

Ramelli, Ilaria

*Aspetti degli sviluppi del rapporto fra stoicismo
e cristianesimo in età imperiale*

Stylos N° 12, 2003

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Ramelli, Ilaria. “Aspetti degli sviluppi del rapporto fra stoicismo e cristianesimo in età imperiale” [en línea]. *Stylos*, 12 (2003). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=aspetti-sviluppi-rapporto-stoicismo> [Fecha de consulta:]

ASPETTI DEGLI SVILUPPI DEL RAPPORTO FRA STOICISMO E CRISTIANESIMO IN ETÀ IMPERIALE

ILARIA RAMELLI*

Vorrei cercare di delineare qui lo sviluppo dei rapporti, talora diversificati e apparentemente contraddittori, tra gli Stoici romani e i Cristiani, dalla tarda età giulio-claudia al regno di Marco Aurelio fino all'età severiana, ampliando la visuale anche al mondo orientale, in particolare quello siriano.

1.

Nel primo secolo, fino a Domiziano, gli Stoici romani danno talora l'impressione di aver conosciuto, almeno in qualche misura, il Cristianesimo; di fatto Stoici e Cristiani furono perseguitati sia sotto Nerone, sia sotto Domiziano, quasi contemporaneamente. Gli stoici romano-etruschi¹ Musonio Rufo e Persio, ma anche Trasea Peto, Seneca, Giovenale, Stazio, Silio Italico e lo Stoico siriano Mara bar Sarapion offrono indizi, talora di carattere linguistico, talora contenutistico, che inducono per lo meno alla riflessione, tenuto conto anche del fatto che a ragion veduta s. Paolo aveva scelto di avviare un dialogo con il pensiero filosofico pagano proprio sulla base di tematiche tipicamente stoiche, e che egli decise di riallacciare a Roma il dialogo con la cultura pagana da lui tentato ad Atene nel celebre discorso

* Università Cattolica Sacro Cuore, Milano.

¹ Sullo Stoicismo in Etruria M. SORDI, *Storiografie a cultura etrusca nell'Impero romano*, in *Atti del II Congresso internazionale etrusco (26 maggio - 2 giugno 1985)*, I, Suppl. di Studi Etruschi, Roma 1989, pp. 41-51; Eiusd. *Lo Stoicismo in Etruria*, in *Die Integration der Etrusker und das Weiterwirken etruskischen Kulturgutes im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom*, hrsg. von L. Aigner Foresti, Wien 1998 (Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-historische Klasse, 658), p. 337 sgg. Cfr. anche il mio *La concezione di Giove negli Stoici romani di età neroniana*, in corso di stampa nei "Rendiconti dell'IL", Classe di Lettere 131 (1997), con completa documentazione.

all'Areopago e subito interrotto (*At* 17, 22 - 34). Per portare soltanto un esempio, in s.Paolo, che sviluppa soprattutto il concetto stoico di paternità divina e che riprende echi di formule stoiche, il tema di Dio come padre –molto sentito dallo Stoicismo romano, soprattutto in Musonio ed in Seneca e poi in Epitteto, discepolo di Musonio—² è ampiamente presente, soprattutto quando l'Apostolo si rivolge ai pagani. Negli *Atti* il passo più importante riguarda il discorso di Paolo all'Areopago (*At* 17, 16 sgg.), nel quale egli cita un verso dello Stoico Cleante o dei *Fenomeni* di Arato di Soli ("poiché di lui stirpe noi siamo", τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν), fondando la paternità divina verso gli uomini sull'atto creativo di Dio e, dall'altro lato, facendo conseguire da questa paternità una consapevolezza sulla natura di Dio stesso, che non ha nulla a che vedere con i manufatti umani: la polemica contro tali rappresentazioni della divinità, risalente alla tradizione filosofica di Senofane e di Epicuro, era stata sviluppata soprattutto in ambito stoico ed era viva nello Stoicismo romano del I secolo, soprattutto con Seneca e con Persio. E Paolo sapeva bene di parlare di fronte ad un pubblico in cui erano numerosi i filosofi stoici. Insomma, data la riflessione stoica sulla paternità divina verso gli uomini, si comprende bene come mai s.Paolo, dell'eredità classica in questo ambito, che pure era vasta, abbia scelto di sviluppare soprattutto il concetto stoico di paternità divina e di riprendere echi di formule stoiche, proprio rivolgendosi ai pagani.

Non è neppure un caso che i Cristiani abbiano ammirato e stimato profondamente questi autori. Musonio infatti fu stimato da Giustino quale "martire" del λόγος seminale (*II Ap.* 8, 1) e citato con dovizia da Clemente d'Alessandria, che ne riprese il pensiero in moltissimi casi, sia nel *Paedagogus* che negli *Stromata*³; anche Origene menzionava Musonio, insieme con Socrate, quale modello di vita irreprensibile (c. *Cels* III 66: παράδειγμα τοῦ ἀρίστου βίου)⁴. Persio fu ammirato da Lattanzio (*Div. Inst.* II 2, 18), da Girolamo (*Chron. a. Abr.* 2050) e soprattutto da Agostino (*Civ. Dei* II 6-7), per il quale egli avrebbe offerto insegnamenti etico-

² Cfr. il mio "Dio come padre nello Stoicismo romano al tempo della predicazione cristiana e nell'«Epistola Anne»", in *Scripta Antiqua in honorem A. Montenegro - J.M^a. Blázquez*, ed. S. Crespo Ortiz de Zárate, Valladolid 2003, pp. 343-351.

³ Lo ha mostrato bene J.M. BLÁZQUEZ, "El uso del pensamiento de la filosofía griega en el *Pedagogo* de Clemente de Alejandria", *Anuario de Historia de la Iglesia* 3 (1994), p. 59 sgg.

⁴ Cfr. per tutta la documentazione la mia introduzione a *Musonio. Diatribe, frammenti, testimonianze*, Milano 2001.

religiosi addirittura divinamente ispirati⁵. Quanto a Seneca, Tertulliano lo chiamò *saepe noster* (*De an.* 20), Lattanzio lo definì *omnium Stoicorum acutissimus* (*Div. Inst.* II 8, 23), tanto che *potuit esse Dei cultor, si quis illi monstrasset* (*ibid.* VI 24, 14), poiché *multa de Deo nostris similia locutus est* (*ibid.* I 5, 28), e Gerolamo si sentì di porlo *in catalogo sanctorum* (*Vir. Ill.* 12), mentre la storiografia pagana fu talora assai dura nelle sue valutazioni⁶: molta parte in questa fortuna di Seneca presso i Cristiani ebbero certamente la sua critica alla religione tradizionale e al culto imperiale (*Tert. Apol.* 12, 16)⁷. Ancora nel IV secolo un autore probabilmente cristiano come quello dell'*Epistola Anne ad Senecam* stimava molto Seneca e ne impiegava taluni aspetti del pensiero in polemica anti-idolatrca, e chi diede al trattatello il titolo sotto cui oggi ci è noto fece addirittura di Seneca il destinatario di questo opuscolo di propaganda antipagana⁸.

Ho avuto occasione di studiare il pensiero di questi Stoici romani di età neroniana e gli indizi di eventuali contatti con il Cristianesimo⁹. Riguardo a Seneca, se

⁵ Documentazione nel mio *La concezione di Giove*.

⁶ Cfr. il mio "Seneca in Plinio, Dione, s. Agostino", in *Neronia VI. Rome à l'époque néronienne. Actes du VIème Colloque International de la Société Internationale des Études Néroniennes (SIEN), Rome 19-23 mai 1999, Bruxelles 2002*, pp. 503-513.

⁷ Ho studiato quest'ultimo aspetto in "Divus" e "Deus" negli autori del I secolo d.C.: Lucano, Seneca e Plinio il Giovane di fronte al culto imperiale, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», Cl. di Lettere, 134 (2000) [2001], pp. 125-149, e in *Seneca in Plinio*, cit., e il primo ne *La concezione di Giove*. Il passo di Tertulliano suona: *Senecam... pluribus et amarioribus de vestra superstitione perorantem*. Agostino (*Ep.* 153 ad Macedonium) rileva anch'egli la polemica di Seneca contro la religione tradizionale, ma rileva che gli impegni pubblici gli facevano rendere ad essa ossequio: *Sed iste quem philosophi quasi liberum fecerunt, tamen, quia inlustri populi Romani senator erat, colebat quod reprehendebat, agebat quod arguebat, quod culpabat adorabat*.

⁸ I. RAMELLI, "Alcune osservazioni sulla cosiddetta Epistola Anne, *Paideia* 56 (2001), pp. 65-78; EIU.SD. *Dio come padre nello Stoicismo romano*, pp. 343-351; EIU.SD. *L'Epistola Anne ad Senecam de superbia et idolis come documento pseudo-epigrafico probabilmente cristiano. Milieu culturale, composizione, destinatari*, in corso di stampa.

⁹ *La concezione di Giove negli stoici romani di età neroniana*, RIL, Classe di Lettere, 131 (1997), pp. 292-320. MUSONIO RUFO, *Diatriba, frammenti e testimonianze*, Milano 2001, part. l'Introduzione.

quella della sua conversione è senz'altro una leggenda¹⁰, sembrano esservi indizi storici, di pensiero e linguistici che inducono alla riflessione. Sul piano storico, una reciproca conoscenza fra Seneca e Paolo, presupposta dal celebre epistolario apocriefo fra Seneca e Paolo –in favore della cui possibile autenticità, esclusa la lettera datata al 64, ho portato a più riprese numerosi argomenti–¹¹, appare in fondo plausibile, tenuto conto non solo della permanenza di Paolo a Roma in occasione del suo primo processo, della sua predicazione e della figura-chiave di Gallione, ma anche di un'epigrafe ostiense (CIL XIV 566 = ILChrV 3910) che dal nome di un *Anneus* [sic] *Paulus Petrus* lascia intravedere la presenza di Cristiani in seno alla *gens Annaea* già verso la fine del I secolo¹². Vi sono poi usi linguistici seneciani interessanti, come l'impiego del sintagma *credere deos* per indicare la fede negli dèi, un uso non noto nel mondo pagano¹³; la presentazione del giorno della morte come del *dies aeterni*

¹⁰ Come dimostra A. MOMIGLIANO, *Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca*, «Rivista Storica Italiana» 52 (1950), pp. 325-344, poi in *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955, pp. 13-32, part. 25-26.

¹¹ “L’epistolario apocriefo Seneca - san Paolo: alcune osservazioni”, *Vetera Christianorum* 34 (1997), pp. 299 - 310; “Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo in Spagna: la tradizione patristica”, *Vetera Christianorum* 35 (1998), pp. 245-256; “Note su una dubbia testimonianza epigrafica della persecuzione neroniana in Spagna”, *Hispania Antiqua*, 24 (2000), pp. 125-134; “Aspetti linguistici dell’epistolario Seneca-San Paolo”, in *Seneca e i Cristiani. Atti del Convegno Internazionale, Univ. Cattolica - Biblioteca Ambrosiana, Milano, 12-14 ottobre 1999*, a c. di A.P. Martina, *Aevum Antiquum* 13 (2000) [2001], pp. 123-127; “Tracce di presenza cristiana in Spagna in età neroniana?”, in *La Peninsula Ibérica hace 2000 años. Congreso Internacional de Historia Antigua. Universidad de Valladolid*, bloque temático *Religión y cultura*, Valladolid 2001, pp. 625-630, da ultimo in “Indizi della conoscenza del Nuovo Testamento nei romanzi antichi e in altri autori pagani del I sec. d.C.”, in *Il Contributo delle scienze storiche alla interpretazione del Nuovo Testamento. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 2-6 ottobre 2002)*, a c. del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, in corso di pubblicazione.

¹² SORDI, *I Cristiani*, p. 168; Eiusd. “L’ambiente storico culturale greco-romano della missione cristiana del primo secolo”, in *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo. XXXIV Settimana Biblica Nazionale*, a c. di R. Fabris, *Riv. di Studi Biblici* 1-2 (1988), pp. 217-229; E. GRZYBEK-M. SORDI, “L’Edit de Nazareth et la politique de Néron à l’égard des chrétiens”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 120 (1988), pp. 279-291.

¹³ Cfr. i miei “La Chiesa di Roma e la cultura pagana: echi cristiani nell’Hercules Oetaeus?”, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 52 (1998), pp. 11-31, part. n. 35; “Alcune osservazioni su credere”, *Maia* n.s. 51 (2000), pp. 67-83.

natalis (Ep. 102, 26)¹⁴; l'uso dell'espressione *sacer spiritus* per indicare la presenza di Dio in noi, che custodisce i nostri atti e la nostra coscienza (Ep. ad Lucilium 41, 1 - 2; 92, 10; Oct. 489-490; Ep. VII ad Paulum dell'epistolario apocrifo), e l'impiego di *caro* in senso filosofico, soprattutto dalle *Lettere a Lucilio*, attestato per la prima volta in Seneca e in Persio e vicino più ad una concezione cristiana che al materialismo immanentistico proprio dell'ortodossia stoica¹⁵. Inoltre, Seneca appare vivamente impressionato dal supplizio della croce, di cui parla a più riprese, specialmente nelle *Epp. ad Lucilium*, 14 e 101, databili agli anni del ritiro dalla vita politica, che coincidono con quelli della persecuzione neroniana, e, prima di Silio Italico, attribuisce ad Atilio Regolo la croce a differenza di tutti gli autori precedenti (Ep. 98, 12; Prov. 3)¹⁶. Del resto, il tema della crocifissione, legato anche all'episodio delle spettacolari esecuzioni dei Cristiani a Roma nel 64 (Tac. Ann. XV 44; Clem. Rom. ad Corinth. I), è presente in altri autori pagani pressoché contemporanei, come Marziale, che era a Roma nel 64 e assistette alle vicende legate all'incendio: in *Spect.* 8 ricorda una messa in scena del mimo *Laureolus* particolarmente cruenta e spettacolare, in cui lo schiavo protagonista era stato crocifisso veramente, presentando quale motivo del supplizio l'aver appiccato il fuoco a Roma. È precisamente l'incriminazione che fu usata contro i Cristiani; può darsi che Marziale avesse in mente l'episodio neroniano¹⁷. Infine, se non è di Seneca, nel cui *corpus* ci è giunta, rivela comunque forti influssi senechiani e stoici la tragedia *Hercules Oetaeus*, che potrebbe presentare alcune tracce

¹⁴ Si veda il mio "Osservazioni sul concetto di "giorno natalizio" nel mondo greco e romano e sull'espressione di Seneca *dies aeterni natalis*", *Tlu* 6 (2001), pp. 169-181.

¹⁵ Ho studiato questi passi in "Sacer spiritus in Seneca", *Stylos* 9 (2000), pp. 253-262 e ho apportato nuovi argomenti nel cit. *Indizi della coscienza*.

¹⁶ Poco dopo, infatti, Silio – altro autore che reca evidenti tracce di Stoicismo – avrebbe ascritto a Regolo il supplizio della croce, considerato quale strumento di esaltazione più che quale tortura mortale: L. COTTA RAMOSINO, "Il supplizio della croce in Silio Italico (Pun. I 169-181; VI 539-544)", *Aevum* 73 (1999), pp. 93-106. Anche Manilio, nell'episodio di Andromeda nei suoi *Astronomica* (V 538-619), altera deliberatamente la tradizione mitografica, attribuendo all'eroina la croce e lodandola per la dignità e la compostezza da lei assunte al momento del supplizio. Per Seneca e per Manilio cfr. il mio "Alcune osservazioni sulle occorrenze di *crux* in Manilio, Seneca, Giovenale e Marziale", *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 12 (1999), pp. 241-252.

¹⁷ Documentazione in RAMELLI, "Alcune osservazioni sulle occorrenze di *crux*", pp. 241-252. Oltre alla bibliografia già fornita sulla spettacolarità delle rappresentazioni circensi neroniane cfr. E. KÖHNE - C. EWIGLEBEN - R. JACKSON (EDD.), *Gladiators and Caesars: the Power of Spectacle in Ancient Rome*, Berkeley 2001.

della conoscenza degli episodi evangelici della Crocifissione e della Resurrezione — i parallelismi sono numerosi e alcuni appaiono sorprendenti —, ed attribuire all'eroe stoico-cinico certi tratti di Cristo¹⁸.

Riguardo a Persio, la sua riflessione filosofica si tinge programmaticamente di una sfumatura religiosa e si incentra sulla necessità di purificare e di interiorizzare il culto da rendere al *deus*, ponendo in ridicolo una concezione superstiziosa, vuota e soltanto formalistica del rapporto con il divino, quale sembra emergere anche dal poco che sappiamo di Trasea Peto, peraltro fiero oppositore del culto imperiale¹⁹. Poiché Dio non ama né sacrifici, né mere — per quanto continue — invocazioni, né il lusso che invade i templi, Persio denuncia con il massimo rigore l'empietà di chi giudica la sfera del divino e dello spirituale con il metro della nostra "carne peccatrice" (*scelerata pulpa*), un concetto che ha molti aspetti in comune con quello paolino di σάρξ²⁰. A Dio, custode della vita morale, si dovrebbe piuttosto offrire un animo in cui si armonizzino il diritto umano e quello divino, la purezza dei propri intenti più profondi ed un cuore imbevuto di nobile onestà (II 59 - 74). In questo risiede la vera libertà; è questo soltanto che può procurare il favore del dio sommo²¹. Si capisce dunque il motivo del favore di cui Persio godeva tra i Cristiani, come pure si comprende come mai anche Musonio sia stato tanto apprezzato dai medesimi.

Per quest'ultimo, infatti, La suprema divinità, da lui chiamata indifferentemente "Dio" o "Zeus", che rivela tracce del Tinia etrusco, è vista come benefattrice ed amante degli uomini i quali di essa sono immagine; soprattutto, Dio è padre degli uomini, modello di virtù e custode dell'imperativo etico che impone di essere buoni e che al contempo presuppone nell'uomo libertà e responsabilità²². Gli uomini che perseguono la virtù e la saggezza dimorano nella "Città di Zeus", il luogo ideale di cui Dio è sovrano e la cui concezione affonda le radici nel cosmopolitismo stoico, ma lo

¹⁸ Come ho cercato di illustrare nel cit. *La Chiesa di Roma e la cultura pagana*, e in "L'Hercules Oetaeus e la conoscenza del Cristianesimo da parte degli Stoici romani del I secolo", *Stylos* 8 (1999), pp. 7-16.

¹⁹ Rinvio per questo al mio cit. *La concezione di Giove*.

²⁰ Sulla *scelerata pulpa* di Persio come un'eco paolina M. SORDI, *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano 1984, p. 169.

²¹ Cfr. i miei "La concezione di Giove e L'etruscità di Persio e la sua posizione politica", in corso di pubblicazione su *Espacio, Tiempo y Forma*.

²² Si veda il cit. RAMELLI, *Dio come Padre nello Stoicismo romano*.

supera anche, designando un luogo spirituale, morale e religioso che tanta fortuna avrà in seguito²³: il lessico politico trasposto in termini etico-religiosi è tipico di Musonio, il quale ad esempio afferma pure che seguire la legge divina equivale ad essere οὐμνηφοι τῷ Θεῷ, cioè non significa sottomettere la propria volontà con cieco servilismo, ma piuttosto decidere in armonia con Dio, volere insieme con Lui, secondo il tema già vetero-stoico della conformazione del volere del saggio al Fato. Zeus è poi protettore della famiglia²⁴ e dei bambini, i suoi membri più deboli: l'interruzione di gravidanza e l'esposizione dei neonati sono peccati gravissimi che Lo offendono direttamente. Poiché Dio è dunque Dio della vita, Musonio può sostenere che, per conoscerLo, non si deve attendere passivamente che Egli venga ad esortarci, bensì occorre amputare la parte morta dell'anima: solo allora riconosceremo Dio²⁵. Questi aspetti, unitamente anche al valore attribuito da Musonio al perdono²⁶, lo hanno fatto certamente amare dai Cristiani, che lo apprezzarono tempo dopo la sua morte. Ma già da vivo, i possibili rapporti di Musonio con i Cristiani passarono forse attraverso Iulia Drusi, la madre di Rubellio Plauto e amica della cristiana Pomponia Graecina: Musonio esortò Plauto ad affrontare stoicamente la morte quando questi si trovava in area siriana²⁷.

La predicazione di Musonio in Siria ebbe tanto successo che perfino un re siriano locale si recò ad ascoltarlo, probabilmente negli anni Sessanta del I secolo; negli anni Settanta, uno Stoico siriano, Mara bar Serapion, ci fornisce una delle più antiche testimonianze pagane su Gesù Cristo²⁸. Mara indirizza in lingua siriana una lettera, impregnata di riflessioni stoiche sulla libertà del saggio, sulla fortuna e la virtù e

²³ Cfr. i miei "La "Città di Zeus" di Musonio Rufo nelle sue ascendenze vetero-stoiche e nell'eredità neostoica e cristiana", *Stylos* 11 (2002), pp. 151-158 e "Nostra autem conversatio in caelis est (Phil. 3.20). Note su conversatio nei classici latini, nelle antiche versioni bibliche e nella patristica", in corso di stampa su *Sileno*.

²⁴ Si veda il mio La tematica *de matrimonio* nello Stoicismo romano: alcune osservazioni, *Ilu* 5 (2000), pp. 145-162.

²⁵ Documentazione completa nei miei *La concezione di Giove e Introduzione a Musonio. Diatribe*, cit.

²⁶ Si veda I. RAMELLI, "Il tema del perdono in Seneca e in Musonio Rufo", in *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico*, a. c. di M. Sordi, Milano 1998, CISA 24, pp. 191-207.

²⁷ Ho cercato di illustrarlo in "Stoicismo e Cristianesimo in area siriana nella seconda metà del I secolo d.C.", *Sileno* 25 (1999) [2001], pp. 197-212.

²⁸ Si veda il cit. RAMELLI, *Stoicismo e Cristianesimo*.

simili, al figlio studente Serapion, poco dopo la presa di Samosata da parte romana del 73, di cui è fatta menzione nel documento insieme con la ferma speranza che i Romani non tratteranno i Commageni come schiavi, ma che, essendo nobili d'animo, li lasceranno presto liberi. Il riferimento storico sembra, come hanno dimostrato il Blinzler ed il Mazzarino²⁹, alla presa della Commagene nel 72-73 d.C. con la deposizione, da parte romana, del re Antioco IV, quando il re spodestato esulò da Samosata, occupata dai Romani, insieme con molti altri (Ios. *BI* VII 7, 13): il recente tentativo della Mc Vey³⁰ di postdatare la lettera – senza per altro confutare né citare gli studi di Mazzarino e di Blinzler – al sec. IV, di considerarla una mera esercitazione retorica e di riferire le parole di Mara alla presa di Samosata da parte persiana nel 256 d.C., durante il conflitto tra Shapur I e Valeriano, non appare pienamente convincente, in quanto in quell'occasione Samosata fu presa dai Persiani, mentre qui è evidente che si tratta dei Romani e non si fa cenno ai Persiani. In un passo della lettera, Mara si sofferma sul tema della superiorità del saggio sulla sorte e dell'immane intervento divino a vendetta del saggio perseguitato ingiustamente. Tra gli esempi di saggi perseguitati, ma poi vendicati dalla disgrazia dei loro persecutori, accanto a Socrate e a Pitagora, Mara menziona Gesù come il “re saggio” [*mlk' hkm*] dei Giudei, messo a morte da loro, ma che in realtà non è morto, poiché vive ancora, “grazie alle nuove leggi [*nmws*]”³¹ che ha promulgato”³². I Giudei

²⁹ J. BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, Regensburg 1960³, tr. it. *Il processo di Gesù*, Brescia 1966, pp. 43-48; S. MAZZARINO, *l'impero Romano*, II, Bari 1991³, p. 887.

³⁰ K. MAC VEY, *A Fresh Look at the Letter of Mara bar Sarapion to His Son*, in *V Symposium Syriacum*, Leuven 1988, ed. R. Lavenant, Roma 1990 (*Orientalia Christiana Analecta*, 236), pp. 257-272.

³¹ Si noti che il termine siriano *nomūsē*, usato da Mara e plurale di *nomūsā*, deriva palesemente dal gr. νόμος e si trova impiegato per indicare la legge nuova di Gesù rispetto a quella veterotestamentaria, la nuova alleanza rispetto all'antica e il Nuovo Testamento rispetto all'Antico. Vi è dunque in Mara una ben precisa consapevolezza dell'innesto della novità del messaggio cristiano sulla base dell'Ebraismo. In queste “nuove leggi” consiste, secondo il pagano Mara, la sopravvivenza di Gesù dopo la morte: è chiaro che il nostro autore non coglie il significato della Risurrezione.

³² “Che cos'altro dovremmo infatti dire, quando i saggi vengono trattati con violenza da parte dei tiranni e la loro saggezza viene fatta prigioniera dalla calunnia ed essi, nella loro intelligenza, vengono oppressi senza che possano difendersi? Che cosa di fatto hanno ricavato gli ateniesi dall'uccisione di Socrate, in punizione della quale ricevettero carestia e pestilenza, oppure il popolo di Samo dall'aver arso Pitagora, dato che in un'ora sola la loro terra venne interamente ricoperta dalla sabbia? O i Giudei dall'esecuzione del loro re saggio, dato che da

sarebbero stati puniti con la distruzione di Gerusalemme e con la dispersione. In termini molto vicini si esprime su Gesù, in età flavia, Flavio Giuseppe, se si accetta, come ormai sembra ammesso dai più, la fondamentale autenticità del suo *Testimonium* (*Ant. Iud.* XVIII 3, 3, fatta salva la caduta di un λεγόμενος o simili), dove Giuseppe parla di Gesù Cristo e Lo presenta come “uomo saggio [σοφός]” e Ne ricorda la morte ad opera dei capi ebraici, la Risurrezione ed i seguaci: “non cessarono coloro che sin dal principio avevano preso ad amarlo: infatti apparve loro il terzo giorno di nuovo vivo”³³. L’atteggiamento presente in Mara, di simpatia verso il fatto cristiano e di condanna dei Giudei – giustamente puniti dai Romani – per aver provocato la morte di Gesù, presenta profonde somiglianze, talora a livello verbale, anche con quanto si legge nell’epistolario di Abgar V di Edessa con Tiberio che ci è conservato nella siriana *Doctrina Addai* e in Mosè di Corene e il cui nucleo stoico forse è da rivalutare³⁴. Del resto, la diffusione del messaggio cristiano in area siriana appare precoce: già nel 30, diversi Giudei provenienti dalla Mesopotamia facevano parte della folla giudaica multietnica che ascoltò a Gerusalemme il celebre discorso pentecostale di Pietro: tra questa folla, circa tremila si convertirono (*At* 2, 5. 9. 41) e anche gli altri, tornati nelle loro regioni – nella fattispecie in quelle mesopotamiche – probabilmente diedero notizia di questa prima predicazione apostolica, che verteva precisamente sulla messa a morte di Cristo da parte giudaica e sulla sua resurrezione, i due punti

quel tempo il loro regno fu eliminato? Con giustizia infatti Dio ha ricompensato la saggezza di quei tre, ché gli ateniesi in effetti morirono di fame, il popolo di Samo senza scampo fu ricoperto dal mare e i Giudei, poi che furono abbattuti e cacciati dal loro regno, sono dispersi in ogni terra. Non è morto Socrate, grazie a Platone; e nemmeno Pitagora, in virtù della statua di Era; né il re saggio, grazie alle nuove leggi che ha promulgato”.

³³ Non è esclusa l’autenticità della più ampia versione del *Testimonium Flavianum* che si ritrova nella recensione slava del *Bellum Iudaicum*, di cui mi sono occupata in “Alcune osservazioni sul *Testimonium Flavianum*”, *Sileno* 24 (1998) [2000], pp. 219-235, cui rinvio per una messa a punto sul panorama critico odierno, cui aggiungo A. VINCENT CERNUDA, “El testimonio flaviano, alarde de solapada ironía”, *Estudios Bíblicos* 55 (1997), pp. 355-385 e 479-508.

³⁴ Si vedano i miei “Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo nelle regioni ad est dell’Eufrate”, in *La diffusione dell’eredità classica nell’età tardoantica e medioevale. Il romanzo di Alessandro e altri scritti*, Atti del Seminario Internazionale di Studi, Roma-Napoli 25-27 settembre 1997, a c. di R.B. Finazzi-A. Valvo, Alessandria 1998, pp. 209-225; *Alcune osservazioni sul Testimonium Flavianum*, pp. 219-235; “Edessa e i Romani tra Augusto e i Severi: aspetti del regno di Abgar V e di Abgar IX”, *Aevum* 73 (1999), pp. 107-143.

ricordati non solo da Flavio Giuseppe, ma anche da Mara³⁵. Inoltre, gli stessi *Atti* testimoniano la diffusione del Cristianesimo non soltanto in Antiochia, ma anche nel più vasto entroterra siriano, già alla fine degli anni Quaranta e nei primissimi anni Cinquanta: il passo in questione infatti si colloca prima del processo di Paolo dinanzi a Gallione, databile con certezza al 52, e subito dopo il cosiddetto “concilio di Gerusalemme”, probabilmente del 49. Gli apostoli, i presbiteri e tutta la Chiesa di Gerusalemme indirizzarono –tramite Paolo, Barnaba, Barsabba e Sila– una lettera che notificasse le decisioni del concilio ai Cristiani di Antiochia e di tutta la Siria (*At* 15, 23)³⁶. Infatti Paolo, passando attraverso la Siria subito dopo, rafforzò nella fede “le comunità” ivi già formate, che evidentemente per l’uso del plurale non si riducevano alla sola Antiochia³⁷. Tanto più interessante risulta che la predicazione ai Siriace fu rivolta non solo ai Giudei là residenti, ma anche ai pagani di Siria (τοῖς ἐξ ἐθνῶν, *At* 15, 23)³⁸, che dunque poterono udire molto presto l’annuncio cristiano³⁹.

Mara bar Serapion era forse imparentato con un altro Stoico siriano contemporaneo: Serapion di Gerapoli⁴⁰, il quale, insieme allo Stoico Artemidoro che viveva in Siria a quell’epoca, contribuisce a mostrare come lo Stoicismo fosse apprezzato e godesse di una certa notorietà e diffusione in area siriana nella seconda

³⁵ *At* 2, 5. 9. 41: Ἦσαν δὲ ἐν Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντός ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν [...] Πάρθοι καὶ Μῦδοι καὶ Ἑλαμίται καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν.

³⁶ Γράφοντες διὰ χειρὸς αὐτῶν· Οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφὰ τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν.

³⁷ Διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας (*At* 15, 41).

³⁸ Non entro qui nel merito della recente ipotesi di L. TROIANI, *Il perdono cristiano e altri studi sul Cristianesimo delle origini*, Brescia 1999, di far rientrare tra i Giudei di non stretta osseervanza anche questi «gentili» neotestamentari; cfr. la mia recensione sulla *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 64, 2 (2000), pp. 530-534.

³⁹ Si aggiunga che già nel 35 legato di Siria fu Lucio Vitellio, che fu inviato da Tiberio e che depose Caifa e Pilato (Ios. *At* XVIII 4, 3), responsabili della morte di Gesù Cristo: si veda il mio cit. *Le origini*, p. 216.

⁴⁰ Mara era figlio di un Sarapion e padre di un Sarapion; la diffusione del nome in area siriana non permette di trarre alcuna conclusione circa l’identificazione del filosofo di Gerapoli con il figlio di Mara, che rimane comunque possibile; se Serapione nacque nel corso degli anni Cinquanta, negli anni Settanta aveva una ventina d’anni o meno e poteva ben essere studente; inoltre Sarapion era filosofo ed anche il figlio di Mara studiava filosofia; entrambi inoltre erano imbevuti di Neostoicismo.

metà del I secolo. Serapion, originario di Gerapoli in Siria e che successivamente si trasferì ad Atene, visse nella seconda metà del I secolo ed era ancor vivo, probabilmente quasi ottuagenario, al principio del regno di Adriano: presentato da Plutarco come un moralista austero, è autore di un poema filosofico di argomento medico e morale impregnato dei principii del Neostoicismo dell'epoca sua⁴¹.

Abbiamo visto dunque che lo Stoicismo era ben vivo in area siriana nella seconda metà del I sec., quando, nella stessa area, aveva incominciato a diffondersi il messaggio cristiano. Ora mi preme anche ricordare che gli Stoici di età neroniana – da Seneca a Lucano, da Trasea Peto a Musonio Rufo – furono perseguitati dopo la cosiddetta “svolta” di Nerone, pressoché contemporaneamente ai Cristiani, dei quali Nerone fu il primo persecutore – *dedicator damnationis nostrae*, dice Tertulliano –: sono ben note le tristi vicende della condanna dei Cristiani accusati dell'incendio di Roma nel 64, anche se probabilmente la persecuzione si estese ben al di là di quel singolo episodio e non interessò la sola città di Roma⁴².

Così accadde anche sotto Domiziano, allorché gli Stoici furono perseguitati, come attesta Dione (*epit.* LXVII 14), fra l'altro per il rifiuto dell'epiteto di *dominus*

⁴¹ Di lui parlano Plutarco (*Quaest. Conv.* I 10; *De E apud Delph.* 384e; *De Pyth. Or.*, *passim*), Stefano di Bisanzio (327-328 Meinecke) e Stobeo (III 10, 2). Cfr. J.H. OLIVER, “The Sarapion Monument and the Paean of Sophocles”, *Hesperia* 5 (1936), pp. 91-112; P. MAAS, “Sarapion Atheniensis Carmen de officiis medici moralibus”, in *Kleine Schriften*, hrsg. v. W. Buchwald, Munich 1973, pp. 112-114; C.P. JONES, “Three Foreigners in Attica”, *Phoenix* 32 (1978), p. 225; B. PUECH, “Prosopographie des amis de Plutarque”, in *ANRW*, II, 33, 6, Berlin-New York 1992, pp. 4831-4893, part. 4875-4877.

⁴² Sulla persecuzione di Nerone e sulla conoscenza dei Cristiani a Roma in quel periodo, con bibliografia: I. RAMELLI, *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, pref. di B.P. Reardon, Madrid 2001, *Graeco-Romanae Religionis Electa Collectio*, 6, part. cap. 8; EIU.S.D. “Elementi comuni della polemica anti giudaica e di quella anticristiana fra I e II sec. d.C.”, *Studi Romani* 49 (2001), pp. 245-274. Sugli Stoici vittime di Nerone e sulla loro riabilitazione cfr. i miei “Ipotesi sulla datazione e sull'attribuzione dell'Octavia”, in A. GALIMBERTI - I. RAMELLI, *L'Octavia e il suo autore: P. Pomponio Secondo?*, *Aevum* 75 (2001), pp. 79-99, part. 79-92; *Ipotesi sulla datazione e sull'attribuzione dell'«Octavia»*, in *Pervertere: Ästhetik der Verkehrung*, hrsg. von L. Castagna - G. Vogt-Spira, unter Mitwirkung von G. Galimberti Biffino - B. Rommel, München-Leipzig 2002 (Beiträge zur Altertumskunde, 151), pp. 75-76. Estensione della persecuzione oltre Roma: Ramelli, *Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo in Spagna*, pp. 245-256; *Note su una dubbia testimonianza epigrafica*, pp. 125-134.

ac deus che l'imperatore pretendeva, ma lo furono pure i Cristiani, anche se Dione non li nomina espressamente, limitandosi a parlare di una loro condanna per ateismo – rifiuto del culto divino ed imperiale – e per costumi giudaici. Fra di essi era, insieme con la sposa Flavia Domitilla, Flavio Clemente, cugino di Domiziano e padre dei successori designati all'impero, che si era mantenuto lontano dalla vita politica e dalle occasioni di pubblico culto finché aveva potuto: per questo gli era stata imputata una *contemptissima inertia* (Suet. *Dom.* 15, 1), come a suo padre era stata imputata *segnitia* (Tac. *Hist.* III 75, 1)⁴³. Per ateismo e costumi giudaici, oltre che per combattimento con le fiere, fu condannato Acilio Glabrione, che in qualche modo costituisce una figura di raccordo tra Stoici e Cristiani sotto Domiziano, in quanto colpevole di opposizione politica ma anche, a quanto lasciano supporre le prime due accuse, di Cristianesimo⁴⁴. Ed Acilio non a caso è presentato in termini elogiativi, con rimpianto per lui e biasimo verso Domiziano per la sua uccisione, nella *Satira* IV di Giovenale, il quale, se non può certo essere detto filosofo stoico, presenta tuttavia indizi consistenti di Stoicismo e lascia forse perfino intravedere alcune allusioni ai Cristiani perseguitati sotto Nerone e sotto Domiziano⁴⁵. In epoca non lontana, anche

⁴³ Analoghe accuse erano state mosse, sotto Nerone, a Trasea e accomunano Stoici e Cristiani: cfr. il mio "Tristitia". Indagine storica, filosofica e semantica su un'accusa antistoica e anticristiana del I secolo", *Invigilata Lucernis* 23 (2001), pp. 187-206.

⁴⁴ Cfr. M. SORDI, *I Cristiani e l'Impero Romano*, Milano 1995, c. III, 2; EIUSD. *L'ambiente storico-culturale...*, cit., pp. 227-28. Per il cristianesimo di Acilio cfr. anche i miei "L'omen per Acilio Glabrione e per Traiano: una corona?", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 55 (2001), pp. 389-394; "Annotazioni critiche su Aquila e Priscilla, il Titulus Priscae e le Catacombe di Priscilla a Roma", *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, *Historia Antigua*, 13 (2000), pp. 243-253.

⁴⁵ Forse la *Sat.* IV potrebbe rivelare una profonda impressione per il supplizio di S. Giovanni a Roma al tempo di Domiziano; e Giovenale sembra alludere ai supplizi dei Cristiani sotto Nerone con la complicità di Tigellino – in termini molto simili a quelli di Tacito e della *I Clementis* – alla fine della I satira: cfr. i miei "Alcune osservazioni sulle occorrenze di *crux* in Manilio, Seneca, Giovenale e Marziale", *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 12 (1999), pp. 241-252; "La *Satira* IV di Giovenale e il supplizio di san Giovanni a Roma sotto Domiziano", *Gerión* 18 (2000), pp. 343-359; *L'opposizione all'impero in Giovenale*, in *L'opposizione nel mondo antico*, a c. di M. Sordi, Milano 2000, pp. 195-214; oggi anche C. Pellegrino si trova d'accordo in merito e conferma i miei risultati sull'allusione ai Cristiani nel passo dei condannati sotto Tigellino: "Una *crux* tacitiana: Ann. XV, 44, 7", *Latomus* 59 (2001), pp. 105-108.

Stazio e Silio Italico potrebbero lasciar supporre una conoscenza del fatto cristiano⁴⁶.

2.

Dopo la persecuzione domiziana e la condanna di Flavio Clemente, sembra profilarsi un certo mutamento. Gli Stoici non si trovarono più ad essere perseguitati insieme con i Cristiani, i quali dal canto loro scelsero di ritirarsi nell'ombra e di non partecipare alla vita politica⁴⁷, anche perché, dopo Nerva, Traiano non poté rinnovare il veto posto dal suo predecessore alle denunce di "ateismo e costumi giudaici" rivolte contro i Cristiani⁴⁸. Gli Stoici invece, passata la stagione dei tiranni persecutori, con Nerva, Traiano e gli Antonini finalmente si allinearono, vedendo anche garantito il principio della "scelta del migliore" nel principato per adozione – mentre i Cristiani già dal tempo di Flavio Clemente avevano optato per il principio dinastico, come ribadiranno con Marco Aurelio – e non avevano più troppe ragioni di lasciarsi andare a nostalgie eroiche e a rimpianti repubblicani, come ai tempi di Nerone e di Domiziano. Anche dal punto di vista del culto imperiale non sembrano più esservi troppi problemi: gli imperatori stessi non hanno più la pretesa di farsi chiamare, come ad esempio aveva fatto Domiziano, *dominus ac deus*, scandalizzando la classe dirigente stoica ed attirandosi gli aspri biasimi del filo-stoico Giovenale (che nella *Sat.* IV dice di Domiziano stesso: "non v'è nulla che di sé non presuma, quando la si loda, una *dis aequa potestas*, vv. 70-71)⁴⁹. Da Nerva in poi il culto imperiale non costituì più per gli Stoici un grave motivo di scontro con l'imperatore, e neppure per i Cristiani, poiché: 1) da un lato, i sovrani non pretendevano da loro il culto del principe, ma solo quello degli dèi – Traiano nel suo rescritto a Plinio è molto chiaro nelle direttive: Plinio, governatore in Bitinia, dovrà pretendere dai Cristiani soltanto il

⁴⁶ Per Stazio, la sua concezione del divino e la leggenda della sua conversione cfr. il mio "La concezione religiosa di Stazio e la conversione del poeta secondo Dante", *Gerión* 17 (1999), pp. 417-432, e per l'ammirazione verso la croce cfr. L.COTTA RAMOSINO, "Il supplizio della croce in Silio Italico (Pun. I 169-181; VI 539-544)", *Aevum*, 73 (1999), 93-106; Ramelli, *Alcune osservazioni sulle occorrenze*, cit.

⁴⁷ Si vedano i miei "Una delle più antiche lettere cristiane extra-canoniche?", *Aegyptus* 80 (2000) [2002], pp. 169-188; "Cristiani e vita politica: il cripto-cristianesimo nelle classi dirigenti romane dei primi tre secoli", *Aevum* 76 (2002), pp.

⁴⁸ Cfr. SORDI, *L'ambiente storico-culturale*, p. 228.

⁴⁹ Illustro l'avversione degli Stoici al culto imperiale nel cit. "*Divus*" e "*Deus*" negli autori del I secolo d.C.

culto agli dèi, lasciando cadere quello all'imperatore e la maledizione a Gesù Cristo; neppure Decio, poi, pretenderà più il culto imperiale; 2) dall'altro lato, i Cristiani con Tertulliano precisano che sono disposti a chiamare l'imperatore *dominum*, *sed quando non cogor ut dominum Dei vice dicam*⁵⁰.

La frattura tra Stoici e Cristiani nel II secolo, presente forse dal punto di vista politico, non mi sembra profonda a livello intellettuale, nonostante alcune discusse testimonianze che vedremo: dal punto di vista del pensiero, infatti, emerge in certi casi perfino una velata stima reciproca tra Stoici e Cristiani. I giudizi di due filosofi in particolare sono illuminanti: Epitteto, Stoico pagano, e Giustino, filosofo e Martire cristiano. Epitteto in un passo delle *Dissertationes*, IV 7, 3, attribuisce ai Γαλιλαῖοι, intendendo i Cristiani, una fermezza di fronte alla morte che non deriva né dalla filosofia, né d'altra parte dalla follia e, se non assimila i Cristiani ai filosofi che agiscono secondo il λόγος, sembra tuttavia ammirare la loro capacità di affrontare la morte sulla base dell'ἔθος, dell'abitudine, profondamente valorizzata da Epitteto sulla scia del suo maestro Musonio Rufo, ponendo un netto *discrimen* fra l'abitudine cristiana e la pazzia (μανία)⁵¹. Giustino a sua volta esprime un giudizio acuto ed equilibrato sul pensiero stoico, ricordando la sua piena adesione, per un certo periodo, allo Stoicismo, che conosceva molto bene (*Dial. c. Triph.* 2, 3): la sua decisione di cercare una dottrina più soddisfacente dello Stoicismo sul piano metafisico fu indotta dall'insufficienza del pensiero stoico in materia teologica. Egli si rende conto infatti delle difficoltà insormontabili poste dal determinismo (*I Ap.* 20, 2-4; *II Ap.* 7, 3-9) e dall'immanentismo⁵² della più ortodossa matrice stoica, ma vede anche bene che proprio a questi aspetti dello Stoicismo ellenistico il Neostoicismo fiorito a Roma aveva dato scarsa importanza, concentrandosi piuttosto sui temi etici. E proprio l'etica

⁵⁰ TERTULL. *Apolog.* 34: *Augustus, imperi formator, ne "dominum" quidem dici se volebat. Et hoc enim Dei est cognomen. Dicam plane imperatorem dominum, sed quando non cogor ut dominum Dei vice dicam. Ceterum liber sum illi: dominus enim meus unus est, Deus omnipotens aeternus, idem qui et ipsius [...] maledictum est ante apotheosin deum Caesarem nuncupari*; cfr. SORDI, *L'ambiente storico-culturale*, pp. 228-229.

⁵¹ Si veda per questo il mio *Κατὰ ψιλήν παράταξιν. Montanismo e Impero Romano nel giudizio di Marco Aurelio*, in *Fazioni e congiure nel mondo antico*, a c. di M. Sordi, Milano 1999, CISA 25, pp. 81-97.

⁵² *Dial. c. Triph.* 2, 3; *II Ap.* 7, 8: ἐν τῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λόγῳ οὐκ εὐδοοῦν αὐτούς.

stoica, nota Giustino, offre punti di contatto notevoli con il pensiero cristiano⁵³. Perciò Giustino ha parole di piena ammirazione nei confronti di Stoici come Musonio Rufo, considerato, come si diceva, un “martire” del *logos* seminale (*II Ap.* 8, 1).

Nella stessa temperie culturale, va ricordato anche Galeno –non estraneo a influssi stoici–, il quale, pur accusando i Cristiani di fideismo, ne ammira la rettitudine e il coraggio⁵⁴. E che egli avesse notizia diretta di loro sembra confermato dalla sua amicizia con il *consularis* Flavio Boeto, governatore della Giudea sotto Marco Aurelio, poco prima del 166⁵⁵.

Ma il più grande Stoico del II secolo, Marco Aurelio, discepolo spirituale di Epitteto, esprime un giudizio molto duro sui Cristiani (XI 3): essi si voterebbero al martirio *κατὰ ψιλὴν παράταξιν*, per spirito di pura opposizione⁵⁶. Sulla negatività del giudizio non possono sussistere dubbi; tuttavia sembra possibile spiegare questa condanna del Cristianesimo da parte del maggiore Stoico del II secolo con un malinteso, destinato per altro ad essere subito risolto. Marco Aurelio infatti, come comprova il suo portavoce Celso nell' *Ἀληθὴς λόγος*⁵⁷, si ingannò sull'atteggiamento dei Cristiani verso l'Impero, confondendo i Montanisti –essi sì dotati di ansia del martirio e di «spirito di pura opposizione», sia nei confronti della Chiesa sia nei

⁵³ *II Ap.* 8, 1: τοὺς ἀπὸ τῶν Στοϊκῶν δὲ δογμάτων ἐπειδὴ καὶ ἐν τὸν ἠθικὸν λόγον κόσμιοι γεγόνασι; *II Ap.* 7, 8: καὶ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι ἐν τῷ περὶ ἠθῶν λόγῳ τὰ αὐτὰ τιμῶσι καρτερῶς.

⁵⁴ Oltre al mio cit. *Κατὰ ψιλὴν παράταξιν* cfr. il classico R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford-London 1949; G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, Bologna 1998, p. 63 nr. 19; p. 65 nr. 21; pp. 66, 73 e 300; EIU.S.D. “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, part. p. 107.

⁵⁵ Cfr. *PIR* 2^a ed., F 229; E.M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, p. 552.

⁵⁶ “Come dev'esser pronta un'anima, sia che debba sciogliersi subito dal corpo, sia che debba spegnersi, oppure dissiparsi, oppure perdurare viva in altra condizione! E questa prontezza, affinché possa dirsi proveniente da giudizio, non deve essere prodotto di uno spirito di pura opposizione [*κατὰ ψιλὴν παράταξιν*], come fanno i Cristiani, ma deve provenire da retta ragione [*λελογισμένως*] e accompagnarsi a profonda gravità; se vuole poi riuscire a infondere persuasione in altri, deve rifuggire da ogni teatralità [*ἀτραγῶδως*] e da ogni ostentazione”. Rinvio per l'analisi del passo e al mio cit. *Κατὰ ψιλὴν παράταξιν*.

⁵⁷ Per questo ruolo di Celso oltre al cit. *Κατὰ ψιλὴν παράταξιν* si veda il mio cit. *I romanzi antichi*, part. cap. 7.

confronti dell'Impero– con i Cristiani *tout court*⁵⁸. Questo indusse Marco ad aggirare il divieto traiano del *conquirendi non sunt* (Traian. *ap. Plin. Epist. X 97 [98]*)⁵⁹. Ma l'equivoco fu ben presto dissipato grazie agli apologisti, come dimostra nel 178 l'invito finale di Celso, portavoce di Marco, ai Cristiani a collaborare con l'imperatore (*ap. Orig. c. Cels. VIII 65; 67-68; 73; 75-76*)⁶⁰. Evidentemente Marco Aurelio non voleva proseguire ad ogni costo la persecuzione, ma cercava ragionevolmente un accordo: addirittura Celso intendeva, in un trattato successivo, indicare positivamente ai Cristiani come comportarsi nei confronti dell'Impero. Quella di Celso sembra una risposta al tempestivo intervento degli apologisti, Apollinare, Milziade, Atenagora e Melitone (*ap. Eus. Hist. Eccl. IV 26, 5-11*), che già prima della persecuzione aveva indirizzato un'apologia a Marco – come vedremo – e che anche nella seconda apologia, improntata al massimo lealismo⁶¹, non vuole neppure credere che il *καινὸν διάταγμα*⁶² sia dovuto ad un imperatore illuminato come Marco Aurelio (*ibid. 26, 6*). Gli apologisti avevano distinto chiaramente tra Cristianesimo e Montanismo – almeno due di loro, Melitone ed Apollinare, erano convinti antimontanisti –, ricordando in particolare a Marco il merito dei soldati cristiani nella circostanza del 'miracolo della pioggia'⁶³ e opponendosi all'antimilitarismo dei Montanisti. Così Marco, secondo

⁵⁸ Oltre al cit. *Κατὰ ψυλὴν παράταξιν*, cfr. M. SORDI-I. RAMELLI, "Il Montanismo", in *La profezia*, Bologna 2000, pp. 201-216.

⁵⁹ Sul rescritto di Traiano a Plinio cfr. ad es. R. LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second century AD to the Conversion of Constantine*, London 1984, 287, 294; soprattutto SORDI, *I Cristiani*, 67-73.

⁶⁰ Προτρέπεται ἡμᾶς ὁ Κέλσος ἀρήγειν τῷ βασιλεῖ παντὶ σθένει καὶ συμπονεῖν αὐτῷ τὰ δίκαια καὶ ὑπερμαχεῖν αὐτοῦ καὶ συστρατεύειν αὐτῷ, ἂν ἐπείγῃ, καὶ συστρατηγεῖν [...] καὶ ἐπὶ τὸ ἄρχειν τῆς πατρίδος, ἑὰν δέῃ, καὶ τοῦτο ποιεῖν ἕνεκεν σωτηρίας νόμων καὶ εὐσεβείας [...] Ἴσθι μέντοι ἐπαγγελλόμενον τὸν Κέλσον ἄλλο σύνταγμα μετὰ τοῦτο ποιήσῃ, ἐν ᾧ διδάξῃ ἐπηγγεῖλατο, ὅπη βιωτέον τοὺς βουλομένους αὐτῷ καὶ δυναμένους πείθεσθαι (*ibid. 73; 75-76*)

⁶¹ W. SCHNEEMELCHER, "Histoire du salut et empire romain. Méliton de Sardes et l'État", *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 75 (1974), pp. 81-98.

⁶² Melitone allude ai *καινὰ δόγματα* che consentirono la persecuzione: sul suo fondamento giuridico: M. SORDI, "I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i Cristiani", *Studi Romani* 9 (1961), part. pp. 370-371; EIUSD, "Le polemiche intorno al Cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la Chiesa", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 16 (1962), pp. 1-28, part. 1-2 e 13-14; EIUSD, *I Cristiani*, pp. 80-81 e 83.

⁶³ Cfr. con documentazione e bibliografia S. PEREA YÉBENES, *La Legión XII y el prodigio de la lluvia en época del emperador Marco Aurelio. Epigrafía de la Legión XII Fulminata*, Madrid 2002, Monografías y estudios de Antigüedad griega y romana, 6; I. RAMELLI, "Protector

Tert. *Apol.* 5, 6, avrebbe comminato una pena infamante e sinistra (*taetrior*) a quanti avessero denunciato i Cristiani stessi, cercando di scoraggiare i delatori⁶⁴: ho cercato di rivalutare recentemente, con nuovi argomenti, questa notizia della cessazione della persecuzione⁶⁵. Tertulliano, che scrive nel 201⁶⁶, quando Settimio Severo, dicendosi fratello di Commodo, si riallacciava per via dinastica a Marco Aurelio, svolge qui l'argomentazione⁶⁷ che solo gli imperatori malvagi hanno perseguitato i Cristiani, mentre i buoni non lo hanno fatto e anzi Marco Aurelio li ha difesi, mostrandosi addirittura loro *protector*. A dimostrazione di questo, è addotta la lettera con il riconoscimento del merito del 'miracolo' ai soldati *forte* cristiani e l'istituzione di una *damnatio taetrior* per gli accusatori dei Cristiani. Poiché è la seconda iniziativa di Marco, l'istituzione della *damnatio* per gli accusatori dei Cristiani, a costituire l'effettiva 'dimostrazione' che egli fu *protector Christianorum*, sembra che per Tertulliano fossero contenute in una medesima lettera sia l'attribuzione del 'miracolo' ai soldati *forte Christiani* sia la decisione di scoraggiare le accuse anticristiane. Il 'miracolo' risale al 174, al tempo della guerra contro i Quadi e i Marcomanni (Dio LXXII 8 e 10); la risoluzione di punire gli accusatori dei Cristiani deve invece essere collocata con ogni probabilità poco dopo le misure persecutorie in Gallia e in Asia intorno al 177 che diedero origine alle apologie di Apollinare e di Melitone, dunque almeno nel 178. La lettera quindi, se è autentica, non fu scritta nel 174 – e infatti poco dopo Apollinare non ne parla –, ma, al più presto, al 178, l'anno dell'Ἀληθὴς λόγος di Celso, e conteneva sia il provvedimento contro gli accusatori sia, quasi a

Christianorum' (Tert. *Apol.* V 4): il 'miracolo della pioggia' e la lettera di Marco Aurelio al Senato", *Aevum* 76 (2002), pp. 101-112.

⁶⁴ «At nos e contrario edimus protectorem, si litterae Marci Aurelii, gravissimi imperatoris, requirantur, quibus illam Germanicam sitim, Christianorum forte militum praecationibus inpetrato imbri, discussam contestatur. Sicut non palam ab eiusmodi hominibus poenam dimovit, ita alio modo palam dispersit, adiecta etiam accusatorum damnatione, et quidem taetrior?». Cfr. SORDI, *I Cristiani*, p. 83.

⁶⁵ RAMELLI, 'Protector Christianorum' pp. 101-112; EIUSD. Prefazione a Perea Yébenes, *La Legión XII*, pp. 11-14.

⁶⁶ Contro la datazione corrente dell'*Apologeticum* al 197 si è pronunciata la Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, 474 n. 13 e 226 sgg., che ha spostato l'opera al 202: oggi la data al 199-200 C. Minelli, *La data dell'Apologeticum di Tertulliano*, *Aevum*, 74 (2000), 187-89.

⁶⁷ Simile a quella di Melitone *ap. Eus. Hist. Eccl.* IV 26, su cui torneremo: ai §§ 7-9 è dimostrato come il Cristianesimo, entrato nell'impero sotto Augusto, sia prosperato sotto i buoni imperatori, costituendo un buon auspicio per Roma: dunque Marco, buon imperatore, non deve perseguitarlo.

giustificazione di tale provvedimento, l'accento ai meriti dei Cristiani nel "miracolo" verificatosi quattro anni prima. Essa poteva essere ancora consultata ai tempi di Tertulliano (*si litterae [...] requirantur*): era dunque possibile verificare la veridicità dell'apologista, che anche altrove⁶⁸ cita molto correttamente le sue fonti, da parte dei *Romani imperii antistites* ai quali era diretta l'apologia; falsificare le fonti sarebbe stato per Tertulliano sicuramente controproducente. La lettera non va identificata però, come invece si è sovente ritenuto, con l'apocrifo che si trova in calce alle *Apologie* di Giustino Martire ed è noto ad Orosio⁶⁹: esso è un falso, non solo perché, come nella versione più tarda attestata nella *Historia Augusta* e in Temistio, accanto alla preghiera dei soldati parla anche della preghiera di Marco⁷⁰, ma anche perché accredita l'assoluzione dei Cristiani e il loro riconoscimento ufficiale da parte di Marco⁷¹, mentre Tertulliano parla solo della condanna degli accusatori di *eiusmodi homines*. Il lessico generalizzante e reticente verso i Cristiani della lettera autentica, quale citata da Tertulliano, ben concorda con lo stile ufficiale di Marco, che anche nei

⁶⁸ Ad es. nel caso della lettera di Plinio a Traiano e del rescritto di Traiano, per cui egli cita perfino precise espressioni del carteggio (*Apol.* 2, 6-7), come ho mostrato nel cit. *Protector Christianorum*.

⁶⁹ Per Oros. VII 15, 7-10) la lettera al Senato dopo il 'miracolo' –conservata ancora ai suoi tempi secondo molti (§ 11)– ne avrebbe attribuito il merito ai Cristiani con le loro invocazioni del nome di Cristo. Forse la revoca delle disposizioni severe che Orosio riferisce all'ultimo periodo della vita di Marco (§ 12) si potrebbe mettere in relazione con la seconda parte della lettera apocrifa e con la notizia di Tertulliano sulla fine della persecuzione e sull'istituzione di una *poena taetrior* per i denunziatori dei Cristiani.

⁷⁰ Invece il 'miracolo' dalla Colonna Antonina e dalla prima apologetica cristiana è attribuito solo ai soldati, come mostro nel cit. *Protector Christianorum*. Sulla lettera: M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, p. 194; W. SCHMID, "The Christian re-interpretation of the rescript of Hadrian", *Maia* 7 (1955), p. 12; R. FREUNDENBERGER, "Ein angeblicher Christenbrief Marc Aurels", *Historia* 17 (1968), pp. 251-256; R. MERKELBACH, "Ein korrupter Satz im Brief Marc Aurels über das Regenwunder im Feldzug gegen die Quaden", *Acta Antiqua Academiae Hungaricae* 16 (1968), pp. 339-341; G. CORTASSA, *Scritti di Marco Aurelio*, Torino 1984, pp. 748-51 con bibl.

⁷¹ Συγχωρήσομεν τοῖς τοιοῦτοις εἶναι χριστιανοῖς implica l'abrogazione del *non licet esse vos tertulliano* e del *Χριστιανούς μὴ εἶναι* degli *Acta Apollonii*, cosicché i Cristiani accusati in quanto tali avrebbero dovuto essere prosciolti ed i loro accusatori bruciati vivi (τὸν δὲ προσάγοντα τοῦτον ζῶντα καίεσθαι). Quest'ultimo cenno potrebbe essere un riflesso, deformato della *poena taetrior* di cui parla Tertulliano, che risulta tanto favorevole da sminuire l'importanza della persecuzione (la *poena* che egli dice esser stata rimossa da Marco avrebbe potuto a rigore essere anche il normale perseguimento della *superstitio illicita*).

καὶνὰ δόγματα con cui diede corso alla persecuzione non nominava affatto i Cristiani, ma colpiva formalmente soltanto i *sacrilegi*⁷². L'espressione *eiusmodi homines*, di impronta giuridica⁷³, sembra vicina al modo ambiguo e indiretto che aveva Marco di riferirsi ai Cristiani nei documenti ufficiali, come dimostra a mio avviso l'impiego dell'identica espressione *huiusmodi homines* da parte di Marco stesso in un documento giuridico relativo a quanti diffondono una *superstitio illicita*⁷⁴. In accordo con questo stile ufficiale 'coperto', Marco revocò la persecuzione *non palam* – così come l'aveva introdotta *non palam*, colpendo formalmente i *sacrilegi* –, ma comunque di fatto la rese vana (*dispersit*). Questa revoca *non palam* costituisce una riprova che Tertulliano ha presente la lettera vera e non quella apocrifia, in base alla quale egli avrebbe addirittura riconosciuto ufficialmente (e quindi senz'altro *palam*) il Cristianesimo come lecito. Che egli citi la lettera vera è confermato anche dall'impiego dell'espressione *forte* nel passo dell'*Apologeticum*⁷⁵. Chiarito dunque l'equivoco montanista, Marco cercò, con la condanna degli accusatori, di favorire l'uscita dei

⁷² Cfr. M. SORDI, *I Cristiani e l'Impero Romano*, Milano 1984, pp. 81-82.

⁷³ Tertulliano, si noti, conosceva bene il lessico giuridico. Nel *Digesto* si trovano espressioni simili con cui Marco Aurelio indica gruppi di persone, ad es. *personae* (ap. *Dig.* XL 12, 27 pr.), anche se i rescritti sono sovente *ad hominem* oppure identificano certe categorie di persone con una perifrasi relativa: *qui...* (ad es. *Dig.* XLVII 12, 3-4 e molti altri luoghi) o *quisquis...* (*Dig.* IV 2, 13). L'espressione con *huiusmodi* + sostantivo è ad es. in *Dig.* XLII 1, 35: «huiusmodi instrumentis uti»; *Dig.* V 2, 18: «huiusmodi distinctionem admittit».

⁷⁴ E' un rescritto di Marco Aurelio che colpisce ogni *superstitio illicita*, anche se non parla di Cristianesimo e anche se non è databile con precisione: «*Si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit*»: *Dig.* XLVIII 19, 30; Modestin. *De poenis*, I. Se nei documenti ufficiali Marco appare reticente nei riguardi dei Cristiani, nel già citato passo (XI 3) dei *Pensieri*, che ufficiali non sono, egli parla tranquillamente dei Χριστιανοί: «Come dev'esser pronta un'anima, sia che debba sciogliersi subito dal corpo [...] E questa prontezza [...] non dev'essere prodotto di uno spirito di pura opposizione [κατὰ ψυχὴν παράταξις], come fanno i Cristiani [ὥσπερ οἱ Χριστιανοί], ma deve provenire da retta ragione...».

⁷⁵ L'espressione *Christianorum forte militum*, dove *forte* vale «per caso, per avventura», è probabilmente ripresa da Marco stesso. Infatti, nell'altro passo in cui parla del 'miracolo della pioggia' (ad *Scapulam*, 4), Tertulliano non menziona la lettera e non presenta l'avverbio *forte*: «*Marcus quoque Aurelius in Germanica expeditione Christianorum militum orationibus ad Deum factis imbres in siti illa impetravit*», poiché nell'*ad Scapulam* Tertulliano parla in prima persona, mentre nell'*Apologeticum* cita la lettera in cui Marco rendeva onore alla legione che aveva avuto il merito di salvare l'esercito in un penoso frangente grazie alle sue preghiere e che egli sapeva composta di numerosi Cristiani.

Cristiani dalla clandestinità e di scoraggiare il moltiplicarsi delle accuse, e nello stesso tempo ‘giustificò’ forse la revoca della persecuzione con il ricordo del ‘miracolo della pioggia’ già immortalato nella Colonna. Se dunque Marco riconobbe in qualche modo ai Cristiani il merito del ‘miracolo’ e volle fermare, pur indirettamente, la persecuzione, si spiega l’immagine ostinatamente positiva di Marco presente nelle fonti cristiane greche e latine⁷⁶, nonostante il dato di fatto della persecuzione. Anzi, quest’ultima è passata sotto silenzio, o comunque al suo ricordo sono affiancate anche alte lodi dell’imperatore.

La notizia tertulliana della revoca della persecuzione – che conferma come questa fosse solo una parentesi dovuta a un “tragico equivoco” – può essere illuminata anche dalle probabili speranze che tra i Cristiani inizialmente l’imperatore-filosofo aveva suscitato, come sembra attestare la cosiddetta *Apologia siriana di Melitone ad Antonino Cesare*, che ho avuto occasione di tradurre e di studiare⁷⁷. Composta con ogni probabilità tra il 161 e il 175 e altrettanto probabilmente indirizzata a Marco Aurelio, questa apologia è un piccolo trattato parenetico di polemica anti-idolatrà in

⁷⁶ Il siro-nestoriano *Chronicon di Arbela*, redatto fuori dall’Impero nel VI secolo in base a fonti più antiche, sembra confermare l’ipotesi: è l’unica testimonianza cristiana che ricorda Marco in maniera totalmente negativa, solo per la sua persecuzione, senza ‘attenuanti’: la fonte siriana non è infatti al corrente della lettera con il riconoscimento dei meriti dei Cristiani e la revoca della persecuzione, e per altro non conosce la tradizione senatoria positiva su Marco e non vi si adegua. (*Die Chronik von Arbela*, ed. P. Kawerau, Lovanii 1985, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Syri*, 468 t. 200, 1, 24-25; *status quaestionis* con bibl. e tr. it. nel mio *Il Chronicon di Arbela: presentazione, traduzione e note essenziali*, Madrid 2002, *Ilu. Anejos VIII*).

⁷⁷ “L’apologia siriana di Melitone ad “Antonino Cesare”: osservazioni e traduzione”, *Vetera Christianorum* 36 (1999), pp. 259-286. Cfr. I.C.TH. OTTO, *Corpus Apologetarum Christianorum saeculi secundi*, IX, Ienae 1872, pp. 379-386; 423-432; 501-511; TH. ULLRICH, *Die pseudo-melitonische Apologie*, Breslau 1906, *Kirchengeschichtlicher Abhandlungen* 4, 67-148. Cfr. I. ORTIZ DE URBINA, *Paurologia Syriaca*, Romae 1958, p. 39; J.M. VERMANDER, “La parution de l’ouvrage de Celse et la datation de quelques apologies”, *Revue des Études Anciennes*, 18 (1972), pp. 27-42; fra i sostenitori della datazione all’età di Caracalla o di Eliogabalo è E. GABBA, “L’apologia di Melitone di Sardi”, *Critica Storica*, 1, 1962, 469 sgg; C. MORESCHINI-E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, Brescia 1995, pp. 205-210; A. CAMPLANI, “Rivisitando Bardesane”, *Cristianesimo nella Storia* 19 (1998), pp. 519-596, part. 586.; M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monferrato 1999, pp. 72-73.

cui l'autore – che non cita mai direttamente Cristo⁷⁸ – si propone di portare chi lo ascolta alla verità, basandosi su argomenti razionali e non sulla stolta credenza della maggioranza. L'insistenza sulla razionalità ben si attaglia al destinatario filosofo – e spiega perché nel titolo stesso dell'apologia Melitone si presenta come «il filosofo» – e trova corrispondenza nella più nota apologia greca del vescovo di Sardi, del 178, (certo memore della definizione giustinea del Cristianesimo come φιλοσοφία θεία): «La nostra filosofia [ἡ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία...] fiorì sotto il grande regno di Augusto [...] un buon auspicio per il tuo regno. Da allora infatti l'impero romano si accrebbe, divenendo grande e splendido. E tu [...] conserverai la filosofia che crebbe con l'impero e cominciò sotto Augusto, che anche i tuoi progenitori hanno onorato insieme con gli altri culti, e la maggior prova che la nostra dottrina razionale [λόγος] è fiorita per il bene insieme con l'inizio dell'impero deriva dal fatto che essa non andò incontro ad alcun male sotto l'impero di Augusto [...] E tanto più tu, che hai su questi la medesima opinione, ed anzi ancor più improntata all'amore per gli uomini ed alla filosofia [φιανθρωποτέραν και φιλοσοφωτέραν], siamo convinti che farai tutto quanto ti preghiamo». Si nota l'insistenza sul carattere filosofico del Cristianesimo, in un'apologia indirizzata, come quella 'siriaca', all'imperatore-filosofo. Il testo siriano di Melitone poi, in una lunga sezione dell'apologia, presenta una serie di dèi pagani e, seguendo una topica di ascendenza evemeristica diffusa nell'apologetica cristiana, dimostra che prima della divinizzazione essi erano uomini. Esattamente come il contemporaneo filosofo siriano Bardesane, di ascendenza stoica, personaggio e ispiratore, se non forse autore, del *Liber legum regionum*, su cui torneremo, Melitone esemplifica il proprio pensiero con usi di popoli diversi⁷⁹. L'apologista parla poi del vero Dio, della Sua perfezione e autonomia, della risurrezione e del giudizio finale, del dono della libertà, concessa da Dio all'uomo, dotato «di intelletto libero e conscio della verità», e della possibilità di riconoscere la grandezza di Dio nella Sua creazione. La difesa della libertà umana non solo trova un perfetto parallelo nel pressoché contemporaneo Giustino (*II Apol.* 7), ma inoltre l'espressione presente nel Melitone siriano, «intelletto figlio della libertà», è la stessa, tipicamente semitica, che usa il *Liber legum regionum* della scuola di Bardesane per indicare l'uomo, libero grazie al

⁷⁸ Così come non lo cita nemmeno l'autore della *Epistola Anne ad Senecam*: ma ciò non significa che non siano scritti cristiani. Forse è perché Melitone si rivolge all'imperatore con l'intento di conquistare il pensiero, e il Cristianesimo per lo Stato romano era formalmente *superstitio illicita*.

⁷⁹ Di Bardesane parleremo nel prossimo paragrafo.

suo intendimento⁸⁰: questo tema, particolarmente sentito nell'ambito della scuola stoica, non poteva non trovare concorde Marco Aurelio. Non è un caso che il *Liber*, con le argomentazioni simili svolte da Bardesane in favore del libero arbitrio fondato in Dio, sia dedicato anch'esso a Marco Aurelio secondo Eusebio e Gerolamo⁸¹. Anche l'insistenza di Melitone sulla dipendenza degli astri da Dio mi sembra perfettamente corrispondente alla polemica del Bardesane personaggio del *Liber* contro il determinismo astrale⁸². Importanti parallelismi con altro un autore stoico siriano vissuto probabilmente tra primo e secondo secolo sono riscontrabili in un passo melitoniano appena successivo: "le vostre opere saranno per voi beni che non svaniscono e possessi che non vengono meno: sappiate però che la somma di tutte le vostre buone opere è questa: che conosciate Iddio e Lo serviate. E sappiate che nulla Egli vi richiede, di nulla Egli ha bisogno"⁸³. Se infatti i beni che non svaniscono sono da un lato reminiscenza neotestamentaria, dall'altro rispondono alla tematica stoica

⁸⁰ "Gli uomini invece non sono governati in questa maniera, bensì, nelle cose relative ai loro corpi, essi mantengono la loro natura [*kyñ*] come animali, mentre nelle cose relative al loro intendimento [*r ynyhwn*] essi fanno quello che vogliono, come figli della libertà e della potenza [*yk bny h'r' w-mšlt*], e a somiglianza di Dio [*w- yk d-mwt' d- l*]" (si veda tutto il passo di *PS* II 559-564): figli della libertà e della potenza", ovvero "liberi e potenti" sono gli uomini, come lo è Dio, negli aspetti che dipendono dal loro "intendimento" (*r yn*). Si veda H.J.W. DRUIVERS, *Bardaisan's Doctrine of Freewill, the Pseudo-Clementines and Marcionism in Syria*, in *Liberté chrétienne et libre arbitre*, edd. G. Bedouelle- O. Fatio, Fribourg 1994, 13-30 ed eventualmente il mio *Bardesane e la sua scuola*, cit.

⁸¹ *Eus. Hist. Eccl.* IV 30, 2: ὁ πρὸς Ἀντωνῖνον ἱκανώτατος αὐτοῦ περὶ εἰμαρμένης διάλογος; Hieron. *Vir. Ill.* 33: *Marcus Antoninus*. I moderni hanno supposto che si trattasse di Caracalla (S. MAZZARINO, "La democratizzazione della cultura nel Basso Impero", in *Congrès International de Sciences Historiques XI, Stockholm août 1960*, éd. J.N. Bakhuizen van den Brink, Louvain 1961, pp. 35-55, part. 37) o Elagabalo (M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, p. 435; *EIUSD. I Cristiani*, cit., p. 96): discuto gli argomenti da loro portati in *Linee generali per una presentazione e per un commento del Liber legum regionum con traduzione italiana del testo siriano e dei frammenti greci*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», Classe di Lettere, 133 (1999), pp. 311-355.

⁸² Nella *Epistola Anne* sono parimenti attaccate le dottrine astrologico-deterministiche dei Caldei, in connessione con un altro tema che si presenta pure all'inizio dell'apologia melitoniana, quello della imperscrutabilità di Dio e del Suo volere: *decipientes fabulis vitam ipsis tenebris obscurioribus, quibus Babylonia proteritur [...] fuge Chaldeicos fines, in quibus decipientes studio vitam persuadent. Iactant sese creaturae signa cognoscere, cum ignorent ipsum dominum creatorem* (rr. 14-21 Hilhorst).

⁸³ Sia di Mara sia di quest'ultimo punto tratto nel cit. *Stoicismo e cristianesimo*.

(fondata sulla distinzione tra veri e falsi beni) ben presente ed insistita nella lettera indirizzata al figlio dallo Stoico siriano Mara bar Serapion, probabilmente anteriore alla presente apologia. Anche il tema di Dio che non ha bisogno di nulla è un tema caro al pensiero neostoico, che attribuiva l'*αὐτάρκεια* in *primis* a Dio, e sembra confermare, insieme a molte altre affinità con il Neostoicismo, con Mara e con Bardesane, la diffusione dello Stoicismo nell'Oriente di cultura siriana dalla seconda metà del I secolo fino alla fine del II. Melitone inoltre accusa a più riprese quanti "si piegano davanti all'opera delle loro mani": anche la polemica contro gli idoli fatti da mani d'uomo è insistita nel Neostoicismo – perfino in un apocrifo tardo impregnato di pensiero senecano come l'*Epistola Anne ad Senecam*⁸⁴ – e non per nulla si trova ripresa nel discorso di s. Paolo all'Areopago (*At* 17, 16-34), rivolto ad un pubblico in cui erano numerosi gli Stoici⁸⁵. Melitone sostiene quindi che solo un sovrano illuminato dalla verità può reggere adeguatamente l'impero, insistendo sulla necessità della sua indipendenza dall'opinione pubblica, ed affermando che l'imperatore sarà giusto se "saprà che egli stesso è destinato ad essere giudicato di fronte a Dio" (anche questo pensiero si ritrova nella letteratura cristiana antica e ha un particolare riscontro in s. Ambrogio)⁸⁶. Melitone cerca di fare del Cristianesimo del sovrano la garanzia indispensabile della prosperità dell'impero: è un'argomentazione simile a quella svolta nell'apologia greca, per cui l'impero è stato sempre prospero sotto i principi

⁸⁴ Lo mostro nei miei cit. *Alcune osservazioni sulla cosiddetta Epistola Anne*, pp. 65-78; e *L'Epistola Anne ad Senecam come documento pseudo-epigrafico*.

⁸⁵ Si veda eventualmente il mio *La concezione di Giove negli Stoici romani di età neroniana*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», Classe di Lettere, 131 (1997), pp. 293-320.

⁸⁶ *Ep.* 21, 9 Maur. = 75 Fallor; *De obitu Theodosii*, 41-53. Cfr. M. SORDI, "L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma", in AA.VV., *Ambrosius episcopus*, I, Milano 1976, p. 203 sgg.; EUSD. "La concezione politica di Ambrogio", in *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo*, a c. di G. Bonamente- A. Nestori, Macerata 1988, p. 143 sgg.; Cfr. G. BONAMENTE, *Potere politico ed autorità religiosa nel De obitu Theodosii di Ambrogio*, in *Italia Sacra*, 30, *Studi storici in onore del p. Ilarino da Milano*, Roma 1979, pp. 83-133; M. SORDI, "La tradizione dell'*inventio crucis*", *Riv. di Storia della Chiesa in Italia* 44 (1990), p. 1 sgg.; EUSD. "Dall'elmo di Costantino alla corona ferrea", in AA.VV., *Costantino il Grande, dall'Antichità all'Umanesimo*, II, Macerata 1993, 883-892; M. BIERMANN, *Die Leichenrede des Ambrosius von Mailand*, Stuttgart 1995, pp. 185-188; C. CURTI, "L'*inventio crucis* nell'ep. 31 di Paolino di Nola", *Orpheus* 17 (1996), p. 337 sgg.; G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano*, Roma 1997, pp. 144-146; M. SORDI, "I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo", in *Nec timeo mori. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio, Milano, 4-11 aprile 1997*, a c. di L.F. Pizzolato-M. Rizzi, Milano 1998, *Studia Patristica Mediolanensia*, 121, pp. 107-118, part. 118.

che hanno rispettato i Cristiani, mentre ha avuto difficoltà sotto i persecutori, con la differenza che, se nella apologia greca ormai il fine è quello di scongiurare almeno la persecuzione, qui invece l'apologista sembra ancora sperare che l'imperatore possa addirittura, illuminato com'è, accogliere il pensiero cristiano. Egli poi torna sulla necessità di staccarsi dalla consuetudine religiosa avita per convertirsi a quella vera, fondata sulla ragione e non sull'abitudine: "Vi sono uomini che dicono: 'Qualsiasi cosa i nostri padri ci abbiano lasciato in eredità, noi lo veneriamo'... Non è bene per un uomo seguire i predecessori, se essi camminavano malamente, ma dovremmo deviare dal medesimo cammino... cercate se i vostri padri camminavano bene: in tal caso, seguiteli anche voi, ma se i vostri padri camminavano male, voi invece camminate bene". L'apologia si chiude con una perorazione finale ad "Antonino Cesare", che si apra alla verità e la trasmetta ai suoi figli, con la promessa della ricompensa divina. In base alle considerazioni fin qui esposte, dunque, dopo la parentesi della persecuzione, originata da un «tragico equivoco», già alla fine dell'impero di Marco Aurelio, anche in virtù della teoria della successione dinastica al trono imperiale fatta propria da Marco stesso ed abbracciata dai Cristiani, si sarebbe arginata la frattura tra i Cristiani e il mondo politico.

3.

Con la fine della persecuzione di Marco Aurelio e con le età di Commodo e dei Severi l'atteggiamento dei Cristiani può farsi meno diffidente. La tolleranza di fatto –pur rimanendo il Cristianesimo *superstitio illicita*– degli imperatori, la fioritura di scuole come quella catechetica di Alessandria, con Panteno e Clemente Alessandrino, e di intellettuali cristiani in ottimi rapporti con la corte imperiale come Origene, Sesto Giulio Africano o Ippolito sono tutti elementi di un quadro sostanzialmente molto positivo dei rapporti fra l'Impero romano ed i Cristiani⁸⁷. In questo contesto ben si

⁸⁷ SORDI, *I Cristiani*, p. 87 sgg.; E. DAL COVOLO, "La religione a Roma tra antico e nuovo: l'età dei Severi", *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 30 (1994), pp. 237-246; EIU.SD. *I Severi e il Cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il II e il III secolo*, Roma 1989; C. LETTA, "La dinastia dei Severi", in *Storia di Roma*, II, 2, Torino 1991, pp. 639-700; E. DAL COVOLO, *Chiesa società politica. Aree di "laicità" nel Cristianesimo delle origini*, Roma 1994, part. pp. 112-124; EIU.SD. "I Severi precursori di Costantino? Per una "messa a punto" delle ricerche sui Severi e il Cristianesimo", *Augustinianum* 35 (1995), pp. 605-622; EIU.SD. "I Severi e il Cristianesimo. Dieci anni dopo", in *Gli imperatori Severi. Storia Archeologia Religione*, a c. di E. Dal Covolo - G. Rinaldi, Roma 1997, Biblioteca di Scienze Religiose, 138, pp. 187-196; EIU.SD. *I rapporti fra la Chiesa*

comprende l'uscita dei Cristiani dalla clandestinità ed il moltiplicarsi, anche nel ceto dirigente di estrazione equestre e di origine orientale, di simpatizzanti e di aderenti al Cristianesimo, come Cn. Domizio Filippo sotto Gordiano III, M. Giulio Filippo che divenne l'imperatore noto come Filippo l'Arabo; ma anche tra i senatori si contano cristiani e perfino un Martire, il senatore Apollonio, vissuto sotto Alessandro Severo: non per nulla la persecuzione anticristiana di Valeriano si abatterà su *senatores, egregii viri, equites romani*⁸⁸.

Lo Stoicismo ora, lungi dal configurarsi come una filosofia ostile al Cristianesimo, al contrario conta addirittura esponenti cristiani: Panteno, il fondatore stesso della scuola catechetica di Alessandria, il cui successore fu Clemente, era stoico: collocabile cronologicamente nella seconda metà del II secolo e nella primissima età severiana, di origini forse siciliane⁸⁹, è ricordato da Clemente Alessandrino nelle *Hypotyposesis* (ap. Eus. Hist. Eccl. V 11) e negli *Stromata* (I 1, 1 2 = Eus. Hist. Eccl. V 11, 3-4), da Origene⁹⁰, da Eusebio⁹¹ e da Gerolamo (*Vir. Ill.* 36; 38). Fu missionario in India⁹² e venne prescelto come tale in base alla sua dottrina vasta e sicura: *Pantaenus, Stoicae sectae philosophus, iuxta quandam veterem in Alexandria*

e l'Impero nel secolo di Eusebio, in *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, Roma 1997, Biblioteca di scienze religiose 133, pp. 79-92; EIUUSD. "I Severi e il Cristianesimo. Un decennio di ricerche (1986-1996)". *Anuario de Historia de la Iglesia* 8 (1999), pp. 43-51, con ulteriore, ampia ed aggiornata bibliografia. Si veda anche il mio "La Chiesa di Roma in età severiana: cultura classica, cultura cristiana, cultura orientale", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 54 (2000), pp. 13-29.

⁸⁸ Cfr. SORDI, *I Cristiani*, p. 101 con bibl.

⁸⁹ Discuto di questo particolare in "Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo in Sicilia", *Riv. di Storia della Chiesa in Italia* 53 (1999), pp. 1-15.

⁹⁰ Ap. Eus. Hist. Eccl. VI 19, 12-13: Τὸν πρὸ ἡμῶν πολλοῦ ὠφελήσαντα Πάνταινον, οὐκ ὀλίγην ἐν ἐκείνοις ἐσχηκότα παρασκευήν.

⁹¹ Hist. Eccl. V 10: ἀπὸ παιδείας ἀνὴρ ἐπιδοξότατος, ὃ γε μὲν Πάνταινος ἐπὶ πολλοῖς κατορθώμασι τοῦ κατ' Ἀλεξάνδρειαν τελευτῶν ἡγεῖται διδασκαλείου, ζώῃ φωνῇ καὶ διὰ συγγραμμάτων τοὺς τῶν θεῶν δογμάτων θαυματοῦς ὑπομνηματίζόμενος.

⁹² Cfr. I. RAMELLI, "La missione di Panteno in India: alcune osservazioni", in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, Storia, Dottrina*, Atti del Seminario Nazionale di Studio, Napoli-Sorrento 29-31 ottobre 1998, a c. di C. Baffioni, Alessandria 2000, pp. 95-106; C. DOGNINI-I. RAMELLI, *Gli Apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, Milano 2001; I. RAMELLI, "Note sulle origini del Cristianesimo in India", *Studi Classici e Orientali*, 2000 [2003], pp.

consuetudinem, ubi a Marco evangelista semper ecclesiastici fuere doctores, tantae prudentiae et eruditionis tam in scripturis divinis quam in saeculari litteratura fuit, ut in Indiam quoque, rogatus ab illius gentis legatis, a Demetrio Alexandriae episcopo mitteretur (Hieron. *Vir. Ill.* 36); *Pantaenus, Stoicae sectae philosophus, ob praecipuae eruditionis gloriam a Demetrio, Alexandriae episcopo, missus est Indiam, ut Christum apud bragmanas et illius gentis philosophos praedicaret* (Hieron. *Epist.* 70; cfr. Eus. *Hist. Eccl.* V 10⁹³).

Nel medesimo torno di tempo, in area siriana, in Bardesane –un filosofo cristiano di tendenze non completamente ortodosse ma dal solido pensiero– e nella sua scuola sono ravvisabili cospicui filoni stoici, anzi la sua filosofia può considerarsi imbevuta di Stoicismo⁹⁴. Mi limiterò qui a portare alcuni esempi tratti dal *Liber legum regionum*, il cui testo siriano fu presto tradotto in greco, forse nell'ambito della scuola stessa di Bardesane. Nel contesto della discussione sulla libertà, l'espressione del siriano "le cose che (non) sono fatte dalle nostre mani" – semitismo per "le cose che (non) dipendono da noi" – sembra sottendere il concetto tipicamente stoico di τὰ (οὐκ) ἐφ' ἡμῖν: sulla distinzione tra τὰ ἐφ' ἡμῖν e τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν nel corso del II secolo avevano insistito in modo particolare Epitteto e Marco Aurelio, al quale secondo Eusebio sarebbe stato addirittura dedicato il *Liber*, come dicevamo. Al di là della difficoltà cronologica, che ai moderni ha fatto pensare, piuttosto, al figlio Commodo, è interessante che l'antropologia bardesanitica, quale emerge nell'opera *Against Bardaisan* delle *Prose Refutations* di Efrem, risulti identica a quella che Marco Aurelio introdusse nella Stoa, probabilmente attingendola al Medioplatonismo (dove si ritrova in Plutarco). Sia nel testo bardesanitico sia in Marco Aurelio, infatti, l'uomo appare tripartito in corpo, anima (gr. ψυχή) e intelletto (gr. νοῦς) che è particella di

⁹³ Κήρυκα τοῦ κατὰ Χριστὸν εὐαγγελίου τοῖς ἐπ' ἀνατολῆς ἔθνεσιν [...] μέχρι καὶ τῆς Ἰνδῶν στενωπῶν γῆς.

⁹⁴ Documentazione nei miei *Linee generali per una presentazione e per un commento del Liber legum regionum*, pp. 311-355; "Bardesane e la sua scuola tra la cultura occidentale e quella orientale: il lessico della libertà nel Liber Legum Regionum (testo siriano e versione greca)", in *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, Atti del Seminario Nazionale di Studio, Brescia, 14-16 ottobre 1999, a c. di R.B. Finazzi - A. Valvo, Alessandria 2001, pp. 237-255. La presenza di elementi di pensiero stoico in Bardesane e nella sua scuola meriterebbe una trattazione monografica approfondita.

Dio, sia per i Bardesaniti sia per Marco Aurelio, che ne fa un ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ⁹⁵. L'influsso notevole della dottrina stoica sul Bardesanism, ravvisabile anche per altri aspetti, pure in campo fisico-cosmologico⁹⁶, si mostra soprattutto nella riflessione sul rapporto tra libertà e fato, particolarmente sentito e sviluppato nello Stoicismo: εἰμαρμένη, che rende nella versione greca il termine siriano per «fato» e che costituisce il titolo greco dell'opera (Περὶ εἰμαρμένης), è un concetto tipicamente stoico⁹⁷. Il titolo latino, *Liber legum regionum*, deriva dalla lunga sezione ivi contenuta sulle «leggi dei paesi», la quale intende costituire, a livello esemplificativo, un argomento in favore della libertà umana: le norme diverse vigenti nei vari paesi dimostrano l'infondatezza delle teorie necessaristiche astrali, così come la dimostra la legge cristiana, sempre uguale, ad ogni aatitudine e in ogni tempo. Proprio già della filosofia greca classica, nel cristiano Bardesane⁹⁸ il concetto di libero arbitrio risente dell'introduzione del

⁹⁵ Sulla tripartizione nel testo bardesanitico si veda CAMPLANI, *Rivisitando Bardesane*, pp. 567-569, che tuttavia non ricerca la genesi di questa concezione. Per la presenza in Marco Aurelio: P. HADOT, *La "cittadella interiore. Introduzione ai 'Pensieri' di Marco Aurelio*, tr. it. Milano 1996, pp. 109-110, e per l'origine medioplatonica a REALE, *Storia*, IV, pp. 133-139. Sull'antropologia di Plutarco cfr. ad es. R.M. AGUILAR FERNÁNDEZ, *La noción del alma personal en Plutarco*, Madrid 1981.

⁹⁶ In parte li illustro in *Bardesane e la sua scuola*, in parte li pongono in luce E. BECK (*Bardaisan und seine Schule bei Ephrām*, «Le Muséon» 91 (1978), pp. 271-333, part. pp. 278-279 ricorda la precisa congruenza tra gli elementi bardesanitici e quelli stoici di Zenone, ap. Diog. Laert. VII 68-69: τὰ δὲ τέτταρα στοιχεῖα εἶναι ὁμοῦ τὴν ἄποιαν οὐσίαν τὴν ὕλην); J. TEIXIDOR, *Bardesane d'Édesse, la première philosophie syriaque*, Paris 1992, pp. 76-80 e passim; CAMPLANI *Rivisitando Bardesane*, p. 557, 561: nel *Liber* ci sono termini e strutture del linguaggio tecnico stoico, soprattutto nella dottrina cosmologica di *Prose Refutations*, I 69, II. 40-44 e nella concezione degli elementi, nonché nel materialismo di fondo e nell'immanenza della potenza della Parola nella creazione.

⁹⁷ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, V, Milano 1992⁹, s.vv. *Libertà*, part. n. 6; *Heimarmene*; EIUSD. *Ibid.*, III, Milano 1992⁹, p. 372 sgg.; R. RADICE, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano 1999 e successive rist., *Indice*, s.v. *Libertà*, part. *libertà e fato, libertà e natura; Fato, destino (εἰμαρμένη)*, part. *fato e libertà*.

⁹⁸ Anche chi non condivide le tesi di H. KRUSE, «Die 'mythologischen Irrtümer' Bar-Daisans», *Oriens Christianus* 71 (1987), pp. 24-52, che ha interpretato in senso cristiano molti elementi della dottrina bardesanitica, tende oggi a riconoscere elementi cristiani in Bardesane: CAMPLANI, *Rivisitando Bardesane*, pp. 560 sgg. propone per molti passi del *Liber*, dell'*Hymnus Contra Haereses* 55 e delle *Prose Refutations*, nonché delle tradizioni cosmologiche, una concezione cristiana di fondo e alle pp. 586-587 vede nella scuola di Bardesane a Edessa «un centro cristiano di discussione e di ricerca»; cfr. *ibid.* p. 588 per le

volontarismo nell'idea di libertà, che risale allo Stoicismo romano ed in particolare a Seneca e che qui è evidente nell'espressione τὸ αὐτεξούσιον τοῦ θελήματος; inoltre, si carica di sfumature religiose, poiché proprio alla fine dell'opera Bardesane dice che è Dio a concedere all'uomo il libero arbitrio: la filosofia stoica si coniuga qui con il pensiero cristiano. Del resto, il debito verso lo Stoicismo denota l'attenzione verso la cultura greca tipica della cultura siriana⁹⁹. Già Mara bar Sarapion, lo Stoico siriano di cui abbiamo parlato, forse già verso la fine del I secolo mostrava una chiara ed esplicita ricezione della filosofia greca, la quale egli raccomanda anche al figlio¹⁰⁰. Nella fattispecie, il rapporto libertà-εἰμαρμένη, messo in discussione dalle dottrine caldaiche di stampo necessitaristico e dibattuto a fondo in ambito stoico, già a partire dalla antica Stoa con Crisippo, è risolto nel *Liber*, grazie alla fondazione divina della libertà: in questo senso il *Liber* siriano fa tesoro del pensiero stoico, superandolo in quello cristiano¹⁰¹.

La scuola filosofica cristiana siriana, sorta ad Edessa, capitale di quell'Osroene in cui il Cristianesimo in età severiana era diffuso – tanto da avere una chiesa e da tenere sinodi –, con il consenso di Abgar IX probabilmente cristiano anch'egli¹⁰², proseguirà

devianze dottrinali dei Bardesani.

⁹⁹ Cfr. ad es. per Bardesane H.J.W. DRIJVERS, "Bardaisan of Edessa and the Hermetica. The Aramaic Philosopher and the Philosophy of His Time", in EIUSD. (ED.), *East of Antioch*, London 1984, n. XI; EIUSD. *Bardaisan von Edessa als Repräsentant des syrischen Synkretismus im 2. Jahrhundert n. Chr.*, *ibid.* n. XII; EIUSD. *Mani und Bardaisan. Beitrag zur Vorgeschichte des Manichäismus*, *ibid.*, n. XIII.

¹⁰⁰ L'ho mostrato nel cit. *Stoicismo e Cristianesimo in area siriana*.

¹⁰¹ Inserisce in contesto siriano cristiano la dottrina del libero arbitrio presente nel *Liber* H.J.W. Drijvers, *Bardaisan's Doctrine of Freewill, the Pseudo-Clementines and Marcionism in Syria*, in G. Bedouelle- O. Fatio (edd.), *Liberté chrétienne et libre arbitre*, Fribourg 1994, pp. 13-30; cfr. A. DIHLE, "Philosophische Lehren von Schicksal und Freiheit", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 30 (1987), pp. 14-28; H.J.W. DRIJVERS, "Syrian Christianity and Judaism", in J. LIEU - J. NORTH - T. RAJAK (EDD.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London-New York 1992, pp. 124-146; S. MIMOUNI, "Le judéo-christianisme syriaque: mythe littéraire ou réalité historique?", in *VI Symposium Syriacum 1992*. ed. R. Lavenant, Roma 1994, *Orientalia Christiana Analecta* 247, pp. 269-279 CAMPLANI, *Rivisitando Bardesane*, pp. 553-595.

¹⁰² Si vedano gli argomenti che ho portato in "Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo nelle regioni ad est dell'Eufrate", in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medioevale. Il romanzo di Alessandro e altri scritti*, Atti del Seminario

con questo felice connubio fra Stoicismo e Cristianesimo¹⁰³.

Se mai, nel III secolo fu il Neoplatonismo ad opporsi, almeno con certi suoi illustri esponenti, al Cristianesimo: basti pensare a Plotino e al suo attacco alla dottrina cristiana della resurrezione, e soprattutto a Porfirio e al suo *Adversus Christianos* del 270ca – ma già nel II secolo il platonizzante Apuleio sembra alludere con ostilità ai Cristiani nelle *Metamorfosi*, dando voce alle più diffuse imputazioni popolari a loro carico¹⁰⁴ –: e l'*Etrusca disciplina*, tenace custode del paganesimo tradizionale fino al tardo-antico, si appoggiava in quest'epoca al Platonismo stesso¹⁰⁵. In effetti, quando nel I secolo la filosofia dominante in Etruria era lo Stoicismo, i pensatori etruschi – quali Persio, Musonio e in parte Trasea – presentarono profonde affinità con l'insegnamento cristiano ed infatti furono molto apprezzati dai Cristiani stessi, come accennavamo. Quando invece l'*Etrusca disciplina* abbracciò il Platonismo, si allontanò dal Cristianesimo tanto da essere una delle correnti di

Internazionale di Studi, Roma-Napoli 25-27 settembre 1997, a c. di R.B. Finazzi-A. Valvo, Alessandria 1998, pp. 209-225; *Edessa e i Romani*, pp. 107-143; "L'epitafio di Abercio: uno status quaestionis e alcune osservazioni", *Aevum* 74, 1 (2000), pp. 191-206; *La Chiesa di Roma in età severiana*, pp. 13-29; "I Babyioniakà di Giamblico e la cultura pluriethnica dell'Impero fra II e III secolo", *Athenaeum* 89 (2001), pp. 447-458.

¹⁰³ Cfr. il cit. TEIXIDOR, *Bardesane*, e la bibliografia nei lavori citati alla nota precedente.

¹⁰⁴ Cfr. il ritratto della moglie del mugnaio in *Met.* IX 14-15, dove alla donna sono rivolte imputazioni di *saevitia*, *pertinacia*, *ebbrezza*, *ateismo*, *lascivia*, *impudicitia*, ricorso alla magia; non sono esclusi accenni al Cristianesimo nemmeno nel *De magia* o *Apologia*. Documentazione in RAMELLI, *I romanzi antichi*, cap. 9, con bibl. degli altri studiosi che accettano le allusioni al Cristianesimo in Apuleio; EIUSD. *Elementi comuni della polemica anti giudaica e anticristiana*, cit.

¹⁰⁵ Sul Platonismo in quest'epoca, con documentazione: A. PENATI BERNARDINI, "Il Neoplatonismo pagano e cristiano nel IV secolo", in *L'impero romano-cristiano. Problemi politici, religiosi, culturali*, a c. di M. Sordi, Milano 1991, pp. 139-157; sulla tarda cultura etrusca S. MONTERO, *Política y adivinación en el Bajo Imperio*, Bruxelles 1991, edita nella Collection Latomus, 211; D. BRICQUEL, "Cornelius Labeo. Etruskische Religion und heidnische Apologetik", in *Die Integration der Etrusker*, cit., pp. 345-356; G. CAPDEVILLE, "Die Rezeption der Etruskischen Disziplin durch die gelehrten Römer", *ibid.* pp. 385-420; F.H. MASSA PAIRAULT, "Regards sur Volsinii. Variations sur le thème de la survivance de la culture étrusque", *ibid.* pp. 421-434; D. BRIQUEL, *Chrétiens et haruspices*, Paris 1997; ulteriore bibl. fornirò nel mio libro in corso di pubblicazione *La cultura etrusca alla fine dell'indipendenza*.

pensiero più ostili ai Cristiani¹⁰⁶. Ad esempio, secondo la *Historia Augusta* (*V. Alex.* 43, 7) furono in effetti i *consulentes sacra*, gli aruspici – che tanta parte avranno anche nella persecuzione diocleziana¹⁰⁷, ad esortare Alessandro Severo, egli stesso esperto di *Etrusca disciplina*¹⁰⁸, a non riconoscere il Cristianesimo, nel timore che i templi pagani venissero abbandonati¹⁰⁹. Ma non solo gli aruspici esortavano Alessandro Severo all'intolleranza anticristiana: il senatore Dione Cassio Cocceiano probabilmente aveva la medesima intenzione quando scriveva il celebre discorso di Mecenate ad Augusto (*LII* 36, 1-2), che consiglia l'intolleranza verso i culti stranieri¹¹⁰. E Dione non era ostile solamente ai Cristiani – che egli non nomina né nel caso della persecuzione di Domiziano, né nel caso di Marcia concubina di Commodo¹¹¹, bensì anche ad uno Stoico come Seneca, che non perde occasione di criticare nei molti passi in cui lo nomina nella sua opera¹¹².

¹⁰⁶ M. SORDI, "Storiografia e cultura etrusca nell'Impero Romano", in *Atti del II Congresso Internazionale Etrusco* (26 maggio-2 giugno 1985), I, Suppl. di Studi Etruschi, Roma 1989, pp. 41-51; soprattutto, il cit. volume di BRIQUEL, *Chrétien et haruspices*, e il mio *La cultura etrusca*.

¹⁰⁷ Cfr. RAMELLI, *La cultura etrusca*, cap. V con documentazione e bibliografia.

¹⁰⁸ Si veda con documentazione e bibliografia il mio *La cultura etrusca*, cap. III.

¹⁰⁹ Cfr. ad es. L. DE GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano*, Napoli 1977, p. 29 sgg.; SORDI, *I Cristiani*, pp. 134-137.

¹¹⁰ MONTERO, *Política y adivinación*, pp. 30-31; SORDI, *I Cristiani*, pp. 100-5; BRIQUEL, *Haruspices*, pp. 72-73. Sulla questione della storicità del dibattito Agrippa-Mecenate rinvio a U. ESPINOZA-RUIZ, *Debate Agrippa-Mecenas en Dion Cassio*, Madrid 1982; EUSD. "El problema de la historicidad en el debate Agrippa-Mecenas de Dion Cassio", *Gerión* 5 (1987), pp. 289-316; E. GABBA, *Cassio Dione e l'Italia agli inizi del III secolo*, Como 1994 (Biblioteca di Athenaeum, 25), p. 149 sgg.; M.-L. FREYBURGER, "L'Etrusca disciplina chez Dion Cassius", in AA. VV., *Des Sévères à Constantin: les écrivains du IIIe siècle et l'Etrusca disciplina: actes de la Table ronde, ENS 24 et 25 octobre 1997*, Tours 2000 (Caesarodunum. Supplément 66), pp. 17-32, part. 19; G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano*, Roma 1997; M. SORDI, "Alla ricerca di una democrazia diversa: da Tucide a Dione", *Aevum* 25 (2000), pp. 3-8; documentazione in RAMELLI, *La cultura etrusca*, cap. II.

¹¹¹ Probabilmente perché si trattava di persone di alto rango, come suppone SORDI, *I Cristiani*, p. 57 n. 22.

¹¹² Cfr. Dio *LIX* 19; *LX* 8, 32, 35; *LXI* 3, 4, 7, 10, 12, 18, 20; *LXII* 2, 24, 25. Cfr. RAMELLI, *Seneca in Plinio, Dione e Agostino*, pp. 503-513.

Lo Stoicismo appare dunque in certo senso riconciliato con il Cristianesimo in età severiana, o meglio, forse non si era mai completamente opposto ad esso, soprattutto per i molti ed importanti punti di incontro fra l'etica stoica e quella cristiana, ben rilevati già da s. Giustino, da Clemente Alessandrino o da s. Agostino: nel II secolo, la persecuzione anticristiana dello Stoico Marco Aurelio ebbe origine da un tragico fraintendimento. È vero che il suicidio, propugnato dallo Stoicismo quale estremo mezzo di liberazione morale¹¹³, è un atto inammissibile da parte dei Cristiani, ma è anche vero che i suicidi di Stoici come Seneca o Trasea non potevano essere considerati veramente tali, in quanto imposti in realtà da Nerone; addirittura, il suicida stoico Catone l'Uticense, in seguito ad una tradizione duratura di esaltazione della sua figura morale anche in ambito cristiano, sarà comunque considerato con grande onore ancora da Dante e posto a guardia del Purgatorio¹¹⁴. Credo infine importante ricordare, a questo proposito, anche il fatto che le grandi figure di "martiri" stoici diedero vita ad una vera e propria letteratura di cui sono state poste in luce dalla critica profonde affinità con quella sui Martiri cristiani, la quale in certa misura è stata sicuramente ispirata dalla prima: Geffcken e Musurillo hanno sostenuto un influsso degli *Acta Martyrum* – per così dire – pagani su quelli cristiani e ricordano l'ammirazione dei Cristiani per le eroiche morti di alcuni pagani, quali i filosofi Eraclito, Socrate e Zenone; in particolare Clemente Alessandrino e Tertulliano presentano esempi di uomini intrepidi come questi pagani¹¹⁵. Noto che, a parte Socrate

¹¹³ Sul suicidio stoico, con bibl. R. SORABJI, *Emotion and peace of mind. From Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford, University Press, 2000, p. 172; E. NARDUCCI, "Provvidenzialismo e antiprovvidenzialismo in Lucano e in Seneca", in *Hispania terris omnibus felicior. Atti del Convegno Cividale del Friuli, 27-29 settembre 2001*, Milano 2002, mostra le contraddizioni tra l'istanza del suicidio negli Stoici e la loro idea della Provvidenza che il saggio deve accettare, le quali si rivelano soprattutto in Seneca (cfr. J.M. RIST, "Seneca and Stoic Orthodoxy", in *ANRW*, II, 36, 3, Berlin-New York 1989, pp. 993-1012).

¹¹⁴ *Convivio*, IV 5, 6.12; 6, 10; *Monarchia*, II 2, 5: e vita liber decedere maluit quam sine libertate manere in illa; *Purgatorio* I 28-109: «libertà va cercando, ch'è sì cara, / come sa chi per lei vita rifiuta. / Tu 'l sai, che non ti fu per lei amara / in Utica la morte, ove lasciasti / la vesta ch'al gran di sarà sì chiara». Cfr. E. PARATORE, *Lucano*, in *Enciclopedia dantesca*, III, Roma 1971, pp. 697-702, si vedano ad es. E. PARATORE, "Lucano e Dante", in *Id.*, *Antico e nuovo*, Caltanissetta-Roma 1965, pp. 165-210; M. FUBINI, "Catone", in *Enciclopedia dantesca*, I, Roma 1970, pp. 876-82.

¹¹⁵ J. GEFFCKEN, "Die christlichen Martyrien", *Hermes* 45 (1910), pp. 481-505; H. MUSURILLO, *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford 1964, part. pp. 236-44. A.A.R. BASTIAENSEN, *Atti e passioni dei Martiri*, Milano 1987, pp. ix-lx, part. xii non ritiene che gli *exitus illustrium virorum* pagani possano avere influenzato la letteratura cristiana sui martiri ed

– citato anche da Mara insieme con Pitagora e con Gesù Cristo –, si tratta sempre di Stoici, ai quali vorrei aggiungere l'esempio, ricordato all'inizio, della profonda stima di Giustino nei confronti di Musonio, visto proprio come "martire" del *logos*.

Se dal punto di vista contenutistico è probabile che i redattori degli Atti di Martiri cristiani abbiano avuto presenti le eroiche morti dei pagani, soprattutto Stoici, celebrate dai loro ammiratori, e che ne abbiano apprezzato la fermezza di fronte alla morte e si siano in parte ispirati ad essi, è altresì probabile che le forme letterarie impiegate dai Cristiani per redigere i loro *Acta Martyrum*, ossia la lettera, il resoconto del processo e la *passio*, trovino riscontro già nella letteratura pagana degli *exitus illustrium virorum*. Ad esempio, il *Martyrium Polycarpi* si presenta come una lettera, e così gli *Acta Martyrum Lugdunensium*: anche la letteratura pagana presenta almeno un esempio del resoconto epistolare della morte di un *vir inlustris*, la celebre lettera (Plin. *Ep.* VI 16) in cui Plinio il Giovane narra a Tacito della morte dello zio, Plinio il Vecchio, durante l'eruzione del Vesuvio del 79 d.C., presentandola come una sorta di martirio, un eroico sacrificio in nome dello spirito scientifico (part. §§ 7, 9, 16). Resoconti di processi sono poi gli Atti di S. Giustino, processato dal prefetto Rustico; gli Atti dei Martiri Scillitani, condannati a Scilli in Numidia dal proconsole Vegellio Saturnino nel luglio del 180; quelli dei SS. Carpo, Papilo e Agatonice; il testo greco degli Atti di Pionio e gli Atti latini di Cipriano; infine gli Atti di Massimiliano. In ambito pagano, anche gli *Acta Alexandrinorum* appartengono al medesimo genere letterario. Le *passiones* cristiane, infine, sono ad esempio la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, uccise in Africa con diversi catecumeni sotto il procuratore Ilariano nel 202-203 d.C, oppure la *Passio Agnetis* del XIV inno del *Peristephanon* di Prudenzio: la medesima forma narrativa della *passio* ricorre nel mondo pagano nel resoconto del processo di Trasea, tanto che il Saumagne ha potuto definire il resoconto tacitano "la passion de Thraséa"¹¹⁶, ma è assai probabile che anche gli *exitus occisorum aut relegatorum a Nerone* e gli *exitus virorum illustrium* di cui parla Plinio (*Ep.* V 5; VIII 12) potessero fornire un simile modello letterario. E per la maggior parte questi "uomini illustri", le cui condanne sotto Nerone e sotto Domiziano vennero ricordate nella letteratura pagana sui "martiri" che probabilmente ispirò quella cristiana, erano

è critico soprattutto nel caso degli *Acta Alexandrinorum*. A. RONCONI, "Exitus Illustrium virorum," in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VI, Stuttgart 1966, coll. 1258-68, offre un puntuale *status quaestionis*, ancor utile benché datato, in cui l'autore benché con prudenza si pronuncia a favore del probabile influsso della letteratura pagana sui martirologi cristiani.

¹¹⁶ CH. SAUMAGNE, "La "passion" de Thraséa", *Revue des Études Latines* 33 (1955), pp. 241 segg.

Stoici.

Spero quindi che la presente indagine abbia contribuito a delineare lo sviluppo dei rapporti tra lo Stoicismo romano e il Cristianesimo nei primi secoli dell'età imperiale, che risultano articolati e stretti, in certi momenti anche difficili, ma mai veramente improntati a una irrimediabile ostilità.

RIASSUNTO

Il presente studio indaga le interrelazioni tra gli Stoici e i Cristiani nei primi tre secoli dell'Impero, dalle 'persecuzioni' parallele in età neroniana e domiziana alle temporanee incomprensioni all'epoca della persecuzione di Marco Aurelio, poi probabilmente revocata, alla presenza di intellettuali stoici e cristiani al contempo come Panteno e Bardesane in età severiana, al favore di cui godettero presso i Cristiani gli Stoici romani, da Musonio, Persio e Seneca allo stesso Marco Aurelio.

SUMMARY

The present article studies the interrelations between Stoics and Christians in the first three centuries, from the 'parallel' persecutions under Nero and Domitian to the temporary disagreement at the time of Marc Aurel's persecution, to the presence of Stoic, and together Christian, intellectual characters like Pantaenus and Bardaisan in the Severan age, to the esteem of many Christian authors for the Roman Stoics, like Musonius, Persius, Seneca or the same Marc Aurel.