

CLAUDIA MAGGI

PROSPETTIVA UNIVERSALISTICA  
E APOSTASIA MONADICA

L'UNO E I MOLTI NEL *CONTRA CELSUM*

1. *Questioni preliminari*

Nel confronto-scontro che vide coinvolta la riflessione filosofica pagana e quella cristiana, il secondo secolo dell'era volgare incarnerebbe, a detta di taluni, uno snodo fondamentale, in cui gli influssi avrebbero preso a diventare reciproci, tanto da creare le condizioni, su entrambi i fronti, per una diversa caratterizzazione della propria identità<sup>1</sup>.

Da questo punto di vista il dialogo tra Celso e Origene viene a costituire l'esempio paradigmatico di un confronto *epocale* e il *Contra Celsum* che lo ospita un'opera che, a parere di alcuni, «can be compared only to Augustine's *De Civitate Dei* within Patristic literature»<sup>2</sup> e che, in ogni caso, «costituisce il saggio più ampio e nutrito dell'apologetica greca cristiana», in cui «lo scopo di difendere la nuova dottrina dalle accuse dei pagani, usando le loro stesse armi filosofiche, (...) vien (...) raggiunto con una completezza ed una profondità, che non trova riscontro negli altri testi»<sup>3</sup>. L'opera inscena un dialogo 'a distanza' – Origene lavorò alla confutazione dell'opera del Pagano attorno al 248, ma Celso scrisse probabilmente il proprio trattato verso il 178 –,

<sup>1</sup> Cf., in tal senso, O. GIGON, *Die antike Kultur und Christentum*, Gütersloh 1966; A. WITSTRAND, *Die alte Kirche und die griechische Bildung*, Bern - München 1967. Rinvio anche alla discussione di L. DATTRINO, *Introduzione*, in ORIGENE, *Apologia del cristianesimo*, a c. di L. Dattrino, Padova 1987, pp. 5-13 e a G. GIRGENTI, *Giustino martire. Il primo cristiano platonico*, Milano 1995 (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 7), pp. 25 ss.

<sup>2</sup> G. C. STROUMSA, *Celsus, Origen and the nature of religion*, in *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene*, Atti del II Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina», a c. di L. Perrone, Roma 1998 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 61), [pp. 81-94], p. 81.

<sup>3</sup> A. COLONNA, *Introduzione*, in ORIGENE, *Contro Celso*, a c. di A. Colonna, Torino 1989, [pp. 9-28], p. 9.

il che potrebbe con buone ragioni indurre a considerarlo, dal punto di vista ermeneutico, un *dialogo tra sordi*<sup>4</sup>; tuttavia, una volta che si sia accolta l'idea che quella che abbiamo davanti è un'«opera doppia», si comprenderà, come Lorenzo Perrone puntualizza, che essa «mette in gioco i principali protagonisti della competizione religiosa dei primi secoli», ovvero il paganesimo, «rivisitato e riabilitato filosoficamente, soprattutto grazie alle elaborazioni di matrice platonica», e i «due *outsider* 'barbari' (...), cioè giudaismo e cristianesimo, legati a propria volta tra loro da un rapporto di mutua implicazione e di reciproca rivalità»<sup>5</sup>.

In questa 'competizione' tra il pagano Celso e il cristiano Origene non è mancato chi ha intravisto il darsi sulla scena dei «contrari di Eraclito, che risultano intimamente connessi a un livello più profondo e più nascosto di quello in cui appaiono in opposizione reciproca, (...) prodotti diversi di una stessa pasta», costituita dalle comuni «opzioni di fondo del pensare»<sup>6</sup>. Il riferimento è a Platone e alla complessa tradizione esegetica platonica, che divennero il principale sfondo ermeneutico muovendo dal quale entrambe le culture difesero il proprio diritto all'esclusività<sup>7</sup>. Il platonismo costituì, come rileva Giuseppe Girgenti, la cornice filosofica a partire dalla quale, nei primi secoli dell'era volgare, maturò il confronto religioso-culturale tra paganesimo e cristianesimo: «Celso risponderà polemicamente a Giustino (...); Origene (...) risponderà a Celso (...); Porfirio, quindi, risponderà ad Origene (...); Metodio, Eusebio e altri ancora risponderanno a Porfirio (...). Occorre ricordare, poi, (...) Giuliano l'Apostata, con le risposte di Agostino e di Cirillo. Si può aggiungere, infine, anche la tarda polemica tra Proclo e Filopono»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Cf. A. MAGRIS, *Platonismo e cristianesimo alla luce del Contro Celso*, in *Discorsi di verità* cit. (alla nota 2), [pp.47-77], p. 49.

<sup>5</sup> Cf. L. PERRONE, *Prefazione*, in *Discorsi di verità* cit. (alla nota 2), [pp. 5-7], p. 5.

<sup>6</sup> MAGRIS, *Platonismo e cristianesimo* cit. (alla nota 4), p. 49.

<sup>7</sup> Per una presentazione d'insieme delle principali tesi relative al rapporto fra platonismo e cristianesimo cf. GIRGENTI, *Giustino martire* cit. (alla nota 1), pp. 65 ss. e rinvii; W. BEIERWALTES, *Platonismo nel cristianesimo*, tr. it. Milano 2000 (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, 78) [ed. orig. Frankfurt am Main 1998], pp. 3-23; E. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, tr. it. Milano 1992 (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 1) [ed. orig. Einsiedeln 1964], pp. 7-10. Per l'idea del platonismo come 'comune fondamento' cf. C. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, tr. it. Milano 1993 (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 2) [ed. orig. in «Vigiliae Christianae», 39 (1985), pp. 1-62], pp. 63-67.

<sup>8</sup> GIRGENTI, *Giustino martire* cit. (alla nota 1), p. 63. Lo stesso studioso precisa come, in realtà, sarebbe più corretto inquadrare nella polemica anche il confronto con il giudaismo.

È a partire da certi aspetti del comune – eppure diversamente utilizzato dai due ‘fronti’ – sfondo ‘platonico’ che intendo sviluppare questa breve nota. Non sarà, pertanto, oggetto di analisi l’ampia gamma di accuse che il pagano Celso indirizza agli avversari e che, se spesso celano una forse voluta deformazione della dottrina cristiana, in altri casi si appuntano su questioni che sarà la stessa *vis* polemica a proporre agli apologeti come oggetto di necessari approfondimenti filosofico-teologici<sup>9</sup>; è mia intenzione, piuttosto, soffermarmi sull’uso di alcune ‘coppie’ ontologiche, centrali nei dialoghi platonici e, più in generale, nella tradizione filosofica antica, per verificarne l’impatto esegetico e la ricontestualizzazione all’interno di alcune sezioni del *Contra Celsum*.

L’obiettivo sotteso all’analisi che mi propongo è, pertanto, quello di offrire, attraverso il riferimento al confronto Celso-Origene, un’ulteriore finestra sulla già complessa storia del platonismo pagano e cristiano, storia nella quale la nascente, e altrettanto complessa, riflessione neoplatonica, cui Origene può essere ricondotto, esercita un fondamentale ruolo, nel suo ‘forzare’ certe categorie platoniche nella più decisa direzione del *conflitto* tra spirituale e corporeo<sup>10</sup>.

Mi sembra quindi necessario premettere una cursoria presentazione della costellazione semantica di cui mi servirò, in modo che da questo momento venga assunta come presupposto teoretico della mia analisi. Farò riferimento, in particolare, alle coppie ontologiche dell’uno e dei molti e del tutto e della parte, centrali in generale nel modello eidetico offerto da Platone, ma decisive, soprattutto, a partire da dialoghi come il *Parmenide*<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Per uno *status quaestionis* relativo all’opera di Celso cf. A. LE BOULLUEC, *Vingt ans de Recherches sur le Contre Celse: état des lieux*, in *Discorsi di verità* cit. (alla nota 2), pp. 9-28. Per una introduzione al tema della composizione dell’opera cf. A. COLONNA, *Introduzione*, in ORIGENE, *Contro Celso* cit. (alla nota 3), pp. 10-18.

<sup>10</sup> Faccio a tal proposito mia l’affermazione di M. BONAZZI, *Plotino e la tradizione pitagorica*, in «Acme», 53 (2000), [pp. 39-73], p. 39. Lo studioso, contro ogni progetto di ermeneutica ‘teleologica’, rileva che «si dovrebbe parlare di platonismi, di diversi tipi di platonismo concorrenti, simultaneamente presenti sulla scena filosofica e tutti intenzionati a proporre un’interpretazione coerente e sistematica del pensiero di Platone». Mauro Bonazzi fa riferimento soprattutto alla riflessione esegetica pagana, ma credo che il quadro possa ulteriormente allargarsi alle concorrenti proposte del paganesimo e del cristianesimo, entrambe tese a ritrovare – o a cercare – un’identità filosofica, e non solo religiosa, nel modello lessicale e ontologico offerto dal pensatore greco.

<sup>11</sup> Cf. le osservazioni di F. FERRARI nell’edizione da lui curata di PLATONE, *Parmenide*, Milano 2004, pp. 130-137; pp. 212-213, note 44-46 e relativi rimandi; e V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*, Oxford 2002, pp. 32 ss.; pp. 90 ss.; pp. 125 ss.

Uno dei maggiori ‘nodi’ problematici del modello partecipativo sembra essere stato rappresentato dalla questione della *divisibilità* dell’idea in ciò che di essa partecipa, problema che si svilupperebbe, appunto, attorno alle coppie ontologiche prima citate<sup>12</sup>. Come può l’idea, che è una, dividersi nel molteplice sensibile, con il risultato di separarsi da se stessa e di *parcellizzarsi* nel sensibile stesso? Non c’è il rischio che accada che ciascuno dei molti possieda una *parte* dell’idea, con ciò vanificando sia la caratteristica *standard* della sua assoluta semplicità, sia il principio secondo il quale i molti sensibili risulterebbero accomunati dalla partecipazione all’unica idea<sup>13</sup>?

Alcuni studiosi hanno proposto, come soluzione al ‘dilemma’ platonico della partecipazione, il suo inserimento all’interno di una ulteriore e più ampia coppia ontologica, in grado di costituire la ‘griglia’ a partire dalla quale leggere correttamente la questione dei molti e delle parti. Tale coppia, che in realtà costituirebbe un’autentica ‘alternativa’ per la lettura del modello platonico, sarebbe costituita dall’opposizione ‘non fisico – fisico’, che permetterebbe la delucidazione di una serie di proprietà le quali, valide all’interno delle realtà corporee, perderebbero la loro efficacia una volta traslate nel dominio di ciò che non è dotato di corpo: nozioni come la collocazione spaziale e la divisibilità, ad esempio, non eserciterebbero alcuna funzione nell’intelligibile, dal momento che le realtà non corporee non possono, proprio per questo, godere di proprietà che pertengono esclusivamente all’ambito del sensibile. A loro volta, se le idee non sono specificamente localizzate possono, come conseguenza, essere ‘ubique’, e in tal senso risultare partecipate da una molteplicità di enti. Qualora si decida di assumere questa lente ermeneutica, diventa lecito concludere che la nozione della divisibilità in parti determinerebbe la ‘crisi’ del modello della partecipazione se e solo se essa venisse intesa in senso *fisicista*<sup>14</sup>,

<sup>12</sup> Per una presentazione d’insieme delle fondamentali ‘categorie’ platoniche cf. W.O. KOHAN, *Lo uno y lo múltiple del Bien en el Filebo*, in *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*. Atti del Convegno di Napoli, 4-6 novembre 1993, a c. di P. Co-senza, Napoli 1996, pp. 393-407.

<sup>13</sup> Cf. PLATONE, *Parmenides*, 131a<sup>4</sup> ss.; *Philebus*, 14c ss.; A. GRAESER, *Platons Parmenides*, Stuttgart 2003, pp. 13-17; F. FRONTEROTTA, Methexis. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa 2001, pp. 195 ss.; ID., *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Roma - Bari 1998, p. 39.

<sup>14</sup> Cf. le osservazioni di FERRARI in PLATONE, *Parmenide* cit. (alla nota 11), pp. 62-63; p. 99, nota 176; pp. 214-215, nota 47 e relativi rimandi. Nel suo commento al dialogo platonico, Franco Ferrari rileva come non si possa escludere che tali aporie siano il riflesso di soluzioni proposte all’interno dell’Accademia, forse da

con questo alludendo, come accennato, a una qualche forma di *localizzazione* delle idee. Le coppie uno-molti e tutto-parti, in riferimento al rapporto fra idea ed enti sensibili, esigerebbero, in altri termini, di essere inserite in un contesto più ampio, che è quello di due ordini diversi di relazione: quella secondo la commensurabilità e quella secondo l'incommensurabilità. La prima agirebbe dove si instauri un rapporto fra enti che appartengono allo stesso livello ontologico: se cifra del sensibile è l'essere esso costituito dall'estensione nello spazio, ne deriverà, qualora si ammetta la commensurabilità fra l'*éidos* e i partecipanti sensibili, l'ipotesi della divisibilità in parti del tutto eidetico, giacché, se il tutto divide con le parti, che di esso partecipano, l'estensione, anch'esso sarà costituito di parti, dal che conseguiranno le difficoltà prima accennate. Se, invece, si riconoscesse una relazione incommensurabile fra l'idea e gli enti sensibili che in essa trovano la loro comunanza – relazione in virtù della quale il sensibile potrebbe partecipare dell'intelligibile senza che questo comporti l'invertibilità della proposizione, e senza che le proprietà del sensibile siano, al tempo stesso, proprietà del non-sensibile –, l'estensione non sarebbe carattere comune ai due termini, e ne conseguirebbe che le difficoltà rintracciate nella partecipazione, assumendo a riferimento l'estensione, non avrebbero più ragion d'essere, per il semplice motivo che l'idea, non essendo dotata di alcun carattere fisico, potrebbe, per ciò stesso, essere ovunque senza dividersi da sé<sup>15</sup>.

La questione del dominio della coppia uno-molti potrebbe essere allargata a un ulteriore aspetto dell'ontologia platonica, rappresentato dal problema della cosiddetta 'popolazione eidetica': di quali molti è ammesso il paradigma eidetico? L'aporia fu oggetto di un esteso dibattito e di vari tentativi di soluzione già da parte dell'esegesi antica e forse rinvia allo stesso *Parmenide*, in particolare alla sezione nella quale il filosofo di Elea chiede appunto, come a voler sollevare una difficoltà interna al modello, di cosa si dia un'idea<sup>16</sup>. C'è chi, tra gli

Eudosso (cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, I, 9, 991a<sup>15-19</sup>) e Speusippo. Per una discussione dell'ipotesi 'fiscista', fortemente orientata in senso teoretico e non condivisa da tutti gli studiosi del settore, cf. F. FRONTEROTTA, *Questioni eidetiche in Platone: il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 85 (2006), [pp. 412-436], pp. 413-415 e note 3 e 4.

<sup>15</sup> Per un approfondimento di tale discussione rinvio a C. MAGGI, *Sinfonia matematica. Aporie e soluzioni in Platone, Aristotele, Plotino, Giamblico*, Napoli 2010, pp. 25 ss. e rimandi.

<sup>16</sup> Cf. PLATONE, *Parmenides*, 130a<sup>7</sup> ss. e la discussione di FRONTEROTTA, *Methodus. La teoria platonica delle idee* cit. (alla nota 13), pp. 118-124 e note relative.

studiosi moderni, ha provato a mostrare, attraverso riferimenti al testo platonico, che il filosofo, «dopo qualche incertezza giovanile», avrebbe «ammesso l'esistenza delle idee di tutte le cose che si trovano nella realtà empirica»<sup>17</sup>, senza tralasciare di precisare che «la 'popolazione' del mondo delle idee equivale, non *quantitativamente*, ma *qualitativamente*, a quella del mondo empirico»<sup>18</sup>. Non è mancato chi ha ritenuto problematica la stessa attribuzione a Platone di una vera e propria teoria delle idee, rilevando che, se tale teoria fosse stata meditata e articolata con consapevolezza dal filosofo, avrebbe almeno permesso di rispondere, in modo pressoché univoco, alla domanda relativa alla popolazione eidetica<sup>19</sup>. Al di là di tale posizione, per così dire, 'estrema', il vero punto nevralgico, fermo il comune assunto della legittimità dell'attribuzione a Platone di una teoria delle idee, resta il problema su accennato, ovvero quello della 'popolazione': taluni, contestando l'ipotesi che si dia idea di *ogni* gruppo di enti – o qualità empiriche – accomunati da una data caratteristica, contestano il modello omniestensivo, concludendo che non esistono «idee per tutte le classi di enti»<sup>20</sup>. Vale forse, rispetto alla difficoltà rappresentata dall'aporia, l'avvertimento di Franco Ferrari, quando rileva che, almeno con riferimento ai soli dialoghi, «i documenti a nostra disposizione non consentono di formulare giudizi del tutto fondati e la questione va probabilmente affrontata da un punto di vista filosofico generale»<sup>21</sup>.

A tal proposito, lo stesso Ferrari ritiene che i personaggi di Parmenide e Socrate incarnino, all'interno del dialogo che dal primo prende il nome, due modelli in parte opposti, al cui 'centro' si potrebbe collocare il paradigma eidetico platonico: Parmenide difenderebbe «le ragioni di un ontologismo radicale, che postula l'esistenza di una realtà separata per ogni predicato o termine comune»; Socrate, invece, sosterebbe «il punto di vista di un temperato eticismo, che collega l'ipotesi eidetica all'esigenza di ammettere norme universali per l'azione e il comportamento morali, escludendo di fatto idee di realtà naturali»<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>19</sup> Cf. F. J. GONZALES, *Perché non esiste una teoria platonica delle idee*, in *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, a c. di M. Bonazzi - F. Trabattoni, Milano 2003, pp. 31-67.

<sup>20</sup> L. PALUMBO, *Mimēsis. Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Napoli 2008 (Σκέψις. Collana di testi e studi di filosofia antica, 21), p. 385.

<sup>21</sup> FERRARI, *Introduzione*, in PLATONE, *Parmenide* cit. (alla nota 11), p. 54.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

La proposta platonica, per quanto problematica e non priva di ambiguità, andrebbe collocata, lungo l'asse suddetto, in una posizione che avrebbe assunto come obiettivo di estendere l'ambito socratico attraverso una parziale identificazione tra universalità e separazione, senza, però, garantire una risposta definitiva in merito alla questione, forse proprio a partire dalla consapevolezza delle «difficoltà conseguenti a una completa sovrapposizione tra universali e forme separate»<sup>23</sup>. Che tale difficoltà fosse avvertita lo prova il «processo di restringimento dell'universo eidetico, che ha segnato la storia del platonismo già a partire da Senocrate», restringimento che testimonierebbe le perplessità accademiche circa la possibilità di un'estensione senza limiti del processo di ipostatizzazione di ciò che è universale/comune<sup>24</sup>.

Non è questo il luogo per approfondire simili tematiche. Mi sembra, tuttavia, che valga la pena precisare che, comunque venga postulata l'estensione della popolazione del mondo ideale, non esiste in generale difficoltà ad ammettere che in Platone «il numero delle idee non è pari al numero delle cose empiriche, perché (...) non esiste una singola idea corrispondente a ogni cosa empirica»<sup>25</sup>.

Possiamo così riassumere, per quanto in modo decisamente provvisorio, le questioni platoniche presentate: 1) la coppia ontologica uno-molti, una volta attratta nel dominio di quella tutto-parti, autorizza una proposta di soluzione che, nel far risalire a una interpretazione scorretta del pensiero di Platone il modello fisicista – che trascina con sé la commensurabilità ontologica fra l'idea e gli enti empirici –, sposa un paradigma dell'incommensurabilità che salva il modello partecipativo, alla luce della possibilità, per l'*éidos*, di essere sempre e ovunque, proprio in ragione della sua alterità ontologica rispetto a ogni caratteristica spiccatamente propria del sensibile, come la corporeità; 2) il paradigma uno-molti, se letto a partire dal problema dell'estensione della popolazione eidetica, conserva, anche all'interno di un modello non fisicista, non poche ambiguità, dal momento che non sembra facile stabilire di cosa Platone abbia ammesso idee; 3) sembra, però, certo che in nessun caso sia stata accolta, nel rapporto tra forme ed enti sensibili, la possibilità di una relazione di uno a uno: non sarebbe, cioè, stata ammessa idea di ciò che è *rigorosamente* individuale.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>25</sup> FRONTEROTTA, Methexis. *La teoria platonica delle idee* cit. (alla nota 13), p. 124, nota 14.

## 2. La dialogicità polemica di Celso

Le questioni sopra accennate possono rappresentare, a mio avviso, una interessante griglia ermeneutica per l'inquadramento di alcuni aspetti del confronto filosofico-religioso tra Celso e Origene. Quello che vorrei quindi provare a verificare è l'uso nel *Contra Celsum* delle categorie esposte sopra, allo scopo di mostrare come, per quanto entrambi i pensatori si muovano, almeno in parte, nell'orizzonte di certe coppie filosofiche di origine platonica, la diversa operatività di queste risulti in una radicale differenziazione semantica nell'impiego di termini come quello di tradizione, universalismo e universale eidetico.

Nella sua prefazione alla traduzione dell'*Alethès logos* di Celso, Giuliana Lanata, dopo aver sottolineato l'ampio spettro semantico del titolo dell'opera<sup>26</sup>, ci introduce agli altrettanto ambigui caratteri della personalità del filosofo, che sembra incarnare agli occhi di noi moderni «solo un nome, il nome dell'autore di un libro arrivato fino ad oggi solo per un'ironia, o un'astuzia, della Storia»<sup>27</sup>. Strumento di tale *astuzia* sarebbe stato, come è noto, il suo confutatore: fu merito 'accidentale' di Origene e della sua scelta di adottare in parte la tecnica, propria dell'esegesi alessandrina, della citazione *ad litteram* se ampie sezioni del perduto testo, probabilmente vittima di un progetto di sistematica distruzione dei monumenti culturali del paganesimo, riuscirono a sopravvivere attraverso le mani di colui che intendeva vanificarne la forza retorica e filosofica<sup>28</sup>.

Pur se con qualche incertezza, Origene individua nell'avversario un rappresentante della filosofia epicurea<sup>29</sup>. Una serie di indizi ricavabili dal modo in cui Celso argomenta inducono, tuttavia, a credere che egli si muovesse piuttosto in quel fluido e variopinto ambiente costituito dalla tradizione medioplatonica<sup>30</sup>. Celso emergerebbe, dunque,

<sup>26</sup> Cf. G. LANATA, *Prefazione*, in CELSO, *Il Discorso vero*, a c. di G. Lanata, Milano 1987, [pp. 9-38], pp. 9-10; cf. anche *ibid.*, p. 175, nota 1.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>28</sup> Sullo stile adottato da Origene cf. G. DORIVAL, *La forme littéraire du Contre Celse*, in *Discorsi di verità* cit. (alla nota 2), pp. 29-45.

<sup>29</sup> Cf. J. SCHWARTZ, *Du testament de Lévi au Discours véritable de Celse*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 40 (1960), pp. 125-145; MAGRIS, *Platonismo e cristianesimo* cit. (alla nota 4), p. 49, nota 4.

<sup>30</sup> Cf. H. DÖRRIE, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, auf Grund von Origenes*, c. Celsum 7, 42 ff., in *Id.*, *Platonica minora*, München 1976, pp. 229-262. È probabile che l'identificazione di Celso come epicureo sia il risultato di una precisa strategia adottata con una certa consapevolezza da Origene: il preteso 'ateismo' professato dalla setta di



da un'*humus* segnata da dispute di scuola di origine prevalentemente esegetica; un pensiero, quello in cui egli si riconosce, che ricostruiva faticosamente la propria identità attraverso il tentativo di interpretare correttamente Platone<sup>31</sup>.

L'interpretazione medioplatonica dei dialoghi non è qui oggetto di discussione. Preme, invece, rilevare come non si trovi traccia, nei frammenti pervenutici, di riferimenti da parte di Celso alle dispute di scuola esistenti in ambiente pagano. Il motivo di tale assenza è presto chiarito: la riflessione filosofica degli antichi viene ancorata a una generica tradizione greco-orientale, che si vuole presentare come oggettiva e vera e tale da essere, nel suo complesso, resistente a ogni tentativo di infiltrazioni soggettive e 'irrazionali' da parte dei cristiani, ai quali la razionalità pagana intende opporre il dominio incredibile della propria identità<sup>32</sup>.

Il serrato confronto con il cristianesimo, le cui credenze Celso prova a più riprese a ricondurre a un'originaria somiglianza con quelle egiziane e orientali allo scopo di vanificarne la *novità*, si muove tra

Epicuro poteva, infatti, ben costituire l'occasione per una confutazione interna al testo di chi si dichiarava, invece, rappresentante di una corretta teologia; cf. LANATA, *Prefazione* cit. (alla nota 26), p. 19.

<sup>31</sup> Era soprattutto il *Timeo* ad attirare su di sé i principali nodi nevralgici dell'ermeneutica antica, in virtù della presenza di un modello generativo di cosmo la cui possibile interpretazione letterale poneva non pochi problemi alla visione platonica dell'intelligibile. È significativo, sotto tale aspetto, che proprio questo dialogo si sia trovato al centro delle più varie interpretazioni, anche da parte gnostica, e che esso sia arrivato a richiedere un'accurata indagine attorno alla stessa nozione di 'generazione'. Cf. A. MAGRIS, *Il Timeo nell'interpretazione gnostica*, in *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*, a c. di L. M. Napolitano Valditara, Milano 2007, pp. 405-429; P. L. DONINI, *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, pp. 109 ss. Il *Timeo* obbligava i suoi esegeti alla scelta fra l'opzione 'enigmatica' e allegorica – non ci sarebbe stata, in Platone, autentica contraddizione; nascosta nel testo e avvolta sotto il manto del simbolo si sarebbe celata la soluzione all'aporia, che solo una corretta indagine filosofica avrebbe potuto schiudere – e l'interpretazione letterale. Paladino della prima proposta è Celso che, lasciando sullo sfondo, come è proprio delle strategie retoriche, le *diaphorai* del proprio campo, contesta a quello avversario l'appropriazione indebita della lettura allegorica, diffusa in ambiente alessandrino, ambiente al quale forse il filosofo medioplatonico era legato. Uno dei punti dell'elenctica celsiana può così ruotare attorno all'idea giudaico-cristiana di un Dio creatore, cui è contrapposta l'idea, fatta risalire proprio al dialogo platonico, di un cosmo *ab aeterno* ordinato, ma non creato *ex nihilo*. Sul medioplatonismo di Celso cf. MAGRIS, *Platonismo e cristianesimo* cit. (alla nota 4), pp. 49 ss. e rimandi.

<sup>32</sup> Sulla difesa da parte di Celso della razionalità pagana e sulla strategia del nascondimento, tanto da parte di Celso quanto da parte di Origene, delle debolezze interne al proprio 'campo' cf. *ibid.*, pp. 71-73.

due opposte tendenze: da un lato il filosofo appare intenzionato a far ricadere sui cristiani l'accusa di apostasia e falsificazione delle vere e antiche dottrine; dall'altro, egli auspica il *ritorno* degli apostati in seno all'unica e vera tradizione, quella i cui caratteri universali incarnano la possibilità, culturale e politica, di una pacificazione fra i popoli. La sua è, in tal senso, una confutazione che non si chiude alla possibilità del dialogo ma, al contrario, sembra volerne creare le condizioni: solo se i cristiani accondiscenderanno a riconoscere la comunanza originaria fra quanto vanno professando e quanto è già da tempo stato accolto dai pagani; solo se riconosceranno l'errore di taluni aspetti della loro fede, sarà realmente possibile per le due culture dialogare<sup>33</sup>.

L'apertura dialogica, nel momento in cui rincorre l'obiettivo dell'apologetica o della confutazione, esige, tuttavia, una preliminare autodelimitazione, che permetta di individuare il limite dell'apertura all'altro che pure viene concessa. È cioè necessaria la salvaguardia del dominio del vero e la sua difesa dal verosimile o dal falso. L'antica alternativa tra il filosofo e il sofista indossa così due nuove *maschere*: quella del pagano e quella del cristiano<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> In questo tentativo finale di apertura all'altro Celso rivela così la propria adesione ad uno degli aspetti più *socratici* della dottrina platonica: l'impianto dialogico del testo platonico pareva, infatti, autorizzare una dimensione del confronto in cui l'elenctica non mirava esclusivamente alla distruzione delle tesi dell'avversario, ma, piuttosto, a un loro corretto inserimento, in grado di sottrarre la parzialità dell'asserzione a una visione, contratta in una singolarità esasperata, che nel suo isolamento dal tutto trovava da sé le ragioni della propria falsificazione. Se mai ci fosse stata, per il paganesimo e il cristianesimo, la possibilità di un confronto, se non pacifico, almeno fecondo, questa poteva trovare fondazione proprio nel socratismo platonico.

<sup>34</sup> Credo che sullo sfondo dell'opera di Celso agisca, forse in modo non del tutto consapevole, uno dei modelli platonici a maggiore spettro semantico. La *mimēsis*, oggetto, fin da Aristotele, di precisi attacchi diretti al suo carattere narrativo-mitologico, piuttosto che dimostrativo-filosofico, assurge a nodo condensato di paradigma teso a rivelare non solo la natura partecipata dell'*éidos* da parte del sensibile, ma, anche, la possibilità del darsi del falso nella comunicazione filosofica. Zona d'ombra tra l'essere e il non essere, la dimensione imitativa rivela a un contempo la bontà della partecipazione e la falsità della ritrazione dal vero. Il sofista, imitatore in tal senso del filosofo, è l'immagine *contratta* di una miseria che non è, in generale, quella umana, ma quella propria dell'umanità che si sia sottratta alla comprensione del reale fondamento della sua struttura diveniente e storica. Il divenire non è per se stesso oggetto di comprensione filosofico-razionale, perché nessuna razionalità delimitante può risiedere in ciò che oscilla in una condizione di indeterminazione che falsifica, nell'atto stesso di provare a realizzarsi, ogni tentativo di definizione. Ma un divenire ricondotto alla dimensione della *corretta* imitazione può, al contrario, offrirsi alla conoscenza. Solo dove l'*aisthētón* non sia indagato attraverso lo schema delle strutture intelligibili, acca-

### 3. Vero, *lógos* e comunanza

Il contrassegno del vero è la comunanza, ovvero la possibilità di riconoscere, nell'espressione storica e parziale, il rinvio, di sapore platonico e stoico, a un unico superiore *lógos* che invero, illuminandola con il senso dell'intero, quella che solo alla luce di tale partecipazione può assumere i caratteri di 'parte' dell'*alétheia*:

Celso ritiene che presso molte popolazioni vi sia affinità (συγγένειαν) a partire dalla medesima dottrina (τοῦ αὐτοῦ λόγου), ed afferma che tutti quanti questi popoli hanno preso origine (ἀρξάμενα) da questo stesso insieme di credenze (τοῦ τοιοῦδε δόγματος)<sup>35</sup>.

È nel rinvio all'unico *lógos* che ogni tradizione ritrova la possibilità della propria συγγένεια con le altre<sup>36</sup>, *lógos* che poi si particolarizza nei νόμοι che, «tramandati presso i vari popoli», diventano «un fattore di coesione e di ordine sociale, con il che si riprende in altro modo anche quella funzione politica già assegnata da Platone alla religione positiva»<sup>37</sup>.

Il *lógos* di cui si parla non rappresenta una realtà che richieda l'assenso dei partecipanti per sussistere: questo si dà, *necessariamen-*

drà che l'ombra del falso si allungherà per lo stesso ritrarsi del vero. Cf. ORIGENE, *Contra Celsum* (d'ora in poi *Cels.*), VII, 42 e 45, ed. M. Borret, 5 voll., Paris 1967-1976, IV, pp. 111-115 e pp. 120-123. L'aspetto 'buono' del sensibile, proposto con decisione proprio dal *Timeo*, può offrirsi a una lettura che potremmo definire 'meta-ermeneutica' e che, in un certo senso, permette a Celso, nello stesso spazio dell'apertura al dialogo, la richiesta delimitazione di campo tra falso e vero. Tale delimitazione è rappresentata dall'aspetto vero e falso della mimesi, che si dirige verso la possibilità di un'espressione storica vera o falsa della tradizione filosofica e religiosa.

<sup>35</sup> ORIGENE, *Cels.*, I, 14, 1-3, ed. Borret cit. (alla nota 34), I, pp. 112-113. Per un'analisi del frammento e per la sua contestualizzazione nell'ambiente medio-platonico rinvio alle considerazioni di LANATA, in CELSO, *Il Discorso vero* cit. (alla nota 26), pp. 183-184, note 18-19 e rimandi. Si veda anche la discussione nell'edizione critica di BORRET (I, p. 113, nota 2).

<sup>36</sup> Cf. H. DÖRRIE, *Lógos-Religion? Oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. De Vogel*, ed. by J. Mansfeld - L.M. de Rijk, Assen 1975, [pp. 115-136], p. 124 ss. PLATONE, come è noto, ricorre alla nozione di affinità con riferimento alla natura dell'anima, simile, ma non identica alle idee: cf. *Phaedrus*, 79d<sup>3</sup>.

<sup>37</sup> MAGRIS, *Platonismo e cristianesimo* cit. (alla nota 4), p. 53. Sulla nozione di *nómos* cf. anche M. RIZZI, *Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene*, in *Discorsi di verità* cit. (alla nota 2), [pp. 171-206], pp. 176-177.

*te* e da sempre, e armonizza le parti storicamente determinate nella struttura di un tutto sovrastorico; tutto che, secondo una peculiare modalità della tradizione platonica, non si *dissipa* nelle parti che in esso trovano ragione del proprio esistere:

Celso afferma che esiste una tradizione antica e originaria (ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος)<sup>38</sup> conformemente alla quale sempre vissero i popoli, quelli più sapienti, e le città e gli uomini saggi. Ma egli non vuole includere nel novero dei popoli sapientissimi (...) i giudei<sup>39</sup>.

Val la pena precisare che l'avverbio ἄνωθεν, qui tradotto con sfumatura temporale, potrebbe anche alludere, 'spazialmente', a una realtà *scesa dall'alto*. Come a sottolineare che la validità del *lógos* di cui si tratta discende dall'essere esso stato consegnato agli uomini dal divino. Il *lógos* così inteso è, in altri termini, quella struttura universale ed eterna alla quale risponde anche chi non le dà il proprio assenso: si è, in altri termini, *obbligati per essenza* alla comunanza. La 'presenza' del *lógos* nelle *parti* storiche non è, pertanto, proprietà accidentale dell'uomo sensibile, ma suo possesso costitutivo. Se ciò è vero, ne dovrebbe conseguire l'impossibilità dell'errore e l'attribuzione della condizione di sapiente a ogni popolo. Gli ebrei, invece, sembrano incarnare, agli occhi di Celso, un'*anomala* eccezione<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Cf. PLATONE, *Leges*, IV, 715e<sup>8</sup>; ID., *Timaeus*, 21a<sup>7</sup>.

<sup>39</sup> ORIGENE, *Cels.*, I, 14, 26-32, ed. Borret cit., I, pp. 114-115. Sulla questione dell'esclusione degli ebrei cf. STROUMSA, *Celsus, Origen and the nature of religion* cit. (alla nota 2), pp. 85-87.

<sup>40</sup> Tenendo per fermo che la *syggéneia* fra i popoli trova nell'*autós lógos* la propria premessa, è necessario chiarire in cosa esattamente Celso rintracci questa struttura di somiglianza, da cui gli ebrei vengono tagliati fuori, concepita come ciò che conferisce saggezza ai popoli. La complessa ambiguità semantica della nozione di *lógos* è qui presto aggirata: ciò a cui il filosofo fa riferimento è un *archaios anothén lógos*, ovvero un discorso/dottrina originari che sono esito di una trasmissione così antica da aver perso caratteri umani. La definizione celsiana che, con ogni probabilità, è eco platonica (cf. la nota 38), concerne, in particolare, l'insieme delle dottrine relative al mondo di cui il *Timeo* si fa garante, dottrine che ebrei e cristiani sembrano avere rinnegato e che paiono confluire nell'assurda pretesa che il divino possa agire, oltre che su ciò che di immortale c'è nel cosmo, anche sul mortale. Cf. ORIGENE, *Cels.*, I, 19-20, ed. Borret cit. (alla nota 34), I, pp. 124-129; IV, 11, vol. II, pp. 208-211; IV, 14, vol. II, pp. 216-219; IV, 99, vol. II, pp. 430-435; PLATONE, *Timaeus*, 69c; ID., *Leges*, X, 903be. E cf. le considerazioni di S. RIZZO, in CELSO, *Contro i cristiani*, introduzione di G. Baget Bozzo, premessa al testo, traduzione e note di S. Rizzo, Milano 2006, p. 173, nota 139.

#### 4. L'origine dell'errore nell'ebraismo e nel cristianesimo

Abbiamo detto che il *lógos*, una volta inteso come espressione sovra-storica della comunanza originaria fra i popoli, possiede, per così dire, i caratteri della necessità. Esso è un possesso essenziale; ma non per questo tutte le anime incarnate lo riconoscono. L'attualizzazione storica della comunanza è possibile solo allorché all'implicito possesso delle condizioni dell'affinità segua il riconoscimento che il cominciamento delle nozioni e dei saperi trae effettivamente la propria ragion d'essere da una radice unica e universale. Dove il riferirsi al comune *lógos* sia non solo possesso naturale, ma anche consapevolmente attestato, si determineranno le condizioni tanto per l'instaurarsi, quanto per il persistere di una tradizione unica nei suoi principi che, a propria volta e circolarmente, sarà garanzia della *syggéneia* fra i popoli. Se, dunque, il possesso delle condizioni della comunanza rimonta a uno stato originario, il suo riconoscimento può patire i condizionamenti e gli errori, propri dell'anima incarnata, che conseguono alla condizione di parziale ignoranza dell'ente caduto. È il sensibile che diventa, per tali ragioni, il teatro della possibilità che ciò che accomuna gli enti sia negato<sup>41</sup>.

È nella storia che diventa lecito postulare l'errore degli ebrei. Di qui il riconoscimento, da parte di Celso, dell'affinità reale fra le dottrine ebraiche e quelle proprie delle altre tradizioni<sup>42</sup> e della possibilità, altresì, dell'errore delle prime<sup>43</sup>. Il riferimento all'anti-tradizionalismo ebraico diventa l'occasione per sottolineare, *a fortiori*, l'anti-tradizionalismo cristiano, puntualizzato attraverso il ricorso a una determinazione temporale (*πρὸ πάντων ὀλίγων ἐτῶν*)<sup>44</sup> che si richiama, per antitesi, a quell'*archaios lógos* prima menzionato, il quale è, al contrario, garanzia del possesso della verità e della comunanza dottrinarie. La natura altamente sovversiva del cristianesimo deriva dal rappresentare

<sup>41</sup> Nel *Timeo* il modello per cui le anime singole sono 'parti' di quella universale si affianca alla possibilità, per l'anima singola entrata in contatto con un corpo, di 'separarsi' dal tutto; cf. PLATONE, *Timaeus*, 41d<sup>1</sup> ss.; 43e<sup>8</sup> ss. Questo stato dell'anima è definito da Platone *ánous*: stato, cioè, privo di ragione, che determina la confusione tra vero e falso e conduce dall'originaria condizione dialogica fra le parti a quella a-logica propria dell'anima incorporata. Cf. ID., *Sophista*, 253d; 262d-264b. Per un'analisi del passo del *Timeo* e per un confronto tra la condizione a-logica della caduta e la confusione tra vero e falso su cui indaga il *Sofista* cf. le osservazioni di F. FRONTEROTTA, nell'edizione da lui curata di PLATONE, *Timeo*, Milano 2003, pp. 238-240, note 168-169.

<sup>42</sup> Cf. ORIGENE, *Cels.*, I, 16, ed. Borret cit. (alla nota 34), I, pp. 116-119.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, I, 26, vol. I, pp. 144-149.

<sup>44</sup> *Ibid.*, I, 26, 19, vol. I, p. 146.

esso l'apostasia di un'apostasia, fatto che lo identifica con l'esito di un duplice allontanamento dalla dottrina originaria e che lo confina in una zona umbratile che pare aver perso qualsivoglia possibilità di contatto con la verità<sup>45</sup>.

Il fatto, quindi, che un primo tentativo di confutazione del cristianesimo avvenga, nell'opera di Celso, per bocca di un rappresentante della religione ebraica ha, oltre che una evidente coloritura retorica, una particolare forza nella logica del riconoscimento di una struttura platonica del reale<sup>46</sup>. Se l'ebraismo è falso, la derivazione dal falso di una ulteriore dottrina produrrà un'entità così *evanescente* da non richiedere che la confutazione avvenga, almeno in prima istanza, ad opera del vero: sarà sufficiente, in un'ottica dei *gradi*, che il falso confuti il proprio umbratile effetto, effetto che, per essere stato prodotto da una causa falsa, sarà, già solo per questo, falso. È in tal senso che i cristiani vengono identificati come coloro che hanno abbandonato τὸν πάτριον νόμον<sup>47</sup>. Quest'ultimo, in ragione dell'accusa di apostasia mossa all'indirizzo degli ebrei, non ha, evidentemente, caratteri tali da poter essere identificato con l'*archaios logos*; il fatto, cioè, che determinate usanze acquistino forza di tradizione per un *ethnos* non comporta, necessariamente, che questa unità di primo livello trovi principio e ragione nella superiore unità che è condizione della *syggeneia*. Ma è evidente che, dove vi sia, come accade al cristianesimo, un allontanamento persino da questa unità di primo livello, non si potrà se non incorrere nella perdita anche dell'attribuzione di *patrios*, oltre che, come è il caso dell'ebraismo, di quella di *archaios*.

Una delle obiezioni che Celso immagina che l'Ebreo possa muovere all'indirizzo del Cristiano è, in tal senso, particolarmente significativa:

Come fate a trarre origine (ἀρχεσθε) dai nostri sacri rituali e poi, procedendo oltre, svergognarli (ἀτιμάζετε), se poi non siete in grado di dire se non che principio della dottrina vostra è la nostra legge<sup>48</sup>?

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, III, 1, 5, vol. II, pp. 14-17; pp. 20-25. Sulla natura rivoluzionaria del cristianesimo cf. STROUMSA, *Celsus, Origen and the nature of religion* cit. (alla nota 2), p. 90.

<sup>46</sup> Sull'Ebreo di Celso, sul suo inserimento nell'apologetica giudeo-cristiana e sul confronto con l'Ebreo presentato da Giustino cf. L. TROIANI, *Il Giudeo di Celso*, in *Discorsi di verità* cit. (alla nota 2), pp. 115-128.

<sup>47</sup> ORIGENE, *Cels.*, II, 1, 67, ed. Borret cit. (alla nota 34), I, p. 280. Sulla validità in generale delle tradizioni locali cf. *ibid.*, V, 25, vol. III, pp. 74-77.

<sup>48</sup> *Ibid.*, II, 4, 5-8, vol. I, pp. 288-289.

Ciò che l'Ebreo sottolinea è l'inconciliabilità fra l'*árchesthai* – il trarre, cioè, principio da qualcosa – e l'*atimázein*, ovvero il rinnegare le conseguenze di quegli stessi principi. È come se il cristianesimo venisse tacciato d'*infondatezza*; infondatezza che, a propria volta, consegue da una *scorrettezza logica*, ovvero dall'erronea deduzione, a partire da dati principi, di conclusioni non stringenti e, anzi, divergenti.

### 5. Il cristianesimo separato da se stesso

Non è improbabile che lo stesso riferimento al tradimento patito da Gesù ad opera dei suoi seguaci si possa leggere nella direzione di tale infondatezza: nel momento in cui il promotore di questa nuova setta enuncia un insegnamento che si è allontanato dalle proprie naturali origini, l'esito non può se non essere una *debolezza radicale* che mina il rapporto fra maestro e discepolo. Il tradimento è allora il 'necessario' esito di una 'sgranatura' che è la stessa assenza di fondamento ad avere generato<sup>49</sup>.

Anche la tendenza dell'insegnamento cristiano a dividersi da sé attraverso la comparsa di dottrine e testi in conflitto, che non trovano accordo neppure in merito alla natura, divina o umana, del loro fondatore, non fa che rafforzare l'idea di un errore iniziale che pare destinato a riprodursi all'infinito, a causa dell'incertezza e debolezza logica iniziale<sup>50</sup>. Simili considerazioni renderebbero priva di ragione la moltiplicazione dei seguaci della dottrina cristiana:

Se Gesù, mentre era vivo, non persuase nessuno, come non può essere del tutto assurdo (*ὑπεράτοπον*), ora che lui è morto, che coloro che intendono indurre la conversione convincano tanti<sup>51</sup>?

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, II, 9 e 12, vol. I, pp. 300-307 e pp. 314-319. Il tema stesso dell'autoconfutazione dei cristiani può essere ricondotto all'idea di una inefficacia logica che non fa che indebolire la forza dei loro argomenti; cf. *ibid.*, II, 74, vol. I, pp. 458-461. Analogamente, l'incapacità del fondatore di conferire forza persuasiva ai suoi discorsi si può far risalire alla predetta debolezza, per cui il suo insegnamento si sarebbe sviluppato in modo non conseguente da principi in parte ammessi, in parte rinnegati nelle conclusioni; cf. *ibid.*, II, 76, vol. I, pp. 462-469.

<sup>50</sup> Cf. *ibid.*, II, 27, vol. I, pp. 356-357. L'impossibilità stessa o, almeno, la difficoltà della conversione può essere fatta risalire anch'essa ai problemi su esposti; cf. *ibid.*, II, 43, vol. I, pp. 382-383.

<sup>51</sup> *Ibid.*, II, 46, 14-16, vol. I, pp. 388-389.

A partire dall'argomento dell'infondatezza e del progressivo settarismo prima denunciato, quanto ora Celso rileva per bocca dell'Ebreo appare, infatti, incomprensibile: come si può spiegare che al tradimento originario dei primi discepoli verso le parole e la figura del maestro si opponga la fede di quanti ne hanno sposato la dottrina una volta che egli è morto? Come è possibile, in altri termini, che ciò che maggiormente dovrebbe essere privo di radici cerchi invece di radicarsi nella parola originaria? È probabile che l'aggettivo *hyperátoton*, piuttosto che esprimere una genuina sorpresa di fronte a un dato di fatto che si constata come incongruente rispetto alle premesse, indichi, più precisamente, l'assurdità logica di una conclusione che, corretta qualora i principi giudaici cui i cristiani non hanno rinunciato fossero stati conseguentemente esplicitati, diventa, invece, del tutto priva di spiegazione e fondamento in quanto slegata da una concatenazione di premesse e conclusioni<sup>52</sup>. Non è detto, in ogni caso, che la moltiplicazione degli adepti comporti, per il solo fatto di verificarsi, la prova della veridicità di una dottrina religiosa; basterebbe, per invalidare tale possibilità, la considerazione che, in una prospettiva 'platonica', il molteplice sensibile non è fondamento a se stesso, per cui non è la moltiplicazione di una data realtà a conferirle per sé valenza assiologica ma, piuttosto, il suo rinviare a un archetipo unico e sovratemporale<sup>53</sup>.

La natura retorica della 'sorpresa' di Celso può essere, a mio parere, rafforzata dalla seguente considerazione: dove l'*éidos* incarni il *koinón* di una molteplicità sensibile, questa, in quanto rinviante ad esso, non costituirà una molteplicità disordinata, ma un insieme, un universale, solo in tal senso reale, in cui le parti non saranno drasticamente e isolatamente parti-monadiche, ma parti-elementi di un tutto che preesiste loro e che costituisce la loro ragion d'essere; dove, invece, la molteplicità tragga la propria origine da un rifiuto della legge-*lógos* universale, il suo universalismo non si caratterizzerà per la facoltà di rimandare a un fondamento unico, per cui ogni pretesa di armonizzare le parti sarà, in partenza, destinata a fallire. La molteplicità risultante da questo falso universalismo – falso perché non anteriore ontologicamente, ma arbitrariamente invocato da una parte (Cristo)

<sup>52</sup> Credo che vada inteso nella stessa direzione l'aggettivo *thaumasióteron*, utilizzato allorché Celso rileva a proposito dei cristiani che «è davvero degna di meraviglia la loro facoltà di riconoscersi e associarsi»; cf. *ibid.*, III, 14, 1-2, vol. II, pp. 38-39.

<sup>53</sup> Fondamento della dottrina cristiana è invece, assurdamente, la separazione, ovvero il rifiuto dell'unità originaria; cf. *ibid.*, III, 14, vol. II, pp. 38-41.



che si è separata dall'originario tutto (la tradizione ebraica) – è, quindi, la prova di una *deiezione* della dottrina professata, piuttosto che di una sua superiorità su ciò da cui si è allontanata. La prova decisiva del falso universalismo che il cristianesimo propone risiederebbe nel modo in cui esso ha attuato la propria diffusione, aprendosi «a tutti gli uomini, che siano giusti o peccatori, sapienti o ignoranti»<sup>54</sup>, accusa alla quale, come vedremo, Origene replica ricorrendo alla distinzione fra la purezza in sé della rivelazione e i livelli soggettivi con i quali essa può essere accolta.

L'argomento della moltiplicazione dei cristiani non può prescindere, infine, da un'*oscura* affermazione che Origene attribuisce a Celso:

Se tutti quanti gli uomini volessero essere cristiani, questi non lo vorrebbero più<sup>55</sup>.

Si è pensato che il testo possa andar soggetto a due interpretazioni: 1) o i cristiani si opporrebbero alle nuove conversioni; 2) oppure sarebbero loro stessi a non volere essere più cristiani, in ragione del fatto che la loro dottrina si ridurrebbe ad essere l'espressione di una ribellione<sup>56</sup>. Qualunque sia l'esegesi del passo da preferirsi, anche quest'affermazione conserva un carattere paradossale, il cui scopo sembra essere quello di mostrare, ancora una volta, la natura internamente apostatica del cristianesimo, tale da riuscire a realizzarsi solo nella *stásis* e, dunque, nella messa in atto di un falso universalismo che, in realtà, non vuole se non professare la propria separazione dal vero universale. Non mi sembra superfluo, a tal proposito, sottolineare alcuni termini attraverso i quali Celso allude alla moltiplicazione dei cristiani o alla possibilità contraria<sup>57</sup>: da un lato troviamo l'associazione *olígoi - hén ephrónoun*, ovvero l'essere pochi di numero e il riuscire a pensare all'unisono, attenendosi, pertanto, all'insegnamento del fondatore; dall'altro il termine *pléthos* risulta ancorato a verbi quali *spéirein*, *témnein*, *schízein*: il diventare moltitudine è qui evidentemente inteso come dispersione, taglio non fatto ad arte, divisione. Si tratta – potremmo dire mutuando un contesto tipicamente platonico di argomenti – di una struttura non dialetticamente fondata, che è, per questo, incapace di

<sup>54</sup> J. DANIELOU, *Origene. Il Genio del cristianesimo*, tr. it. Roma 1991 (ed. orig. Paris 1948), p. 132. Cf. ORIGENE, *Cels.*, III, 59, vol. II, pp. 136-139.

<sup>55</sup> *Ibid.*, III, 9, 2-3, vol. II, pp. 28-31.

<sup>56</sup> Cf. ancora l'interpretazione proposta da RIZZO in CELSO, *Contro i cristiani* cit. (alla nota 40), pp. 120-121, nota 77.

<sup>57</sup> Cf. ORIGENE, *Cels.*, III, 10, ed. Borret cit. (alla nota 34), II, pp. 30-33.

rimontare a un fondamento eidetico. Quello cristiano è un percorso anti-dialettico, in cui la molteplicità, piuttosto che essere ricondotta all'*éidos*, patisce progressive e ulteriori moltiplicazioni in cui l'elemento comune non è più se non il nome<sup>58</sup>; non, però, un termine in grado di esprimere la realtà di un *prágma*, ma una parola che ormai, per la sua incapacità di rinviare a un autentico *koinón*, del *lógos* non ha se non conservato il solo e convenzionale suono.

### 6. *L'inconcludenza logica del conflitto ebraico-cristiano*

La natura puramente strumentale delle accuse mosse dall'Ebreo ai cristiani diventa chiara allorché Celso afferma che «in modo davvero stolto cristiani ed ebrei si contrappongono e litigano»<sup>59</sup>. L'inutilità della contesa giudaico-cristiana nasce, come il filosofo ha già lasciato intendere, dall'impossibilità che dalle medesime premesse risultino conclusioni veramente divergenti. Ora, il principio in cui si riconoscono tanto gli uni, quanto gli altri è la fede in un *sotér*<sup>60</sup>. È significativo che, nel sottolineare questo principio comune, Celso crei le condizioni e le premesse per un dialogo fra ebrei e cristiani, ma non fra questi e i gentili. Egli sembra, infatti, intenzionato a dimostrare che proprio gli aspetti più problematici della religione cristiana (l'Incarnazione, la resurrezione dei corpi)<sup>61</sup> – che, non a caso, risultano all'origine dell'ulteriore settarismo – sono quelli che, qualora venissero abbandonati, garantirebbero il ritorno dei cristiani nel seno giudaico. Ciò che è condizione per il riavvicinamento del cristianesimo alle proprie radici giudaiche è però, al tempo stesso, quanto impedisce a entrambe le religioni di realizzare un dialogo con quella greco-orientale, in ragione del fatto che solo a questa è riconosciuta un'autentica derivazione dal vero. L'errore comune è ciò che, in altri termini, determina a un tempo la possibilità del dialogo e, sotto un altro rispetto, la sua impossibilità: mentre, infatti, la sola premessa per il dialogo ebraico-cristiano è la rinuncia, da parte dei seguaci di Cristo, alle erronee conclusioni che discendono da premesse identiche a quelle giudaiche, ciò che impedisce il dialogo con i pagani è la natura apostatica delle premesse ebraico-cristiane:

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*, III, 12, 5-6, vol. II, pp. 34-35.

<sup>59</sup> *Ibid.*, III, 1, 12-13, vol. II, pp. 14-15. E cf. *ibid.*, IV, 23, vol. II, pp. 238-241.

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, IV, 20; 22-23, vol. II, pp. 230-241.

<sup>61</sup> Cf. *ibid.*, V, 14, vol. III, pp. 48-51. E cf. MAGRIS, *Platonismo e cristianesimo* cit. (alla nota 4), pp. 74-75.

Nel caso di entrambe le religioni fu causa dell'innovazione (καινοτομία)<sup>62</sup> il ribellarsi allo stato (τὸ στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν)<sup>63</sup>.

La *stásis* cui Celso allude è, a un tempo, religiosa e politica: nel caso degli ebrei, la ribellione si è manifestata a un tempo come allontanamento dalla religione e dallo stato egiziano; analogamente, i seguaci di Gesù sono diventati tali – sorta di nemesi storica – rinnegando la religione e lo stato giudaico<sup>64</sup>.

L'impossibilità, infine, che il *pátrios nómos* giudaico cui prima ho fatto cenno costituisca la condizione e il presupposto per un autentico universalismo deriva dalla seguente considerazione:

Gli ebrei, nella misura in cui sono una nazione particolare, dotata di tradizioni stabilite secondo il proprio costume nazionale, allorché rispettano, ancora oggi e all'interno della loro comunità, queste tradizioni (...), agiscono alla stessa maniera di tutti gli altri uomini, dal momento che ciascun popolo ha cura delle proprie tradizioni, in qualunque modo esse siano state stabilite. (...) Sarebbe, al contrario, un'empietà sovvertire le istituzioni originarie dei vari luoghi<sup>65</sup>.

L'*ídion* nazionale che pretenda di innalzarsi ad autentico universale, la confusione fra il costume *comunque sia stato stabilito* e il *lógos* di origine divina impediscono al giudaismo di risalire dall'unità di primo livello all'autentica condizione dell'unificazione tra popoli. È tale incapacità che sarebbe all'origine dello spirito nazionalistico degli ebrei, sorta di *veleno* per l'universalismo politico e religioso<sup>66</sup>; sarebbe, al contrario, il rispetto per i vari *ídia* locali a incarnare lo spirito della tolleranza romana, non necessariamente espressione del *lógos* ma, almeno, presupposto per un suo riconoscimento<sup>67</sup>.

<sup>62</sup> Cf. PLATONE, *Leges*, XII, 950a<sup>1</sup>.

<sup>63</sup> ORIGENE, *Cels.*, III, 5, 7-8, ed. Borret cit. (alla nota 34), II, pp. 22-23 e discussione alla nota 1; cf. RIZZI, *Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene* cit. (alla nota 37), pp. 175-176.

<sup>64</sup> Cf. ORIGENE, *Cels.*, III, 8, 35-38, vol. II, pp. 28-29.

<sup>65</sup> *Ibid.*, V, 25, 2 ss., vol. III, pp. 74-77. Cf. inoltre *ibid.*, V, 34, vol. III, pp. 100-105 e note relative.

<sup>66</sup> Cf. *ibid.*, V, 41, vol. III, pp. 120-123.

<sup>67</sup> Cf. le considerazioni di RIZZO, in CELSO, *Contro i cristiani* cit. (alla nota 40), pp. 180-181, nota 148.

È in ragione di una simile considerazione che Celso, ergendosi a giudice di una gara tra cattivi poeti tragici, può chiedere al coro degli ebrei, diretto da Mosè, di avviarsi ormai all'uscita<sup>68</sup>, invitando il secondo coro, guidato da Gesù, a entrare<sup>69</sup>. Ma si tratta, come è evidente, di una pessima rappresentazione, il cui esito, come è stato anticipato, pare scontato: nessuna vera gara è possibile fra due coreuti che si siano posti a capo di una inutile divisione scenica. Unica è la trama. Scorrettamente eseguita, malamente composta e realizzata. Eseguita a partire dall'errato tentativo di riscrivere Platone<sup>70</sup>.

### 7. *La duplice separazione ontologica e l'appello ai due ritorni*

Al di là delle singole accuse che Celso sviluppa in modo serrato, c'è dunque un particolare aspetto del cristianesimo che è vissuto quale autentica *mostruosità* ontologica: allorché, come accennato, la parte si ribelli *due volte* al tutto<sup>71</sup>, allorché, di conseguenza, l'individuo perda i propri caratteri universali; quando l'ente singolo, così come una dottrina, si riduca a punto monadico staccato dall'universale che lo ha originato, non esisterà possibilità per l'ente di sopravvivere a se stesso, né per la dottrina di assurgere a tradizione vera. La stessa pretesa giudaico-cristiana di una rivelazione circoscritta a un luogo unico e isolato dal mondo sembrerebbe provare, agli occhi di Celso, l'*anomala* universalità cui i cristiani intenderebbero appellarsi:

Se davvero Dio era intenzionato (...) a strappar via il genere umano dai mali, perché mai inviò questo spirito di cui parlate in un solo angolo della terra, quando invece sarebbe stato necessario che il suo soffio si diffondesse in molti corpi<sup>72</sup>?

Il monoteismo ebraico-cristiano è letto come prova di una perversa volontà sediziosa, ovvero come frutto della pretesa di restare isolati da quanti, riconoscendo nel divino una realtà a tutti comune, ritengono impossibile la lotta del divino contro se stesso, giacché se Dio, come Platone confermerebbe, è privo di invidia, tanto da portare all'essere

<sup>68</sup> Cf. ORIGENE, *Cels.*, V, 41, 25-28, vol. III, pp. 122-123.

<sup>69</sup> Cf. *ibid.*, V, 33, 4, vol. III, pp. 96-97 e nota 1. Per l'immagine dei cori cf. le annotazioni di RIZZO, in CELSO, *Contro i cristiani* cit. (alla nota 40), p. 186, nota 160.

<sup>70</sup> Cf., in tal senso, ORIGENE, *Cels.*, VI, 7, 5-6, vol. III, pp. 192-193.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, III, 5, 5-6, vol. II, pp. 22-23.

<sup>72</sup> *Ibid.*, VI, 78, 1 ss., vol. III, pp. 374-375 e nota 2.

ordinato il caos sensibile, a maggior ragione non potrà patire l'invidia da parte di – o verso – un'altra divinità<sup>73</sup>.

L'argomento di Celso, nella sua apparente semplicità, merita di essere approfondito, in quanto credo sottenda, non so se in modo consapevole, complesse conseguenze teoretiche: nel momento in cui il monoteismo è saldato a una precisa e limitata espressione spaziale della rivelazione esso risulta, in un certo senso, vanificato; se, infatti, la rivelazione è rivolta a un solo popolo e solo alla sua determinazione spaziale, non sembra chiaro a Celso in cosa tale manifestazione religiosa mostri la propria superiorità rispetto al preteso politeismo pagano: una divinità che sia *il solo* Dio, ma Dio *solo* degli ebrei o dei cristiani; una divinità, dunque, che si annunci come esclusiva in senso spaziale non potrà per questa stessa ragione essere davvero l'unico Dio, giacché la sua realtà si esprimerà attraverso la pretesa, anch'essa spaziale, di sostituirsi allo spazio occupato da altre divinità. È alla luce di tali considerazioni che acquista senso la contrapposizione, da parte del filosofo, non già del politeismo al monoteismo, ma di un'altra forma di monoteismo a quello proposto dalla religione ribelle:

Afferma Celso che non bisogna porre in discredito l'antica affermazione di quell'uomo antico, che disse un tempo che «uno solo è il re»<sup>74</sup>.

Il monoteismo al quale Celso si appella, e che trova addentellati nella filosofia pagana più che nella sua espressione religioso-culturale, rivela, a suo giudizio, una più valida e feconda ricaduta anche sul piano socio-politico: nel momento in cui la fede in un unico Dio non segue una configurazione geografico-spaziale ma, al contrario, trova fondamento nella struttura sovra-geografica del cosmo, nessun popolo potrà avocare a sé il diritto di primogenitura rispetto a quella fede. Essa sarà possesso universale di tutti per il fatto stesso di non essere specificamente localizzata da nessuna parte. Ed è questo monoteismo non locale, non storico, che può costituire, in seconda istanza, il fon-

<sup>73</sup> Cf. *ibid.*, VIII, 11; 15; 21, vol. IV, pp. 196-199; pp. 206-209; pp. 220-223. Sul tema dell'assenza di invidia come preconditione per l'azione formatrice del sensibile cf. PLATONE, *Timaeus*, 29e<sup>1-2</sup>; 23d<sup>4</sup>; ID., *Phaedrus*, 247a e la discussione in L. BRISSON, *La notion de phôtón chez Platon*, in ID., *Lectures de Platon*, Paris 2000, pp. 219-234; e cf. le considerazioni di FRONTEROTTA in PLATONE, *Timeo* cit. (alla nota 41), pp. 162-163, nota 48.

<sup>74</sup> ORIGENE, *Cels.*, VIII, 68, 1-3, ed. Borret cit. (alla nota 34), IV, pp. 330-331 e nota 1. Cf. per la fonte della citazione di Celso: OMERO, *Iliade*, II, v. 205. Per la questione del monoteismo di Celso cf. la discussione nel prossimo paragrafo.

damento della concordia non solo delle tradizioni, ma anche del cosmo politico:

Se tu proverai a rendere vano questo principio, con giustizia l'imperatore ti punirà, giacché, se tutti operassero come te, nessuna cosa potrebbe evitare che l'imperatore sia lasciato solo e abbandonato, che tutti i beni della terra finiscano possesso dei barbari più empi e selvaggi, né si potrebbe fare in modo che tra gli uomini sopravviva alcun ricordo della tua religione o della vera sapienza<sup>75</sup>.

Ora, è certamente condivisibile quanto è stato sottolineato a proposito di questa osservazione/invocazione, ovvero che la forza del monito deriverebbe dalla sua attualità: di fronte alle pressioni subite dall'imperatore Marco Aurelio ai confini da parte dei barbari, l'invito ai cristiani (e agli ebrei) di ritrovare la radice unica e indivisibile della tradizione avrebbe trovato una sua giustificazione storica, in grado di chiarire l'apparente contraddizione tra la veemenza degli attacchi contenuti nei precedenti capitoli e il pacifico invito di queste ultime pagine<sup>76</sup>.

Non va sottovalutato, tuttavia, l'aspetto filosofico dell'argomento proposto da Celso: solo una tradizione libera da determinazioni spaziali potrà acquistare quei caratteri davvero universali propri di un *lógos* dotato, platonicamente, di proprietà eidetiche. Non, quindi, la dottrina cristiana o quella giudaica, marchiate *ab origine* da un carattere apotatico la cui prova più evidente è proprio il particolarismo geografico. Ma, al contrario, una dottrina antica, tanto antica da superare ogni determinazione spazio-temporale, e davvero per questo in grado di esprimere un monoteismo universale che sia, a propria volta, fondamento della concordia non solo fra le religioni, ma anche fra le parti politiche.

È a partire da tale cornice ermeneutica che Celso innesta il tema della concordia: per una molteplicità indeterminata – indeterminata perché priva di un fondamento eidetico –, la possibilità dell'armonia sarà offerta solo dalla partecipazione all'universale della parte individuale; dove una dottrina sia per sua stessa origine *puntualmente* individualizzata, spazializzata e cronologicamente contrassegnata dalla *novitas*, non potrà darsi che a una moltiplicazione degli adepti faccia seguito la loro concordia. Ecco perché «aumentati di numero, sparsi qua e là, continuano a scindersi e a separarsi, mentre ognuno vuol ave-

<sup>75</sup> ORIGENE, *Cels.*, VIII, 68, 4-9, vol. IV, pp. 330-331.

<sup>76</sup> Cf. le considerazioni di RIZZO in CELSO, *Contro i cristiani* cit. (alla nota 40), p. 283, nota 293.

re la propria fazione»<sup>77</sup>. Di qui la possibilità, concessa all'avversario cristiano, di comprendere le allegorie<sup>78</sup>, comprensione di cui il pagano non può riconoscersi unico depositario, giacché essa è accessibile a chiunque non parcellizzi, fino a farla implodere, la propria collocazione rispetto all'intero. Ma, al tempo stesso, è qui che risiede uno dei nuclei dell'accusa al cristianesimo, reo di un'implosione estrema che si è realizzata nel *divortium* dall'originaria tradizione giudaica<sup>79</sup> e che ha colorato il cristianesimo di caratteri 'sofistici', ovvero meramente imitatori della vera tradizione<sup>80</sup>.

All'atomismo cristiano, alla dispersione delle sue parti-monadi è proprio Celso, tuttavia, che offre, attraverso la proposta critica di una mancata aspirazione universalistica, una via d'uscita. Un primo ritorno, che conduca le scorrette conclusioni alle proprie radici e premesse. Un secondo ritorno, che permetta, una volta abbandonate le stesse false premesse, di riguadagnare il possesso consapevole del *lógos* universale.

### 8. La prospettiva origeniana: tracce di un modello di universale non fisicista

L'uso delle coppie uno-molti e tutto-parti risulta centrale anche in alcuni degli argomenti che Origene sviluppa contro Celso. Ciò che vorrei provare a delineare – senza con questo avere la pretesa di confrontarmi con i molteplici e complessi aspetti del platonismo origeniano e del dialettico rapporto che esso intrattiene con la più specifica ermeneutica biblica e teologica – è l'idea che il diverso utilizzo, da parte dell'Alessandrino, di tali coppie platoniche comporta l'emergere di un ambito speculativo alquanto nuovo rispetto a quello entro il quale si muove l'avversario<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> *ibid.*, III, 10, 2-4, vol. II, pp. 30-31. Cf. *supra*, la nota 55.

<sup>78</sup> *ibid.*, I, 27, 21-23, vol. I, pp. 150-151. Per i problemi testuali cf. la spiegazione di RIZZO in CELSO, *Il Discorso vero* cit. (alla nota 26), p. 186, nota 30.

<sup>79</sup> Cf. ORIGENE, *Cels.*, II, 1 e 4, vol. I, pp. 276-281 e pp. 288-293, e il commento di RIZZO in CELSO, *Il Discorso vero* cit., p. 191, nota 1.

<sup>80</sup> Cf. ORIGENE, *Cels.*, II, 31, 1, vol. I, pp. 362-363. Val la pena sottolineare che è qui in gioco, non a caso, l'ambigua applicazione al figlio di Dio, da parte dei cristiani, della nozione di *lógos*; cf. il commento di RIZZO in CELSO, *Il Discorso vero* cit., p. 193, nota 18. L'idea che un individuo corporeo possa incarnare di per sé i caratteri universali del *lógos* appare infatti, nella prospettiva platonica che Celso assume, il risultato di una vera e propria inversione dei rapporti fra tutto e parte.

<sup>81</sup> Per una lettura d'insieme della questione del rapporto di Origene con la tradizione platonica, mediata da letture aristoteliche, stoiche e neopitagoriche,

Attuando una sorta di 'esegesi circolare', che sarà tipica anche di Plotino, Origene «si serve di Platone per convalidare, rafforzare e difendere alcune sue idee criticate (...). Così egli utilizza Platone contro la cattiva ricezione del pensiero platonico, ritenendo per ciò stesso Platone un'autorità da contrapporre a quei platonici come Celso, che a suo avviso sono ostili al cristianesimo in linea di principio»<sup>82</sup>. Origene si trova, pertanto, nelle condizioni di dover offrire una delucidazione filosofica della centralità della coppia uno-molti in seno alla riflessione cristiana<sup>83</sup>, *anche* in ragione dell'uso che di essa fa il Pagano nei propri attacchi. Il risultato è che, nell'atto di smantellare gli argomenti che trasformano la molteplicità (cristiana) in diffusione e dispersione e, dunque, allontanamento dall'unità originaria, nel modulare la difesa a partire da un reinserimento del tema dei molti nel fondamento unitario che si fa garante della loro esistenza, egli finisce con il riformulare il tema della priorità ontologica dell'uno sui molti sulla base di criteri che superano l'allineamento discreto e orizzontale del loro rapporto<sup>84</sup>.

L'argomento uno-molti è adoperato, in questa prospettiva, contro l'idea che il giudaismo debba necessariamente dipendere da tradizioni precedenti che avrebbe in seguito tradito<sup>85</sup>: mentre i molti sono riconducibili ad unità e in questa trovano il proprio fondamento, non può darsi il contrario, non può, cioè, accadere che i molti siano fondamento per l'uno. Ne consegue che il monoteismo, specifico della religione giudaica, non può aver tratto origine (per poi essersene al-

rinvio a M. DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra platonismo e sacra Scrittura. Teologia e antropologia del De principiis*, Catania 2003 (Symbolon, 25).

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 106, nota 7.

<sup>83</sup> Tralascio, perché esulano dall'indagine che mi sono proposta, le applicazioni trinitarie di questa coppia. Sugli aspetti speculativi della teologia trinitaria cf., per es., J. DILLON, *Origen's Doctrine of the Trinity and some later Neoplatonic Theories*, in *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by D. J. O'Meara, Norfolk 1982, pp. 19-23; M. SIMONETTI, *Introduzione*, in ORIGENE, *I principi*, a c. di M. Simonetti, Torino 1989, [pp. 9-92] pp. 54-55.

<sup>84</sup> Nello sviluppo degli argomenti che prendono a riferimento il tema dell'uno e dei molti Origene mostra, come d'altra parte Celso, una chiara dipendenza dal *Parmenide* platonico. Cf., a tal proposito, DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra platonismo e sacra Scrittura* cit. (alla nota 81), pp. 105 ss. e rinvii.

<sup>85</sup> Origene parte dalla difesa di taluni aspetti del giudaismo solo perché Celso ha preso l'avvio da esso, per sviluppare poi l'idea che il cristianesimo si sia macchiato di una duplice apostasia; non è, pertanto, la difesa della religione giudaica in quanto tale che preme al filosofo ma, piuttosto, questa gli serve per riposizionare l'intera questione dell'apostasia, costruita a partire da scorretti modelli speculativi utilizzati da Celso.



lontanato) da modelli politeistici: dunque, esso non incarna un allontanamento dalla tradizione, ma, semmai, una sua piena e autentica espressione<sup>86</sup>. Nel sottolineare l'originarietà del monoteismo, Origene non sta, però, ancora mostrando la specificità del giudeo-cristianesimo, dal momento che è lo stesso Celso, come si è accennato, a rivelare anche nel paganesimo la presenza di tracce di una matrice speculativa, di origine medioplatonica, in grado di superare il politeismo<sup>87</sup>; egli, più semplicemente, ha per ora riallineato il giudaismo (e quindi anche il cristianesimo) a quel monoteismo che, a parere dell'avversario, sarebbe più originario.

Il passo successivo, che permette al filosofo di innalzare il monoteismo giudaico-cristiano a un più alto livello di purezza e a una maggiore capacità espressiva dell'unità, consiste nella proposta di eliminare le divinità 'intermedie'<sup>88</sup>, seguendo un criterio di economia ontologica per cui diventa possibile concludere che «un solo principio animato basta a governare l'intero firmamento»<sup>89</sup>. Presupposto dell'argomento è il darsi del mondo visibile come *kósmos* e uni-verso: il visibile manifesta un rapporto d'ordine fra le parti, che è ciò che lo rende 'organico'; tale ordine sembra esigere la presenza di un solo artefice, piuttosto che di una moltitudine di artigiani<sup>90</sup>.

<sup>86</sup> Cf. ORIGENE, *Cels.*, I, 23, 16-22, ed. Borret cit. (alla nota 34), I, pp. 132-135.

<sup>87</sup> Sul monoteismo di Celso cf. MAGRIS, *Platonismo e cristianesimo* cit. (alla nota 4), pp. 63-66; STROUMSA, *Celsus, Origen and the nature of religion* cit. (alla nota 2), p. 83.

<sup>88</sup> È qui, più che nel monoteismo genericamente inteso, che è rintracciabile il tentativo di mostrare la superiorità del giudeo-cristianesimo sulla religione pagana, che, invece, rivela con Celso la propria fede nelle divinità intermedie. Cf. MAGRIS, *Platonismo e cristianesimo* cit., pp. 57 ss.

<sup>89</sup> ORIGENE, *Cels.*, I, 23, 22, vol. I, pp. 134-135. L'argomento sviluppato da Origene segue forse *Timaeus* 31a<sup>8</sup>-b<sup>3</sup>, dove Platone afferma che l'unicità del vivente visibile è necessaria conseguenza dell'unicità del Vivente intelligibile. Per la questione nel dialogo platonico cf. FRONTEROTTA in PLATONE, *Timeo* cit. (alla nota 41), pp. 188-189, nota 90. Val la pena precisare che il criterio dell'economia ontologica è più volte utilizzato anche da Plotino, per contestare la tendenza gnostica a moltiplicare inutilmente le ipostasi; cf. PLOTINO, *Enneades*, II, 9, 6, 28-34, edd. P. Henry - H.-R. Schwyzer, 3 voll., Oxford 1964-1983, I, p. 210. Non escluderei che la stessa lettura antignostica si possa applicare anche a molti degli argomenti origeniani.

<sup>90</sup> Cf. ORIGENE, *Cels.*, I, 23, 22-30, ed. Borret cit. (alla nota 34), I, pp. 134-135 e nota 3 per i riferimenti ad analoghi argomenti in Platone. Per quanto l'argomento non sia esplicitato fino in fondo, possiamo pensare che la moltiplicazione degli artefici venga respinta non solo per ragioni teologiche, ma anche squisitamente filosofiche, forse dipendenti dal problema del *regressus ad infinitum* presentato nel *Parmenide* a proposito delle aporie della partecipazione: qualora venisse postulato un principio d'ordine molteplice, si richiederebbe la presenza di un ulteriore

Il terzo passaggio, che invoca ormai anche la coppia tutto-parti, consiste nell'esclusione dell'immanenza nel sensibile dell'unico principio (co)ordinatore, in ragione dell'argomento, anch'esso platonico o proprio di una *certa* esegesi platonica, per cui il principio che accomuna in un tutto organico la molteplicità (sensibile) non è orizzontalmente relazionato alla molteplicità stessa: ciò che è nel mondo visibile o è il mondo come insieme delle sue parti o è una parte del mondo; ora, se ci collochiamo in una prospettiva fisica, dovremo concludere che la parte non è perfetta, cioè completa, proprio per il fatto di essere parte di qualcos'altro; ma nemmeno il tutto può, per le stesse ragioni, essere dotato di perfezione per sé: se concediamo, infatti – e ciò è vero nell'orizzonte del sensibile –, che il tutto sia dotato di parti fisiche, esso sarà e non sarà intero, giacché risulterà dipendere dalle parti che lo compongono. La conclusione, nella quale Origene sembra adoperare l'idea, anch'essa tipica della tradizione platonica, del gradualismo<sup>91</sup>, è che l'unico principio del tutto, se davvero vuol essere principio non ulteriormente fondato, non può avere natura sensibile né condividere con le realtà cui conferisce ordinamento l'essere dotato di parti, ma dovrà trascendere il sensibile, le parti e il tutto<sup>92</sup>.

Sarebbe la trascendenza, espressione *purissima* del monoteismo, a costituire uno degli aspetti peculiari della dottrina che Celso intende contestare invece come apostatica<sup>93</sup>. Anche in tal caso, tuttavia, Ori-

principio, in grado di rendere ragione del coordinamento dei principi molteplici, coordinamento che va necessariamente postulato in ciò che è causa paradigmatica dell'organicità del visibile. Ora, tale principio dovrebbe essere unico perché, qualora non lo fosse, si rischierebbe un inutile rinvio all'infinito. Origene sembra, pertanto, intenzionato a sottolineare l'aspetto anti-economico della postulazione di principi molteplici, se la loro capacità di agire sul mondo visibile in modo 'sinfonico' esige, comunque, una delle seguenti condizioni: o 1) deve esistere una divinità unica in grado di coordinare l'azione d'ordine delle divinità molteplici; oppure 2) queste devono da sole essere 'intenzionate' a coordinarsi. La seconda possibilità è, di fatto, da escludersi, in quanto riconducibile alla prima: se le divinità agiscono *da sempre* 'come se' fossero una sola, donde nasce il *proprium* che fa di esse una molteplicità distinta? Si dovrà concludere a favore dell'esistenza di un unico principio. Sulla questione del *regressus* nel dialogo platonico cf. MAGGI, *Sinfonia matematica* cit. (alla nota 15), pp. 25 ss. e rimandi.

<sup>91</sup> Cf. G. VLASTOS, *Degrees of Reality in Plato*, in ID., *Platonic Studies*, Princeton 1981, pp. 58-75.

<sup>92</sup> Cf. ORIGENE, *Cels.*, I, 23, 24-30, vol. I, pp. 134-135.

<sup>93</sup> Credo sia importante, a questo punto, rilevare come il termine greco adoperato da Origene nello sviluppo del proprio argomento sia l'aggettivo *hólon*. Dobbiamo ad Aristotele la precisazione del suo dominio semantico rispetto a *pan*: lo Stagiritico chiarisce che 'intero' (ὅλον) è una unità costituita da una molteplicità di parti (ἐν τῷ ἐκ πλείονων) in cui la posizione delle parti stesse produce differen-

gene non ha del tutto delineato i caratteri di unicità della dottrina che all'avversario appare come falsa e che egli intende proporre come la più autenticamente originaria. È vero, infatti, che l'Alessandrino mostra, sotto più di un aspetto, aperture ermeneutiche a un nuovo paradigma della trascendenza dell'incorporeo; non si può, tuttavia, ignorare che, proprio dove egli resta legato, per esigenze scritturistiche, al tracciato medioplatonico che vuole l'attribuzione al divino dell'essere e del pensiero, Celso, invece, pare anticipare «la concezione dell'Uno (...) teorizzata (...) a partire da Plotino»<sup>94</sup>, con questo accogliendo una nozione di trascendenza sovrastanziale che, ancora una volta, sembra sottrarre terreno al tentativo origeniano di fondare la verità del cristianesimo<sup>95</sup>. In secondo luogo, Origene, che ha inizialmente fatto percorrere al giudaismo e al cristianesimo strade parallele, deve ancora mostrare in cosa il comune monoteismo permetta infine alla sola dottrina cristiana di ergersi a 'discorso vero'.

za; 'insieme' (πᾶν) è invece ciò in cui la posizione delle parti non produce differenza; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, V, 26, 1023b<sup>26</sup> ss. Concepire l'universo come un 'intero' implica ammettere che esso esiga un principio d'ordine che permetta a ciascuna parte di permanere nel proprio stato disposizionale, in modo che il cosmo conservi le caratteristiche d'ordine di cui è dotato; ne consegue, altresì, che il cosmo non è perfetto, proprio perché necessita di tale principio ordinatore. L'universo-*hólon*, in altri termini, deve la propria configurazione alla disposizione delle parti, in tal senso dipendendo da esse. Un cambiamento nella disposizione determinerebbe come esito un altro intero. La constatazione dell'imperfezione del tutto comporta la necessità di un principio d'ordine che non si riduca al tutto e che, diversamente da esso, non sia dotato di parti, soprattutto se con 'parti' intendiamo entità fisiche: da tali considerazioni discende, a parere di Origene, la conclusione che Dio non può essere concepito come un intero, né come un principio ad esso immanente; dove l'universo manifesta una perfezione di gradi e dove i gradi contrassegnano la sua natura di intero, la perfezione massima di Dio richiede che Egli trascenda ogni mereologia presupposta dal paradigma dell'intero. Marcel Borret rileva, a mio parere giustamente, che la polemica origeniana contro l'immanenza andrebbe letta, in particolare, contro il modello corporealista del divino proprio degli stoici; cf. BORRET nell'edizione da lui curata di ORIGENE, *Contra Celsum* cit. (alla nota 34), I, p. 134, nota 1. Lo studioso, tuttavia, nel ricondurre allo stoicismo il modello per cui «le tout n'est pas réductible à la somme de ses parties», non coglie l'orientamento platonico degli argomenti qui sviluppati a favore della trascendenza del principio del tutto.

<sup>94</sup> Cf. DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra platonismo e sacra Scrittura* cit. (alla nota 81), p. 112, nota 28; pp. 118 ss. Sullo sviluppo del tema della trascendenza divina in ambito medioplatonico cf. MAGRIS, *Platonismo e cristianesimo* cit. (alla nota 4), pp. 54 ss.; pp. 62-63.

<sup>95</sup> Sui caratteri del divino origeniano cf. J. M. RIST, *Eros e Psyche. Studi sulla filosofia di Platone, Plotino e Origene*, tr. it. Milano 1995 (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi, 6) [ed. orig. Toronto 1964], pp. 244-247. Sulla nozione di Dio come Essere cf. DE VOGEL, *Platonismo e cristianesimo* cit. (alla nota 7), pp. 80-83.

9. *L'universalità cristiana:  
per sé, partecipata, individualizzata*

A simili considerazioni si potrebbe replicare che ciò che Origene sviluppa e che in Celso resta mero 'suggerimento' è la completa applicazione, anche nella prospettiva della giustificazione della presenza divina nel corso umano degli eventi, del tema della trascendenza del divino, che pure il Pagano ammette. Per Celso, *in quanto* platonico, resta del tutto inconcepibile, come si è detto<sup>96</sup>, che Dio possa mostrare un qualche interesse per la singolarità umana e storica e, in generale, per tutto ciò che è soggetto a mutamento. Il che rende assolutamente impensabile l'idea dell'incarnazione del divino, sia perché questo condurrebbe l'incorporeo a farsi corpo, sia perché ne conseguirebbe per l'universale farsi particolare, con questo invertendo il 'naturale' rapporto ontologico fra intelligibile e sensibile, rapporto che, semmai, implica una riflessione sulle condizioni sotto le quali il particolare possa essere universalizzato.

Nel domandarsi questo Celso non coglierebbe tutte le possibilità che conseguono dalla chiarificazione, in una prospettiva 'asimmetrica', della natura del principio. Se esso non patisce la localizzazione e le altre proprietà che sono specifiche del sensibile, ne deriverà l'inefficacia di molti degli argomenti opposti ai cristiani. Proprio Celso, che pure sottolinea l'assurdità di una spazializzazione discreta del divino secondo criteri che paiono asservirsi a pure pretese etnocentriche, non rileva poi come tale obiezione possa essergli ritorta contro nel momento in cui si ammetta che, se il divino non è mera conseguenza delle proprietà del sensibile, esso potrà essere sempre-e-ovunque. Se si accoglierà l'idea per cui ogni criterio spazio-temporale non fa che abbassare il principio divino a 'leggi' attive solo in ciò che riduce la propria efficacia all'immanenza nel sensibile, non si potrà se non concludere che il 'quando' e il 'dove' del divino non sono se non 'modi umani' di cercare risposta a una 'presenza' che non ha un perché, né un quando, né un dove. L'accusa, da parte di Celso, di apostasia sarà, allora, svuotata di fondamento dialettico: il Cristiano è 'separato' dal divino non più di quanto possa esserlo un qualunque essere nel tempo, perché la mancata localizzazione orizzontale del principio fa sì che esso possa essere *ovunque e per tutti*<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> Cf. *supra*, la nota 40 e testo relativo.

<sup>97</sup> Sulla dipendenza di Origene dal *Parmenide* per l'idea di Dio come essere sovraspaziale e sovratemporale cf. DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra platonismo e sacra Scrittura* cit. (alla nota 81), pp. 113-115.

Dietro il rimprovero secondo il quale il cristianesimo sarebbe reo di reclutare i propri adepti in ogni fascia umana, con ciò macchiandosi, come si è detto, di un falso universalismo, sarebbe rintracciabile, a parere di Jean Daniélou, «l'opposizione fondamentale del Dio dei filosofi che può raggiungere solo qualche saggio e del Dio cristiano della Grazia (...). Per Celso la visione di Dio è accessibile, ma difficile; per Origene è inaccessibile e facile»<sup>98</sup>. Si potrebbe però aggiungere che l'idea origeniana dell'ubiquità divina trovi anche nell'esegesi di questioni platoniche una plausibile fondazione filosofica. L'ammissione di questa presenza davvero universale, in ogni caso, costituirebbe il *proprium* del cristianesimo, che, dunque, dovrà ricercare altrove le ragioni della errata ricezione della dottrina.

Credo che tali siano i presupposti speculativi implicati nell'inserimento delle coppie platoniche all'interno del binomio eternità-tempo e in quello rivelazione-comprensione, operazione evidente lì dove Origene afferma che espressioni come quella «Dio apparve ad Abramo»<sup>99</sup> non comporterebbero la conclusione che il divino si mostri a intervalli – non essendo, infatti, l'eternità passibile di misurazione discreta –, ma soltanto l'idea che non a tutti gli uomini sarebbe dato accogliere la rivelazione e presenza divina<sup>100</sup>. Né, a quanti la accolgono, sarebbe dato di comprendere la rivelazione in se stessa e, dunque, come sempre uguale in sé e per sé: ognuno può, infatti, dare spazio alla presenza divina «sulla base della propria capacità di vedere»<sup>101</sup>. Tale precisazione, che forse prende a riferimento anche il modello di Clemente di Alessandria dei gradi della conoscenza *di* Dio in relazione agli stati soggettivi di colui che indaga *su* Dio<sup>102</sup>, sposta la questione della rivelazione dalla nozione fisica dell'apparizione – speculativamente insostenibile, giacché ciò-che-è-sempre non può patire intervalli nel suo esserci – all'idea per cui ogni apparizione-rivelazione non indichi se non, da un punto di vista 'didattico', la relazione fra il divino e quanti lo accolgono nella storia<sup>103</sup>. Non, cioè, Dio in sé,

<sup>98</sup> DANIELOU, *Origene* cit. (alla nota 54), p. 137. Cf. pp. 137-143 per l'intera discussione.

<sup>99</sup> *Gen* 12, 7.

<sup>100</sup> Cf. ORIGENE, *Cels.*, II, 66, ed. Borret cit. (alla nota 34), I, pp. 442-443.

<sup>101</sup> Cf. *ibid.*, II, 67, vol. I, pp. 442-445.

<sup>102</sup> Cf. H. R. DROBNER, *Patrologia*, tr. it. Casale Monferrato 2002 (ed. orig. Freiburg im Breisgau 1994), pp. 197-202; J. DANIELOU - H. MARROU, *Nuova Storia della Chiesa. Dalle origini a Gregorio Magno*, tr. it. Genova 1997 (ed. orig. Paris 1963), pp. 177-178.

<sup>103</sup> Sulla filosofia origeniana della temporalità cf. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano* cit. (alla nota 7), pp. 89-92.

ma Dio quale può essere o non essere accolto dall'uomo. Con questa ammissione Origene può, al tempo stesso, 1) chiarire di fronte a Celso la verità universale del cristianesimo, 2) allontanarlo da ogni accusa di etnocentrismo (che pare, piuttosto, essere caratteristica del monoteismo giudaico), 3) liberarlo dall'idea della doppia apostasia. Rispetto agli ultimi due punti basti osservare che il modello dell'asimmetria ontologica determina una griglia che, dopo avere accomunato giudaismo e cristianesimo nel loro esprimere in forma più pura il monoteismo, innalza, infine, il solo cristianesimo a sua massima realizzazione, in ragione di una forma di universalismo che apre davvero a tutti e a ciascuno, sempre e nella storia, la prospettiva della salvezza<sup>104</sup>.

Anche l'accusa di doppia apostasia, che Celso contesta ai cristiani per bocca dell'Ebreo, diventa ribaltabile alla luce di questa fondazione eterna della temporalità, cui è saldata la validità della lettura allegorica dei testi sacri, che Origene rivendica a sé almeno tanto quanto il Pagano la considera possesso (quasi) esclusivo delle antiche tradizioni: il rapporto fra giudaismo e cristianesimo non va concepito in una prospettiva meramente temporale-orizzontale, in ragione della quale ciò che cronologicamente/spazialmente è più 'vicino' all'origine sarebbe, per questo, più vero; la prospettiva orizzontale e lineare, che colloca il vero nel 'punto' iniziale da cui si dipanerebbe il tracciato storico, viene corretta e agganciata a una dimensione dell'eterno rispetto alla quale ogni punto del tempo risulta 'equidistante', il che obbliga a una revisione dell'argomento della maggiore o minore vicinanza al vero e, semmai, a un suo reinserimento nell'*istante* eterno/storico dell'Incarnazione. Più vicino al vero e all'origine non è ciò che, in un'ipotetica linea orientata del tempo, precede un altro punto: se l'origine è extratemporale e extraspaziale, ne conseguirà, come detto, che vicino al vero sarà chiunque accolga il vero<sup>105</sup>.

<sup>104</sup> Sul superamento dell'etnocentrismo da parte del cristianesimo cf. RIZZI, *Problematiche politiche nel dibattito tra Celso e Origene* cit. (alla nota 37), p. 186. Sull'estensione universale della salvezza che convive con l'idea della rivelazione progressiva nel tempo e con la storicità dell'Incarnazione cf. DANIÉLOU, *Origene* cit. (alla nota 54), pp. 151 ss.

<sup>105</sup> L'insistenza di Origene sull'appropriazione dell'ermeneutica allegorica può essere letta a partire da questa verticalizzazione della rivelazione. Mentre l'esegesi secondo la lettera è, nel pieno spirito paolino, orizzontalmente 'appiattita' sulla linearità sensibile del tempo e dello spazio, l'interpretazione spirituale si eleva al di sopra della corporeità, così conquistando quella dimensione intelligibile che, nel suo essere priva delle predette coordinate, è nelle condizioni di accogliere meglio e maggiormente quel vero e quel principio che risiede nell'eterno. Ma, una volta che ci si elevi al di sopra della parcellizzazione delle coordinate sensibili, non

Rispetto al primo punto, si dovrà rilevare che l'universalismo per sé della dottrina cristiana sarà altro dalla sua diffusione spazio-temporale, che risulterà dipendente dalla 'capacità' non della dottrina, ma di quanti la accolgono, con il risultato che il peso specifico del parametro della diffusione andrà ridimensionato, non perché poco significativo, ma perché poco pregnante, sotto il profilo speculativo, ai fini della distinzione tra vero e falso: in primo luogo, potrebbe accadere che una dottrina veritiera incontri minore diffusione in ragione della propria 'profondità'; in secondo luogo, la diversificazione della dottrina a partire non da gradi interni, ma dalla gradualità soggettiva della sua accogliibilità permetterebbe di concepire la diffusione del fondamento eterno secondo una *distensio* temporale che non è uniforme e prevedibile ma, piuttosto, 'saltuaria' e non storicamente 'immediata', per quanto fondata sull'evento dell'Incarnazione<sup>106</sup>.

Queste considerazioni, pur nel loro andamento rapsodico, permettono forse di comprendere i caratteri del nuovo modello proposto da Origene. Come altra è la verità in sé, altra la sua natura di comprensione partecipata dagli individui, analogamente duplice sarà l'universale: in rapporto alla *δύναμις* della dottrina cristiana nel suo carattere eterno e sovratemporale, si potrà parlare di un universalismo davvero diffusivo e ubiquo; in relazione alla capacità umana di accogliere quanto è, comunque, sempre e ovunque, l'universalismo della dottrina conoscerà un dispiegamento nel tempo che, in modo solo apparentemente controintuitivo, giustificherà quello che a Celso appare un paradosso, ovvero il fatto che la molteplicità (cristiana) aumenti in ragione della maggiore 'distanza' dal fondamento/Cristo. Una volta che il criterio della diffusione lineare e orizzontale sia ricondotto a una *estensione* dell'eterno nel tempo; una volta, inoltre, che si ammetta che nel tempo si esplica quanto nell'eternità è puntuale, il 'mistero' – tale appare a Celso – della diffusione del cristianesimo

vi sarà più un prima e un poi in relazione al vero, il che permetterebbe, invertendo gli argomenti di Celso, di affermare che il giudaismo rappresenti un'apostasia del cristianesimo e non il contrario; cf. ORIGENE, *Cels.*, II, 1-4, 6-7, ed. Borret cit. (alla nota 34), I, pp. 276-297; e STROUMSA, *Celsus, Origen and the nature of religion* cit. (alla nota 2), pp. 91-92. Sull'allegorismo e sul dibattito Celso - Origene cf. M. SIMONETTI, *La sacra Scrittura nel Contro Celso*, in *Discorsi di verità* cit. (alla nota 2), [pp. 97-114], pp. 110-113; le considerazioni dello stesso autore in ORIGENE, *I principi* cit. (alla nota 83), pp. 87-92; VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano* cit. (alla nota 7), pp. 76-80; DANIELOU, *Origene* cit. (alla nota 54), pp. 175 ss.

<sup>106</sup> Cf. in tal senso ORIGENE, *Cels.*, II, 70; 72, vol. I, pp. 452-459. Sul ruolo dell'Incarnazione nella speculazione origeniana cf. DANIELOU, *Origene* cit. (alla nota 54), pp. 301-302; pp. 313-320.

solo ‘dopo’ la morte del fondatore – ciò che proverebbe agli occhi del Pagano l’allontanamento dall’insegnamento di Cristo – non costituirà, infatti, se non il dato ‘storico’ della capacità umana di comprendere la rivelazione. Ma, soprattutto, una volta concepito il rapporto fra verità in sé, rivelazione e comprensione del dato rivelato in termini non di identificazione, ma di progressivo disvelamento di ciò che è sovratemporale e spirituale, sarà possibile contestare a Celso anche l’argomento dell’eterodossia e del settarismo, giacché l’errore acquisirà caratteri soggettivi e del tutto indipendenti dalla verità per sé della dottrina<sup>107</sup>.

Il cristianesimo, universale e aperto a tutti nell’eterno, potrà, cioè, esplicitare anche nel tempo la propria universalità se e solo se ogni singola volontà sarà pronta ad accoglierlo. Esso, in altri termini, ammetterebbe, l’equiparazione ontologica di ogni creatura razionale nei confronti della rivelazione, ma, d’altra parte, rivaluterebbe a tal punto la dignità metafisica del singolo da dotarlo di una libertà che può spingersi fino al rifiuto del proprio fondamento: «La differenza tra le creature razionali non dipende né da una necessità ontologica, né dalla volontà di un principio opposto a Dio, bensì dalla loro volontà»<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> Il tema del settarismo, come si è visto, è utilizzato da Celso quale prova della falsità e debolezza della religione cristiana. Origene replica ricorrendo a una serie di argomenti, alcuni dei quali si mantengono entro una soglia che potremmo definire storico-polemica; altri, invece, fanno più espressamente riferimento a una cornice speculativa più rigorosa, nella quale emerge il diverso uso delle categorie ontologiche di matrice platonica. Nel primo gruppo di obiezioni possiamo far rientrare il rinvio alle opinioni divergenti delle scuole filosofiche pagane (divergenze su cui, come accennato, Celso tace) attorno a questioni centrali come la natura dell’anima e il rapporto tra sfera divina e mondo, obiezioni nelle quali Origene fa proprio l’argomento del settarismo, rivolgendolo contro l’avversario; cf. ORIGENE, *Cels.*, I, 13; II, 12, I, pp. 110-113; pp. 314-319. Nel secondo gruppo di argomenti sembra invece che l’Alessandrino, nell’attirare a sé il platonismo, vanifichi la forza filosofica delle considerazioni del Pagano, attraverso la considerazione che molti degli aspetti dottrinari che Celso contesta al cristianesimo sarebbero, in realtà, il risultato di soggettive, quanto possibili deviazioni dalla comprensione del vero per sé; cf. *ibid.*, II, 10, vol. I, pp. 306-311. Quand’anche, per assurdo, tutti avessero perpetrato il proprio tradimento ai danni della dottrina cristiana, non per questo essa sarebbe stata falsificata. All’inverso, la falsità di una dottrina potrà convivere con la fede in essa di tutti quelli che si ingannano. La polemica, va precisato, non è, tuttavia, così lineare, e non mancano casi in cui Origene, come se tornasse a una lettura più ‘fisicista’ del rapporto fra unità e molteplicità, aggira l’argomento del tradimento di Cristo ricorrendo prima alla *reductio ad unum* del numero dei veri traditori; insinuando, poi, riserve sulla stessa compiutezza dell’apostasia di Giuda; cf. *ibid.*, II, 11, vol. I, pp. 310-315.

<sup>108</sup> DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra platonismo e sacra Scrittura* cit. (alla nota 81), p. 153. Sul tema origeniano della volontà cf. quanto riporta SIMONETTI in ORIGENE, *I principi* cit. (alla nota 83), pp. 77-82.



Solo in tale prospettiva viene recuperato il tema platonico della perdita delle ali<sup>109</sup>.

E allora, rovesciando le accuse del Pagano, diventa possibile ammettere che ‘vera dottrina’ è quella che, nell’atto stesso di riconoscere l’alterità ontologica di ciò che ha originato il sensibile, non reputi il divino, per la sua stessa distanza, possesso di una singolarità, ma di tutti. L’apostasia monadica di cui Celso taccia i cristiani può così essere ribaltata in un più profondo e meditato universalismo, in cui il divino si offre, fuori del tempo lineare, a chiunque voglia accoglierlo. Tutto questo, in considerazione della valorizzazione, tutta cristiana, dei temi della scelta e della libertà del singolo, in grado di far dipendere una eventuale mancata/erronea diffusione della fede dalla scelta stessa. Scelta che, a propria volta, trova in prima battuta una ragione ‘psicologica’:

Chi è stato allevato nelle tradizioni (...) non è facile che muti pensiero<sup>110</sup>.

Questo attaccamento, dettato dall’abitudine e che sembra preludere alla teoria baconiana degli *idola*, vale di per sé, tanto che la dottrina sia vera, tanto che sia falsa. È in questo sottinteso modello asimmetrico che è rintracciabile la possibilità dell’apostasia, certamente, come anche di una riabilitazione dell’individuo non nel suo essere ‘accomunabile’ a un altro per il possesso di una proprietà/fede comune, ma, all’inverso, per la sua unicità. Se il divino è altro da noi e se, proprio per questo, esso può essere ovunque presente senza dividersi da sé; se tutto ne può partecipare senza che esso risulti perciò separato da sé o alterato nella sua semplicità, non vi sarà ragione di limitare il divino che è in noi all’universalizzazione di ciò che condividiamo con chi è con noi in rapporto di affinità. Tutti, indifferentemente ma ciascuno a proprio modo, potranno essere *lógoi*, particolari eidetici presenti al divino e da lui partecipati<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> Cf. PLATONE, *Phaedrus*, 246bc; ORIGENE, *Cels.*, IV, 40, ed. Borret cit. (alla nota 34), II, pp. 288-291. La questione è, in realtà, molto più aporetica e, presente in forma di dibattito tanto fra i Medioplatonici, quanto negli Gnostici e in Plotino, trae forse origine, almeno dal punto di vista filosofico, da una ambiguità presente già in Platone, in particolare nel mito di Er, presentato nel decimo libro della *Repubblica* (619bc) e nella sezione del *Timeo* (41b) in cui si parla delle scelte sbagliate delle anime umane; cf. MAGRIS, *Platonismo e cristianesimo* cit. (alla nota 4), pp. 66-69.

<sup>110</sup> ORIGENE, *Cels.*, I, 52, 14-16, I, pp. 218-219. Cf. SIMONETTI, *La sacra Scrittura nel Contro Celso* cit. (alla nota 105), p. 106.

<sup>111</sup> Sulla complessa dottrina del *Lógos* e dei *logikói* cf. DANIELOU, *Origene* cit. (alla nota 54), pp. 302-313.

È qui in atto un profondo ripensamento della nozione di *lógos*<sup>112</sup>: essa, centrale nelle obiezioni mosse da Celso, obbliga Origene a un'articolata quanto complessa sintesi esegetica, in grado di valutare, attraverso la necessaria distinzione fra la natura divina del *Lógos* e la sua espressione umana, le possibili tangenze fra il dettato giovanneo e la tradizione filosofica, in modo da sortire un triplice risultato: 1) salvaguardare la divinità del *Lógos*; 2) intendere, al tempo stesso, il *lógos* umano come espressione, in *tutti* noi, di ciò che ci pone nelle condizioni di accogliere il *Lógos* di Dio, così da concepire l'aspetto unitario dell'apparente dispersione umana a partire dal modello 'pagano' della comunanza offerta dalla 'razionalità'; 3) sottolineare l'aspetto, tutto cristiano e paradossale, dell'Incarnazione, che conduce il divino alla suprema condivisione dello stato sensibile delle nature create<sup>113</sup>. Quest'ultima operazione, che maggiormente segna le riflessioni origeniane sull'universale platonico nella direzione di un suo utilizzo scritturistico, è quella che conferisce all'indagine cristiana dei caratteri strutturali che sono ormai propri di un nuovo paradigma ermeneutico: l'universalità e ubiquità del *Lógos*, radicalizzata fino alla sua espressione e realizzazione sensibile come parte singola e storica del sensibile stesso, è ciò in virtù di cui la presenza del divino in tutti comporta, invertendo i termini, la presenza di tutti nel divino, non sotto forma di un universale che rechi traccia dei loro caratteri comuni, ma nella forma di una struttura che fa assurgere il singolo per sé a idea<sup>114</sup>. Se, dunque, «il mondo di Celso è fatto di essenze immutabili, quello di Origène è un mondo di persone e di libertà»<sup>115</sup>.

### 10. *L'esegesi plotiniana dell'incommensurabilità e della popolazione eidetica*

Vorrei, in chiusura, far cenno a un luogo filosofico nel quale il problema della partecipazione e quello dell'estensione del mondo ideale trovano una singolare proposta di soluzione che, per quanto non priva anch'essa di ambiguità, sposa con decisione la possibilità di attribuire a Platone un chiaro modello di partecipazione asimmetrica.

<sup>112</sup> Cf. D. J. LETELLIER, *Le Lógos chez Origène*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 75 (1991), pp. 587-612.

<sup>113</sup> Cf. DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra platonismo e sacra Scrittura* cit. (alla nota 81), p. 119.

<sup>114</sup> Cf. *supra*, la nota 111.

<sup>115</sup> DANIELOU, *Origene* cit. (alla nota 54), p. 146.

La sezione del *Parmenide* dedicata alle aporie della partecipazione rappresenta uno dei più significativi esempi del ‘creativo’ esercizio ermeneutico plotiniano sul testo platonico: il modello partecipativo assume infatti nelle *Enneadi* uno statuto nuovo, in virtù del fatto che esso si rifrange in una molteplicità di aspetti, che investono non solo la relazione fra intelligibile e sensibile, ma anche la natura impartecipata dell’Uno, assolutamente semplice, eppure *produttrice* del tutto, e quella dell’ipostasi dell’Intelletto, nel quale le parti sono specificamente diverse l’una dall’altra e, nondimeno, specchio del tutto, e dove la differenza, mai negata, è però superata in un’identità dinamica che possiede e contiene in forma unitaria, ma non semplice, la differenza stessa<sup>116</sup>.

È in tale direzione che Plotino sottolinea la centralità del corretto inquadramento del modello della divisibilità, per sciogliere le aporie della partecipazione e della coppia ontologica uno-molti, allo scopo di sottolineare la natura uni-molteplice e *diffusiva* delle ipostasi. Nel rifiutare il trasferimento all’intelligibile dell’estensione tipica del sensibile, il filosofo giunge a formulare un particolare modello di grandezza, disgiunto dalla massa, per cui grande è ciò che è *potente*; potente è ciò che non è dotato di massa e, proprio per questo, è in grado di diffondersi ovunque. Ne consegue, agli occhi di Plotino, la possibilità per l’intelligibile di essere partecipato dal sensibile senza mai patire la divisione e la separazione da sé, per la semplice ragione che non è possibile che subisca divisione ciò che non possiede la condizione necessaria a patirla, cioè la massa e la grandezza. La vera ‘novità’ del modello plotiniano risiede, però, in un duplice utilizzo della coppia tutto-parti: verticalmente, essa spiega la relazione tra sensibile e intelligibile; orizzontalmente, essa applica all’ipostasi dell’Intelletto un modello per cui il tutto-Intelletto precede logicamente le parti-idee, ma è anche presente interamente in ciascuna di esse, nella misura in cui ciascuna autoriflette l’intero, godendo, perciò, di *pienezza ontologica*<sup>117</sup>. Anche l’ipostasi dell’Anima, per quanto a un livello più ‘debole’, è un intero non spaziale: ne deriva che essa non risulta separata dalle anime particolari, benché l’anima singola, in quanto presente nella corporeità sensibile, possa sembrare separata dall’intero<sup>118</sup>.

<sup>116</sup> Sul rapporto dinamico fra identità e differenza in Plotino cf. W. BEIERWALTES, *Identità e differenza*, tr. it. Milano 1989 (Metafisica e storia della metafisica, 4) [ed. orig. Frankfurt am Main 1980], pp. 53-66.

<sup>117</sup> Cf. PLOTINO, *Enneades*, VI, 7, 16, 4-8, edd. Henry - Schwyzer cit. (alla nota 89), III, p. 204; VI, 6, 15, 14, vol. III, p. 174.

<sup>118</sup> Cf. *ibid.*, IV, 3, 4, 14-21, vol. II, p. 16; VI, 4, 7, 39-47, vol. III, pp. 123-124. Per simili questioni Cf. TH. A. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nella dottrina del*

Il modello della diffusione non estesa dell'essere è coniugato con uno specifico uso della coppia eternità-tempo, in ragione del quale ogni parcellizzazione dell'essere intelligibile riguarderà sempre i partecipanti, ma mai l'essere per sé: ogni realtà calata nel tempo non può se non cogliere la semplicità dell'intelligibile in forma discreta e successiva. Ma il cosmo intelligibile resta, in se stesso, eternamente semplice e sempre presente in ogni 'parte'<sup>119</sup>. Se ne può concludere che ogni realtà che abbia carattere per sé non spaziale risulta compresa nella struttura ipostatica e, per così dire, *compresente* a ogni altro ente.

La questione che in Plotino resta 'aperta' è fino a che punto la struttura intelligibile *accolga* il corporeo: il modello plotiniano si spinge fino al punto da ammettere che nell'eternità dell'Intelletto e dell'Anima trovino *spazio* anche gli individui? A una simile domanda il filosofo, assumendo una prospettiva antiplatonica<sup>120</sup>, sembra intenzionato a offrire una risposta positiva, rilevando che «se Socrate sarà eternamente anche l'anima di Socrate, vi sarà un Socrate-in-sé, e, in quanto anima, vi saranno anche nel mondo intelligibile individui»<sup>121</sup>. La proposta mantiene, tuttavia, un carattere ipotetico: *anche se* Plotino non respinge che possano darsi idee di individui, chiarisce che presupposto di tale possibilità è che l'individuo si identifichi con il proprio principio, ovvero con la condizione del suo stesso partecipare all'intelligibile. Tale identificazione, inoltre, non è necessaria né pare estendibile a *tutti* gli individui. Sembrano darsi, pertanto, idee di enti particolari solo in quei casi in cui l'io sia perennemente identificato con la parte più alta dell'anima: ma, «se questa identificazione manca e viene così introdotto il susseguirsi delle reincarnazioni (l'individuo Socrate dà luogo in un tempo successivo ad una incarnazione diversa), viene allora a spezzarsi il legame necessario ed unico fra l'anima e la

Nous di Plotino, tr. it. Milano 1997 (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, 60) [ed. orig. Basel-Stuttgart 1979], pp. 229 ss., e in partic. pp. 237-238; M. ANDOLFO, *L'ipostasi della Psyche in Plotino. Struttura e fondamenti*, Milano 1996 (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi, 54), pp. 183-196; pp. 396-410. Rinvio anche a MAGGI, *Sinfonia matematica* cit. (alla nota 15), pp. 81 ss.

<sup>119</sup> Il verbo διεξοδεύειν compare in tal senso in Plotino con riferimento all'attività dianoetica dell'anima discorsiva che, non avendo in sé l'oggetto, deve, per così dire, *percorrerlo*. Cf. PLOTINO, *Enneades*, V, 9, 7, 10, edd. Henry - Schwyzzer cit., II, p. 295.

<sup>120</sup> Cf. le osservazioni di M. NINCI, in PLOTINO, *Il pensiero come diverso dall'uno. Quinta enneade*, Introduzione, traduzione e commento, a c. di M. Ninci, Milano 2000, p. 474, nota 1 e relativi rinvii.

<sup>121</sup> *Id.*, *Enneades*, V, 7, 1, 3-5, edd. Henry - Schwyzzer cit., II, p. 264.

sua individuazione determinata», per cui «essa, nel volgere delle vite, può connettersi a individui diversi», con il risultato che «la sua parte più alta, il suo principio intelligibile non sono individuali»<sup>122</sup>.

L'universalismo cristiano proposto da Origene, che si nutre dell'*innovazione* in ragione della quale non il comune, ma l'individuo per sé è presente al *Lógos*-Cristo, risponde con maggiore decisione alla domanda che in Plotino trova risposta aporetica. Se alcuna legge sensibile, dunque neppure logica, può essere allargata alla sfera spirituale, non vi sarà ragione di postulare una forma eterna sulla base di ciò che è comune agli individui-parti sensibili. Non ve ne sarà ragione, perché sulla stessa distinzione tra proprio e comune, tra particolare e universale graverà la 'tara' di una visione discreta degli spazi e degli eventi che in alcun modo può essere estesa a ciò che non condivide le leggi che agiscono in ciò che noi siamo qui-ed-ora. Non sarà impossibile, pertanto, ammettere che l'individuo stesso possa essere universale *in sé e per sé* nell'altrettanto universale *Lógos*.

Tuttavia, il modo 'simile' con cui i due filosofi si cimentano nel tentativo di soluzione di 'dilemmi' filosofico-teologici indurrebbe a pensare che alcune proposte origeniane possano trarre origine, oltre che da ascendenze nuove e aliene dallo spirito filosofico degli antichi, da un dibattito di scuola, che spinse il modello asimmetrico fino alle sue estreme conseguenze. Ne potrebbe conseguire, almeno nei limiti della mia lettura, anche un diverso modo di guardare alla prospettiva 'plotiniana', che verrebbe, così, ricondotta alla meditazione su discussioni avviate dal gruppo alessandrino guidato da Ammonio Sacca<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> NINCI, in PLOTINO, *Il pensiero come diverso dall'uno* cit. (alla nota 120), p. 475, nota 3.

<sup>123</sup> Ma cf. RIST, *Eros e Psyche* cit. (alla nota 95), pp. 257-258. Sul rapporto fra Origene, Plotino e Ammonio Sacca, sulla questione dei due Origene cf. DI PASQUALE BARBANTI, *Origene di Alessandria tra platonismo e sacra Scrittura* cit. (alla nota 81), pp. 25 ss. e rimandi; EAD., *Origene di Alessandria e la Scuola di Ammonio Sacca*, in Henosis kai philia. *Unione e amicizia. Omaggio a F. Romano*, a c. di M. Barbanti - G. Giardina - P. Manganaro, Catania 2002, pp. 355-373.