

Fabio Mora

Arnobio e i culti di mistero

**Analisi storico-religiosa
del V libro dell' *Adversus Nationes***



Storia delle religioni

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

STORIA DELLE RELIGIONI

10

Collana diretta da Ugo Bianchi e Giulia Piccaluga

Fabio Mora

Arnobio e i culti di mistero

Analisi storico-religiosa del V libro dell'*Adversus Nationes*

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

ISBN 88-7062-858-2

© Copyright 1994 «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER - Roma
Via Cassiodoro 19

Questa opera è stata realizzata con il contributo del C.N.R.

INTRODUZIONE

Tra le fonti sui culti di mistero scarsa attenzione riceve solitamente il quinto libro di Arnobio, perché le sue notizie sulla religione greca, nei libri dal IV al VI dell'*Adversus Nationes*, vengono usualmente considerate una semplice traduzione di quelle forniteci dal *Protrettico* di Clemente Alessandrino. Questa interpretazione, rapidamente prospettata alla fine del secolo scorso dal Röhricht¹, rappresenta ormai la *communis opinio* (recentemente ribadita dal Le Bonniec nell'introduzione alla propria edizione e traduzione francese di Arnobio²), basata sulla (discutibile) difesa che ne fece il Rapisarda³ negli anni '30 contro le perplessità espresse (sia pure in funzione di una tesi poco convincente) dal Tullius⁴, difesa tiepidamente accettata dai successivi commentatori ed editori di Arnobio, senza ulteriori esami della questione⁵.

Se il Röhricht si era limitato ad evidenziare alcuni punti di contatto tra i due autori, quale prova della presunta dipendenza di Arnobio da Clemente, anche la riformulazione della sua tesi da parte del Rapisarda appare piuttosto debole. In particolare, egli si limitò a cercare alcune prove sicure della dipendenza di Arnobio da Clemente, per poi difendere la dipendenza dall'autore alessandrino come ipotesi più probabile negli altri punti di contatto, senza porsi il problema dell'origine delle notizie di Clemente, ed escludendo a priori, con la scelta azzardata di partire dal sesto libro⁶, per procedere a

¹ A. Röhricht, *De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore*, diss. Kiel 1892.

² H. Le Bonniec, *Arnobio. Contre les Gentils*, livre I, Paris 1982, 58 s.

³ E. Rapisarda, *Clemente fonte di Arnobio*, Torino 1939.

⁴ F. Tullius, *Die Quellen des Arnobius im 4., 5. und 6. Buch seiner Schrift "Adversus Nationes"*, diss. Berlin 1934.

⁵ Nulla aggiunge il capitolo dedicato a questo argomento da A. Sitte, *Mythologische Quellen des Arnobius*, diss. Wien 1970, 1-20, che si limita a classificare le concordanze raccolte dal Röhricht, citando appena il Tullius (senza mai discuterne gli argomenti specifici) ed ignorando del tutto Rapisarda. Le conclusioni appaiono quindi tanto nette quanto poco dimostrate, cf. id., *op.cit.*, 19: "Hast, Eile, geringe Sorgfalt und Genauigkeit kennzeichnen in dieser Frage unseren 'Schriftsteller aus Zwang', dessen Werk schließlich nicht aus einem inneren Beweggrund entstanden ist, sondern ihm nur rasch den Eintritt in die Kirche verschaffen sollte. So äußern sich die Spuren eines eiligen Exzerpierens und geringer Genauigkeit nicht nur in der Mißachtung der Reihenfolge und thematischen Ordnung des Werkes des Klemens ...".

Assai discutibile è del resto nel suo complesso il lavoro del Sitte, che coniuga il mito di Labeone (su cui v. Le Bonniec, *op.cit.*, 50) con quello di una fantomatica più antica apologia latina, sul presupposto dell'inaffidabilità di Arnobio, unito all'ossessione di una rigidità degli schemi espositivi dell'antica apologia (v. oltre, cap. I nn. 22-25).

Particolarmente discutibile appare poi la disponibilità (*op.cit.*, 94) a spostare alla fonte di Arnobio buona parte della polemica contro l'interpretazione allegorica del mito, che occupa la seconda metà del V libro, per cui v. oltre, cap. XI.

⁶ Rapisarda, *Clemente fonte di Arnobio, cit.*, 10 s.: "Una volta poi risolte tutte le questioni che si presenteranno per il sesto libro, ch'è il più pregno di incognite e di ostacoli, potremo facilmente

ritroso e solo sommariamente verso i libri precedenti, ogni ipotesi legata alla storia interna del testo di Arnobio ed in particolare la possibilità che il debito riguardi solo isolate aggiunte alla propria autonoma indagine. L'accusa anacronistica di plagio, maldestramente celato, per ambizioni letterarie⁷ lo porta poi ad interpretare in maniera aprioristicamente riduttiva le divergenze di Arnobio da Clemente, togliendo ogni valore informativo alle varianti arnobiane, quali tentativi di nascondere la propria dipendenza; così pure, interpretando in termini puramente retorici le profonde divergenze nell'argomentazione dei due autori come il frutto di contrastanti temperamenti, fraintendendo, presentandolo in termini molto soggettivi ed anacronistici, il diverso contesto concettuale delle loro polemiche antipagane⁸. La difesa ostinata della tesi della dipendenza di Arnobio da Clemente lo obbliga infine a spiegazioni piuttosto discutibili delle divergenze (ad es. a ricorrere ripetutamente a presunte rappresentazioni mimiche dei miti celebrati nei misteri). Nonostante questi limiti, il lavoro del Rapisarda venne accolto come una definitiva confutazione di quello, per altri versi discutibile, del Tullius e valse a consolidare, con la *communis opinio*, il pregiudizio sfavorevole ad Arnobio.

risolvere anche quelle degli altri due libri, poiché in essi per lo più con lievi mutamenti si presentano le stesse questioni; senza contare che una volta accertata la derivazione clementina per alcuni tratti non c'è ragione di andare cercando per gli altri fonti incerte e anonime, quando si abbiano anche probabilità per un autore già riconosciuto come fonte sicura. (...) Io mi fermerò quindi ad analizzare minutamente passo per passo tutte le argomentazioni e le tesi messe avanti per il sesto libro; per gli altri libri mi limiterò ai punti più salienti e a quelli che presentano il problema sotto un lato che nel sesto libro non si è avuto occasione di discutere".

Altrettanto discutibile la prospettiva del Sitte, *op.cit.*, 150: "Eine Analyse nach den einzelnen Büchern zeigt für die Bücher I und II das Ergebnis, daß die vereinzelt mythologischen Erwähnungen als *Reminiscenz* auf größere Abschnitte in den übrigen Büchern anzusehen sind, was wieder aus der Stellung dieser Bücher im Rahmen des Gesamtwerkes verständlich ist" (i corsivi nel testo sono nostri).

7 Sia Arnobio sia Clemente citano le fonti ultime, saltando – come in tutta la tradizione antica – quelle intermedie: è quindi ingiustificato trovare, nella mancata citazione arnobiana di Clemente per quei passi di cui si dovesse evidenziare la dipendenza dello scrittore africano dall'alessandrino, "la volontà di dare alla sua opera un aspetto di originalità rispetto agli scrittori cristiani" (Rapisarda, *op.cit.*, 9).

8 Si vedano al riguardo le importanti osservazioni di I. Opelt, *Schimpfwörter bei Arnobius dem Älteren*, WS n.f. 9, 1975, 161-173, partic. 173: "Polemik ist die brisanteste Form der 'Ausainsetzung zwischen Antike und Christentum'; dabei kann sich die Individualität des einzelnen Kämpfers am stärksten entfalten. Arnobius gibt ihr im Rahmen der Diskussion über den Mythos die Funktion eines zornigen Appells an den Dialogpartner; er verwendet sie zur (allerdings vernichtenden) Definition des Heidentums. Sie tritt immer in den Dienst der Sache und ist nicht so häufig, wie man a priori nehmen könnte. Wir möchten meinen, das Nordensche Epitheton non ornans 'fanatischer Schreier' sollte man Arnobius von nun ab ersparen" (il corsivo nel testo è nostro).

Anche l'esame della letteratura apologetica in termini di procedimenti di contro-propaganda purtroppo solo accennata da J. M. Vermander, *La polémique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme*, Rech.Aug. 17, 1982, 3-128, partic. 86-102, contribuisce ad impostare in termini finalmente nuovi ed adeguati il problema.

Così, se qualche attenzione ha ricevuto la narrazione del mito di Attis ed Agdestis (5, 5-7), perché più ampia della parallela notizia di Pausania (7, 17, 10-12)⁹, quasi completamente¹⁰ trascurate sono state le altre notizie di Arnobio sui culti di mistero, in quanto considerate “varianti deteriori” di quelle di Clemente.¹¹ In ogni caso manca tuttora uno studio sistematico delle notizie di Arnobio sui culti “mistici” e di mistero, volto ad accertare il problema del loro significato, delle tradizioni cui esse si possono ricondurre e del loro rapporto con altre tradizioni affini: tutte questioni che non trovano risposta nelle note puramente esplicative con cui McCracken¹² e Laurenti¹³ hanno corredato le proprie traduzioni.

Questa lacuna ci sembra particolarmente grave in considerazione del ruolo centrale di queste notizie nella complessiva argomentazione di Arnobio contro la religione pagana: le tradizioni mitiche associate ai culti di mistero sono la prova decisiva dell'inconciliabilità tra Cristianesimo e paganesimo, perché non è possibile nascondere (neppure con un'interpretazione allegorica) il contenuto profondamente osceno di queste tradizioni né si può negare, per il contesto rituale in cui trovano espressione, la loro autenticità. Esse risultano cioè per Arnobio particolarmente rilevanti per una valutazione del culto pagano, in quanto sono parte non della “teologia favolosa”, ma dell'effettiva realtà rituale, e vengono pertanto analizzate con una particolare attenzione a tutti quegli elementi che possano dimostrare la commemorazione rituale del fatto osceno ricordato dal mito.

Sia la continua puntuale attenzione, nell'analisi dei culti di mistero, agli aspetti di commemorazione rituale, e quindi anche ufficiale, di un fatto disgustoso, osceno, ma storicamente avvenuto, sia la lunga e dettagliata contrapposizione ai tentativi di giustificare questi complessi mitico-rituali come travestimento allegorico della ciclica vicenda della vita vegetale dimostrano l'estrema attualità per Arnobio della problematica costituita dai culti di mistero. Risulta anche evidente l'originalità della sua discussione, volta ad escludere ogni possibile convivenza tra Cristianesimo e paganesimo, condannato proprio sulla base dell'intrinseca oscenità dei culti mistico-misterici, un'oscenità talmente grave al livello del *significante* (la vicenda ritualmente commemorata), da rendere irrilevante ogni giustificazione fondata sull'interpretazione del *significato*.

Lo scopo di questo lavoro è quindi quello di affrontare finalmente in maniera

⁹ Per cui v. oltre, cap. VI.

¹⁰ Si veda ad es. la rivalutazione della notizia arnobiana su Eleusi da parte di F. Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, RGVV 33, Berlin 1974, 196 n.10.

¹¹ In questo senso ad es. M. Marcovich, *Demeter, Baubo, Iacchus and a redactor*, Vig. Chr. 40, 1986, 294-301 cerca di spiegare le divergenze tra le citazioni orfiche di Arnobio (5, 26) e Clemente (*Protr.* 2, 21), ipotizzando che Arnobio abbia letto il passo di Clemente nella forma datagli da un redattore, che avrebbe glossato un testo già corrotto (!).

¹² G. E. McCracken, *Arnobius of Sicca. The Case against the Pagans* [ACW 7-8], Westminster Md.-London 1949, basato in buona misura sugli ultimi commenti sistematici, cioè quelli della prima metà del secolo scorso dell'Orelli (Leipzig 1816 s.) e dell'Hildebrand (Halle 1844).

¹³ Arnobio, *I sette libri contro i pagani*, a cura di R. Laurenti, Torino 1962.

sistematica le notizie di Arnobio relative ai culti di mistero, per meglio comprenderle nella loro funzione di elemento centrale della sua contrapposizione di Cristianesimo e paganesimo, sottolineando al tempo stesso l'attualità, la contemporaneità di una polemica (quella contro la giustificazione allegorica, probabilmente dovuta a Porfirio, dei misteri) che spinge Arnobio ad una radicale riformulazione dell'argomentazione apologetica, che non ha ricevuto sufficiente attenzione neppure nella letteratura critica più recente.¹⁴

Il riconoscimento della complessiva originalità dell'argomentazione e della documentazione arnobiane impone di riaffrontare criticamente il problema delle sue fonti, ed in particolare del rapporto con Clemente: andranno superate un'impostazione riduttiva del concetto di tradizione, intesa come continuità di schemi espositivi della dottrina cristiana, che porta ad estrapolare ingiustamente l'autore dalla contemporanea polemica tra pagani e cristiani¹⁵, e la connessa tendenza a cercare solo in ambito cristiano

¹⁴ Stranamente all'analisi dell'originalità interpretativa di Arnobio si è preferita la ricerca del sistema filosofico a cui egli aderiva prima della conversione (applicandogli lo schema, non infrequente tra i Padri, di una doppia appartenenza, intesa come fedeltà al dogma cristiano e a una determinata filosofia pagana), pur riconoscendo un suo interesse per la filosofia (Le Bonniec, *op.cit.*, 60: *il se passionnait pour les problèmes philosophiques*). Tra i motivi di questo atteggiamento vi è certamente il prevalente interesse per le tematiche esplicitamente filosofiche del II libro. Per capire la radicalità della critica arnobiana non si deve però a nostro avviso invocare un pirronismo, interpretato in chiave biograficamente esistenziale (come fa Le Bonniec, *op.cit.*, 67: "On peut penser qu'il a transposé en termes généraux une expérience personnelle; dans son désarroi, il a dû parier pour le Christ" [corsivo dell'autore]), quanto la volontà di ribadire l'incommensurabilità tra il monoteismo cristiano e la religione pagana, per quanto depurata da un'interpretazione filosofica.

¹⁵ Questione giustamente sollevata di recente da P.F. Beatrice, *Un oracolo antichretico chez Arnobe*, in *Memorial dom Jean Gribomont*, *Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 27, Roma 1988, 107-129.

Parte delle questioni circa il cristianesimo di Arnobio nascono a nostro avviso da questo fraintendimento: così i rimproveri per la mancanza, definita "forse tattica", di citazioni bibliche, peraltro accompagnati dalla tendenza a sottovalutare alcune evidenti reminiscenze (McCracken, *op.cit.*, 25 s. seguito da Le Bonniec, *op.cit.*, 70 s.), per l'assenza di allusioni allo Spirito Santo (McCracken, *op.cit.*, 27), per la mancanza di particolari sul culto cristiano (Le Bonniec, *op.cit.*, 71 s.). A questo ordine di preoccupazioni si sottraggono in parte, attribuendo (sulla scorta di E. Buonaiuti, *Il Cristianesimo nell'Africa Romana*, Bari 1928, 279) ad Arnobio un'ortodossia prenicena, Laurenti, *op.cit.*, XII; Rapisarda, *Arnobio*, Catania 1946, 79 n.2: quest'ultimo (*op.cit.*, 139 n.1) insiste anche sugli elementi di continuità fra Arnobio ed Agostino. D'altra parte non andrà sottovalutata, né confusa con una cattiva conversione (come vuole Le Bonniec, *op.cit.*, 79), la buona formazione culturale pagana di Arnobio (convertitosi a detta di Hyeron., *Chron.* Helm p.231, 14 in età avanzata).

V. anche le buone osservazioni di C. Marchesi, *Scritti minori di filologia e di letteratura*, Firenze 1978, 1247-1269 (= C. Marchesi, *Questioni arnobiane*, Atti R.Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 88, 1928-9, II 1009-1032), partic. 1253-55 sulla mancata demonizzazione degli dèi minori e sul carattere di semplice concessione polemica delle affermazioni di Arnobio al riguardo.

Sul problema della presenza di tratti marcioniti in Arnobio v. però ora le osservazioni di F. Scheidweiler, *Arnobius und der Marcionitismus*, ZNTW 45, 1955, 42-67; F.G. Sirna, *Arnobio e l'eresia marcionita di Patrizio*, Vig.Chr. 17, 1964, 37-50: a nostro avviso l'uso prevalentemente polemico di questi elementi, per contrastare la tesi centrale nello gnosticismo e nel neoplatoni-

le fonti di determinate critiche di alcuni aspetti della religione pagana, che in realtà già appartengono alla discussione pagana sulla religione¹⁶.

Al centro del nostro ripensamento del rapporto tra Clemente e Arnobio è una riflessione sul suo metodo di lavoro che permetta di stabilire il valore delle sue divergenze ed omissioni rispetto a Clemente; all'interno di un complessivo riesame delle finalità, del metodo e dell'attendibilità di Arnobio, il valore della sua testimonianza dipende dalla sua complessiva autonomia: conoscenza di altre fonti, originalità nell'indagine e nell'argomentazione, marginalità dei punti di contatto.

In particolare intendiamo verificare puntualmente la specificità o genericità dei presunti punti di contatto tra i due autori ed il loro carattere essenziale od accessorio rispetto all'argomentazione arnobiana (e quindi la possibilità che si tratti di aggiunte tardive); il rapporto di entrambi gli autori con le fonti, per accertare la possibilità che i punti di contatto dipendono dall'uso delle stesse fonti, prestando particolare attenzione al metodo con cui Arnobio raccoglie ed utilizza le proprie fonti ed alla assenza in Arnobio di glosse, commenti e schemi interpretativi sovrapposti da Clemente alle proprie fonti.

Il nostro lavoro comprende quindi da una parte una discussione delle notizie di Arnobio sulla religione greca, volta a dimostrare la sua indipendenza da Clemente Alessandrino e la sua buona conoscenza delle critiche già presenti nella cultura pagana a certi aspetti del paganesimo, dall'altra un'analisi sistematica del quinto libro, volta soprattutto a comprendere da una parte l'origine e la natura delle tradizioni ricordate, e

simo della consustanzialità di anima e divinità (Rapisarda, *Arnobio*, Catania 1946, 43), circo-
scrive molto l'influenza marcionita su Arnobio, più di quanto non la sfumi Le Bonniec, *op.cit.*,
80. Contro l'influenza marcionita su Arnobio si è espresso giustamente anche Chr. Burger, *Die*
theologische Position des älteren Arnobius, diss. Heidelberg 1970, partic. 32-37, il quale però
sottolineando l'influenza platonica sul pensiero di Arnobio (pur con rilevanti distinzioni: *ibid.*
98) rischia di confondere le idee di Arnobio con il linguaggio, comune ai propri interlocutori,
utilizzato. Forzata l'idea di un Arnobio estraneo non solo alla tradizione apologetica, ma
ignorante della Bibbia (che probabilmente non ritiene opportuno citare come prova ad
interlocutori pagani) e perfino ancora estraneo alla dottrina ed alle comunità cristiane: *l.c.* Infine
la dottrina dell'immortalità condizionata dell'anima è già in Giustino, come osserva Le Bonniec,
op.cit., 77 s.; il docetismo è piuttosto nelle obiezioni pagane, da cui Arnobio difende il
"controsenso" dell'incarnazione, che nella formula arnobiana *homo quem induerat*.

¹⁶ A questa riduzione del concetto di tradizione come "meccanica trasmissione" non sono d'altronde
estrane problematiche ecclesiastiche dell'inizio del nostro secolo, che esasperarono il proble-
ma dell'ortodossia ed accentuarono l'interpretazione dei padri quali atemporali esposizioni del
dogma cristiano, come emerge dalla seguente giustificazione di Arnobio da parte di Rapisarda,
Arnobio, Catania 1946, 131 s.: "Io però non ho inteso sostenere – il che sarebbe errore non
lieve – che Arnobio abbia avuto la possibilità di chiarire a se stesso in tutti i più minuti particolari
il lavoro dogmatico del cristianesimo nascente. Egli non aveva il *temperamento né la prepara-
zione di un ecclesiastico* ... Se per amore della polemica o per altre ragioni «i rimasugli delle co-
gnizioni del tempo pagano» vengono da Arnobio *sfruttati e valorizzati più di quanto non si con-
verrebbe*, poichè tali rimasugli non compromettono le concezioni essenziali della dottrina cri-
stiana non possono giustificare i giudizi severi della critica." (i corsivi sono nostri).

dall'altra la loro funzione nella polemica arnobiana contro i culti di mistero e la loro giustificazione allegorica. L'indagine inizia quindi con un esame dell'argomentazione complessiva di Arnobio, volto a dimostrarne l'originalità ed anche le profonde divergenze da Clemente, ma anche a delineare la sua comprensione delle religioni pagana e cristiana e della loro inconciliabilità; ad essa segue un'ampia discussione del metodo e delle fonti di Arnobio, fondata sul riesame delle notizie relative alla religione greca, contenute nei libri dal IV al VI (per cui la tesi tradizionale indica sbrigativamente Clemente come fonte); mentre la seconda parte del lavoro è invece dedicata all'esame sistematico delle notizie del V libro. Poiché però queste notizie non possono essere trascurate nel riesame del metodo e delle fonti di Arnobio e del suo rapporto con Clemente, nella prima parte trova posto anche un'analisi del rapporto tra le notizie di Clemente ed Arnobio sui culti misterici, che sintetizza i risultati del nostro lavoro. Inoltre, dato lo stretto intreccio presente nella polemica del V libro tra culti di mistero, figura di Giove, critica dell'immoralità dei culti e confutazione della loro giustificazione allegorica¹⁷ abbiamo preferito dedicare una breve analisi – volta a comprendere le ragioni della sua inclusione, a prima vista sorprendente, in questo particolare contesto polemico – anche alla tradizione, né mistica né misterica¹⁸, relativa all'istituzione del rituale di espiazione dei fulmini in uno scontro verbale tra Numa e Giove.

Mi sia infine qui permesso di ringraziare i professori Ugo Bianchi e Giulia Piccaluga per avere accettato quest'opera nella loro collana; il prof. Pier Franco Beatrice per avere seguito la tesi di dottorato di ricerca in storia religiosa, di cui il presente volume rappresenta la versione ampliata; il prof. Giuseppe Alberigo, coordinatore del corso di dottorato (dell'Università di Bologna, consorziata con le Università di Firenze, Milano, Padova e Torino), insieme agli altri membri del Collegio per l'interesse e la simpatia dimostrate per la mia ricerca; il prof. Walter Burkert, direttore del *Klassisches-Philologisches Seminar* dell'Università di Zurigo, per avermi cordialmente accolto per tre semestri nel suo istituto.

¹⁷ Per questo intreccio v. oltre, cap. I, pp. 16-18.

¹⁸ Si fa qui riferimento alla fondamentale distinzione di mistico, misterico e misteriosofico operata da U. Bianchi, *Initiation, mystères, gnose*, in C.J. Bleeker (ed.), *Initiation*, Numen suppl. 10, 1965, 154-171.

CAPITOLO I ESAME COMPLESSIVO DELLE ARGOMENTAZIONI

1. L'argomentazione complessiva di Arnobio contro il politeismo

I libri dal III al VII dell'*Adversus Nationes* contengono l'ampia ed articolata polemica di Arnobio contro il politeismo: mentre gli ultimi due sono dedicati a problemi specifici (rispettivamente il rifiuto di templi ed altari nel VI e l'assurdità dei sacrifici nel VII), più complessa appare l'argomentazione dei tre libri precedenti.

Il terzo e quarto libro

Arnobio, vinte le precedenti obiezioni contro il culto cristiano, si trova ora a giustificare il rifiuto cristiano di aderire anche ai riti pagani¹: il terzo libro si apre pertanto con (A) la motivazione di questo rifiuto, per (1) l'impossibilità (3, 2 s.) di distinguere autonomi gradi minori del divino², per (2) l'inconsistenza (3, 4 s.) del modo in cui si determina quante e quali divinità adorare, per (3) l'inaccettabilità (3, 6)³, oltre che del mito, degli stessi tratti distintivi degli dèi: per quest'ultimo punto Arnobio rinvia esplicitamente all'opera di Cicerone (evidentemente il *de natura deorum*).

Sei i punti della confutazione della natura degli dèi pagani, nel terzo e quarto libro:

- (B) il rifiuto della rappresentazione delle divinità, ed in particolare (1) della loro sessualità (3, 8-11) e (2) natura corporea (3, 12-16), completato dalla (3) riasserzione particolarmente netta⁴ della teologia negativa (3, 17-19), per cui l'assenza di forme umanamente comprensibili (amorfismo contrapposto all'antro-

¹ 3, 2: *si vobis divina res cordi est, cur alios nobiscum neque deos colitis neque adoratis nec cum vestris gentibus communia sacra miscetis et religionem coniungitis ritus?*

Sulla tentazione sincretista, con riferimento anche al presente passo arnobiano, cf. J. M. Vermader, *La polémique des Apologistes latins contre les Dieux du paganisme*, Rech. Aug. 17, 1982, 3-128, partic. 80.

² 3, 3: *esse deos alios natura vi nomine, non in simulacris propositos, quos videmus, sed in ea substantia in qua conveniat aestimari tanti nominis oportere virtutum.*

L'impossibilità di graduare la presenza del divino (graduazione necessaria per poter intendere il politeismo, quanto meno quello greco-romano) era stata già oggetto della riflessione pagana anche in relazione alle tendenze monistiche dello stoicismo, ma Arnobio non sembra farne uso. Si pensi in particolare ai soriti (una forma di confutazione basata sulla *reductio ad absurdum* delle conseguenze che possono essere tratte dall'affermazione che si vuole confutare) di Carneade, ripresi anche nel *de natura deorum* di Cicerone, ad es. col seguente svolgimento: "Se Giove e Nettuno sono dèi, lo è anche Orco; se lo è Orco, anche Acheronte, Cocito, Puriflegeton; ma allora anche Caronte e Cerbero. E se questi non sono dèi, non lo sono neppure Giove e Nettuno".

³ 3, 6: *Invitare nos forsitan ad istorum numinum potuissetis cultum, si non ipsi vos primi opinio- num turpium foeditate talia de illis confingeretis quae non modo illorum polluerent dignitatem sed minime illos esse qualitatibus conprobaretis adiunctis.*

⁴ 3, 18: *non audit deus, non loquitur, non ante se positas res videt, non intuetur? Suo forsitan genere, non nostro.*

pomorfismo, totalmente equiparato al teriomorfismo) si estende anche al piano morale⁵.

- (C) il rifiuto di porre gli dèi in relazione con le attività umane, sia (1) escludendo (3, 20 s.) che in un mondo divino modellato su quello umano gli dèi pratichino e si servano delle attività artigianali, sia (2) rifiutando l'idea (3, 22 ss.) che gli dèi abbiano il patrocinio di attività in cui eccellono (perché non sempre risultano favorevoli⁶ e se fanno dipendere dal culto umano il loro favore "taglieggiano" gli uomini⁷), sia (3) insistendo (3, 25-28) sull'esistenza di attività superflue o negative, la cui protezione da parte delle divinità risulta inaccettabile.
- (D) la critica dell'incoerenza del politeismo, in quanto (1) le figure principali sono descritte in maniera contraddittoria (3, 29-32), (2) talune figure non sono divine perché indicano realtà concrete, talvolta la stessa per diverse divinità (3, 33 s.), (3) le tradizioni relative ai gruppi divini sono assai discordi (3, 37-42).
- (E) la critica dei tratti specifici della mitologia romana e cioè dapprima (1) di alcuni tratti inaccettabili di diversa natura (4, 1-5)⁸ e poi (2) dei tratti prepoliteistici di numerose figure minori (4, 6-13).
- (F) la critica delle tradizioni genealogiche del politeismo per (1) la loro incoerenza (4, 14-17) ed (2) il loro inaccettabile antropomorfismo (4, 18-23).
- (G) una radicale critica interna della teologia mitica, in cui una rassegna (1) di inaccettabili affermazioni pagane sulle divinità (4, 24-28) serve a dimostrare (2) il fondamento dell'interpretazione evemeristica delle divinità classiche (4, 29-30), cui segue (3) la definitiva condanna della teologia mitica e del suo riconoscimento ufficiale (4, 32-37).

Si può notare un andamento quasi ciclico dell'argomentazione di Arnobio, in cui la questione dell'antropomorfismo divino (B-F-G) racchiude la critica delle funzioni attribuite alla divinità (C-D-E).

Nella prima sezione (B) il primo punto è esasperazione di un motivo appena accennato in Cicerone⁹, mentre il secondo espande, esasperandolo, il problema affrontato da Cicerone dell'impossibilità di forme diverse, ma ugualmente perfette¹⁰ e lo comple-

⁵ 3, 19: *Quicquid de deo dixeris, quicquid tacitae mentis cogitatione conceperis, in humanum transilit et corrumpitur sensum, nec habeat propriae significationis notam quod nostris dicitur verbis atque ad negotia humana compositis. Unus est hominis intellectus de dei natura certissimus, si scias et sentias nihil de illo posse mortali oratione depromi.*

⁶ 3, 23: *Quod quidem merito dici ac probabiliter videretur, si ad voluntatem semper sententiamque procederent ea quae obimus, quae gerimus atque in negotiis periclitamur humanis.*

⁷ 3, 24: *Nam sacrificiis editis id quod poscaris adnuere, non est istud postulantibus subvenire sed benignitatis propriae munificentiam venditare.*

⁸ Divinità rappresentate da astrazioni (4, 1 s.), figure il cui nome dipende da un fatto mitico (4, 3), divinità militari di carattere nazionale (4, 4), dèi destri e sinistri (4, 5).

⁹ *nat. deorum* 1, 34, 94 s.: *non enim sentitis quam multa vobis suscipienda sint si inpetraritis ut concedamus eandem hominum esse et deorum figuram ... nam quod et maris deos et feminas esse dicitis, quid sequatur videtis.*

¹⁰ *nat. deorum* 1, 29, 80: *si enim nihil inter deum et deum differt, nulla est apud deos cognitio, nulla perceptio.*

ta col tema dell'analogia tra antropomorfismo e teriomorfismo, presente pure in Cicerone (*nat. deorum* 1, 29, 81 s.), di cui vi è una qualche eco¹¹.

Pienamente originale risulta invece la sezione successiva (C), che implica una certa documentazione mitografica: del tutto generica per il primo punto¹², più puntuale per i successivi, che possono dipendere, almeno in parte, da Varrone, senza che vi siano argomenti positivi per stabilirlo¹³.

Altrettanto originale è l'esame (D) delle incoerenze delle divinità e dei gruppi divini del politeismo: se elementi ben noti sono sufficienti ad Arnobio per criticare Saturno e combinati con i dati di Cicerone per contestare Giove, Giunone, Nettuno¹⁴, con quelli di Varrone per criticare Mercurio e la Terra¹⁵, sulla sua personale collazione di fonti diverse si basa sicuramente la critica di Giano e Minerva¹⁶. L'esclusione (al punto 2) del carattere divino di alcune figure si basa su Varrone e Cicerone¹⁷, ma indagini personali o una fonte al momento imprecisabile richiedono le identificazioni di Libero, Apollo, Sole e Diana, Cerere, Luna.

Un'ampia raccolta personale di materiali diversi sorregge poi la discussione delle contraddizioni dell'interpretazione romana di alcuni gruppi divini (Muse¹⁸, Novensili¹⁹, Lari²⁰, Penati²¹), sia sul piano mitografico sia per quanto riguarda la loro identi-

¹¹ In particolare in 3, 16 della citazione di Ennio (*Sat.* 69 Vahlen) in Cic., *nat. deorum* 1, 35, 97.

¹² Arnobio ricorda le relazioni Diana-caccia, Apollo-profezia, Asclepio-medicina, Giunone Lucinaparto, Vulcano-metallurgia, Minerva-tessitura, Mercurio-eloquenza.

¹³ Al punto 2 oltre a Flora, Giunone, Vulcano, Apollo, Asclepio e Mercurio sono ricordati anche Madre Matuta, Conso, Pale e Inuo (notizie in parte ricavabili da Varrone: per Conso cf. *antiq. rer. div.*, fr. 140 Cardauns; per Pale, *de ll.* 6, 15); al punto 3 vengono menzionate Unxia, Cinxia, Vitta e Potua (notizie che *potrebbero* derivare da Varrone: *antiq. rer. div.*, App. XIV m Card.; Cardauns, *ibid.*, p. 219) e, oltre alle note Bellona, Discordia, Furie, Laverna (che *potrebbe* derivare da Varrone, ma anche da un accenno di Orazio) e gli dèi sinistri (per i quali la dipendenza di Arnobio da Cornelio Labeone ci sembra troppo affrettatamente asserita: cf. McCracken, *op.cit.*, 39). Il peso dell'argomentazione comunque ricade sulla personale analisi degli elementi inaccettabili di Marte e Venere.

Sitte, *op.cit.*, 80 non porta alcuna prova della sua convinzione che la conoscenza di Varrone da parte di Arnobio sia mediata da una precedente apologia latina.

¹⁴ *nat. deorum* 2, 25 s., 65 s.

¹⁵ Rispettivamente *antiq. rer. div.*, fr.250 e 268 Card.

Parlando della Terra Arnobio cita però anche Nigidio Figulo.

¹⁶ In particolare è ricordato Aristotele, per il tramite di Granio, probabilmente Granio Flacco, autore di un *de indigitamentis*, dedicato a Cesare: H. Bardon, *La littérature latine inconnue, I. L'époque républicaine*, Paris 1952, 307.

¹⁷ Varr., *antiq. rer. div.*, fr.255 Card. (Vulcano), Cic., *nat. deorum*, 2, 27, 69 (Venere); 2, 26, 66 (Proserpina).

¹⁸ Sono ricordati Mnasea, Eforo, Mirtilo, Cratete, Esiodo. Come fonte intermedia si può certamente escludere Varrone, che parlava di tre gruppi di tre muse (*antiq. rer. div.*, fr. 212 Card.); Cicerone, *nat. deorum*, 3, 21, 54, che parla solo di 4 o 9 Muse, può aver costituito lo spunto per l'indagine.

¹⁹ Sono ricordati Pisone, Granio, Varrone, Cornificio, Manilio, Cincio.

²⁰ Arnobio sottolinea acutamente le oscillazioni interpretative di Nigidio e Varrone, che in diverse occasioni li interpretano diversamente.

²¹ Sono menzionati Nigidio, Varrone, dottrine etrusche, una fonte anonima. La citazione di Nigidio è un importante elemento contro la tesi che vuole ricondurre a Cornelio Labeone le osservazioni di Arnobio sulle dottrine etrusche: cf. P.F. Beatrice, *Un oracle antichrétien chez Arnobe*, in *Me-*

ficazione con dèi greci. Il modo in cui il Sitte²² coniuga il mito di Labeone con quello di una fantomatica²³ più antica apologia latina mostra gli esiti paradossali del “dogma” dell’inaffidabilità di Arnobio²⁴ combinato con l’ossessione di una rigidità degli schemi espositivi dell’apologetica cristiana²⁵, che si spera ormai superata²⁶.

Nella quarta sezione (E) il primo punto è rappresentato da un esame di tratti eterogenei, ma ugualmente inaccettabili, delle figure divine romane, raccolti da Arnobio

*morial dom Jean Gribomont, Studia Ephemeridis «Augustinianum» 27, Roma 1988, 107-129, partic. 117, che comunque trova giustamente in Porfirio (cf. *abst.* 2, 49-52) la fonte unica di Arn., 2, 62, contro l’idea di quanti riconducono la “terza via” ivi esposta (le dottrine etrusche) a Cornelio Labeone: sulla questione buona bibliografia in P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone (Testimonianze e frammenti)*, EPRO 77, Leiden 1979, 108 ss. 127-134.*

- 22 *op.cit.*, 43: “Vor allem fällt nämlich, wie mir scheint, eines auf: Arnobius zitiert knapp aufeinanderfolgend mehrere antike Autoren (Nigidius, Caesius, Varro), die in ihren Werken sich zu diesem Thema geäußert hatten. Schon bei der Behandlung über die Benutzung des Klemens mußten wir feststellen, daß jener griechische, christliche Apologet viele Zitate und Gewährsmänner anführte für diese und jene Ansicht, wogegen er gerade polemisierte, und nicht ungern übernahm Arnobius diese Praktik. Nicht viel anders wird er die ältere lateinische Apologie praktiziert haben, so daß ich unter anderem hieraus den Schluß ziehe, daß Arnobius für diese Stelle, wie für viele andere, aus einer älteren lateinischen Apologie geschöpft hat, die Labeos Ansichten kannte und dagegen polemisierte”; *ibid.*, 82: “Und es besteht kaum ein Zweifel darüber, daß sie alle aus einer Quelle übernommen worden sind”.
- 23 Avvolta dallo stesso Sitte (*op.cit.*, 105) in un profondo mistero (“Die Versuche, den Verfasser dieser lateinischen Apologie kennenzulernen, sind sicher als mißglückt zu betrachten und werden auch in Zukunft nur schwer zu einem Erfolg führen, was aber der bloßen Existenz dieses Schriftstückes keinen Abbruch tut, an der es meines Erachtens keinen Zweifel geben kann.”), salvo che per il termine *post quem* rappresentato da Sammonico, vissuto sotto il regno di Settimio Severo (Sitte, *op.cit.*, 99).
- 24 Sitte, *op.cit.*, 68: “Erstens dürfen wir Arnobius kein allzu großes Quellenstudium zutrauen und ihn viele Quellen benutzen zu lassen” (il corsivo nel testo è nostro); *ibid.* 76 s.: “Auch meine ich ins Treffen führen zu müssen, daß wir für Arnobius, wie das Gesamtkonzept seines Werkes beweist, nicht die Benutzung unzähliger Quellen annehmen dürfen, sondern uns auf einige beschränken sollten, die Arnobius auf seine Weise ausgeschöpft und kontaminiert hat”.
- 25 Sitte, *op.cit.*, 58: “Es ist nämlich sicher, daß sich auch die christliche Apologie, wie die anderen literarischen Zweige, eine feste Form schuf, die für Arbeiten dieser Art verbindend wurde”. Del tutto insostenibile l’idea (*ibid.*) di un travaso tanto continuo, quanto meccanico, di motivi rigorosamente fissati: “ein bestimmter Grundstock von festen Motiven und Gedanken, die in breiterer oder kürzerer Form von Apologie zu Apologie weitergegeben wurden”.
- 26 In particolare dalle dettagliate analisi di Vermander, *art.cit.*, partic. 102-128 (“Le renouvellement du contenu”; “L’adaptation à l’actualité religieuse païenne”). Ci sia permesso di citare alcune precisazioni metodologiche e contenutistiche di particolare rilievo: “il convient désormais de substituer une conception dynamique de la controverse pagano-chrétienne à celle qui a trop longtemps prévalu jusqu’à présent et qui consistait à examiner les oeuvres en tenant compte de ce qu’avait pu les inspirer et non pas de ce qu’elles avaient pu combattre” (*ibid.* 78); “Il reste seulement à voir si l’étendue et la puissance de ce mouvement sont suffisantes pour annihiler le reproche d’immobilisme et accorder aux Apologistes latins la qualité qu’on leur dénie ici: l’intelligence” (*ibid.* 103); “C’est mal juger la polémique de nos écrivains que de la qualifier de figée et d’immobile. À la façon de tout ce qui vit, elle sut, en effet, répondre aux sollicitations de l’extérieur et évoluer au fil des années” (*ibid.* 128).

sulla base di letture diverse: la divinizzazione di astrazioni²⁷ (per cui può dipendere da un motivo analogo in Cicerone)²⁸, l'esistenza di figure il cui nome dipende da un fatto mitico²⁹ (sulla base di un autore che utilizza Varrone), il carattere nazionale e quindi favorevole delle divinità militari (logicamente imparziali)³⁰, la distinzione (probabilmente etrusca) di dèi sinistri (che assolutizza un sistema di per sé relativo di riferimenti)³¹. Il secondo punto è costituito da una disamina, almeno in parte basata su Varrone³², di divinità (minori) che si riducono a proteggere singole azioni, in particolare

²⁷ Su questa tendenza e sul suo rapporto con le particolarità del politeismo romano cf. G. Piccaluga, *Fides nella religione romana*, ANRW II 17.2, Berlin-New York 1981, 705-735; J.R. Fears, *The Cult of Virtues and Roman Imperial Ideology*, *ibid.* 827-948.

²⁸ In Arnobio (4, 1 s.) sono ricordate *Pietas, Concordia, Salus, Honos, Virtus, Felicitas, Victoria, Pax, Aequitas*: di esse *Virtus, Honos, Salus, Concordia, Victoria* sono ricordate in una critica analoga, seppur più sfumata, da Cicerone (*nat. deorum* 2, 23, 60: *multae autem aliae naturae deorum ex magnis beneficiis eorum non sine causa et a Graeciae sapientissimis et a maioribus nostris constitutae nominataeque sunt*), insieme ad altre figure simili (*Fides, Mens, Libertas, Ops*); Agostino (*civ. Dei*, 4, 24), forse sulla base di Varrone (cf. *antiq. rer. div.*, fr. 189 Card.) ricorda le stesse divinità menzionate da Cicerone e Arnobio, con l'esclusione di *Salus* e l'aggiunta di *Felicitas* e *Pecunia*, insieme ad altre il cui nome non corrisponde esattamente, ma è derivato da quello indicanti i doni divini (*Bellona, Cunina, Segetia, Pomona, Bubona*).

La critica di Arnobio (4, 2) è assai tagliente, in quanto si basa sulla consustanzialità tra questi stati ed i loro opposti: *ut enim haec accidunt hominumque sunt posita in actionibus, adfectibus fortuitis, ita quod illis adversum est <et> ex qualitibus benignioribus nominatur, in aliis necesse est haereat, ex quibus ita formatis figuratio ista concepta est nominum*.

²⁹ Sono ricordate Luperca (Varrone è indicato come fonte del proprio oppositore), Prestana, Pantica. Il passo è ricondotto pur con grosse riserve (*Abgesehen von Luperca nehme ich das Stück nur unter großen Vorbehalten auf*) nella sua totalità a Varrone dal Cardauns (*antiq. rer. div.*, fr. 221), a nostro avviso ingiustamente: infatti la citazione si riferisce a qualcuno, non meglio precisabile, che si appoggia su Varrone; inoltre la motivazione addotta per il nome Panda o Pantica (*et quod Tito Tatius, Capitolium capiat <ut> collem viam pandere atque aperire permissum est, dea Panda est appellata vel Pantica*) differisce da quella sicuramente varroniana attestata dal frammento 4 Rip. *de Vita Populi Romani: hanc deam Aelius putat esse Cererem; sed quod in asylum qui fugisset panis daretur, esse nomen fictum a pane dando, pandere, quod est aperire <ideoque a pandendo Pandam dictam>*.

³⁰ È il caso, ampiamente discusso, di Pellonia, ricordata anche da Agostino, *civ. Dei*, 4, 21 che Cardauns riconduce a Varrone (*antiq. rer. div.*, fr. 184).

³¹ Non vi è motivo di ricondurre la presente discussione degli *dii laevi* all'opposizione tra *numina mala* e *bona*: qui non vi è alcun accenno all'equivalenza *laevi* = *mali*, ma solo polemica verso l'assolutizzazione di un particolare sistema di riferimenti, che coincide significativamente con quello etrusco (cf. U. Bianchi, *Il cosmo come tempo e spazio qualificati nella religione degli Etruschi*, in L. Bianchi (a cura di), *Gli Etruschi e Roma. Archeologia e storia religiosa. Atti del seminario di studi. Roma, settembre-ottobre 1987*, Roma 1988, 101-113) e la sua implicita contrapposizione all'opposto sistema, implicato dal carattere favorevole del lato destro (4, 5: *aut quid dexterarum meruerunt de immortalibus dis partes, ut sine ullis praesidibus degerent, quas esse faustas et prosperas semper cum omnibus ediderunt?*); il contrasto tra i due sistemi di interpretazione degli auspici compare già in Cicerone, *divin.*, 2, 82.

³² Così Tutuno (*antiq. rer. div.*, fr. 151 Card.) e Pertunda (*ibid.*, fr. 154), ma non Perfica, Venere Militare, Libentina, Burno; così ancora Saturno (*ibid.*, fr. 240. 242), Patellana (*ibid.*, fr. 170) e Noduto (*ibid.*, fr. 168), ma non Patella e Noduterense, così capziosamente distinti dai precedenti, né Puta o Nemestrino; così infine Mellonia (*ibid.*, fr. 180, ma nella forma Mellona), Orbona (*ibid.*, fr. 160, Orbona), Murcida (*antiq. rer. div.*, fr. 131 Card., Murcia), Nenia (*ibid.*, fr. 162),

(oltre a Laterano e Pecunia, più ampiamente ricordati) nella sfera sessuale³³ e agricola³⁴, ma anche in altre circostanze, le più disparate³⁵.

Il primo punto della sezione successiva (F) è basato, come mostriamo oltre, su un analogo argomento di Cicerone, diversamente trattato per esasperare, fino all'assurdo ed al ridicolo nel caso di Minerva (allegoricamente presentata come la ragione), l'incoerenza delle tradizioni genealogiche, il cui rozzo antropomorfismo è oggetto, nel secondo punto, dell'ironia di Arnobio; ironia che conduce direttamente al repertorio di affermazioni pagane sulle divinità (sulle cui fonti veniamo oltre), tali da implicarne la natura umana, su cui si fonda la riasserzione dell'interpretazione evemeristica e più in generale (G) la radicale critica interna del mito.

Il quinto libro

A questa radicale critica del mito si riconnette la discussione dei culti misterici nel V libro, volta a mostrare il profondo radicamento delle tradizioni mitologiche nel culto³⁶. La polemica di Arnobio è attenta in modo particolare (A) alla figura di Giove, per escludere la possibilità di identificarlo col dio sommo, e (B) ai misteri, in quanto deposito di tradizioni autentiche, non giustificabili come invenzioni poetiche. I due temi si intrecciano strettamente, legati anche dai motivi (C) dell'immoralità, prevalentemente sessuale, di cui sono carichi i riti e (D) della confutazione dell'insostenibile interpretazione allegorica. Arnobio ricorda :

- (1)- dettagliatamente la tradizione per cui Numa avrebbe ingannato Giove, ottenendo con la propria abilità verbale di spiare i presagi annunciati dal fulmine con una vittima non umana (5, 1-4: AD)
- (2)- dettagliatamente la tradizione relativa a Giove - la Madre degli dèi - Attis (5, 5-17: ABCD);

Limentino (*ibid.*, fr. 199-200, ma non Lima né gli dèi Limi, non solo distinti, ma più ampiamente trattati), Montino (*ibid.*, fr.196, dove protegge non i monti, ma il Settimonzio), non però Upibilia né Ossipagina (ampiamente trattata). Alla luce delle divergenze tra le forme attestate in Arnobio e quelle presenti in Agostino per le stesse divinità e della presenza in Arnobio di diverse divinità etimologicamente affini e capziosamente distinte, di cui una sola forma è altrimenti attestata per Varrone, ci sembra difficile stabilire se Arnobio contenga materiale varroniano non altrimenti tradito o se dipenda da una fonte intermedia, che tale materiale abbia rielaborato.

³³ Venere Militare, Perfica, Pertunda, Tutuno, Libentina, Burno.

³⁴ Puta, Nemestrino, Patellana, Patella, Noduto, Noduterense, Saturno.

³⁵ Upibilia, Orbona, Nenia, Ossipagina, Mellonia, dèi Lucri, Limentino, Lima, gli dèi Limi, Montino, Murcida. Su queste figure nel loro complesso v. A. Brelich, *Il politeismo romano*, SMSR 33, 1962, 195; G.Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris² 1987, 49-62; G.Piccaluga, *Attualità dei Sondergötter? «Divinità funzionali» e funzionalità divina nella religione romana arcaica*, in *Aspetti di H. Usener, filologo della religione. Seminario della Scuola normale superiore di Pisa, 17-20 febbraio 1982*, Pisa 1982, 147-159.

³⁶ 5, 1: *Esto: ab ludentibus poetis cuncta illa sint prodita et <inlata> immortalibus diis probra. Quid? illa, quae historiae continent graves seriae curiosae quaeque in arcanis mysteriis traditis, poetarum sunt excogitata lascivia? Quae si vobis viderentur ineptiarum talium fabulae, neque in usu retineretis quaedam suo neque per cursus annuos laetitias exerceretis ut festas neque ut rerum simulacra gestarum sacrorum conservaretis in ritibus.*

- (3)- brevemente le altre immoralità³⁷ conservate in culti misterici³⁸ o comunque tradizionali: *Bona dea, dei Conserentes*, bacchanali detti *omophagia*, misteri di Venere Cipria, le iniziazioni dei Coribanti, i bacchanali che rievocano l'uccisione di Dioniso da parte dei Titani (5, 18 s.: BC);
- (4)- dettagliatamente i misteri frigi, perché vi compare Giove (5, 20-23: ABCD)³⁹;
- (5)- dettagliatamente le Tesmoforie e i misteri eleusini (5, 24-27: BCD);
- (6)- brevemente la storia di Dioniso e Prosymnos (5, 28: C).

Giova analizzare i modi in cui sono introdotte le singole narrazioni: i nn. 3 e 6, per cui Arnobio non conosce né confuta un'interpretazione allegorica, hanno la forma di brevi preterizioni; rinunciando a proseguire nella propria pudica reticenza Arnobio riprende esplicitamente al n.4 il duplice filo conduttore costituito da Giove e dai misteri. Ancor più interessante è la transizione dal n.4 (misteri frigi) al n.5 (Tesmoforie e misteri eleusini): Arnobio lascia il tema di Giove, ma non quello, fondamentale, dell'interpretazione allegorica, ed introduce Tesmoforie e misteri eleusini per ribattere l'obiezione di qualcuno che rifiuti, perché non sono del suo stato, i culti già trattati: non solo i misteri frigi, che immediatamente precedono, ma il complesso della trattazione precedente, con la versione romana del mito di Attis, così che Arnobio può già escludere dal novero dei possibili obiettori i romani ed i popoli romanizzati⁴⁰: non i Greci, la cui condanna è affidata all'esame delle Tesmoforie e dei misteri eleusini.

Seguono poi (7) una radicale polemica (5, 29) contro l'inaccettabilità morale di tutti i riti ricordati, in contrasto con la normale regolamentazione del comportamento sessuale⁴¹, e (8) la confutazione dell'interpretazione allegorica di questi racconti (in quanto non è possibile sviluppare tale interpretazione fino ad ottenere un sistema coerentemente omogeneo di sostituzioni, che si potrebbe cercare solo in un codice meta-

³⁷ 5, 18, 1: *ut similiter ceteras turpitudinum species persequamur.*

³⁸ *ibid.*: *vel quas produnt antiquitatis historiae vel mysteria illa continent sancta quibus initiis nomen est et quae non omnibus vulgo sed paucorum taciturnitatibus traditis.*

³⁹ 5, 20, 1: *Erat nobis consilium praeterire, praetervehi illa etiam mysteria, quibus Phrygia initiatum atque omnis gens illa, nisi nomen interpositum his Iovis prohiberet nos strictim iniurias eius ignominiasque transire, non quo nobis dulce sit tam foedis inequitare mysteriis, sed ut ipsis vobis promptum etiam atque etiam fiat, quid in eos congeratis iniuriae quorum profitemini vos esse custodes vindices veneratores.*

⁴⁰ 5, 24, 1-3: *Sed non sunt, inquit, rei publicae nostrae haec sacra. Quisnam istud dicit aut quis reponit? Romanus Gallus Hispanus Afer Germanus aut Siculus? (2) Et quid adiuvat causam, si vestra haec non sunt, cum qui ea conficiunt sint vestrarum partium? (3) aut quid refert, utrumne ea probetis necne, cum quae vestra sunt propria aut in simili foeditate aut turpitudinis genere reperiantur esse maiore?*

⁴¹ 5, 29, 7-11: *Potestis vestras nurus, quinimmo vobis matrimonio coniugatas ad verecundiam Baubonis impellere atque ad pudicas Cereris voluptates? (8) Vultis vestri iuvenes sciant audiant discant, Iuppiter ipse qualis in unam exiit atque alteram matrem? (9) vultis adultae virgines robustique adhuc patres, idem iste in filiam qua luserit arte, cognoscant? (10) vultis germani iam fervidi atque ex isdem seminibus fratres eundem rursus accipiant concubitus, lectulos non esse aspernatum sororis? (11) Ita ergo non protinus ab huiusmodi fugiendum diis longe ac ne inrepat in animum tam impurae religionis obscenitas, audienda tota claudenda est?*

forico), che prelude (9) alla loro interpretazione come ripetizione di accadimenti particolarmente significativi, e moralmente inaccettabili.⁴²

Il sesto libro

Dopo aver completato la critica della mitologia classica, trovando nei misteri la prova del carattere sicuramente religioso delle inaccettabili tradizioni pagane, Arnobio passa a criticare gli usi culturali pagani e cioè templi e statue (libro VI) e sacrifici (libro VII). Tre gli argomenti della (A) polemica contro i templi: l'assurdità dell'idea che i templi siano (1) la casa degli dèi (6, 3) o (2) i luoghi della loro presenza, necessari per il loro culto (ma in contrasto per Arnobio con la loro indispensabile ubiquità) (6, 4 s.), mentre (3) spesso sono le tombe di uomini defunti (6, 6 s.).

Sono quattro gli elementi principali della critica di Arnobio all'idolatria:

- (B) l'impossibilità della (1) presenza reale della divinità (6, 8) e (2) di un'interpretazione simbolica delle statue, come mezzo per indirizzarsi alla divinità (6, 9)⁴³, per (2a) la problematica corrispondenza di forme tra le statue e le divinità (6, 10)⁴⁴, (2b) l'equivalenza tra le rappresentazioni antropomorfe e quelle non antropomorfe (6, 11), (2c) l'arbitrarietà dei tratti distintivi degli dèi e delle statue (6, 12)⁴⁵ e (2d) l'inaccettabile forma umana delle statue (6, 13).
- (C) la vanità delle statue, (1) pura somma di materia e forma (6, 14 s.) e (2) del tutto riducibili a puri oggetti (6, 16).

⁴² In 5, 39, 7 s. il ragionamento di Arnobio si fonda sul presupposto che la causa di un rito possa essere costituita solo da un fatto realmente e storicamente accaduto e commemorato dal rito e non dalla volontà di esprimere un certo significato o di realizzare una certa forma di rapporto con una realtà sacramentalmente efficace: *Aut si alia causa est, nihil ad nos istud, dummodo causa cuncta ista confiant. Neque enim credibile est nullis antecedentibus causis suscepta haec esse, aut insanire iudicandum est Atticos, qui sibi ritum religionis adfinxerint conflatum rationibus nullis.* (8) *Quod si liquet et constat, id est si rebus actis mysteriorum causae atque origines effluunt, in allegoricas species nulla possunt conversione traduci. Quod enim factum, gestum est, infectum non potest fieri rerum prohibente natura.*

⁴³ È la posizione attestata anche da Agostino (*enarr. in Psalm. 96, 11 = PL 37, 1244; enarr. in Psalm. 113, 2, 4 = PL 37, 1483-4; doct. christ. 3, 6-7, 11 = PL 34, 69 s.*) e da Giuliano, *epist.*, fr.89 b Bidez, probabilmente sulla base di Porfirio o (forse di Varrone, come preferisce pensare J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris² 1976, 351-365).

⁴⁴ Un tentativo di giustificare la pluralità di forme delle statue divine come non arbitraria è in Porph., *cult. simul.*, fr. 2 Bidez = Eus., *P.E.*, 3, 7, 2-4. Se il tentativo di Porfirio contiene elementi concreti (distinzione per sesso e per età) ed altri assai più astratti (tentativi di corrispondenza tra concezione del mondo e schemi di rappresentazione statuaria), Arnobio preferisce portare la discussione su alcuni casi limite.

⁴⁵ Arnobio da una parte applica una tecnica simile a quella indicata dal Vermander, *art.cit.*, 90 come "Déconsidérer ceux que l'on combat", sottolineando gli aspetti volgari della rappresentazione pagana delle divinità (nudità da bassifondi di Venere, effeminatezza di Libero, elementi iperrealistici nelle rappresentazioni "troppo umane" di Saturno, Mercurio, Vulcano), dall'altra evita accuratamente di scontrarsi con l'interpretazione delle divinità come espressione della forza fecondante della natura, propria del Περὶ ἀγαλμάτων di Porfirio (fr. 4-10 Bidez), pur polemizzando aspramente contro un'analogia (e probabilmente dello stesso autore) interpretazione allegorica dei misteri: v. oltre, cap. XI.

- (D) l'impossibilità di ricondurre la presenza reale alla dedicazione (6, 17 s.)⁴⁶ per (1) l'insanabile contrasto tra la presenza reale e la necessaria ubiquità del divino (6, 19) e per (2) la debolezza delle statue, dimostrata da (2a) furti e profanazioni (6, 21), (2b) dall'impossibilità di difendersi dalla passione amorosa (6, 22) e (2c) dalla distruzione di templi (6, 23).
- (E) l'insostenibilità del ruolo convenzionale riconosciuto alle statue dalla teologia politica, dimostrato (1) dalle distruzioni di templi (6, 24), (2) dal loro carattere assolutamente non maestoso (6, 25) e (3) dalla loro incapacità a difendersi (per cui sono oggetto di protezione legale: 6, 26).

Il settimo libro

Quattro gli argomenti essenziali della polemica di Arnobio contro il sacrificio:

- (A) l'incompatibilità del sacrificio con esseri realmente divini⁴⁷ (1) che in quanto incorporei, non possono nutrirsi delle vittime, né provar piacere per i sacrifici, giacché non provano emozioni (7, 3-4), (2) la cui ira, immotivata, non deve essere prevenuta o placata, né potrebbe comunque essere fermata dall'uccisione di animali (7, 5-9) e (3) il cui favore appare inutile, perché il fato è per gli stoici immutabile, né può essere mercanteggiato (7, 10-12).
- (B) l'impossibilità di intendere i riti sacri (1) come un generico onore rivolto alle divinità, perché non vi è nessuna relazione, se non arbitraria, tra l'atto del sacrificio e l'attribuzione di prestigio⁴⁸: appare anzi inaccettabile la stessa idea che (2) la divinità possa ricevere onore dall'uomo, che risulterebbe così superiore al dio, di cui può accrescere la potenza (7, 13-14). A questi due tratti critici si contrappone (3) la positiva concezione dell'onore da riconoscere per Arnobio alla divinità, consistente in una retta concezione degli dèi, che non somi-

⁴⁶ Una posizione che somiglia nettamente a quella di un passo dell'*Asclepio* (37, p.347, 10-19 Nock), polemicamente citato da Agostino, *civ. Dei*, 8, 26. Sulla *dedicatio* e la sua pratica confusione con la *consecratio* già all'epoca di Cicerone cf. L. Koep, RAC 3, 1957, 643-659.

⁴⁷ 7, 2: *qui sunt, inquit, di veri? ... non scimus... qui si sunt, ut dicitis, uspiam verique, ut Terentius credit, eos esse consequitur sui consimiles nominis, id est tales quales eos universi debere esse conspicimus et nominis huius appellatione dicendos, quinimmo ut breviter finiam, qualis dominus rerum est atque omnipotens ipse, quem dicere nos omnes deum scimus atque intellegimus verum, cum ad eius nominis accessimus mentionem. Deus enim ab altero in eo quo deus est nulla in re differt, nec quod unum est genere, suis esse in partibus minus aut plus potest qualitatis propriae uniformitate servata. Quod cum dubium non sit, sequitur ut geniti numquam perpetuique ut debeant esse, extrinsecus adpetentes nihil nec carpentes aliquas terrenas ex materiae opibus voluptates. Ergo si haec ita sunt ...*

È interessante osservare come Arnobio appaia riprendere contro tutti gli dèi pagani la polemica di Plutarco contro i *daimones*, figure negative, inferiori alle divinità, ma oggetto di sacrifici volti ad allontanarne la presenza potenzialmente ostile, per cui cf. F.E. Brenk, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Mnemosyne suppl. 48, Leiden 1977, 54-58.

⁴⁸ 7, 13: *Aiunt enim sacra haec honorandis esse instituta caelestibus, et ea quod faciant, honoris ergo facere et his numinum potentias auctitare. Quid? si similiter dicant evigilare sese atque dormire, deambulare subsistere, conscribere aliquid et lectitare, ut honorem dis habeant et dignitatibus eos faciant ampliores?*

gliano agli uomini, non hanno passioni o sentimenti meschini, non dipendono dagli onori ricevuti, ma conoscono da sé ciò che sono (7, 15).⁴⁹

- (C) la critica, piuttosto articolata, degli aspetti alimentari del sacrificio, condotta (1) ipotizzando che gli animali decidano di offrire in nostro onore i loro cibi preferiti, ovviamente non commestibili per l'uomo (7, 16-17), (2) mostrando l'arbitrarietà⁵⁰ della minuziosa regolamentazione delle corrispondenze tra vittime e divinità⁵¹ (7, 18-20), evidenziata dall'impossibilità di generalizzare qualunque criterio (7, 21-22)⁵², (3) ironizzando sulla complessa classificazione della cucina sacrificale (7, 24-25), da cui emergono tratti molto particolari, inconciliabili con l'universalità, per Arnobio necessaria, degli atteggiamenti religiosi.
- (D) la critica puntuale dei diversi elementi delle cerimonie sacre: (1) l'uso dell'incenso, non necessario come dimostra il suo carattere recenziere, inspiegabile dal punto di vista religioso (7, 26-28), (2) le libagioni di vino, che non servono a dissetare gli dèi né ad onorarli rendendo più augusta la loro grandezza (7, 29-30), ma a sottrarre loro, mediante una formula con cui si consacra solo il vino libato, tutto l'altro (7, 31), ciò che implica una smodata avidità del dio e costituisce per lui un oltraggio, in quanto l'onore è concesso a determinate condizioni⁵³; (3) gli altri elementi delle cerimonie pagane, giustificati solo dal-

⁴⁹ 7, 15: *neque illos credas quicquam hominis habere consimile nec quicquam expectare quod sit ab se foris atque extrinsecus veniens, tunc quod saepius dictum est, non ardescere irarum flammis, non gestire corporea voluptate, non exambiri ut prosint praemiis, non ut noceant proritari, benignitatem et gratiam non habere venalem, non gaudere honore conlato, non indignari et adfici non dato, sed quod rei divinae est proprium, sua se vi nosse nec se alienis adulationibus aestimare.*

⁵⁰ L'uso di offrire animali dello stesso sesso delle divinità avrebbe senso se le divinità avessero davvero un sesso (7, 19), la distinzione di vittime bianche e nere per le divinità celesti o rispettivamente sotterranee viene a cadere sia per l'inesistenza del regno di Plutone, sia perché si basa su un carattere marginale delle vittime (il colore del pelo, ma non delle carni, delle ossa) (7, 20).

⁵¹ Paragonata al conflitto tra usi di popoli diversi (7, 21): *Animalium facta est inter deos divisio? Transactionis alicuius pactione convenit, ut ille contineret ab huius se hostia, hic ut usurpare desineret alieni sanguinis iura? An ut zelotypi pusiones communicare gustatum suarum pecudum nolunt, aut ut gentibus fieri moris diversissimi fama est, quae habentur his esui, aliarum eadem reiciuntur a victibus?*

⁵² 7, 22: *Etenim qui potis est habere idoneam id quod sequitur causam, cum ipsum illud primum, a quo definit secundum, inanissimum esse repperiatur et vacuum et nulla soliditate firmatum? ... Nam si, quia virgo Tritonia est, idcirco ei convenit virgines hostias immolari, et quod Tellus est mater, consimiliter gravidis accipienda est scrofis, ergo et musicis Apollo, quod musicus, et quod medicus Aesculapius, medicis, et quod faber Vulcanus est, fabris, et quod Mercurius eloquens, eloquentibus debet disertissimisque mactari.*

⁵³ 7, 31: *Nam si exceptione non addita sacrum necesse est fieri omne omnino quod in cellis est vitinum, manifestum est et deo contumeliam fieri, cui modus constituitur invito, et vos ipsos in re sacra caerimoniarum officia violare, qui non tantum tribuitis vini quantum deum videtis sibi velle praestari. 'Mactus hoc vino inferio esto' quid est aliud quam dicere: tantum esto mactus quantum volo, tantum amplificatus quantum iubeo, tantum honoris adsumito quantum te habere decerno et verborum circumscriptione definitio? O deorum sublimitas praepotens, quam venerari, quam colere officiis omnibus caerimonialibus debeas, cui legem venerator inponit, quam cum*