, "Conjectures on 46 Greek Poets", *Philologus* 110 (1996), 147-168, spec. 155-156.

¹⁶ STOB. 3,1,70.

¹⁷ Cfr. *Vit. Pyth.* 139. Il frammento è anche in STOB. 4,46,1 (sotto il nome di Lino ma senza titolo). Il testo riecheggia il famoso poema di ARCHIL. fr. 122 D.

¹⁸ Non è un caso che il filosofo giudeo alessandrino Aristobulo citi frammenti da Lino per mostrare che i Greci riconoscevano la sacralità del numero sette e quindi del sabato: cfr. fr. 5 WALTER = EUS., *Praep. Ev.* 13,12,16; CLEM., *Str.* 5,107,4 (= EUS., *Praep. Ev.* 13,13,34). Il riferimento, se presente nel testo di Lino, appare ripiegato in chiave fortemente intra-ebraica (cfr. N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos* [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 86], Berlin 1964, 150-166). Il collegamento tra Orfeo, Museo e Lino si trova anche in (PS-)HIP., *Ref.* 5,20,4, AUG., *Civ. Dei* 18,14 e in SEXT. EMP., *Adv. Math.* 1,204 (cfr. M.L. WEST, *I poemi orfici*, edizione italiana a cura di M. TORTORELLI GHIDINI, Napoli 1993, 76-77). Nello Pseudo-Apuleio (*De Orthogr.* 44) l'associazione è tra Orfeo, Lino ed Esiodo, *deos ex Chao ab initio erupisse dixerint* (cfr. WEST, *I poemi orfici*, 80).

¹⁹ PLAT., *Tim.* 40e. Il riferimento che fa Platone è però chiaramente ironico.

soggette ad attribuzioni controverse,²⁰ i cristiani opponessero proprio una sorta di stabilizzazione nell'attribuzione occorsa nel giudaismo ellenistico. È possibile, dunque, che ritenessero i testi attribuiti a Orfeo, nel caso il *Testamento di Orfeo*, o alla Sibilla, il III libro degli *Oracoli Sibillini*, effettivamente riconducibili a tali paternità, opponendo a tradizioni cosmogoniche “vive”, in molti casi circolanti in forma orale, forme di stabilizzazione autoriale e, sulla scorta di queste, innescare meccanismi di competizione, in alcuni casi, o di conferma e/o appoggio, in altri.

²⁰ È noto che sia i poemi attribuiti a Orfeo, sia quelli ricondotti a Lino fossero oggetto di controverse attribuzioni già in epoca antica. Orfeo, chiamato spesso in causa non solo perché famoso cantore del passato, ma soprattutto per il suo essere mediatore con l'oltre-mondo, è ricordato da Ione di Chio quando sostiene che certa poesia circolante sotto il nome del cantore tracio è stata in realtà composta da Pitagora (fr. 36 B 2 DK). Un'asserzione parallela, riguardante la pratica del rituale, appare in Erodoto, quando sottolinea che determinate proibizioni, che gli Egiziani osservano nell'indossare la lana, concordano con le pratiche bacchiche, pur essendo in realtà egiziane e pitagoriche. Lo storico ricorda come giri voce che tali pratiche siano state istituite da Orfeo ma vadano invece ricondotte a Pitagora, colui che le ha effettivamente portate in Grecia (HDT. 2,81). Come nel caso di alcune testimonianze riferibili a Onomacrito (su cui cfr. *Onomacriti testimonia et fragmenta*, ed. E. D'AGOSTINO [Quaderni di AION, 10], Pisa-Roma 2007), l'idea di un organizzatore di materiale precedente ritorna, sempre in relazione a Pitagora, anche in Eraclito (fr. 22 B 129 DK). Eraclito non dice la stessa cosa di Ione, che Pitagora compose opere usando uno pseudonimo, e non menziona neanche poemi attribuiti a Orfeo; egli fa però riferimento all'idea che Pitagora si fosse dedicato alla diffusione, previa scelta del materiale, di poesia precedente, il che indirettamente conforta quanto riportato da Ione. Anche Epigene, stando a Clemente di Alessandria, ritiene che la *Discesa nell'Ade* e lo *Hieros Logos* siano di Cercope Pitagorico, mentre a Brontino vadano attribuiti il *Peplo* e i *Physiaca* (CLEM., *Str.* 1,131 = 222 T BERNABÉ; sulla questione cfr. anche M. HERRERO DE JAUREGUI, *Orphism and Christianity in Late Antiquity* [Sozomena. Studies in the Recovery of Ancient Texts, 7], Berlin-New York 2010, spec. 207-208). Per quanto riguarda Lino, i giudizi degli antichi sono ugualmente discordanti. È interessante la notizia di Pausania, che conosce poesia attribuita a due Lino, reputandola in entrambi i casi spuria (un giudizio analogo il periegeta lo riserva anche alle opere di Museo), dato che o Lino non compose nulla o, se lo fece, andò tutto perduto (PAUS. 9,29,9; cfr. anche 2,19,8 e 8,18,1).

BIBLIOGRAFIA

- BUITENWERF, R., *Book Three of the Sibylline Oracles and Its Social Setting* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha, 17), Leiden 2003.
- COLLINS, J.J., *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism* (SBL.Dissertation Series, 13), Missoula 1974.
- D'AGOSTINO, E., *Onomacriti testimonia et fragmenta* (Quaderni di AION, 10), Pisa-Roma 2007.
- VAN GAANS, G.M., "The Manichean Bishop Faustus. The State of Research after a Century of Scholarship", in *Augustine and Manichean Christianity: Selected Papers from the First South African Conference on Augustine of Hippo, University of Pretoria, 24-26 April 2012*, edited by J. VAN OORT (Nag Hammadi and Manichean Studies, 83), Leiden 2013, 199-228.
- HERRERO DE JAUREGUI, M., *Orphism and Christianity in Late Antiquity* (Sozomena. Studies in the Recovery of Ancient Texts, 7), Berlin-New York 2010.
- KOFSKY, A., *Eusebius of Caesarea against Pagans*, Leiden-New York 2000.
- MARCOVICH, M., *Origenes, Contra Celsum libri VIII* (Supplements to Vigiliae Christianae, 54), Leiden-Boston-Köln 2001.
- PERRONE, L. (ed.), *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo, cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene. Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origene e la Tradizione Alessandrina"* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 61), Roma 1998.
- PIZZANI, U., ALICI, L., DI PILLA, A., *Sant'Agostino, Contro Fausto Manicheo/1, libri 1-19* (Nuova Biblioteca Agostiniana, 14/1), Roma 2004.
- RIEDWEG, C., *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos: Beobachtungen zu OF 245 und 247* (Classica Monacensia: Münchener Studien zur klassischen Philologie, 7), München 1993.
- WALTER, N., *Der Thorausleger Aristobulos* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 86), Berlin 1964.
- WEST, M.L., *I poemi orfici*, edizione italiana a cura di M. TORTORELLI GHIDINI, Napoli 1993; –, "Conjectures on 46 Greek Poets", *Philologus* 110 (1996), 147-168.

