



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in Storia dal Medioevo all'età Contemporanea

Tesi di Laurea

—
Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

Cipriano d'Antiochia il mago, un itinerario magico a cavallo tra III e IV secolo

Relatore:

Ch. Antonio Rigo

Correlatori:

Ch. Alessandra Bucossi

Ch. Paolo Eleuteri

Laureando:

Jacopo Lorenzo Francesco Maria Marcello del Majno

Matricola: 808799

Anno Accademico:

2013 / 2014

Introduzione

Lo scopo di questa ricerca è l'analisi della figura di Cipriano d'Antiochia, mago pentito, vescovo e martire sotto Diocleziano e, attraverso la contestualizzazione storica della sua avventurosa conversione al Cristianesimo e della sua biografia leggendaria, lo studio dei rapporti che intercorrono tra magia e religione nell'ultimo scorcio dell'antichità, rapporti che sono spesso tanto forti e durevoli da renderci chiaramente visibile come il confine tra le due non sia sempre così netto, tutt'altro.

La labilità di questo confine può disorientare chi si aspetta una contrapposizione antitetica tra la sfera del sacro e quella del magico e chi ritiene che una confusione tra le due sia tipica delle civiltà primitive o culturalmente arretrate, e comunque non certo del sofisticato mondo civile dell'Impero Romano; tuttavia è incontrovertibilmente così e si può scorgere non soltanto ad un livello di superstizione o credenze religiose popolari, ma anche in rielaborazioni intellettuali e culturali di un certo livello ed importanza.

Ed è questa una tematica estremamente affascinante ed attuale – basti pensare alle nuove forme di spiritualità che negli ultimi anni si stanno diffondendo un po' ovunque, religioni che sembrano a tal punto intrecciate con la stregoneria e la pratica magica, da far diffidare istintivamente chi ne sente parlare per la prima volta – che però non ha sempre avuto la giusta considerazione nella letteratura specialistica, perché ritenuta per lungo tempo appannaggio esclusivo dell'antropologia, o per un radicato pregiudizio culturale che vede in tutto ciò che è magico qualcosa di indegno di essere studiato o culturalmente inferiore, e che si riverbera anche sull'uso lessicale, connaturando negativamente anche la stessa parola “magia”, almeno fino agli anni '70 quando, finalmente, questa tendenza ha cominciato lentamente ad invertirsi, grazie a lavori quali quelli di Dodds, Brown, Nock e Graf.

È assecondando quest'indirizzo di ricerca che analizzeremo i testi presi in esame per questo lavoro, cercando cioè di mostrare cosa tentavano di comunicare, come lo facevano e perché certe cose sono esplicite mentre altre solo sottintese, senza tuttavia cadere nella facile trappola di ritenere

una fonte inadeguata perché fa riferimento a prodigi soprannaturali ai quali non possiamo credere, né tentare di spiegare questi portenti in chiave razionalistica come molti studiosi hanno tentato di fare e le cui teorie dopo qualche anno, mutati i tempi e gli approcci alla ricerca, appaiono obsolete o bizzarre.

In definitiva, alla luce delle finalità di questa ricerca, non è poi importante che Cipriano o Massimo d'Efeso abbiano realmente avuto i poteri loro attribuiti, né che Ilarione o il monaco Shenute abbiano davvero operato i miracoli che le loro biografie riportano, ma cosa si aspettava la società dall'agente soprannaturale, quale il ruolo che gli veniva accordato e attraverso quali categorie le sue opere venivano percepite ed interpretate.

Tornando a Cipriano, abbiamo deciso di focalizzare e centrare la nostra attenzione su di lui, e non su altri personaggi magari più celebri, non tanto per il fascino innegabile del suo mito – capace di affrontare temi ancor oggi cari alla nostra sensibilità, come il patto con il Diavolo, la caduta etica e morale dell'uomo, l'ansiosa tensione alla conversione, la redenzione e non da ultimo il martirio – ma per due motivi distinti tra loro: il primo per la natura dei testi che trattano di lui che ci permettono, attraverso un vero e proprio elenco puntuale di pratiche magiche, culti misterici e studi teosofici, di immaginare quali fossero le scienze occulte dell'antichità, dove si apprendessero e, cosa altrettanto importante, come se le immaginavano gli antichi.

Il secondo motivo è perché Cipriano rappresenta abbastanza bene l'epoca di profondi cambiamenti di cui è figlio, il tramonto del paganesimo tradizionale e l'inesorabile ascesa del Cristianesimo, anzi potremmo dire che, agli occhi dei cristiani, egli stesso è simbolo ed icona di questo passaggio, sintetizzato dalla sua strabiliante conversione, la conversione di un adepto degli antichi dèi e fedele a Satana, di un mago ma anche di un sapiente (lui stesso, confessando i suoi peccati di fronte agli abitanti di Antiochia, ammette non senza una punta di vanità di essere stato μάγος καὶ φιλόσοφος, mago e filosofo), attraverso la quale la cultura pagana si mostra in tutta la sua debolezza morale e viene dichiarata sconfitta dalla nuova verità cristiana.

Se leggiamo la storia di Cipriano attraverso questo filtro, possiamo chiaramente vedere come essa non sia soltanto una generica vicenda agiografica, ma come sia anche simbolo e paradigma di un'intera epoca, della sua temperie culturale, delle sue trasformazioni, ma anche delle polemiche che l'hanno caratterizzata. Ed è proprio per dimostrare e rimarcare tutto ciò che andremo ad esaminare la figura dell'Antiochiano secondo tre direttive distinte, una per ciascuna delle ripartizioni di questa nostra ricerca: il primo capitolo sarà quindi dedicato all'analisi delle fonti che si sono occupate di lui – e nostro obiettivo sarà metterle in relazione tra loro e discuterle – e alla storicizzazione della sua persona, con tutti i problemi che questa solleva; il secondo, invece, allo studio del sostrato religioso e culturale della tarda antichità e alla riflessione su come gli antichi

percepissero e delimitassero la magia attraverso la comparazione della figura di Cipriano con altre parabole esperienziali che possono avergli fatto da modello – come Apollonio di Tiana – o che hanno influenzato la genesi del suo mito così come noi lo conosciamo; il terzo capitolo si occuperà infine di evidenziare gli aspetti magici e religiosi citati direttamente all'interno dei testi agiografici a lui dedicati, di analizzare puntualmente ognuno di questi riferimenti e di collegarli ad altri testi che hanno trattato dei medesimi argomenti, mostrando perciò, laddove possibile, i complessi rapporti esistenti tra la leggenda di Cipriano e l'evoluzione del pensiero religioso, magico e filosofico dell'epoca, che abbiamo deciso di circoscrivere essenzialmente al II-V secolo della nostra era, e ciò si rifletterà inevitabilmente, seppur con qualche eccezione, sui testi e gli autori che qui citeremo.

Vorremo quindi per questa ricerca lasciar parlare gli antichi direttamente con la loro voce, cosicché, non sovrastandola con le nostre strutture mentali e le nostre postulazioni, nei limiti del possibile si possa ascoltare ciò che essi pensavano in merito, senza dimenticare però che questo non è sempre possibile dato che, come ha ricordato una volta un celebre studioso: «la Tradizione offre soltanto rovine. Quanto più minutamente le analizziamo e le esaminiamo, tanto più chiaramente vediamo quanto sono cadenti; e con le rovine non si può costruire una struttura intera. La Tradizione è morta; il nostro compito è quello di resuscitare la vita che è scomparsa. Sappiamo che le ombre non possono parlare finché non hanno bevuto del sangue; e le ombre che noi cerchiamo ed evochiamo vogliono il sangue del nostro cuore. Noi lo diamo con piacere; ma se poi si sottopongono alle nostre domande, qualcosa di nostro è entrato in loro».

Ci sia permessa un'ulteriore nota metodologica: se usiamo il termine pagano, non lo facciamo però con lo scopo di esprimere alcun tipo di giudizio di merito, né tanto meno per sminuire eticamente i non cristiani dell'epoca, ma lo utilizziamo soltanto per il suo uso consolidato.

Abbiamo pensato infatti di poterlo sostituire con altre espressioni, come ad esempio politeisti o pre-cristiani, ma alla fine abbiamo preferito mantenerlo, pur con tutte le implicazioni che esso potrebbe portarsi dietro, perché le altre opzioni ci sembravano essere delle semplificazioni o delle approssimazioni che non riuscivano a soddisfarci appieno (del resto, giusto per fare un esempio, esistevano anche pagani monoteisti). Inoltre il vocabolo pagano rende secondo noi abbastanza bene ancor oggi la contrapposizione ideologica di due realtà nettamente distinte, di due visioni del mondo che, se anche potevano vicendevolmente influenzarsi tra loro, erano però percepite come antitetiche ed aliene, e tuttavia queste diversità non erano soltanto di ordine religioso, ma erano anche culturali, filosofiche, comportamentali e, ovviamente, morali: esistevano quindi due mondi che si distinguevano tra loro, potremmo dire, a livello strutturale, quello pagano, arroccato nella difesa della tradizione, e quello cristiano che con le sue nuove regole interpretative della realtà la metteva pericolosamente in discussione.

Capitolo 1, Il personaggio di Cipriano d'Antiochia

1.1 Riflessione sulle fonti

La storia di Cipriano d'Antiochia è la storia di un mago, ma è anche il paradigma del mutamento prospettico di un'intera epoca e di come questa, tra le ombre crepuscolari della fine delle religioni politeiste tradizionali e quelle dell'incerta alba del nuovo monoteismo cristiano, abbia reinterpretato sé stessa, il suo presente ed il suo passato.

Prima di occuparci di Cipriano, tuttavia, è secondo noi necessario compiere una breve analisi delle fonti che ci hanno tramandato la sua leggenda agiografica.

Lo scopo di questa riflessione sulle fonti in nostro possesso non è colmare una lacuna della letteratura specialistica¹, né tanto meno analizzare i rapporti di filiazione e di parentela tra loro, in quanto, *in primis*, ci mancherebbero i mezzi e le competenze tecniche per una simile impresa, e *in secundis* si tratterebbe di cose marginali, seppure indiscutibilmente importanti, rispetto al vero obiettivo di questa ricerca.

Altro infatti è lo scopo di questa ricognizione, ossia analizzare, da un punto di vista storico e letterario, le varie fonti in modo da evidenziare a quale tradizione culturale esse appartengano, come si siano generate e come siano state assemblate nel corso del tempo e come i testi si siano influenzati vicendevolmente tra di loro², o, per meglio dire, a quale testo (o a quale ambiente culturale di cui un dato testo è figlio ed espressione) una certa fonte si sia ispirata per rielaborare la materia presa in esame.

La tipologia di fonti prese in esame, data la precisa natura di questa ricerca, il cui scopo è l'analisi dell'evoluzione del pensiero magico nel passaggio dall'era pagana a quella cristiana attraverso lo studio della figura paradigmatica di Cipriano d'Antiochia, sarà limitata sia

¹ Lacuna che a tutt'oggi, non sembra esser stata colmata. Questo perché i vari autori che si sono occupati dell'Antiochiano si sono concentrati ora esclusivamente su un testo (o su un *corpus* di testi relativamente omogeneo), ora su aspetti particolari delle varie opere. Di conseguenza le ricognizioni in nostro possesso o sono lacunose, soprattutto per quanto riguarda le fonti minori, perché estremamente settoriali, o, in alternativa, troppo datate.

² Rapporto ed influenza intesi, beninteso, da un punto di vista strettamente contenutistico e non filologico.

cronologicamente che geograficamente: esse si limiteranno infatti essenzialmente all'Oriente cristiano del IV-VI secolo, con alcune digressioni fino al X secolo ed alcune brevi incursioni nelle fonti occidentali latine, brevi perché spesso esse si limitano a semplici rielaborazioni tarde delle fonti orientali o a semplici traduzioni delle stesse, specie nel periodo più antico.³

Una volta limitata in questo modo l'area della nostra ricognizione, si è pensato di separare le fonti antiche, che differiscono variamente tra loro per stile, scopo e data di redazione, in alcune grandi categorie che dovrebbero facilitarci nell'esposizione della materia.

Inizialmente si era vagliata l'ipotesi di suddividerle in base alla provenienza geografica, ad esempio in fonti greche, orientali ed occidentali, ma l'enorme difformità dei testi presi in esame, la grandissima preponderanza dei testi greci e la presenza di alcuni testi citati solo per brevi accenni, dato che si occupano di Cipriano solo tangenzialmente o perché sono soltanto semplici traduzioni di originali orientali, ci hanno fatto desistere.

Si è così stabilito di suddividerli in grandi categorie tematiche in base allo scopo per il quale sono stati redatti:

1. il *corpus* agiografico vero e proprio, composto da quei testi che raccontano la storia di Cipriano d'Antiochia e della sua mirabolante conversione e rappresentato per la maggior parte da tre testi greci, di cui sono note diverse redazioni nelle principali lingue mediterranee dell'epoca – solo in latino, copto e slavonico la *Confessio*, anche

3 Cosa che non ha impedito, per altro, alla figura di Cipriano di conoscere una certa fortuna, sia come mago che come santo. Il culto di Cipriano infatti si diffuse in Occidente a partire da Roma, dove la tradizione agiografica vorrebbe fossero conservate le sue spoglie, a tal proposito: cfr. Franchi de' Cavalieri Pio, "Dove furono sepolti i SS. Cipriano, Giusta e Teocisto?", in *Note agiografiche* 8. *Studi e testi* 65, Città del Vaticano 1935, pp. 333-354; per poi filtrare in Italia ed in tutta Europa; per una breve sintesi della questione cfr. Wilson N., "L'Archetipo tardoantico di Faust", in Eudocia Augusta, *Storia di San Cipriano*, a cura di C. Bevegna, pp. 194-197. La sua reputazione di occultista era tale che nel corso del tempo gli furono ascritti esorcismi, formule di protezione dal malocchio ed i più disparati incantesimi, fino ad essere citato come l'autore del *Livro de Sao Cipriano*, un grimorio ottocentesco di incantesimi tratti dalle più disparate tradizioni magiche e pubblicato per la prima volta a Lisbona sul finire degli anni quaranta del diciannovesimo secolo, cfr. "Signum Salomonis", *O Archeologo Portugues* 22, 1918, p. 256; e diventare egli stesso sinonimo di stregoneria, come nei paesi scandinavi, dove *Cyprianus* è il nome tradizionalmente attribuito ai compendi di magia e profezie, cfr. Stokker Kathleen, *Remedies and rituals: folk medicine in Norway and the New Land*, Minnesota Historical Society, 2007. Anche la figura letteraria di Cipriano conobbe una discreta fortuna, prima grazie a Calderon de la Barca che lo fece protagonista della sua commedia *El Mago Prodigioso*: cfr. Beyschlag Willibald, *De Cypriano mago et martyre Calderonicae tragoediae persona primaria dissertatio*, Halis 1866; poi grazie al Faust col quale ha molte analogie come molti studiosi hanno evidenziato, sia per le convergenze tra le due trame (il tema dell'innamoramento, del patto diabolico e della redenzione), sia perché molti degli autori che hanno scritto sul Faust, primo su tutti Goethe, si sono ispirati più o meno direttamente alle peripezie del nostro Cipriano, al proposito cfr. Zahn Theodor, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustage*, Erlangen 1882 pp. 1-20; Rademacher Ludwig, *Griechische Quellen zur Faustage: der Zauberer Cyprianus, die Erzählung des Helladius, Theophilus*, Vienna e Lipsia 1927, pp. 3-74; e per finire Salvaneschi Enrica, "Un Faust redento", in *Synkrisis a', testi e studi di filosofia del linguaggio religioso*, Genova 1982, pp. 1-10. Da questa interpretazione si discosta però la Butler che ritiene l'influenza di Cipriano sulla genesi del Faust cinquecentesco nulla o comunque molto scarsa, in quanto il tratto dominante di Faust è l'ansia della conoscenza, una conoscenza onnivora e totalizzante che lo divora a tal punto da sacrificarsi nel patto diabolico con Satana pur di raggiungerla, ansia che il mago Cipriano, descritto come un (finto) sapiente al culmine della sua (vana) scienza, sicuramente non può condividere; cfr. Butler Elizabeth M., *Il mito del mago*, Genova 1997

in arabo e siriano ed etiope la *Conversio* e la *Passio*⁴ – e conosciuti con i nomi della prima edizione latina stabilita dal Maran nel 1726⁵: la *Conversio Sancti Cypriani*, la *Confessio Sancti Cypriani* e la *Passio Sancti Cypriani*⁶;

2. le fonti più propriamente letterarie, i cui autori hanno trattato di Cipriano o che si sono occupati direttamente di lui, come ad esempio nel caso del *De Sancto Cypriano* dell'Imperatrice Eudocia o dell'*Omelia 24* di Gregorio di Nazianzo;
3. i testi ad uso strettamente liturgico, come i sinassari o i martirologi, composti in genere in epoca più tarda rispetto all'insieme dei testi citati in precedenza e per questo relativamente interessanti, in quanto spesso semplici sunti dei testi agiografici veri e propri;
4. gli incantesimi, le preghiere e gli esorcismi attribuiti nel corso dei secoli alla figura di Cipriano. Questi testi hanno però un valore di fonte secondaria, dato che attestano solamente la grande fortuna della leggenda di Cipriano e saranno trattati in modo più esauritivo nei capitoli successivi.

1.2 Il corpus agiografico

Il corpus agiografico, come accennato poco sopra, è composto da tre testi che trattano le vicende di Cipriano in modo affatto diverso: la *Conversio*, la storia della conversione del mago Cipriano sconfitto dall'impotenza delle sue vane scienze dinanzi alla limpida fede della vergine Giusta, la *Passio*, che racconta del martirio di Cipriano, ora vescovo di Antiochia, sotto l'Imperatore Diocleziano e infine la *Confessio*, la confessione di fronte all'intera assemblea dei credenti di Cipriano da poco convertitosi delle sue peripezie, della sua iniziazione magica, dei suoi peccati e dello scellerato patto col demonio.

La storia della *Conversio* comincia ad Antiochia, e più precisamente nel sobborgo di Dafne, dove Giusta, figlia di Edesio, sacerdote pagano della città, e di sua moglie Cleodonia, si converte al Cristianesimo dopo aver udito da una delle finestre del vicinato⁷, la voce del diacono Praulio

4 In proposito: Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, pp. 23-28; Festugière André Marie Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste I: l'astrologie et le sciences occultes*, Parigi 1944, pp. 370-383; Goodspeed Edgar J., "The Martyrdom of Cyprian and Justa", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 19, 1903, pp. 66-68. Per una recensione più specifica delle edizioni dei testi, cfr.: *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, pp. 137-140; *Bibliotheca Hagiographica Latina* p. 239; e *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, p. 53-54. Per una disamina particolareggiata: Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, pp. 23-28

5 Maran Prudentius, *Sancti Caecilii Cypriani, episcopi Carthaginensis et martyris Opera omnia*, Parigi 1726

6 E a cui faremo riferimento d'ora in poi semplicemente come: *Conversio*, *Confessio* e *Passio*.

7 Ricalcando così la vicenda agiografica di Tecla, la quale si converte ascoltando l'apostolo Paolo predicare sulla castità nascosta dietro una finestra; cfr. *Acta Pauli et Theclae*, 7, in *Acta Apostolorum Apocrypha*, a cura di Richard Adalbert Lipsius, Leipzig 1891: Καὶ ταῦτα τοῦ Παύλου λέγοντος ἐν μέσῳ τῆς ἐκκλησίας ἐν τῷ

magnificare la potenza di Dio.

Ovviamente i genitori, essendo pagani, osteggiano la scelta della ragazza fino a quando entrambi non hanno una visione che li riempie di sgomento e li convince a recarsi dal vescovo Ottato per ricevere a loro volta il battesimo.

Un giovanotto della città, un avvocato pagano di nome Aglaide, incontra però Giusta mentre torna dalla chiesa e se ne innamora follemente, facendo di tutto per averla: dapprima inviando ambascerie a lei e alla sua famiglia per richiederne la mano, poi, dinnanzi ai costanti rifiuti di lei, cercando di rapirla e addirittura di stuprarla, ma fallisce. Disperato si rivolge allora al mago Cipriano che gli promette senza indugio il cuore della giovane.

Questi convoca un demone per aiutarlo, il quale, dopo avergli recitato le sue credenziali, ossia la potenza, l'antichità e le malefatte passate, comanda a Cipriano di spargere una pozione sul tetto della casa di Giusta, ma questa, svegliatasi all'improvviso nel cuore della notte ed avvedutasi di quanto stava accadendo, prega e scaccia il demone soffiandoci sopra. Un secondo demone inviato contro non ha miglior sorte.

Cipriano evoca così un terzo demone, il quale si reca da Giusta travestito da giovane fanciulla intenzionata ad emularne la vita ascetica e la castità, ma con l'obbiettivo in realtà di insinuare il dubbio nella sua mente e farla così cedere alle pulsioni della carne, ma anche questo viene scoperto e costretto a tornare dal mago pieno di vergogna. All'insistente richiesta di spiegazioni di Cipriano il demone rivela, non prima di averlo fatto giurare di rimanergli fedele, la sua completa impotenza di fronte a Cristo e al suo simbolo, il segno della croce.

Allora Cipriano, scacciato dalla sua casa il demone, si reca dal vescovo Antimo, ottenendo di essere battezzato dal diacono Asterio solo dopo aver bruciato tutti i libri di magia in suo possesso. La *Conversio* termina poi con il racconto della morte di Ottato e della conseguente nomina di Cipriano a suo successore.

La *Passio* narra invece di come il *Comes* dell'Oriente Eutolmio, venuto a conoscenza della fama di Cipriano come mago e come vescovo, lo convochi a Damasco assieme a Giusta⁸, che da religiosa ha assunto il nome di Giustina, e a Teoctisto per processarli nel quadro delle grandi persecuzioni anti-cristiane del regno di Diocleziano. Dopo un vivace scambio di battute tra i due, le prime torture

⁸ Ὀνησιφόρου οἴκῳ ἤκουεν νυκτὸς καὶ ἡμέρας τὸν περὶ ἀγνεΐας λόγον λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Παύλου· καὶ οὐκ ἀπένευεν ἀπὸ τῆς θυρίδος, ἀλλὰ τῇ πίστει ἐπήγετο ὑπερευφραϊνομένη. [...] Οὐδέπω γὰρ τὸν χαρακτῆρα Παύλου ἑώρακει, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἤκουεν μόνον. [Mentre Paolo così parlava alla comunità nella casa di Onesiforo, la vergine Tecla, figlia di Teoclia e promessa ad un uomo chiamato Tamiri, seduta alla finestra della casa ascoltava giorno e notte le parole di Paolo riguardo alla castità; non si allontanava mai dalla finestra, ma con grandissima gioia li rimaneva sorretta dalla fede. [...] Infatti non aveva mai visto l'aspetto di Paolo, ma aveva soltanto ascoltato la sua voce.]

⁸ È interessante notare come sia la versione greca della *Passio* che quella araba la chiamino Giustina, mentre la siriana e quella etiopica invece Giusta. Cfr. Goodspeed Edgar J., "The Martyrdom of Cyprian and Justa", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 19, 1903, p. 78

e la conseguente incarcerazione, il *Comes* comanda che Cipriano sia condannato ad essere gettato in un calderone colmo di pece rovente e così avviene, ma grazie all'intervento miracoloso di Cristo, ne esce perfettamente illeso.

Allora un certo Atanasio, mago pagano ed antico compagno di nefandezze di Cipriano, dichiara di poter far altrettanto e, dopo un'invocazione a Eracle e ad Esculapio, si getta nel calderone di pece, morendo tra atroci tormenti.⁹ Eutolmio invia quindi Cipriano, Giustina e Teoctisto a Nicomedia, sottoponendoli direttamente al giudizio dell'Imperatore Diocleziano che li condanna tutti e tre a morte per decapitazione, sentenza che verrà eseguita nei sobborghi della città presso il fiume Gallo.

Dopo qualche giorno dall'esecuzione, alcuni marinai raccolgono i resti mortali dei martiri e li portano fino a Roma dove li donano alla matrona Rufina della famiglia dei Cabari, la quale li fa seppellire con tutti gli onori.¹⁰

La *Confessio* invece è un testo che diverge notevolmente dai due precedentemente presi in esame. Innanzitutto per la sua struttura narrativa: tutto il racconto è concepito infatti come un lungo monologo in prima persona col quale Cipriano, voce narrante, si monda dei suoi peccati passati; secondariamente perché la vicenda, il cui protagonista unico ed assoluto è il solo Cipriano, è molto più articolata e dettagliata, snodandosi dall'infanzia del mago, fino alla sua conversione in quel di Antiochia, e perché i fatti qui narrati, se non contraddicono esplicitamente quelli descritti dalla *Conversio*, sono comunque affatto diversi.

Cipriano confessa di esser stato, sin dalla più tenera età, consacrato dai genitori al dio Apollo e, successivamente, ai principali culti misterici greci. In seguito racconta di essersi mosso per tutto il mondo mediterraneo orientale, apprendendo da ciascun popolo le rispettive scienze occulte; più che un viaggio è una progressione tecnica verso pratiche sempre più raffinate, una sorta di asceti gnostica del sapere, un vero e proprio *cursus honorum* magico che, a partire dalla Grecia, sfiora la Frigia ed i paesi barbari, il misterioso Egitto e termina, quando oramai Cipriano ha trent'anni, in Caldea, proverbiale patria dell'astrologia.¹¹

In quel luogo, al culmine della sua educazione magica, Cipriano incontra il Demonio attorniato da tutta la sua corte infernale, e gli giura fedeltà ottenendo da questi il comando delle falangi infernali.

9 Evidente allusione all'episodio biblico dei maghi Iannes e Iambres, i quali tentano di duplicare i vari prodigi mostrati loro da Mosé ed Aronne per compiacere il Faraone; cfr. *Es.* 7,10-12; 7,20-24; 8-1-3; 8,13-14

10 La versione etiope riporta che Rufina fosse una profetessa, cosa non altrimenti attestata, e che appartenesse alla famiglia dei Carolini, differentemente dalla versione siriana che la fa discendere dai Claudi, come ricorda anche Fozio: Fozio, *Bibliothèque 2: Codices 84-185*, a cura di René Henry, Parigi 1960, cap. 184, 129a,9-10: ῥουφίνης εὐσεβόφρονος, ἥς τὸ γένος εἰς τὸ Κλαυδίου διέβαινεν αἷμα. In proposito cfr. Goodspeed Edgar J., "The Martyrdom of Cyprian and Justa", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 19, 1903, p. 81

11 Sui culti misterici e le mete del viaggio di formazione di Cipriano torneremo nei capitoli successivi; cfr. Capitolo 3, pp. 98-108

Giunto poi ad Antiochia comincia lì ad esercitare la professione di mago, fino a quando alla sua porta suona un giovane elegante, Aglaide, supplicando di aiutarlo a conquistare il cuore della sua amata Giustina, dalla quale è perennemente respinto. Cipriano acconsente e per settanta giorni le invia contro i demoni al suo comando, senza che essi possano nulla contro di lei. Né i diversi stratagemmi del mago, come il tentativo di estirpare dal cuore di Aglaide la passione per Giustina o di farlo innamorare di un'altra donna, l'uccisione dei servi e del bestiame dei genitori della ragazza, la pestilenza che sconvolge l'intera Antiochia, le trasformazioni e gli inganni, né l'intervento diretto del Diavolo in persona e di tutti i suoi servi più fidati, possono in alcun modo mutare la situazione; anzi più il mago si dava da fare per ottenere il cuore della giovane cristiana e più se ne innamorava egli stesso a sua volta.

Alla fine, esausto, Cipriano riconosce la sconfitta, abiura il demonio, si rifugia dai fedeli, confessa tutta la sua storia e lì il diacono Eusebio, probabilmente il suo confessore e padre spirituale, lo aiuta a bruciare i libri, lo assolve dai suoi peccati e lo accompagna nel suo percorso di conversione fino a quando non viene ordinato anch'egli sacerdote. Aglaide e Giustina, seguendo il suo esempio, a loro volta si ritirano dal mondo e prendono i voti.

È facile notare, anche ad un primo sguardo, come quest'ultimo testo diverga, per la materia trattata e la forma narrativa scelta (il racconto in prima persona) dai *topoi* della letteratura agiografica più tradizionale¹², al cui solco la *Conversio* e la *Passio* possono essere ascritte piuttosto facilmente e che sembrano essere, almeno idealmente, l'una la continuazione dell'altra. Di questo rapporto piuttosto stretto tra i primi due e la loro sostanziale diversità con la *Confessio* erano perfettamente consci gli antichi, dai quali, sebbene si occupassero tutti dello stesso argomento, erano percepiti come opere aliene tra loro e destinate ad usi, scopi e pubblici differenti.

A riprova di ciò, infatti, nella tradizione manoscritta non è conosciuto alcun testimone che riporti tutti e tre i testi assieme; in genere essi appaiono singolarmente, ossia un testimone per ciascuno di questi, oppure un unico testimone per le sole *Conversio* e *Passio*.¹³

L'unica tra gli antichi che sembra aver inteso queste tre opere come parte di un *corpus* unitario è stata l'Imperatrice Eudocia che nel V secolo compose un poemetto sulle vicende di San Cipriano di Antiochia perifrassando, secondo il suo uso, l'intera materia in versi omerici e suddividendola in tre

12 Per maggiori informazioni riguardo al genere agiografico: Efthymiadis Stephanos e Déroche Vincent, "Greek Hagiography in Late Antiquity", in *The Ashgate research companion to Byzantine Hagiography*, vol. I, Burlington 2011, pp. 35-94; Berrangere-Auserve ha inoltre giustamente notato come la struttura narrativa ed espositiva della *Confessio* sia abbastanza vicina ai modelli del grande romanzo greco: Berrangere-Auserve Danièle, "Cyprien personnage romanesque dans la confession de Saint Cyprien", in *Les Personnages du romain grec, actes du colloque du Tours 18-20 Novembre 1999*, Lione 2001, p. 302

13 Cfr. Eudocia Augusta, *Storia di San Cipriano*, a cura di Claudio Beveggi, Milano 2006, pp. 26-30; Beveggi rivela inoltre che, ad oggi, si conosce un unico manoscritto che riporti *Conversio* e *Confessio* assieme, conservato al Museo Nazionale di Orhid, nella Repubblica di Macedonia.

libri, uno per ciascuno dei nostri testi: così il I libro è la perifrasi della *Conversio*, il II della *Confessio* ed il III della *Passio*. Sfortunatamente però abbiamo una conoscenza piuttosto approssimativa del poema eudociano, in quanto non ne possediamo che un unico testimone che ci tramanda solamente il II libro, lacunoso del finale, e parte del I¹⁴; ciononostante siamo in grado di ricostruirne in modo piuttosto preciso la struttura grazie al lungo riassunto dell'opera che Fozio ha incluso nella sua *Biblioteca*:

Era incluso nello stesso volume, scritto nello stesso metro [quello omerico], tre libri sul martire Cipriano.¹⁵

Poi passa ad esporre la materia del poema, libro per libro, e del terzo riferisce:

Il terzo [libro] contiene il martirio del santo Cipriano e di Giustina, la vergine ammirabile; [essi] furono martirizzati durante il Regno di Diocleziano e Massimiano sui Romani.¹⁶

Se questi tre testi sono differenti tra loro, lo sono però non soltanto per struttura narrativa, ma anche per uso sociale e data di composizione, in quanto non sono tutti frutto né della stessa mano, né tanto meno dello stesso ambiente culturale. La *Conversio* e la *Passio*, infatti, sembrano essere figlie di una religiosità quasi popolare, poco propensa ai distinguo ed alle sottigliezze filosofiche, abituata a confondere tra loro pratiche ed usi diversi a cui non è avvezza¹⁷; viceversa la *Confessio* sembra provenire da un mondo dotto, erudito che cita con cognizione di causa, almeno a grandi linee, i più importanti culti misterici ed i luoghi di iniziazione esoterica del Mediterraneo coevo.

È probabile quindi che *Conversio* e *Passio* siano le trasposizioni della leggenda agiografica popolareggiante di Cipriano (o di una parte di essa), mentre la *Confessio* un rimaneggiamento della stessa ad uso e consumo dell'ambiente dotto dell'Impero e, forse, della stessa Costantinopoli.

Appurata la difformità dei testi, sorge il problema della datazione, ad oggi ancora, secondo noi, insoluto. È abbastanza difficile infatti stabilire con precisione il momento della loro stesura, in quanto le informazioni in nostro possesso sono poche e, nella maggioranza dei casi, lacunose.¹⁸

14 Il Laurenziano Greco VII, 10, che ci tramanda i vv. 100-421 del I libro e i vv. 1-479 del secondo. A questi vanno aggiunti i vv. 1-99 tramandati da un foglio sparso del Laurenziano conservato oggi alla biblioteca di Leida. Cfr. Eudocia Augusta, *Storia di San Cipriano*, a cura di Claudio Beveggi, Milano 2006, pp. 48-50

15 Fozio, *Bibliothèque 2: Codices 84-185*, a cura di René Henry, Parigi 1960, cap. 184, 128a,32-33: Ἐμπεριείχετο δὲ τῷ τεύχει, τῷ αὐτῷ τοῦ μέτρου χαρακτήρι, λόγοι τρεῖς εἰς μάρτυρα Κυπριανόν.

16 *Ibidem*, cap. 184, 129a,12-15: Ὁ δὲ τρίτος τὸ μαρτύριον τοῦ ἁγίου Κυπριανοῦ καὶ Ἰουστίνης τῆς καλλιπαρθένου μετρεῖ, οἱ ἑμαρτύρησας Διοκλητιανοῦ καὶ Μαξιμιανοῦ τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν ἐχόντων.

17 L'esempio più indicativo in proposito è senz'altro la doppia evocazione demoniaca operata da Cipriano nella *Conversio*. Entrambe le volte egli convoca a sé un demone per poi dover spargere un filtro attorno alla casa (o sul tetto) di Giusta, evidente fusione di due pratiche distinte, l'evocazione ctonia e l'uso del filtro d'amore, entrambi *topoi* letterari della magica tardo-antica. Per una panoramica generale, *Arcana Mundi*, a cura di Georg Luck, vol. I, Milano 1997

18 La tradizione manoscritta non può in alcun modo aiutarci nella datazione in quanto tutti i testi sopravvissuti sono

L'unico modo di operare rimane pertanto quello di stabilire i termini *ante* e *post quem* e da lì, nuotando come gli squali attorno all'obbiettivo in cerchi concentrici sempre più stretti, cercare di delimitare il più possibile lo spazio cronologico di composizione.

Come termine *post quem* più immediato abbiamo ovviamente la data del martirio di Cipriano, collocata da tutte le fonti più antiche¹⁹ sotto il regno di Diocleziano e fissata dalla *Passio* durante il suo consolato. Sapendo noi che Diocleziano indossò la *trabea* consolare otto volte²⁰, di cui l'ultima volta come Imperatore nel 304, e che la persecuzione sistematica dei cristiani da lui voluta, conosciuta col nome di Grande Persecuzione, avvenne tra il 303 ed il 305²¹, anno della sua abdicazione, il 304 appare una data abbastanza verosimile per la condanna di Cipriano.

Stabilire un termine *ante quem*, invece, è però molto più complesso. Nella letteratura specialistica generalmente è stato proposto il 379, data di stesura dell'*Orazione 24* di Gregorio di Nazianzo²², un panegirico dedicato proprio a Cipriano nell'anniversario della sua festa, in quanto Gregorio avrebbe pronunciato e quindi scritto la sua orazione conoscendo (in modo più o meno diretto) almeno il testo della *Confessio* e, probabilmente, anche una biografia di Cipriano oggi andata perduta; secondo noi però, da una rigorosa analisi del panegirico non si può evincere in nessun modo che il Nazianzeno stesse citando, o che stesse facendo riferimento diretto alla *Confessio* così come noi la conosciamo, anzi, sembra discostarsene notevolmente, cominciando col fare nascere Cipriano a Cartagine²³, facendo di lui e non di Aglaide, scomparso completamente dalla narrazione, l'innamorato di Giusta – della quale però non è riportato nemmeno il nome e che è descritta genericamente come una giovane patrizia – e facendolo inoltre diventare prima vescovo di

stati redatti in un'epoca molto posteriore alla loro composizione.

19 Vi sono altre fonti, però, che la collocano in altri periodi storici, come sotto il regno di Decio, tuttavia di questa confusione ci occuperemo più avanti. Cfr. Capitolo 1, pp. 19-22

20 Esattamente nel 287, 290, 293, 296, 299, 303, 304 e 308. Le fonti riportano però un suo consolato nel 283, ma è considerato dubbio, e nel 285 in cui era *Consul Suffectus*, portando il computo totale a 10; cfr. Degraffi Attilio, *I Fasti consolari dell'impero romano dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo*, Roma 1952, pp. 75-78

21 Anche se, principalmente in Oriente, la persecuzione continuò in forma meno violenta e sistematica durante il regno di Galerio che, fra tutti i successori di Diocleziano legittimi e non, era quello che tentava di incarnare meglio le volontà. Cfr. A. Ziolkowski, *Storia di Roma*, Milano 2000, pp. 461-468. Tuttavia esisteva una tradizione per la quale le vere menti della persecuzioni fossero Massimiano e Galerio, riportata ad esempio da Lattanzio: *Sed Caesar non contentus est edicti legibus; aliter Diocletianum aggredi parat. Nam ut illum ad propositum crudelissimae persecutionis impelleret, occultis ministris palatio subiecit incendium, et cum pars quaedam conflagrasset, Christiani arguebantur velut hostes publici et [cum] ingenti invidia simul cum palatio Christianorum nomen ardebat: illos consilio cum eunuchis habito de extinguendis principibus cogitasse, duos imperatores domi suae paene vivos esse combustos.* [Ma il Cesare [Galerio], non contento delle disposizioni dell'editto, si prepara a tendere a Diocleziano un'altra insidia. Infatti, per spingerlo alla decisione di una più crudele persecuzione, fece appiccare da agenti segreti un incendio al palazzo, e quando una parte di esso era già intaccata i cristiani vennero denunciati come nemici pubblici, e il loro nome ardeva, assieme al palazzo, in mezzo all'odio generale: essi – si diceva – avevano tramato, con la complicità degli eunuchi, per sopprimere i principi; i due imperatori poco era mancato fossero bruciati vivi nella loro casa.]

22 Così, citando Zahn, Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, p. 4; Delehayte Hyppolite, *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage, Analecta Bollandiana* 29, 1921, p. 329 e Mossay, cfr. Gregorio di Nazianzo, *Discours 24-26*, a cura di Justin Mossay, Parigi 1981, p. 22

23 Ma la nascita a Cartagine è frutto della confusione di Gregorio di Nazianzo tra la biografia del nostro Cipriano e quella di Cipriano di Cartagine, confusione sulla quale torneremo più avanti. Cfr. Capitolo 1, pp. 19-22

Cartagine²⁴, poi martire sotto l'Imperatore Decio.

Ciò che quindi l'orazione di Gregorio testimonia realmente non è tanto la presenza a quella data dei nostri testi, cosa non da escludere ma impossibile da provare, quanto piuttosto l'attestazione del culto, della leggenda agiografica e dell'enorme popolarità di Cipriano. Pertanto siamo d'accordo con Bevegni quando sostiene che il Nazianzeno non stia seguendo i nostri testi, ma una versione meno evoluta e più rozza della vicenda²⁵, forse basata sulla biografia perduta dell'Antiochiano, ma a cui resta il merito di essere la prima attestazione scritta dell'intera vicenda.

Un altro testo che potrebbe aiutarci a datare il *corpus* agiografico in nostro possesso è la lettera dell'Abba Doulas, vissuto a cavallo tra IV e V secolo, al monaco Hermaios²⁶, che cita direttamente la vicenda di Cipriano come *topos* di malvagio redento:

Chi ha mai compiuto malvagità simili a Cipriano durante la sua vita, egli che sventrava le donne incinte e che era interamente posseduto dal diavolo e che, grazie alla nobilissima vergine Giustina, fu convertito in modo straordinario, si volse al pentimento e fu reso degno della sorte dei martiri?²⁷

L'Abba Doulas, cercando di lenire le pene spirituali di Hermaios, gli spiega che nessuno viene rifiutato da Dio se gli si accosta con reale pentimento, nemmeno il più efferato dei peccatori e, a suffragio delle sue parole, oltre a Cipriano stila un lungo elenco dei più celebri peccatori pentiti dell'Antico e del Nuovo Testamento, chiedendo retoricamente chi tra questi non sia stato perdonato:

Nabucodonosor che ha incendiato la città di Dio e trucidato il popolo? Manasse che ha regnato per cinquantadue anni e durante tutti questi anni ha adorato gli idoli e in un attimo è stato salvato? Raab la prostituta, che per tanti anni ha fornicato, non è stata forse salvata, perché ha protetto gli esploratori? Non fece evangelista il pubblicano che rapinava ogni cosa? E Zaccheo? Anche lui era capo dei pubblicani. Non proclamò forse Paolo, che perseguitava le chiese, quale supremo capo dell'annuncio? Non perdonò all'istante Pietro, la colonna della chiesa, che lo rinnegò tre volte con maledizioni? Non salvò il ladrone che si pentì sulla croce? Il buon Signore non pregò forse per quelli che lo crocifiggevano dicendo: "Padre perdona loro..."?²⁸

24 Cfr. Capitolo 1, nota 23

25 Eudocia Augusta, *Storia di San Cipriano*, a cura di Claudio Bevegni, Milano 2006, p. 27

26 Rigo Antonio, *La lettera (e gli apoftegmi) di abba Doulas*, in *Analecta Bollandiana*, 130, 2012, pp. 255-262

27 *Ibidem*, pp. 277-278: Τίς ὅμοια κακὰ ἔδρασε Κυπριανοῦ ἐν τῷ βίῳ ὅστις καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσας ἀνέτεμεν καὶ ὄλον τὸν διὰβολον ἦν ἡμφιεσμένος καὶ διὰ τῆς σεμνοπρεπεστάτης παρθένου Ἰουστίνης στηριχθεὶς ὑπερβαλλόντως τῇ μετανοίᾳ προσῆλθε καὶ τοῦ κλήρου τῶν μαρτύρων κατηξιώθη;

28 *Ibidem*, p. 277: Τὸν Ναβουχοδονόσορ, τὸν τὴν πόλιν τοῦ Θεοῦ ἐμπρήσαντα καὶ τὸν λαὸν κατασφάξαντα; Τὸν Μανασσῆς, τὸν πεντήκοντα δύο ἔτη βασιλεύσαντα καὶ ὅλα εἰδωλολατρήσαντα καὶ ἐν μιᾷ ῥοπῇ σωθέντα; Ῥαββ τὴν πόρνην, ὅλα τὰ ἔτη πορνεύσαν οὐκ ἔσωσεν ἐπειδὴ ἐμετενόησαν; Τὸν τελῶν, τὸν πάντα ἀρπάζσαντα εὐαγγελιστὴν οὐκ ἐποίησε; Τὸν Ζακχαῖον; Καὶ γὰρ αὐτὸς ἀρχιτελώνης ἦν. Παῦλον, τὸν διώκοντα τὰς ἐκκλησίας, οὐχὶ κορυφαϊότατον τοῦ κηρύγματος ἀνέδειξε; Πέτρον, τὸν στύλον τῆς Ἐκκλησίας, τρίτον μετὰ ἀναθεματισμοῦ ἀρνησάμενος αὐθαρῶν αὐτῷ οὐ συνεχώρησε; Τὸν ληστὴν τὸν ἐπὶ σταυροῦ μετανοήσαντα οὐκ ἔσωσε; Περὶ τῶν σταυρωσάντων οὐ παρεκάλει ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς δεσπότης λέγων· Πάτερ ἄφες αὐτοῖς;

Un elenco pressoché identico lo troviamo anche all'interno del testo della *Confessio*, laddove Cipriano, finita la lunga confessione dei suoi peccati e disperando di poter trovare perdono, viene confortato da Eusebio, suo padre spirituale, che gli fa capire per mezzo di questi *exempla* che nessun peccatore viene rifiutato da Dio se sinceramente pentito:

«Persino Paolo, l'apostolo di Cristo, anche se non era un mago – ma che divenne in effetti il più accanito sostenitore tra i suoi servi [di Satana] – acconsentì all'uccisione di Stefano; [...] Ma dopo la sua conversazione, divenne il Vaso d'Elezione, ed era nel giusto quando disse: “mi fu mostrata misericordia da Cristo, perché ho agito nell'ignoranza”. [...] Se è necessario possiamo menzionarvi anche il babilonese Nabucodonosor: costui infatti, dopo che vide la manifestazione di Dio ardere in una fornace di fuoco, assieme ai tre servi di Dio che ne venivano protetti, che agì empicamente e che fu scacciato dal consorzio umano, trasformato in una bestia, fu riaccolto dopo il suo pentimento, così da riottenere nuovamente il suo potere. E gli esempi seguenti sono simili: il re di Israele Manasse e con lui molti altri re e uomini comuni che commisero azioni terribili pur conoscendo Dio, dopo che si furono pentiti furono accolti con perdono e liberati dalla punizione severa loro destinata per aver venerato gli idoli, nonostante avessero trascinato nel baratro con loro interi popoli, ucciso profeti e contaminato santuari. Ma accolse anche in un mare di compassione e misericordia Israele intero che fino all'avvento di Cristo spesso aveva agito empicamente e se n'era ugualmente pentito. [...] Il Signore decretò inoltre la morte per gli abitanti di Ninive che agirono molto più empicamente di te, non dico di uno solo ma di tutti quanti, ma dopo che si furono pentiti, non li distrusse; invocalo con forza anche tu e non sarai rifiutato. Lui che per un attimo di pentimento mostrò il paradiso al ladrone per la grandezza della sua fede, come potrebbe non perdonarti se lo invochi sinceramente anche se sei stato sepolto in un mare di malvagità?²⁹

La citazione di Cipriano e l'evidente correlazione tra i nomi citati dalla lettera e la *Confessio*, possono far supporre che l'Abba Doulas conoscesse il nostro testo, ciononostante gli episodi citati sono proverbiali, quasi dei veri e propri *cliché* quando si tratta del perdono divino e di peccatori redenti, esattamente come la vicenda dell'Antiochiano, citata, allo stesso modo dei precedenti

29 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 23,1-24,3: Καὶ ὁ ἀπόστολος Χριστοῦ, Παῦλος τοῦνομα, εἰ καὶ μὴ μάγος ἦν, ἀλλὰ διώκτης γέγονε τῶν δούλων αὐτοῦ ἀκροθίνος ἀμέλει, συνευδόκησε τῇ ἀναιρέσει Στεφάνου. [...] ἀλλ' ἐπιστρέψας σκεῦος ἐκλογῆς, αὐτοῦ ἐγένετο, ὡς καὶ ὠμολόγησεν εἰπών, ἠλεήθην ὑπὸ Χριστοῦ, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα. [...] Εἰ δέ σοι χρή καὶ τὸν Βαβυλώνιον Ναβυχοδονόσωρ εἰς μέσον ἐνεγκεῖν, οὗτος μετὰ πείραν Θεοῦ, ἦν εἶδεν ἐν καμίνῳ πυρὸς καιομένες ῥυσθέντων τριῶν παιδῶν Θεοῦ, ἀσεβήσας καὶ ἐκδιωχθεῖς ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, κτήνος γερονῶς, μετανοήσας ἐδέχθη, ὥστε τὸ ἐξ ἀρχῆς κράτος ἀπολαβεῖν. Καὶ τὰ ἐπὶ τούτοις Μανασσῆς δὲ ὁ Βασιλεὺς Ἰσραὴλ καὶ πολλοὶ ἄλλοι Βασιλεῖς καὶ ἰδιῶται, καὶ μετὰ θεογνωσίαν τὰ πάντα δεινὰ δράσαντες, καὶ μεταμελιθέντες ἐδέχθησαν, ἀνεθέντες τῆς διὰ τὰ εἶδωλα Βαρυτάτης κολάσεως· καίπερ ὁμοῦ σὺν αὐτοῖς δῆμους ὀλοκλήρους συγκατασπάσαντες καὶ προφήτας ἀνελόντες καὶ τὰ ἱερὰ μίαναντες. Ἄλλὰ καὶ πάντα τὸν Ἰσραὴλ ἄχρι τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας συχνῶς ἀσεβοῦντα καὶ συχνῶς μετανοοῦντα πελάγει ἀνεξικακίας καὶ ἐλέους προσεδέξατο. [...] Ἐπὶ Νινευίτας ὥρισε θάνατον, ἀσεβήσαντας ὑπὲρ σέ, οὐ λέγω καθ' ἕνα, ἀλλὰ τοὺς πάντας ὁμοῦ· καὶ ἐπιστρέψαντας οὐκ ἀπώλεσε· καὶ σὺ εὐτόνως αὐτὸν παρακάλεσον, ὅτι οὐ μὴ σε ἀπώσεται. Τῷ ληστῇ ῥοπή τὸν παράδεισον δωρεῖται διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς πίστεως, καὶ σοὶ οὐ συγχωρεῖ, κὰν εἰς πελάγη κακίας κατωρυγμένος ᾖς, ἐὰν γνησίως αὐτὸν ἐπικαλέσῃ;

biblici, come massimo grado di perfidia e perversione perdonati da Dio.³⁰

Il vero termine *ante quem* per datare l'intero *corpus* agiografico è ancora il poemetto di Eudocia, dato che siamo assolutamente certi che lavorasse direttamente sui testi in nostro possesso, o su una loro variante, mano a mano che li perifrassava.³¹ Anche se non è nota l'esatta data di redazione, generalmente il poema viene collocato tra il 440 ed il 460, sicuramente dopo il pellegrinaggio di Eudocia a Gerusalemme del 438-439, perché in quella occasione sostò ad Antiochia, città alla quale sarà sempre molto affezionata e legata, tanto da dedicarle un breve panegirico all'interno del poemetto, panegirico che nei testi del *corpus* ovviamente non c'è:

Vi era una pudica fanciulla di nome Giusta, figlia di Aidesio e Cletonia, che viveva nella veneranda città fondata da Antioco, maestosa, vicino alla quale si stende una piana cinta di allori, bella a vedersi: oscillano al vento giganteschi cipressi e vi sgorgano le acque argentee della sacra Castalia.³²

Se la data di redazione dell'intero *corpus* agiografico, inteso come amalgama eterogeneo di testi assai diversi tra loro, può essere quindi collocata tra il 304 ed il 440 circa, tuttavia possono essere fatte ulteriori considerazioni riguardo alla genesi dei tre testi presi singolarmente. Il modo migliore di procedere nella datazione è quello di analizzare gli elementi di ciascuno in modo da trovare quale testo tradisca la versione più antica del mito, comparandoli laddove le narrazioni si sovrappongono, ossia nel racconto degli stratagemmi messi in campo da Cipriano per tentare la pia Giusta, cosa possibile quindi per le sole *Conversio* e *Confessio*, in quanto la *Passio*, concepita come un proseguo ideale della narrazione degli altri due testi, non tratta di queste vicende, facendone solo qualche vago riferimento.

Conversio e *Confessio* fanno riferimento infatti a due diverse versioni del mito: nella prima Cipriano compie solo tre tentativi per sedurre Giusta, ciascuno propiziato dall'evocazione di un diverso demone, mentre nella seconda il racconto è molto più particolareggiato e strutturato, gli stratagemmi sono molteplici ed è riportato per quanto tempo duri l'intera vicenda.

30 In un testo dei primi decenni del VI secolo, testo che racconta le vicende dell'economista Teofilo e del suo patto col demone, il protagonista, pentitosi delle sue azioni e in cerca di perdono, si rivolge alla Vergine che lo rimprovera aspramente per il suo comportamento e questi tenta di giustificarsi elencando i precedenti famosi di pentimento; tra questi ritroviamo le vicende di Raab, Pietro, Paolo, Zaccheo e, ovviamente Cipriano, qui caratterizzato, come nel testo dell'Abba Doulas, come uccisore di donne incinte. Cfr. Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, pp. 116-117

31 Cfr. Bevegni Claudio, "Il viaggio di istruzione al male del mago Cipriano, due note", *Itineraria* 3-4, 2004-2005, pp. 51-53; Bevegni Claudio, "Sui modelli del De Sancto Cypriano dell'Imperatrice Eudocia", in *Approches de la Troisième Sophistique. Recueil d'études en l'honneur de Jacques Schamp*, Bruxelles 2006 pp. 389-390

32 Eudocia Augusta, *Storia di San Cipriano*, a cura di Claudio Bevegni, Milano 2006, I,10-14, p. 83: Ἦν δὲ τις αἰδοῖη κούρη ἧ οὖνομ' Ἰούστα | Αἰδεσίου γενέτου καὶ Κληδοίας γενετείρης | ἐκ πόλεως γεραρῆς ἦν Ἀντίοχος κτίσεν αἰπὴν, | ἧς ἀγχοῦ πέδον ἔστι δαφνοστεφές ἔσθλόν ὀράσθαι | καὶ κυπαρισσηνὰ πελώρια δένδρα δονεῖται, | Κασταλῆς δ' ἱερῆς ἔνθ' ἀργύρεαι ραθάμιγγες.

Però non soltanto la *Confessio* riporta una versione più completa delle peripezie di Giusta e del mago Cipriano, ma sembra anche che la *Conversio* faccia più di un riferimento alla sua narrazione senza però riportare direttamente l'episodio; nella *Confessio*, ad esempio, Cipriano a furia di dedicarsi a Giusta per conto di Aglaide, finisce per innamorarsene egli stesso³³:

Non era più soltanto Aglaide ad essere innamorato della fanciulla, ma anch'io lo divenni. Ed accadde che vidi i grandi poteri al seguito del drago essere sconfitti da un'unica fanciulla ed era in preda al panico; ma il diavolo non fu in grado di modificare la nostra passione, anche se ha tentato più volte di farlo.³⁴

Se l'episodio non compare nella *Conversio*, tuttavia ne è sopravvissuta un'eco: quando Cipriano evoca il primo demone gli chiede infatti di occuparsi di Giusta in quanto è lui (e non altri) ad esserne innamorato:

Tuttavia Cipriano, per mezzo dei suoi sortilegi, evocò un demone il quale immediatamente gli chiese la ragione di una tale convocazione; al che Cipriano rispose: “Brucio d'amore per una vergine dei Galilei e ti chiedo se tu puoi darla in mio potere.”³⁵

Allo stesso modo, quando evoca il secondo demone e gli chiede come agirà, questi gli risponde che sconvolgerà Giusta con febbri di vario tipo. Eppure dopo aver detto ciò, il demone sembra essersi dimenticato dei suoi stessi propositi, dato che, cambiando radicalmente approccio, si recherà travestito da Giusta e cercherà di insinuare in lei il dubbio circa il suo stile di vita:

A quella domanda il demone affermò che avrebbe oppresso la ragazza con febbri di ogni tipo e che si sarebbe a lei presentato per sei giorni di seguito, alla mezzanotte, fino alla resa e alla consegna della fanciulla al suo innamorato. Il demone si recò da lei sotto le sembianze di una vergine. Accomodatosi nel suo letto disse alla fanciulla divina: “Anch'io voglio unirmi, quest'oggi al tuo proposito ascetico: sono stata inviata da Cristo per mantenermi pura. Dimmi, cos'è questa lotta per preservare la verginità e quale ne è la ricompensa? Vedo infatti che tu hai pagato un alto prezzo!”³⁶

33 Cipriano finisce per innamorarsi di Giusta in quanto lei teologicamente è diventata veicolo per la grazia di Cristo; per lo stesso motivo infatti per il diavolo è impossibile cancellare la passione del mago e di Aglaide per la ragazza.

34 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 10,1-2: Οὐκέτι γὰρ ὁ Ἀγλαΐδης εἶχετο μόνος ἐπωτικῶς τῆς κόρης, ἀλλὰ καὶ ἐγώ. Καὶ ἦν ἰδεῖν τὰς τοσαύτας δυνάμεις σὺν τῷ δράκοντι ὑπὸ μιᾶς κόρης καταργουμένας, καὶ ἐκπλαγῆναι· ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἐπιθυμίαν ἡμῶν τρέσαι ἠδυνήθη ὁ διάβολος, καίπερ πολλὰ πειραθεῖς ἐπιτηδεῦσαι.

35 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 80

36 *Ibidem*, p. 83

Confusione questa che ci apparirebbe del tutto inspiegabile, se nella *Confessio* non fosse narrato come Cipriano avesse afflitto Giusta con febbri di vario tipo, e successivamente l'intera Antiochia con un'epidemia:

Né malattia, né tortura, né altre cose simili erano riuscite a prevalere su di lei, perché anche il Diavolo l'ha torturata in questo modo. Infine, ella cadde preda non di una malattia o di un tormento o di un qualche genere di ferita, ma era il Demonio che l'opprimeva con sofferenze. Spesso dunque i genitori si disperavano perché i medici non avevano speranze per lei, ma questa disse loro: “Non piangete, perché non morirò, non mi perdo d'animo, né sento alcun dolore, né percepisco dentro di me una malattia diversa dal calore di una piccola febbre che mi è stata insufflata attraverso l'aria”.³⁷

È interessante aggiungere inoltre che la *Conversio* risulta essere un testo, narrativamente parlando, duplice, formato cioè dall'assemblaggio di due diverse leggende agiografiche che trattano, ovviamente, degli stessi avvenimenti. La prima parte è completamente dedicata alle peripezie di Giusta e alla malvagità di Aglaide, viceversa la seconda ha come *agens* e personaggio principale Cipriano, mentre Giusta ha un ruolo subordinato e Aglaide scompare mestamente dalla narrazione, tanto è vero che Fozio, epitomando il I libro del poema di Eudocia, quello corrispondente alla *Conversio*, asserisce infatti che esso tratti della storia di Giusta:

Il primo di questi libri espone la storia della martire Giustina, di come si sia convertita al Cristianesimo e di come, per causa sua, i suoi genitori abbiano cambiato l'idolatria per la vera fede.³⁸

Tutto ciò suffraga quindi la maggiore antichità della *Confessio* rispetto al testo della *Conversio*.³⁹ La *Passio* invece è dei tre il più tardo, sia per la tipologia del testo, sia perché presenta alcuni elementi di contaminazione⁴⁰ di cui parleremo più avanti.

Nella *Passio* inoltre, come persecutore di Cipriano, è citato il *Comes Orientis* Eutolmio, personaggio che ha lasciato perplessi diversi studiosi⁴¹ perché non altrimenti noto. In realtà il nome

37 *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 11,6-7: Οὐ νόσος, οὐ βάσανος, οὐκ αἰκισμὸς ἄλλος τις αὐτῆς περιγέγονεν, ὅτι καὶ ἐν τούτοις καὶ τοῖς τοιούτοις κατέτεινεν αὐτὴν ὁ διάβολος. Πολλάκις οὖν αὐτὴν ἀπαγορευομένην ὑπὸ τῶν ἰατρῶν ἔκλαιον οἱ γονεῖς, ἡ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη, Μὴ κλαίετε, ὅτι οὐ τεθνήξομαι, οὐδὲ γὰρ ἄθυμῶ, οὐδὲ ἀλγῶ τι· οὐδὲ αἰσθάνομαι ἀσθενείας, ἢ μόνον επιπολαίου τινος καύματος ὡς ἐξ ἀέρος μοι περιχυομένου.

38 Fozio, *Bibliothèque 2: Codices 84-185*, a cura di René Henry, Parigi 1960, cap. 184, 128a,36-38: Ὃν ὁ μὲν πρῶτος λόγος τὰ τε περὶ τῆς μάρτυρος διέξιν Ἰουστίνης, ὅπως τε αὐτὴ εἰς Χριστιανούς μετετάξατο, καὶ οἱ τεκόντες δι' αὐτῆς ἠλλάξαντο εὐσέβιαν εἰδωλολατρείας.

39 Conclusione per altro accettata dalla letteratura specialistica. Cfr. Krestan L. e Hermann P., *Reallexikon für Antike und Christentum*, 3, pp. 466-477 op. cit. in Gregorio di Nazianzo, *Discours 24-26*, a cura di Justin Mossay, Parigi 1981, p. 22; Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, pp. 27-28; Zahn Theodor, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustage*, Erlangen 1882, pp. 84-85

40 Cfr. Capitolo 1, pp. 33, 38-41

41 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 104

Eutolmio non è sconosciuto: come famiglia di funzionari imperiali sono variamente attestati per tutto il IV secolo⁴² ed un Flavio Eutolmio Taziano è stato *Comes Orientis* tra il 370 ed il 374, e poi Prefetto del Pretorio orientale dal 388 al 392 sotto il regno di Teodosio I, come ricordato da Zosimo:

Per questo, quando Cinegio, Prefetto del Pretorio, morì di ritorno dall'Egitto, si mise [Teodosio] in cerca del sostituto. Ne prese in considerazione molti, e alla fine trovò l'uomo adatto, Taziano, che fece venire dalla Licia. Costui, che aveva già ricoperto altre cariche al tempo di Valente e che aveva dimostrato sempre il suo valore, fu nominato Prefetto del Pretorio in patria. Dopo avergli mandato le credenziali, Teodosio nominò il figlio di lui, Proclo, Prefetto Urbano.⁴³

Eutolmio fu anche nominato console nel 391, compagno del più celebre Quinto Aurelio Simmaco, uno degli ultimi pagani a ricoprire quella carica⁴⁴; di lui si sa inoltre che come Prefetto del Pretorio fu promotore di una campagna di tolleranza verso i pagani⁴⁵ e che probabilmente la sua caduta politica fu dovuta a questo.

Se come crediamo l'inclusione di Eutolmio nel testo della *Passio* si riferisse a Flavio Eutolmio Taziano, potrebbe avere diverse spiegazioni e potrebbe aiutarci a datare con maggior precisione la *Passio*. Se così fosse, infatti, potrebbe trattarsi di un tentativo di screditarne il nome da parte dei suoi nemici politici associandolo alle grandi persecuzioni di Diocleziano, una sorta di *damnatio memoriae* verso chi era considerato dai suoi oppositori troppo vicino ai pagani.

Questo potrebbe pertanto significare due cose: o che la redazione della *Passio* debba essere posticipata a dopo il 392, oppure che il testo in nostro possesso, anteriore a quella data, sia stato però interpolato per inserirvi il nome di Eutolmio e che esso sia poi divenuto la fonte per tutte le altre *Passio* e per i testi che ad esse si ispirano, in quanto quasi tutti fanno il suo nome.

Le fonti letterarie non riescono in alcun modo a fare chiarezza in proposito; Gregorio di Nazianzo, la cui orazione è anteriore di circa un ventennio alla data qui proposta, non fa nessuna menzione del *Comes* Eutolmio, ma quest'assenza è facilmente spiegata dalla confusione del Nazianzeno: avendo attribuito a Cipriano d'Antiochia il martirio di Cipriano di Cartagine, è evidente come i personaggi del racconto agiografico, anche qualora fossero citati, non possano essere i medesimi.

42 Scharf Ralf, *Die Familie des Fl. Eutolmius Tatianus*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 85, 1991, pp. 223-231

43 Zosimo, *Storia Nuova*, a cura di F. Conca, Milano 1977, IV, 45,1: Διὰ τοῦτο, ἐπειδὴ Κυνήσιος ὁ τῆς αὐλῆς ὕπαρχος ἐπανιῶν ἐξ Αἰγύπτου κατὰ τὴν ὁδοιπορίαν ἔτυχε τεθνεώς, ὄν τινα δέοι προστήσασθαι τῆς αὐλῆς ὕπαρχον ἀνεζήτηει, καὶ πολλοὺς πολλὰκις ἀνασκοπήσας εὗρε τελευταῖον ἄνδρα πρὸς τοῦτο ἀρμόδιον. Μετακαλέσας τοίνυν ἐκ τῆς Λυκίας Τατιανόν, ἤδη μὲν ἄλλας ἐπὶ Οὐάλεντος ἐγκεχειρισμένον ἀρχάς, ἄνδρα δὲ ἐν πᾶσι σπουδαῖον, ἀναδεικνύει τῆς αὐλῆς ὕπαρχον ἐν τῇ πατρίδι, καὶ τὰ τῇ ἀρχῆς σύμβολα πέμψας αὐτῷ τὸν παῖδα τὴν αὐτοῦ Πρόκλον τῆς πόλεως ὕπαρχον κατέστησεν.

44 Degrassi Attilio, *I Fasti consolari dell'impero romano dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo*, Roma 1952, p. 85

45 Come si evince dalle leggi da lui promulgate; cfr. *Codex Theodosianus*, XIV, 2,27

Nemmeno il riassunto di Fozio del III libro del *De Sancto Cypriano* di Eudocia cita in alcun modo Eutolmio e quest'omissione apre nuove nuovi interrogativi: Fozio non ha citato il suo nome perché lo riteneva un dettaglio sacrificabile nell'economia dell'opera (anche se è strano che non riporti il nome del principale persecutore di Cipriano e racconti invece del processo a Damasco, del nome del mago pagano Atanasio e di quello della matrona Rufina che gli ha donato sepoltura) oppure perché Eudocia non ne parla?⁴⁶

Concludendo, secondo noi la redazione della *Confessio* dovrebbe essere così fissata tra il 304 ed il 392, probabilmente tra il 350 ed il 380⁴⁷, di poco successiva la *Conversio*, mentre la *Passio* potrebbe essere collocata tra il 390 e i primi anni del V secolo.

1.3 Le fonti letterarie

Dopo aver analizzato i testi agiografici, la nostra attenzione deve essere necessariamente spostata sulle fonti letterarie, analizzandole in ordine cronologico. La prima di cui ci occuperemo, pertanto, sarà l'*Orazione 24* di Gregorio di Nazianzo composta nel 379, fino ad oggi il più antico testo scritto che tratti di Cipriano d'Antiochia.

Con questo discorso il Nazianzeno si propone di edificare con il meritorio esempio della sua conversione e del suo martirio la comunità di fedeli di Costantinopoli, dove era stato chiamato per contrastare l'influenza ariana, in quel momento fortissima nella capitale, con la predicazione e tentare così di ricondurre i fedeli all'ovile dell'ortodossia – come da lui stesso raccontato⁴⁸ – ma è evidente sin da subito che il personaggio di cui parla non è il mago Cipriano, bensì una figura

46 Se davvero Eudocia non avesse fatto alcuna menzione di Eutolmio, potrebbe significare solo che l'Imperatrice ha perifrassato un testo differente a quello che la tradizione ci ha tramandato, probabilmente più antico, e che il testo a noi pervenuto sarebbe un'interpolazione successiva. Comunque la questione resta insoluta.

47 Bailey data la *Confessio* agli anni 350-370 della nostra era, in quanto rietiene, sulla falsariga di Zahn, l'orazione di Gregorio di Nazianzo il termine *ante quem* dell'opera, cosa di cui abbiamo dato precedentemente conto. Cfr. Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, pp. 3-5. Di diverso avviso è Picard che la data a dopo il 379, negli anni immediatamente successivi alla reazione pagana dell'Imperatore Giuliano; cfr. Picard Charles, "Mantique et mystères d'après la Confession de saint Cyprien", *Revue Archeologique* 35, 1950, p. 205

48 Gregorio di Nazianzo, *Autobiografia, Carmen de vita sua*, a cura di Francesco Trisoglio, Brescia 2005, vv. 596-606: Πολλῶν καλούντων ποιημένων καὶ θερημάτων | λαοῦ βοηθοῦς καὶ λόγου συλλήπτορας, | ὡς ἂν καταψύξαιμεν εὐσεβεῖ ῥοῆ | ψυχᾶς ἀνύδρους καὶ χλοαζούσας ἔτι | τροφῆ τ' ἐλαίου συγκρατῆ λύχνῳ τὸ φῶς, | γλῶσσαι δὲ λάβροι καὶ πολύστροφοι πλοκαί, | ἐξ ὧν τὸ ἀπλοῦν σῆχεται τῆς πίστεως, | ἱστοί τ' ἀράχνης, σαθρὰ δεσμοπήρια, | τὰ κοῦφα συνδέοντες, ἰσχυροῖς γέλως, | ῥαγεῖεν ἢ λυθεῖεν ἐν στερροῖς λόγοις, | οἳ τ' ἐμπεσόντες ἐκφύγοιεν τοὺς βρόχους. [Erano in molti, tanto pastori quanto percorelle, a chiamarmi [a Costantinopoli] quale difensore del popolo e sostenitore della dottrina, affinché rinfrescassi con la corrente ortodossa le anime inaridite ma ancora verdeggianti e, nutrendola d'olio, infondessi la luce alla lampada. Scopo era che finissero in pezzi o si dissolvessero sotto solide dimostrazioni le lingue irruenti e gli intrighi tortuosi [degli ariani], ad opera dei quali se n'è bella andata la semplicità della fede: sono tele di ragno, prigionie imputridite: concatenano argomentazioni banali, fanno ridere i ragionatori robusti; [intento era quindi] che sfuggissero ai lacci coloro che vi erano caduti.]

ibrida, un *centaure hagiographique*⁴⁹ la cui vicenda è innestata nella biografia di un altro Cipriano, vescovo di Cartagine, martire e dottore della Chiesa:

Questo è il famoso Cipriano, nome celebre un tempo a Cartagine, ora in tutto il mondo, illustre per ricchezza, conosciuto per il potere di cui godette e noto per stirpe (ammesso che sia un'importante manifestazione di nobiltà far parte del Senato e presiedere l'assemblea).⁵⁰

Il Cipriano di Gregorio, dotato dalla natura di bellezza, eloquio ed intelligenza finissima, anziché mettere queste caratteristiche al servizio della verità, trascorre la sua gioventù al servizio dei demoni, nel senso cioè che era pagano⁵¹, asservito ai piaceri della carne e, cosa ancor più grave, si diletta di magia, peccato questo che lo caratterizza più di tutti gli altri:

A questi si aggiunge un male altrettanto grande, cioè la magia, il più noto dei suoi peccati, in quanto era il più terribile, e l'insaziabilità dei sensi, che ha il potere di far uscire di senno anche gli uomini saggi in tutto il resto, e costringe a concepire i peggiori sentimenti, trascinando con sé la ragione, come fosse un puledro ribelle.⁵²

La storia entra poi nel vivo, riallacciandosi, pur con qualche differenza, a quella tramandataci dalla *Conversio*: si innamora di una giovinetta (il cui nome non viene però svelato) e cerca di sedurla facendo ricorso alle arti oscure:

E Cipriano la tentava, senza servirsi dell'opera di una donna anziana, di quelle che sono adatte a questi compiti, ma ricorrendo ad uno dei demoni che stimolano i piaceri del corpo; infatti, le potenze ribelli e invidiose sono ben inclini a questo genere di servizio dal momento che cercano di coinvolgere numerosi uomini per farli partecipi della loro sciagura.⁵³

Ma la giovinetta gli resiste, dimostrandogli l'illusorietà del suo potere; così egli abbraccia la fede

49 Gregorio di Nazianzo, *Discours 24-26*, a cura di Justin Mossay, Parigi 1981, p. 9

50 Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000, 24,6: Οὗτος ἐκεῖνος, τὸ μέγα ποτέ Καρχηδονίων ὄνομα, νῦν δὲ τῆς οἰκουμένης ἀπάσης, ὁ πλούτῳ περιφανῆς καὶ δυναστεία περιβλεπτός καὶ γένει γνῶριμος - εἴ γε μέγιστον εἰς εὐγενείας ἀπόδειξις, συγκλήτου βουλῆς μετουσία καὶ προεδρία.

51 Nel primo Cristianesimo si riteneva che gli dèi pagani esistessero effettivamente, ma che fossero dei demoni che irretivano gli uomini con i loro inganni, convincendoli ad adorarli quali dèi e quindi a peccare.

52 *Ibidem*, 24,8: Ὅσον κακὸν καὶ γοητεία τοῦτοις προστιθεμένη, τῶν ἐκεῖνου τὸ γνωριμώτατον, ὅσῳ δεινότερον, καὶ ἀπληστία σώματος, ἢ καὶ τοὺς τᾶλλα σοφοὺς ἐκμαίνεν δύναται καὶ χεῖρον φρονεῖν βιάζεται, καθάπερ ὕβριστῆς πῶλος τὸν λογισμὸν συναρπάζουσα.

53 *Ibidem*, 24,10: Πλὴν ὁ μὲν ἐπεῖρα καὶ προαγωγῆς χρεῖται, οὐ γυναῖκα τινὶ παλαιῶ τῶν πρὸς ταῦτα ἐπιτηδεῖων, ἀλλὰ δαιμόνων τινὶ τῶν φιλοσωμάτων καὶ φιληδόνων· ἐπειδὴ ταχεῖαι πρὸς τὴν τῶν τοιούτων ὑπηρεσίαν αἱ ἀποστατικαὶ δυνάμεις καὶ φθονεραί, πολλοὺς κοινωνοὺς ζητοῦσαι τοῦ πτώματος.

cristiana e ne dà pubblica dimostrazione bruciando i suoi libri⁵⁴, per poi venire ordinato sacerdote e quindi vescovo di Cartagine:

Infatti non diventa solo capo della chiesa di Cartagine o di quella d'Africa, che ancora oggi è celebre a partire da lui e per l'opera che vi svolse, ma di quella di tutto l'occidente, e anche, per così dire, di quella orientale, meridionale e settentrionale, in tutti i luoghi dove egli fu conosciuto per il suo miracolo. Così Cipriano divenne uno dei nostri.⁵⁵

Infine viene decapitato durante le persecuzioni di Decio e le sue spoglie mortali custodite da una pia donna, che, sebbene anonima, sembra ricalcare la Rufina della *Passio*:

Però il suo corpo era scomparso, e quel tesoro si trovava, ormai da tempo, presso una donna di fede ardente: non so bene se ciò dipendesse dal fatto che Dio, in tal modo, onorava quella donna devota e fedele al martire, o perché così metteva alla prova il nostro desiderio, per vedere se mai sopportassimo di subire il danno di rimanere privi delle sante reliquie.⁵⁶

Il panegirico fu recitato a Costantinopoli, in occasione della festa del santo, tra il 2 ed il 4 Ottobre⁵⁷, anche se con un leggero ritardo⁵⁸ in quanto, durante le celebrazioni il Nazianzeno era ospite di un'amica fuori città.⁵⁹ Secondo Sani sarebbe stata proprio questa circostanza uno dei

54 Invertendo per altro l'ordine delle azioni rispetto al *corpus* agiografico e, così facendo, modificandone il significato e l'interpretazione: se nella *Conversio* infatti il rogo dei libri prova la buona fede di Cipriano al vescovo Antimo e sembra essere un atto preparatorio al battesimo, parte integrante di un rituale ben strutturato, nell'omelia del Nazianzeno viceversa, il rogo si caratterizza come un'esibizione pubblica della sua conversione così da darle valore assoluto e probante. Cosa che si iscrive facilmente nella mentalità antica per la quale *conditio sine qua non* per la legittimazione di qualcosa (una successione testamentaria, una legge, un passaggio di *status*, una sentenza o un qualunque momento topico nella vita del cittadino) era renderla pubblica.

55 Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000, 24,12: Οὐ γὰρ τῆς Καρχηδονίων προκαθέξεται μόνον Ἐκκλησίας οὐδὲ τῆς ἐξ ἐκείνου καὶ δι' ἐκείνον περιβοήτου μέχρι νῦν Ἀφρικῆς, ἀλλὰ καὶ πάσης τῆς ἐπσερίου, σχεδὸν δὲ καὶ τῆς ἑώρας αὐτῆς, νοτίου τε καὶ βορείου λήξεως, ἐφ' ὅσα ἐκείνος ἦλθε τῷ θαύματι. Οὕτω Κυπριανὸς ἡμέτερος γίνεται.

56 Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000, 24,17: Τὸ σῶμα δὲ ἀφανὲς ἦν καὶ ὁ θησαυρὸς παρὰ τινι γυναίῳ τῶν θερμῶν εἰς εὐσέβειαν, καὶ τοῦτο ἐπὶ μακρὸν, οὐκ διδ' εἴτε τιμῶντος τοῦ Θεοῦ τὴν φιλόθεον καὶ διὰ τοῦτο περιεχομένην τοῦ μάρτυρος, εἴτε τὸν πόθον ἡμῶν γυμνάζοντος εἰ μὴ φέροιμεν ζημιούμενοι καὶ τῶν ἀγίων λειψάνων ἀποστερούμενοι.

57 Gregorio di Nazianzo, *Discours 24-26*, a cura di Justin Mossay, Parigi 1981, pp. 27-31

58 Nell'orazione Gregorio asserisce di essere arrivato prima della fine della festa; Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000, 24,3: Δεύτερον δὲ, ὃ καὶ μέγιστον, τὸ μὴ κατόπιν ἑορτῆς δραμεῖν μηδὲ μαρτύρων μυσταγωγίας ἀπολειφθῆναι καὶ τῆς ἐντεῦθεν ἐγγινομένης ἡμῖν τρυφῆς τε καὶ ἀναψύξεως. [La seconda conseguenza, che è anche molto importante, è il fatto di non essere arrivati dopo la festa e di non essere rimasti privi della celebrazione dei misteri dei martiri, del piacere e del sollievo che da lì provengono.] Per la qual cosa si può ipotizzare che il ritardo di Gregorio non dovesse superare la mezza giornata, in quanto raramente a Costantinopoli le festività dei santi duravano più di un giorno, cfr. Sani Chiara, "Le orazioni di Gregorio Nazianzeno, Le vicende della sua oratoria sacra", in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000, pp. LXVII-LXVIII

59 Cfr. Bernardi Jean, *La prédication des Pères cappadociens: le prédicateur et son auditoire*, Parigi 1968, pp. 162

motivi della sua confusione tra i due personaggi: trovandosi infatti fuori città, non avrebbe avuto modo di documentarsi adeguatamente, reperendo le sue fonti così come capitava.⁶⁰

Tuttavia non è plausibile imputare l'errore di Gregorio alla sua lontananza da Costantinopoli, dato che, una volta tornato nella capitale e pronunciata l'orazione, avrebbe avuto tutto il tempo per consultare altre fonti e nel caso emendarla prima di pubblicarla⁶¹; inoltre qualcuno del suo *entourage* avrebbe potuto fargli notare la svista, permettendogli così di correggerla adeguatamente.

Visto che ciò non sembra essere accaduto, è più probabile che né lui né altri si siano accorti dell'errore perché le fonti in loro possesso tradivano già questa confusione e quindi, per quanto ne sapessero, essi non stavano facendo alcun errore. Pertanto è probabile che il Nazianzeno, trovandosi a Costantinopoli e quindi in un ambiente abbastanza periferico rispetto alla genesi della leggenda agiografica, abbia avuto accesso soltanto a dei testi, non necessariamente scritti, nei quali la fusione tra i due personaggi era già in atto.⁶²

Un'altra possibile soluzione di questo enigma, ed è la tesi sostenuta da Coman⁶³, è che la confusione tra i due Cipriano fosse intenzionale, ossia rispondente ad una precisa scelta politica di Gregorio, volta a ribadire o quantomeno ad esaltare l'unità della Chiesa, messa in crisi dalla controversia ariana e dallo scisma di Antiochia.⁶⁴ In quegli anni si assisteva infatti ad una recrudescenza delle tensioni e delle lacerazioni all'interno della cristianità riguardo all'adozione del credo di Sirmium del 357, una sorta di compromesso tra l'ortodossia e l'interpretazione scritturale ariana fortemente voluto dall'Imperatore Costanzo II, esasperato dalle continue dispute dottrinali e dalla mancanza di unità della Chiesa, ma ferocemente osteggiato dai sostenitori del credo niceno.

Tuttavia la tesi di Coman, per quanto intrigante e affascinosa possa essere, non riesce a convincere appieno: innanzitutto perché all'interno del testo non si trovano veri e propri riferimenti allo scisma d'Antiochia, poi perché l'unico accenno alla contemporaneità riscontrabile è l'evidente anacronismo volto a presentare Cipriano come campione dell'ortodossia e fiero avversario dell'arianesimo:

Va anche ricordato lo zelo profuso nei discorsi, con i quali [Cipriano] insegnò ogni aspetto dell'etica, purificò

60 Chiara Sani, "Le orazioni di Gregorio Nazianzeno, Le vicende della sua oratoria sacra", in *Gregorio di Nazianzo, Tutte le Orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000, p. LXVIII

61 Infatti, come nota Delehaye, se anche Gregorio avesse recitato l'orazione all'impronta, il testo scritto sicuramente non sarebbe una stenografia del suo discorso, ma una rielaborazione a mente riposata. Cfr. Delehaye Hyppolite, "Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage", *Analecta Bollandiana* 29, 1921, p. 331

62 *Ibidem*, pp. 331-332

63 Coman J., "Les deux Cyprien de S. Gregoire de Nazianze", in *Studia Patristica IV, papers presented to the third international conference on patristic studies held at Christ Church, Oxford, 1959*, Berlino 1961, pp. 371-372

64 In proposito cfr. Cavallera Ferdinand, *Le schisme d'Antioche (iv-v siècle)*, Parigi 1905; Pietri Charles, "Dalla divisione dell'Impero cristiano all'unità sotto Costanzo: la controversia ariana e il primo «cesaropapismo»", in *Storia del Cristianesimo, 2 La nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di Charles e Luce Pietri, Roma 2000, pp. 313-324; Pietri Charles, "Le ultime resistenze del subordinazionismo e il trionfo dell'ortodossia nicena (361-385)", in *Storia del Cristianesimo, 2 La nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di Charles e Luce Pietri, Roma 2000, pp. 344-380

l'ignoranza delle dottrine, compose vite di santi e ricondusse all'antico stato la divinità della Trinità sovrana e regale che era fatta a pezzi e che, invece, da altri era stata contratta⁶⁵, permanendo nei confini dell'unità e della connumerazione, in senso ortodosso.⁶⁶

Cosa che non è in alcun modo collegabile né a Cipriano di Cartagine, il quale durante il suo episcopato si batté contro l'eresia novaziana, né a quello di Antiochia, delle cui personali posizioni dottrinali non siamo in alcun modo informati; il riferimento alla controversia ariana è un'intrusione volontaria di Gregorio, un modo per screditare ulteriormente i suoi nemici e ridimensionarne le tesi grazie all'autorità del martire.

Parlare inoltre dello scisma antiochiano senza far alcun riferimento in merito e fare del panegirico un manifesto propagandistico sull'unità della Chiesa, per quanto possibile in teoria, in pratica avrebbe reso il messaggio veicolato estremamente oscuro e di difficile ricezione ai più, facendo in definitiva venir meno l'esigenza stessa della propaganda. Vi erano sicuramente metodi più efficaci e meno indiretti per trattare la questione come per altro testimoniano le altre quattro orazioni pronunciate dal Nazianzeno quell'anno e il successivo.⁶⁷

Ciò che è chiaro è che Gregorio mostra di avere un'idea piuttosto confusa della storia del Cristianesimo e della Chiesa antecedente a Costantino⁶⁸ e di non conoscere in alcun modo né la vicenda di Cipriano di Cartagine, pressoché sconosciuto in Oriente⁶⁹, né quella dell'Antiochiano.

Comunque sia, il panegirico di Gregorio, per quanto presenti come personaggio un bizzarro ibrido che non è né Tascio Cecilio Cipriano di Cartagine, né l'Antiochiano, ma ora l'uno ora l'altro, è per noi molto importante in quanto testimone della precoce diffusione in Oriente del culto di Cipriano d'Antiochia e custode di una versione del suo mito molto arcaica e, tutto sommato, ancora molto grezza, e che pur depurandola dalla contaminazione con le vicende del Cartaginese, non sembra rifarsi a nessuno dei tre testi del *corpus* agiografico così come noi li conosciamo.

Posteriore di circa una trentina d'anni è il *Peristephanon* di Prudenzio, poeta di lingua latina probabilmente originario di Calagurris⁷⁰ in Spagna e vissuto tra il 348 e il primo decennio del V

65 L'antico stato di cui parla sono ovviamente le deliberazioni nicene, mentre parlando della trinità "fatta a pezzi" o "contratta" fa riferimento alle dispute dottrinali con gli ariani.

66 Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000, 24,13: Τὴν περὶ λόγους φιλοτιμίαν, ἐξ ὧν ἦθος ἅπαν ἐπαίδευσε καὶ δογμάτων ἀπαιδευσίαν ἐκάθηρε καὶ ἀνδρῶν βίους ἐκόσμησε καὶ τῆς ἀρχικῆς καὶ βασιλικῆς Τριάδος τὴν θεότητα τεμνομένην, ἔστι δὲ ὑφ' ὧν καὶ συναλειφομένην, εἰς τὸ ἀρχαῖον ἐπανήγαγεν, ἐν ὅροις μείνας εὐσεβοῦς ἐνώσεώς τε καὶ συναριθμήσεως· ἵνα ταῦτα συνέλῳ διὰ τὴν ἀμετρίαν, τῇ τοῦ βίου καταλύσει συγκαταλύσω τὸν λόγον.

67 Cfr. Sani Chiara, "Le orazioni di Gregorio Nazianzeno, Le vicende della sua oratoria sacra", in Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000, p. LXV-LXXV

68 Cfr. Bernardi Jean, *La prédication des Pères cappadociens: le prédicateur et son auditoire*, Parigi 1968, p. 163

69 Veronese fa una breve, quanto compiuta, analisi della fortuna di Cipriano di Cartagine in Oriente a cui rimandiamo, cfr. Veronese Maria, *Introduzione a Cipriano*, Brescia 2009, pp. 91-93

70 Lana Italo, *Due capitoli prudenziani*, Roma 1962, pp. 3-10

secolo. Il *Peristephanon* è un'antologia di inni dedicati ciascuno ad un diverso martire, principalmente di area iberica, romana o delle zone immediatamente limitrofe, composti in diverse occasioni e momenti e raccolti dallo stesso poeta per creare un'opera coerente ed unitaria. Il XIII inno viene dedicato interamente a Cipriano, non al nostro mago, bensì al vescovo di Cartagine.⁷¹

Anche Prudenzio, così come Gregorio di Nazianzo, confonde però i due personaggi attribuendo all'uno elementi della biografia dell'altro, ma mentre Gregorio ha innestato nelle vicende del mago reminiscenze della vita di Tascio Cecilio Cipriano, Prudenzio ha fatto l'esatto contrario, attribuendo a quest'ultimo una giovinezza peccaminosa, nella quale si sarebbe dilettrato anche di magia:

Fra i giovani egli era il più abile nelle attività criminali: violare il pudore con l'inganno, non considerare niente come sacro, introdursi spesso anche fra le tombe a fare magici incantesimi per rovinare un matrimonio accendendo nella sposa la passione adultera.⁷²

Che Cipriano Tascio in gioventù si sia dedicato alla magia è una notizia di cui non viene fatta menzione in nessun'altra delle numerose fonti in nostro possesso⁷³, compreso nell'autobiografico *Ad Donatum*, composto dal futuro vescovo di Cartagine subito dopo la conversione con l'intenzione di confessare i peccati della sua precedente vita da pagano.

In questo testo, tra tutte le colpe che hanno caratterizzato la sua scellerata giovinezza, e da cui retoricamente non credeva di potersi liberare, non c'è neanche un accenno alla pratica della magia:

Quando mai potrà imparare la parsimonia, colui che se l'è spassata in ghiottonerie tra lautissimi banchetti? E come potrà ridursi a un comune e semplice abbigliamento, colui che brillò d'oro e di porpora nei suoi vestiti sfarzosi? E non riuscirà certo a scegliere una vita ritirata ed oscura, colui che ha goduto di alte cariche e di onori in società. Chi è sempre stato assediato da intere schiere di clienti, chi è stato corteggiato da un numeroso seguito di adulatori, giudicherebbe un tormento il dover vivere senza questo codazzo di gente. Necessariamente, come per il passato, il vizio del vino si farà sentire con allettamenti sempre tenaci, e così si continuerà a essere gonfiati dalla superbia, si sarà infiammati dall'ira, e tormentati dal desiderio di rapina, con lo stimolo a compiere delle crudeltà, ci si sentirà accarezzati dall'ambizione, e si sarà precipitati giù dalla lussuria.⁷⁴

Peccato questo, la lussuria, che sembra essere uno dei tratti distintivi della gioventù del vescovo⁷⁵ e che sembra lo caratterizzasse a tal punto da farlo rimarcare anche allo stesso Prudenzio, che

⁷¹ Venerato in alcune città spagnole. Cfr. *Ibidem*, p. 5

⁷² Prudenzio, *Peristephanon*, in Prudenzio, *Gli inni quotidiani, Le corone dei Martiri*, a cura di Mario Spinelli, Roma 2009, XIII,3

⁷³ Principalmente Agostino, Girolamo e, ovviamente, Ponzio, suo allievo e primo biografo.

⁷⁴ Cipriano Cecilio Tascio, *A Donato*, 3, in Cipriano Cecilio Tascio, *A Donato, L'unità della Chiesa, La preghiera del Signore*, a cura di Carmelo Failla, Roma 1967

⁷⁵ L'accusa di lussuria era altresì un *cliché* usato dai polemisti cristiani contro i pagani ed il loro stile di vita, al quale venivano contrapposti la gravità e la continenza a loro detta proprie della nuova religione.

spiega come subito dopo la conversione Cipriano abbia abbandonato i costumi immorali e lascivi per abbracciare la castità e la continenza:

D'un tratto Cristo frena gli eccessi di tanta lussuria, scuote dal suo petto le tenebre e ne scaccia la frenesia. Lo riempie dell'amore di Lui, gli dona la fede, gli ispira il pentimento delle sue azioni. Ormai la sua immagine è un'altra rispetto a prima, nell'aspetto e nella bellezza. La lunga chioma passa all'austerità dei capelli corti.⁷⁶

I capelli lunghi infatti, secondo una tradizione mediata dall'etica storica, sono proverbiale indice di lussuria e lascivia. Tagliarsi i capelli significava quindi abbracciare uno stile di vita morigerato e casto. Esempio è il caso di Massimo il Cinico, contro il quale Gregorio di Nazianzo si scaglia ferocemente e la cui perversione morale è resa visibile a tutti dalla cura che presta alla sua folta chioma, per di più tinta:

Ci fu una volta tra di noi un tipo effeminato, uno spettro egiziano, un male rabbioso, un cane, un cagnetto, servo dei trivi, privo di fiuto, un malanno privo di voce, un mostro abnorme, biondo dai capelli neri, quanto ai capelli era riccioluto e liscio: in parte essi erano originari ed in parte una trovata recente, l'arte infatti è un secondo creatore. [...] In base a ciò egli si millantava, come se fosse stimato qualcosa in città: adombrava le spalle con i riccioli che aveva sempre cari e scagliava le sue elucubrazioni brandendo come fionda le chiome, giacché portava tutta la cultura nel corpo.^{77 78}

È pertanto evidente che il riferimento alla magia non sia un elemento autentico della biografia di Cipriano di Cartagine, ma una contaminazione con il nostro; quindi ci domandiamo: quale fu la

76 Prudenzio, *Peristephanon*, in Prudenzio, *Gli inni quotidiani, Le corone dei Martiri*, a cura di Mario Spinelli, Roma 2009, XIII,4-5

77 Affascinante è inoltre la sua compiaciuta ironia nel descrivere la consacrazione farsesca di Massimo con annessa tonsura della tanto curata chioma; Gregorio di Nazianzo, *Autobiografia, Carmen de vita sua*, a cura di Francesco Trisoglio, Brescia 2005 vv. 915-923: Τομή δ' ὑπήλθη βοστρύχους εὐφορβίους | λύουσ' ἀμόχθως τὸν πολὺν χειρῶν πόνον, | τοσοῦτον αὐτῷ καὶ μόνον δεδωκυῖα, | ὅσον γυμνῶσαι τὸ τριχῶν μυστήριον, | τριχῶν ἐν αἷς ἔκειτο τὸ σθένειν ἅπαν, | ὥστερ λέγουσι τῷ κριτῇ Σαμψῶν ποτε, | ὃν ἡ κόμη προῦδωκεν ἐξυρημένη, | τριχῶν, ἀώρου κἀνεμοφθόρου θέρους, | ἄς τις γυνὴ τέτμηκεν εἰς ἐχθρῶν χάριν. [La tosatura penetrò nei riccioli ben nutriti, dissolvendo senza sforzo la grande fatica delle mani: l'unico apporto che gli recò si estese fino a mettere a nudo il mistero dei capelli, proprio, dei capelli, nei quali risiedeva tutta la sua forza, come dicono che un tempo sia avvenuto a Sansone, il giudice, che fu posto in potere dei nemici dalla rasatura della chioma, dei capelli, appunto, messe che fu mietuta immatura e portata via dal vento, che una donna tagliò per far piacere ai nemici.] Costanza nota inoltre come Edesio, il padre di Giusta, prima di convertirsi si tagliò barba e capelli, come se l'abbandono del paganesimo fosse, in un certo qual modo, l'abbandono della lascivia e del peccato; cfr. Costanza Salvatore, "La conversione di Cipriano nell'inno XIII del «Peristephanon» di Prudenzio", *Giornale italiano di filologia* 30, 1998, p. 181

78 *Ibidem*, vv. 750-772: Ἦν τίς ποθ' ἡμῖν ἐν πόλει θηλυδρίας, | Αἰγύπτῳ φάντασμα, λυσιπῶδες κακόν, | κύων, κυνίσκος, ἀμφοδῶν ὑπηρέτης, | ἄρις, ἄφωνον πῆμα, κητῶδες τέρας, | ξανθὸς μελάνθριξ, οὐλος ἀπλοῦς τὴν τρίχα, | τὰ μὲν παλαιά, τὰ δ' ἄρτίως εὐρημένα· | τέχνη γὰρ ἐστὶ δημιουργὸς δευτέρα. | [...] Ἐξ ὧν ἐκόμπαζ' ὡς τι τῇ πόλει δοκῶν, | ὧμους σκιάζων βοστρύχοις ἀεὶ φίλοις, | πέμπτων λογισμοῦς σφενδονωμέναις κόμαις, | πᾶσαν φέρων παιδευσὶν ἐν τῷ σώματι.

fonte, o le fonti, da cui Prudenzio ha attinto per redigere l'inno?

Innanzitutto sappiamo con certezza che Prudenzio non conosceva, o che quantomeno non li ha consultati direttamente, né la biografia redatta da Ponzio, né gli atti proconsolari del santo, perché il suo racconto si discosta in modo molto netto da questi due testi, mostrandoci come la sua conoscenza degli avvenimenti, fosse nebulosa, frammentaria e parziale, come quando, ad esempio, riferisce dell'esecuzione dei martiri di Massa Candida attribuendo l'origine del nome all'uso che i carnefici fecero della calce e facendo delle vittime dei fedeli di Cipriano, due notizie che non sappiamo da dove abbia desunto, essendo entrambe molto lontane dalla realtà dei fatti e dal racconto dei contemporanei⁷⁹:

Viene ordinato, racconta la Fama, di scavare una fossa in mezzo al campo, e di riempirla quasi fino all'orlo di calce ardente. Vomitano fuoco le pietre calcinate, e scotta la polvere bianca come neve: è capace di bruciare tutto quello che tocca, e le sue esalazioni sono mortali per chi le respira. Narrano che accanto alla fossa fu eretto un altare, per questa gravissima ragione: i cristiani dovevano offrire ai loro dèi o un granello di sale o del fegato, oppure gettarsi senz'altro in fondo alla fossa. Trecento, tutti assieme, si misero a correre velocemente e saltarono giù. L'arida sostanza ancora liquida divorò quelli che si erano lanciati nel profondo baratro di polvere. Questa vi ricoprì quelli che vi cadevano, trascinandoli fin sul fondo. I corpi si tingono di bianco, e il bianco porte le anime al cielo. Massa Candida meriterebbero ormai di essere chiamati in eterno.⁸⁰

Si può essere allora ispirato all'orazione del Nazianzeno? No, in quanto sembra che Prudenzio non conoscesse il greco⁸¹, e anche qualora fosse venuto in contatto con una traduzione latina del panegirico⁸², è la struttura stessa delle due narrazioni ad essere diversa: il Cipriano di Gregorio è quello del *corpus* agiografico sul quale, come accennato, sono stati innestati alcuni elementi del Cartaginese; viceversa il Cipriano di Prudenzio invece è in tutto e per tutto il vescovo di Cartagine a cui però è stato attribuito parte del passato magico dell'Antiochiano.⁸³ Se Prudenzio si fosse ispirato all'orazione del 379, data la sua ignoranza in materia, ne avrebbe seguito il dettato, o quantomeno avrebbe riportato, o almeno citato, le vicende leggendarie riportate da Gregorio.⁸⁴

Se è vero che le conoscenze storiche e la capacità di Prudenzio di verificare le sue fonti sono

79 Sabattini P. Tino Alberto, "Storia e leggenda nel Peristephanon di Prudenzio", *Rivista di Studi Classici* 31 fasc. I, 1973, p. 53

80 Prudenzio, *Peristephanon*, in Prudenzio, *Gli inni quotidiani, Le corone dei Martiri*, a cura di Mario Spinelli, Roma 2009, XIII,9

81 Cfr. Petruccione John, "Prudentius' Portrait of St. Cyprian: An Idealized Biography", *Revue des Études Augustiniennes*, 36, 1990, pp. 229-230

82 *Ibidem*, p. 230

83 Cfr. Sabattini P. Tino Alberto, "Storia e leggenda nel Peristephanon di Prudenzio", *Rivista di Studi Classici* 31 fasc. I, 1973, p. 48

84 In realtà potrebbe anche essere, addentrandoci nella palude delle possibilità, che Prudenzio abbia letto il panegirico, rigettandone però *in toto* la narrazione, ma mantenendo il riferimento alla magia giovanile, ma riteniamo questa ipotesi altamente improbabile.

note per essere molto più che approssimative⁸⁵, è comunque necessario capire da dove abbia tratto le sue notizie e a tal proposito viene in nostro aiuto la datazione del testo; se, come Costanza ipotizza⁸⁶, la redazione dell'inno è da ascrivere alla permanenza romana del poeta, 401-404ca⁸⁷, o agli anni immediatamente successivi, parte del mistero potrebbe rivelarsi.

A Roma esisteva infatti un luogo di culto dedicato a Cipriano d'Antiochia⁸⁸, come testimoniato per altro dalla stessa *Passio*, che narra di come le reliquie del santo e dei suoi soci fossero state traslate a Roma e inumate per intercessione della matrona Rufina:

Quando ormai i corpi erano rimasti esposti da molti giorni alla furia degli animali, alcuni marinai di Roma, di confessione cristiana, vennero a conoscenza del martirio del beato Cipriano, loro confratello di fede e, fatti passare sei giorni, eludendo la sorveglianza dei soldati di guardia sul luogo del supplizio, raccolsero reliquie e ogni oggetto appartenuto ai martiri. In seguito si imbarcarono alla volta di Roma, recando le reliquie quale dono pregiato per Rufina, matrona della famiglia dei Cabari. Rufina fece porre le reliquie in un luogo illustre, presso il quale i pellegrini li convenuti, ottenuta dall'Altissimo la guarigione, a lui innalzavano lodi.⁸⁹

Durante la sua permanenza nell'Urbe, Prudenzio avrebbe visitato la chiesa dedicata al martire e viste le sue reliquie, e, in quel luogo, gli sarebbe stata raccontata la sua storia – storia sulla quale i romani probabilmente già allora non erano ferratissimi⁹⁰ – confondendosi poi con un personaggio a lui molto più familiare come il vescovo di Cartagine, già oggetto di culto a Calagurris, sua probabile città natale, oltre che in altre parti dell'Iberia.⁹¹

Di conseguenza, le fonti consultate, scritte o orali che fossero, non sono le medesime consultate da Gregorio per gli stessi motivi per cui non riteniamo possibile una diretta filiazione del XIII inno del *Peristephanon* dall'orazione gregoriana: le direttrici di contaminazione sono evidentemente opposte e non conciliabili.⁹²

L'errore, a nostro avviso, è quindi facilmente spiegabile come un semplice fraintendimento del

85 Cfr. Sabattini P. Tino Alberto, "Storia e leggenda nel Peristephanon di Prudenzio", *Rivista di Studi Classici* 31 fasc. I, 1973, p. 52

86 Costanza Salvatore, "La conversione di Cipriano nell'inno XIII del «Peristephanon» di Prudenzio", *Giornale italiano di filologia* 30, 1998, pp. 176-177

87 Lana Italo, *Due capitoli prudenziani*, Roma 1962, pp. 23-43

88 Cfr. Franchi de' Cavalieri Pio, "Dove furono sepolti i SS. Cipriano, Giusta e Teoctisto?", in *Note agiografiche 8. Studi e testi* 65, Città del Vaticano 1935, pp. 333-354

89 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, pp. 95-96

90 Franchi de' Cavalieri Pio, "Dove furono sepolti i SS. Cipriano, Giusta e Teoctisto?", in *Note agiografiche 8. Studi e testi* 65, Città del Vaticano 1935, pp. 353-354

91 Lana Italo, *Due capitoli prudenziani*, Roma 1962, pp. 7-8

92 Andando così ad ampliare il discorso iniziato dal Reitzenstein che arguiva la presenza di una biografia precedente ad entrambi i testi nella quale si faceva però solo un vago riferimento a magie ed incantesimi d'amore; cfr. Reitzenstein Richard, "Cyprian der Magier", in *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 1917, p. 65

poeta e con una sua ricezione approssimativa delle notizie biografiche da lui raccolte; tuttavia non ci sembra completamente casuale che una simile confusione sia avvenuta all'interno dell'ambiente spagnolo.

Se infatti, come già accennato⁹³, nella penisola iberica, e in misura minore anche in altre parti dell'Occidente latino, il nome di Cipriano è stato generalmente associato alla magia e all'esoterismo, almeno fino al diciannovesimo secolo, il testo di Prudenzio potrebbe testimoniare la precocità di questa fama e l'inizio della sua capillare diffusione.

In questo caso allora non avrebbe necessariamente dovuto comporre l'inno durante la sua permanenza a Roma o di ritorno da essa, ma avrebbe potuto farlo restando semplicemente in Spagna, ascoltando le leggende del mago stratificarsi su quelle del martire cartaginese, il cui culto era già abbastanza diffuso nell'intera penisola.

Tuttavia non esistono prove a suffragio di questa ipotesi e pertanto, per quanto accattivante ed evocativa possa essere, resta quello che è, soltanto un'ipotesi.

Di poco successivo al *Peristephanon* prudenziano è la già citata lettera dell'abba Doulas. In questa lettera, che possiamo datare attorno ai primi decenni del V secolo⁹⁴, vi è solamente un brevissimo accenno all'Antiochiano che non ci permette di capire fino a che punto la leggenda di Cipriano si fosse strutturata, né, se fuori dai suoi luoghi d'origine, essa conoscesse notevoli differenze; quello che ci testimonia invece, ed è per questo che assume per noi una notevole importanza, è la vasta diffusione del personaggio di Cipriano e del suo mito, che già agli inizi del V secolo era divenuto a tal punto proverbiale da poter essere citato dall'abba Doulas come simbolo icastico di pentimento e perdono divino senza dover raccontare al suo corrispondente una storia che presupponeva egli conoscesse già.

Ancora un secolo dopo, Teofilo d'Adana⁹⁵, costretto a giustificarsi di fronte alla Vergine Maria e ai suoi rimproveri per il patto col demonio che aveva sottoscritto e di cui nel frattempo si era sinceramente pentito, userà proprio Cipriano come esempio di peccatore redento, esempio nel suo caso particolarmente pertinente data la vicinanza delle loro esperienze diaboliche:

Se non vi fosse pentimento – continuò Teofilo – quale significato dare alla vicenda di Cipriano, il quale giunse, nel suo malvagio ardore, a trucidare donne incinte e a conformare il suo volere a quello diabolico, fino a essere sovrastato dalla fede della santa e beata Giustina e a fare penitenza, per poi ottenere il perdono non solo dei suoi crimini commessi? Vi è poi da dire che Cipriano fu esaltato e accolto tra i martiri, guadagnandosi dalle mani di Cristo la corona dell'immortalità!⁹⁶

93 Cfr. Capitolo 1, nota 3

94 Cfr. Rigo Antonio, "La lettera (e gli apotelemi) di abba Doulas", in *Analecta Bollandiana*, 130, 2012, p. 258

95 Di cui abbiamo fatto un breve cenno, cfr. Capitolo 1, nota 30

96 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano

L'ultima opera di cui tratteremo è il *De Sancto Cypriano* dell'Imperatrice Eudocia, databile attorno al 440-460, il quale, come si è visto, non apporta nuovi elementi al mito di Cipriano, non essendo altro che una perifrasi abbastanza fedele dei testi del *corpus* agiografico, anche se talvolta sono riscontrabili alcune lievi differenze tra il poemetto e le sue fonti, spiegabili a volte con le diverse esigenze del linguaggio metrico, altre con semplici licenze poetiche, oppure, in alcuni casi, le discrepanze sono tali che hanno fatto supporre gli studiosi che Eudocia lavorasse su un testimone che tradiva una lezione differente tra quelle oggi in nostro possesso⁹⁷, discrepanze quindi principalmente filologiche e pertanto non direttamente pertinenti con il discorso che stiamo qui imbastendo.

Se il testo di Eudocia è fedele alle fonti originarie, Fozio, epitomando il secondo libro dell'Imperatrice, racconta come Cipriano, dopo aver visitato l'Egitto, si sia recato in India per approfondire le sue conoscenze occulte:

In seguito racconta che per lo scopo andò in Egitto, poi si recò presso gli Indiani; riferisce tutto ciò che là vide di straordinario, di terribilmente strano e tra l'altro anche delle apparizioni. Quando raggiunse il suo trentesimo anno, andò dai Caldei, per farsi iniziare ai loro segreti, apprese a fondo l'astrologia e tutto ciò che da loro è considerata sapienza.⁹⁸

Mentre il *De Sancto Cypriano* riporta che a trent'anni egli lascia l'Egitto per recarsi direttamente nella terra dei Caldei, fedele per altro al racconto della *Confessio*⁹⁹:

Quando, compiuti trent'anni, ero ormai un uomo fatto, lasciai il paese degli uomini scuri e raggiunsi in gran fretta la città dei Caldei di antica stirpe, per conoscere il corso dell'etere, che quelli dicono consistere di fuoco ardente, mentre i più dotti di loro lo ritengono fatto di luce. Là io appresi la natura multiforme degli astri – come se uno cogliesse dai calici una pianta infinita – e vidi schiere di stelle simili a eserciti in armi.¹⁰⁰

Fumagalli, Milano 1984, p. 117

97 Cfr. Bevegni Claudio, “Per una nuova edizione del *De Sancto Cypriano* dell'imperatrice Eudocia: primi passi”, in *Futurantico* I, 2003, pp. 29-46; e Bevegni Claudio, “Il viaggio di istruzione al male del mago Cipriano, due note”, *Itineraria* 3-4, 2004-2005, pp. 51-56

98 Fozio, *Bibliothèque 2: Codices 84-185*, a cura di René Henry, Parigi 1960, cap. 184, 128b,20-26: Εἶτα προιών ὡς Αἰγύπτου τε ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἐπέβη καὶ Ἰνδοῦς ἐπήλθεν, ὅσα τε ἐκεῖ παράδοξα καὶ δεινῶς ἄτοπα ἄλλα τε καὶ εἶδωλα εἶδέ τε καὶ ἐξέμαθε· καὶ εἰς τριακονταετίαν αὐτῷ τῆς ἡλικίας τελοῦσης, ἐπὶ Χαλδαίους ἦλθε καὶ τὰ ἐκείνων πάντα μνηθεῖς ἀστρολογίαν τε ἠκριβώσατο καὶ ἕ τι ἄλλο σοφὸν νομίζεται παρ'αὐτοῖς.

99 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 5,4

100 Eudocia Augusta, *Storia di San Cipriano*, a cura di Claudio Bevegni, Milano 2006, II,179-187, p. 105: Ἄλλ' ἔτι καὶ τόδ' ἐρῶ· ὅτε δὴ τριακονταέτηρος | ἤδη φῶς γενόμεν, κυανῶν μερσῶν λίπον οὐδας, | Χαλδαίων δ' ἰκόμην γε παλαιγεγέων πόλιν ἀνδρῶν, | καὶ μάλ' ἐπισπέρχων, δρόμον αἰθέρος ὄφρα δαείην, | ὃν κ' αὐτοῖ φασιν οὗτοι ἐπὶ φλογεροῦ εἶναι, | τούτων δὲ κριτοῖ ἀνδρες ἐπὶ φάεος νοέουσιν. | Ἔνθεν ἐγὼν ἐδάην ἀστρῶν φύσις ἄλλοπρόσαλλον | – εὔτε τις ἐκ καλύκων βοτάνην δρέψηται ἄπειρον – | ἀστράς τε φάλαγγας ἐξειδομένας πολέμοισιν.

Questa differenza nell'itinerario di formazione di Cipriano non è facilmente spiegabile. La risposta più semplice è ipotizzare un banale errore di Fozio – causato forse dall'aver recensito l'opera dell'Imperatrice a memoria – il quale avrebbe fatto menzione anche dell'India in quanto meta obbligata nell'immaginario dell'epoca per ogni esoterista di professione, come il celebre Apollonio di Tiana¹⁰¹, la cui ultima tappa del suo percorso spirituale, su cui sembra sia stato modellato almeno in parte quello di Cipriano, è per l'appunto l'India.

Tuttavia questa spiegazione, sebbene sia la più facile da ipotizzare, cozza irrimediabilmente con la prassi del Patriarca di redigere le sue epitomi proprio durante la lettura delle opere prescelte, cosa che rende l'errore, se pur possibile, molto più difficile.¹⁰²

Una seconda ipotesi è che effettivamente nel poemetto riassunto da Fozio vi fosse una menzione ad un soggiorno indiano di Cipriano, menzione che nel manoscritto laurenziano, nostro unico testimone dell'opera, sia caduta per un mero errore meccanico.¹⁰³ Ciò significherebbe a sua volta che in almeno una versione del poema, quella posseduta e consultata da Eudocia, vi fossero raccontate le esperienze in India del mago, rendendola così un testimone diverso e più ampio del mito cipriano.

Ad ulteriore chiosa, la tappa indiana risulta tuttavia insolita e difficilmente spiegabile non soltanto da un punto di vista testuale, ma anche geografico. Se infatti il viaggio di Cipriano attraversa i luoghi più celebri dell'epoca – veri e propri stereotipi di iniziazione, esoterismo e magia – lo fa seguendo sempre un itinerario geograficamente logico e plausibile: dalla Grecia (Atene – Olimpo – Argo – Elide e poi Sparta) alla Frigia in Asia Minore e da qui ai paesi barbari, prima la terra degli Sciti, verso Nord e poi l'Egitto a Sud. Da lì non avrebbe avuto molto senso attraversare l'intera Mesopotamia, e quindi anche la Caldea, per raggiungere l'India senza sostarci, per poi farlo solamente al ritorno, in special modo se lo confrontiamo con l'itinerario di Apollonio di Tiana, il quale attraversa la Mesopotamia due volte, andando e tornando dall'India, ma è solamente nel primo viaggio che si ferma e gli accadono cose notevoli; il ritorno è descritto in modo molto più succinto, come se si fosse affrettato il più possibile, avendo già raggiunto la fine del suo percorso:

Giunti alle bocche dell'Eufrate, narrano di averlo risalito per nave fino a Babilonia; e trovarono Vardane tale e quale l'avevano conosciuto. Arrivarono poi a Ninive; e poiché il popolo di Antiochia si comportava con l'abituale insolenza e di nulla che fosse greco si curava, scesero al mare a Seleucia. Qui trovarono una nave che li condusse nell'isola di Cipro, e precisamente a Pafos dov'è il monumento sacro ad Afrodite.¹⁰⁴

101 Ad avvalorare l'ipotesi la biografia di Apollonio, redatta da Filostrato, è stata a sua volta recensita da Fozio. Cfr Bevegni Claudio, "Il viaggio di istruzione al male del mago Cipriano, due note", *Itineraria* 3-4, 2004-2005, p. 54

102 *Ibidem*, p. 55

103 *Ibidem*, pp. 55-56

104 Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, p. 180

Dato che ci rendiamo perfettamente conto che quest'ultima osservazione non sia in alcun modo definitiva o probante e che il testo di Eudocia, nonostante tutto, potrebbe aver davvero contenuto la menzione di un viaggio in India di Cipriano tra la sua permanenza in Egitto e quella in Caldea, e poiché i testi successivi non hanno in alcun modo seguito il recitato della *Confessio*, limitandosi a parafrasare e ad unire *Conversio* e *Passio*, dobbiamo constatare come la questione rimanga a tutti gli effetti insoluta.

1.4 I testi liturgici

Ai testi letterari seguono quelli composti, redatti e pensati espressamente per la liturgia ecclesiastica, di solito semplici sunti o compendi, per di più molto tardi rispetto al *corpus* agiografico vero e proprio, motivo per il quale verranno qui trattati piuttosto brevemente.

Il primo per antichità ed importanza è senz'altro il *Menologio* di Simeone Metafraste, una raccolta di agiografie, suddivise ed ordinate per giorni, composta attorno alla fine del X secolo per volontà dell'Imperatore Basilio II ed assunta, in seguito, come canone ufficiale dalla Chiesa Ortodossa.

Nel suo racconto, che unisce ad arte *Conversio* e *Passio* e che ignora del tutto la *Confessio*, segue in modo abbastanza pedissequo il recitato dei testi da cui si ispira, limitandosi al massimo ad ampliare qualche passaggio da lui ritenuto particolarmente importante¹⁰⁵: ritroviamo infatti la conversione di Giusta per opera di Praulio ascoltato da dietro una finestra, il battesimo suo e dei suoi genitori per mano di Ottato, vescovo di Antiochia, ed infine gli espedienti e le insidie dell'innamorato Aglaide, che si rivolge ad un mago, Cipriano per l'appunto, il quale è però ritenuto dal Metafraste nativo di Cartagine:

Un certo Cipriano viveva ad Antiochia, ai tempi in cui Decio reggeva lo scettro dell'Impero, la sua patria però era Cartagine in Libia ed i suoi parenti erano nobili e ricchi; tuttavia lui si dedicava alla filosofia e alle arti magiche.¹⁰⁶

Cartaginese di nascita, ma anche di episcopato, dato che, una volta convertitosi, viene proclamato vescovo di quella città, diventando celebre in tutto il mondo:

¹⁰⁵ Come la conversione dei genitori di Giusta, a cui viene dato grande spazio; Cfr. PG, vol. 115 coll. 851-854

¹⁰⁶ *Ibidem*, coll. 855-856: Κυπριανός τις ἐν τῇ Ἀντιοχείῳ διέτριπεν, ἠνίκα τὰ τῆς Βασιλείας σκῆπτρα Δέκιος εἶχεν· ὅς πατρίδα μὲν ἠϋχει Καρχηδόνα τὴν ἐν Λιβύῃ, γεννήτορας δὲ τῶν εὐγενῶν καὶ πλουσιῶν· φιλοσοφία δὲ ἦν αὐτῷ καὶ τέχνη μαγικὴ τὸ φιλοπονοῦμενον.

Dopo qualche tempo acquisì la più grande virtù, e [pertanto] fu fatto pastore dei Cartaginesi; ma non soltanto i Cartaginesi, ma anche tutto l'Occidente e tutto l'Oriente lo conoscevano per i suoi meriti.¹⁰⁷

Da queste poche righe prese in esame, appare evidente come il Cipriano del Metafraste sia stato arricchito di molti elementi della biografia di Cipriano di Cartagine, elementi che però non sono figli di una tradizione differente rispetto a quelle già analizzate, ma derivano direttamente dall'orazione di Gregorio di Nazianzo, e lo si capisce senz'ombra di dubbio quando viene rimarcato che la fama del martire è diffusa in tutto il mondo conosciuto, citazione quasi letterale del Nazianzeno:

Infatti non diventa solo capo della chiesa di Cartagine o di quella d'Africa, che ancora oggi è celebre a partire da lui e per l'opera che vi svolse, ma di quella di tutto l'Occidente, e anche, per così dire, di quella orientale, meridionale e settentrionale, in tutti i luoghi dove egli fu conosciuto per il suo miracolo.¹⁰⁸

A differenza di questi, tuttavia, quando il Metafraste elabora la sua vita di Cipriano non solo ha ben presente sia la *Conversio* che la *Passio*, ma può anche consultarli direttamente e così, testi alla mano, cerca di armonizzare la versione tradita dal *corpus* agiografico con quella del Nazianzeno, la tradizione con l'autorevolezza del Padre della Chiesa: nasce così un ulteriore ibrido, che vede Antiochia come scenario delle disavventure di Giusta, Cartagine come sede dell'episcopato cipriano e nuovamente l'Oriente come luogo del processo, imbastito dal *Comes Orientis* Eutolmio, e del susseguente martirio a Nicomedia.

Anche la presenza di Decio è un errore mediato da Gregorio di Nazianzo, il quale narra più avanti di come Cipriano sia stato esiliato dall'Imperatore Decio e, da lì a poco, decapitato:

Decio infuriava contro di noi ed escogitava punizioni di ogni genere: alcuni dei terribili castighi erano già operanti, altri si preparavano. [...] Così, dopo aver respinto con forza e con valore ogni attacco e ogni prova, come una roccia sul mare respinge i flutti, alla fine Cipriano viene condannato all'esilio dall'Imperatore; [...] decapitato [infine] con la spada, egli divenne martire oltre a tutti quelli che aveva mandato avanti a sé, ed aggiunge questa corona alle numerose prove.¹⁰⁹

107 *Ibidem*, coll. 867-868: Καὶ δι' ὀλίγου τοῦ ἄκρου τῆς ἀρετῆς ἐπελάβετο. Καὶ ποιμὴν κατέστη Καρχηδονίων, οὐ Καρχηδόνος δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς Ἑσπερίου πάσης μᾶλλον δὲ καὶ Ἐφῶν ὅλην περιλαμβάνει τῷ κατ' αὐτὸν θαύματι.

108 Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000, 24,12: οὐ γὰρ τῆς Καρχηδονίων προκαθέζεται μόνον Ἐκκλησίας οὐδὲ τῆς ἐξ ἐκείνου καὶ δι' ἐκείνον περιβοήτου μέχρι νῦν Ἀφρικῆς, ἀλλὰ καὶ πάσης τῆς Ἑσπερίου, σχεδὸν δὲ καὶ τῆς Ἐφῶς αὐτῆς, νοτίου τε καὶ βορείου λήξεως, ἐφ' ὅτα ἐκείνος ἦλθε τῷ θαύματι.

109 *Ibidem*, 24,14-16: Ἐμαίνεται καθ' ἡμῶν Δέκιος καὶ πάσας ιδέας κολάσεων ἐπενόει καὶ τὰ μὲν ἤδη παρῆν τῶν δεινῶν, τὰ δὲ ἔμελλεν. [...] Ἐπειδὴ γὰρ ἅπασαν προσβολὴν τε καὶ πείραν ἀνδρικῶς τε καὶ γενναίως ἀποσεισάμενος, ὥσπερ τις πέτρα παράλιος κυμάτων ἐπιδρομάς, τέλος ἔξορίαν ὑπ' αὐτοῦ κατακρίνεται· [...] Μάρτυς ἐπὶ πᾶσιν οἷς προέπεμψε γίνεται ξίφει τὴν κεφαλὴν τμηθεὶς καὶ ταῖς πολλαῖς βασάνοις ταύτην ἐπιτίθησι τὴν κορωνίδα.

La menzione di Decio nell'orazione non è tuttavia un vero e proprio errore storico, dato che effettivamente Cipriano Tascio visse durante le sue persecuzioni, ma in quel frangente alla morte preferì l'esilio, per non abbandonare i suoi fedeli in momento così critico:

Risulta chiaro che il ritiro di Cipriano non fu ispirato da pusillanimità di uomo, ma fu veramente voluto da Dio. Aveva devastato il popolo dei fedeli una dura persecuzione¹¹⁰ che infuriava in modo crudele e nuovo; [...] era perciò necessario che ci fosse uno che col rimedio della medicina celeste potesse di volta in volta o amputare o curare, in relazione al tipo di ferita, chi era stato ferito e colpito in vario modo dal nemico che incalzava.¹¹¹

Alla persecuzione di Decio seguì tuttavia un secondo processo, a causa delle nuove norme in materia volute dall'Imperatore Valeriano, dopo il quale fu condannato per ottenere così la palma del martirio nel 257:

Il beatissimo Cipriano subì il martirio il giorno diciottesimo prima delle calende di Ottobre, sotto gli Imperatori Valeriano e Gallieno, ma regnando il Signore nostro Gesù Cristo, cui è onore e gloria nei secoli dei secoli amen.¹¹²

Si potrebbe dire quindi che Gregorio abbia operato una sorta di semplificazione biografica: non avendo infatti che un'idea piuttosto confusa della vicenda ciprianea, questi avrebbe immaginato che esilio e martirio fossero provvedimenti susseguenti di uno stesso Imperatore, vale a dire Decio, le cui persecuzioni erano, grazie ad una vastissima letteratura martirologica, tristemente celebri per essere le più feroci e sistematiche, superate in questo solo da quelle di Diocleziano. Allo stesso modo avrebbe ragionato il Metafraste, perpetuandone puntualmente l'errore.

Il Nazianzeno non è però né l'origine di quest'errore – anzi sembra piuttosto esserne a sua volta vittima inconsapevole – né il primo testimone, in quanto, sebbene i testi da lui consultati non siano da noi conosciuti e quindi non sia in alcun modo possibile imbastire un lavoro di ricostruzione filologica, nel recitato *Passio* è già possibile individuarlo in fase embrionale, potremmo quasi dire in controtuce.

Cipriano sarebbe infatti divenuto celebre e rinomato, al punto di attirare su di sé le attenzioni del *Comes* Eutolmio, per la straordinarietà delle sue imprese e per le lettere che avrebbe inviato in tutto l'Impero:

110 Quella di Decio del 249

111 Ponzio, *Vita di Cipriano*, 8,1-3 in Ponzio, *Vita di Cipriano*, Paolino, *Vita di Ambrogio*, Possidio, *Vita di Agostino*, a cura di Manlio Simonetti, Roma 1989

112 *Atti del martirio di Cipriano* 6,1

Il malvagio serpente, tuttavia, prese a odiarlo tanto da suggerire a Eutolmio, *Comes* dell'Oriente, che Cipriano, maestro e dottore dei Cristiani, recava insulto e danno agli dèi e che grazie alle sue arti magiche aveva sedotto una vergine, e che arrecava disordine a tutto l'Oriente e a tutto l'Impero con le sue lettere.¹¹³

Tuttavia né nella *Confessio*, né tanto meno nella *Conversio* troviamo il benché minimo accenno a testi redatti personalmente da Cipriano d'Antiochia, per non parlare di lettere e missive, cosa che invece non era solo cosa riconosciuta e ricordata come tratto saliente del cartaginese, ma fa riferimento ad un momento specifico della sua biografia, ossia quando dall'esilio ammaestrava i suoi fedeli con trattati, libelli e, ovviamente, epistole.¹¹⁴

Detto ciò, il resto del testo segue in modo piuttosto fedele la *Conversio* e la *Passio*, nella versione greca del testo, sebbene alcuni dettagli siano inevitabilmente diversi, come l'invocazione pronunciata da Atanasio quando cerca di imitare i prodigi di Cipriano¹¹⁵, oppure la matrona Rufina detta della famiglia di Claudio¹¹⁶, ma sono soltanto semplici dettagli che non incidono notevolmente nell'economia generale dell'opera.

Gli altri testi, successivi a volte di molto al *Menologio* del Metafraste, ne ripercorrono il dettato più o meno consapevolmente; così, ad esempio, il *Sinassario* della Chiesa di Costantinopoli che lo riassume brevemente, ambientando la vicenda nel sobborgo antiochiano di Dafne e durante il regno dell'Imperatore Decio (ma non pronunciandosi sull'elezione di Cipriano a vescovo di Cartagine)¹¹⁷,

113 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 89

114 Cfr. Veronese Maria, *Introduzione a Cipriano*, Brescia 2009, p. 10

115 PG, vol. 115 coll. 875-876: Καὶ ἄμα θραστότερον τῆς τοῦ πυριφλεγούς τηγάνου καυστῶς κατετόλμα, Διὰ καὶ Ἀσκληπιὸν ἐπιδοσάμενος, τὸν μὲν, ὡς τοῦ αἰθερίου τε καὶ περιγεῖου πυρὸς ἄρχοντα, τὸν δὲ, ὡς τοῦ ὑγιαίνειν χορηγὸν νομιζάμενου. [Ebbe [Atanasio] l'ardire di gettarsi nelle fiamme invocando Giove ed Esculapio, il primo in quanto signore del fuoco terreno e celeste, l'altro perché lo credeva protettore della salute]. Nella *Passio* leggiamo che l'invocazione era diretta invece ad Eracle e ad Asclepio; cfr. Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 93. Questa differenza dal testo originario può essere spiegata o da un tentativo del Metafraste di emandare un brano che gli sembrava sospetto, togliendo la menzione ad Eracle, fuori contesto e reinserendovi Zeus, padre e signore degli dèi, oppure, ugualmente possibile, da un dettato della *Passio* leggermente diverso da quello che oggi leggiamo. Nella versione etiope però l'invocazione presenta un'ulteriore sfumatura: infatti è sempre diretta a Ercole e Esculapio, ma questi è chiamato padre degli dèi; cfr. Goodspeed Edgar J., "The Martyrdom of Cyprian and Justa", in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 19, 1903, p. 80. La presenza di quest'ultimo epiteto e la presenza di Eracle ci fan supporre che tutte le versioni del testo siano state interpolate, e che l'invocazione originaria potesse essere a Giove ed Eracle, protettori celesti rispettivamente di Diocleziano e di Massimiano.

116 PG, vol. 115, coll. 881-882. Nel testo greco della *Passio* è detta della famiglia dei Cabari, mentre in quello siriano dei Claudiani, cfr. Goodspeed Edgar J., "The Martyrdom of Cyprian and Justa", in *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 19, 1903, p. 81. È interessante notare tuttavia come il nome Claudio ritorni numerose volte sia nella *Passio* che nel *Menologio*: per entrambe Aglaide è figlio di Claudio e l'Imperatore, sia che esso sia Diocleziano o che sia Decio, è comunque chiamato Claudio, mentre per Metafraste il luogo dove le reliquie sono sepolte è il foro di Claudio. A ciò bisogna aggiungere che, in una raccolta di preghiere armenie stampata nel 1712, Cipriano racconta di essere figlio di Yetesia – possibile corruzione di Edesio il padre di Giusta? – e Claudia, cfr. Wingate Jane S., "The Scroll of Cyprian: An Armenian Family Amulet", *Folklore* 41, 1930, p. 183

117 *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice sirmondiano nunc berolinensi adiectis synaxariis selectis*, a cura di Hippolyte Delehaye, Bruxelles 1902, pp. 98-99

oppure il *Sinassario Arabo-Giacobita* edito da Basset, sebbene sia rilevabile qualche notevole differenza dovuta principalmente alla lontananza geografica, alla differenza liturgica e linguistica e, per finire, alla distanza temporale con la sua fonte.

Leggiamo quindi come Cipriano, dopo aver studiato magia in Occidente, si sia diretto ad Antiochia per accrescere il suo bagaglio di conoscenze esoteriche:

Costui [Cipriano] aveva studiato stregoneria in Occidente ed aveva superato tutti coloro che vi trovava. Poi l'orgoglio della sua infedeltà e della sua magia lo ha spinto a venire ad Antiochia per vedere se vi trovava, tra i suoi abitanti, una scienza supplementare da apprendere, altrimenti si sarebbe inorgogliato al di sopra di tutti.¹¹⁸

La menzione degli studi in Occidente di Cipriano potrebbe a prima vista sembrare un riferimento (anche piuttosto esplicito) ai viaggi di istruzione giovanili raccontati nella *Confessio*, i primi dei quali bisogna ricordare localizzabili tutti in area greca e quindi sicuramente non in Oriente; tuttavia, ad una più attenta analisi, non è così.

Nel testo infatti non ci sono altri elementi che possano essere ricondotti alla *Confessio*, la trama della quale non sembra esser stata conosciuta o presa in considerazione dall'anonimo redattore del *Sinassario*, così come da Metafraste, che se non è la fonte diretta, è senz'ombra di dubbio l'origine della tradizione cui si ispira.

È probabile quindi che il pezzo in questione faccia riferimento alla nascita di Cipriano a Cartagine, così com'è narrata nel *Menologio* e nell'orazione del Nazianzeno, anche se la notizia non viene in alcun modo esplicitata.¹¹⁹

Ritornando al testo, Cipriano viene assoldato da un anonimo Algaide per far innamorare di sé Giusta e per fare ciò evoca i demoni a cui chiede di far capitolare la giovane, altrimenti li avrebbe abbandonati per tornare nuovamente cristiano; l'epoca del paganesimo è oramai lontana e per il biografo è più semplice supporre egli fosse nato cristiano ma che avesse abbandonato la vera fede plagiato dallo studio delle arti occulte, per consacrarsi al culto blasfemo di Satana:

Chiamò i demoni e disse loro: «Se non riuscite a fare nulla contro Giustina, ridiventerò cristiano».¹²⁰

La trama da qui in poi non riserva altre sorprese. Cipriano si converte, viene nominato vescovo

118 *Synaxaire Arabe Jacobite*, a cura di René Basset, in *Patrologia Orientalis*, I, Parigi 1907, p. 285

119 Bisogna qui ricordare della notevole fama di taumaturgo di cui Cipriano godeva, soprattutto nella penisola iberica, cosa che potrebbe aver influenzato in qualche modo la redazione del *Sinassario*. Se così fosse, l'Occidente in cui avrebbe studiato potrebbe essere la penisola iberica o i suoi immediati dintorni da cui filtravano nelle zone limitrofe incantesimi e pratiche occulte a lui attribuite.

120 *Ibidem*, p. 286

di Cartagine ed infine condotto a giudizio assieme a Giusta da Decio che ne ordina la decapitazione; ma tra la notizia del suo episcopato e quella della sua esecuzione, il testo dice espressamente (ed è l'unico tra quelli esaminati a farlo) che fu convocato un concilio a Cartagine e che Cipriano vi avrebbe partecipato:

Quando fu progredito in merito e nella scienza ecclesiastica, divenne vescovo di Cartagine: prese santa Giustina e la fece superiora di un convento di religiose. Quando il santo concilio si riunì a Cartagine, fu uno dei suoi membri.¹²¹

L'accento ad un concilio tenutosi a Cartagine va inteso come un'eco della vicenda storica della diocesi africana e della biografia di Cipriano Tascio, il quale, tra il 251 ed il 256 diresse ben cinque concili nella sua città nel tentativo di risolvere definitivamente la questione dei *lapsi*¹²² e della loro riammissione nella Chiesa.

Quest'ultimo elemento ci prova che, con il passare del tempo e l'allontanarsi dagli avvenimenti narrati e dalle fonti più antiche, il processo di contaminazione diventa duplice: se in origine il Cipriano dell'Oriente greco è l'Antiochiano e quello dell'Occidente latino viceversa è il Cartaginese e se, proprio a partire da questa dicotomia, inizia un processo unilaterale di assimilazione tra i due personaggi, nel senso che elementi della vita dell'uno verranno innestati artificialmente in quella dell'altro, come nel caso del Nazianzeno o di Prudenzio che abbiamo già analizzato, ora appare evidente che nel *Sinassario* non è in alcun modo possibile capire se il Cipriano trattato sia quello di Cartagine con elementi del mago d'Antiochia o viceversa, proprio perché è frutto di un duplice processo di contaminazione.

1.5 Le altre fonti

Cipriano compare inoltre come autore di tutta una serie di testi piuttosto eterogenei tra loro, per la maggior parte preghiere, esorcismi, nonché amuleti ed incantesimi erotici¹²³, composti nelle principali lingue orientali, come il copto, il siriano, l'armeno, l'arabo, l'etiopico e quindi il greco; la maggior parte di queste opere sono ovviamente finalizzate alla protezione dai demoni e alla loro

¹²¹ *Ibidem*, p. 287

¹²² I *Lapsi* erano i cristiani che durante le persecuzioni di Decio avevano abiurato la loro fede e che volevano essere riammessi nella comunità dei fedeli. Le polemiche sulle modalità di questa riconciliazione tra accomodanti e rigoristi portarono da lì a poco allo scisma novaziano. Cfr. Pietri Luce, "Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano", in *Storia del Cristianesimo, 2 La nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di Charles e Luce Pietri, Roma 2000, pp. 162-165

¹²³ Cfr. Bilabel Friedrich e Grohmann Adolf, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit*, Heideberg 1934, pp. 304-325; Jackson Howard M., "Erotic Spell of Cyprian of Antioch", in *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994, pp. 153-158

sconfitta, ovviamente perché, data la peculiare natura della sua leggenda, chi meglio di colui che prima li ha adorati e commerciato con loro ed infine rinnegati potrebbe essere l'autore di formule realmente efficaci contro di loro?¹²⁴

È improbabile però che Cipriano sia in qualche modo l'autore di questi testi o di una parte di essi, in quanto per la maggior parte sono databili ad un'epoca molto posteriore alla redazione del *corpus* agiografico, mentre gli elementi più antichi sembrano derivare direttamente da esso; inoltre la confusione tra lui e Cipriano di Cartagine, con conseguente attribuzione sin dai tempi più antichi di alcune di queste opere a quest'ultimo, complica ulteriormente la situazione.¹²⁵

Verosimilmente si tratta di testi di diversa origine e formazione che sono stati attribuiti all'Antiochiano in virtù della sua fama di occultista¹²⁶, per sancirne cioè l'autorità e garantirne così la validità e l'efficacia; tuttavia, poiché ad oggi non esiste una ricognizione completa ed esaustiva della materia, ma soltanto raccolte parziali e settoriali, non è possibile ammettere con sicurezza che non possa esistere una tradizione di testi che risalga direttamente a Cipriano o ad un'epoca e ad un luogo a lui più prossimi.

Pur essendo doveroso dare conto di questi testi, tuttavia essi non riguardano direttamente la ricerca che stiamo portando avanti, in quanto non aggiungono né tolgono alcunché al mito di Cipriano, né ci permettono di contestualizzarlo meglio entro il periodo storico preso in esame; senza sottovalutarne l'importanza all'interno dello studio della religiosità orientale e delle sue pratiche, per noi non sono altro che semplici testimoni della vastissima diffusione della fama e della popolarità del personaggio e così li abbiamo considerati.

1.6 Realtà e leggenda

Dopo aver analizzato i testi che trattano di Cipriano e delle sue mirabolanti vicende, è compito dello storico analizzarne il personaggio, nel tentativo di comprendere se sia stato una figura storica sulla quale sono venuti a stratificarsi elementi evidentemente leggendari, oppure un personaggio fittizio, un semplice mito sul quale sono confluiti i *topoi* dell'immaginario fantastico tardo antico.

Di Cipriano non possediamo nessuna informazione storica certa, se non quelle deducibili dai testi del *corpus* agiografico, fonti non del tutto attendibili: sappiamo quindi che fu pagano, che visse

124 Cfr. Wingate Jane S., "The Scroll of Cyprian: An Armenian Family Amulet", *Folklore* 41, 1930, pp. 169-187; *Les apocryphes éthiopiens VI, les prières de Saint Cyprien et Theophile*, a cura di René Basset, Parigi 1896 e Jackson Howard M., "A contribution toward an edition of the Confession of Cyprian of Antioch, the Secreta Cypriani", in *Muséon*, 101, 1988, pp. 33-41

125 Cfr. *Les apocryphes éthiopiens*, a cura di René Basset, vol. V, Parigi 1999, pp. 1-5

126 Così come avvenuto in Scandinavia, anche in Armenia e in Etiopia Cipriano è il nome con cui si possono designare i libri di preghiera e i rotoli magici, cfr. Bausi Alessandro, "L'epistola 70 di Cipriano di Cartagine in versione etiopica", *Aetiopica* 1, 1998, pp. 101-102

ad Antiochia, pur non essendo necessariamente natio di quella città¹²⁷, che dopo la conversione ne divenne vescovo e che fu martirizzato sotto Diocleziano a Nicomedia, presso le rive del fiume Gallo, nel 304.

Oltre ai testi qui presi in esame, relativamente omogenei tra loro, nessun'altra fonte nomina in alcun modo Cipriano; per tanto, proprio per questa quasi totale assenza di riferimenti di sorta e per gli elementi fantastici della sua biografia, la storicità di Cipriano è stata messa in discussione dagli storici con esiti piuttosto differenti.

Dai testi è però possibile ricavare ulteriori elementi, come ad esempio il nome del vescovo di Antiochia Ottato, colui che battezza Giustina:

A quella visione Edesio, pieno di timore per quanto aveva veduto, destatosi di buon mattino, prese con sé la moglie e la figlia e si recò nel tempio del Signore in compagnia di Praulio, non senza avergli prima chiesto di introdurli dal vescovo Ottato, richiesta che il chierico subito soddisfece. Caduti ai piedi del vescovo chiesero e ottennero il segno della fede.¹²⁸

Così come quello di Antimo, succeduto nel frattempo ad Ottato, a cui si rivolse invece Cipriano per la sua conversione:

Fuggito il demone, confuso e imbarazzato, Cipriano prese il gran numero dei suoi libri magici, e, affidatili a dei fanciulli, si recò alla chiesa, dove cadde ai piedi del beato Antimo. “Sono del Celebrato Cristo – esclamò – e anch'io voglio divenire soldato di Cristo ed essere iscritto nei ruoli del suo esercito!”¹²⁹

Nessuno dei tre compare però nelle liste dei Patriarchi di Antiochia, che anzi per il periodo in questione riportano invece i nomi di Domno I (266ca-post 272), Timeo (272ca-283ca) ed infine Cirillo I (283ca-303).

La qual cosa ha fatto propendere molti studiosi per la non storicità di Cipriano; Delehaye in proposito ha anche notato come i nomi utilizzati in tutta la *Conversio* siano in realtà nomi famosi della tardo antichità riciclati per la leggenda¹³⁰: Ottato prenderebbe il suo nome da un vescovo

127 Anzi i testi lascerebbero supporre proprio il contrario. A leggere attentamente la *Confessio* infatti Cipriano avrebbe trascorso buona parte della sua infanzia in terra greca a farsi iniziare ai numerosi culti misterici e alle varie tecniche divinatorie li praticate, cosa che potrebbe farci supporre fosse natio di quelle terre, anche se non ateniese, come esplicita direttamente il testo, oppure che l'anonimo autore della *Confessio* abbia collocato lì i suoi natali dato che la Grecia era la terra della cultura pagana per eccellenza. In ogni caso il già citato libro di preghiere armene del XVIII secolo esplicita che fosse figlio di un pagano greco, cfr. Wingate Jane S., “The Scroll of Cyprian: An Armenian Family Amulet”, *Folklore* 41, 1930, p. 183

128 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, pp. 78-79

129 *Ibidem*, p. 85

130 Delehaye Hyppolite, “Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage”, *Analecta Bollandiana* 29, 1921, pp. 322-323

africano, Antimo dal celebre vescovo di Nicomedia, martirizzato nel 303 durante le persecuzioni di Diocleziano ed Edesio, il padre della vergine Giusta, da un altrettanto rinomato filosofo pagano, famoso per essere stato anche il mentore dell'Imperatore Giuliano; inoltre, come abbiamo già avuto modo di notare, la conversione di Giusta sarebbe stata ricalcata su quella di Tecla ed anche lo stesso tema della seduzione dell'amata tramite l'intercessione del demonio riecheggia quanto raccontato da Teodoreto di Cirro sul suo mentore, il monaco Macedonio¹³¹, al suo arrivo guarda caso ad Antiochia.¹³²

In quest'ottica viene anche spiegata la confusione tra i due Cipriani, confusione che tanto spesso abbiamo riscontrato nei testi e negli autori: per Delehaye non si sarebbe trattato affatto di un caso di omonimia tra due personaggi distinti, ma del fatto che Cipriano di Cartagine abbia semplicemente prestato il suo prestigioso nome al mitico ed anonimo protagonista della nostra leggenda, allo stesso modo di Edesio, Antimo ed Ottato; si potrebbe pertanto concludere – piuttosto ironicamente - che Gregorio di Nazianzo non si sia confuso ma che involontariamente abbia riassegnato il nome al suo legittimo proprietario.

Lo studioso arriva così a concludere che Cipriano sia un personaggio leggendario¹³³ e che la *Conversio* non sia altro che “un romanzo pio, destinato a soddisfare il gusto del pubblico per i misteri e le diavolerie, mentre viene edotto ad una verità salutare: l'impotenza del demonio e la potenza di Cristo.”¹³⁴ Se è senz'altro vero che il *corpus* agiografico ha profondi elementi leggendari che ne minano la credibilità, spesso mediati, per non dire impunemente saccheggianti, dai *topoi* dei romanzi erotici ellenistici o dalle vite di santi coeve, come nel caso di Tecla-Giustina, tuttavia la spiegazione addotta da Delehaye non riesce ad essere completamente soddisfacente, dato che Ottato è un vescovo africano non particolarmente celebre, mentre Cipriano di Cartagine era pressoché sconosciuto in Oriente.

La presenza onomastica di ben due vescovi africani potrebbe far pensare ad una origine africana del mito, teoria sicuramente affascinante, anche alla luce della diffusione della fama di occultista di Cipriano nell'area iberica, ma sicuramente non giustificata dalle fonti, le più antiche delle quali sono tutte di matrice e provenienza orientale. È davvero inverosimile pensare che l'anonimo autore della *Conversio* sia andato ad utilizzare nomi di personaggi sconosciuti a lui ed al suo pubblico anziché usarne di più celebri, credibili o semplicemente più accessibili.

131 Teodoreto di Cirro, *Storia di Monaci Siri*, a cura di Antonio Gallico, Roma 1995, XIII, 10-12

132 Va altresì aggiunto che Berranger-Auserve ha analizzato l'intero mito ciprianeo alla luce dei *topoi* dei romanzi erotici ellenistici, ricavandone alcune similitudini forse più pertinenti; cfr. Berranger-Auserve Danièle, “Cyprien personnage romanesque dans la confession de Saint Cyprien”, in *Les Personnages du romain grec, actes du colloque du Tours 18-20 Novembre 1999*, Lione 2001, pp. 302-304

133 Seguito a ruota in ciò anche da Sabbatini; cfr. Sabbatini P. Tino Alberto, “Storia e leggenda nel Peristephanon di Prudenzius”, *Rivista di Studi Classici* 31 fasc. I, 1973, pp. 52-53

134 Cfr. Delehaye Hyppolite, “Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage”, *Analecta Bollandiana* 29, 1921, pp. 322

Quanto ad Edesio e ad Antimo di Nicomedia, entrambi erano certamente noti nel mondo orientale, ma se l'inserimento del primo nome potrebbe avere un valore assiomatico all'interno del messaggio salvifico della *Conversio*¹³⁵, la presenza del secondo a parer nostro non proverebbe nulla, dato che Antimo era un nome relativamente comune.¹³⁶

L'obiezione principale alla storicità di Cipriano tuttavia è, e resta, la sua assenza, così come quella dei suoi predecessori Ottato ed Antimo, dalle liste patriarcali di Antiochia, ma secondo le Quien ed i bollandisti¹³⁷ quest'assenza potrebbe essere giustificata da un semplice caso di omonimia geografica. Le vicende di Cipriano non sarebbero infatti ambientate in Siria, quanto piuttosto ad Antiochia di Pisidia, capitale della provincia romana dallo stesso nome e sede vescovile variamente rappresentata per tutto il medioevo bizantino, dove il calendario liturgico ortodosso ricorda un Cipriano martire durante la grande persecuzione di Diocleziano.

Antiochia di Pisidia, sebbene fosse una cittadina di discreta importanza, meta persino di uno dei viaggi di Paolo di Tarso¹³⁸, rimaneva comunque una località estremamente periferica ed assai meno nota dell'Antiochia siriana; così, come spesso accade in questi casi¹³⁹, le due città vennero confuse tra loro a tutto vantaggio della più conosciuta e Cipriano, espressione di una realtà provinciale, divenne metropolita di una delle città più importanti dell'Oriente e del Mediterraneo intero.

A riprova di questa tesi, possiamo citare un ulteriore elemento, forse una coincidenza, ma che, a nostro giudizio, vale la pena esaminare. Ad Antiochia di Pisidia le fonti citano la presenza di una festività per la nascita di Apollo¹⁴⁰, che forse riecheggia nell'*incipit* della *Confessio* quando Cipriano asserisce di essere stato consacrato sin dalla nascita al dio Apollo.¹⁴¹

Nonostante ciò non crediamo tuttavia possibile stabilire con certezza se Cipriano fosse realmente vescovo di Antiochia di Pisidia, perché non esistono prove testuali certe a suffragio di quest'ipotesi, anzi – ed in proposito è impossibile sbagliarsi – le fonti più antiche¹⁴² danno per scontato che tutta la narrazione avvenga in Siria.

135 La conversione di Edesio, dalla fama di irriducibile pagano, e che non a caso nel testo è presentato come sacerdote degli idoli, dimostrerebbe ancora una volta che il messaggio di Cristo può penetrare ovunque e che la sua grandiosità può graziare chiunque.

136 Coevo ad Antimo di Nicomedia è attestato un secondo Antimo, sacerdote romano e santo, anch'egli martirizzato durante la persecuzione diocleziana.

137 Cfr. *Acta Sanctorum*, Sept., Vol. VII, 1760, pp. 194-262

138 *At.* 13,14-15

139 Come nel caso di Tecla, che nell'immaginario popolare fu gettata in pasto alle belve feroci e miracolosamente salvata ad Antiochia, quando invece, secondo la tradizione, il tutto accadde ad Antiochia di Pisidia: *Acta Pauli et Theclae*, 26, in *Acta Apostolorum Apocrypha*, a cura di Richard Adalbert Lipsius, Liezpig 1891: Καὶ ἀπέπεψεν Παῦλος τὸν Ὀνησιφόρον πανοικί εἰς Ἰκόνιον, καὶ οὗτος λαβόμενος τὴν Θέκλαν εἰς Ἀντιόχειαν εἰσήλθεν. [Paolo inviò Onesiforo e tutta la sua famiglia ad Iconio, e, portando con sé Tecla, si diresse verso Antiochia.]

140 Anche se Ramsay nota che potrebbe trattarsi di una festività per il dio Man; cfr. Ramsay William Mitchell, *A Historical Commentary on St. Paul's epistle to the Galatians*, Londra 1899, p. 212

141 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 1,4

142 Ad eccezione di Gregorio di Nazianzo che, come si è visto, ambienta l'intera vicenda a Cartagine.

Nella *Conversio*, ad esempio, leggiamo che Giusta viveva con la sua famiglia nel ricco sobborgo di Dafne. Se non esiste nessuna testimonianza in merito alla presenza di un sobborgo così chiamato nella periferia di Antiochia di Pisidia¹⁴³, nella capitale siriana esisteva eccome, ed era un luogo a tal punto rinomato e celebre per la sua romantica bellezza, da essere diventato luogo proverbiale per gli incontri amorosi:

Chi passeggiava per Dafne senza essere in compagnia di un'amante, era considerato sciocco e rozzo, come se fosse un peccatore abominevole e da evitare.¹⁴⁴

A Dafne esisteva inoltre un tempio dedicato ad Apollo costruito, secondo la leggenda, nel luogo in cui la ninfa Dafne fu trasformata in una pianta di alloro per sfuggire all'amore del dio, e sede di una importante festività religiosa che l'Imperatore Giuliano ha tentato di riportare agli antichi fasti senza però particolare successo, come nota lui stesso:

Nel decimo mese del vostro calendario (mi sembra che lo chiamate Loos) cade dunque una festa tradizionale di questo dio e in gran fretta bisogna recarsi a Dafne. Io, quindi, dal tempio di Zeus Casio corsi lì. [...] Quando entrai dentro il santuario, non trovai né incensi né focaccia né vittima. Lì per lì ne fui stupito, e pensai di trattenermi fuori dal santuario e che voi, rendendomi onore come pontefice, attendeste da me il segnale. Ma quando chiesi cosa la città avrebbe sacrificato al dio celebrandone la festa annuale, il sacerdote disse: «Arrivo io, portando da casa come vittima per il dio un'oca: la città non ha preparato nulla per la festa d'oggi».¹⁴⁵

Ugualmente la *Passio* sembra essere ambientata ad Antiochia di Siria, in quanto Cipriano viene condotto a giudizio dal *Comes* Eutolmio a Damasco, un itinerario comprensibile solo all'interno della provincia siriana e nelle sue immediate vicinanze¹⁴⁶, non certo per un vescovo della lontana Pisidia che apparteneva burocraticamente ad un'altra diocesi.

Appare quindi evidente o che la confusione tra le due Antiochia sia avvenuta in epoca molto precoce, all'incirca nel periodo di redazione della *Conversio* e della *Passio*, oppure che questa

143 *Tabula Imperii Byzantini 7, Phrygien und Pisidien*, Vienna 1990, pp. 185-189

144 Sozomeno, *Histoire Ecclésiastique*, a cura di Guy Sabbath, André-Jean Festugière e Bernard Grillet, vol. III, Parigi 2005, V, 18,8: Ἦ γὰρ ἡ διατριβὴ ἐκτὸς ἐρωμένης ἐν Δάφνῃ ἐτύγχανεν, ἠλίθιος τε καὶ ἄχαρις ἐδόκει καὶ ὡς περ τι ἄγος ἢ ἀποτρόπαιος φευκτέος ἦν.

145 Giuliano Imperatore, *Misopogon*, 34, in Giuliano Imperatore, *Alla madre degli dei e altri discorsi*, a cura di Jacques Fontaine, Carlo Prato e Arnaldo Marcone, Vicenza 1987: Ἐγὼ μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ Κασίου Διὸς ἐπὶ τοῦτο ἔδραμον, οἰόμενος ἐνταῦθα [...]. Ὡς δὲ εἶσω παρήλθον τοῦ τεμένους, οὔτε θυμιάματα κατέλαβον οὔτε πόπανον οὔτε ἱερεῖον. Αὐτίκα μὲν οὖν ἐθαύμασα καὶ ὤμην ἔξω τοῦ τεμένους εἶναι, περιμένειν δὲ ὑμᾶς, ἐμὲ δὴ τιμῶντας ὡς ἀρχιερέα, τὸ σύνθημα παρ' ἐμοῦ. Ἐπεὶ δὲ ἠρόμην τί μέλλει θύνει ἢ πόλις ἐνιαύσιον ἑορτὴν ἄγουσα τῷ θεῷ, ὁ ἱερεὺς εἶπεν· « ἐγὼ μὲν ἤκω φέρων οἴκοθεν τῷ θεῷ χῆνα ἱερεῖον, ἢ πόλις δὲ τὰ νῦν οὐδὲν ἠὲ τρέπεται. »

146 Pur rimanendo un itinerario bizzarro, dato che la capitale della Siria romana era Antiochia e quindi, a rigor di logica, era quella e non Damasco ad essere la sede competente a giudicare Cipriano.

confusione non sia mai sussistita e che la leggenda di Cipriano abbia avuto una genesi puramente letteraria, senza ispirarsi cioè ad alcun personaggio storico. A tal proposito nemmeno la *Confessio* può aiutarci a far chiarezza in modo netto ed inequivocabile: l'Antiochia di cui parla è infatti una città neutra, uno sfondo indistinto e molto poco caratterizzato, un fondale generico che è chiamato dal testo stesso Antiochia ma che potrebbe essere, in effetti, una qualunque città dell'Impero coeva¹⁴⁷; mentre i testi successivi sono troppo contaminati dalla vicenda di Cipriano di Cartagine per essere in qualche modo utilizzabili.

A prescindere però dalla fondatezza o meno della tesi bollandista, a nostro parere ci sono anche altri elementi che andrebbero presi in esame riguardo la storicità di Cipriano, come la presenza a Costantinopoli almeno dal IV secolo di un culto a lui tributato¹⁴⁸, e la venerazione delle sue reliquie a Roma¹⁴⁹, città che secondo il recitato della *Passio* avrebbe ospitato le sue spoglie mortali; tuttavia entrambi questi elementi non sono certo definitivi, in quanto possono essere testimoni sì della storicità del personaggio, ma anche semplici prove della precocità del suo mito.

Alla luce di quanto detto risulta evidente l'impossibilità di affermare con certezza l'esistenza storica di Cipriano, così come il negarla. Ipotizzare quindi la genesi puramente fittizia del mito non tiene alcun conto né della sua precocità, né parimenti della sua rapidissima diffusione nell'Oriente cristiano. Pertanto, e questa è una semplice ipotesi, un parere suffragato soltanto da prove circostanziali e non definitive, riteniamo più plausibile riconoscere la veridicità del nucleo storico della vicenda e del suo protagonista, ossia che un Cipriano, prima pagano (mago, filosofo o forse sacerdote) e poi vescovo di Antiochia di Pisidia sia stato martirizzato per la sua fede durante il regno di Diocleziano, e che, proprio partendo da questi fatti, si sia originata una tradizione agiografica scritta od orale, che ha portato poi alla rielaborazione della leggenda ciprianea così come noi la conosciamo.

147 Nel testo Cipriano racconta di aver scatenato una pestilenza in città, diffondendo in un secondo momento un oracolo nel quale si dichiarava come questa fosse stata causata dall'intrasigenza di Giusta nei confronti di Aglaide, cosa che potrebbe far pensare alla presenza di un oracolo nelle vicinanze della città, ma nessuno dei due posti corrisponde a queste caratteristiche, pur avendo entrambi, come accennato, due importanti complessi templari dedicati ad Apollo, dio notoriamente associato ai vaticini e all'arte divinatoria.

148 Culto tributato esplicitamente a Cipriano d'Antiochia e non a Cipriano di Cartagine, come avrebbero interpretato alcuni studiosi: cfr. Coman J., "Les deux Cyprien de S. Gregoire de Nazianze", in *Studia Patristica IV, papers presented to the third international conference on patristic studies held at Christ Church, Oxford, 1959*, Berlino 1961, p. 367

149 Cfr. Franchi de' Cavalieri Pio, "Dove furono sepolti i SS. Cipriano, Giusta e Teoctisto?", in *Note agiografiche 8. Studi e testi 65*, Città del Vaticano 1935, pp. 353-354

Capitolo 2, La società e il taumaturgo

2.1 Cipriano, Apollonio e l'holy man tardo antico

Almeno dal nostro punto di vista, dei testi che compongono il *corpus* agiografico la *Confessio* è sicuramente il più interessante dei tre, dato che la *Conversio* è essenzialmente un romanzo edificante e la *Passio* l'agiografia generica di un martire che a parte qualche elemento non aggiunge molto al mito dell'Antiochiano. Come si è visto, in quest'opera Cipriano racconta in prima persona il percorso della sua educazione magica, ed è un elenco piuttosto lungo e dettagliato che occupa circa un terzo del racconto¹: i principali santuari della Grecia e dell'Asia Minore, la Frigia, la Scizia, l'Egitto e, come luogo finale, la Caldea.

Ad ogni tappa di questo suo viaggio corrisponde o l'iniziazione ad un culto misterico, ad esempio i Misteri Elusini ad Atene², o l'apprendimento di una specifica conoscenza magica, sia essa pratica, come la lettura del fegato presso i Frigi³, o squisitamente teorica, come la classificazione degli astri:

Da loro [i Caldei] appresi le tipologie delle stelle, così come delle piante, e conobbi i cori degli astri, come se fossero schierati per la guerra.⁴

Che ad un progresso sapienziale dovesse corrispondere uno specifico itinerario d'apprendimento non è un concetto particolarmente originale nella mentalità dell'antichità⁵: letterati, retori e filosofi

1 La sua educazione magica viene narrata nei primi otto capitoli, poi vengono raccontati i fatti di Antiochia (capp. IX-XIV), la confessione pubblica dei peccati (capp. XV-XX), le parole rivoltegli da Eusebio, suo padre spirituale, come conforto (capp. XXI-XXVII) e, per finire, sono accennati i fatti successivi alla conversione (cap. XXVIII).

2 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 36

3 *Ibidem*, p. 37

4 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 5,5: Παρ' αὐτῶν ἔγνων ἀστέρων ὡς ἐπὶ βοτανῶν διαφορὰς καὶ χοροὺς ἀστρῶν ὡς ἐπὶ πολέμων διαταγαῖς.

5 Bisogna inoltre sottolineare che nel digesto giustiniano i *circulatores*, categoria che comprende tutti coloro che esercitano la loro professione muovendosi di città in città in base alle esigenze lavorative, come filosofi, retori e poeti, sono generalmente considerati maghi, proprio in virtù dei loro continui spostamenti; cfr. Dickie Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londra New York 2001, pp. 225-227

da sempre hanno viaggiato per il Mediterraneo raggiungendo i luoghi più celebri in cerca di maestri e scuole che potessero affinare le loro conoscenze; così ha fatto infatti Porfirio prima andando a studiare filosofia ad Atene e raggiungendo poi Plotino in Italia, Gregorio di Nazianzo con Libanio ad Antiochia, oppure Palladio, nipote di Rutilio Namaziano, il quale dalla Gallia è giunto a Roma per perfezionarsi nello studio del diritto:

Allora, già pronto a partire, rimando a Roma e agli studi Palladio, speranza e vanto della mia famiglia. Giovane dalla bella eloquenza, da poco ci è giunto dai campi di Gallia per apprendere il nostro diritto. Egli mi tiene a sé coi dolcissimi vincoli del cuore: parente a me per sangue; figlio, per quanto l'amo. Suo padre, Euspranzio, ora insegna alle rive d'Armonica ad amare il ritorno della pace; ristabilisce le leggi, riporta la libertà, non permette che si divenga servi dei propri sudditi.⁶

Se consideriamo che il Cipriano descrittoci dalla *Confessio* è egli stesso un uomo dotto – anche se la cultura di cui è alfiere ed esperto era percepita dai suoi contemporanei, cristiani o pagani che fossero, di natura in qualche modo inferiore a quella tradizionale⁷ – il fatto che anche lui segua uno specifico percorso formativo non dovrebbe stupirci particolarmente, soprattutto perché esistevano dei precedenti letterari anche abbastanza noti, come ad esempio Pitagora⁸ ed Apollonio di Tiana, i

6 Rutilio Namaziano Claudio, *De reditu*, a cura di Emanuele Castorina, Firenze 1967, I, vv. 207-216: *Tum discessurus studiis Urbique remitto | Palladium, generis spemque decusque mei. | Facundus iuvenis Gallorum nuper ab arvis | missus Romani discere iura fori. | Ille meae secum dulcissima vincula curae, | filius affectu stirpe propinquus habet. | Cuius Aremoricis pater Exuperantius oras | nunc postliminium pacis amare docet; | leges restituit libertatemque reducit | et servos famulis non sint esse suis.*

7 Come testimonia per altro Agostino riguardo al mago Albicerio, ignorante e dissoluto anche perché non educato secondo il modello della *paideia* tradizionale. Agostino, *Contro gli accademici*, I,VI, 16-I,VIII, 22, in Agostino, *Tutti i dialoghi*, a cura di Giovanni Catapano, Milano 2006: *Non enim nunc primo auditis sapientiam esse rerum humanarum divinarumque scientiam. Hic Licentius, quem post istam definitionem diu putabam quaesitum esse quod diceret, subiecit statim: cur ergo non, quaeso, sapientem vocamus flagitiosissimum illum hominem, quem ipsi bene novimus per innumera scorta solere dillolui, Albericium dico illum, qui apud Karthaginem multos annos consulentibus mira quaedam et cetera respondit? [...] Hic ille: [...] Quaerebat enim vir ille doctissimus ab his, qui talia mirarentur, num grammaticam vel musicam vel geometricam posset Albicerius docere. Quis autem illum nosset et non istorum omnium imperitissimum fateretur? [...] Non igitur Albicerius rerum humanarum ac divinarum scientiae particeps fuit frustra que abs te isto modo definitio nostra temptata est. [«Infatti non udite ora per la prima volta che la sapienza è la scienza delle cose umane e divine». A questo punto Licenzio, che dopo questa definizione pensavo avrebbe cercato a lungo cosa dire, subito replicò: «Perché allora, scusa, non chiamiamo sapiente quell'individuo svergognatissimo, di cui noi stessi ben conosciamo l'abitudine a vivere da dissoluto in mezzo a un numero incalcolabile di sguadrine? Parlo di quel famoso Albicerio, che a Cartagine per molti anni diede certi responsi esatti e stupefacenti a coloro che andavano a consultarlo.». [...] A questo punto Trigezio ribatté: «[...] Quell'uomo dottissimo chiedeva infatti a coloro che ammiravano prodigi di tal fatta se Albicerio per caso fosse in grado di insegnare la grammatica, la musica o la geometria. Chi, tra quelli che l'hanno conosciuto, non ammetterebbe che egli era del tutto ignorante in tali materie? [...] Quindi Albicerio non fu partecipe della scienza delle cose umane e divine, e vano è stato questo tuo modo di attaccare la nostra definizione».]*

8 In proposito è interessante notare come i viaggi che Porfirio attribuisce a Pitagora siano esattamente gli stessi e nello stesso ordine di quelli extragreci di Cipriano; Porfirio, *Vita di Pitagora*, a cura di Angelo Raffaele Sodano e Giuseppe Girgenti, Milano 1998, 7: Ἔτι δὲ καὶ περὶ διδασκαλίας αὐτοῦ οἱ πλείους τὰ μὲν τῶν μαθηματικῶν καλουμένων ἐπιστημῶν παρ'Αἰγυπτίων τε καὶ Χαλδαίων καὶ Φοινίκων φασὶν ἐκμαθεῖν· γεωμετρίας μὲν γὰρ ἐκ παλαιῶν χρόνων ἐπιμεληθῆναι Αἰγυπτίους, τὰ δὲ περὶ ἀριθμούς τε καὶ λογισμούς Φοίνικας, Χαλδαίους δὲ τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν θεωρήματα. [Ancora quanto alla sua istruzione, i più dicono che egli apprese dagli Egiziani, dai Caldei e dai Fenici i principi delle scienze dette matematiche: ché fin dai tempi antichi gli Egliziani si erano occupati di geometria, i Fenici

cui viaggi abbiamo già messo brevemente in relazione con quelli del Nostro nel I capitolo.⁹

Date le numerose analogie esistenti tra quest'ultimo e Cipriano, analogie sia ben chiaro e non equivalenze, ci sembra opportuno soffermarci sulla figura di Apollonio in modo da poter chiarire il paragone tra i due e mettere a confronto le loro diverse, eppur simili, esperienze.

La testimonianza più antica in nostro possesso su Apollonio di Tiana è tradita dall'*Alessandro*, un caustico opuscolo di Luciano di Samosata, composto tra il 170 ed il 180 circa, nel quale si ironizza sull'oracolo di Abonutico, oggi Inebolu¹⁰ e sul suo fondatore Alessandro, un ciarlatano ed impostore che sarebbe stato addestrato da uno degli allievi del Tianeo, dal quale avrebbe appreso i segreti del mestiere:

Tra gli altri, diventò l'amante di un ciarlatano dedito alle arti magiche, uno di quelli che promettono incantesimi prodigiosi, filtri d'amore, evocazioni di spiriti contro gli avversari, scoperte di tesori, successioni di eredità. [...] Quel suo maestro e amante, Tianeo di nascita, era stato uno dei discepoli più assidui di Apollonio e conosceva, pertanto, tutti i trucchi che quest'ultimo era solito mettere in scena. Vedi da quale scuola provenga l'uomo del quale ti narro le imprese!¹¹

Oltre a questo breve accenno più che altro circostanziale, le informazioni più coerenti sulla sua vita ci sono fornite da Filostrato che nel primo ventennio del III secolo compose una sua biografia su commissione di Giulia Domna.¹²

In questo testo Apollonio ci viene presentato come un essere straordinario, già a partire dai prodigi che accompagnarono la sua nascita, secondo un *topos* letterario immancabile nelle biografie degli uomini illustri e che resterà immutato per quasi un millennio¹³, come un filosofo di ispirazione pitagorica e un esperto di cose divine, attivo nella riforma dei culti e dei riti delle città e dei templi incrociati durante i suoi viaggi:

Apollonio osservò principi affini a questi [il pitagorismo], e in modo ancora più divino di Pitagora seppe accostarsi alla sapienza e sollevarsi al di sopra dei tiranni. [...] Queste informazioni ho raccolto in parte dalle città dove fu amato, in parte dai santuari in cui restaurò riti ormai caduti in trascuranza, in parte ancora da ciò che altri hanno narrato di lui, e infine parte dalle sue lettere.¹⁴

della scienza relativa ai numeri e al calcolo, i Caldei dell'osservazione degli astri.]

9 Cfr. capitolo 1, pp. 29-30

10 Luciano di Samosata, *Alessandro o il falso profeta*, a cura di Dario del Corno e Loretta Campolunghi, pp. 41-42

11 *Ibidem*, 5

12 Come lui stesso ricorda nella sua opera: Filostrato, *Vita di Apollonio*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, I,3

13 È il caso ad esempio delle biografie di Alessandro Magno, costellate di portentosi e prodigi che ne avrebbero annunciato la nascita, ma anche di molti altri sovrani e personaggi celebri, come ad esempio il *Basileus* Basilio I il Macedone (867-886), ma anche la vita di Gesù, che così come ci è narrata nei Vangeli sinottici, sembra adeguarsi senza troppi problemi a questo *topos*.

14 Filostrato, *Vita di Apollonio*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, I,2

Ma, cosa ancor più importante, Apollonio è partecipe di una natura sovrumana, divina, è quindi capace di compiere prodigi quali la lettura del pensiero¹⁵ o la profezia, come quando, mentre sta parlando nel ginnasio di Efeso, racconta alla folla dell'uccisione di Domiziano a Roma come se stesse avvenendo proprio in quel momento davanti ai suoi occhi:

Questi eventi [l'assassinio di Domiziano] accadevano a Roma, ma Apollonio li vide stando a Efeso. Teneva infatti un discorso nei boschetti del ginnasio, verso mezzogiorno, appunto nell'ora in cui si svolsero i fatti della reggia: e all'improvviso abbassò la voce quasi atterrito, poi continuò a parlare in tono più sommesso del solito, al modo di chi a mezzo del discorso intravede qualcosa di inconsueto. Infine tacque come se l'avessero interrotto: e guardando terribilmente verso terra e avanzando di tre o quattro gradini, «Colpisci il tiranno, colpisci» gridava, non come se traesse da uno specchio un simulacro di realtà, ma vedendo gli avvenimenti stessi e dando l'impressione di prendervi parte.¹⁶

Episodio che similmente viene narrato da Cassio Dione, contemporaneo di Filostrato:

L'episodio di cui ho parlato e che, più di qualsiasi altro, ha suscitato la mia sorpresa è il seguente. Un certo Apollonio di Tiana, proprio nello stesso giorno e nella stessa ora in cui Domiziano veniva assassinato (ciò fu verificato, in seguito, sulla base di avvenimenti che capitarono da entrambe le parti), salì su una roccia, ad Efeso, o forse in qualche altra località, e dopo aver arringato la folla disse queste parole: «Bene Stefano, bravo Stefano! Colpisci l'assassino! Colpisci l'assassino! L'hai colpito, l'hai ferito, l'hai ucciso!»¹⁷

Poteri soprannaturali e prodigi, ma anche discussioni filosofiche, attività di riforma di culti e riti religiosi, chi era realmente Apollonio? Era un filosofo o un mago? Un teurgo o un ciarlatano? La risposta a questa domanda è meno facile di quanto si possa effettivamente immaginare, sia perché alla prova dei fatti queste categorizzazioni risultano divise così salomonicamente solo in teoria, essendo la realtà molto più sfumata, sia perché gli stessi antichi sembrano piuttosto confusi in proposito.

Come si è visto, per Luciano Apollonio era senz'ombra di dubbio un ciarlatano, ma così non sembra essere per Cassio Dione che riporta l'episodio con un tono di divertito scetticismo e nulla più, come di una diceria riferitagli su un personaggio non meglio precisato; il Tianeone viene così

¹⁵ *Ibidem*, I,19

¹⁶ *Ibidem*, VIII,26

¹⁷ Dione Cassio, *Storia Romana, libri LXIV-LXVII*, a cura di Alberto Barzano, Alessandra Stroppa e Alessandro Galimberti, Milano 2000, LXVIII, 18,1-2: ὁ δ' εἶπον ὅτι ὑπὲρ πάντα τὰλλα θαυμάσας ἔχω, τόδ' ἐστίν. Ἀπολλώνιος τις Τυανεύς ἐν τε ἡμέρα ἐκείνη καὶ τῇ ὥρᾳ αὐτῇ ἐκείνη ἐν ἣ ὁ Δομιτιανὸς ἐσφάττετο (τοῦτο γὰρ ὕστερον ἐκ τῶν ἐκατέρωθεν γενομένων ἠκριβώθη) ἀναβάς ἐπὶ τινα λίθον ὑψηλὸν ἐν Ἐφέσῳ ἦ καὶ ἑτέροθι, καὶ συγκαλέσας τὸ πλῆθον ταῦτα εἶπε· «Καλῶς Στέφανε, εὖ γε Στέφανε· παῖε τὸν μισθόνον. Ἐπλεξας, ἔτρωσας, ἀπέκτεινας».

qualificato genericamente come: Ἀπολλώνιος τις Τυανεύς (un tale Apollonio di Tiana o anche: Apollonio, un tale di Tiana) ed il luogo è sì Efeso ma, per quanto l'autore effettivamente ne sa, potrebbe essere un qualunque altro posto. È verosimile supporre quindi che il Cocceano non ne avesse mai sentito parlare, né avesse tanto meno mai letto il *Bios* su Apollonio scritto da Moiragenes¹⁸, ma che abbia mediato l'episodio da una tradizione orale e localistica, alla quale probabilmente si è ispirato in seguito lo stesso Filostrato.

Ma già qualche anno più tardi, durante la stesura del settantottesimo libro della sua *Storia Romana*, la sua opinione muta drasticamente: Apollonio, a suo giudizio, è un mago, anzi uno stregone al quale l'Imperatore Caracalla era molto devoto:

Si compiaceva a tal punto di maghi e ciarlatani che commemorò ed onorò Apollonio di Cappadocia, che fiori sotto Domiziano e che fu un accurato mago e ciarlatano, e gli eresse un sacrario.¹⁹

Filostrato invece, che bisogna ricordare riteneva essere il suo biografo ufficiale e che nel primo libro della sua opera critica in modo piuttosto aspro Moiragenes per averlo descritto come mago, sembra essere piuttosto cauto sull'argomento, a tratti persino imbarazzato: si rende cioè perfettamente conto che molti dei prodigi che sta raccontando sono tipici di maghi e stregoni²⁰ o quanto meno ambigui, così con successo variabile tenta di ricondurli entro una cornice socialmente più accettabile, attribuendoli ora alla sua scienza divina, ora alla purezza del suo regime di vita pitagorico, ora anche all'intercessione della divinità protettrice, come nel caso delle guarigioni che opera²¹, oppure, quando tutti questi metodi si rivelano inefficaci, alla sua natura divina o facendone semplici fenomeni fisici, come nel caso della giovinetta che avrebbe resuscitato ma che in realtà non sarebbe stata davvero morta:

Una fanciulla sembrava che fosse morta proprio sul punto delle nozze; il promesso sposo seguiva il feretro gemendo sulle nozze non compiute, e insieme a lui piangeva tutta Roma, poiché la fanciulla apparteneva a una famiglia consolare. Apollonio, trovandosi presente al cordoglio, «Deponete la bara,» disse «che porrò fine al vostro pianto su questa giovanee»; e chiese quale fosse il suo nome. I presenti credevano che avrebbe tenuto un

18 Il *Bios* di Moiragenes è a noi noto solamente per l'accenno che ne fa Filostrato nell'introduzione della sua opera, dove ne parla come dell'unica biografia a lui nota sul personaggio, assieme a quella di Massimo di Aigai, anche se assolutamente indegna di fede. Cfr. Filostrato, *Vita di Apollonio*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, I,3

19 *Dio's Roman History*, vol. IX, a cura di Earnest Cary, Londra 1955, LXXVIII, 18,4: τοῖς δὲ μάγοις καὶ γόησιν οὕτως ἔχαιρεν ὡς καὶ Ἀπολλώνιον τὸν Καππαδόκην τὸν ἐπὶ τοῦ Δομιτιανοῦ ἀνθήσαντα ἐπαινεῖν καὶ τιμᾶν, ὅστις καὶ γόης καὶ μάγος ἀκριβῆς ἐγένετο, καὶ ἠρώων αὐτῷ κατασκευάσαι.

20 Esemplare in proposito, ma di certo non l'unico esempio, è la refutazione delle accuse di magia rivolte ad Apollonio nel I libro della sua opera, accostandolo a personaggi illustri quali Pitagora, Empedocle, Socrate ed Anassagora: Cfr. Filostrato, *Vita di Apollonio*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, I,2

21 *Ibidem*, I,9-10

discorso, come quelli che si fanno ai funerali per suscitare i lamenti; ma egli non fece altro che accostare la mano alla ragazza e mormorare in segreto alcune parole: e la ridestò dalla morte apparente. [...] Sia che avesse trovato in lei una scintilla di vita, di cui non si erano accorti quanti la curavano – si dice infatti che, sebbene piovesse, dal suo volto si levava un leggero vapore –, oppure che avesse riscaldato e richiamato la vita che oramai era spenta, la comprensione di questo fatto è rimasta un mistero non solo per me, ma anche per chi era presente.²²

Anche il mistero della morte di Apollonio va ricondotto entro questa cornice interpretativa, come il tentativo cioè di ricondurre le sue capacità taumaturgiche ad una natura divina. Il Tiano secondo Filostrato non sarebbe infatti morto, bensì asceso al cielo, in una vera e propria apoteosi divina:

Alcuni raccontano che si spense a Efeso, assistito da due ancelle, poiché erano ormai morti i liberti di cui ho parlato all'inizio. [...] Altri dicono che sia morto a Lindo, dove sarebbe entrato nel tempio di Atena, scomparendo alla vista nel suo interno. Altri ancora sostengono che la sua morte avvenne in Creta, in modo ancora più straordinario che nel racconto di Lindo. Infatti Apollonio si trovava a Creta, oggetto di ammirazione ancora maggiore che in precedenza, e si era recato al tempio di Dictinna in un'ora indebita. Questo tempio è custodito da cani, a difesa dei tesori che vi si trovano; ed è opinione dei Cretesi che questi non si lascino vincere né dagli orsi, né da altri animali altrettanto feroci. Ma al suo arrivo i cani non abbaiarono neppure e gli si fecero incontro muovendo la coda, come non erano soliti neppure con i custodi consueti. Si dice allora che i guardiani del tempio lo prendessero e lo mettersero in ceppi accusandolo di avere gettato qualche boccone ai cani per placarli; ma nel cuore della notte egli si liberò, e chiamati gli uomini che lo avevano legato, perché il fatto non rimanesse ignoto, corse alle porte del tempio, le quali si spalancarono. Quando egli fu entrato, le porte si chiusero come se fossero sbarrate, e si udì una voce di fanciulle che cantavano. Il loro canto diceva: «Vieni alla terra, vieni in cielo, vieni».²³

In realtà Apollonio non fu niente di tutto questo. Come ha efficacemente notato Maria Dzielska²⁴ non fu altri che un mistico provinciale consacrato ad Asclepio e celebre – in una zona piuttosto delimitata dell'Impero che va dall'Asia Minore meridionale al Nord della Siria – per alcuni prodigi non meglio specificati, dato che non possediamo la biografia redatta da Moiragenes, per le sue guarigioni e per le profezie (almeno una, quella riportata sia da Filostrato che da Cassio Dione), autore di molte opere, tra cui un *Bios* perduto di Pitagora, un'apologia, acclusa al testo della *Vita*, composta probabilmente dallo stesso Filostrato, alcune lettere, per la maggior parte false o redatte programmaticamente per creare un *corpus* di documenti da accompagnare alla *Vita* o desunte dal testo medesimo per rafforzarne la veridicità, un testamento ed un trattato sui sacrifici molto apprezzato da Eusebio di Cesarea.²⁵

²² *Ibidem*, IV,45

²³ *Ibidem*, VIII,30

²⁴ Cfr. Dzielska Maria, *Apollonius of Tyana in legend ad History*, Roma 1986, pp. 51-56

²⁵ Eusebio di Cesarea, *Preparazione evangelica*, a cura di Franzo Migliore, Roma 2012, IV,12-IV,13: "Queste, dunque,

Il resto è della vicenda, così com'è raccontata nella *Vita*, è mito, anzi una mitografia creata ad arte dallo stesso Filostrato, seguendo le direttive propagandistiche della dinastia severa e le sue pretese monarchiche di stampo orientalizzante.²⁶

Sono così leggendari i suoi viaggi per il mondo²⁷, ad eccezione di quelli all'interno della sua area geografica di influenza, la sua adesione al neopitagorismo, necessario *cliché* per un teurgo esoterizzante del III secolo, le sue interazioni con gli Imperatori e con le massime autorità filosofiche dell'epoca²⁸ ed il processo intentatogli da Domiziano, inseribile all'interno della celebre purga degli intellettuali che si opponevano al suo dispotismo, processo che, nonostante la verbosissima apologia mai pronunciata ed acclusa al racconto, termina dopo un breve scambio di battute tra lui e l'Imperatore con la sua scomparsa dall'aula di giudizio:

Egli prese ancor più coraggio, e disse: «Sia grazie a te, sire, ma per colpa di questi scellerati vanno in rovina le città, le isole sono piene di esiliati e la terraferma di lamenti, gli eserciti di viltà e il senato di sospetti. Dammi, se vuoi, la possibilità di parlare, altrimenti, manda qualcuno a prendere il mio corpo, poiché prendere l'anima è impossibile. A dire il vero, neppure il corpo potresti prendere, non mi ucciderai infatti, poiché non sono mortale». E con queste parole scomparve dal tribunale, risolvendo la situazione nel modo migliore. [...] Quando dunque scomparve dal tribunale in un modo soprannaturale e inspiegabile, il tiranno non ebbe la reazione che i più si attendevano. Si pensava infatti che avrebbe lanciato urla tremende e avrebbe bandito la caccia all'uomo, proclamando per tutto il suo impero di arrestarlo ovunque si trovasse. Ma egli non fece nulla di tutto ciò: come se si studiasse di contrastare l'aspettativa della gente, oppure avesse infine compreso che non aveva alcun potere contro di lui. Se poi agisse così perché si sentiva superiore, possiamo valutarlo dagli avvenimenti successivi: ci apparirà infatti sconvolto, piuttosto che pieno di disprezzo.²⁹

Sapere allora chi fu davvero Apollonio, cosa scrisse o fece realmente, non è però particolarmente utile al discorso che stiamo cercando di portare avanti, perché non è l'Apollonio storico, ma quello

sono le parole di Porfirio, che sono assai simili a quelle che, sempre a proposito del primo e supremo Dio, sono state dette anche dal famoso Apollonio di Tiana, uomo assai rinomato dappertutto, nella sua opera intitolata *I sacrifici*. Ecco, a quanto si dice, ciò che egli scrive. [...] «A lui ci si rivolga sempre e soltanto col discorso migliore, intendo dire non con quello che passa attraverso le labbra, e a lui, in quanto è il più bello di tutti gli esseri, si chiedano i beni mediante la più perfetta delle facoltà che sono in noi, vale a dire l'intelletto che non ha bisogno di strumenti espressivi. Ecco perché, dunque, in onore del Dio supremo, non si devono assolutamente celebrare sacrifici»".

26 A queste direttive risponde l'esigenza di descriverlo come seguace di un piuttosto generico dio solare. Il monoteismo di Apollonio, antesignano del *Sol Invictus* di epoca costantiniana, è creato ed utilizzato per rafforzare le pretese di divinizzazione della dinastia regnante nonché per legittimare l'autorità imperiale in un momento di crisi strutturale, in quanto: «c'è un solo Dio, Re Sovrano e non vi può essere sulla terra che una sola immagine di Lui, un solo Imperatore. Se il politeismo comportava di sua natura un governo di molti, il monoteismo comporta invece la monarchia, il governo di uno solo, che è come la testa di un unico corpo.» R. Farina, *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurigo 1966, pp. 132-133. Nonostante la marginalità storica del personaggio, era conosciuto ed apprezzato dai Severi in quanto Giulia Domna era per l'appunto siriana, figlia di un sacerdote del culto solare di Emesa. Cfr. Filostrato, *Vita di Apollonio*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, pp. 15-16

27 Un semplice catalogo di citazioni di resoconti di viaggio, inseriti per appagare il gusto per lo sconosciuto e l'insolito dei lettori.

28 Ad eccezione forse dello stoico Eufrate, fieramente avversogli; Cfr. Dzielska Maria, *Apollonius of Tyana in legend and History*, Roma 1986, pp. 41-49

29 Filostrato, *Vita di Apollonio*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, VIII,5-8

re-interpretato da Filostrato a diventare punto di riferimento, simbolo e modello tanto letterario quanto sociale con cui fare i conti e col quale sarà costretto a confrontarsi anche il redattore della *Confessio* ciprianea. Se è senz'altro vero che Filostrato per creare il protagonista della sua *Vita* si è in qualche modo dovuto riferire al personaggio storico, ed alla tradizione che attorno a questo era già fiorita, tuttavia gli elementi originali che ha inserito nella biografia sono nettamente più interessanti, dato almeno il corso successivo degli eventi.

Apollonio viene descritto come un sapiente, più per ispirazione che per studio³⁰, un teurgo che, grazie alla conoscenza delle cose divine, è capace di compiere prodigi di varia natura, un filosofo assorbito quasi completamente dal discorso religioso, dalla riforma dei culti e dei riti e, in questo modo, lontano dalle altre branche del pensiero classico, una sorta di santo pagano, definizione questa su cui sarebbe doveroso spendere qualche parola aggiuntiva.

A partire dal II secolo la società dell'Impero lentamente muta. Le vecchie categorie del pensiero filosofico soddisfano sempre meno, così come la religione tradizionale, con i suoi culti pubblici, non è più sufficiente ad appagare le esigenze spirituali di un numero sempre crescente di persone, di un mondo che ricerca un contatto intimo, personale, iniziatico e misterico col divino, vittima e preda di ansie escatologiche fino a quel momento pressoché sconosciute, ed ora percepite come sempre più intense e tragiche. Il mondo terreno si separa inesorabilmente da quello divino, lasciando l'uomo solo, nudo e tremante in balia della sua pochezza³¹, in disperata ricerca di qualcuno che possa promettere una qualche forma di immortalità, di eternità spirituale, come fa attorno al III secolo l'anonimo profeta del *Poimandres*:

«O popoli, uomini nati dalla terra, voi che vi siete abbandonati all'ubriachezza, al sonno e all'ignoranza di Dio, siate astemi, smettete di sguazzare nella dissolutezza, incatenati come siete al sonno di coloro che sono privi di ragione». Dopo che ebbero ascoltato si unirono a me. Ed io dissi loro: «Perché, o uomini nati dalla terra, vi siete legati alla morte, quando avreste potuto partecipare all'immortalità? Venite a pentirvi, voi che avete percorso la strada dell'errore, voi che avete scelto come compagna l'ignoranza. Liberatevi dalla luce delle tenebre, partecipate all'immortalità, abbandonando per sempre la corruzione».³²

30 *Ibidem*, I,7

31 Cfr. Dodds Eric Robertson, *Cristiani e pagani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970, pp. 7-13; Lane Fox non concorda però con la definizione di epoca di angoscia proposta dal Dodds, cercando di dimostrare come l'ansia escatologica non sia aumentata rispetto al passato, ma che l'angoscia derivi dalla presenza degli dèi tra i mortali, presenza che però non uscirebbe dal solco della tradizione greco-romana. Cfr. Lane Fox Robin, *Pagani e cristiani*, Bari 1984, pp. 57-173. Tuttavia è proprio la lettura degli esempi elencati da Lane Fox a farci propendere per l'interpretazione qui proposta. Proprio in quest'epoca possiamo assistere ad un interesse inusuale per il divino, per quei culti che garantiscono ai loro adepti un posto privilegiato nell'aldilà e possiamo notare anche un incremento della presenza della divinità nel mondo mortale, su cui, per esempio, una sacerdotessa di Artemide interroga così l'oracolo di Apollo: "Dal giorno in cui ella ha assunto il sacerdozio gli dèi hanno preso a manifestarsi come mai in passato, comprendendo alle fanciulle e alle donne ma anche a uomini e ragazzi. Che significa ciò? È forse un buon presagio?" *Ibidem*, p. 100

32 *Corpus Hermeticum*, a cura di Arthur Darby Nock e André Marie Jean Festugière, vol. I, Parigi 1945, I,27-28: *Ω λαοί, ἄνδρες γηενεῖς, οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοῦς ἐκδεδωκότες καὶ τῆ ἀγνοσίῃ τοῦ

Nelle acque del razionalismo greco-romano cominciano quindi ad affiorare le ninfee del misticismo³³ e dell'irrazionale³⁴, una trasformazione che lascia sbigottito chi vi assiste, come Luciano, il quale non lesina critiche e sarcasmi su coloro che vogliono approfittarsi della credulità della gente, sui filosofi-imbonitori, di cui Peregrino, oggetto della sua pungente satira, è simbolo ed alfiere, ma la cui vicenda umana è per noi estremamente interessante in quanto ci mostra la parabola esperienziale di un'intera società: prima cristiano, poi cinico, pone termine alla sua vita in modo piuttosto appariscente, bruciandosi vivo pubblicamente, forse per esibizionismo, per provocazione, oppure, come maligna Luciano che ritiene l'intera vicenda grottesca e ridicola, perché sperava qualcuno lo fermasse o forse, come noi siamo più portati a credere, per abbandonare la realtà terrena, un'ansia di martirio *ante litteram*:

Giunti alla catasta, da diverse parti vi posero fuoco che per le legna resinosa ed i sarmenti tostò divampo in gran fiamma. Egli (attento, che ora viene il bello) depose la bisaccia, il mantello, la clava d'Ercole, e rimase in camicia, che era lordissima. Poi chiese incenso per gettarlo nel fuoco, ed avutolo, ve lo gettò: indi voltosi verso il mezzodì (come se il mezzodì avesse a fare qualche cosa in questo) disse: o anime di mia madre e di mio padre, accoglietemi benigne. E così dicendo si gettò nel fuoco, e non fu visto più, che la fiamma lo ravvolse e lo nascose.³⁵

Su Peregrino sono cominciati però a circolare già a poche ore dalla morte i racconti dei prodigi da lui compiuti, alcuni inventati dallo stesso Luciano per deridere i creduloni, altri "genuini", come ci testimonia l'anziano che asserisce di averlo visto passeggiare dopo la morte, un'apparizione per altro tipicamente cristiana:

Ma mentre io me ne andavo per quella folla, un vecchio che alla barba ed ai capelli bianchi m'aveva l'aria d'un uomo grave e degno di fede, il quale fra le altre cose che raccontava di Proteo³⁶, diceva come, dopo che s'era bruciato, egli se lo era veduto proprio innanzi vestito di bianco, e come allora lo aveva lasciato che passeggiava

θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὑπὸ ἀλόγῳ. Οἱ δὲ ἀκούσαντες παρεγένοντο ὁμοθυμαδόν. Ἐγὼ δὲ φημι, Τί ἑαυτοῦς, ὦ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδώκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδεύσαντες τῇ πλάνῃ καὶ συγκοινωνήσαντες τῇ ἀγνοίᾳ· ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν.

33 Cfr. Dodds Eric Robertson, *Cristiani e pagani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970, 69-79

34 Questo non significa però che la società prima di questa data fosse razionale o non prestasse fede a prodigi, portenti e ai segnali inviati dagli dèi. Intendiamo semplicemente notare che, a partire da quest'epoca, questo atteggiamento prende a diffondersi gradualmente anche nei ceti colti e letterati, nonostante sopravvivano scuole di aperto scetticismo.

35 Luciano di Samosata, *Della morte di Peregrino*, in Luciano di Samosata, *Tutti gli scritti*, a cura di Diego Fusaro e Luigi Settembrini, Milano 2007, pp. 1726-1727: 'Ο δὲ - καὶ μοι πάνυ ἤδη πρόσσεχε τὸν νοῦν - ἀποθέμος τὴν πῆραν καὶ τὸ τριβῶνιον καὶ τὸ Ἡράκλειον ἐκεῖνο ῥόπαλον, ἔστη ἐν ὀθόνη ῥυπώσῃ ἀκριβῶς. Ἐῖτα ἤτει λιβανωτόν, ὡς ἐπιβάλοι ἐπὶ τὸ πῦρ, καὶ ἀναδόντος τινός ἐπέβαλέν τε καὶ εἶπεν ἔς τὴν μεσημβρίαν ἀποβλέπων - καὶ γὰρ καὶ τοῦτ' αὐτὸ πρὸς τὴν τραγῳδίαν ἦν, ἡ μεσημβρία "Δαίμονες μητρῶι, δέξασθέ με εὐμενεῖς". Ταῦτα εἰπὼν ἐπήδησεν ἔς τὸ πῦρ, οὐ μὴν ἑωρᾶτό γε, ἀλλὰ περιεσχέθη ὑπὸ τῆς φλογός πολλῆς ἡρμένης.

36 Il soprannome che Luciano dà a Peregrino per la sua capacità di cambiar continuamente veste e opinioni.

nel portico dei sette echi tutto lieto e con una corona d'oleastro in capo.³⁷

Oppure irridendo la credulità stessa che porta anche persone di cultura, che dovrebbero quindi essere teoricamente lontane dalle superstizioni della gente comune, a credere a ciarlatani, prodigi e favole:

Io infatti me ne vengo proprio adesso dal grande Eucrate dove ho ascoltato un sacco di storie incredibili e di favole; anzi, mi sono tirato fuori dal bel mezzo della conversazione, perché non sopportavo più tutte quelle esagerazioni: mi hanno cacciato come delle Erinni con i loro racconti strampalati e sinistri. [...] Oggi devo incontrarmi con Leontico – uno dei miei amici, come sai – e il suo schiavo mi disse che era uscito presto alla mattina per recarsi a far visita ad Eucrate che era malato. [...] Una volta là, Leontico non lo trovo – perché, mi dicono, se ne era andato proprio un attimo prima – in compenso c'era molta gente tra cui Cleodemo il peripatetico e Deinomaco lo stoico e Ione – sai, quello che pretende di essere ammirato per la sua conoscenza di Platone e ritiene di essere l'unico che ne ha compreso perfettamente la dottrina e l'unico in grado di spiegarla ad altri –. Vedi di che uomini ti parlo? Templi di scienza e di virtù, l'apice di ogni scuola filosofica, tutti personaggi degni di rispetto e che quasi incutono timore a guardarli. Poi c'era anche il medico Antigono che era stato chiamato, credo, per via della malattia.³⁸

Contemporaneo di Luciano è Apuleio, il quale, allo stesso modo del retore di Samosata, può ancora permettersi di deridere la credulità e la superstizione degli abitanti di Oea che lo hanno citato in tribunale attorno al 160 con l'accusa di essere un mago. La sua linea difensiva – che possiamo apprezzare ancor oggi grazie alla rielaborazione dell'arringa difensiva pubblicata successivamente al processo dallo stesso Apuleio – è basata sull'assioma stregoneria-ignoranza: solo gente incolta, illetterata ed ignorante può accusare il filosofo di magia, dato che ciò che lo muove è esclusivamente il sano desiderio di conoscenza, come ad esempio nel caso del sospetto che nei suoi concittadini ispirava il bizzarro interesse che aveva per pesci velenosi ed esotici.³⁹:

37 *Ibidem*, pp. 1728-1729: Ἀπελθὼν δὲ εἰς τὴν πανήγυριν ἐπέστην τινὶ πολιῷ ἀνδρὶ καὶ νῆ τὸν μὲν Λεόντιχον οὐκέτι – ἐφθάκει γάρ, ὡς ἔφασκον, ὀλίγον προεξεληλυθῶς – ἄλλους διηγούμενῳ περὶ τοῦ Πρωτέως καὶ ὡς μετὰ τὸ καυθῆναι θεάσαιτο αὐτὸν ἐν λευκῇ ἐσθῆτι μικρὸν ἔμπροσθεν, καὶ νῦν ἀπολίποι περιπατοῦντα φαιδρὸν ἐν τῇ ἑπταφώνῳ στοᾷ κοτίνῳ τε ἐστεμμένον.

38 Luciano di Samosata, *L'amante della menzogna*, a cura di Francesca e Umberto Albini, Venezia 1993, 5-7: Ἐγὼ γέ τοι παρὰ Εὐκράτους ἦκω σοὶ τοῦ πάνυ, πολλὰ τὰ ἀπίστα καὶ μυθώδη ἀκούσας· μᾶλλον δὲ μεταξὺ λεγομένων ἀπιῶν ᾠχόμεν οὐ φέρων τοῦ πράγματος τὴν ὑπερβολὴν ἀλλὰ με ὥσπερ αἱ Ἐρινύες ἐξηλασαν πολλὰ τεράστια καὶ ἀλλόκοντα διεξιόντες. [...] Τήμερον δὲ Λεοντίχῳ συγγενέσθαι δεόμενος – ἐτραίπος δέ μοι – ὡς οἴσθα – ἀκούσας τοῦ παιδὸς ὡς παρ' Εὐκράτην ξῶθεν ἀπέλθοι νοσοῦντα ἐπισκεψόμενος. [...] Εὐρίσκω δὲ αὐτόθι τὸν μὲν Λεόντιχον οὐκέτι – ἐφθάκει γάρ, ὡς ἔφασκον, ὀλίγον προεξεληλυθῶς – ἄλλους δὲ συχνούς, ἐν οἷς Κλεόδημός τε ἦν ὁ ἐκ τοῦ Περιπάτου καὶ Δεινόμαχος ὁ Στωϊκὸς καὶ Ἴων, οἴσθα τὸν ἐπὶ τοῖς Πλάτωνος λόγοις θαυμάζεσθαι ἀξιούντα ὡς μόνον ἀκριβῶς κατανενοηκότα τὴν γνώμην τοῦ ἀνδρὸς καὶ ἄλλοις ὑποφητεῦσαι δυνάμενον. Ὅρᾳς οἴσους ἀνδρας σοὶ φημι, πανσόφους καὶ παναρέτους, ὃ τι περὶ τὸ κεφάλαιον αὐτὸ ἐξ ἐκάστης προαιρέσεως, αἰδεσίμους ἅπαντας καὶ μονονουχὶ φοβερούς τὴν πρόσσωψιν; ἔτι καὶ ὁ ἰατρὸς Ἀντίγονος παρῆν, κατὰ χρεῖαν, οἶμαι, τῆς νόσου ἐπικληθεῖς.

39 Anche se, ad onore del vero, le giustificazioni di Apuleio non riescono a convincere completamente il lettore moderno

Egli dice «Tu cerchi pesci!» Non voglio negarlo; ma, di grazia, chi è in cerca di pesci è per questo un mago? Io credo che non lo sia di più se cercassi lepri o cinghiali o galline. O solo i pesci hanno qualcosa di occulto agli altri, ma noto solo ai maghi? Ma se tu sai che cosa è questo qualcosa sei mago senz'altro; se non lo sai, devi confessare che ti fai accusatore di una cosa che sconosci. Così ignoranti voi siete di ogni opera letteraria e persino di tutte le favole del popolino da non sapere accozzare una fandonia in modo verosimile?⁴⁰

Ma Luciano, molto più di Apuleio – che si vanta di essere iniziato a molti Misteri⁴¹, che sappiamo essere fanaticamente devoto ad Iside e che fa una breve apologia del mago in quanto conoscitore dei riti e dei culti secondo la dottrina platonica⁴² – appartiene ad un mondo oramai superato, perché la società si muove in direzione contraria alla sua⁴³, perché la gente ha fame di credere: la ricerca filosofica si sposta, in quanto espressione delle esigenze proprie dell'epoca che l'ha partorita, su tutto ciò che concerne le divinità, la loro natura e la loro influenza sul mondo materiale, perdendo così la sua connotazione originaria di libera espressione del pensiero, per diventare un apparato dogmatico, preposto alla salvezza delle anime.⁴⁴ Il neoplatonismo, accentuando gli aspetti più teurgici degli scritti di Platone, ed il neopitagorismo, con la sua forte componente mistica, diventano le scuole di pensiero dominanti tra III e IV secolo, mentre si diffondono ovunque culti misterici in cui gli appartenenti appagano la loro ansia nell'esclusività e nel contatto intimista con il dio, culti come gli antichi Misteri della Grecia, i più recenti culti isiaci⁴⁵ e, almeno nel primo periodo della sua storia, il Cristianesimo stesso, percepito da alcune frange dei suoi aderenti come una congregazione chiusa e in possesso di verità escatologiche segrete a tutti, se

che può facilmente ravvisare nelle sue azioni, se non le reali prove di magia o stregoneria, comunque l'impronta di pratiche occulte o di comportamenti ambigui cfr. Graf Fritz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, p. 76

40 Apuleio, *L'Apologia*, a cura di Giuseppe Augello, Torino 1984, XXX: «*Piscis*» inquit «*quaeris*». *Nolo negare. Sed, oro te, qui piscis quaerit, magus est? Equidem non magis arbitror quam si leprores quaererem vel apros vel altilia. An soli pisces habent aliquid occultum aliis, sed magis cognitum? Hoc si scis quid sit, magus es profecto; sin nescis, confitearis necesse est id te accusare quod nescis. Tam rudis vos esse omnium litterarum, mnum denique vulgi fabularum, ut ne fingere quidem possitis ista veri similiter?*

41 *Ibidem*, LV: *Sacrorum pleraque initia in Graecia participavi Eorum quaedam signa et monumenta tradita mihi a sacerdotibus sedulo conservo.* [Io in Grecia sono stato iniziato a un gran numero di culti. Dai sacerdoti di questi culti mi sono stati regalati dei segni e dei simboli che conservo con cura.]

42 *Ibidem*, XXV: *Quae quidem omnis Aemiliano fuit in isto uno destinata, me magum esse, et ideo mihi libet querere ab eruditissimis eius advocatis quid sit magus. Nam si, quod ego apud plurimos lego, Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos, quod tandem est crimen sacerdotem esse et rite nosse atque scire atque callere leges cerimoniarum, fas sacrorum, ius religionum? Si quidem magia id est quod Plato interpretatur.* [Poiché per Emiliano tutta l'accusa consiste proprio in questa imputazione, che io sono un mago, mi piace domandare ai suoi dottissimi avvocati che cosa è un mago. Siccome io leggo in moltissimi autori: mago in lingua persiana è ciò che da noi è il sacerdote. E che delitto alla fine è essere sacerdote e ritualmente conoscere e sapere e mettere in pratica le leggi delle cerimonie sacre, le regole del culto e i precetti religiosi? Questa almeno è l'interpretazione che da Platone della magia.]

43 Questo non significa certo il completo abbandono del razionalismo e della ricerca filosofica tradizionale, sarebbe ridicolo solo postularlo, ma indica una tendenza di fondo, percepita a vari livelli della società mediterranea dell'epoca. Ai casi citati qui possono essere infatti tranquillamente contrapposti la scuola neoplatonica di Alessandria ed Ipazia, o in ambito cristiano Girolamo e forse il più grande pensatore di tutta la tarda antichità Agostino, il quale tuttavia ha postulato l'inadeguatezza della ragione dinnanzi alla fede. Ancora nel V secolo, uno degli ultimi poeti pagani latini dell'Impero, Rutilio Namaziano, mostra verso i racconti fantastici il contegno sprezzante dell'intellettuale scettico.

44 Cfr. Nock Arthur Darby, *La conversione, società e religione nel mondo antico*, Bari 1974, p. 142

45 Cfr. *Ibidem*, pp. 97-108; Brown Peter, *Il mondo tardo antico, da Marco Aurelio a Maometto*, Torino 1974, pp. 44-45

non per i pochi eletti della comunità (idea non dissimile da quella che gli antichi avevano di un qualunque culto misterico), come testimonia per altro il caso paradigmatico della chiesa di Corinto, fondata dall'apostolo Paolo e talmente frantumata al suo interno dalle diverse correnti sapienziali da necessitare di un suo secondo intervento diretto per pacificarla.⁴⁶

L'esigenza diffusa è di far collidere divino e materiale, di avvicinarli sempre più in modo da poterli sovrapporre a piacimento; e i confini dei due mondi sono sempre meno netti e più frastagliati, si viene pertanto a creare un'ampia zona grigia in cui riescono a toccarsi ed influenzarsi tra loro vicendevolmente.

Le divinità comunicano con i loro fedeli direttamente, lontano cioè dai templi ufficiali e cittadini, dando loro consigli, visioni ed ordini, come nel celeberrimo caso di Elio Aristide, che nel II secolo compose una lunga opera in cui descrisse le visioni che il suo nume tutelare Asclepio gli inviava⁴⁷, o i numerosi casi dei primi cristiani che, nell'esperienza mistica del martirio, percepivano nettamente la loro vicinanza a Dio.

In questo contesto, la parabola ascetica di Antonio, il fondatore del monachesimo egiziano, così come ci è stata tramandata da Atanasio, Patriarca di Alessandria, è paradigmatica: è un illetterato, non nel senso di analfabeta, ma di estraneo alla *paideia* tipica delle élites ellenizzanti dell'Impero e ai loro valori:

Antonio era di origine egiziana, nato da genitori nobili, che i greci chiamano *eugenes*. I genitori possedevano beni in misura sufficiente, ed essendo cristiani l'educarono secondo il cristianesimo. Finché fu bambino, fu allevato da loro. Non conosceva nessuno all'infuori dei genitori e della loro casa. Cresciuto ed avanzato in età, non volle apprendere le lettere, giacché non intendeva avere rapporti con altri fanciulli.⁴⁸

Cosa che viene ci viene ricordata più volte, come sua qualifica fondamentale:

Era straordinariamente saggio, e ciò che è ammirevole, era ignaro di lettere, ma comprendeva e intendeva da solo tante cose come nessun uomo di quella generazione.⁴⁹

46 Ruggiero Fabio, *La follia dei pagani, la reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Roma 2002, pp. 27-28

47 Asclepio era famoso per inviare i responsi ai quesiti dei suoi fedeli in sogno, generalmente relativi a terapie da seguire o a riti purificatori da adempiere per guarire da una data malattia; cfr. Aristide Elio, *Discorsi sacri*, a cura di Salvatore Nicosia, p. 16; cosa che per altro succede anche ad Apollonio nella *Vita*. L'esperienza di Elio Aristide è però intrinsecamente diversa, in quanto oltre ai consigli medici, per altro molto numerosi data la sua natura di paziente cronico, riceveva anche profezie e consigli di vita, come quando chiese alla divinità come comportarsi a proposito di alcuni obblighi civici che il nuovo governatore voleva imporgli, ricevendo in sogno l'assicurazione che il suo destino rimaneva comunque nelle mani del suo divino protettore; *Ibidem*, IV,72-76. Per una disamina sull'argomento, cfr. Dodds Eric Robertson, *Cristiani e pagani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970, pp. 39-45

48 Atanasio, *Vita di Antonio*, a cura di G. J. M. Bartelink, Milano 1974, I,1-2: *Antonius genere quidem erat Aegyptus, natus de parentibus nobiles quos Graecos dicunt eugenes. Qui parentes tanta possidebant quanta illis sufficeret, et Christiani constituti, secundum christianismum educabant eum. Et quamdiu infans erat, nutriebatur a parentibus. Neminem sciebat nisi ipsos et domum ipsorum. Cu, autem crevisset et profecisset aetatem, litteras quidem noluit discere, volens liber esse a consuetudine puerorum.*

49 *Ibidem*, LXXII,1: *Et prudens erat singularis, et, quod est mirum, litteras nesciebat, et tanta ab se intelligebat et*

Questo perché la retorica e la filosofia, fondamenti della educazione tradizionale, sono inutili dinanzi alla fede⁵⁰ perfetta ed assoluta di Antonio, che lo sostiene e gli permette di vincere le numerose discussioni con i pagani che vanno a confrontarsi ripetutamente⁵¹ con lui:

Un'altra volta, dei filosofi simili a quelli andarono a trovarlo mentre si trovava fuori dal monte, e quasi lo derisero perché era ignaro di lettere. Antonio disse loro: «Rispondetemi voi. Che cosa viene prima, la mente o le lettere? Quale delle due cose crea e inventa l'altra? La mente crea le lettere, o le lettere la mente?» Essi risposero che la mente viene prima delle lettere, e anzi le ha inventate. E Antonio: «Dunque, finché la mente è sana e segue la propria natura, non ha bisogno di lettere». Udito ciò, quelli stessi che erano venuti da lui e quelli che gli facevano corona furono presi d'ammirazione, vedendo una così grande intelligenza in un uomo illetterato, quello che i greci chiamano *idiota*. Non aveva maniere rozze quest'uomo che fino alla vecchiaia visse sul monte, ma era piacevole e arguto, e la sua parola era condita di sale divino.⁵²

La fede, intesa come tensione assoluta verso il divino e completa abnegazione ad esso, diventa quindi uno snodo fondamentale del pensiero, sia cristiano che pagano. Nel V secolo Eunapio fa dei filosofi che descrive dei veri e propri santi, e delle loro vite quasi delle agiografie, non per puro spirito d'emulazione di un Cristianesimo oramai vittorioso e dei suoi modelli di riferimento⁵³, ma per rispondere a quello stesso turbamento interiore e alla medesima esigenza, ossia la ricerca di qualcuno che possa intercedere personalmente con la divinità. I personaggi così descritti sono, secondo la brillante definizione di Fowden, degli *holy men*⁵⁴, capaci come Apollonio di compiere grandissimi prodigi proprio in virtù della loro vicinanza col divino, ed è il caso di Giamblico, rimproverato dai suoi allievi perché non li mette a parte delle abilità che gli deriverebbero da preghiere e riti rivolti agli dèi:

Ma essi, mai sazi di questo godimento, lo infastidivano continuamente e, mettendogli davanti quanti fra loro

sapiebat quomodo nemo huius nationis hominum.

50 La supremazia della fede sulla ragione resterà intatta anche quando il santo presentato sarà un dotto o un erudito, come nel caso di Ilarione, presentato da Girolamo, suo biografo, come l'anti-Antonio: vero fondatore del monachesimo egiziano, asceta ma anche viaggiatore, mistico eppure letterato; cfr. Monaci Castagno Adele, *L'agiografia cristiana antica*, Brescia 2010, pp. 184-189

51 I capitoli dal LXXII all'LXXXI della *Vita* sono interamente dedicati alle visite dei filosofi pagani, alla refutazione dei loro argomenti e alla loro inevitabile disfatta.

52 Atanasio, *Vita di Antonio*, a cura di G. J. M. Bartelink, Milano 1974, LXXIII,1-4: *Et iterum – ꝑaquibusꝑ tales philosophi foris constituto eo venerunt ad illum, et quasi irridebant eum quia litteras nesciebat. Antonius autem dixit ad eos: «Vos quid dicitis? Quid prius est mens aut litterae? Aut quid cuius auctor est aut inventor, mens litterarum est aut litterae mentis?» At illi dixerunt priorem esse mentem a litteris, et ipse [et] hanc invenit. Et Antonius dixit: «Quamdiu mens sana est ergo, et in proprietate est constituta, opus enim non sunt litterae». Et auditum coeperunt et ipsi euntes et circumstantes mirari, quia videbant tantum intellectum in homine inlitterato quem dicunt idiotam. Quia nec mores feroces habebat homo nutritus usque ad senectutem in montem, sed magis erat gratus et subtilis, et sermonem suum habebat conditum divino sale.*

53 Cfr. Eunapio, *Vite di filosofi e sofisti*, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2007, pp. 45-54

54 Fowden Garth, "The pagan holy man in late antique society", *The Journal of Hellenic Studies*, 102, 1982, pp. 33-59

erano degni di considerazione, gli dicevano: «Perché mai, o maestro divinissimo, compi da solo con te stesso alcuni riti, non rendendoci partecipi di tutta la perfezione della tua sapienza? Eppure a noi giunge notizia dai tuoi schiavi che, quando preghi gli dèi, ti sollevi dal suolo in aria, a quanto sembra, più di dieci cubiti, e il tuo corpo e la tua veste assumono un bel colore oro; e quando termini la preghiera, il tuo corpo diventa uguale a quello che avevi prima di pregare e, una volta sceso a terra, torni alla nostra compagnia». ⁵⁵

Se la risposta che Giamblico dà loro è piuttosto oscura ed ambigua ⁵⁶, non lo sono però altri episodi, tra cui l'evocazione degli spiriti tutelari di due fonti d'acqua, compiuta sempre su insistenza dei suoi discepoli curiosi:

Giamblico si trovava a fare il bagno, e insieme con lui i suoi compagni, che insistevano a fargli la stessa richiesta [di mostrar loro un altro prodigio]. E Giamblico, sorridendo, disse: «Non è certo un atteggiamento pio far mostra di tali azioni, ma per voi sarà fatto». [...] Ed egli sfiorò immediatamente l'acqua (si trovava, infatti, seduto sul bordo della fonte, nel punto dove l'acqua trabocca) e dopo alcune brevi invocazioni, evocò dal fondo della sorgente un fanciullo. [...] Di fronte allo stupore dei discepoli, «Andiamo alla sorgente vicina» disse e, muovendosi si mise alla loro testa con aria meditabonda. E anche lì, compiendo le medesime azioni, evocò un altro Eros, in tutto simile al primo, a eccezione delle chiome, che gli fluivano giù più scure e fulgide come il sole. ⁵⁷

Un caso analogo a questo è quello del monaco egiziano Shenute, che si vanta di poter parlare direttamente con gli apostoli ed i profeti quando è nel deserto:

«Giuseppe, Shenute non parla con nessuno nel deserto, salvo che con gli angeli o coi profeti o gli apostoli o i

⁵⁵ Eunapio di Sardi, *Vita di filosofi e sofisti*, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2007, V, 1,7-8: Οἱ δὲ, ἀλήκτως ἔκοντες καὶ ἀκορέστως καὶ ἀκορέστως τῆς ἀπολαύσεως, ἠνώχλουν αὐτῷ συνεχῶς, καὶ προστησάμενοί γε τοὺς ἀξίους λόγου, πρὸς αὐτὸν ἔφασκον· «τί δῆτα μόνος, ὦ διδάσκαλε θειότατε, καθ' ἑαυτὸν τινα πράττεις, οὐ μεταδιδούς τῆς τελεωτέρας σοφίας ἡμῖν; καίτοι γε ἐκφέρεται πρὸς ἡμᾶς λόγος ὑπὸ τῶν σῶν ἀνδραπόδων, ὡς εὐχόμενος τοῖς θεοῖς μετεωρίζη μὲν ἀπὸ τῆς γῆς πλέον ἢ δέκα πήχεις εἰκάζεσθαι· τὸ σῶμα δὲ σοι καὶ ἐσθῆς εἰς χρυσοειδές τι κάλλος ἀμείβεται, παυομένῳ δὲ τῆς εὐχῆς σῶμά τε γίνεται [καί] τῷ πρὶν εὐχεσθαι ὅμοιον, καὶ κατελθὼν ἐπὶ τῆς γῆς τὴν πρὸς ἡμᾶς ποιῆ συνουσίαν».

⁵⁶ *Ibidem*, 10: «Ὁ μὲν ἀπατήσας ἡμᾶς οὐκ ἄχαρις, ταῦτα δὲ οὐχ οὕτως ἔχει· τοῦ λοιποῦ δὲ οὐδὲν ὑμῶν πεπράξεται». [«Chi si è preso gioco di noi non è stato certo un tipo privo di spirito; eppure le cose non stanno affatto così: a ogni modo, per il futuro, nulla senza di voi sarà compiuto.»] La risposta può significare che si tratta di storie senza alcun fondamento di verità, oppure che sono esagerate le misure riportate per la sua levitazione, o anche che lui non abbia mai voluto escludere i suoi discepoli e che quindi non esistono riti segreti, ma anche che non è in suo potere compiere prodigi a piacimento, ma che per ciò dipende dalla volontà degli dèi; cfr. *Ibidem*, pp. 334-335

⁵⁷ *Ibidem*, V,II: Ὁ μὲν ἐτύγγανε λούμενος, οἱ δὲ καὶ συνελοῦτο, καὶ περὶ τῶν αὐτῶν ἐνέκειντο. Μειδιῶσας δὲ οὐκ ἴαμβλιχος, «ἀλλ' οὐκ εὐσεβές μὲν,» ἔφη «ταῦτα ἐπιδεικνυσθαι ὑμῶν δὲ ἔνεκε πεπράξεται». [...] Ὁ δὲ εὐθύς ἐπιψαύσας τοῦ ὕδατος [...], καὶ βραχεῖα τινα προσειπὼν, ἔξεκάλεσεν ἀπὸ τῆς κρήνης κάτωθεν παῖδιον. [...] Καταπλαγέτων δὲ τῶν ἐραίρων, «ἐπὶ τὴν ἐχομένην» εἶπεν «κρήνην ἴωμεν», καὶ ἠγεῖτο ἀπιῶν, καὶ σύννους ἦν. εἶτα κάκει τὰ αὐτὰ δρᾶσας, ἔξεκάλεσεν ἕτερον Ἔρωτα τῷ προτέρῳ παραπλήσιον ἅπαντα, πλὴν ὅσον αἱ κόμαι μελάντεραί τε καὶ ἐλιῶσαι κατεκέχυτο.

martiri. Dunque hai perso una grande benedizione oggi, o Giuseppe, perché i dodici apostoli si sono levati ora e sono andati e sono venuti a visitarmi e se ne sono andati. Credimi che sono loro che parlavano con me ora».⁵⁸

E che questa non sia soltanto una comunicazione metaforica, ma sia invece reale e fisica, lo intuimmo quando viene visto dai suoi discepoli in compagnia ora di qualche profeta, ora di qualche martire, ora dello stesso Gesù Cristo⁵⁹:

Accade un giorno che il nostro Salvatore sedeva con mio padre Apa Shenute parlando con lui, che io Besa, suo discepolo, entrai volendo incontrarlo. Subito il salvatore se ne andò. Dopo che entrai ricevetti la benedizione di mio padre, e quindi gli domandai: «Padre santo, chi era quello che parlava con te e quando sono entrato se ne è andato?». Mi disse il profeta mio padre: «Era il Signore Gesù Cristo che stava presso di me dicendomi dei misteri». Gli dissi: «Vorrei anch'io vederlo in modo che mi benedica». Mi disse mio padre: «Tu non puoi vederlo perché sei ancora piccolo». Gli dissi: «Io sono un peccatore padre mio santo». Mi disse: «No, ma sei piccolo di cuore». Io gli dissi ancora piangendo: «Padre mio, ti prego, che la tua misericordia sia su di me ed io sia degno di vederlo». Mi disse mio padre: «Se ti presenterai domani all'ora sesta vieni dentro e mi troverai seduto con lui. Bada di non parlare assolutamente». Ed accadde il mattino dopo che io andai secondo l'ordine di mio padre e bussai al battente secondo l'abitudine per entrare e ricevere la benedizione e subito il Signore se ne andò. Io piansi pensando che forse non ero degno di vedere il Signore da vivo. Ma mio padre mi disse: «Egli ti rincuorerà, figlio mio Besa, e ti farà sentire la sua voce dolce». E senza che io ne fossi degno lo udii parlare con mio padre una volta e potei ringraziarlo tutti i giorni della mia vita.⁶⁰

È all'interno di questa temperie culturale, dominata dalla mistica cristiana⁶¹ così come da quella plotiniana, che il Tianeone – proprio grazie alla rilettura filostraea della sua persona che lo trasforma da mistico e guaritore di periferia nel perfetto stereotipo del filosofo divino – acquisisce sempre maggiore popolarità, fino a diventare una figura proverbiale come sapiente e teurgo⁶², mago ed

58 Besa, *Vita di Shenute*, 124, in *Vite di monaci copti*, a cura di Tito Orlandi e Antonella Campagnano, Roma 1984

59 Shenute parla e, spesso passeggia, con una varietà impressionante di figure bibliche e santi di diverso genere, ma il più delle volte con Gesù Cristo in persona, che spesso gli dà esortazioni e consigli allo stesso modo di Asclepio con Elio Aristide, ma forse qui in modo più intimo e fraterno. *Ibidem*, 70-71: "In quel momento il vescovo della città di Shmin visitò il monastero e voleva incontrarsi con mio padre prima di proseguire per il Nord volendo andare ad Alessandria per ossequiare l'arcivescovo. E mandò a chiamare mio padre pregandolo dicendo: «Scomodatevi a venire ad incontrarmi per una certa cosa, prima che io prosegua per il Nord». Ma mio padre, poiché il Salvatore sedeva presso di lui in quel momento come ho detto prima disse al diaconide: «Vai a dirgli che ho detto: "Adesso non ho tempo"». Il diaconide se ne andò e riferì al vescovo queste parole. Il vescovo si turbò e disse al diaconide: «Digli che se non vuole, egli è scomunicato». [...] Allora disse il Salvatore a mio padre: « O Shenute, sorgi e vai dal vescovo affinché egli non ti scomunichi, altrimenti io non ti posso riammettere, a causa del patto che ho sancito con Pietro»".

60 *Ibidem*, 24-25

61 Cfr. Monaci Castagno Adele, *L'agiografia cristiana antica*, Brescia 2010, pp. 29-91

62 Ne è un esempio la sua inclusione nell'elenco che Ammiano Marcellino fa dei più celebri sapienti capaci di comunicare con il mondo dell'oltretumano. Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976, XXI, 14,5: *Itidem ex sempiternis Homeri carminibus intellegi datur, non deos caelestes cum viri fortibus collocutos, nec adfuisse pugnantis vel iubisse, sed familiaris genios cum eisdem versatos, quorum adminiculis freti praecipuis, Pythagoras entuisse dicitur et Socrates, Numaque Pompilius, et superior Scipio et (quidam existimant) Marius et Octavianus, cui Augusti vocabulum delatum est primo, Hermesque Termaximus, et Tyaneus Apollonius atque Plotinus,*

autore di incantesimi, meridiane, ma soprattutto amuleti⁶³ messi a protezione di molte città tra cui Costantinopoli (dove sarebbero rimasti secondo Niceta Coniata almeno fino alla IV crociata ed al sacco della città del 1204)⁶⁴ e ad Antiochia, amuleti dotati di una grande fortuna sia nel mondo cristiano-bizantino che in quello arabo, celebri e temuti per la loro efficacia, come testimoniato da una serie di domande e risposte attribuite generalmente a Giustino e composte tra IV e V secolo per dissipare i dubbi dei fedeli in merito a questioni di fede. La domanda 24, per l'appunto, riguarda la comprovata efficacia dei talismani di Apollonio e l'interpretazione che si dovrebbe dare del fenomeno e chiede:

Se Dio è il demiurgo ed il signore della creazione, come possono i talismani di Apollonio avere effetto su parti del creato? Perché, come abbiamo visto, fermano lo straripamento del mare, gli uragani, le invasioni di ratti e delle fiere selvagge. Mentre i prodigi di Gesù non sopravvivono che nei racconti che ne fanno menzione, quelli che ha operato lui restano ancora visibili tuttora. Perché non confondono quelli che li vedono? E se avvengono per volontà divina, in che modo questo consenso non è un'indicazione di tornare verso l'ellenismo? E se non è affatto così, non sembra questo un effetto della potenza dei demoni? Ed inoltre, se Dio si compiace di ciò che di buono li accade, perché non lo ha messo in atto per opera dei profeti o degli apostoli? E se invece gli dispiace in quanto di qualità malvagia, perché non li fa cessare immediatamente? Perché non lo fa arrestare subito, ma gli permette di operare fino alla nostra epoca?⁶⁵

Un ruolo di rilievo nell'incremento della sua popolarità lo ebbe, oltre il cambio di prospettiva

ausus quaedam super hac re disserere mystica. [Così pure dagli immortali poemi di Omero è dato dedurre che non furono gli dèi eterni a parlare con gli eroi, né assisterli nelle battaglie, né a portare loro aiuto, ma che accanto a loro si trovarono i geni familiari, fidandosi nel cui appoggio particolare si dice che brillarono per fama Pitagora, Socrate, Numa Pompilio, Scipione il Maggiore e, come alcuni ritengono, Mario ed Ottaviano, il quale per primo ebbe il titolo di Augusto. Ebbero in tal modo fama gloriosa Ermete Trismegisto, Apollonio di Tiana e Plotino, che osò trattare alcuni aspetti di quest'argomento mistico.]

63 Cfr. Dulière Walter L., "Protection permanente contre des anumaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Byzance et Antioche, évolution de son mythe", *Byzantinische Zeitschrift*, 63, 1970, pp. 247-277

64 Niceta Coniata, *Historia*, a cura di Ioannes Aloysius Van Dielen, Berlino 1975, p. 651: *Ἦν δ' ἐν τῷ ἱππικῷ καὶ χάλκεος ἀετὸς ἀνακείμενος, τοῦ ἐκ Τυάνων Ἀπολλωνίου καινὸν μεθόδευμα καὶ τῆς ἐκείνου γοητείας μεγαλοπρεπὲς μαγγάνευμα. Παραβαλὼν γὰρ ποτε Βυζαντίοις παρεκλήθη τὰ τῶν ὄφρων κατευνάσαι δῆγματα, ὑφ' ὧν ἔπασχον ἐκεῖνοι κακῶς. [Si trova anche, presso l'Ippodromo, un'aquila di bronzo risalente all'ultima visita di Apollonio di Tiana, un meraviglioso risultato degli incantesimi operati dalla sua magia. Lungo il suo itinerario fu chiamato dagli abitanti di Bisanzio per calmare i morsi dei serpenti, per i quali soffrivano terribilmente.]

65 Pseudo-Justinus Martyr, *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, Q. 24, in Otto Johann Karl Theodor von, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, vol. 5, Mauke 1881: Εἰ θεὸς δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῆς κτίσεως, πῶς τὰ Ἀπολλωνίου τελέσματα ἐν τοῖς μέρεσι τῆς κτίσεως δύνανται; Καὶ γὰρ θαλάττης ὀρμῆς καὶ ἀνέμων φορᾶς καὶ μῶν καὶ θηρίων ἐπιδρομᾶς, ὡς ὀρώμεν, κωλύουσι. Καὶ εἰ τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου μὲν γινόμενα θαύματα ἐν μόνῃ τῇ διηγῆσει φέρεται, τὰ δὲ παρ' ἐκείνου πλεῖστα καὶ ἐπ' αὐτῶν τῶν πραγμάτων δεικνύμενα, πῶς οὐκ ἀπατᾷ τοὺς ὀρώντας; Καὶ εἰ μὲν κατὰ θείαν τοῦτο συγχώρησιν γέγονε, πῶς ὁδηγὸς εἰς ἑλληνισμὸν οὐ γέγονεν ἢ τοιαύτη συχώρησις; Εἰ δὲ μὴ τοῦτο, πῶς οὐ δυνάμει τῶν δαιμόνων ἐκεῖνα γεγένηνται; Πάλιν δὲ εἴπερ θεὸς ὡς ἀγαθῷ τῷ γινομένῳ ἠδόμενος ἐκείνῳ συνήργησε, διὰ τί μὴ διὰ προφητῶν ἢ ἀποστόλων τὰ τοιαῦτα γεγένηνται; Εἰ δὲ μὴ ἠρέσκετο ὡς φαῦλῳ, τίνος ἔνεκεν τὸ φαῦλον ἢ εὐθύς οὐκ ἐκώλυεν ἢ μετὰ βραχὺ οὐ κατέλυεν, ἀλλ' ἔως αἰῶνος τῶν ἡμερῶν τῆς κτίσεως κρατεῖν συνεχώρησεν;

della società tardo antica di cui abbiamo accennato, anche la feroce polemica tra cristiani e pagani che in un crescendo di libelli, tratti e *pamphlet* da entrambe le parti, infiammò il III ed il IV secolo.

L'iniziatore di tutto fu Ierocle, governatore della Bitinia attorno al 303 ed autore, durante la Grande Persecuzione di Diocleziano, del *Filalete*, un libello a noi noto solamente per la refutazione che ne ha fatto Eusebio di Cesarea qualche anno più tardi, nel quale paragona Cristo all'Apollonio descrittoci da Filostrato, ne confronta i rispettivi prodigi e li equipara, tentando di dimostrare la follia dei Galilei che, credendo Gesù una divinità in virtù dei suoi molti miracoli, offendono il buon senso e la verità, a differenza di quanto fanno i pagani che, pur riconoscendo la natura divina di Apollonio, non l'hanno però mai venerato come dio⁶⁶:

Vanno dicendo ovunque, per glorificare Gesù, che egli ha reso la vista ai ciechi e compiuto altri miracoli simili. [...] Consideriamo ora in che modo migliore e più intelligente noi accogliamo racconti di questo genere e che cosa pensiamo degli uomini forniti di poteri straordinari. [...] Per quale motivo ho fatto menzione di questi eventi? Affinché si potesse confrontare la nostra sicura e rigorosa capacità di giudizio su ogni punto con la leggerezza dei Cristiani, poiché mentre noi non stimiamo un dio colui che ha compiuto tali imprese, ma piuttosto un uomo che ha ricevuto un dono particolare dagli dèi, essi invece proclamano che Gesù è un dio a causa di alcuni piccoli prodigi.⁶⁷

Da questo momento in avanti il giudizio su Apollonio si radicalizza, da una parte i pagani che ne esaltano le qualità di sapiente e di teurgo, i tratti sempre meno umani e sempre più vicini a quelli di un semi-dio dell'antichità classica, scorgendo in lui straordinari poteri in virtù della sua stessa natura divina, come ricorda ancora Eunapio:

66 In realtà Ierocle non è il primo a stabilire un confronto tra Cristo ed Apollonio come ricordato dallo stesso Eusebio di Cesarea; cfr. Eusebio di Cesarea, *Contro Ierocle*, a cura di Alberto Traverso, Roma 1997, I; a quanto riferisce Lampride, già Alessandro Severo era solito venerare l'effigie di Apollonio assieme a quella di altri celebri profeti tra cui Cristo; *Vita di Alessandro Severo*, XXIX,2, in *Scrittori della Storia Augusta*, vol. III, a cura di Paolo Soverini, Torino 1993: *Usus vivendi eidem hic fuit: primum ut, si facultas esset, id est si non cum uxore cubisset, matutinis horis in larario suo, in quo et divos principes sed optimos electos et animas sanctiores, in quis Apollonium et, quantum scriptor suorum temporum dicit, Christum, Abraham et Orfeum et huiusmodi ceteros habebat ac maiorum effigies, rem divinam faciebat.* [Queste erano le sue abitudini di vita: per prima cosa, se gli era possibile – cioè se non aveva dormito con la moglie –, nelle ore del primo mattino celebrava un sacrificio nel tempio dei suoi Lari, in cui teneva le immagini degli imperatori divinizzati – ma aveva scelto solo i migliori tra essi –, e delle anime più sante, tra cui Apollonio e, stando a quanto riferisce uno scrittore contemporaneo, Cristo, Abramo, Orfeo e gli altri di questo genere, nonché i ritratti degli antenati.] Anche Porfirio, nel suo trattato anticristiano accenna ad un paragone simile: Porfirio, *Discorsi contro i cristiani*, a cura di Claudio Muti, Catanzaro 1977, fr. 4: "Ma operare miracoli non è un fatto eccezionale, poiché operarono miracoli anche i maghi d'Egitto in contrapposizione a Mosè; ne operarono Apollonio e Apuleio, e ne furono operati in un'infinità di casi". Le novità del testo di Ierocle stanno essenzialmente nell'ampiezza sistematica del confronto e nell'usare l'opera di Filostrato alla stregua di un testo sacro, allo stesso modo in cui i Cristiani usavano i testi del Vecchio e del Nuovo Testamento, e gli intellettuali cristiani erano perfettamente consci della pericolosità di questo ragionamento: le accuse infatti di magia e stregoneria rivolte a Cristo dai pagani non erano né nuove né particolarmente difficili da gestire, ma con il suo libello Ierocle stava creando un vero e proprio antagonista a Gesù, un antagonista reale e ugualmente celebre per le sue abilità taumaturgiche.

67 Eusebio di Cesarea, *Contro Ierocle*, a cura di Alberto Traverso, Roma 1997, II

Apollonio di Tiana, che non fu tanto filosofo quanto piuttosto un essere intermedio tra la divinità e l'uomo, seguace della filosofia pitagorica, egli mostrò l'elemento divino e vivificante che domina in essa.⁶⁸

Un vero e proprio eroe di stampo classico, capace di proteggere i suoi concittadini anche dopo la morte, come quando appare sdegnato all'Imperatore Aureliano, che era intenzionato a distruggere Tiana dopo averla espugnata:

Si dice infatti che Aureliano avesse realmente parlato e realmente avesse avuto intenzione di distruggere la città di Tiana; ma Apollonio di Tiana, un saggio di grandissima fama e autorevolezza, antico filosofo, davvero amico degli dèi, degno egli stesso di essere onorato come un dio, gli sarebbe apparso all'improvviso dinanzi mentre si ritraeva nella sua tenda, nelle stesse fattezze in cui lo vediamo raffigurato, e gli avrebbe detto in latino – di modo che quell'uomo originario della Pannonia potesse intendere – queste parole: «Aureliano, se vuoi vincere, non è assolutamente il caso che tu pensi a far strage dei miei concittadini. Aureliano, se vuoi conservare il potere, astieniti dal versare sangue innocente. Aureliano comportarti con clemenza, se vuoi vivere».⁶⁹

Aureliano, riconoscendolo per averne visto le rappresentazioni in numerosi templi⁷⁰, e spaventato per le minacce ricevute dalla sua ombra, non solo decide di risparmiare Tiana ed i suoi abitanti, ma anche di rinverdire il culto del filosofo con l'erezione di un nuovo sacrario:

E così, colpito da quella visione, subito gli promise un ritratto, delle statue e un tempio e venne a più miti consigli.⁷¹

Indipendente si leva la voce di Sinesio di Cirene, che nel suo *Elogio della calvizie*, un *divertissement* composto per rispondere ad un analogo *Elogio della chioma* di Dione Crisostomo ed antecedente al suo battesimo, parla di Apollonio come di un esperto di magia e, a detta di qualcuno, un ciarlatano, ma verso il quale prova grande ammirazione tanto che vorrebbe poterlo accludere alla schiera dei calvi a cui lui appartiene:

68 Eunapio di Sardi, *Vita di filosofi e sofisti*, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2007, II, 1,3: Ἀπολλώνιος τε ὁ ἐκ Τυάνων, οὐκέτι φιλόσοφος· ἀλλ' ἦν τι θεῶν τι καὶ ἀνθρώπων μέσον.

69 *Vita di Aureliano*, XXIV, 3-4 in *Scrittori della Storia Augusta*, vol. IV, a cura di Paolo Soverini, Torino 1993: *Fertur enim Aurelianum de Tyane civitatis eversione vere dixisse, vere cogitasse; verum Apollonium Tyaneum, celeberrimae famae auctoritatisque sapientem, vetere philosophum, amicum vere deorum, ipsum etiam pro numine frequentandum, recipienti vere deorum, in tentiorum ea forma, qua videtur, subito adstitisse atque haec latine, ut homo Pannonius intellegeret, verba dixisse: "Aureliane, si vis vincere, nihil est quod de civium meorum nece cogites; Aureliane, si vis imperare, a cruore innocentium abstinere; Aureliane clementer te age, si vis vivere."*

70 Questo passaggio ci testimonia la presenza di un culto a lui dedicato, a cui accenna anche Filostrato; cfr. Filostrato, *Vita di Apollonio*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, VIII,31. Questo culto con tutta probabilità però risalirebbe proprio all'epoca dei Severi e non prima, come del resto abbiamo già visto per i casi emblematici di Caracalla e di Alessandro Severo.

71 *Vita di Aureliano*, XXIV, 6, in *Scrittori della Storia Augusta*, vol. IV, a cura di Paolo Soverini, Torino 1993: *Denique statim adtonitus et imaginem et statuas et templum eidem promisit atque un meliorem redit mentem.*

E che non imbrogli con le sue parole Apollonio, o qualche altro incantatore o esperto di magia: costoro, pur essendo in realtà forniti di chioma, riescono ad apparire calvi col dominio che hanno della folla. Forse però quella di costoro non è sapienza, ma ciarlataneria, non scienza ma potere. [...] In più, io sono ben disposto verso costui e vorrei che fosse della mia schiera [dei calvi]. Ma, da ciò che ho detto, l'argomentazione può essere sanamente convertibile: se uno è saggio, è anche calvo; se non è calvo, non è neanche saggio.⁷²

Dall'altra parte, anche i cristiani sono a loro volta divisi se giudicarlo un sapiente⁷³ o un impostore, un ciarlatano che millanta poteri magici che in realtà non esistono, come lo crede Arnobio:

Insieme a lui [Zoroastro] vengano il famoso Battriano, le cui imprese sono da Ctesia tramandate nel primo libro delle storie, e l'armeno nipote di Zostriano, e Panfilo, intimo amico di Ciro, Apollonio, Damigerone e Dardano, Belo, Giuliano e Bebulò, e quanti altri si dice abbiano raggiunto il primo ruolo e una gran fama in tali ciarlatanerie. Concedano ad uno della folla il potere di articolare la lingua dei muti, perché essa adempia al suo ufficio di parlare, di aprire le orecchie ai sordi, di ridare gli organi della vista ai ciechi e di ricondurre la sensibilità e la vita nelle membra gelide da gran tempo. O se questo è difficile e non possono dare ad altri il potere di compiere tali opere, le facciano anche con i loro riti, non ci opponiamo; aggiungano, non glielo impediamo, raccolgano qualunque pianta velenosa nutrono le convalli della terra, qualunque forza si nasconde nelle parole bisbigliate o negli incantesimi costrittivi che ad esse si accompagnano: ci piace provare e verificare se con l'aiuto dei loro dèi riescano a fare quello che da rozzi cristiani è stato compiuto con comandi di una semplicità estrema.⁷⁴

Oppure credendo all'efficacia reale dei suoi prodigi, ma relegandoli nel campo della γοήτεια, della magia, nel tentativo di affermare sopra di lui la superiorità intrinseca di Cristo – i cui miracoli, non essendo di natura magica, erano senz'ombra di dubbio prova della sua divinità, così come

72 Sinesio di Cirene, *Elogio della calvizie*, VI, in Sinesio di Cirene, *Tutte le opere*, a cura di Antonio Garzya, Torino 1989: Ἀπολλώνιος μὴ ἐνοχλείτω τῷ λόγῳ μὴδ' εἴ τις ἕτερος γόης καὶ περιττός τὰ δαιμόνια. Καὶ γὰρ οὐκ ὄντες οὗτοι κομῆται δύνανται φαίνεσθαι τὰ πλήθη καταπολιτευόμενοι· τάχα δὲ οὐδὲ σοφία τὸ τῶν γοήτων, τερατουργία δὲ τίς ἐστι, καὶ οὐκ ἐπιστήμη τις, ἀλλὰ δύναμις. [...] Καίτοι φίλα μοι πρὸς ἄνδρα, καὶ βουλοίμην ἂν αὐτὸν εἶναι τοῦ καταλόγου. Κινδυνεύει γὰρ ἐκ τῶν εἰρημένων ὑγιῶς ἀντιστρέφειν ὁ λόγος· εἰ σοφός τις, καὶ φαλακρός· εἰ μὴ φαλακρός τις, οὐδὲ σοφός.

73 Come fa, tra tutti, Girolamo che su di lui riferisce un giudizio duplice, da una parte il volgo, che lo considera un mago, e dall'altra i pitagorici che lo venerano come un sapiente; in ogni caso, conclude, era animato da un'ansia di apprendimento assoluta. Saint Jérôme, *Lettres*, vol. III, a cura di Jérôme Labourt, Parigi 1953, VI,1: *Apollonius – sive ille magus, ut vulgus loquitur, sive philosophus, ut Pythagorici tradunt – intravit Persas, transivit Caucasum, Albanos, Scythas, Massagetas, opulentissima Indiae regna penetravit. [...] Invenit ille vir ubique quod disceret, ut semper proficiens semper se melior fieret. (Scripsit super hoc plenissime octo voluminibus Philostratus)*. [Apollonio – che fu o un mago, come lo chiama il popolino, o un filosofo, come riportano i Pitagorici – andò in Persia, attraversò il Causaso le terre degli Albanesi, degli Sciti dei Massageti, raggiungendo anche i regni ricchissimi dell'India. [...] Ovunque quest'uomo trovò qualcosa da imparare, progredendo senza sosta, migliorava sempre. (Filostrato ha composto su queste cose otto imponenti volumi).]

74 Arnobio, *Difesa della Vera Religione*, a cura di Biagio Amata, Roma 2000, I,52:

l'essere annunciato dai profeti dell'Antico Testamento⁷⁵, fatto questo incontrovertibile per i cristiani in quanto dava valore, più della sua passione umana, elemento sul quale solo in epoca molto tarda si comincerà ad insistere, alla loro intera fede⁷⁶ – come afferma per altro in modo molto esplicito Lattanzio nelle *Istituzioni divine*:

Non poté quindi essere creduto un dio dopo la morte, perché era evidente che era stato soltanto un uomo ed un mago, e quindi ambì alla divinità con il nome di un altro⁷⁷, perché con il suo non poteva né osava farlo. [...] Operò miracoli [Cristo]. Un mago l'avremmo reputato, così come voi ora lo credete e come i Giudei una volta lo credertero, se tutti i profeti, per un'unica ispirazione, non avessero preannunciato che avrebbe compiuto proprio quelle cose. [...] E una cosa del genere né ad Apollonio, né ad Apuleio, né a qualunque altro mago poté o può in nessun modo accadere.⁷⁸

Come si è visto, è nel sedimento culturale della polemica tra pagani e cristiani che il mito di Apollonio si rafforza, fino a far diventare il modesto Apollonio storico un simbolo, una bandiera attorno alla quale combattere, ed è proprio questa simbologia che influenzerà profondamente la genesi della *Confessio* di Cipriano. A ben guardare i due testi affrontano tematiche molto simili: l'educazione itinerante dei due personaggi, la partecipazione ai principali culti e Misteri del mondo pagano, l'esercizio della magia ed i prodigi ad essi connessi, addirittura i fatti narrati avvengono nella stessa area geografica, a cavallo tra il Sud dell'Asia Minore ed il Nord della Siria.⁷⁹

75 Questa dimostrazione resterà un classico della letteratura polemica cristiana. Ancora in epoca bizantina infatti, i polemisti cristiani dimostreranno l'inaffidabilità della religione predicata da Maometto asserendo infatti che a differenza di Cristo, la sua venuta non era stata annunciata da nessun profeta. Giovanni Damasceno, *Liber de haeresibus*, 100, 3, in Jean Damascène, *Écrits sur l'Islam*, a cura di Raymond Le Coz, Parigi 1992: Καὶ ὅτι πάντες οἱ προφῆται ἀπὸ Μωσέως καὶ καθεξῆς περὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας προηγόρευσαν καὶ ὅτι θεὸς ὁ Χριστὸς καὶ θεοῦ υἱὸς σαρκούμενος ἦξει καὶ σταυρωθῆσόμενος θνήσκων καὶ ἀναστῆσόμενος καὶ ὅτι κριτὴς οὗτος ζώντων καὶ νεκρῶν, καὶ λεγόντων ἡμῶν, πῶς οὐχ ἦλθην ὁ προφήτης ὑμῶν, ἄλλων μαρτυρούντων περὶ αὐτοῦ. Ὅτι ὁ θεός, ὅσα θέλει, ποιεῖ. [E tutti i profeti, dopo Mosè, hanno annunciato che Cristo giungerà, che Cristo è Dio e che il figlio di Dio verrà incarnandosi, sarà crocifisso, che morirà e resusciterà, e che è lui che giudicherà i vivi ed i morti. E quando noi chiediamo: perché il vostro profeta non è stato annunciato al medesimo modo? [...] Loro rispondono che Dio fa ciò che vuole.]

76 L'elemento profetico aveva un'importanza superiore persino ai prodigi compiuti nell'affermazione della divinità di Cristo, in quanto quanto l'uomo della tarda antichità era avvezzo ai portenti ed incline ad attribuirli ai più disparati personaggi, come filosofi, Imperatori, santi e maghi. Asserire inoltre che Cristo era stato preannunciato dai profeti aveva un duplice valore, da un lato prettamente aretologico, dall'altro, iscrivendo l'esperienza cristiana nel solco rassicurante della tradizione, faceva sì che, nella precipua ottica dell'antichità che dava valore dogmatico e quasi sacrale al passato diffidando di tutto ciò che era nuovo, esso potesse essere accettabile ai più, dandogli al contempo un valore indubitabile d'autorità e veridicità; Cfr. Nock Arthur Derby, *La conversione, società e religione nel mondo antico*, Bari 1974, pp. 186-189

77 Eusebio qui fa riferimento al culto di Apollonio, venerato sia come personificazione di Asclepio, sia come Eracle ad Efeso; cfr. Dzielska Maria, *Apollonius of Tyana in legend and History*, Roma 1986, pp. 51-84

78 Lattanzio, *Divinarum Institutionum libri septem*, a cura di Eberhard Heck e Antonie Wlosok, vol. III, Berlino e New York 2009, V, 3,15-21: *Non potuit ergo post mortem deus credi, quia et hominem et magum fuisse constabat, et ideo alieni nominis titulo adfectavit divinitatem, quia suo nec poterat nec audebat. [...] Fecit mirabilia [Christus]. magum putassemus, ut et vos nunc putatis et Iudaei tunc putaverunt, si non illa ipsa facturum prophetae omnes uno spiritu praedicassent. [...] Quod neque Apollonio neque Apuleio neque cuiquam magorum potuit aut potest aliquando contingere.*

79 Dzielska Maria, *Apollonius of Tyana in legend and history*, Roma 1986, pp. 51-54

Questo perché il testo della *Confessio* è stato concepito e composto come una dotta risposta cristiana al libello di Ierocle, come un racconto, come la biografia di un personaggio strutturato per essere alter ego di Apollonio, anzi, come il superamento stesso di tutta la sua esperienza e di quanto essa rappresentasse per i pagani: col battesimo Cipriano ha rinunciato alla sua scienza ed alla sua filosofia, ha smesso di essere Apollonio ed è diventato egli stesso un modello da imitare e da proporre polemicamente ai pagani quale esempio.⁸⁰

La città stessa in cui si svolge il dramma concorre a suffragare quest'ipotesi. Antiochia sull'Oronte era infatti uno dei luoghi più legati al culto di Apollonio, in cui esistevano celebri vestigia del suo passaggio sotto forma di amuleti che nemmeno l'insofferenza delle gerarchie ecclesiastiche riuscì mai a cancellare⁸¹; ambientare proprio ad Antiochia l'intera vicenda diventa così per il redattore altamente simbolico: nel suo racconto lo scenario della gloria pagana del mago si trasforma nel testimone dell'apoteosi cristiana insita nell'atto del suo battesimo.

Questa ipotesi potrebbe però far dubitare dell'esistenza storica di Cipriano che, a questo punto, tornerebbe ad essere un personaggio completamente leggendario, come lo vedeva Delehay⁸², ma non è così. Anche in questo caso, la reale storicità di Cipriano è influente alla costruzione del simbolo; sia realmente esistito o meno, sia stato egli vescovo di Antiochia o di Antiochia di Pisidia, l'autore della *Confessio* si è ispirato, allo stesso modo di Filostrato con Apollonio, solo parzialmente ad un personaggio storico, la cui esperienza trasfigurata viene rimodellata perché possa essere confrontata con quella del grande taumaturgo pagano e risultare ovviamente vincente.

È vero che non esistono reali prove storiche o testuali che possano validare la fondatezza di questa teoria, tuttavia, anche se con le dovute cautele, possiamo ritenere che le finalità compositive della *Confessio* siano ascrivibili alla temperie culturale delle polemiche tra cristiani e pagani del IV secolo e, più precisamente, a quella suscitata dall'edizione del *Filalete*, se non direttamente in risposta a questo, un modo cioè di dimostrare come personaggi quali Apollonio siano a tutti gli effetti impotenti e superati nel nuovo mondo cristiano.

2.2 Maghi, teurghi e santi

Da quanto analizzato nelle pagine precedenti, appare abbastanza evidente come tutti i personaggi citati, a prima vista così diversi, appartengano tuttavia tutti allo stesso tipo umano, ossia all'*holy man* tardo antico, il cui scopo era di gettare un ponte tra un'umanità in crisi e divorata da

⁸⁰ Le date dei due testi sembrano giustificare quest'ipotesi. Il *Filalete* di Sossiano Ierocle dovrebbe essere stato scritto in concomitanza della persecuzione di Diocleziano, quindi verosimilmente attorno al 303-304, mentre la *Confessio*, come spiegato nel precedente capitolo, dovrebbe risalire ai decenni centrali del IV secolo.

⁸¹ Dzielska Maria, *Apollonius of Tyana in legend and history*, Roma 1986, pp. 105-108

⁸² Delehay Hyppolite, "Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage", *Analecta Bollandiana* 29, 1921, pp. 322-323

un'inestinguibile solitudine escatologica ed un divino dai contorni sempre più lontani e frastagliati, anche se non mancano le differenze tra loro. Ovviamente la comunione con la divinità promossa dalla teurgia neoplatonica, riservata com'era ad un'*élite* piuttosto omogenea per censo e riferimenti culturali⁸³, è diversa da quella più localistica e tradizionale di un Apollonio o dall'eremitaggio catartico di Antonio, così come dai servigi offerti da un qualunque mago, ma al di fuori di queste differenze meno sostanziali di quanti alcuni potrebbero credere, ciò che ci affiora davanti è la consapevolezza che tutti recitino lo stesso ruolo per la società dell'epoca.

Ma non è solamente il ruolo sociale degli attori ad essere per noi simile, ma anche la loro caratterizzazione intrinseca, come se la linea di demarcazione che distingue il teurgo dal mago ed entrambi dal mistico, non fosse così netta come ci piacerebbe credere, ma che vi sia una notevole ambiguità di fondo difficile da accettare, e quindi da comprendere.

Ciascuno di noi istintivamente sa distinguere tra magia e religione e di entrambe potrebbe dare una definizione se non precisa, comunque piuttosto chiara: la prima come una superstizione irrazionale, al massimo una proto-scienza comunque primitiva e superata, guardata sempre e comunque con sarcasmo se non con vero e proprio sospetto dalla nostra società; la seconda come qualcosa che invece afferisce alla spiritualità innata, ma soprattutto intima⁸⁴, dell'essere umano e dotata di una certa autorità austera.

Se operare una simile distinzione teorica è tutto sommato abbastanza facile, risulta difficile invece mantenerla quando si scende nei particolari, quando cioè si devono affrontare i casi specifici uno ad uno, e nel giudizio che ne consegue l'obiettività lascia il posto alla sensibilità personale, a considerazioni sociali o a giudizi programmatici e politici.

L'esorcismo, ad esempio, è un rito religioso solo quando impartito dalla Chiesa cattolica, mentre se operato da un "privato" senza le qualifiche necessarie diventa superstizione o ciarlataneria? Qual'è esattamente il discrimine, la buona fede e la non volontà di guadagno? Ed allora, i guaritori di cui di tanto in tanto si sente parlare e che spesso asseriscono di poter operare le loro guarigioni per intercessione di una qualche divinità, sono stregoni o ciarlatani quando si approfittano della credulità altrui per guadagnarci, e mistici quando sono in buona fede? Ed ancora, come classifichiamo fenomeni come la Wicca⁸⁵ o quelle pratiche rituali, studiate da alcuni antropologi che

83 Come per altro notato piuttosto brillantemente da Fowden Garth, "The pagan holy man in late antique society", *The Journal of Hellenic Studies*, 102, 1982, pp. 48-51

84 La religione nelle società occidentali è passata da essere un fenomeno di massa ad un fenomeno dell'individuo, privato ed intimo. La religione in quest'ottica non è superstizione quando si limita a lavorare nell'intimità dello spirito, rinunciando ad una spiegazione coerente della realtà materiale, cosa che, per altro, spiega abbastanza bene la diffidenza istintiva di molti verso i fenomeni neo-religiosi contemporanei, la loro ritualità teatrale ed il porre la loro fede come unico metro di rapporto tra sé ed il resto del mondo, o quella verso i convertiti ed il loro zelo ossessivo.

85 Sulla Wicca e la sua mitologia rimandiamo alla voce omonima del libro di Introvigne, fondatore del Centro Studi Nuove Religioni, cfr. *Le religioni in Italia*, a cura di Massimo Introvigne e Pierluigi Zoccatelli, Milano 2006. Per quanto riguarda le nuove tendenze religiose contemporanee cfr. Introvigne Massimo, *Il cappello del mago: i nuovi movimenti*

ai nostri occhi sembrano essere un curioso ibrido di magia e religione?

Così come la nostra opinione in merito è frutto delle nostre personalissime convinzioni, della nostra educazione, dell'ambiente e delle esperienze che le hanno fatte fiorire, così allo stesso modo era per gli antichi, i quali, pur avendo delle definizioni piuttosto chiare di ciò che era religiosità e di ciò che era magia, nel giudizio pratico sulle singole pratiche mantenevano un comportamento ambiguo, sia per motivi di pura convenienza (come quando la persona di cui parlano appartiene alla propria parte, o le è ostile), ma anche perché le cose dovevano apparir loro in modo molto più sfumato e confuso di quanto siamo effettivamente disposti a credere.

Per Platone ad esempio la magia, in greco γοητεία – secondo una definizione che a partire da lui avrà grande fortuna nel mondo antico – era l'insieme di quelle pratiche private atte a forzare la mano degli dèi ed obbligarli ad adempiere ai propri doveri.⁸⁶

Ma distingueva da essa la parola μαγεία, da cui deriva il nostro termine magia, che invece nella sua ottica designava delle pratiche culturali organiche e professionistiche, ma anche sapienziali e gnomiche riconducibili almeno in origine ai magi dell'antica Persia ed alla loro sapienza, come asserisce esplicitamente nell'*Alcibiade primo*, testo che Apuleio riprenderà pedissequamente nella sua apologia:

Il primo [dei pedagoghi reali] insegna la scienza dei magi, originata da Zoroastro, figlio di Horomasde, questa è infatti il culto degli dèi.⁸⁷

Anche Sinesio di Cirene (che bisogna ricordare era di scuola neoplatonica esattamente come Apuleio) nel suo opuscolo sui sogni sembra riferirsi a questa distinzione ideale tra le due quando, narrando del suo soggiorno a Costantinopoli dove si trovava come ambasciatore in favore della sua città natale, racconta di come si sia servito dell'interpretazione dei sogni per prevenire diverse insidie tesegli dai suoi nemici, alcune anche di carattere magico. In tutta l'opera infatti Sinesio si riferisce alla mantica dei sogni, officiata nel rispetto degli dèi e grazie agli strumenti della filosofia, come ad opere di μαγεία, mentre usa il termine γοητεία esclusivamente per le azioni dei suoi nemici⁸⁸:

magici dallo spiritismo al satanismo, Milano 1990 e Introvigne Massimo, *Le nuove religioni*, Milano 1989

⁸⁶ Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, p. 27

⁸⁷ Platone, *Alcibiade*, 122a, in Platone, *Oeuvres complètes*, vol. I, a cura di Maurice Croiset, Parigi 1980: ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὠρομάζου· ἔστιν δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία.

⁸⁸ Questa diversa connotazione si spiega ovviamente con l'intento apologetico verso l'oniromanzia e diffamatorio verso i suoi nemici. Sinesio si presenta così agli occhi del lettore in duplice veste: quella dell'eroe che resiste ai colpi di avversari più grandi di lui, ma soprattutto quella del saggio immune, proprio in virtù della sua saggezza, alla magia ed alle sue insidie, concetto questo che si trova espresso già nelle *Enneadi* plotiniane; Plotino, *Enneadi*, a cura di Roberto Radice e Giovanni Reale, Milano 2002, IV, 4,43: Ὁ δὲ σπουδαῖος τῶς ὑπὸ γοητείας καὶ φαρμάκων; ἢ τῇ μὲν ψυχῇ ἀπαθῆς εἰς γοητεύουσιν, καὶ οὐκ ἂν τὸ λογικὸν αὐτοῦ πάθοι, οὐδ' ἂν

A parte quando fui ambasciatore, la mia vita è stata sempre dedicata ai libri e alla caccia, e quei tre anni nefasti dell'ambasceria non avrei neanche voluto vederli! Eppure anche in quel periodo trassi in più occasioni profitto dalla mantica del sogno. Essa sventò molte insidie ordite contro di me da **goh/twn** evocatori di spiriti, disvelandomele e da tutte salvandomi, e mi sostenne nel disbrigo della pubblica missione affidatami sì da procurare il miglior vantaggio alla città.⁸⁹

Anche quando le due parole, **μαγεία** e **γοητεία**, diventeranno pressoché sinonimi fino a quasi combaciare⁹⁰, la gran parte degli intellettuali di tutta la tarda antichità resterà convinta che la magia sia in qualche modo interconnessa con la religione ed il culto degli dèi, almeno fino all'avvento del Cristianesimo, che avrà gioco facile a confondere stregoneria, magia e religione pagana nello stesso calderone di sciocca credulità, false credenze o adorazione di demoni.⁹¹

Ma anche loro, cristiani ed intellettuali pagani, alla prova dei fatti, sembrano imbarazzati, indecisi, ambigui nel giudizio, che spesso diventa partigiano, parziale, miope o smaccatamente propagandistico; così una pratica ora è magica, ora diventa però teurgica, come nel caso di Massimo di Efeso così come viene descritto da Eunapio.

Costui infatti ha una visione assolutamente personale della teurgia e dei rapporti che essa intreccia col divino, visione che, a quanto pare condivide col suo amico ed allievo l'Imperatore Giuliano, come evinciamo dall'episodio della sua convocazione assieme al filosofo Crisano alla corte di Costantinopoli; dopo aver infatti consultato gli dèi assieme, ed aver ricevuto responsi

μεταδοξάσειε· τὸ δὲ ὄσον τοῦ παντός ἐν αὐτῷ ἄλογον, κατὰ τοῦτο πάθοι ἄν, μᾶλλον δὲ τοῦτο πάθοι ἄν· ἀλλ'οὐκ ἔρωτας ἐκ φαρμάκων, εἴπερ τὸ ἐρᾶν ἐπινευούσιν καὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἄλλῆς τῷ τῆς ἄλλῆς παθήματι. Ὡσπερ δὲ ἐπωδαῖς τὰς ἐκεῖ δυνάμεις ἀναλύσει. Θάνατον δὲ ἐκ τοιούτων ἢ νόσους ἢ ὅσα σωματικὰ πάθοι ἄν· τὸ γὰρ μέρος τοῦ παντός ὑπὸ μέρους ἄλλου ἢ τοῦ παντός πάθοι ἄν, αὐτός δὲ ἀβλαβής. Τὸ δὲ μὴ εὐθύς, ἀλλ' ὕστερον, οὐκ ἀποστατεῖ φύσεως. [Come reagisce l'uomo virtuoso alle magie e ai filtri? Con l'Anima egli è insensibile alle magie, e la sua ragione non si lascia suggestionare, né cambia opinione. Ma per quanto ha di irrazionale da parte dell'universo, in questo è esposto agli influssi; anzi, non lui, ma appunto questa parte potrebbe subirli. Ciò non vuol dire che i filtri gli suscitino amori, se è vero che l'amore implica l'accondiscendenza dell'altra Anima, quella razionale, alla passione di questa anima. E se, da un lato, la parte irrazionale è preda degli incantesimi dell'altro lato, il saggio in quanto tale con controfatture e controincantesimi saprà neutralizzare le forze di lassù. Certo, a motivo di quelle magie, egli potrà incorrere nella morte o in malattie o in qualche affezione di ordine fisico, perché una parte del tutto può ben essere influenzata da un'altra parte o dal tutto medesimo – magari non subito, ma dopo un po' di tempo, perché questo ritardo non è innaturale –, ma il saggio in quanto tale resterebbe indenne.]

89 Sinesio di Cirene, *I sogni*, 14, in Sinesio di Cirene, *Tutte le opere*, a cura di Antonio Garzya, Torino 1989: Ἐμοὶ μὲν οὖν βίος βιβλία καὶ θήρα, ὅτι μὴ πεπρέσβευκά ποτε. Ὡς οὐκ ὄφελον ἀποφράδας ἰδεῖν ἐνιαυτοὺς τρεῖς ἐκ τοῦ βίου. Καὶ μέντοι τότε πλεῖστα δὴ καὶ μέγιστα ὀνάμην αὐτῆς. Ἐπιβουλάς τε γὰρ ἐπ' ἐμέ ψυχοπομπῶν γοητῶν ἀκύρους ἐποίησε, καὶ φήνασα καὶ ἐξ ἀπασῶν περισώσασα, καὶ κοινὰ συνδιώκησεν, ὥστε ἄριστα ἔχειν ταῖς πόλεσι.

90 I due termini però non combaceranno mai perfettamente. **Μαγεία** infatti indicherà la magia in generale, o quella con una forte connotazione religiosa, viceversa **γοητεία** finirà per assumere invece il significato di quella che noi oggi potremmo definire, seppur impropriamente, stregoneria, ossia un insieme piuttosto confuso di magia nera e ciarlataneria. In alcuni frangenti **γοητής** diventa sinonimo di ciarlatano, colui che si approfitta della credulità altrui. È altresì interessante in proposito come Gregorio di Nissa usa il termine proprio nel significato di illusione; cfr. Dodds Eric Robertson, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970, p. 10

91 Brown Peter, "Stregoneria, demoni e la nascita del cristianesimo: dalla tarda antichità al medioevo", in *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1972, p. 115

sfavorevoli riguardo agli esiti di quel viaggio, Massimo arriva a sostenere che è giusto richiederne altri fino a quando gli dèi non acconsentono ad inviarne di più favorevoli ed in linea con le esigenze del consultante:

L'altro [Massimo], invece, fattosi animo, ribatté: «In tal caso, Crisanzo, mi sembra che tu ti sia dimenticato dell'educazione che ci è stata impartita, fondata sul principio secondo cui è dovere del fior fiore degli Elleni istruiti in questa scienza [la teurgia] non cedere affatto ai primi segni che si presentano, ma piuttosto forzare la natura del dio fino al punto di piegarla alla volontà del fedele». E contrariamente a Crisanzo, il quale replicò: «Forse tu hai l'abilità e l'audacia di fare ciò, ma io non posso lottare con questi segni» e andò via subito dopo, Massimo perseverò nel tentare ogni mezzo finché non ottenne quello che voleva e desiderava.⁹²

Un'eco delle polemiche che le pratiche teurgiche di Massimo dovevano sollevare all'epoca può essere ritrovata anche nelle *Storie* di Ammiano Marcellino, dove i filosofi che accompagnavano l'Imperatore, e tra cui sappiamo esserci stato lo stesso Massimo, propongono diverse interpretazioni degli infausti presagi che a più riprese preannunciavano l'esito catastrofico della spedizione persiana di Giuliano:

Tuttavia gli aruspici etruschi che accompagnavano gli esperti dei prodigi, siccome non si prestava loro fede allorché sconsigliavano quest'impresa, fattisi portare i libri d'aruspicina militare, dimostravano trattarsi di un segno proibitivo e sfavorevole ad un sovrano che attaccava, sia pur giustamente, il territorio nemico. Ma le loro argomentazioni erano schermite dai filosofi che si opponevano, la cui autorità allora era rispettata, sebbene ripetutamente errassero ed a lungo insistessero su argomenti poco conosciuti.⁹³

Comunque l'assillare, lo sfinire gli dèi⁹⁴ per avere responsi di proprio gusto è una pratica, almeno secondo la definizione proposta sopra – definizione per altro fatta propria anche dall'antropologia ottocentesca a partire da Frazer⁹⁵ – innegabilmente magica, e così come ce ne accorgiamo noi oggi,

92 Eunapio di Sardi, *Vita di filosofi e sofisti*, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2007, VII, 3,12-13: 'Ο δὲ ἀναστήσας ἑαυτὸν “ἀλλ' ἐπιλελήσθαι μοι δοκεῖς,” εἶπεν “ὦ Χρυσάνθιε, τῆς παιδείας ἦν ἐπαιδεύθημεν, ὡς τῶν ἄκρων γέ ἐστιν Ἑλλήνων καὶ ταῦτα πεπαιδευμένων μὴ πάντως εἶκειν τοῖς πρώτως ἀπαντήσασιν, ἀλλ' ἐκβιάζεσθαι τὴν θεοῦ φύσιν ἄξις ἂν ἐπικλίνῃ πρὸς τὸν θεραπεύοντα.” Χρυσανθίου δὲ ὑπολαβόντος, “ἴσως σὺ ταῦτα πράττειν εἰ δεινὸς καὶ τολμηρὸς, ἐγὼ δὲ τούτοις οὐκ ἂν μαχεσαίμην τοῖς σημείοις” καὶ μετὰ τοὺς λόγους ἀποχωρήσαντος, ὁ μὲν Μάξιμος ἐπέμεινεν ἅπαντα πράττων, ἔστε ἔτυχεν ὧν ἐβούλετο καὶ κατεπεθύμει.

93 Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976, XXIII,5, 10-11: *Etrusci tamen haruspices qui comitabantur gnaros prodigialium rerum, cum illis procintum hunc saepe arcentibus, non crederetur, prolatis libris exercitualibus, ostendebant signum hoc esse prohibitorium, principique aliena licet iuste invadenti, contrarium. Sed calcabantur philosophis refragantibus, quorum reverenda tunc erat auctoritas, errantium subinde, et in parum cognititis perseverantium diu.*

94 Veyne riporta l'abitudine di Galba di sfinire gli dèi fino ad ottenere presagi favorevoli, pratica simile, seppur diversa, alla teurgia di Massimo; cfr. Veyne Paul, *L'impero grecoromano*, Milano 2007, p. 448

95 Cfr. Frazer James George, *Il ramo d'oro: studio della magia e della religione*, Torino 1950

allo stesso modo allora era percepito anche da Eunapio, che cerca così di metabolizzarla ed accettarla riconducendola all'interno del recinto confortante, ma soprattutto socialmente lecito della teurgia, pur con tutte le sue personali riserve in proposito.⁹⁶

L'accettazione delle ambigue pratiche teurgiche di Massimo⁹⁷ da parte di Eunapio rispondeva sicuramente ad ovvie logiche ideologiche, non sarebbe stato opportuno infatti condannare apertamente uno dei più celebri filosofi pagani dell'epoca, alfiere per di più dell'abortita riscossa pagana di Giuliano, soprattutto in un momento in cui la paganismà intera era messa in discussione, svilita e a volte persino ridicolizzata dai pensatori cristiani, ma rispondeva anche alla consapevolezza che il confine tra magia e religione, non era poi tanto preciso e netto.

Così come Eunapio può e deve difendere, o quanto meno sfumare, l'agire di Massimo, Agostino può invece condannare *in toto* l'intero apparato teurgico come magia:

Questi fatti ed altri simili [i prodigi dell'Antico Testamento], che è troppo lungo enumerare, avvenivano per inculcare l'adorazione di un solo Dio e impedire quella di molti e falsi dèi. Avvenivano mediante la schietta e confidente fede religiosa e non con incantesimi e formule composte con l'arte di un'infamante curiosità che chiamano magia, o con termine più detestabile stregoneria o con uno più accettabile teurgia.⁹⁸ I pagani pretendono di discriminare queste pratiche e vogliono far apparire degni di condanna individui dediti ad arti illecite, perché anche il volgo li considera operatori di maleficio. Son quelli che, dico, si dedicano alla stregoneria. Fanno apparire invece degni di lode gli altri che considerano dediti alla teurgia. Eppure gli uni e gli altri sono asserviti ai falsi riti dei demoni sotto il nome di angeli.⁹⁹

Nella censura di Agostino pesa ovviamente il pregiudizio cristiano per il quale tutte le pratiche religiose pagane andavano ascritte alla *superstitio* o all'adorazione delle potenze infernali, ma questo pregiudizio viene vidimato dall'indeterminatezza non delle definizioni, piuttosto chiare,

96 Eunapio sembra imputare la caduta di Massimo a diverse cause, tra cui un ruolo di primo piano lo ha sicuramente questo suo uso disinvolto ed ambiguo della teurgia, immagine paradigmatica della sua *ubris*, della tracotanza che inevitabilmente conduce l'uomo alla sconfitta. A ciò possiamo aggiungere l'avidità e, come notato da Civiletti, la sua discesa nell'agone politico che, nell'ottica pessimistica di Eunapio dove l'intellettuale deve mantenere inalterata la sua purezza fuggendo dalla contaminazione della vita attiva, diventa peccato mortale sia per lui che per il suo allievo, l'Imperatore Giuliano. Cfr. Eunapio di Sardi, *Vita di filosofi e sofisti*, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2007, pp. 489-494

97 Ambiguità che per Brown non ravvisa, ritenendo il suo *modus operandi* dettato semplicemente dalla fretta. Cfr. Brown Peter, *Genesi della tarda antichità*, Torino 2001, p. 81

98 Bisogna notare che Agostino in questo brano riprende la distinzione, di cui abbiamo parlato, tra teurgia, μαγεΐα, intesa come interesse per le cose divine, e γοητεΐα, vera e propria magia nera.

99 Agostino, *Città di Dio*, X, 9,1, a cura di Giovanni Gentili, Roma 1978: *Haec et alia multa huiuscemodi, quae omnia commemorare nimis longum est, fiebat ad commendandum unius Dei veri cultum et multorum falsorumque prohibendum. Fiebant autem simplici fide atque fiducia pietatis, non incantationibus et carminibus nefariae curiositatis arte compositis, quam vel magian vel detestabiliore nomine goetian vel honorabiliore theurgian vocant, qui quasi conantur ista discernere et illicitis artibus deditos alios damnabiles, quos et maleficos vulgus appellat (hos enim ad goetian pertinere dicunt), alios autem laudabiles videri volunt, quibus theurgian deuptant; cum sint utriusque ritibus fallacibus daemonum obstricti sub nominibus angelorum.*

quanto delle categorizzazioni del pensiero antico, che non riusciva ad avere un giudizio univoco e, potremmo dire, chiaro in merito.

Del resto, nonostante gli sforzi di tutta la letteratura neoplatonica e dello stesso Eunapio, la teurgia non appare così distante dalla magia propriamente detta, sia perché i prodigi che permette di operare, come la liberazione di Apollonio dalle sue catene nel carcere romano¹⁰⁰, o la preveggenza di Giamblico, che non a caso Edesio, suo allievo, inizialmente attribuisce a ciarlataneria¹⁰¹, non sono così diversi da quelli messi in scena dai mai maghi propriamente detti, tant'è che il teurgo Sopatro potè essere accusato ingiustamente dai suoi nemici di aver provocato la bonaccia che impediva alle navi di viveri di giungere a Costantinopoli e per questo fatto essere messo a morte¹⁰², ma anche perché questa fornisce tutta una serie di rimedi tecnici contro le pratiche degli stregoni, a partire da una migliore conoscenza dei fenomeni divini, fino ad arrivare a veri propri contro-incantesimi, a contro-pratiche e contro-rituali, come si è visto per Sinesio di Cirene, ma anche per Plotino, che sembra capace di resistere agli attacchi magici di Olimpio non soltanto perché il saggio dovrebbe esserne immune alla stregoneria, ma perché sembra utilizzare una vera e propria contro-maledizione:

Quest'uomo [Olimpio] gli si accanì contro talmente da tentare di attirare su di lui, per virtù di magia, influenze malefiche di astri. Però quando s'accorse che tali tentativi si ritorcevano a suo danno, dovette confessare ai suoi familiari che la forza d'animo di Plotino era così grande da poter stornare il maleficio teso a lui, a tutto danno di coloro che lo tramavano. Plotino, dal canto suo, presentiva gli occulti maneggi di Olimpio; soleva dire: "in questo momento il corpo di Olimpio si contrae come quello delle borse a chiusura, poiché gli organi vi si comprimono a vicenda!" E così Olimpio la smise, perché aveva corso spesso il rischio di subirlo lui, il maleficio,

100 Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, VII,38-39. Tra l'altro è affascinante notare come lo stesso Apollonio avesse detto a Domiziano che l'accusa di magia era ridicola in quanto se fosse stato davvero un mago si sarebbe potuto liberare tranquillamente da solo e non l'avrebbero potuto in alcun modo trattenerlo. Cfr. *Ibidem*, VII,34

101 Eunapio di Sardi, *Vita di filosofi e sofisti*, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2007, V, I,13-15: 'Ο Ἰάμβλιχος μεταξύ διαλεγόμενος, ὥσπερ ἀποκοπεῖς τὴν φωνήν, καὶ τὰ ὄμματα εἰς τὴν γῆν ἀτρεμίζοντα χρόνον τινὰ ἐρείσας, ἀνά τε ἔβλεψεν εἰς τοὺς ἑταίρους, καὶ πρὸς αὐτοὺς ἐξεβόησε: "ἄλλην ὁδὸν πορευόμεθα· νεκρὸς γὰρ ἐντεῦθεν ἔνεαγχος παρακεκόμισται." [...] Οἱ δὲ πλείους καὶ φιλονεικότεροι τῶν ἑταίρων, ἐν οἷς καὶ ὁ Αἰδέσιος ἦν, ἔμειναν αὐτοῦ, τὸ πρᾶγμα ἐπὶ τερατεῖαν φέροντες, καὶ τὸν ἔλεγχον ὥσπερ κύνες ἀνιχνεύοντες. [Giamblico, mentre conversava, arrestò il suo pensiero, come se gli si fosse spezzata la voce; e, dopo aver fissato a terra per un po' i suoi occhi immobili, volse lo sguardo ai compagni, e gridò loro: «Percorriamo un'altra strada: un cadavere è stato, infatti, trasportato poc'anzi lungo questa via». [...] Ma i più, e i più polemicisti dei discepoli, fra i quali v'era anche Edesio, rimasero lì, attribuendo la cosa a un atto di ciarlataneria e cercando come dei segugi il modo per confutarlo.]

102 *Ibidem*, VI, 2,10-11: Καὶ οἱ πάλαι βασκαίνοντες, εὐρηκέναι καιρὸν ἡγούμενοι κάλλιστον, "ἀλλὰ Ζῶπατρός γε," ἔφασαν "ὁ παρὰ σοῦ τιμώμενος κατέδησε τοὺς ἀνέμους δι' ὑπερβολὴν σοφίας, ἦν καὶ αὐτὸς ἐπαινεῖς, καὶ δι' ἦν ἔτι τοῖς βασιλείοις ἐγκάθηται θρόνοις." Καὶ ὁ Κωσταντῖνος ταῦτα ἀκουσας καὶ συμπεισθεῖς, κατακοπήναι κελεύει τὸν ἄνδρα, καὶ ἐγίνετο διὰ τοὺς βασκαίνοντας ταῦτα θάπτον ἢ ἐλέγετο. [E quanti da tempo covavano invidia, convinti di aver trovato una bellissima occasione, dissero: «È certamente quel Sopatro che riceve onori da te ad aver legato i venti con gli eccessi di quella sapienza che tu stesso lodi e grazie alla quale egli siede sul trono regale». E Costantino, ascoltate tali parole e lasciatosene persuadere, ordinò che quello venisse ucciso: cosa che, per colpa degli invidiosi, fu più presto fatta che detta.]

piuttosto che farlo a Plotino.¹⁰³

Allo stesso modo in cui il cristiano Ilarione, pregato da Italico, non solo protegge come gli era stato richiesto la sua scuderia dagli incantamenti del mago pagano del suo avversario¹⁰⁴, ma lo fa anche vincere in modo così strepitoso da far sospettare alcuni che il monaco fosse proprio uno stregone:

Dunque Italico, poiché il suo avversario disponeva di un fattucchiere, che con certe sue imprecazioni demoniache poteva frenare i cavalli dell'uno e aizzare quelli dell'altro, andò dal beato Ilarione e lo pregò non tanto che venisse danneggiato l'avversario, quanto che venisse protetto lui stesso. [...] Pregato, dunque, dai fratelli che erano presenti, Ilarione fece riempire d'acqua il bicchiere di terracotta in cui di solito beveva e lo fece dare a quell'uomo. Italico lo prese e ne asperse la stalla, i cavalli, i loro aurighi, il carro e le sbarre del recinto. [...] E così, dato il segnale, gli uni volan via, gli altri restano impastoati; sotto il carro degli uni girano brucianti le ruote, mentre gli altri vedono a mala pena il dorso degli avversari che li sorpassano in volata. [...] Ma gli avversari di Italico, furiosi, chiesero che Ilarione fosse portato a supplizio in quanto fattucchiere dei cristiani.¹⁰⁵

Mentre Massimo di Efeso, chiamato nel racconto di Eunapio, per liberare sua cugina Sosipatra da un incantesimo erotico, mette in opera dei veri e propri contro-incantesimi:

E, perciò, ella [Sosipatra] disse a Massimo, che era considerato il primo dei discepoli di Edesio ed era anche suo parente: «Esamina bene Massimo, perché non ne abbia a soffrirne, quale sia la passione che io provo. [...] Vedi dunque di aiutarmi e di darmi un segno di pietà cara agli dèi». Massimo, allora, dopo aver ascoltato tali parole, se ne andò via tutto fiero come se avesse ormai familiarità con gli dèi, essendo stato ritenuto, infatti, degno di tale fiducia da una donna così straordinaria. Filometore [lo spasimante], intanto, persisteva nei suoi propositi, e Massimo a sua volta gli si opponeva, riuscendo a conoscere, grazie alla propria sapienza divinatoria, i mezzi di cui quello si serviva, e ad annullare, pertanto, la sua più debole forza con un'altra ben più potente ed efficace.¹⁰⁶

103 Porfirio, *Vita di Plotino ed ordine dei suoi libri*, a cura di Giovanni Pugliese Carratelli, Napoli 1946, X, 54-55: «Ὅς καὶ οὕτως αὐτῷ ἐπέθετο, ὥστε καὶ ἀστροβολῆσαι αὐτὸν μεγεύσας ἐπεχείρησεν. Ἐπεὶ δὲ εἰς ἑαυτὸν στρεφομένην ἤσθετο τὴν ἐπιχείρησιν, ἔλεγε πρὸς τοὺς συνήθεις μεγάλην εἶναι τὴν τῆς ψυχῆς τοῦ Πλωτίνου δύναμιν, ὡς ἀποκρούειν δύνασθαι τὰς εἰς ἑαυτὸν ἐπιφορὰς εἰς τοὺς κακοῦν αὐτὸν ἐπιχειροῦντας. Πλωτίνος μέντοι τοῦ Ὀλυμπίου ἐγχειροῦντος ἀντελαμβάνετο λέγων αὐτῷ τὸ σῶμα τότε ὡς τὰ σύσπαστα βαλάντια ἔλκεσθαι τῶν μελῶν αὐτῷ πρὸς ἄλληλα συνθλιβομένων. Κινδυνεύσας δὲ ὁ Ὀλύμπιος πολλάκις αὐτός τι παθεῖν ἢ παθεῖν ἢ δρᾶσαι τὸν Πλωτίνον ἐπαύσατο.

104 L'uso della magia per favorire o sfavorire uno dei corridori delle corse è largamente attestato.

105 Girolamo Eusebio, *Vita di Ilarione*, 11,5-12, in Girolamo Eusebio, *Vita di Martino, vita di Ilarione, in memoria di Paola*, a cura di A. A. R. Bastiansen, Jan W. Smit, Luca Canali e Claudio Moreschini, Milano 1975: *Hic itaque, aemulo suo habente maleficum, qui daemonicis quisbusdam imprecationibus et huius impediret equos et illius concitaret ad cursum, venit ad beatum Hilarionem, et non tam adversarium laedi quam se defendi obsecravit. [...] Rogatus ergo a fratribus qui aderant, scyphum fictilem, quo bibere consueverat, atqua iussit impleri eique tradi. Quem cum accepisset Italicus, et stabulum et equos et aurigas suos, rhedam carcerumque repagula aspersit. [...] Igitur dato signo hi avolant, illi praepediuntur; sub horum curru rotae fervent, illi praetervolantium terge vix cernunt. [...] Porro furentes adversarii Hilarionem maleficum christianorum ad supplicium poposcerunt.*

106 Eunapio di Sardi, *Vita di filosofi e sofisti*, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2007, VI, 9, 3-6: Καὶ πρὸς τὸν

Annullamento dell'incantesimo erotico che per altro diventerà un classico della letteratura agiografica cristiana, dove sarà il santo ad essere chiamato e dove il suo intervento serve essenzialmente a riportare l'ordine e la pace sociale all'interno di una comunità minacciata da un repentino cambio di comportamento di una giovane che può essere compreso, così come avveniva per gli Azande descritti da Evans-Pritchard¹⁰⁷, solo attraverso la casualità magica¹⁰⁸:

Ed ecco, subito la vergine impazzisce e, scagliato lontano da sé il velo del capo, scompiglia la chioma, fa stridere i denti e grida il nome del giovane; l'amore che le era stato imposto, per la sua grandezza, si era mutato in follia. Per questo fu condotta dai suoi genitori all'eremo di Ilarione e fu affidata al vecchio. [...] Ma il santo volle purificare la vergine, prima di comandare che si trovassero il giovane o gli oggetti magici: non doveva sembrare che il demone si fosse ritirato solo perché l'incantesimo era stato rimosso o che il santo avesse prestato ascolto alle parole del demone, lui che sosteneva che i demoni erano ingannatori e astuti a fingere. Piuttosto, una volta che ebbe restituito la salute alla vergine, la sgridò per aver fatto cose grazie alle quali il demone era potuto entrare in lei.^{109 110}

Il santo è quindi egli stesso capace, grazie alla sua disciplina ed al potere che gli deriva dalla comunione con la divinità – e qui il parallelo con la teurgia è piuttosto evidente – di contrastare le arti magiche opponendosi in modo inequivocabile ad esse, sia dimostrando, come fa Ilarione, che non hanno nessun valore dinnanzi al superiore potere di Cristo, cioè non riconoscendo programmaticamente alcun valore alle competenze tecniche della sapienza magica e dei suoi rimedi, sia utilizzando, ed è il caso dei santi Ciro e Giovanni di Anargira, la divina ispirazione per contrastare la magia sul suo campo, secondo un preciso contro-rituale, ossia il ritrovamento del *focus* dell'incantesimo, in questo caso un'immagine raffigurante Teofilo, vittima della fattura:

Μάξιμον, οὗτος δὲ ἀνὰ τὰ πρῶτα τῆς ὀμιλίας ἐφέρετο τοῦ Αἰδεσίου, καὶ οὐδὲ συγγενείας κεχώριστο· “ἀλλὰ κατὰμαθέ γε, ὦ Μάξιμε, ἵνα μὴ πράγματα ἐγὼ ἔχω, τί τὸ περὶ ἐμέ πάθος ἐστί. Ἄλλ’ ὅπως ἀλθήσης περὶ ἐμοὶ καὶ θεοφιλὲς ἐπιδείξῃ τι,” προσέθηκεν. Καὶ ὁ μὲν Μάξιμος ἐξῆει τοιαῦτα ἀκηκῶς, ὑπέρογκος ὢν, ὡς ἂν ἤδη τοῖς θεοῖς ὀμιλῶν, ὅτι ὑπὸ τοσαύτης γυναικὸς τοιαῦτα ἐπεπίστευτο. Φιλομήτωρ δὲ τοῖς προτεθείσιν ἐνέκειτο, Μάξιμος δὲ ἀντενέκειτο, διὰ σοφίας μὲν θυτικῆς καταμαθῶν ᾗτινι κέχρηται, βιαιοτέρῳ δὲ καὶ δυνατωτέρῳ καταλύσας τὸ ἔλαττον.

107 Cfr. Evans-Pritchard Edward Ewan, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976

108 Brown Peter, "Stregoneria, demoni e la nascita del cristianesimo: dalla tarda antichità al medioevo", in *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1972, pp. 109-136

109 In questo brano si percepisce forse l'eco del pensiero plotiniano per il quale il saggio, o in questo caso il virtuoso, è immune alla magia, per cui la vittima è sempre co-responsabile della fattura subita, fosse anche per una mancanza di purezza o una debolezza nella fede, cfr. Capitolo II, nota 88

110 Girolamo Eusebio, *Vita di Ilarione*, 12,4-9, in Girolamo Eusebio, *Vita di Martino, vita di Ilarione, in memoria di Paola*, a cura di A. A. R. Bastiansen, Jan W. Smit, Luca Canali e Claudio Moreschini, Milano 1975: *Illico insanire virgo et amictu capitis abiecto rotare crinem, stridere dentibus, inclamare nomen adulescentis; magnitudo quippe amoris se in furorem verterat. Perducta ergo a parentibus ad monasterium seni traditur. [...] Noluit autem sanctus, antequam purgaret virginem, vel adulescentem vel signa iubere perquiri, ne aut solutus incantationibus recessisse daemon videretur aut ipse sermoni eius accommodasse fidem, asserens fallaces esse daemones et ad simulandum esse callidos; et magis reddita sanitate increpuit virginem, cur fefisset talia, per quae daemon intrare potuisset.*

Poiché abbiamo già parlato di questa malattia, ora diremo di come sia avvenuta la cura, perché è un prodigio degno di grande ammirazione, e lo è sia per la cura che per la malattia stessa di cui abbiamo parlato. I santi gli apparvero [a Teofilo] in sogno e gli ordinarono di fare così e gli dissero: «All'alba, dopo aver assoldato i filoponi per sollevarti e trasportarti, dirigiti verso il mare, lì vedrai un pescatore che sta gettando le reti in mare, assicuragli una certa qual ricompensa per gettare a nome tuo le reti in acqua; qualunque cosa infatti questi peschi, quella servirà per la tua guarigione: quando infatti ciò sarà discoperto, tu sarai libero dal male». E le cose che i martiri gli dissero in sogno poi accaddero. [...] Dopo aver aperto, non senza difficoltà, il recipiente [trovato], tutti ebbero una visione atroce e delle più crudeli, che nessuno degli scopritori né di tutti quelli lì presenti si aspettava di trovare, una visione che invece i santi, che navigano in un oceano di misericordia, avevano estratto dal profondo dell'abisso; ossia un simulacro dall'aspetto umano, fatto di bronzo, creato ad immagine di Teofilo, e che aveva quattro chiodi infissi nei piedi e nelle mani, un chiodo per ciascun arto.¹¹¹

Il *focus* dell'incantesimo va quindi distrutto, azione necessaria per liberare il povero Teofilo dai suoi mali, ma questo significa però che Ciro e Giovanni, a differenza di Ilarione, combattono lo stregone facendo ricorso alla sua stessa sapienza, alle sue stesse competenze:

Quando allora coloro che attorniarono l'economista videro il maleficio e capirono che ora [dopo la rimozione di un chiodo] Teofilo muoveva la mano destra, festeggiarono i martiri e, presi da grande gioia, cominciarono a rimuovere gli altri chiodi. Man mano che venivano tolti, il malato era liberato dalle sue sofferenze e dai suoi tormenti, fino a quando furono tutti levati e così il malato fu liberato da ogni effetto della fattura e del flagello demoniaco; infatti non appena fu tolto il chiodo dalla mano sinistra della statuetta, subito Teofilo sollevò la sua mano sinistra, e ugualmente non appena furono divelti i chiodi infissi nei piedi, il malato, senza sforzo o dolore, mosse i suoi piedi.¹¹²

I modelli per entrambi gli episodi, così come per molti altri analoghi, sono sicuramente il celebre duello magico tra Mosè ed Aronne ed i maghi del Faraone¹¹³, ma soprattutto quello tra Pietro e

111 Sofronio, *Narratio miraculorum SS. Cyri et Iohannis*, 35, in *Spicilegium Romanum*, a cura di Angelo Mai, vol. III, Roma 1840: Ἐπειδὴ δὲ νόσον εἰρήκαμεν, καὶ τὸν τρόπον λέξομεν τῆς ἰάσεως· μεγάλου γὰρ ἔστιν θαύματος ἄξιος, καὶ τούτου χάριν καὶ τὴν ἀσθένειαν ἔφημεν ἐπισζάντες αὐτῷ καθ' ὑπνοῦς οἱ ἅγιοι, τάδε ποιεῖν διετάξαντο· ἔξιθι φασὶ πρῶπίας θάλασσαν τοὺς φιλοπόνους σε βαστάσαι καὶ λαβεῖν προζρεψάμενος. [...] μισθὸν αὐτῷ τόδε τίς σύνζαξαι, ἵν' ὑπὲρ σοῦ τὸ δίκτυον ἐφαπλώσῃ τοῖς ὕδασι· καὶ ὁ δ' ἂν ζωγρήσειεν, τοῦτό σοι πρὸς θεραπείαν γενήσεται· τοῦτο γὰρ σε γυμνωθέν τῶν δεινῶν ἀπαλλάξει· καὶ ταῦτα μὲν κατ' ὄναρ εἰπόντες οἱ μάρτυρες ἔπησαν.

112 *Ibidem*: Οἱ τότε δὲ περὶ τὸν οἰκονόμον τυγχάνοντες, ὡς ἴδον καὶ ἔμαθον τὸ κακούργημα, καὶ χεῖρα τὴν δεξιὰν κινούντα θεόφιλον, περιχαρεῖς γεζονόντες τοὺς μάρτυρας ἤνεσαν, ἀφηλώσαι τε τοὺς λοιποὺς ἦλους ἐσπούδασαν· πρὸς δὲ τούτους ἐξέλουν, ἐκ τῶν δεσμῶν ὁ ἄρρωστος καὶ βασάνων ἐλύετο· μέχρις οὗ πάντας ἀνέσπασαν· καὶ οὕτως ὁ νοσῶν πάσης ἐλυτρώθη διαβολικῆς περεργίας καὶ μάστιζος· τὸν γὰρ ἐπὶ τῆς λεᾶς χειρὸς τοῦ ἀνδριάντος ἐξάραντες, τὴν λεᾶν εὐθύς ὁ πάσχων ἐξέτεινεν· καὶ πάλιν τοὺς τοῖς ποσὶ τοῦ ξοάνου προσηλωμένους ἦλους ἐκσπᾶσαντες, τοὺς πόδας ὁ ἄρρωστος ὀδύνης χωρὶς καὶ ἀλγηδόνας ἐκίνησεν.

113 Luck ha notato come la magia di Mosè ed Aronne si differenzi appena da quella dei maghi del Faraone e che essi prevalgano su di loro perché la loro magia, essendo ispirata da un dio più grande delle divinità egiziane, è più forte. Non è un caso infatti che per molti pagani, ma anche in una parte della tradizione rabbinica, Mosè sia considerato un mago e che a lui siano attribuiti diversi testi di magia. Cfr. Luck Georg, *Il magico nella cultura antica*, Milano 1994, p. 54

Simon Mago a Roma, dove i sortilegi ed i trucchi dello stregone vengono dissolti dall'apostolo.

Entrambe le vicende, ma soprattutto la seconda, sono narrate come vere e proprie contrapposizioni magiche, dove prevale l'officiante più abile, in questo caso Pietro, che non solo supera in potenza ed efficacia le arti di Simone¹¹⁴, ma che grazie alla preghiera le annulla completamente, preghiera che ai nostri occhi ha tuttavia tutto l'aspetto di un incantesimo:

Il giorno seguente una grande folla si radunò nel luogo chiamato via Sacra per vederlo volare. Ed anche Pietro vi si recò, avendo ricevuto una visione, per confutarlo. [...] Ed ecco che davanti a tutti si sollevò in aria al di sopra di tutta Roma, dei suoi templi e dei suoi colli, mentre i fedeli osservavano Pietro. Vedendo questo spettacolo eccezionale, Pietro gridò al signore Gesù Cristo: «Se tu permetterai che quest'uomo porti a compimento quanto ha iniziato, tutti quelli che hanno creduto in te ne resteranno scandalizzati e nessuno più crederà nei segni e nei prodigi che tu, per mio tramite, hai loro concesso. Pertanto Signore concedi la tua grazia: che quest'uomo cada dall'aria e, pur non morendo, si spezzi una gamba in tre punti». E così cadde dall'aria spezzandosi una gamba in tre punti. Allora gli tirarono contro delle pietre e ciascuno tornò a casa propria; e tutti oramai credevano in Dio.¹¹⁵

Ricalcando le parole di Plotino, il santo, allo stesso modo del sapiente, è immune alla magia ed alle sue insidie grazie alla sapienza divina che, allo stesso modo della divinazione per Sinesio di Cirene, gli permette di essere preparato e sventarne le minacce, proprio come fa il monaco Shenute, liberandosi dagli amuleti che gli abitanti di un villaggio ancora pagano avevano seppellito per proteggersi da lui e tenerlo così lontano:

Una volta il nostro padre Apa Shenute sorse per andare nella città di pLeuit per distruggere gli idoli che erano in quel luogo. E quando quei pagani lo seppero scavarono sulla via d'entrata della città e seppellirono degli incantesimi secondo la loro potenza, volendo chiudere la via d'entrata. Il nostro padre Apa Shenute montò sul suo mulo e cominciò a camminare sulla via e tutte le volte che arrivava nel luogo nel quale avevano sotterrato gli incantesimi il mulo si fermava e scalpitava. Allora divennero manifesti i loro incantesimi e mio padre parlò con il suo servo: «Raccoglili per appenderli al loro collo». Molte volte il servo che camminava con lui ordinò al mulo di procedere. Mio padre parlò con lui: «Lascialo, egli sa quello che fa». E quindi disse al servo: «Prendi gli incantesimi e tienili in mano finché siamo entrati nella città e li appendiamo al loro collo». E dopo che entrò

114 Come nel precedente episodio in cui vengono sfidati a cimentarsi in una gara di necromanzia: cfr. *Actus Petri cum Simone*, 25-27, in *Acta Apostolorum Apocrypha*, a cura di Richard Adalbert Lipsius, Liezpig 1891

115 *Ibidem*, 32: Καὶ ἤδη ἐπιούση ὁ ὄχλος πλείων συνήρχετο εἰς σάκραν βίαν, ὅπως ἴδωσιν αὐτὸν πετώμενον. Ὁ δὲ Πέτρος ὄραμα θεασάμενος ἤκεν ἐπὶ τὸν τόπον. [...] Καὶ ἰδοὺ ἀρθέντος αὐτοῦ εἰς τὸ ὕψος καὶ πάντων ὀπώντων αὐτὸν εἰς ὅλην τὴν Ρώμην, καὶ ὑπὲρ τοὺς ναοὺς αὐτῆς καὶ τὰ ὄρη ἠρμένον, ἀφεώρων οἱ πιστοὶ εἰς τὸν Πέτρον. Καὶ ὁ Πέτρος ἰδὼν τὸ παράδοξον τοῦ θεάματος ἐβόησεν πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· Ἐάν ἀφῆς τοῦτον ποιῆσαι ὃ ἐπεχείρησεν, νῦν πάντες οἱ εἰς σὲ πιστεύσαντες σκανδαλισθήσονται καὶ ἔσται ἃ δι' ἐμοῦ ἔδωκας αὐτοῖς σημεῖα καὶ τέρατα ἄπιστα· τάχυνον κύριε τὴν χάριν σου, καὶ καταπεσόντος αὐτοῦ ἄνωθεν, ἐκλυθεῖς συστήῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ, ἀλλὰ κενωθῆ καὶ σκέλος κατεδάξῃ ἐκ τριῶν πόπων. Καὶ καταποσόντος αὐτοῦ ἄνωθεν τὸ σκέλος κατέαξεν ἐκ τριῶν πόπων. Τότε αὐτὸν λιθοβολήσαντες ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια ἀνεχώρησαν, Πέτρῳ τὸ λοιπὸν πάντες πειθόμενοι.

nella città i pagani lo videro con i vasi magici in mano al servo. Allora fuggirono e scomparvero. Mio padre entrò nel tempio, pose gli idoli uno sull'altro e li distrusse.¹¹⁶

Allo stesso modo della teurgia quindi, capita così che una stessa pratica venga ascritta alla magia o meno a seconda di chi la testimonia, e queste differenze non sono dovute soltanto al diverso grado di credulità dei narratori, alla loro buona o cattiva fede o al loro schieramento politico-religioso, ma anche all'ambiguità dei fatti descritti, che a conti fatti permetteva di sostenere un'interpretazione oppure un'altra.¹¹⁷

È il caso paradigmatico, ma si potrebbero fare molti altri esempi, dell'allontanamento degli animali velenosi che la tradizione popolare, sia pagana che cristiana, attribuiva ad Apollonio di Tiana ed ai suoi amuleti¹¹⁸ e, successivamente, a molti santi cristiani, come Ilarione, Patrizio o Martino di Tours:

Il vescovo andava lontano di là accelerando il passo; ecco che gli viene incontro un serpente che nuotava attraverso un corso d'acqua, solcando con la spinta del petto le acque basse, con la cosa che gli faceva da remo, muovendo il dorso squamoso, fendendo a spirale le azzurre mobili acque. Vedendolo, l'uomo consacrato a Dio disse queste parole: «Nel nome di Cristo, ti comando, ritorna indietro, o bestia crudele». Quella si ritirò lontano nel fiume con lenta sinuosità e subito un così grande carico di veleno cambiò strada; poi si dirige verso le umide arene della riva opposta, scivola nuotando nel fiume, e navigò indietro per tutte le onde; mostrando sottomissione, la vipera perdette la sua ira. Ai comandi del giusto, non si oppongono neanche gli iniqui veleni.¹¹⁹

Prodigio che ritroviamo pressoché identico nelle parole del credulo Ione, personaggio dell'*Amante delle menzogne* di Luciano di Samosata, raccontato però col solito tono caustico e farsesco:

Ma quell'uomo fece altre cose davvero prodigiose. Si recò al campo allo spuntare del giorno, ripeté sette nomi sacri da un libro antico e con lo zolfo e una fiaccola purificò il luogo girandovi attorno tre volte, e chiamò tutti i rettili che erano dentro quei limiti. Accorsero, dunque, quasi trascinati dall'incantesimo, un gran numero di serpenti, e aspidi, vipere, cerasti e saettoni, rospi e ranocchi; mancava però un vecchio serpente, che per via dell'età, credo, non era riuscito a strisciare fuori o non aveva sentito bene. Il mago disse che non tutti erano

116 Besa, *Vita di Shenute*, 83-84, in *Vite di monaci copti*, a cura di Tito Orlandi e Antonella Campagnano, Roma 1984

117 Brown Peter, *Genesi della tarda antichità*, Torino 2001, p. 26: «Gli uomini credevano sia nei miracoli sia nella magia, ma non perché la loro credulità fosse illimitata. Essi, piuttosto, si sentivano liberi di scegliere quale personaggio dotato di un potere sovranaturale avrebbero acclamato come un santo e quale scacciato come un mago».

118 Come accennato nel precedentemente, cfr. Capitolo II, pp. 56-57

119 Fortunato Venanzio, *Vita di San Martino*, a cura di Giovanni Palermo, Roma 1995, IV, vv. 272-283: *Inde procul gressum celerans antistes abibat, | obvius ecce venit serpens adnando per amnem, | pectoris impulsu sulcans vaga remige cauda, | squamea terga movens, spiris vaga caerulea fidens. | Quem sacer inspiciens ait haec: in nomine Christi | impero dira tibi, pete cursum bestia retro. | Quae petit bipulas ripae interioris habenas, | gurgite lapsa natans, totasque renavigat undas, | obsequiis famulas, et vipera perditit iras, | imperiis iusti nec iniquia venena repugnant.*

presenti ed elesse uno dei serpenti, il più giovane, quale messaggero, lo mandò dall'anziano e, poco dopo, giunse anche lui.¹²⁰

Ma anche della strana resurrezione di un bimbo divorato dai coccodrilli del Nilo per opera di Apa Aron, monaco egiziano, il quale, per riportarlo alla vita, comanda che sia gettato nelle acque del fiume un pezzo di legno, pratica che è identica all'uso rituale di alcuni amuleti e talismani che ritroviamo nei papiri magici:

Apa Aron prese un pezzo di legno e glielo diede dicendo: “Prendilo e gettalo nell'acqua nel luogo nel quale il coccodrillo ha preso tuo figlio”. Egli andò come gli aveva detto. E accadde, dopo che ebbe gettato il pezzo di legno nell'acqua, che venne un grande coccodrillo e scaricò il bambino sulla spiaggia senza alcuna ferita sul corpo. E prese la sua mano e lo portò dal santo vecchio Apa Aron.¹²¹

Oppure delle maledizioni di cui i monaci erano prodighi verso chi si opponeva loro, fossero essi pagani, eretici o semplici nemici politici, come quella scagliata contro la vecchia che aveva denunciato Macedonio per aver distrutto le statue degli dèi in un tempio, maledizione che però ci ricorda molto da vicino un incantesimo e il cui linguaggio è stranamente simile a quello delle *defixiones*:

Disse il vescovo: Chi ha detto che sono entrato nel tempio? Gli disse: Ho udito che è stata una vecchia che abita presso il tempio. Disse il vescovo finalmente: Che la sua lingua divenga di ferro e resti senza muoversi per sempre finché il dono di Dio si manifesti. Ed accadde secondo le sue parole come disse Pietro l'apostolo a Simone: Che tu sia accecato e non veda il sole per un po' di tempo. Dopo che il vescovo santo ebbe detto ciò l'uomo se ne andò da lui.¹²²

La magia opera quindi nello stesso campo della religione tradizionale¹²³, invoca i suoi stessi poteri, lavora cioè con i medesimi strumenti, e permette di compiere prodigi simili; si potrebbe quasi dire che essa stessa sia a sua volta una forma di religiosità, e di questo rapporto la storiografia

120 Luciano di Samosata, *L'amante della menzogna*, a cura di Francesca Albini, Venezia 1993, 12: ‘Ο δὲ καὶ ἄλλα ἐποίησεν θεσπέσια ὡς ἀληθῶς· ἐς γὰρ τὸν ἀγρὸν ἐλθὼν ἔωθεν, ἐπειπὼν ἱερατικά τινα ἐκ βιβλίου παλαιᾶς ὀνόματα ἑπτὰ καὶ θείῳ καὶ δαδὶ καθαγνίσας τὸν πόπον περιελθὼν ἐς τρίς, ἐξεκάλεσεν ὅσα ἦν ἔρπετὰ ἐντὸς τῶν ὄρων. Ἔκον οὖν ὡστερ ἑλκόμενοι πρὸς τὴν ἐπιπέδην ὄφεις πολλοὶ καὶ ἀσπίδες καὶ ἔχιδναι καὶ κερᾶσαι καὶ ἀκοντίαι φρούνοι τε καὶ φύσαλοι, ἐλείπετο δὲ εἰς δράκων παλαιός, ὑπὸ γήρωσ, οἶμαι, ἐξερπύσαι μὴ δυνάμενος παρακούσας τοῦ προστάγματος· ὁ δὲ μάγος οὐκ ἔφη παρῆναι ἅπαντας, ἀλλ' ἓνα τινὰ τῶν ὄφρων τὸν νεώτατον χειροτονήσας πρεσβευτήν ἐπεμψεν ἐπὶ τὸν δράκοντα, καὶ μετὰ μικρὸν ἦκε κάκεῖνος.

121 Papnute, *Storia dei monaci presso Siene*, 12, in *Vite di monaci copti*, a cura di Tito Orlandi e Antonella Campagnano, Roma 1984

122 *Ibidem*, 6

123 Lane Fox Robin, *Pagani e cristiani*, Bari 1991, p. 25

moderna si è variamente occupata, arrivando ad esiti e conclusioni piuttosto diversi.

Barb ad esempio, riprendendo in mano la distinzione frazeriana tra le due, ossia che «da un lato vi è l'uomo religioso che offre la sua adorazione con umile sottomissione alla divinità, sempre attento ad aggiungere ad ogni supplica la riserva, “se ciò è secondo la tua volontà”. Dall'altro lato abbiamo il mago che cerca di forzare la mano ai poteri soprannaturali per ottenere quello che desidera ed evitare ciò che teme»¹²⁴, ne ha tuttavia rovesciato la consequenzialità, arrivando a dire che «la religione non è nata dall'evolversi della magia primitiva; al contrario, la magia deriva dalla religione che, guastatasi a contatto con la fragilità umana, scade nella cosiddetta magia bianca, (i greci la chiamavano teurgia, azione di chi opera cose divine), a poco a poco perde la sua purezza e, attraverso varie sfumature, si trasforma nella magia nera, che in greco era detta *goetia*, dal sinistro suono delle recitazioni delle formule magiche.»¹²⁵

Sorvolando sull'evidente giudizio negativo che Barb assegna alla magia, figlio di una certa qual impostazione accademica elitista che egli stesso dice di voler rifiutare¹²⁶, è la sua tesi stessa a non convincere completamente per diversi motivi.

Innanzitutto perché prima bisognerebbe verificare che la magia bianca, da lui associata a nostro avviso erroneamente alla teurgia, sia effettivamente una derivazione diretta della religione ufficiale e che da questa a sua volta sia derivata, ultima nel novero, la magia nera, in quanto non ci sono vere prove documentarie al riguardo. Le più antiche attestazioni di magia greco-romana infatti, perché è a questa che fa riferimento, ovverosia le lamine delle *defixiones* sopravvissute, gli scampoli di legislazione in proposito¹²⁷ e i vari riferimenti letterari che trattano anche di sfuggita l'argomento, rientrano nel campo della magia chiamata nera, di quella erotica e delle guarigioni, sempre che in questo frangente si possa effettivamente parlare di magia.¹²⁸

124 Barb A. A., "La sopravvivenza delle arti magiche", in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, p. 114

125 *Ibidem*, p. 114

126 *Ibidem*, p. 113

127 La più famosa delle quali è la legge delle XII Tavole di cui abbiamo varie testimonianze, tra cui quella di Plinio, riguardo al liberto Furio Cresimo, accusato di aver trafugato grazie alla magia le messi dei campi vicini. Plinio Gaio Secondo, *Storia Naturale*, vol. III, a cura di Andrea Aragosti, Roberto Centi, Francesca Ela Consolino, Anna Maria Cotrozzi, Francesca Lechi, Alessandro Perutelli, Torino 1984, XVIII, 8,41: *C. Furius Cresimus e servitute liberatus, cum in parvo admodum agello largiores multo fructus perciperet, quam ex amplissimis vicinitas, in invidia erat magna, ceu fruges alienas perliceret veneficiis.* [Gaio Furio Cresimo, uno schiavo liberato, poiché da un campo piccolissimo otteneva frutti molto più abbondanti dei suoi vicini da appezzamenti vastissimi, era guardato con grande sospetto, come se attirasse nel proprio campo con incantesimi gli altrui raccolti.]

128 Alcuni dei comportamenti che oggi noi definiremmo magici, per gli antichi non erano percepiti come tali. È il caso di alcune pratiche mediche, come l'uso di amuleti per combattere le malattie, a volte considerati semplice *superstitio*, e la superstizione non è necessariamente una forma di attività magica, a volte come scienza, come nel caso dell'amuleto descritto da Galeno, cfr. Barb A. A., "La sopravvivenza delle arti magiche", in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, p. 116. In ogni caso Ammiano Marcellino riporta che durante il regno di Costanzo II, Imperatore descritto come fanatico e superstizioso, anche l'indossare un semplice amuleto contro la febbre, designato con il termine neutro di *remedia*, era un'attività magica illegale e quindi perseguitata. Il giudizio che lo storico antiochiano fa trasparire dell'intera vicenda è, ovviamente, piuttosto negativo; Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976, XIX, 12,14: *Nam siqui remedia quartanae, vel doloris alterius collo gestaret, sive per*

In secondo luogo per aver postulato l'esistenza di una religiosità originaria pura e perfetta imputriditasi via via col tempo, una visione delle dinamiche umane piuttosto cristallizzata e positivista, visto e considerato che la religiosità di una società è figlia della stessa fragilità umana che dovrebbe farla decadere, quindi, più che uno stato di esistenza fissato a priori, essa è piuttosto un processo in divenire, un fluire in costante mutamento, il fiume di Eraclio in cui è impossibile bagnarsi due volte allo stesso modo, sempre uguale e sempre diverso.

Infine perché, pur riconoscendo che magia e religione hanno molti fattori in comune, come una certa propensione per la liturgia e la ritualità, o il fatto che entrambe rispondano ad esigenze simili, a conti fatti Barb cerca di separare in modo piuttosto brusco e netto «il cibo soprannaturale buono da quello guasto»¹²⁹, senza cioè riconoscere che la magia, soprattutto per il periodo preso in esame – ma è un discorso che potrebbe essere fatto anche per altre epoche e società – sia essa stessa una forma di religiosità e che, in quanto tale, non possa essere relegata con sufficienza nel campo della grezza irrazionalità o della superstizione, contrapposta cioè ad una religione a cui d'autorità si riconosce il monopolio dell'irrazionale e dello spirituale della società.

Affermare tuttavia che la magia sia una forma di religiosità, non significa certo sostenere che magia e religione siano la stessa cosa, significa invece che alle loro fondamenta ci sia proprio la possibilità di comunione tra l'umanità ed il divino e che questo contatto sia realizzato per il tramite della parola.¹³⁰

Se quindi assumiamo che magia e religiosità siano i due estremi di una linea, e che man mano che si procede verso il centro della stessa, sia sempre più difficile distinguere l'una dall'altra, in cosa esattamente si differenziano? Come possiamo allora distinguerle?

Secondo Mauss la differenza sostanziale tra le due è spiegabile dalle diverse motivazioni che spingono l'uomo all'atto in sé e dal diverso ruolo che quest'atto assume nella società¹³¹; la religione quindi si farebbe carico delle esigenze metafisiche e del desiderio di comunione col divino, mentre la magia avrebbe motivazioni più pragmatiche, ossia l'esigenza empirica di qualcosa in un determinato momento. La religione diventa così l'insieme delle pratiche rituali pubbliche e collettive accettate dalla società, mentre la ritualità magica si situa alla sua periferia, tollerata a stento per non dire apertamente perseguitata.

monumentum transisse vesperi, malivolorum argueretur indiciis, ut veneficus, sepulchrorumque horrores, et errantium ibidem animarum ludibria colligens vana, pronuntiatus reus capitis interibat. [Perché, se qualcuno portava al collo un amuleto contro la quartana o qualche altra malattia, o se da malevoli testimoni veniva accusato d'essere passato di sera attraverso un cimitero, veniva condannato a morte e moriva perché dedito alla stregoneria, alla raccolta degli orrori delle tombe e delle vane fantasticherie ispirate dalle anime che vagano in quei luoghi.]

129 Barb A. A., "La sopravvivenza delle arti magiche", in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, p. 115

130 Cfr. Graf Fritz, "Theories of magic in Antiquity", in *Magic and ritual in the ancient world*, Leida Boston Colonia 2002, p. 94

131 Cfr. Mauss Marcel, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1991

Se per quanto riguarda le differenti motivazioni, la distinzione di Mauss ai nostri occhi non può più essere valida (bisognerebbe infatti dimostrare che il fedele non si aspetti nulla in cambio delle sue preghiere o che non creda realmente ad un rapporto causale tra le richieste inoltrate alla divinità, la forma con cui vengono presentate, e la loro realizzazione, cosa che è smentita dalle fonti, soprattutto quelle più arcaiche, in nostro possesso)¹³², è proprio dal diverso ruolo sociale delle due che possiamo partire con la nostra disamina.

Anche gli antichi infatti distinguevano idealmente la religione con i suoi spazi pubblici ed ufficiali, da tutto ciò che non lo era, fossero culti non riconosciuti¹³³, riti iniziatici o magia propriamente detta, e relegavano tutto ciò ai margini della loro società, negli spazi periferici, come la notte o la tomba, diffidandone o perseguitandoli attivamente. In sostanza c'era una ritualità pubblica, collettiva ed accettata, ed una privata, nascosta, fatta di segreti e pratiche occulte che in quanto tale¹³⁴ era automaticamente pericolosa, pernicioso e destabilizzante per la società intera; si potrebbe quasi dire che una delle caratteristiche precipue della magia di questo periodo sia proprio l'illegalità¹³⁵, intesa non soltanto come semplice repressione da parte dello stato, ma anche dell'intera società e dei suoi valori.

Non è un caso infatti che Platone usi lo stesso vocabolo per designare i maghi e gli iniziati ai culti misterici di cui diffidava¹³⁶; allo stesso modo Plinio, qualche secolo più tardi, riferendo della visita a Roma del re d'Armenia Tridate e dei suoi sacerdoti, li descriverà sprezzantemente come maghi¹³⁷, così come l'iniziazione a cui sottoporranno Nerone, anch'essa non è nulla di più di un rito magico:

Era venuto da lui [Nerone] il mago Tridate, portando sé stesso come trofeo della guerra d'Armenia, un bel peso per le province: non aveva voluto fare il viaggio per mare perché quei tali ritengono nefasto sputare in mare e violarne la natura con altri bisogni umani. S'era portato appresso dei maghi, lo aveva anche iniziato ai pranzi

132 Per una rapida disamina sul rapporto tra divinità e fedele: cfr. Veyne Paul, *L'impero grecoromano*, Milano 2007, pp. 369-371

133 Tra i culti non riconosciuti troviamo ad esempio il Cristianesimo del primo periodo, la cui pericolosità era percepita nel suo completo rifiuto di tutti gli spazi religiosi collettivi, nelle sue comunità chiuse e nel segreto nel quale operava e faceva proseliti, segreto dovuto alle persecuzioni, ma anche a una primitiva concezione iniziatica del culto.

134 Luck mette in evidenza la contrapposizione netta tra la preghiera corale ed il *sussurrus* magico, tra lo spazio diurno del rito e quello notturno e solipsistico dell'incantesimo e trova la differenza tra i due nel diverso approccio filosofico: la religione rappresenterebbe un tentativo organico di interpretazione della realtà e di preparazione all'aldilà, viceversa la magia risponderebbe solo alla logica dell'*hinc et nunc*, sprovvista di un reale impianto escatologico, anche se talvolta poteva promettere ai suoi adepti un destino oltremondano privilegiato. Cfr. Luck Georg, *Il magico nella cultura antica*, Milano 1994, pp. 14-16

135 Cfr. Hoffman C. A., "Fiat magia", in *Magic and ritual in the ancient world*, Leida Boston Colonia 2002, p. 192

136 Cfr. Graf Fritz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 21-29

137 La polemica di Plinio è piuttosto evidente perché gli altri autori che hanno raccontato la visita di Tridate a Roma e l'iniziazione di Nerone, essenzialmente Tacito e Cassio Dione, non fanno alcun riferimento a pratiche magiche. Cfr. Garosi Raffaella, "Indagine sulla formazione del concetto di magia nella religione romana", in *Magia: studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976, p. 24-26

magici¹³⁸; eppure, pur dandogli un regno, non riuscì ad apprendere da lui la magia.¹³⁹

Allo stesso modo non deve stupirci che tra i comportamenti che ad Apuleio valsero l'accusa di stregoneria, figurino anche il pregare silenziosamente:

Per forza: se, mettiamo uno venisse accusato di magia, gli si potrebbe imputare a delitto qualunque cosa abbia fatto: «hai scritto un voto sulla gamba di una statua, quindi sei mago, altrimenti perché l'avresti scritto?» «Hai rivolto nel tempio tacite preghiere agli dèi; quindi sei mago: altrimenti che cosa avresti chiesto?»¹⁴⁰

Alla luce di questa concezione della magia, possiamo quindi rileggere anche le accuse di stregoneria mosse dai pagani a Cristo, ispirate sì dal desiderio di denigrare l'avversario, i suoi prodigi ed i suoi simboli, ma comprensibili perché eredi di una certa tradizione e di un certo uso del linguaggio, così come allo stesso modo quelle dei cristiani all'intero complesso del politeismo greco-romano il quale, diventato oramai una religiosità che non è più programmaticamente accettabile, diventava essa stessa stregoneria¹⁴¹, come afferma per altro in modo piuttosto esplicito Giustino quando asserisce che, tra le altre cose, con la conversione si rinuncia proprio alla magia:

Noi che prima godevamo della lussuria, ora amiamo solo la temperanza; noi che praticavamo le arti magiche, ora ci siamo consacrati a Dio, buono e ingenerato; noi, che bramavamo più di ogni altro le ricchezze e i beni, ora mettiamo in comune tutto ciò che possediamo, per farne partecipi tutti i bisognosi; noi, che ci odiavamo e ci uccidevamo a vicenda, e che, secondo le usanze, non accoglievamo alla nostra mensa gli stranieri, ora, dopo la manifestazione di Cristo, viviamo in comune, preghiamo per i nostri nemici, e cerchiamo di persuadere quelli che ingiustamente ci odiano ad acquisire la speranza di ottenere, insieme a noi, vivendo secondo i bei comandamenti di Cristo, la beatitudine di Dio, Signore assoluto di tutte le cose.¹⁴²

138 I banchetti erano parte un elemento fondamentale delle cerimonie mitraiche.

139 Plinio Gaio Secondo, *Storia Naturale*, a cura di Umberto Capitani e Ivan Garofalo, Torino 1986, XXX, 6,16-17: *Magus ad eum Tridates venerat Armeniacum de se triumphum adferens et ideo provinciis gravis. Navigare noluerat, quoniam expuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant. Magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum initiaverat; non tamen, cum regnum ei daret, hanc ab eo artem accipere valuit.*

140 Apuleio, *L'Apologia*, a cura di Giuseppe Augello, Torino 1984, LIV: *Quippe omnibus sic, forte negotium magie facessitur, quicquid omnino egerint obicietur. Votum in alicuius statuae femore signasti: igitur magus es; aut cur signasti? Tacitas preces in templo deis allegasti: igitur magus es; aut quid optasti?*

141 La religione pagana si appropriava così agli occhi dei polemicisti cristiani degli spazi marginali tipici della magia, come la tomba o la notte. È in quest'ottica che si può spiegare la volontà di Antonio di abitare prima in una tomba, poi nel deserto, concepito come l'anti-spazio per eccellenza dove i demoni del paganesimo si erano rifugiati, scacciati dal consesso civile delle città; Cfr. Atanasio, *Vita di Antonio*, a cura di G. J. M. Bartelink, Milano 1974, pp. LXXX-LXXXII; Brown Peter, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1974, pp. 71-73

142 Giustino, *Apologie*, a cura di Giuseppe Girgenti, Milano 1995, I, 14,2-3: *Οἱ πάλαι μὲν πορνείας χαίροντες, νῦν δὲ σωφροσύνην μόνην ἀσπαζόμενοι· οἱ δὲ καὶ μαγικαῖς τέχναῖς χρώμενοι, νῦν ἀγαθῶ καὶ ἀγεννήτῳ Θεῷ ἑαυτοὺς ἀνατεθεικότες· χρημάτων δὲ καὶ κτημάτων οἱ πόρους παντός μᾶλλον στέργοντες, νῦν καὶ ἃ ἔχομεν εἰς κοινὸν φέροντες καὶ παντὶ δεομένῳ κοινωνοῦντες· οἱ μισάλληλοι δὲ καὶ ἀλληλοφόνοι καὶ πρὸς τοὺς οὐχ ὁμοφύλους διὰ τὰ ἔθνη καὶ ἑστίας κοινὰς μὴ ποιοῦμενοι, νῦν μετὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ Χριστοῦ ὁμοδίαιτοι γινόμενοι, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν εὐχόμενοι, καὶ τοὺς ἀδίκως μισοῦντας πείθειν πειρώμενοι, ὅπως οἱ κατὰ τὰς τοῦ Χριστοῦ καλᾶς ὑποθημοσύνας βιώσαντες εὐέλπιδες ὡστί συν ἡμῖν τῶν αὐτῶν παρὰ τοῦ πάντων δεσπόζοντος Θεοῦ τυχεῖν.*

Un'altra caratteristica che separa in modo piuttosto netto, almeno nell'ottica della tarda antichità, il mago dal teurgo o dal santo, è che questi agisce per un tornaconto personale, che sia per un desiderio di celebrità¹⁴³, di potere o più semplicemente esigendo una retribuzione per l'esercizio delle sue arti occulte. L'avidità diventa quindi uno dei suoi tratti più salienti, come ci racconta Luciano, i cui ciarlatani si fanno pagare molto più che profumatamente¹⁴⁴:

«Non sapendo come realizzare il suo desiderio amoroso, mi confidò tutta la faccenda, e io, come era naturale, essendo il suo maestro, gli procuro quel mago iperboreo per quattro mine subito – bisognava infatti pagare qualcosa in anticipo per il sacrificio – e sedici dopo, se riusciva ad ottenere Criside. [...] Se avessi visto queste cose, non metteresti in dubbio i molti vantaggi delle fatture». «Dici bene – ribattei io –, ci crederei se le avessi viste, ma, ora come ora, credo, merito venia dato che la mia vista non è acuta come la vostra. Tuttavia conosco la Criside di cui parli, una donna focosa e disponibile e non vedo che bisogno ci fosse, con lei, di un messaggero di argilla, di un mago iperboreo e della stessa luna, quando per venti dracme era possibile portarla sino agli iperborei».¹⁴⁵

Questo è inoltre il motivo per cui Filostrato insiste tanto sull'ascetismo di Apollonio e sulla sua

143 Bisogna ricordare infatti che l'ambiguo teurgo Massimo faceva sfoggio dei suoi poteri per pavoneggiarsi con i suoi allievi e compagni di studio, come Eunapio fa dire in modo piuttosto sprezzante al filosofo Eusebio. Eunapio di Sardi, *Vita di filosofi e sofisti*, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2007, VII, 2,6-11: "Μάξιμος" εἶπεν "τίς ἐστὶ τῶν πρεσβυτέρων ἀκροατῶν καὶ πολλὰ ἐκπεπαιδευμένων· οὗτος διὰ μέγεθος φύσεως καὶ λόγων ὑπεροχὴν καταφρονήσας τῶν ἐν τούτοις ἀποδείξεων, ἐπὶ μανίας τινὸς ὀρμήσας καὶ δραμῶν, συνεκάλεσεν ἡμᾶς πρῶτην τοὺς παρόντας εἰς τὸ Ἐκατήσιον, καὶ πολλοὺς ἐδεικνυ τοὺς καθ' ἐδείκνυ τοὺς καθ' ἑαυτοῦ μάρτυρας. [...] Καὶ καθεσθέντων ἡμῶν ἀπάντων, χόνδρον καθαγίσας λιβανωτοῦ, καὶ πρὸς ἑαυτὸν ὄντινα δῆποτε ὕμνον περαίνων, εἰς τοσόνδε παρήλθεν ἐπιδείξεως, ὥστε τὸ μὲν πρῶτον ἐμειδίᾳ τὸ ἀγαλμα, εἶτα καὶ γέλωσ ἦν τὸ φαινόμενον. [...] Ἡμεῖς μὲν οὖν τὸν θεατρικὸν ἐκείνον θαυματοποιὸν πρὸς τὸ παρὸν καταπλαγέστες, ἀνεχώρησαμεν· σὺ δὲ τούτων μηδὲν θαυμάσης, ὥσπερ οὐδὲ ἐγὼ τὴν διὰ τοῦ λογοῦ κάθαρσιν μέγα τι χρῆμα ὑπολαμβάνων". [«Massimo è uno dei discepoli più anziani e più istruiti; cosui, che in virtù di un grande ingegno e di una eloquenza eccellente disdegnò le dimostrazioni logiche svolte in questi discorsi e si abbandonò con slancio a certe follie, convocò non molto tempo addietro noi presenti al tempio di Ecate, e ci mostrò numerosi i testimoni che aveva con sé. [...] Dopo che noi tutti ci sedemmo, bruciando un grano di incenso e recitando per intero a sé stesso un non so quale inno, giunse a un tale livello di spettacolarità, che in un primo momento la statua della dea accennò un sorriso, poi invece rise in modo evidente. [...] Noi, allora, sul momento sbigottiti di fronte a quel teatrale prestigiatore, ce ne andammo; ma tu, come me, non ammirare alcuno di questi prodigi, considerando piuttosto come una cosa straordinaria la purificazione che si ottiene per mezzo della ragione».]

144 Come del resto, nella *Conversio*, Cipriano d'Antiochia che si fa pagare da Aglaide con oltre cinquanta chili d'oro, un vero e proprio sproposito; Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 80: "Aglaide però, montato su tutte le furie, si rivolse a Cipriano il mago, cui promise due talenti d'oro perché questi, avvalendosi delle sue arti magiche, potesse consegnargli la ragazza, senza che il giovane potesse intuire che il potere del Cristo è invincibile".

145 Luciano di Samosata, *L'amante della menzogna*, a cura di Francesca Albini, Venezia 1993, 14-15: Ἀμηχανῶν δὲ ὅμως τῷ ἔρωτι μηνύει μοι τὸ πᾶν, ἐγὼ δὲ ὥσπερ εἰκὸς ἦν, διδάσκαλον ὄντα, τὸν Ὑπερβόρειον ἐκείνον μάγον ἄγω παρ' αὐτὸν ἐπὶ μναῖς τέσσαρσιν μὲν τὸ παραυτίκα – ἔδει γὰρ προτελέσαι τι πρὸς τὰς θυσίας – ἑκκαίδεκα δέ, εἰ τύχοι τῆς Χρυσίδος. [...] Εἰ ταῦτα εἶδες, ὦ Τυχιᾶδη, οὐκ ἂν ἔτι ἠτίστησας εἶναι πολλὰ ἐν ταῖς ἐπὶ ἡμῶν χρήσιμα. Εὐ λέγεις, ἦν δ' ἐγὼ· ἐπίστευον γὰρ ἂν, εἴ γε εἶδον αὐτά, νῦν δὲ συγγνώμη, οἶμαι, εἰ μὴ τὰ ὅμοια ὑμῖν ὀξυδορκεῖν ἔχω. Πλήν ἀλλ' οἶδα γὰρ τὴν Χρυσίδα ἦν λέγεις, ἔραστὴν γυναῖκα καὶ πρόχειρον, οὐχ ὀρώ δὲ τίνος ἕνεκα ἐδεήθητε ἐπ' αὐτὴν τοῦ πηλίνου πρεσβευτοῦ καὶ μάγου τοῦ ἐξ Ὑπερβορέων καὶ Σελήνης αὐτῆς, ἦν εἴκοσι δραχμῶν ἀγαγεῖν ἐς Ὑπερβορέους δυνατόν ἦν.

ostinazione quasi assoluta nel non accettare nessun genere di dono o regalia, così come sia Atanasio che Girolamo rimarcano sul rifiuto quasi patologico delle ricchezze dei loro due eroi, Antonio ed Ilarione, o perché Pietro si offenda alla proposta di Simon Mago di comprare i suoi segreti taumaturgici¹⁴⁶, nonché del motivo per cui il monaco Aron declini il denaro offertogli per resuscitare un bambino:

Dopo che i suoi genitori udirono ciò [dei miracoli di Aron], ed essi erano molto ricchi, presero dei soldi nelle loro mani e andarono dal santo Apa Aron. Gli fu rivelato dallo Spirito che sarebbero venuti da lui ed egli mi disse: “Chiudi la porta e non lasciare che nessuno entri oggi”. Dopo che stettero per parecchio tempo a battere alla porta, egli guardò fuori da un'apertura e disse loro: “Che cosa cercate?” Essi risposero: “Cerchiamo la tua santità”. Allora disse: “Che cosa avete bisogno?” Dissero: “Siamo venuti ad incontrare la tua santità. Prendi da noi questo poco di carità e prega per il bambino che egli viva per sua madre. Infatti sua madre invocò il tuo nome nel momento in cui stava per partorire, altrimenti sarebbero morti ambedue”. Disse loro il santo Apa Aron: “L'apostolo ha detto bene: la radice di ogni male è l'amore del denaro. Ed anche Pietro rimproverò Simone dicendo: “Il tuo oro e il tuo argento restino con te in perdizione, perché hai pensato che il dono di Dio si possa ottenere con il denaro. [...] Quanto a voi, se avete fede, il dono di Cristo vi verrà”¹⁴⁷.

Secondo Origene Gesù non può essere in alcun modo considerato un mago dato che agisce avendo come unico proposito il miglioramento individuale di chi gli si trova dinnanzi. Se così non fosse allora Cristo, ed è lo stesso Origene implicitamente ad ammetterlo, potrebbe esser ritenuto a tutti gli effetti un mago:

Se non che, in quanto utile ai suoi intenti, egli [Celso] assimila ciò che si racconta su Gesù alle azioni derivanti dalla magia. E sarebbero simili, se Gesù le avesse mostrate esibendole come fanno i maghi. Ora però, nessun ciarlatano con i suoi prodigi invita gli spettatori ad un miglioramento dei propri costumi, né educa al timore di Dio quelli che sono sbigottiti da ciò che lui fa vedere, e neppure si sforza di persuadere quelli che lo hanno visto a vivere come uomini che saranno in futuro giudicati da Dio.¹⁴⁸

Anche per Agostino ciò che distingue i prodigi del santo dagli incantesimi di un mago è la differente motivazione che spinge a compierli, dato che esteriormente sembrano essere uguali:

146 At. 8,18-23. Per altro la compravendita delle tecniche magiche tra maghi doveva essere una pratica piuttosto comune; cfr. Luck Georg, *Il magico nella cultura antica*, p. 29

147 Papnute, *Storia dei monaci presso Siene*, 15, in *Vite di monaci copti*, a cura di Tito Orlandi e Antonella Campagnaro, Roma 1984

148 Origene, *Contro Celso*, a cura di Pietro Ressa e Claudio Moreschini, Brescia 2000, I,68: Πλὴν ὡς χρήσιμον αὐτῷ εἰς τὰ προκειμένα τοῖς ἀπὸ μαγείας ὁμοιοῖ τὰ περὶ Ἰησοῦ ἱστορούμενα. Καὶ ἦν ἂν ὅμοια, εἰ μέχρι ἀποδείξεως ὁμοίως τοῖς μαγανεύουσιν ἔφθανεν δείξας· νυνὶ δὲ οὐδεὶς μὲν τῶν γοήτων δι' ὧν ποιεῖ ἐπὶ τὴν ἡθῶν ἐπανόρθωσιν καλεῖ τοὺς θεασαμένους οὐδὲ φόβῳ θεοῦ παιδαγωγεῖ τοὺς καταπλαγέντας τὰ θεάματα οὐδὲ πειράται πείθειν οὕτω ζῆν τοὺς ἰδόντας, ὡς δικαιωθησομένους ὑπὸ θεοῦ.

Quando dunque i maghi operano tali prodigi, che talvolta fanno anche i santi, esteriormente sembrano uguali, tuttavia vengono compiuti con uno scopo diverso e una diversa motivazione. Quelli infatti li compiono, cercando la propria gloria, questi cercando la gloria di Dio; quelli inoltre operano per alcune concessioni accordate alla potestà nel loro ordine, come in virtù di contratti privati o benefici, questi invece a pubblica utilità per comando di colui a cui ogni creatura è soggetta.¹⁴⁹

Dalle parole di Agostino traspare come la differenza tra il santo ispirato dalla divinità ed un qualunque mago non sia sostanziale, ma interpretativa, nel senso che non può essere postulata a priori, ma va dedotta empiricamente dalla volontà propria dell'officiante, in quanto è l'impulso stesso all'agire che lo connatura e permette di catalogarlo. Se i prodigi compiuti erano simili e simili dovevano apparire a molti le componenti rituali che li precedevano, ciò che nella pratica permetteva di distinguere le invocazioni di un mago da quelle di un mistico o di un teurgo era il personale giudizio dell'osservatore che giudicava di volta in volta, a seconda della sua appartenenza religiosa, filosofica o politica e della sua sensibilità in merito.

Ovviamente non tutti la pensavano così, esistono delle eccezioni che esulano dal tono complessivo dell'epoca, che cercano di interpretare fatti e vicende in modo quasi razionalistico, eccezioni come Eusebio di Cesarea, il quale in tutta la sua produzione tende non solo a sminuire – a differenza della maggior parte dei suoi coetanei – il ruolo operato dai miracoli nelle vite dei santi che descrive¹⁵⁰, pur non potendolo negare completamente, ma rifiuta anche categoricamente ogni valore alle profezie degli dèi pagani o ai prodigi dei maghi, bollati come trucchi, illusioni o semplici conoscenze delle proprietà naturali del cosmo:

Infatti i responsi oracolari ben congegnati in versi sono opera di uomini non certo inetti, invenzioni ben escogitate per ingannare, in quanto si presentano in forma equivoca ed ambigua in modo da adattarsi abilmente sia all'uno sia all'altro degli opposti esiti che si possono attendere. Quanto poi ai prodigi, che in virtù di certi aspetti straordinari traggono in inganno la gente da dappoco, essi dipendono da cause naturali. [...] Inoltre questi ciarlatani hanno a disposizione strumenti e armamentari da lungo tempo preparati e ben adatti alla loro arte, e per i loro sortilegi si servono anche di molti collaboratori esterni, che circuiscono quelli che vengono da loro, per conoscere le esigenze di ciascuno e il motivo per cui uno è venuto a chiedere aiuto.¹⁵¹

149 Agostino, *De diversis quaestionibus* 83, 79,4, in Agostino, *La vera religione*, a cura di Giancarlo Ceriotti, Luigi Alici e Antonio Pieretti, vol. VI/2, Roma 1995: *Cum ergo talia faciunt magi, qualia nonnumquam sancti faciunt, talia quidem visibilibus esse apparent, sed et diverso fine et diverso iure fiunt. Illi enim faciunt quaerentes gloriam suam, illi quaerentes gloriam Dei; et illi faciunt per quaedam potestatibus concessa in ordine suo quasi privata commercia vel beneficia, illi autem publica administratione iussu eius cui cuncta creatura subiecta est.*

150 Monaci Castagno Adele, *L'agiografia cristiana antica*, Brescia 2010, pp. 115-116, 141-142

151 Eusebio di Cesarea, *Preparazione evangelica*, a cura di Franzo Migliore, Roma 2012, IV, I,8-9: *Τὰ μὲν γὰρ ποιήματα καὶ τὰς τῶν χρησμῶς συνθέσεις οὐκ ἀφυῶν ἀνδρῶν, εὖ μάλα δὲ πρὸς ἀπάτην ἐσκευωρημένων πλάσματα τυγχάνειν, μέσῳ καὶ ἀμφιβόλῳ συγκείμενα πρόσω πρὸς ἑκάτερά τετῶν ἀπὸ τῆς ἐκβάσεως προσδοκωμένων οὐκ ἀφυῶς ἐφαρμόζειν· τὰ δὲ τὸν πολὺν ἀπατῶντα διὰ τινῶν τερατειῶν θαύματα φυσικαῖς αἰτιαῖς ἀνηθῆναι. [...] Ὅργανά τ' εἶναι καὶ σκευὴ πόρρωθεν αὐτοῖς ἐπιτηδεῖως τῆ τέχνης προηυτρεπισμένα· πολλοὺς δὲ καὶ συνεργοὺς τῆς*

Asserire come abbiamo fatto che il confine tra magia, teurgia e taumaturgia, intesa come capacità di operare prodigi¹⁵², sia labile ed indistinto non significa tuttavia che queste tre categorie siano perfettamente sovrapponibili o che siano la stessa cosa, non è infatti così per noi e non lo era nemmeno per gli antichi. Quello che ci preme di dimostrare invece è che tutte e tre svolgono, pur con motivazioni e scopi diversi, una funzione sociale simile, ovvero sia permettere un avvicinamento tra il mondo umano e quello divino¹⁵³, operato attraverso strumenti e ritualità simili; nel mondo tardo antico infatti, la struttura di un rito teurgico, magico o di un miracolo cristiano non differiscono eccessivamente. Tutti e tre sono composti da un'invocazione alla divinità, la *klesis*, ed una *praxis*, un rituale, come il segno della croce o l'utilizzo di alcune componenti materiali. Se dai papiri possiamo dedurre come dovesse avvenire un certo tipo di ritualità magica e su come operassero i miracoli dei santi abbiamo una vasta letteratura, per quanto concerne invece la teurgia non abbiamo nessuna informazione specifica.

Siamo informati sui suoi effetti e sui poteri che poteva garantire ai suoi officianti, come abbiamo cercato di mostrare a più riprese, ma, data la segretezza gnostica dei suoi insegnamenti, non abbiamo alcuna informazione sulla sua ritualità, se non che doveva essere introdotta da una *klesis*, come quasi tutti i casi che abbiamo citato sembrano testimoniare.

L'unico racconto che realmente potrebbe rimandare secondo noi ad un vero rituale teurgico, è citato da Ammiano Marcellino durante un processo contro alcuni presunti cospiratori contro l'Imperatore Valente, ed è pressoché indistinguibile da un rito magico:

Abbiamo costruito, illustri giudici, con rami d'alloro, sotto pessimi auspici, quest'infausta mensola, che qui vedete, a somiglianza del tripode di Delfi e finalmente riuscimmo a farla funzionare dopo averla consacrata secondo il rito con segreti scongiuri e molte lunghe formalità. Ogniquale volta la interrogavamo su fatti misteriosi, la mettevamo in opera nel modo seguente. Posta al centro della casa, dopo che questa era stata completamente purificata con profumi arabici, vi si sistemava sopra un piatto perfettamente rotondo e costruito a regola d'arte con vari metalli, sul cui orlo estremo erano state abilmente incise le forme scritte delle 24 lettere dell'alfabeto separate da distanze attentamente misurate. Ed uno, vestito di abiti di lino con calzari pure di lino ai piedi ed una benda attorno al capo, portando fronde di buon augurio, dopo aver supplicato con formule fisse la divinità che ispira le profezie¹⁵⁴, grazie alla conoscenza che ha del rito si pone sopra il tripode come un sacerdote¹⁵⁵, librando

μαγανείας παραλαμβάνεσθαι ἔξωθεν, πολυπραγμονούντας τοὺς ἀπικνουμένους καὶ τὰς ἑκάστου χρείας καὶ ὧν ἦκέν δεησόμενος.

152 Utilizzata con questo significato in ambito cristiano per molti santi, come ad esempio per Gregorio il Taumaturgo.

153 Anche se per pubblici diversi. La teurgia ad esempio era una pratica costosa e riservata alle *élites* colte dell'Impero, a differenza del messaggio cristiano che aveva pretese di universalità. Cfr. Brown Peter, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988, p. 86

154 La divinità di cui si parla è sicuramente Apollo, come vuole la tradizione, ma come fa supporre anche il rito stesso. Infatti il tripode era costruito in legno di alloro, pianta sacra al dio, ad imitazione di quello in uso dal suo oracolo a Delfi e le profezie erano composte in esametri, esattamente come faceva l'oracolo pitico.

155 Il rito è essenzialmente diviso in tre fasi distinte: una purificazione rituale del luogo in cui avviene, una preghiera pronunciata da un officiante esperto anch'esso puro, il bianco delle vesti rappresenta infatti questo, e per finire la *praxis*,

un anello pendente legato ad un finissimo filo di lino e consacrato nelle cerimonie mistiche. Quest'anello ad intervalli distinti cade a balzi su questa o quella lettera su cui è trattenuto¹⁵⁶, e forma esametri che corrispondono perfettamente alle domande. Sono versi perfetti per il ritmo e l'armonia, come quelli che, a quanto si legge, furono pronunciati dall'oracolo pitico e dai Branchidi.¹⁵⁷

In ogni caso, questa comunanza col mondo divino è resa reale attraverso prodigi, portentosi e miracoli che sono pressoché indistinguibili gli uni dagli altri e che, pertanto, non vengono valutati in base a categorie oggettive, definite e nette, ma attraverso il metro di giudizio di chi li sta osservando, spesso quindi con esiti che potremmo senza sforzo o forzature tranquillamente definire come alquanto contraddittori.

E questo non accade soltanto per la differente appartenenza culturale, religiosa o politica degli osservatori – ad esempio per partito preso per i pagani del IV-V secolo Apollonio di Tiana è un *holy man*, mentre per i cristiani solo un ciarlatano o un mago – ma per un'ambiguità di fondo che tutte queste categorie condividono, oggi come allora, tra loro; un'ambigua indeterminatezza che è difficile da accettare per noi così come per gli antichi, ma che essi dovevano percepire in tutta la sua confusa asperità.

Solo avendo ben presente tutto questo è possibile secondo noi parlare nello specifico di Cipriano, il vero invitato di pietra di tutta questa dissertazione, fin qui assente eppure sempre presente, ed interpretare in modo corretto le sue vicende.

Nella *Confessio* infatti Cipriano è presentato come un mago, ma un mago nel cui *cursus studiorum* a luoghi di iniziazione occulta si alternano iniziazioni religiose e misteriche, alla messa in atto di incantesimi, l'evocazione di demoni e diavoli, e tutto ciò non può essere spiegato semplicemente con la *vis polemica* dell'autore, intenzionato a presentare l'intero comparto del

ossia la divinazione vera e propria. Secondo noi si tratta di uno dei rari casi sopravvissuti di ritualità teurgica, lo fanno pensare le vesti bianche, le purificazioni rituali, l'osservazione del testimone che l'officiante era *caerimoniali scientia supersistit*, esperto della scienza dei riti, così come lo erano Massimo e Crisano secondo la descrizione fattaci da Eunapio, e per finire l'invocazione ad Apollo, uno degli dei più rappresentati negli *Oracoli Caldaici*, il "testo sacro" della teurgia; cfr. Lewy Hans, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Parigi 2011, pp. 6-7

156 Simile, nella pratica, alla *Ouija*, la tavola per le sedute spiritiche contemporanea, ma con al posto della *planchette*, l'assicella di legno tenuta in mano dai partecipanti al rito, un pendolino.

157 Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976, XXIX, 1,29-31: «*Construximus*» inquit «*magnifici iudices, ad cortinae similitudinem Delphicae, diris auspiciis, de laureis virgulis, infaustam hanc mensulam, quam videtis, et imprecationibus carminum secretorum, choragiisque multis ac diuturnis, ritualiter consecratam, movimus tandem: movendi autem quotiens super rebus arcanis consulebatur, erat institutio talis. Collocabatur in medio domus, emaculatae odoribus Arabicis undique, lance rotunda pure superposita, ex diversis metallicis materiis fabrefacta. Cuius in ambitu rotunditatis extremo, elementorum viginti quattuor scriptiles formae incisae perite, diiungebantur spatiis examine dimensis. Ac linteis quidam indumentis amictus, calceatusque itidem linteis soccis, torulo capiti circumflexo, verbenas felicitis arboris gestans, litato conceptis carminibus numine, praescitorum auctore, caerimoniali scientia supersistit cortinulae scardos pensilem anulum librans, aptum ex carpathio filo perquam levi, musticis disciplinis initiatum: qui per intervalla distincta, retinentibus singulis litteris, incidens saltuatim, heroes efficit versus, interrogantionibus consonos, ad numeros et modos plene conclusos, quales leguntur Pythici vel ex oraculis editi Branchidarum.*

paganesimo come demoniaco, stregonesco e superstizioso, ma anche attraverso quell'ambiguità di cui abbiamo tanto parlato, quella zona di grigio che si forma laddove collidono le diverse strutture e che ci piacerebbe poter definire come una risacca interpretativa dove i relitti delle categorizzazioni si ammassano confusamente l'uno sull'altro, rendendoci impossibile stabilire con chiarezza a quale nave possa appartenere un dato legno.

Nel prossimo capitolo, pertanto, cercheremo di seguire la parabola della vita pagana di Cipriano, a partire dai culti misterici ed alle pratiche occulte a cui è stato iniziato, passando per la demonologia, per gli incantesimi ed i rituali operati, per finire così con la sua conversione¹⁵⁸, cercando cioè per quanto possibile di contestualizzare ognuna di queste cose all'interno della temperie culturale, politica e religiosa che abbiamo fin qui delineato.

2.3 La magia e la legge

Come abbiamo fin qui visto quale fosse la percezione che la società tarda antica aveva della magia e dei suoi praticanti e come questa percezione, ed il giudizio che immancabilmente ne conseguiva, non fosse costante, ma dipendesse dagli strumenti culturali, politici, religiosi e dalla naturale propensione a credere di ciascuno, allo stesso modo riteniamo sia necessario spendere qualche parola riguardo a come invece queste cose erano percepite dallo stato romano e come esso se ne rapportava.

Nell'Impero romano la magia era considerata illegale e pertanto proibita, e tutti coloro che ne facevano uso, fossero essi maghi di professione o utilizzatori saltuari, potevano incorrere in pene severissime che potevano andare dall'esilio alla morte¹⁵⁹, i libri, vero simbolo dell'esercizio della stregoneria, già a partire già dai tempi di Augusto¹⁶⁰ venivano arsi in roghi pubblici ed i loro

158 Dopo la conversione Cipriano sembra aver perduto ogni capacità taumaturgica, come se con la magia egli abbia rinunciato a compiere prodigi di ogni tipo. Nella *Passio* l'unico miracolo operato infatti è piuttosto modesto, cioè di resistere di fronte al *Comes* Eutolmio all'immersione in una vasca di pece bollente, cosa che non riesce al sacerdote lì presente, episodio che ricalca, e nel testo la citazione è esplicita, il duello di magia mosaico. Questo accade perché tutti e tre i testi del *corpus* agiografico condividono una notevole diffidenza verso i poteri taumaturgici o magici e verso i miracoli (il vero miracolo è infatti la conversione del mago e il suo battesimo), ed un'ossessione per i demoni e la loro influenza nel mondo, il cui potere però, intessuto di sogni e inganni, è puramente illusorio e in alcun modo reale.

159 Nel III secolo il giurista Paolo riporta che la pena per *vaticinatores* e *mathematici*, ossia per veggenti ed astrologi poteva variare dalla semplice espulsione, all'esilio *in insulam*, fino alla più feroce e dura di tutte, la crocifissione, che però era prevista solo per coloro che si erano arrischiati ad usare la loro arte per prevedere o influenzare il fato dell'Imperatore. Paolo, *Sententiarum ad Filium*, V, 20,3-4, in Cogliolo Pietro, *Manuale delle fonti del diritto romano*, Milano – Roma – Napoli 1911: *Qui de salute principis vel summa rei publicae mathematicos hariolos haruspices vaticinatores consulit, cum eo qui responderit capite punitur. Non tantum divinationes quis, sed ipsa scientia eiusque libris melius fecerit abstinere. Quod i servi de salute dominorum consulerint, summo supplicio, id est cruce, adficiuntur: consulti autem si responsa dederint, aut in metallum damnantur, aut in insulam relegantur.*

160 Svetonio, *Vite dei Cesari*, a cura di Paola Ramondetti, vol. I, Torino 2008, I, 31,1: *Postquam vero pontificatum maximum, quem numquam vivo Lepido auferre sustinuerat, mortuo demum suscepit, quidquid fatidicorum librorum Graeci Latiniq[ue] generis nullis vel parum idoneis auctoribus vulgo ferebatur, supra duo milia contracta undique cremavit.* [E dopo aver assunto il pontificato massimo, ma soltanto alla morte di Lepido, perché vivo lui non aveva mai osato portarglielo via, fece bruciare tutta la congerie di libri profetici latini e greci che circolavano dappertutto – ne

possessori puniti severamente, cosa che aveva terrorizzato il giovane Giovanni Crisostomo quando, durante una di queste purghe sistematiche, si era casualmente imbattuto in uno di questi libri:

All'epoca in cui ero molto giovane, i tiranni che governavano la nostra città concepirono dei sospetti: l'esterno delle mura era colmo di soldati che cercavano di sequestrare i libri di stregoneria e di magia. [...] In quel periodo, mentre stavo andando alla chiesa dei martiri, passavo vicino ai giardini sul fiume con un mio compagno. Questi, vedendo un libro che galleggiava, all'inizio lo scambiò per un legno; gli si avvicinò, riconobbe che era un libro e scese per prenderlo. Io prendevo in giro il mio compagno e, scherzosamente, reclamavo una parte del relitto. Ma, disse lui, prima vediamo cos'è, e girando un angolo di una pagina, vide delle figure di magia. Nello stesso momento un soldato stava passando. Il mio amico nascose subito il libro, tremava di paura. Chi avrebbe mai creduto che noi l'avessi recuperato dal fiume, soprattutto mentre arrestavano un'enormità di persone senza che fossero nemmeno sospettate? Non osavamo gettarlo, per paura d'essere scoperti, e ugualmente temevamo di stracciarlo. Infine, con l'aiuto di Dio, riuscimmo a gettarlo via, e ci salvammo da un pericolo terribile.¹⁶¹

Verosimilmente questo episodio può essere collocato durante il regno di Costanzo II, il quale, come ricorda Ammiano Marcellino, da nemico più violento che severo dei vizi¹⁶² aveva scatenato una vera e propria persecuzione contro la magia, costellata di processi sommari, torture, esecuzioni e, ovviamente, roghi di libri di magia, giudicati tali in maniera piuttosto sbrigativa:

Furono quindi raccolti innumerevoli libri e masse di volumi, tratte fuori perché illegali da varie case, furono bruciate sotto gli occhi dei giudici, per placare lo sdegno provocato da tante uccisioni. Ma per la maggior parte erano trattati sulle varie arti liberali e testi di diritto.¹⁶³

Cosa che aveva scatenato una vera e propria isteria collettiva, di cui per altro Giovanni Crisostomo è indiretto testimone, per cui chiunque possedesse libri, fossero essi inusuali, redatti in lingue poco note, ricchi di illustrazioni o meno, li bruciava spontaneamente, così da evitare di attirare l'attenzione su di sé:

Perciò, per paura di un'analogia sorte, nelle province orientali furono bruciate dai padroni tutte le casse contenenti libri; a tal punto il terrore si era impadronito di tutti.¹⁶⁴

raccolte da ogni parte più di duemila –, anonimi o attribuiti ad autori di scarsa attendibilità.]

161 Crisostomo Giovanni, *Homélie XXXVIII*, 5, in Crisostomo Giovanni, *Oeuvres complètes*, a cura di M. Jeannin, vol. IX, Parigi 1866

162 Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976, XVIII, 1,11: *ut erat vitiorum inimicus acer magis quam severus*

163 *Ibidem*, XIX, 1,41: *Deinde congesti innumeri codices, et acervi voluminum multi, sub conspectu iudicium concremati sunt, ex domibus eruti variis ut illiciti, ad leniendam caesorum invidiam, cum essent plerique liberalium disciplinarum indices variarum et iuris.*

164 *Ibidem*, XIX, 2,4: *Inde effectum est per orientales provincias, ut a dominis metu similium ecurerentur libraria omnia: tantus universos invaserat terror.*

Data la gravità delle pene, è facile immaginare che le accuse di magia fossero prese terribilmente sul serio, motivo per cui gli accusati tentavano di discolarsi con tanta veemenza, come Apuleio, la cui ironia nel trattare i suoi accusatori rivela tutta l'urgenza della situazione e la sua preoccupazione in merito, o come Filostrato che cerca di dissipare i molteplici sospetti di stregoneria che gravavano su Apollonio di Tiana con una certa qual irritazione, o per finire il retore Libanio, accusato più volte nel corso della sua vita di praticare la magia¹⁶⁵, e a sua volta vittima degli incantesimi di alcuni rivali ostili.¹⁶⁶

Acclarato ciò, la realtà risulta essere molto più discordante, varia e a tratti persino confusa. Se infatti è vero quanto sopra affermato, ossia che la magia era considerata illegale, è altresì vero che alcune pratiche che noi consideriamo innegabilmente magiche e che per gli antichi lo erano o meno a seconda di chi ne parlava, venivano tollerate se non addirittura ammesse. Come ad esempio il *carmen* che Catone consiglia per far guarire una lussazione:

Se si verifica una qualche lussazione, la si potrà guarire con questo incantesimo: prendi una canna fresca lunga quattro o cinque piedi, sezionala nel senso della lunghezza e due uomini tengano le parti vicino all'anca; incomincia a recitare: «*Moetas vaeta daries dardares astataries dissunapiter*» finché le parti combacino. Agitavi sopra un coltello. Quando le due sezioni della canna si saranno sovrapposte sino a combaciare reciprocamente, afferra la canna e tagliala alle estremità destra e sinistra; legala strettamente alla parte lussata o fratturata: guarirà. Tuttavia continua a recitare ogni giorno † ... †, usando soprattutto questa formula: «*Huat huat huat istasis tarsis ardannabou dannaustra*».¹⁶⁷

Quella che qui Catone descrive è evidentemente un'operazione magica, e su questo non crediamo possa sussistere alcun tipo di dubbio, lo riprova la ritualità e la formula, qui detta *cantione*; tuttavia sembra che per gli antichi, Catone stesso, ma anche Plinio che cita il brano, questa non fosse magia, bensì medicina. Graf in proposito ha notato che: «L'importante è che in Catone troviamo un rito che possiede tutti i tratti di quella che noi chiameremmo «magia», e che ciò malgrado da Catone stesso, o da Plinio, non era percepito come tale. Quel che autorizza a parlare di magia, di *carmen malum*,

165 La prima volta nel 349 a Nicomedia, da dove fu costretto ad andarsene, e la seconda ad Antiochia nel 371, dove fu invischiato, seppur marginalmente, nell'episodio teurgico riferitoci da Ammiano Marcellino e da noi già citato. In ogni caso le accuse non sono del tutto infondante, almeno secondo il nostro punto di vista, dato che esattamente come Sinesio di Cirene ammette più volte di aver praticato la mantica per risolvere alcuni problemi pratici della sua vita.

166 Bonner Campbell, "Witchcraft in the lecture room of Libanius", *Transactions and proceedings of American philological association*, LXIII, 1932, pp. 34-44

167 Catone Marco Porcio, *De agri cultura liber*, 160, in Catone Marco Porcio, *Opere*, vol. II, a cura di Paolo Cugusi e Maria Teresa Sblendorio Cugusi, Torino 2001: *Luxum si quod est, hac cantione sanum fiet; harundinem prende tibi viridem pedes III aut quinque longam, mediam diffinde, et duo homines teneant ad coxendices; incipe cantare: «Motas uaeta daries dardares astataries dissunapiter», usque dum coeant. Ferrum insuper iactato. Ubi coierint et altera alteram tetigerint, id manu prehende et dextera sinistra praecide; ad luxum aut ad fracturam alliga: sanum fiet. Et tamen cotidie cantato † et luxato † vel hoc modo: «Haut haut haut istasis tarsis ardannabou dannaustra».*

non sono tanto gli elementi formali, quanto l'intenzione – nociva o meno – dell'agente». ¹⁶⁸

Una cosa analoga avveniva anche per gli amuleti protettivi che, come abbiamo visto parlando di Apollonio di Tiana, potevano essere indossati o essere esposti pubblicamente nelle principali città dell'Impero, o quelli medicamentosi, elementi consueti delle pratiche mediche dell'epoca, e la cui messa al bando per volere di Costanzo II sembra, agli occhi di Ammiano Marcellino, una cosa completamente ridicola, così da fargli meritare il giudizio di Imperatore sciocco, fanatico e superstizioso:

Se qualcuno aveva consultato un indovino a proposito dello squittio di un topo o sull'incontro con una donnola o per qualche analogo segno premonitore, o se per lenire un dolore ricorreva ad una vecchia per un incantesimo, il che è pur ammesso da medici autorevoli, veniva denunciato da chi non sospettava lontanamente e, trascinato in tribunale, era condannato a morte. ^{169 170}

Inoltre, fino ad almeno i primi Imperatori cristiani, non esisteva una legislazione in materia che possa essere considerata coerente ed organica, e la persecuzione della magia e dei suoi praticanti era affidata principalmente a provvedimenti estemporanei e all'applicazione di alcune norme di epoca repubblicana, datate e più o meno volutamente ambigue. ¹⁷¹

Nel diritto romano, infatti, la comparsa della magia è piuttosto precoce, dato che la sua prima attestazione è addirittura nelle XII Tavole, dove viene dichiarato illegale il trasferimento delle messi dai campi vicini al proprio per mezzo di *mala carmina*.

Dato che non sono conosciuti casi in cui questa legge sia stata applicata, né si è conservata la memoria di qualche polemica o processo scaturiti da essa ¹⁷², non siamo in grado di parlare con

168 Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 43-44

169 Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976, XVI, 8,2: *Nam si super occentu soricis vel occursu mustelae, vel similis signi gratia consuluisse quisquam peritum, aut anile incantamentum ad leniendum adhibuisse dolorem, quod medicinae quoque admittit auctoritas, reus unde non poterat opinari delatus, raptusque in iudicium, poenaliter interibat.*

170 Cfr. anche capitolo II, nota 128. In questo brano, a differenza del precedente citato, il termine usato è *incantamenta*, connotato in modo piuttosto esplicito con la pratica magica, contrariamente al più neutro *rimedia*. Nel corso delle *Storie* l'accusa di superstizione a Costanzo II viene reiterata più e più volte, tanto da diventare l'intera chiave di lettura del suo imperio: egli sarebbe stato, nel giudizio dello storico, un uomo violento, collerico e superstizioso, manipolato da chi gli stava intorno proprio in virtù di questi aspetti del suo carattere. È probabile pertanto che l'accusa mossa da Ammiano Marcellino a Costanzo II di intervenire contro le persone che indossano amuleti sia a ben guardare programmatica, studiata ad arte per connotarlo cioè il più negativamente possibile. Tuttavia vi deve essere qualcosa di vero, perché la violenza della persecuzione di Costanzo II, e la sua ossessione per la magia, assimilabile quasi ad un vero e proprio terrore magico, sono testimoniate anche da altre fonti, alcune anche di parte cristiana e quindi non pregiudizialmente ostili alla sua politica.

171 Cfr. Dickie Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londra New York 2001, p. 145

172 Ad eccezione del caso riferito da Plinio il Vecchio, cfr. capitolo II, nota 127, probabilmente mediato direttamente dalla tradizione annalistica. In ogni caso le vicende di Furio Cresimio non sono affatto esemplari in quanto il processo prende a pretesto l'azione magica, mentre il vero movente, a detta di Plinio o della sua fonte, è l'invidia. Tutto l'episodio sembra essere costruito come *exemplum* per esaltare il valore del duro lavoro e le virtù della piccolo possidente terriero in un momento in cui questi valori erano messi in discussione o dimenticati dalla società; cfr. Garosi Raffaella, "Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana", in *Magia: studi di storia delle religioni in*

assoluta certezza dell'esatto valore che aveva e come potesse essere applicata. In ogni caso, sembra piuttosto chiaro che l'oggetto di questa norma non sia la magia, trattata non come pratica illecita ma come uno dei tanti mezzi dell'azione illecita, bensì il furto.¹⁷³

A quanto ci è dato quindi di capire, così come oggi, per fare un esempio, è illegale lo scasso e non certo l'utilizzo di un grimaldello, allora non era l'azione magica ad essere punita, ma l'illecito che ne scaturiva¹⁷⁴, un illecito capace di turbare la pace sociale della Roma arcaica, e così di conseguenza la legge ne riflette automaticamente le sue più intime preoccupazioni.

In epoca repubblicana, e più precisamente durante la dittatura sillana, fa seguito la *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*, ma, allo stesso modo della legge delle XII Tavole poc'anzi citata non tratta direttamente di magia, ma nel caso specifico di omicidi, incendi dolosi e soprattutto avvelenamenti.

A leggerla superficialmente non sembra che la legge si occupi in alcun modo di magia, quanto piuttosto di casi di morte violenta, ma in latino il termine *veneficium* ha un'accezione molto più ampia dell'italiano veleno, dato che «al parlante latino manca il riferimento a quell'insieme di processi chimici che la parola veleno evoca al parlante italiano, visto naturalmente come occidentale moderno, anche a quello che tali processi non conosce, ma che crede ed accetta la Scienza».¹⁷⁵

Per gli antichi il concetto di *veneficium* è infatti molto ambiguo, dato che in un mondo pre-industriale l'avvelenamento è un reato incerto e difficile da dimostrare, se non per mezzo di supposizioni e testimoni, e mantiene, proprio in virtù dell'indeterminatezza del suo agire, una forte connotazione magica; pertanto il modo probabilmente più corretto per tradurre in italiano il termine sarebbe utilizzando la parola filtro.¹⁷⁶

In aggiunta a ciò, Graf ha sottolineato come la legge si occupasse nello specifico di morti improvvise e inesplicabili, ossia di quelle morti che erano in grado di frantumare le strutture sociali, le quali, per essere ricostruite, esigevano l'immediata punizione del colpevole, come ad esempio quelle causate dagli incendi di cui spesso erano accusati i maghi o altri gruppi marginali e non integrati come i cristiani, e come queste morti generalmente nelle società antiche venissero interpretate come magiche.¹⁷⁷

È evidente quindi che la *Lex Cornelia* si occupava anche di magia, sebbene, almeno nel primo periodo, si limitasse a punire, allo stesso modo del testo delle XII Tavole, solamente il suo uso

memoria di Raffaella Garosi, Roma 1976, pp. 34-36

173 Cfr. Dickie Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londra New York 2001, pp. 142-143

174 Garosi Raffaella, "Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana", in *Magia: studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976, pp. 34-36

175 *Ibidem*, p. 41

176 Sebbene più corretto, potrebbe essere anch'esso un'approssimazione. In italiano infatti, il termine filtro ha perso da lungo tempo ogni attinenza con il veleno, mantenendo solamente il suo legame con il mondo magico.

177 Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 44-46

criminoso, ossia la sua capacità di offendere, distinguendo idealmente tra *bona* e *mala venena*, tra quella che oggi definiremmo magia bianca e nera, distinte in base alla volontà dell'agente o, come si è visto, alla diversa interpretazione e al diverso valore che si voleva dare ad una vicenda narrata.

Che queste non siano solamente le speculazioni degli studiosi contemporanei, lo riprova il fatto che, nel III secolo, il giurista Paolo fosse convinto che la *Lex Cornelia* vietasse espressamente non solo la pratica della magia, ma anche la sua stessa conoscenza, così come il possesso di libri magici¹⁷⁸ – anche se questo sembra essere uno sviluppo piuttosto tardo della giurisprudenza – non a caso Ammiano Marcellino racconta infatti, ma siamo già nel IV secolo, che Lolliano, figlio del prefetto Lampadio, fu condannato a morte nonostante la giovane età, dopo aver rivelato sotto tortura di aver copiato un grimorio, sentenza che si sposa abbastanza bene con l'interpretazione paolina della *Lex Cornelia*:

In quei giorni Lolliano, un giovanetto a cui cresceva la prima peluria, figlio dell'ex prefetto Lampadio, in seguito ad un'attenta indagine di Massimo, fu convinto d'aver copiato un libro di arti magiche, sebbene non avesse ancora raggiunto la maturità. Mentre si sperava che sarebbe stato mandato in esilio, per consiglio del padre si appellò al sovrano e si ordinò che fosse condotto a corte. Ma, come si dice, cadde dal fumo nella fiamma, perché, consegnato a Falangio, console della Betica, perì per mano del funesto carnefice.¹⁷⁹

E fu proprio davanti alla *Lex Cornelia* che Apuleio fu accusato di magia dai suoi concittadini: le due imputazioni contro le quali si giustifica con più veemenza e con maggiore attenzione sono infatti di aver somministrato un filtro amoroso all'anziana Pudentilla per farsi sposare e di aver richiesto e sezionato pesci velenosi, imputazioni che ricadono proprio nell'ambiguità del termine *veneficium* e quindi sotto la giurisdizione della *Lex Cornelia*, la cui terminologia è più volte citata nella sua Apologia¹⁸⁰:

«Dimmi», tu mi chiedi, «Perché dunque li cerchi [i pesci velenosi]?» Io mi rifiuto di rispondere né ho questo obbligo. Ma prova tu stesso, se ci sai fare, ad accusarmi che li cerco per questo scopo. Mettiamo che io abbia comprato elleboro o cicuta o succo di papavero o altri prodotti analoghi, di cui l'uso moderato è salutare, ma che,

178 Paolo, *Sententiarum ad Filium*, V, 23,17-19, in Cogliolo Pietro, *Manuale delle fonti del diritto romano*, Milano – Roma – Napoli 1911: *Magicae artis consios summos supplicio adfici placuit, id est bestiis obici aut cruci suffigi. Ipsi autem magi vivi exuruntur. Libros magicae artis apud se neminem habere licet: et penes quoscumque reperti sint, bonis adeptis, ambustis his publice, in insulam deportantur; humiliores capite puniuntur. [non tantum huius artis professio, sed etiam scientia prohibita est.]*

179 Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976, XXVIII, 1,26: *Circa hos dies Lollianus, primae lanuginis adulescens, Lampadi filius ex praefecto, exploratus causam Maximo spectante, convictus codicem noxiarum artium nondum per aetatem firmato consilio, descripsisse, exulque mittendus (ut sperabatur) patris impulsu, provocavit ad principem, et iussus ad eius comitatum adduci, de fumo (ut aiunt) in flammam, traditus Phalangio (Baeticae consulari) cecidit funesti carnificis manu.*

180 Cfr. Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 66-67

mescolati ad altre sostanze o presi a forte dose, fanno male: chi sopporterebbe che tu mi accusassi di *veneficio* perché queste sostanze possono uccidere un uomo?¹⁸¹

A queste due norme in epoca imperiale si aggiunge l'evoluzione del concetto di reato di lesa maestà. L'Imperatore non si appropria solamente delle prerogative politiche ed amministrative che erano proprie del Senato e delle altre cariche repubblicane, ma diventa egli stesso l'incarnazione vivente dello Stato¹⁸²; di conseguenza, ogni azione che mina la stabilità dello stato, diviene immediatamente rivolta contro l'Imperatore stesso e rientra di conseguenza nel reato di lesa maestà.

E nell'ottica romana non c'era nulla di più pericoloso per la stabilità dell'Impero di tutti quei comportamenti che avrebbero potuto intaccare in qualche modo la *pax deorum*, la concordia esistente tra il mondo umano e quello divino, vero fondamento della prosperità della cosa pubblica, comportamenti che venivano definiti genericamente *superstitio* e tra cui figuravano, ovviamente, la magia e le pratiche religiose non tollerate¹⁸³, come le divinazioni o i culti privati, con le quali spesso veniva confusa.¹⁸⁴

Tacito ci riporta molti casi di processi per magia avvenuti nei primi anni dell'Impero ed i cui imputati erano personaggi eminenti della corte o ricchi aristocratici romani, anche se l'accusa di magia più che il motivo principale del processo sembra essere un'aggravante¹⁸⁵, come appare chiaramente dal processo intentato contro la matrona Lepida:

Frattanto, in Roma, Lepida che, oltre il lustro di appartenere alla gente Emilia, poteva gloriarsi di avere proavi Silla e Pompeo, era accusata di aver simulato la nascita di un figlio dal suo matrimonio con P. Quirinio, uomo ricco e senza prole. A questa si aggiungevano altre accuse: adulteri, tentativi di avvelenamento, consultazioni di magi caldei sulla sorte della casa di Cesare; in tutto ciò era difesa dal fratello Manlio Lepido.¹⁸⁶

181 Apuleio, *L'Apologia*, a cura di Giuseppe Augello, Torino 1984, XXXII: «*Cur ergo tu quaeris?*». *Nolo equidem nec necessarium habeo tibi dicere, sed per te, si potes, ad hoc quaesisse me argue; ut si elleborum vel cicutam vel sucum papaveris emissem, item alia aiusdem modi quorum moderatus usus salutaris, sed commixtio vel quantitas noxia est, quis aequo animo pateretur, si me per haec veneficii arcesseres, quod ex illis potest homo occidi?*

182 Cfr. Garosi Raffaella, "Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana", in *Magia: studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976, pp. 78-79

183 Ideologicamente, le persecuzioni contro i cristiani erano giustificate dal fatto che i pagani non riconoscevano al Cristianesimo lo *status* giuridico di *religio*, confinandolo nella *superstitio*, assieme alle devozioni private e alle pratiche magiche. Ironicamente poi la messa al bando del paganesimo avverrà secondo lo stesso paradigma. Una volta che il potere imperiale si identifica completamente con la religione cristiana, non è più possibile una politica di tolleranza verso il paganesimo, che ora mette a repentaglio la benevolenza divina verso lo Stato, quindi diventa a sua volta *superstitio* e, in quanto tale, messo al bando.

184 Quando Augusto ordina il rogo dei libri era insignito non a caso del titolo di *Pontifex Maximus*, era cioè la massima autorità religiosa dell'Impero.

185 *Ibidem*, p. 80

186 Tacito Publio Cornelio, *Annali*, a cura di Bianca Ceva, Milano 1997, III, 22: *At Romae Lepida, cui super Aemiliorum decus L. Sulla et Cn. Pompeius proavi erant, defertur simulavisse partum ex P. Quirinio divite atque orbo; adiciebantur adulteia venena quaesitumque per Chaldaeos in domum Caesaris, defendente ream Manio Lepido frate.*

Per la quale, dopo qualche esitazione e diversi ripensamenti, lo stesso Imperatore Tiberio richiese al Senato di non processarla per lesa maestà:

Non sarebbe stato facile a qualcuno, durante questo processo, indovinare il pensiero di Tiberio: tanto egli fu variabile nei suoi atteggiamenti e seppe alternare le manifestazioni dello sdegno con quelle della clemenza. Pregò dapprima il Senato di non prendere in considerazione i delitti di lesa maestà, poi invece raggirò il console M. Servilio e altri testimoni in modo da cavar fuori da essi particolari che egli sembrava aver voluto trascurare, come insignificanti. Parimenti fece consegnare ai consoli gli schiavi di Lepida, che erano detenuti nella prigione militare, ed impedì che fossero interrogati con la tortura intorno a quegli argomenti che riguardavano la sua stessa famiglia.¹⁸⁷

Oppure il caso di Servilia che fu portata in tribunale durante il regno di Nerone per aver richiesto dei responsi divinatori ad alcuni indovini in merito al processo che in quei giorni suo padre stava subendo:

Perché costei era accusata di aver elargito denaro a degli indovini: la cosa veramente era avvenuta a causa della venerazione filiale di questa fanciulla che aveva nome Servilia, la quale, per amore del padre e nello stesso tempo con la sconsideratezza propria della sua età, non aveva chiesto ai maghi altro responso se non intorno alla salvezza della sua casa, domandandolo loro se Nerone si sarebbe placato e se il giudizio dei senatori non avrebbe portato a nulla di tragico.¹⁸⁸

La difesa della giovane è però piuttosto illuminante, perché dimostra ancora una volta come nella concezione romana la magia dipendesse più dalla volontà dell'agente che dall'esercizio di determinate pratiche: Servilia si giustifica asserendo che non si trattava di magia perché le sue intenzioni erano buone e che aveva citato l'Imperatore in questo semplice atto di devozione come divinità tra gli dèi, e non certo per danneggiarlo:

«Io non invocai con disgraziate preghiere alcun'empia divinità, né feci incantesimo alcuno, pregai soltanto perché tu, Cesare, e voi, Senatori, conservaste incolume quest'ottimo padre. Con tali intenzioni io offersi le mie gemme, le vesti e i segni della mia dignità, così come avrei dato sangue e vita agli indovini, se me l'avessero chiesti. Lo potranno dire costoro, ignoti a me fino a questo momento, di che razza siano e che arti esercitino; io non ho mai nominato il principe, se non come dio tra gli dèi».¹⁸⁹

187 *Ibidem*: *Haud facile quis dispexerit illa in cognitione mentem principis: edeo vertit ac miscuit irae et clementiae signa. Deprecatus primo senatum, ne maiestatis crimina tractarentur, mox M. Servilium e consularibus aliosque testes inlexit ad proferenda quae velut reicere voluerat. Idemque servos Lepidae, cum militari custodia haberentur, transulit ad consules neque per tormenta interrogari passus est de iis, quae ad domum suam pertinerent.*

188 *Ibidem*, VI, 30: *Quod pecuniam magis dilargita esset. Acciderat sane pietate Serviliae (id enim nomen puellae fuit), quae caritate erga parentem, simul imprudentia aetatis, non tamen aliud consultaverat quam de incolumitate domus, et an placabilis Nero, an cognitio senatus nihil atrox adferret.*

189 *Ibidem*, VI, 31: *"Nullos" inquit "impios deos, nullas devotiones, nec aliud infelicibus precibus invocavi, quam ut*

La lesa maestà tuttavia è un concetto piuttosto vago ed ambiguo e i confini del suo campo di applicazione sono incerti e non sempre chiari, pertanto può essere di volta in volta estesa fino a coprire casi molto diversi tra loro, o contratta a seconda delle necessità contingenti, della volontà politica dell'Imperatore o di chi ne fa le veci in quel dato momento.

Ammiano Marcellino racconta di come Costanzo II avrebbe incluso alcuni reati come l'avvelenamento o la somministrazione di filtri d'amore, reati che noi abbiamo visto rientrare perfettamente nella giurisdizione della *Lex Cornelia*, tra i casi di lesa maestà, inclusione che, nonostante le parole dello storico, non va letta come un provvedimento nuovo, ma piuttosto come un'estensione generalizzata del concetto:

L'Imperatore, fuori di sé dall'ira per questa notizia [alcuni avevano dichiarato, durante un processo per avvelenamento, che erano ricorsi a pratiche illecite, cioè magiche] , perché era nemico più violento che severo dei vizi, con un solo decreto stabilì che in cause di questo genere, che arbitrariamente includeva fra i delitti di lesa maestà, fossero sottoposti alla tortura, se lo richiedessero le circostanze, tutti coloro che la giustizia delle antiche leggi e le disposizioni degli imperatori deificati avessero dichiarato esenti da istruttorie cruenti. [...] Costui [Marino] fu condannato a morte, senza che si esaminasse a fondo la consistenza delle accuse, perché avrebbe osato aspirare con arti proibite al matrimonio con una certa Ispanilla.¹⁹⁰

A partire dal regno di Diocleziano infatti, lo stato sente l'esigenza di esercitare un maggior controllo sulla società, con l'intento di assicurare una maggiore stabilità all'Impero, uscito sfinito dalle guerre civili. Di conseguenza l'azione coercitiva nei confronti della *superstitio*, percepita come motivo di squilibrio e di disordine, si fa sempre più invasiva e pervicace¹⁹¹ e maghi, indovini, astrologi e sacerdoti girovaghi, ma anche cristiani e manichei, vengono perseguitati e braccati secondo il reato, oramai sfumatissimo, di lesa maestà.

Anche nella *Passio* ciprianea troviamo un'eco di queste accuse contro i maghi. Ad Eutolmio giunge infatti voce che Cipriano fosse stato un mago e che, con la sua predicazione, stesse insultando gli antichi dèi, due cose queste che andavano ad incrinare la *pax deorum*, minacciando quindi la stabilità stessa dell'Impero:

hunc optimum patrem tu, Caesar; vos, Patres, servaretis incolumen. Sic gemmas et vestes et dignitatis insignia dedi, quo modo si sanguinem et vitam poposcissent. Viderint isti, antehac mihi ignoti, quo nomine sint, quas artes exerçant: nulla mihi principis mentio nisi inter numina fuit.

190 Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976, XVIII, 1,11-14: *His ille cognitis, efferatus, ut erat vitiorum inimicus acer magis quam severus, uno proloquio, in huius modi causas, quas arroganter proposito maiestatis imminutae miscebat, omnes quos iuris prisci iustitia, divorumque arbitria, quaestionibus exemere cruentis, si postulasset negotium, satuit tormentis affligi. Quem ut ausum Hispanillae cuiusdam, artibus pravis, affectasse coniugium, transeunter indiciorum fide discussa, supplicio letali damnavit.*

191 Dickie Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londra New York 2001, p. 152

Il malvagio serpente, tuttavia, prese a odiarlo tanto da suggerire a Eutolmio, *Comes* dell'Oriente, che Cipriano, maestro e dottore dei cristiani, recava insulto e danno agli dèi e che grazie alle sue arti magiche aveva sedotto una vergine, e che arrecava disordine a tutto l'Oriente e a tutto l'Impero con le sue lettere.¹⁹²

Dalla lettura delle fonti e dei provvedimenti giuridici tuttavia, non sembra che la magia, almeno fino al trionfo del Cristianesimo, che dal mondo pagano ha mediato il concetto di *superstitio*, applicandolo poi senza troppi distinguo a tutto ciò che non era cristiano, fosse bandita e perseguitata costantemente in quanto tale.

Le leggi infatti sembrano punire più le sue conseguenze criminose, come ad esempio l'ottenimento della mano di una donna che altrimenti non sarebbe stato possibile sposare, o la morte di un rivale, azioni che, ed è bene sottolinearlo, sono potenzialmente traumatiche e che possono mettere seriamente in crisi le gerarchie sociali del mondo antico¹⁹³, piuttosto che i suoi praticanti.

Se è vero infatti che maghi, indovini e sacerdoti girovaghi erano guardati con sospetto e che gli accusati di magia di Tacito e Ammiano Marcellino vengono quasi tutti condannati o si suicidano prima, è altrettanto vero però che soprattutto nel primo periodo le accuse di magia sembrano essere più delle aggravanti che i veri e propri capi di imputazione principali.

E anche quando, in seguito all'evoluzione del reato di lesa maestà e al tentativo dello Stato di estendere capillarmente il suo controllo su ogni aspetto della società – anche su quelli che oggi noi riteniamo afferenti alla sfera privata ed individuale dell'esistenza – per prevenire ogni possibile causa di disordine e garantirsi la stabilità, il concetto di magia muterà diventando un insieme di pratiche da bandire in quanto tali *tout court*¹⁹⁴, le persecuzioni contro maghi ed indovini sembrano essere state, pur se all'interno di un clima di ostilità e sospetto generalizzati, comunque più degli eventi circostanziali ed estemporanei, spesso dovuti alla volontà di Imperatori giudicati dai loro coetanei superstiziosi o fanatici, piuttosto che una pratica generalizzata e normata.¹⁹⁵

192 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 89

193 Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, p. 66

194 Anche se i confini di queste pratiche erano tutt'altro che cristallizzati e potevano variare, tuttavia, da tutta una serie di parametri certamente non oggettivi e in larga misura determinati dalla presunta volontà dell'agente magico, possiamo farci un'idea di quali fossero i compiti tradizionali o stereotipati del mago. Arnobio ci riporta un vivace elenco di cosa tutti sapevano i maghi facessero, Arnobio, *Difesa della Vera Religione*, a cura di Biagio Amata, Roma 2000, I, 43: "Chi non sa, infatti, che costoro [i maghi] o si sforzano di prevedere quello che sta per avvenire e che necessariamente si effettuerà in ogni caso, vogliano essi o non vogliano, in forza dell'ordinamento stesso dell'universo, oppure di mandare un contagio mortale a chi loro piace, oppure di spezzare l'amore tra membri della stessa famiglia, oppure di aprire senza chiavi ciò che è serrato, o cucire le labbra con il silenzio, oppure rendere spossati, stimolare, frenare i cavalli nelle corse, oppure di infondere nelle mogli e nei figli altrui, siano essi di sesso maschile o femminile, le fiamme d'un amore illecito e ardori e brame forsennate?"

195 Il fatto stesso che i decreti di espulsione venissero reiterati a più riprese, anche a distanza di pochi anni tra loro, è ai nostri occhi indicativo da una parte dalle notevoli difficoltà di applicazione degli stessi, dall'altra che dovevano avere una validità temporale piuttosto limitata, o che le autorità non erano interessate a mantenere viva la persecuzione. Passato il peggio, maghi, astrologi, stregoni ed indovini ritornavano come se nulla fosse accaduto ad esercitare le loro professioni.

Questo non significa però che la magia nell'Impero romano fosse lecita e legittima, quanto piuttosto che non esisteva una categorizzazione netta di cosa fosse magico e di cosa non lo fosse, come si è visto a proposito dei prodigi dei teurghi o dei miracoli dei santi, e che lo Stato, almeno fino al trionfo del Cristianesimo e, salvo qualche caso eclatante, in genere poteva tollerare la presenza di maghi, indovini e sacerdoti itineranti all'interno dei suoi confini e che le purghe generalizzate spesso erano delle semplici parentesi all'interno di questa tendenza.¹⁹⁶

¹⁹⁶ Bisogna altresì notare che quando il Cristianesimo divenne l'unica religione dell'Impero e quando il paganesimo cessò di spaventare, gli Imperatori preferirono mostrare clemenza rispetto al furore che aveva visto protagonisti i loro predecessori, cfr. Barb. A. A., "La sopravvivenza delle arti magiche", in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1975, pp. 126-127

Capitolo 3, Un itinerario magico tardo antico

3.1 Il *cursus studiorum* ciprianeo

Come più volte accennato nella *Confessio* Cipriano, prima di elencare all'assemblea dei fedeli i suoi peccati e le vicende che l'hanno condotto a convertirsi, ossia dell'impossibilità di sedurre la vergine Giusta con tutto ciò che ne è conseguito, racconta della sua infanzia e del suo addestramento esoterico, allo stesso modo in cui maghi e stregoni professionisti presentavano ai possibili clienti le loro referenze¹, come ad esempio fa Simon Mago quando, per proporsi come capo di una comunità cristiana, elenca i prodigi che sarebbe stato in grado di compiere:

«L'importante – diceva – è che lasciate il primo posto a me Simone, in quanto sono capace di esibire per magia portentosi e prodigi tali da dar credito ragionevolmente alla nostra fama e alla nostra setta. Sono infatti in grado di scomparire davanti a chi mi vuole catturare e rendermi di nuovo presente se voglio essere visto. Se volessi fuggire posso passare attraverso le montagne e penetrare attraverso rocce come se fossero fango. Se mi butto a precipizio da un monte, arrivo a terra incolume come se vi fossi depresso a mano. Incatenato, mi libero da solo² e incatenato a loro volta chi mi aveva messo in catene. Rinchiuso in carcere, posso con la sola volontà abbatte le sbarre. Posso dar vita alle statue al punto da farle sembrare uomini a chi le vede. Posso far spuntare di colpo nuovi alberi e farne crescere in un attimo i rami. Posso buttarmi nel fuoco senza ustionarmi. Posso cambiare volto per non farmi riconoscere e mostrare agli uomini che ho due facce. Posso trasformarmi in pecora o in capra, far crescere la barba ai ragazzini, spingermi a volo nell'aria e far apparire oro a volontà. Creo re e li distruggo. Sarò adorato come dio e venerato pubblicamente con onori divini, così che mi ergeranno una statua per offrirmi culto e adorazione da dio.³ Ma che bisogno c'è di dilungarmi? Posso fare, insomma, tutto ciò che voglio.⁴

1 Lo scopo di queste "credenziali" è ovviamente invertito. Se l'esperienza e i prodigi già compiuti sono per un mago delle patenti di credito che gli permettono di trovare nuovi clienti e che perciò vanno ostentate, queste invece sono prova della dissolutezza morale di Cipriano e quindi dell'eccezionalità della sua conversione.

2 Il liberarsi dalle catene è un prodigio che abbiamo già visto mettere in atto da Apollonio di Tiana durante la sua prigionia a Roma. La differenza però tra i due personaggi è il loro intento: Simone se ne vanta pubblicamente, cerca cioè di ottenere un profitto di immagine, connaturandosi così come un mago, l'Apollonio di Filostrato no.

3 Destino riservato agli uomini divini di epoca imperiale.

4 Pseudo-Clemente, *I ritrovamenti*, a cura di Silvano Cola, Roma 1993, II, 9

L'elenco fatto da Cipriano, modellato sugli itinerari di viaggio di Pitagora e di Apollonio di Tiana, è forse la parte più interessante ed originale dell'intera *Confessio*, in quanto ci permette di avvicinarci, seppure per poco, all'opinione di un cristiano orientale sul paganesimo e la magia, percepiti come strettamente intrecciati tra loro, e di come questi dovessero apparire ai suoi occhi, come cioè se li immaginasse.

Si potrebbe tuttavia obiettare che ad oggi siamo sufficientemente informati sull'opinione cristiana in merito al paganesimo, alla teurgia e alla magia, dato che tra II e V secolo è fiorita una vastissima letteratura, in grande parte per altro sopravvissuta all'inclemenza del tempo, che ha affrontato precisamente questi temi con trattati, opuscoli, *pamphlet*, refutazioni e dissertazioni di vario genere che vanno dal *Protrettico* di Clemente Alessandrino, alle *Apologie* di Giustino, senza dimenticare gli scritti di Arnobio e di Agostino, fino ad arrivare al celebre *Carmen contra paganos* composto nell'ultimo ventennio del V secolo in ambiente romano.⁵

Ciò che differenzia la *Confessio* dalle grandi opere polemiche ed apologetiche dei Padri della Chiesa è che questa è stata pensata e concepita non tanto per un confronto-scontro diretto con gli intellettuali pagani, quanto piuttosto per una diffusione interna alla comunità cristiana, come fa supporre la tipologia del testo inseribile, seppur limitatamente, nel genere agiografico.

Questo non significa però che il nostro testo è completamente avulso dalla grandi controversie religiose della sua epoca, tutt'altro: se, come abbiamo ipotizzato⁶, l'opera è stata rielaborata e composta come risposta dotta al *Filatete* di Sossiano Ierocle, e se davvero l'esperienza ciprianea è presentata come un superamento di quella di Apollonio, diventato oramai involontario simbolo da questo periodo in avanti di una certa visione del mondo e del *modus operandi* che ne derivava, ciò avviene all'interno della comunità cristiana, a suo privatissimo uso e consumo, più per esaltare e rassicurare i propri fedeli che per controbattere pubblicamente agli avversari, a differenza di quanto invece aveva fatto Eusebio di Cesarea con il suo *Contro Ierocle*.

Questa diversa volontà narrativa si nota piuttosto bene quando Cipriano passa a raccontare la sua iniziazione ai due principali culti misterici del mondo tardo-antico, cioè a quelli di Mitra e a quelli di Eleusi: la trattazione è infatti piuttosto scarna, limitata ad una riga per il dio iranico e ad una semplice enunciazione della cerimonie eleusine che commemoravano il ratto di Kore per l'altro, quando invece avrebbe potuto tranquillamente dilungarsi nell'enumerazione delle nefandezze che i polemisti cristiani imputavano ai Misteri e alle loro teologie.⁷

5 Cfr. Cracco Ruggini Lellia, *Il paganesimo romano tra religione e politica, 384-394 d.C.: per una reinterpretazione del Carmen contra paganos*, Roma 1979, pp. 4-47

6 Cfr. Capitolo 2, pp. 61-62

7 Il recitato della *Confessio* si discosta completamente dalla letteratura polemica al riguardo. Non c'è infatti accenno a blasfemie di nessun genere, né tanto meno alla promiscuità sessuale o alle violenze fisiche che tanto eccitavano la fantasia ed il furore dei polemisti, né vengono in alcun modo messe in ridicolo le rivelazioni indicibili dei Misteri, come

La diversa prospettiva della *Confessio* rispetto a buona parte della letteratura sull'argomento dell'epoca – lontana cioè dalle critiche programmatiche dei polemisti e dalle loro tinte fosche – ci permette quindi di fare luce su come i cristiani orientali si immaginassero realmente il paganesimo ed i suoi riti, di come concepissero la magia e quali pregiudizi o stereotipi avessero in merito.

Se analizziamo di conseguenza il testo secondo questa particolare prospettiva, il fatto che esistesse o meno una determinata iniziazione misterica, o che i riti descritti non corrispondano esattamente a quanto noi conosciamo, o a quanto ci è stato tramandato, passa evidentemente in secondo piano, rendendo stucchevole per altro la *querelle* tra gli specialisti in materia⁸, mentre diventa di capitale importanza chiedersi da cosa si è generata quell'informazione e perché è stata acclusa all'interno della *Confessio*.

Il *cursus studiorum* di Cipriano può essere diviso in due grandi blocchi, l'infanzia, costellata principalmente da iniziazioni, da pratiche di purificazione ascetiche e dalla partecipazione ai grandi riti del mondo politeista, e l'età della maturazione, in cui studia e si affina nelle tecniche magiche, ossia nell'astrologia presso i Caldei e nelle varie forme di mantica praticate all'epoca.

La sua educazione itinerante ci lascia però un vago senso di amaro in bocca, dato che la magia ne è quasi completamente assente – almeno fino all'approdo in terra egiziana e alla successiva teofania del Demonio con tutta la sua variopinta corte ctonia – se non per qualche vago accenno, per altro di difficile interpretazione, o alla menzione delle pratiche divinatorie, che già per gli antichi erano una categoria a parte, che collimava con la magia solo a tratti e soltanto in determinate circostanze.⁹

Cipriano ci viene presentato come un *holy man* tardo-antico, come un sosia di Apollonio di Tiana, come un uomo esperto cioè di cose sacre piuttosto che un mago, partecipe sin dalla più tenera età alle cerimonie, ai culti ed alle pratiche rituali dei gentili ed iniziato ai principali Misteri del Mediterraneo, cosa che non può che farci tornare alla mente Apuleio, che nella sua *Apologia* si vantava di fronte ai giudici della stessa cosa.

A ben guardare, Cipriano non è descritto genericamente come un *holy man*, ma ne rappresenta anzi a tutti gli effetti uno stereotipo idealizzato e completo in tutti i suoi *cliché*: le iniziazioni misteriche¹⁰, l'addestramento filosofico e la teurgia, quasi che le tre cose, agli occhi dell'autore della

fa nel *Protrettico* Clemente Alessandrino. I culti sono espressione dell'errore dei pagani e degli inganni dei demoni, e basta ciò a renderli nell'ottica dell'autore deprecabili.

8 Cfr. Nilsson Martin, "Greek Mysteries in Confession of St. Cyprian", *The Harvard Theological Review* 40, 1947, pp. 169-176, Cumont Franz, "The Dura Mithraeum", in *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. I, Manchester 1975, pp. 151-214, e Nock Arthur Darby, "Hagiographica II Cyprian of Antioch", *Journal of Theological Studies*, 28, 1927, pp. 411-416

9 Come visto nel precedente capitolo, sebbene su *divinatores e mathematici* gravasse il perenne sospetto di magia, tuttavia la loro arte poteva a volte essere considerata lecita, ispirata dalla divinità, come nel caso di Apollonio o dei santi cristiani, o dovuta a pratiche teurgiche; dipendeva insomma dal giudizio dell'osservatore e del suo pubblico.

10 La numerose iniziazioni a cui si sottopone Cipriano da un lato evidenziano lo stretto legame che esisteva tra culti misterici e magia o il sospetto di questo legame: cfr. Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, p. 94; dall'altro mostrano come con il progredire del cristianesimo e con l'erosione degli spazi sociali e religiosi del paganesimo, questi

Confessio, non potessero essere in alcun modo scisse. E sono le stesse parole messe in bocca a Cipriano a tradire questa interpretazione della sua biografia, tesa alla ricerca del sapere sulle cose sacre e del potere (teurgico) che naturalmente ne poteva derivare, ecco infatti come apostrofa in proposito l'assemblea dei credenti:

Tutti voi che vi diletate negli usi che provengono dai demoni, imparate da me la vanità dei loro scherni. Nessuno di voi infatti potrà mai essere più timorato e pio di me, né sarà mai capace di ragionare attorno ai cosiddetti dèi più di me, né tanto meno ottenere da loro maggiore potere di me.¹¹

Ipotesi peraltro rafforzata da un altro brano, nel quale Cipriano, raccontando di come sia arrivato ad Antiochia e perché, si vanta di aver dato prova della sua abilità di compiere prodigi, θαυματουργῶν, e di essere diventato per questo celebre come mago e filosofo, μάγος καὶ φιλόσοφος, verosimilmente ossia come teurgo, allo stesso modo di Massimo o di Sosipatra, in quanto il termine μάγος qui sembra mantenere la sfumatura originaria di operatore rituale, differenziandosi dal suo quasi sinonimo γοήτης, usato più spesso nell'accezione di incantatore-ciarlatano:

Giunsi ad Antiochia e lì compii prodigi come uno degli antichi, diedi prova della mia abilità nella stregoneria e divenni celebre come mago e filosofo, poiché possedevo una grande conoscenza delle cose invisibili.¹²

Inizia quindi a raccontare della sua infanzia; sin da giovane sarebbe stato consacrato ad Apollo e ai suoi riti:

Io sono Cipriano e come un'offerta preziosa fui dedicato sin dalla più tenera età ad Apollo, e sempre da bambino sono stato iniziato alle rappresentazioni drammatiche del serpente.¹³

Che Cipriano sia stato offerto ad Apollo e non ad un altro dio non è certo un caso. Apollo infatti

culti divennero essi stessi simboli iconici del politeismo e delle sue tradizioni morenti. Non è un caso infatti che a Roma, durante la riscossa pagana del 392-394 promossa dall'usurpatore Eugenio, gli dèi di cui si racconta che fu restaurato il culto furono la Meter Cibele ed Iside, seguiti poi da Giove, Saturno, Mercurio, Vulcano, Mitra, il Sole, Libero, Ecate, Serapide, Cerere e Proserpina, molti dei quali dotati appunto di un solido impianto iniziatico-misterico, cfr. Bloch Herbert, "La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV", in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1975, p. 207

11 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 1,2-3: "Ὅσοι τοῖς δαιμονικοῖς ἐπιτέρπεσθε τρόποις, παρ' ἐμοῦ μάθετε τὴν ματαιότητα τῶν ἐν αὐτοῖς χλευασμάτων. Οὔτε γὰρ τις ὑμῶν ἐμοῦ δεισιδαιμονέστερός ποτε γενέσθαι δυνήσεται, οὔτε διερευνήσασθαι τὰ περὶ θεῶν τῶν λεγομένων, οὔτε ἐφικέσθαι τῆς παρ' αὐτῶν ἐνεργείας.

12 *Ibidem*, 9,1: Τὴν Ἀντιόχειαν κατέλαβον καὶ θαυματουργῶν ἤμην μάγος φιλόσοφος πολλὴν τῶν ἀοράτων ἔχον κατὰληψις.

13 *Ibidem*, 1,4: Ἐγὼ εἶμι Κυπριανός, ὃ ἐξ ἀπαλῶν ὀνύχων ἀνατεθεὶς τῷ Ἀπόλλωνι κειμήλιον, μνηθεὶς ἔτι νήπιος τὴν τοῦ δράκοντος δραματοουργίαν.

è la divinità solare per antonomasia, spesso associata ai suoi corrispettivi Sol od Helios, e pertanto uno dei candidati più naturali per ricoprire il ruolo di divinità suprema in coloro che volevano riformare il paganesimo all'insegna del monoteismo solare, basti pensare ai tentativi in questa direzione della dinastia severa¹⁴, o al culto tributato da Costantino – ovviamente prima che abbracciasse la causa cristiana – al Sol Invictus, con conseguente tentativo di assimilazione della persona imperiale ad esso.

Inoltre Pitagora, modello e stereotipo dell'*holy man* tardo antico, e conseguentemente anche di Apollonio che è a sua volta modello per l'esperienza di Cipriano, era da molti considerato come figlio di Apollo, mentre altri si limitavano soltanto a riconoscere che la sua anima dovesse essere intimamente interconnessa a quel dio ed essergli così molto vicina, come per l'appunto asserisce Giamblico nella biografia dedicata al filosofo:

In verità, che l'anima di Pitagora sia stata inviata agli uomini dal dominio di Apollo, sia che essa si trovasse al seguito di questo dio, sia che fosse stata altrimenti collocata in una posizione ancora più vicina al dio, nessuno potrebbe contestarlo, avendo prova e di una siffatta sua nascita e della multiforme sapienza della sua anima.

Tanto basti per quel che concerne la sua origine.¹⁵

In aggiunta a ciò Apollo, in quanto dio per eccellenza della divinazione e degli *Oracoli Caldaici*, diventa di diritto anche il nume tutelare della teurgia. Così, per il pio autore della *Confessio*, Apollo protettore degli oracoli e delle arti teurgiche non può che essere *ipso facto* anche la divinità della magia e dei suoi praticanti¹⁶, di sicuro molto più della sua protettrice classica, Ecate, che ha assunto oramai una valenza quasi squisitamente letteraria e supervisiona maghi ed incantesimi solo all'interno delle opere dei poeti.¹⁷

Per quanto riguarda invece ciò che Cipriano definisce come le rappresentazioni drammatiche del serpente, non possiamo essere completamente sicuri di cosa il testo intenda esattamente; nel suo articolo del 1974 Nilsson ha ipotizzato, e noi conveniamo con lui, che l'autore possa far riferimento alla cerimonia chiamata *Stepterion*, sulla quale però, ad eccezione di due brevissimi accenni di Strabone e Plutarco che la volevano connessa con il mito dell'uccisione del serpente da parte di

14 Monoteismo solare di cui l'Apollonio descrittoci da Filostrato è portavoce e campione per mezzo della sua devozione quotidiana al Sole, nonostante nel testo lui stesso si sia più volte dichiarato fedele ad Asclepio.

15 Giamblico, *Vita di Pitagora*, 8, in Giamblico, *Summa pitagorica*, a cura di Francesco Romano, Milano 2006: τὸ μέντοι τὴν Πυθαγόρου ψυχὴν ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας, εἴτε συνοπαδὸν οὖσαν εἴτε καὶ ἄλλως οἰκειότερον ἔτι πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον συντεταγμένην, καταπεπέμφθαι εἰς ἀνθρώπους οὐδείς ἂν ἀμυγισθητήσσειε τεκμαιρόμενος αὐτῇ τε τῇ γενέσει ταύτη καὶ τῇ σοφίᾳ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ τῇ παντοδαπῇ. Καὶ περὶ μὲν τῆς γενέσεως τοσαῦτα.

16 Nei papiri magici ritroviamo in svariate forme l'invocazione al Sole, nominato da solo o associato spesso al nome di divinità con forti connotazioni solari quali appunto Apollo, Mitra e talvolta anche il dio dei cristiani.

17 Ecate non aveva però perduto completamente il suo ruolo di protettrice divina delle arti magiche. La ritroviamo infatti nominata numerose volte negli *Oracoli Caldaici*, e bisogna ricordare che è proprio nel tempio di Ecate che Massimo di Efeso raduna allievi e compagni di studi per mostrar loro le sue abilità teurgiche, cfr. capitolo 2, nota 143

Apollo bambino, non siamo in nessun modo informati.¹⁸

Se non possiamo desumere informazioni più precise in merito allo *Stepterion*, possiamo però scorgere come lo immaginasse l'autore e, di conseguenza, tutti i suoi lettori: la cerimonia viene descritta come una rappresentazione teatrale, il greco tradisce infatti δραματουργία, alla quale si è μυηθεῖς, iniziati, ed è proprio quest'ultima parola a farci capire meglio cosa intendesse l'autore, dato che si tratta di un termine tecnico usato al tempo per designare le iniziazioni misteriche¹⁹, a cui rimanda per altro anche la nozione stessa di rappresentazione drammatica.

I Misteri tardo-antichi – senza entrare nel merito delle speranze escatologiche che garantivano ai loro fedeli²⁰ – erano infatti dei complicati sistemi rituali che ripercorrevano le imprese, le sofferenze ed il trionfo della divinità, mettendole in scena e quindi facendole rivivere attraverso l'esperienza degli iniziati che soffrivano e gioivano come essa: i fedeli di Iside piangevano e si disperavano nel giorno dell'uccisione di Osiride, così come gli iniziati a Meter rivivevano la vicenda di Attis nel cruento *taurobolium*.²¹

Dati questi elementi, è probabile che il redattore del testo si immaginasse questa cerimonia in onore di Apollo, lo *Stepterion* secondo la plausibile interpretazione di Nilsson, come un rito modellato sui culti misterici, se non addirittura come uno di essi, con il loro apparato teatrale e ovviamente la loro indicibilità che tanto faceva sospettare i pensatori cristiani.

Poi Cipriano continua con il suo racconto:

Non avevo ancora sette anni che fui iniziato ai misteri di Mitra, e sebbene ad Atene fossi uno straniero, ottenni rapidamente la cittadinanza grazie ai miei genitori; a dieci anni portai le torce per Demetra e sopportai il bianco lutto di Kore e non appena fui promosso a custode del tempio, servii il serpente di Pallade sull'Acropoli.²²

18 Cfr. Nilsson Martin, "Greek Mysteries in Confession of St. Cyprian", *The Harvard Theological Review* 40, 1947, pp. 170-171

19 Cfr. Burkert Walter, *Antichi culti misterici*, Bari 1989, pp. 12-16

20 Burkert sfuma notevolmente le prospettive escatologiche che i culti misterici avrebbero offerto ai loro iniziati. Sebbene essi promettevano uno *status* privilegiato nell'aldilà, la loro mancanza di esclusività (una stessa persona come Apuleio o Cipriano poteva essere iniziato a più culti contemporaneamente) e la possibilità di reiterazione del rituale di iniziazione, fanno dubitare lo studioso del valore reale di queste promesse soprattutto per quanto concerne i Misteri di ispirazione orientale, come quelli della Dea Sira, di Mitra o della Meter Cibele. Cfr. *Ibidem*, pp. 21-42. Il problema, come lo stesso Burkert nota, è che in proposito siamo troppo influenzati dall'escatologia cristiana e sul suo messaggio salvifico, per il quale solo chi ha accettato il battesimo e vive nel rispetto di certe norme comportamentali può effettivamente accedere ad un aldilà privilegiato. Per i culti misterici, questa cosa non accadeva, i partecipanti ai culti potevano partecipare a più di uno contemporaneamente e non dovevano per forza essere vincolati né ad una devozione particolare, né ad uno schema morale rigido o definito (anche se in alcuni casi questo poteva accadere), ma era proprio il rito a cui si sottoponevano che permetteva loro di maturare la speranza di una condizione migliore in un aldilà che, bisogna pur dirlo, doveva apparire piuttosto deprimente, spesso grazie all'intimità che maturavano tramite queste cerimonie con la divinità in questione.

21 Cfr. Sfameni Gasparro Anna, *Misteri e teologie per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003, pp. 80-84, 119-130. Da questo schema si discosta però parzialmente Mitra che, per quanto possiamo essere informati sulla sua vicenda mitica, sembra sprovvisto di vere e proprie sofferenze, in quanto Invitto, rimanendo però un dio "in vicenda", cosa che giustificerebbe l'adattamento misterico del suo culto.

22 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 1,5: Ἐπειδὴ

Quelli qui è accennati qui sono due veri e propri culti misterici – cosa che per altro rafforza la nostra ipotesi della percezione misterica delle celebrazioni apollinee del passo precedente – e due dei più celebri Misteri di tutto il mondo antico, ossia il culto di Mitra ed Eleusi.

Del primo, data la sua capillare diffusione in tutto il mondo romano, da Nord a Sud, da Occidente ad Oriente, Cumont ha sostenuto che se non fosse stato per il cristianesimo, sarebbe potuto diventare la religione ufficiale dell'intero Impero.²³

Anche se questa asserzione non è più in alcun modo sostenibile²⁴ è indicativa però del grado di compenetrazione del dio persiano all'interno della società dell'epoca, anche, nonostante questa sua vastissima diffusione, sfortunatamente è forse il culto misterico su cui siamo meno informati²⁵, dato che le sue cerimonie, a differenza di quanto avveniva per quelle dei culti coevi, erano riservate esclusivamente agli iniziati ed erano celebrate in piccoli edifici di culto non aperti al pubblico, generalmente grotte o luoghi del genere chiamati per l'appunto mitrei; proprio per questa scarsità di informazioni al riguardo non possiamo determinare con assoluta certezza se esistessero o meno all'interno del culto di Mitra dei gradi di iniziazione accessibili a bambini di sette anni come Cipriano, anche se i ritrovamenti epigrafici potrebbero lasciarlo intendere.²⁶

In ogni caso, data la segretezza dei suoi riti, paradigma che condivideva con buona parte degli altri culti del genere, e delle sue cerimonie, la maggior parte delle informazioni di cui disponiamo in merito derivano da fonti secondarie, quali ad esempio le epigrafi, le raffigurazioni pittoriche e soprattutto la letteratura cristiana coeva, che vedeva il tutto come un'imitazione demoniaca della vera religione. Racconta infatti Giustino²⁷ che i fedeli di Mitra celebravano durante le iniziazioni un rito molto simile all'eucarestia cristiana – nelle fonti pittoriche è raffigurato generalmente come un banchetto – in cui un ruolo centrale lo avevano il pane ed un calice d'acqua:

Proprio questo hanno imitato i cattivi demoni, nella tradizione dei misteri di Mitra: voi, infatti, sapete, o comunque potete imparare, che nelle cerimonie di iniziazione si pongono un pane e un calice d'acqua accompagnando il rito con alcune formule.²⁸

οὐπω ἤμην ἐτῶν, ὅτε καὶ τοῖς τοῦ Μίθρου προσήλθον μυστηρίοις καὶ ὡς Ἀθηναῖος ἐπήλυτος ὢν, ὑπὸ δὲ τῶν γεννησάντων με διὰ σπουδῆς πολίτης γενόμενος, ἐπι ὧν δέκα ἐτῶν, ἐδαδούχησα τῇ Δημήτρῃ καὶ τῆς Κόρης τὸ λευκὸν πένθος ὑπέμεινα, καὶ τῆς ἐν τῇ Ἀκροπόλει Παλλάδος τῷ δράκοντι ἐλειτούργησα, εἰς προκοπὴν νεωκόρου καταστάς.

23 Cfr. Cumont Franz, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles 1913, p. 188

24 Cfr. Burkert Walter, *Antichi culti misterici*, Bari 1989, p. 7-9

25 Cfr. Sfameni Gasparro Anna, *Misteri e teologie per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003, pp. 119-248

26 Cfr. Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, p. 35

27 Tertulliano riporta la stessa notizia: *Mithras signat illix in frontibus milites suos. Celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam.* [Mitra imprime un segno sulla fronte dei suoi soldati; celebra pure l'offerta del pane, produce una parvenza di risurrezione e si cinge di una corona sotto la spada.] Tertulliano, *Prescrizione contro gli eretici*, 40, 4, in *Le religioni dei misteri*, a cura di Paolo Scarpi vol. II, pp. 388-389

28 Giustino, *Apologie*, a cura di Giuseppe Girgenti, Milano 1995, I, 66,4: Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ

I misteri mitraici sarebbero stati quindi intrusi nel testo della *Confessio*, non soltanto a causa della loro eccezionale notorietà o diffusione, o per la loro segretezza quasi assoluta – cosa questa che li rendeva terribilmente sospetti, come del resto tutte le forme devozionali private o non pubbliche, ed affini alla magia – e nemmeno per la violenza che li avrebbe caratterizzati²⁹, ma soprattutto perché erano percepiti come un rovesciamento demoniaco della liturgia cristiana e dei suoi simboli, e nulla avrebbe potuto rappresentare meglio la perdizione di Cipriano che la sua affiliazione a Mitra, nulla beninteso tranne il commercio diretto con Satana, che come sappiamo puntualmente arriverà.

Per quanto riguarda invece Eleusi il testo non presenta gravi problemi interpretativi³⁰ e abbiamo molte più notizie sullo svolgimento dei suoi riti, durante i quali gli iniziati rivivevano le vicende mitiche del rapimento di Persefone (chiamata generalmente Kore, ossia la fanciulla) ad opera di Ade, la sofferenza di sua madre Demetra e la sua ostinazione nel rifiutarsi nell'adempiere i suoi compiti divini, causando così l'infertilità della terra e mettendo a rischio l'equilibrio del cosmo, ed infine la gioia provata per il ricongiungimento, anche se solo per sei mesi all'anno. Con tutta probabilità si tratta dei misteri più celebri e più antichi del mondo greco romano e la loro struttura è stata presa a modello di riferimento da tutti quei culti che nel corso del tempo si sono dotati di un impianto di stampo più o meno misterico.

Il culto di Demetra aveva due differenti livelli che si compenetravano però a vicenda: il livello pubblico, formato dalle grandi cerimonie annuali a cui potevano partecipare tutti i cittadini, ed il livello più propriamente misterico, a cui si accedeva per tramite di un rito d'iniziazione, attraverso il quale il fedele riviveva la vicenda mitica³¹ e gli veniva svelato il segreto indicibile.

La specificità ateniese dei riti spiega il desiderio dei genitori di Cipriano di farlo ammettere nel corpo civico della cittadinanza³² e di farlo quindi valutare degno dallo Ierofante che, soprattutto nel periodo più tardo, era il vero veicolo dell'intera sapienza custodita dai Misteri, come ricordato da Eunapio a proposito dell'iniziazione del futuro Imperatore Giuliano:

ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μουμένου τελεταῖς μετ' ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε ἢ μαθεῖν δύνασθε.

29 Violenza, vera o simulata che fosse, che testimoniano molti scrittori cristiani e qualche pagano, cfr. Sfamini Gasparro Anna, *Misteri e teologie per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003, pp. 381-385

30 La *Confessio* cita gli elementi più tipici del culto di Demetra, la processione con le fiaccole ed il lutto per il rapimento di Kore, in bianco perché, sebbene in epoca classica esso fosse caratterizzato dal colore nero, nel mondo tardo-antico il rito era evoluto in tal senso; cfr. Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, p. 35

31 A volte il fedele riviveva l'intera vicenda in modo piuttosto appariscente e teatrale, come il termine riferito alle cerimonie apollinee, δραματουργία, per altro anticipa.

32 Idealmente Atene era la capitale della filosofia, appannaggio esclusivo dei pagani. Sono pochi gli scrittori cristiani che riescono a farsi accettare come filosofi e appartengono quasi tutti ad un'epoca successiva a quella della redazione della *Confessio*. Proprio per questa sua specificità, Atene resterà uno dei centri più vitali del paganesimo morente, con le sue scuole teurgiche, con i riti eleusini, cessati all'epoca dell'invasione dei Goti di Alarico in Grecia del 395, e con la celebre Accademia platonica, che terminerà il servizio soltanto con Giustiniano.

Ora, proprio quando questi studi procedevano bene, Giuliano, sentendo che c'era da apprendere ancora di più in Grecia dallo ierofante delle due dee, accorse in gran fretta anche da costui. Quale fosse il nome dello ierofante di allora non è consentito di rivelarlo, dato che ha iniziato ai misteri l'autore di questa narrazione, e lo ha inserito tra gli Eumolpidi.³³

E Giuliano stimava a tal punto lo Ierofante di Eleusi e la sua sapienza, che una volta proclamato Cesare lo convocò a sé per celebrare alcuni riti assieme a lui, forse dei rituali di divinazione teurgica, o forse una seconda iniziazione eleusina, dall'esito dei quali prenderà poi la decisione di ribellarsi contro suo cugino Costanzo e muovergli così guerra:

Mandato, dunque in Gallia in qualità di Cesare, non tanto per governare quella provincia, quanto in realtà per morire nell'esercizio del potere imperiale, [...] passò [poi] il Reno e, dopo aver sgominato e assoggettato tutte le stirpe barbare che vivevano al di là di esso a dispetto di numerosi complotti e strategie orditi contro di lui, [...] chiamò a sé lo ierofante della Grecia; e compiuto che ebbe insieme a lui alcuni riti noti soltanto a loro, ardì abbattere la tirannide di Costanzo.³⁴

Iniziazione che, racconta Filostrato, era stata invece rifiutata ad Apollonio per i non troppo vaghi sospetti di magia che lo circondavano, proprio a causa dell'insindacabile volontà dello Ierofante che si era opposto alla sua partecipazione alle festività eleusine:

La maggior parte dei convenuti circondava Apollonio senza curarsi dell'iniziazione, e si occupavano più di lui che di farsi iniziare. Egli però disse che sarebbe stato con loro in seguito, ma che ora si doveva attendere ai riti sacri, e che pure lui voleva essere iniziato. Ma lo ierofante si rifiutava di ammetterlo al rito, dicendo che non avrebbe mai iniziato un mago e un ciarlatano, né avrebbe aperto Eleusi a un uomo che non era puro nei suoi rapporti con la divinità.³⁵

La volontà dello Ierofante è vincolante e soltanto quando questi si accorge che la decisione di escludere il Tiano dai sacri riti non sarebbe piaciuta alla folla, muta opinione offrendogliela di nuovo, ma a quel punto è Apollonio a rifiutare di farsi iniziare, profetizzando quindi il nome dello Ierofante che gli sarebbe succeduto, dal quale avrebbe accettato invece l'iniziazione poiché sarebbe

33 Eunapio di Sardi, *Vita di filosofi e sofisti*, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2007, VII,3,1: ὤς δὲ καὶ ταῦτα εἶχε καλῶς, ἀκούσας τι πλεον εἶναι κατὰ τὴν Ἑλλάδα παρὰ τῷ ταῖν θεαῖν ἱεροφάντη, καὶ πρὸς ἐκεῖνον ὄξυς ἔδραμεν. Τοῦ ἱεροφάντου, κατ'ἐκεῖνον τὸν χρόνον ὅστις ἦν, τοῦνομα οὐ μοι θέμις λέγειν· ἐτέλει γὰρ τὸν ταῦτα γράφοντα, καὶ εἰς Εὐμόλπιδας ἦγε.

34 Eunapio di Sardi, *Vita di filosofi e sofisti*, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2007, VII,3,7: Περμφθεις δὲ Καῖσερ ἐπὶ Γαλατίας οὐχ ἵνα βασιλεύῃ τῶν ἐκείνη μόνον, ἀλλ'ἵνα τῇ βασιλείᾳ διαφθαρή, [...] καὶ τὸν τε Ἐρῆνον ἐπαραιώθῃ, καὶ πάντα ὅσα ὑπὲρ ἐκεῖνον ἔθνη βάρβαρα συνελὼν καὶ δουλωσάμενος, πολλῶν ἐπιβουλῶν καὶ μηχανημάτων πλεκομένων αὐτῷ [...], τὸν ἱεροφάντην μετακαλέσας ἐκ τῆς Ἑλλάδος καὶ σὺν ἐκείνῳ τινὰ μόνους ἐκείνοισι γνώριμα διαπραξάμενος, ἐπὶ τὴν καθάρσεις ἠγέρθη τῆς Κωσταντίου τυραννίδος.

35 Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, IV, 18

stato un tramite più degno per la sapienza misterica:

Apollonio, senza perdere affatto in questa circostanza il suo contegno, «Non hai detto» replicò «il capo d'accusa più grave: che pur sapendo più di te intorno all'iniziazione, tuttavia sono venuto a farmi iniziare da te, come se tu fossi più sapiente di me». I presenti lodarono la risposta, recisa e degna di lui; e lo ierofante, comprendendo che la sua esclusione sarebbe riuscita non grata alla maggioranza, mutò tono e gli disse: «Sii tu dunque iniziato, poiché sei venuto qui come un sapiente». Ma Apollonio ribatté: «Sarò iniziato un'altra volta, e a iniziarmi sarà il tale», preannunciando il nome dello ierofante che a quello sarebbe succeduto, il quale ebbe la direzione del santuario quattro anni dopo.³⁶

Il serpente sacro che Cipriano avrebbe servito in seguito, sempre ovviamente ad Atene, potrebbe essere identificato invece con l'οἰκουρὸς ὄφις, il serpente custode variamente attestato³⁷ che dimorava nel tempio di Atena e che veniva nutrito con delle focacce, ed il cui rifiuto di cibarsi durante le guerre persiane, e più precisamente quando i Persiani erano oramai prossimi alla città, sarebbe stato interpretato secondo Erodoto come la prova che la dea avesse già abbandonato la città, rafforzando così il proposito degli ateniesi di ritirarsi a Salamina:

Gli Ateniesi sostengono che nel santuario abita un grosso serpente e fa da guardiano all'acropoli: questo è quanto dicono e in effetti, come se ci fosse realmente, continuano a portargli ogni mese offerte rituali: tali offerte consistono in focacce al miele. Ora la focaccia, che in precedenza era sempre stata consumata, quella volta rimase intatta. Quando la sacerdotessa lo rese noto, a maggior ragione e con maggior premura gli Ateniesi abbandonarono la città, convinti che anche la dea avesse lasciato l'acropoli.³⁸

La menzione del serpente custode dell'acropoli all'interno del testo della *Confessio*, anticipata poco prima dalla presenza di un altro serpente, quello del culto di Apollo, oltre a provare la cultura dell'autore, capace di citare aspetti minori e per certi versi letterari del culto ateniese tributato alla dea, è funzionale alla rappresentazione negativa del paganesimo: se nel mondo pagano infatti il serpente è dotato di una duplice valenza, sia positiva che negativa³⁹, per i cristiani esso ha un valore inequivocabilmente negativo, in quanto metafora del peccato e simbolo di Satana medesimo. Sia il

³⁶ *Ibidem*

³⁷ Nilsson Martin, "Greek Mysteries in Confession of St. Cyprian", *The Harvard Theological Review* 40, 1947, p. 170

³⁸ Erodoto, *Le storie*, a cura di Aristide Colonna e Fiorenza Bevilacqua vol. II, Torino 1996, VII, 40, 1,2-3: Λέγουσι Ἀθηναῖοι ὄφιν μέγαν φύλακα τῆς ἀκροπόλιος ἐνδαιτᾶσθαι ἐν τῷ ἱρῷ. Λέγουσί τε ταῦτα καὶ δὴ καὶ ὡς ἐόντι ἐπιμήνια ἐπιτελέουσι προτιθέντες· τὰ δ' ἐπιμήνια μελιτόεσσά ἐστι. Αὕτη δ' ἡ μελιτόεσσα ἐν τῷ πρόσθε αἰεὶ χρόνῳ ἀναισιμουμένη τότε ἦν ἄψαυτος. Συμηνάσης δὲ ταῦτα τῆς ἱερείης μᾶλλον τι οἱ Ἀθηναῖοι καὶ προθυμότερον ἐξέλιπον τὴν πόλιν ὡς καὶ τῆς θεοῦ ἀπολελοιπιῦνης τὴν ἀκρόπολιν.

³⁹ Il serpente è simbolo di rinascita e immortalità, come nel caduceo, nei riti misterici di Iside o nel culto di Dioniso Sabarro, ma è anche il nemico per antonomasia contro il quale l'eroe o la divinità devono lottare, come nel mito di Eracle, di Apollo, di Cadmo o di Perseo.

serpente di Apollo, sul quale l'autore mantiene una certa qual ambiguità espressiva, lasciando volutamente al lettore la possibilità di credere che fosse a sua volta oggetto di venerazione durante la rappresentazione, che quello di Atena, servono quindi a mostrare al fedele la depravazione dei pagani e come la loro religione sia a tutti gli effetti di ispirazione demoniaca, e quindi malvagia.⁴⁰

Cipriano continua poi raccontando della sua permanenza sul monte Olimpo, sul quale sarebbe rimasto quaranta giorni⁴¹, della sua iniziazione alla comunione col suono⁴², di come abbia imparato a distinguere le erbe e le radici, riconoscendo quali provocano visioni e quali abbiano proprietà divine, ed infine di come sia riuscito a scorgere le schiere degli dèi che lassù dimoravano:

Giunsi poi sul monte Olimpo, che dicono essere la dimora degli dèi e lì fui iniziato alla comunione col suono e all'interpretazione dei rumori. Vidi le piante che inducono visioni e le erbe che sembrano operare per ordine degli dèi. Lì vidi le stagioni susseguirsi come dei venti che cambiano e i giorni mutare a causa dell'unione di certe energie opposte. Vidi inoltre cori di demoni inneggianti ed altri in assetto di guerra, altri ancora pronti a tendere agguati, ingannare e confondere, poi scorsi anche la falange di ogni dio e di ogni dea dopo essere rimasto quaranta giorni in quel luogo, dal quale, come da una reggia, vengono inviati i venti e vidi come ciascuno di questi agisse sulla terra e presso tutti i popoli. Mi nutrivo di ghiande solo dopo il tramonto; quando ebbi quindici anni fui iniziato da sette ierofanti⁴³ all'energia di ciascuno di questi: i miei genitori desideravano infatti smodatamente che io conoscessi tutto ciò che vi era sulla terra, nell'aria e nel mare, non soltanto la natura della morte e della nascita delle erbe, degli alberi e dei corpi, ma anche quelle energie che il sovrano di questo mondo ha impresso in ciascuna di queste opponendosi alla disposizione di Dio.⁴⁴

40 Nilsson Martin, "Greek Mysteries in Confession of St. Cyprian", *The Harvard Theological Review* 40, 1947, p. 171

41 Anche se in un'altra versione della *Confessio* viene riportata una sosta di quarantotto giorni, testimone al quale evidentemente attinge Eudocia che tradisce la medesima notizia, Cfr. Eudocia Augusta, *Storia di San Cipriano*, a cura di Claudio Bevegni, Milano 2006, p. 144

42 Seguiamo qui l'interpretazione di Bailey, che vede in quest'espressione un riferimento alla credenza che i demoni siano nati da un'eco della voce celeste, interpretazione suffragata dal brano immediatamente successivo, dove Cipriano asserisce di aver li osservato le schiere degli dèi e delle dee, cfr. Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, p. 35. Di diverso avviso sono Nock Arthur Darby, "Hagiographica II. Cyprian of Antioch", *Journal of Theological Studies*, 28, 1927, p. 412, e Nilsson Martin, "Greek Mysteries in Confession of St. Cyprian", *The Harvard Theological Review* 40, 1947, pp. 169-171

43 Questi sette ierofanti possono essere senz'altro messi in relazione con i sette sacerdoti che officiavano i misteri di Sabbazio, cfr. Festugière André Marie Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste I: l'astrologie et le sciences occultes*, Parigi 1944, p. 39

44 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 1,6-2,1: Ἐγενόμεν καὶ ἐν τῷ Ὀλυμπίῳ θρεῖ θεῶν, ὡς λέγουσιν οἰκητηρίῳ καὶ ἐμυθήθην ἠχοῦς ὀμιλίαν καὶ ψόφων διήγησιν. Εἶδον ἐκεῖ φαντάζοντα πρέμνα καὶ πῶας ἐνεργεῖν δοκούσας θεῶν ἐπισκοπαῖς. Εἶδον ἐκεῖ ὠρῶν διαδοχὰς πνευμάτων ὑπαλλασσόντων καὶ ἡμερῶν διαφορότητα ὑπὸ τινῶν ἐνεργειῶν ἐναντίων συνισταμένην, Εἶδον ἐκεῖ χοροὺς δαιμόνων ὑμνούντων καὶ ἄλλων πολεμούντων, καὶ ἐτέρων ἐνεδρευόντων, ἀπατώντων, συγχεόντων, καὶ ἐκάστου θεοῦ καὶ θεᾶς ἐθεασάμην ἐκεῖ τὴν φάλαγγα, μείνας αὐτόθι ἡμέρας τεσσαράκοντα; ὁπόθεν ὡς ἐκ βασιλείων ἀποστέλλονται τὰ πνεύματα ἐνεργεῖν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ γῆ καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι. Καὶ ἐσιτούμην ἀκρόδρυα μόνον μετὰ δύσιν ἡλίου, καὶ δὴ ὦν ἔτι ἐτῶν πεντεκαίδεκα ἐμούμην τὴν ἐκάστου αὐτῶν ἐνέργειαν ὑπὸ τῶν ἐπιτὰ ἱεροφαντῶν λίαν γὰρ οἱ ἐμοὶ γονεῖς ἔσπευδόν με ἐμιγνῶναι τὰ γῆς, ἀέρος καὶ θαλάσσης, οὐ μόνον τὰ κατὰ φύσιν φθορὰς καὶ γενέσεως ποῶν καὶ πρέμων καὶ σωμάτων, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐν πᾶσιν αὐτοῖς ἐνεργείας, ἃς ὁ ἀρχῶν τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύπωσεν ἐναντιούμενος πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ διατύπωσιν.

A quanto però ci risulta nell'antichità non esisteva alcun culto misterico, né nessun rito di qualsivoglia tipo di iniziazione che possa essere ricollegato al monte Olimpo o le cui cerimonie venivano celebrate sopra di esso⁴⁵, ma questo non dovrebbe stupirci più di tanto, dato che la sua inclusione nell'elenco della *Confessio* è puramente simbolica, visto che si tratta della residenza per antonomasia degli dèi greci sin dai tempi di Omero, e in un certo qual senso diventa qui simbolo dell'intero sistema religioso pagano.

A ben guardare inoltre, le esperienze maturate lì da Cipriano non sono facilmente assimilabili con l'insieme rituale delle pratiche religiose o misteriche così come si è sviluppato nella narrazione fino a questo momento, perché manca ogni riferimento alla ritualità, ad un complesso culturale e alla drammatizzazione del mito tipica dei misteri; inoltre la terminologia che designa l'iniziazione è piuttosto vaga e poco specifica. Ci sembra che Cipriano non sia stato quindi iniziato ad un culto o ad un rito, quanto piuttosto ad una pratica specifica, la comunione col suono, ossia la capacità di sentire la voce degli dèi, e che il genere di conoscenza che abbia maturato sull'Olimpo sia per metà di stampo filosofico e per metà esoterico, una conoscenza pratica delle piante necessarie per i riti, per la divinazione e per ingraziarsi gli dèi, i quali per altro assicura di aver visto in tutta la loro trionfale vacuità, in una parola una conoscenza essenzialmente teosofica.⁴⁶

In più, come notato da Nilsson⁴⁷, l'inserimento del monte Olimpo nel testo è una scusa usata dall'autore per lasciarsi andare ad una critica delle convinzioni cosmologiche correnti in quel periodo. I sette ierofanti avrebbero infatti iniziato Cipriano ciascuno alle energie che promanano dai sette pianeti che rappresentano, in chiara accezione astrologica e gli avrebbero rivelato quindi quali fossero le corrispondenze tra quei pianeti e certi tipi di piante e materiali⁴⁸, dandogli in definitiva potere su di essi.

Per finire possiamo aggiungere ancora una cosa sul brano analizzato, riguardante nello specifico la dieta di Cipriano a base di ghiande. Secondo la tradizione le ghiande sono l'alimento di cui gli uomini si nutrivano nell'antichità⁴⁹ e qui sono evidentemente citate come parte di una purificazione rituale necessaria per colui che desidera accedere ad un livello di conoscenza superiore ed arcana – come possiamo dedurre anche dall'orario di questi riti, il tramonto, ora connessa al ciclo solare⁵⁰ – e

45 Cfr. Nilsson Martin, "Greek Mysteries in Confession of St. Cyprian", *The Harvard Theological Review* 40, 1947, pp. 171-173

46 Nock Arthur Darby, "Hagiographica II. Cyprian of Antioch", *Journal of Theological Studies*, 28, 1927, pp. 411-416

47 Nilsson Martin, "Greek Mysteries in Confession of St. Cyprian", *The Harvard Theological Review* 40, 1947, p. 173

48 L'idea che vi sia una corrispondenza tra piante, minerali e pianeti sarà peraltro alla base di buona parte dell'alchimia dei secoli successivi.

49 Gli abitanti dell'Arcadia, considerata dai Greci una zona antichissima e remota, erano definiti per l'appunto come προσέληνοι, anteriori alla luna e βαλανηφάγοι, mangiatori di ghiande. Cfr. *Le religioni dei misteri*, a cura di Paolo Scarpi vol. I, Milano 2002, p. XXX

50 Potrebbe questo essere però un tentativo da parte dell'autore di connotare negativamente le azioni giovanili di Cipriano, collegandolo con la ritualità magica, generalmente riconosciuta come notturna e segreta, anche in virtù di alcuni elementi che caratterizzano la magia e che operano attraverso il rovesciamento delle pratiche culturali tradizionali,

variamente attestato, come ad esempio nel caso del caldeo Mitrobarzane, il parodistico mago creato da Luciano di Samosata che obbliga Menippo ad un surreale rito dalla durata di ventinove giorni e che, tra le altre assurde prescrizioni preparatorie, prevedeva una dieta piuttosto simile:

Il mago adunque per ventinove giorni, cominciando con la luna nuova, mi lavò conducendomi per tempissimo ogni mattina sulla riva dell'Eufrate; e rivolto all'oriente recitava una lunga canzone, della quale io non intendevo molto, perché, come fanno questi asini di banditori nei giuochi, egli rappallottolava e confondeva le parole⁵¹: se non mi pareva che egli invocasse alcuni spiriti. Dopo la canzone mi sputava tre volte in faccia⁵²: ed io al ritorno non guardavo in faccia nessuno di quelli che incontravo.⁵³ Nostro cibo erano le coccole degli alberi, bevanda il latte, l'idromele, e l'acqua del Coaspe, il letto allo scoperto sull'erba. Fatti questi preparativi verso la mezzanotte mi menò sul Tigri, e quivi mi purificò, mi nettò, mi mondò, girandomi con face, frusta ed altre cose, e mormorando quella sua canzone: e poi che m'ebbe tutto incantato ed aggirato, mi rimenò a casa facendomi camminare a ritroso⁵⁴, per non farmi offendere dai fantasmi.⁵⁵

L'educazione di Cipriano prosegue quindi con l'iniziazione ai misteri di Era ad Argo e con la visita al tempio di Artemide Tauropola a Sparta:

Poi giunsi ad Argo durante i misteri di Era, dove fui iniziato alle volontà⁵⁶ dell'unità dell'aria con l'etere e dell'etere con l'aria, e allo stesso tempo della terra con l'acqua e dell'acqua con l'aria. Poi giunsi nell'Elide e quindi al tempio di Artemide Tauropola a Sparta affinché imparassi ciò che riguarda l'unione e la divisione della materia e l'esaltazione provocata da racconti ambigui ed efferati.⁵⁷

come l'utilizzo di vesti neri anziché bianche, l'evocazione di divinità ctonie, il rito privato e, per l'appunto, la cerimonia notturna. In proposito cfr. Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, p. 75

51 Si tratta degli *onòmata barbarikà*, le parole barbare o senza senso che ritroviamo diffusamente in tutti i papiri e che dovevano essere una costante del rito magico; cfr. *Ibidem*, pp. 211-215

52 Per una breve ricognizione sullo sputo ed il suo valore nella società antica, rimandiamo a Nicolotti Andrea, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Turnhout 2011, pp. 500-504

53 L'iniziato passa senza guardare nessuno in volto perché, attraverso il rito che sta compiendo, ha abbandonato completamente il consenso umano.

54 Il camminare all'indietro, così come il non guardare nessuno in volto, rappresenta l'abbandono del mondo quotidiano e delle sue regole, causato al cambiamento di *status* propiziato dal rito, ma è anche un rovesciamento tipico del rituale magico, e appare come prescrizione finale in numerosissimi papiri magici, cfr. Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, p. 111

55 Luciano di Samosata, *Il Menippo o la Negromanzia*, in Luciano di Samosata, *Tutti gli scritti*, a cura di Diego Fusaro e Luigi Settembrini, Milano 2007, pp. 382-383: Παραλαβὼν δὲ με ὁ ἀνήρ πρῶτα μὲν ἡμέρας ἑννέα καὶ εἴκοσιν ἅμα τῇ σελήνῃ ἀρξάμενος ἔλουε κατάγων ἕωθεν ἐπὶ τὸν Εὐφράτην πρὸς ἀνίσχοντα τὸν ἥλιον, ῥῆσίν τινα μακρὰν ἐπιλέγων ἧς οὐ σφόδρα κατήκουον· ὡσπερ γὰρ οἱ φαῦλοι τῶν ἐν τοῖς ἀγῶσι κηρύκων ἐπίτροχόν τι καὶ ἀσαφές ἐφθέγγετο. Πλὴν ἔφκει γέ τινας ἐπικαλεῖσθαι δαίμονας. Μετὰ δ' οὖν τὴν ἐπωδὴν τρίς ἄν μου πρὸς τὸ πρόσωπον ἀποπτύσας, ἐπανήει πάλιν οὐδένα τῶν ἀπαντῶντων προσβλέπων. Καὶ σιστία μὲν ἦν ἡμῖν τὰ ἀκρόδρυα, ποτὸν δὲ γάλα καὶ μελίκρατον καὶ τὸ τοῦ Χοάσπου ὕδωρ, εὐνή δὲ ὑπαίθριος ἐπὶ τῆς πόας. Ἐπεὶ δ' ἄλις εἶχε τῆς προδαιτιτῆσεως, περὶ μέσας νύκτας ἐπὶ τὸν Τίργητα ποταμὸν ἀγαγὼν ἐκάθηρέν τέ με καὶ ἀπέμαξε καὶ περιήγγισεν δαδί καὶ σκιλλῆ καὶ ἄλλοις πλειοσιν, ἅμα καὶ τὴν ἐπωδὴν ἐκείνην ὑποτονθορύσας. Εἶτα με ὄλον καταμαγεύσας καὶ περιελθὼν, ἵνα μὴ βλαπτοίμην ὑπὸ τῶν φασμάτων, ἐπανάγει εἰς τὴν οἰκίαν, ὡς εἶχον, ἀναποδίζοντα.

56 Il testo greco usa una parola piuttosto ambigua βουλας, che può essere tradotta con volontà o con assemblea, come fa Bailey. Secondo noi il termine fa riferimento all'impulso naturale all'unione di questi elementi tra loro.

57 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 2,2-3:

Anche in questi due luoghi Cipriano amplia le sue conoscenze teosofiche in quella che potremmo già definire filosofia naturale, definizione che nel mondo tardo antico era quasi un sinonimo di occultismo⁵⁸, apprende cioè come è composta la materia e come essa può essere influenzata attraverso l'unione o la divisione dei suoi componenti.

Per quanto riguarda però i luoghi, Nilsson⁵⁹ ha notato che i Misteri di Era nell'Argolide – Argo sembra qui stare ad indicare la regione piuttosto che la città specifica – sono realmente esistiti e rievocavano il matrimonio mitico della dea con Zeus, e cita in proposito il testo di Pausania:

A cinquanta stadi da Temenio, per quanto mi sembra, si trova Nauplia, oggi abbandonata; suo fondatore fu Nauplio, che dicono figlio di Poseidone e di Aminone. Restano ancora le rovine delle mura; inoltre, vi si trovano un santuario di Poseidone, dei porti e una fonte chiamata Canato: gli Argivi dicono che ogni anno Era vi si bagna e vi recupera la sua verginità. Questo è uno dei discorsi segreti, che provengono dai misteri che celebrano in onore di Era.⁶⁰

Anche la peculiare dottrina filosofica che Cipriano li apprende, dell'unità dell'aria all'etere e viceversa, corrobora quest'ipotesi, dato che questi riti dovevano riguardare lo sposalizio di Era, e che già Platone metteva in connessione la dea con l'elemento aereo:

Senonché forse il legislatore, nello speculare su' fenomeni celesti, denominò l'*aer* l'aere, Era, studiandosi però di nascondere il proprio pensiero col porre in ultimo la prima lettera di questo nome *aer*; e di ciò puoi accorgerti se più volte di seguito ripeterai il nome Era.⁶¹

In ogni caso la parola usata sia dal nostro autore che da Pausania per descrivere i riti celebrati in onore di Era è il termine tecnico del lessico misterico τελετή, termine che designava generalmente l'iniziazione, non sempre di stampo misterico, ma che possiamo anche tradurre come festa o celebrazione.⁶² Questa fatto, assommato al racconto del mito che non offre spunti per la

⁵⁸ Ἠλθον καὶ ἐν Ἄργει ἐν τῇ Ἡρας τελετῇ, ἐμυθήθη ἐκεῖ βουλὰς ἐνόητος ἀέρος πρὸς αἰθέρα, καὶ αἰθέρος πρὸς ἀέρα, ἅμα δὲ καὶ γῆς πρὸς ὕδωρ, καὶ ὕδατος πρὸς ἀέρα. ἔφθασα καὶ ἐν τῇ Ἡλιδι καὶ τὴν ταυροπόλον Ἄρτεμιν κατέλαβον ἐν Λακεδαίμονι, ἵνα μάθω ὕλης σύγχυσιν καὶ διαίρεσιν καὶ μετεωρισμοὺς λοξῶν καὶ ἀργίων διηγήσεων. 58 Cfr. Nilsson Martin, "Greek Mysteries in Confession of St. Cyprian", *The Harvard Theological Review* 40, 1947, pp. 173-174

⁵⁹ *Ibidem*, p. 175

⁶⁰ Pausania, *Guida della Grecia*, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli vol. I, Milano 1986, II, 38,2-3: Τημενίου δὲ ἀπέχει Ναυπλία πεντήκοντα ἔμοι δοκεῖν σταδίους, τὰ μὲν ἐφ' ἡμῶν ἔρημος, οἰκιστῆς δὲ ἐγένετο αὐτῆς Ναύπλιος Ποσειδῶνος λεγόμενος καὶ Ἀμυμώνης εἶναι. Λείπεται δὲ καὶ τειχῶν ἔτι ἐρείπια, καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν καὶ λιμένες εἰσὶν ἐν Ναυπλία καὶ πηγή Κάναθος καλουμένη· ἐνταῦθα τὴν Ἡραν φασὶν Ἀργεῖοι κατὰ ἔτος λουμένην παρθένον γίνεσθαι. Οὗτος μὲν δὴ σφισιν ἐκ τελετῆς, ἦν ἄγουσι τῇ Ἡρᾷ, λόγος τῶν ἀπορρήτων ἐστίν.

⁶¹ Platone, *Cratilo*, a cura di Caterina Lucciardi, Milano 1989, 404, C: "Ἴσως δὲ μετεωρολογῶν ὁ νομοθέτης τὸν ἀέρα. Ἡραν ὠνόμασεν ἐπικρουπτόμενος, θεὸς τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τελευτῆν· γνοίης δ' ἂν, εἰ πολλάκις λέγοις τὸ τῆς Ἡρας ὄνομα.

⁶² Cfr. Sfameni Gasparro Anna, *Misteri e teologie per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza

simpatetica condivisione della sofferenza o delle tribolazioni della divinità, ci lascia supporre che non si trattasse di Misteri propriamente detti, bensì di normali culti che nel corso del tempo avevano assunto delle sfumature più propriamente iniziatiche, anche perché in epoca tardo-antica, l'Argolide ed i suoi dintorni pullulavano letteralmente di culti iniziatici⁶³, alcuni dei quali anche di una notevole rilevanza, cosa che la faceva sembrare essa stessa una terra misterica, meta quindi obbligata, secondo il suo biografo, anche per Cipriano.

Il culto di Artemide Tauropola è verosimilmente uno dei più celebri tributato alla dea a Sparta e viene descritto anche da Pausania:

La località detta Limneo è consacrata ad Artemide Orthia. La statua lignea dicono sia quella che un tempo Oreste e Ifigenia portarono via dalla Tauride; gli Spartani, poi, dicono che fu portata nella loro terra, perché anche qui regnava Oreste.⁶⁴

Anche in questo caso il culto è caratterizzato da una chiara connotazione iniziatico-misterica, e lo si deduce dal fatto che Cipriano avrebbe appreso le conoscenze filosofico-esoteriche sulla composizione della materia attraverso racconti ambigui ed atroci, simili in tutto e per tutto alle esperienze degli iniziati dei Misteri, che rivivevano le esperienze mitiche della divinità e che raggiungevano un maggior grado di consapevolezza attraverso la loro re-interpretazione simbolica ed allegorica.

Con la visita al santuario spartano, si chiudono in definitiva le esperienze più propriamente religiose di Cipriano e quindi le sue iniziazioni; da questo momento in avanti le tappe del suo viaggio saranno finalizzate infatti all'apprendimento pratico di determinate tecniche divinatorie, dell'astrologia ed infine della demonologia, intesa come conoscenza e visione dell'intera gerarchia infernale e del suo principe.

Fino a questo momento Cipriano ci è stato presentato alla stregua di un esperto di cose sacre, che proprio attraverso queste conoscenze ottiene il potere sulla materia, come un *holy man*, un teurgo di quelli eunapiani, e questa presentazione non è affatto casuale, ma voluta e ricercata per mostrare ad un pubblico per la maggior parte cristiano il superamento di questo modello di vita e la sua fragilità intrinseca, sia da un punto escatologico – dato che tutta questa conoscenza sacra e vana e non conduce realmente ad un miglioramento della condizione *post mortem* dell'iniziato – che da un

2003, pp. 99-118

63 Nilsson Martin, "Greek Mysteries in Confession of St. Cyprian", *The Harvard Theological Review* 40, 1947, p. 174

64 Pausania, *Guida della Grecia*, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli vol. III, Milano 1991, III, 16,7: τὸ δὲ χωρίον τὸ ἐπονομαζόμενον Λιμναῖον Ὀρθίας ἱερὸν ἔστιν Ἀρτέμιδος. τὸ ξόανον δὲ ἐκεῖνο εἶναι λεγούσιν ὃ ποτε καὶ Ὀρέστης καὶ Ἰφιγένεια ἐκ τῆς Ταυρικῆς ἐκκλέπτουσιν· ἔς δὲ τὴν σφετέραν Λακεδαιμόνιοι κομισθῆναί φασιν Ὀρέστου καὶ ἑνταῦθα βασιλεύοντος.

punto di vista utilitaristico, dato che i prodigi che permette di fare sono solo parziali ed illusori.

Ecco quindi che, dopo aver visitato i Frigi ed i barbari, ossia gli Sciti, e dopo aver appreso da loro la divinazione, l'epatoscopia e come trarre auspici dal volo degli uccelli, Cipriano dichiara di aver imparato tutte le tecniche magiche dell'epoca:

Dai Frigi ho imparato tutto ciò che riguarda la divinazione ed ho appreso l'epatoscopia; presso i barbari ho appreso l'oniromanzia e come trarre auspici dal movimento dei quadrupedi e a comprendere i presagi nel rumore provocato dallo stridere del legno e della pietra, nella voce dei morti nelle loro tombe, nel cigolio delle porte e nella contrazione delle membra. Conobbi anche il moto del sangue nei corpi, la composizione delle verruche e come rimuoverle, come trasformare le parole ed i numeri in parole e poi ancora i numeri in parole, a riconoscere quali sintomi esteriori delle malattie sono fittizi anche se sembrano naturali e quali naturali anche se sembrano fittizi, conobbi anche i giuramenti che sono ascoltati e quelli che non lo sono, e gli accordi nelle contraddizioni.⁶⁵

Il bagaglio magico di Cipriano pare così formato da un insieme piuttosto eterogeneo di competenze tecniche che vanno dai sistemi di divinazione, alle capacità curative, alla necromanzia; senza soffermarsi sulle prime due, tutte piuttosto note e che non abbisognano di ulteriori spiegazioni, ci sia concesso soffermarci su quest'ultima, la necromanzia, la cui diffusione nel mondo Mediterraneo era capillare⁶⁶, e che da sempre ha acceso il terrore della società⁶⁷ e la fantasia di innumerevoli poeti a partire dalla celebre *catabasi* omerica, necromanzia che era il tratto saliente del sinistro personaggio di Eritto, la strega di cui anche gli dèi hanno timore⁶⁸:

A questo punto Eritto, per prima cosa, riempie il petto del morto con sangue caldo – infondendovelo attraverso nuove ferite da lei stesse inferte –, pulisce le parti interne dalla putredine e vi aggiunge spuma lunare in abbondanza. A questa mistura mescola insieme tutto quel che la natura produce con parti sinistri. [...] Dopo

65 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 2,3-4: Καὶ τὰ κατὰ τὴν μαντικὴν κατείλεφα παρὰ Φρυγῶν καὶ ἠπατοσκοπίαν ἔμαθον καὶ ἐν βαρβάροις οἰωνισμόν καὶ τετραπόδων καμπὰς καὶ γνωστικῶν κληδονισμούς καὶ φωνὴν τρισημοῦ παντός ξύλου καὶ λιθοῦ καὶ νεκρῶν ἐν τάφοις καὶ θυρῶν ψόφους καὶ παλμούς μελῶν. Ἐγνων καὶ αἱμάτων φορὰς ἐν τοῖς σώμασι κατ'ἐνεργεῖαν καὶ μυρμηκισμῶν συστάσεις καὶ ἀναστάσεις καὶ βολὰς λόγων καὶ ἀριθμῶν εἰς λόγους καὶ λόγων εἰς ἀριθμούς καὶ ἐπιπολαιούς κακώσεις σωμάτων ὡς φυσικὰς καὶ τὰς φυσικὰς ὡς ἐπιπλάστους καὶ ὄρκους ἀκουόμενος καὶ μὴ ἀκουόμενος καὶ συμφωνίας εἰς ἐναντίωσιν.

66 Cfr. Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, p. 189

67 La necromanzia era il paradigma stesso del crimine di lesa maestà: dissacrava le tombe, violava la *pax deorum* e portava ad atti scellerati e malvagi le cui ripercussioni si riverberavano immancabilmente su tutto lo stato, incrinandone la stabilità, cfr. Maurice Jules, "La terreur de la magie au IV siècle", *Revue historique du droit français et étranger* 6, 1927, p. 109. Bisogna inoltre ricordare che secondo Ammiano Marcellino Costanzo II, credulo e superstizioso qual era, aveva promulgato delle leggi molto severe al riguardo, per le quali si rischiava la pena capitale solo per aver attraversato un cimitero di notte. Cfr. capitolo II, nota 128

68 Lucano, *La guerra civile*, a cura di Renato Badali, Torino 1988, VI, vv. 523-528: *Nec superos orat nec cantu supplicis numen | auxiliare vocat nec fibras illa litantis | novit: funereas aris inponere flammās | gaudet et accenso rapuit quae tum sepulchro. | Omne nefas superi prima iam voce precantis | concedunt carmenque timent audire secundum.* [Non prega i numi e non chiede, con supplice invocazione, l'aiuto del dio, né conosce le viscere propiziatrici: si rallegra nel porre sugli altari fiamme funeste e incenso, che strappa ai roghi accesi. Alle prime parole della sua preghiera, gli dèi permettono qualsiasi nefandezza ed hanno paura di ascoltarne una seconda.]

ch'ebbe mescolato a tutte queste cose ingredienti velenosi sia di poco conto che rinomati, aggiunte fronde impregnate da un sacrilego incantesimo, erbe, sulle quali, al momento della nascita, la maga aveva sputato⁶⁹ con la sua bocca spaventosa, e tutti i veleni, che lei aveva apprestato per il mondo. Allora, la sua voce, più potente di ogni filtro ad evocare gli dèi infernali, emise in un primo momento mormorii confusi e molto differenti dalla lingua degli uomini: in quella voce erano presenti latrati di cani, gemiti di lupi, i lamenti del gufo pauroso e del notturno barbogianni, strida e ululati di fiere, sibili di serpenti, perfino il frastuono delle onde, che si infrangono sugli scogli, il rumore dei boschi e il tuono delle nuvole squarciate: quell'unica voce era composta di tanti elementi!⁷⁰

Necromanzia che rendeva inoltre così pericoloso Massimino, prefetto annonario dell'Urbe, dato che si accompagnava ad uno stregone sardo capace di evocare le anime dei defunti:

All'inizio [Massimino] procedette con prudenza per tre motivi. In primo luogo gli risuonavano all'orecchio le profezie del padre, assai esperto nell'interpretazione del volo degli uccelli e del loro canto⁷¹, il quale gli aveva predetto che sarebbe salito ad altissime cariche, ma sarebbe perito sotto la spada del carnefice; in secondo luogo aveva incontrato un Sardo, da lui, a quanto si diceva, ucciso poi con inganni, espertissimo nell'evocare anime dannate e nel trarre presagi dagli spiriti.⁷²

E che ritroviamo, seppur in forma edulcorata e socialmente accettabile, officiata da Apollonio di Tiana, nel racconto che fa ai suoi discepoli di come avrebbe evocato l'ombra di Achille la notte in cui si era riposato presso il suo sepolcro:

«Non ho dovuto scavare una fossa come Odisseo né esorcizzarlo con sangue di agnelli, per venire a colloquio con Achille; ma gli ho rivolto la preghiera, che secondo gli Indiani, si deve rivolgere agli eroi. “O Achille,” ho detto “la maggioranza degli uomini afferma che tu sei morto, ma io non credo a questo discorso, al pari di Pitagora da cui proviene la mia sapienza. Se dunque siamo nel vero, mostrami il tuo aspetto: grande vantaggio

69 Ritorna qui l'atto dello sputare che già abbiamo trovato nel Menippo luciano come parte del rito magico.

70 *Ibidem*, VI, vv. 667-694: *Pectora tunc primum ferventi sanguine supplet | volneribus laxata novis taboque medullas | abluet et virus large lunare ministrat. | Huc quidquid fetu genuit natura sinistro | miscetur. [...] Quo postquam vilis et habentis nomina pestis | contulit, infando saturatas carmine frondis | et, quibus os dirum nascentibus inspuit, herbas | addidit et quidquid mundo dedit ipsa veneni. | Tum vox Lethaeos cunctis pollentior herbis | excantare deos confudit murmura primum | dissona et humanae multum discordia linguae: | latrus habet illa canum gemitusque luporum, | quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur, | quod strident ululantque ferae, quod sibilat anguis, | exprimit et planctus inlissae cautibus undae | silvarumque sonum fractaque tonitrua nubes: | tot rerum vox una fuit.*

71 Si occupava quindi di ornitomanzia. È curioso notare che il padre di Massimino, pur essendo originario della Pannonia, discendeva dai barbari Carpi che Diocleziano, dopo aver sconfitto, aveva lì costretto a stabilirsi. Le sue terre ancestrali quindi non erano troppo lontane né geograficamente né culturalmente da quelle dei barbari sciti di cui la *Confessio* fa menzione e da cui Cipriano avrebbe appreso appunto l'ornitomanzia.

72 Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976, XXVIII, 1,6-7: *Egitque consideratione triplici inter exordia cautius. Primo quod recalebant in auribus eius parentis effata, quid augurales alites vel cantus monerent oscinum adprime callentis, ad usque sublimia regimenta venturum, sed periturum ferro poenali: dein quod nactus hominem Sardum, quem ipse postea per dolosas fallacias interemit, ut circumtulit rumor, eliciendi animulas noxias, et presagia sollicitare larvarum, perquam gnarum.*

puoi trarre dai miei occhi, se li farai testimoni della tua esistenza”. A queste parole la terra si scosse un poco presso il tumulo, e uscì un giovane alto cinque cubiti, abbigliato con la clamide tessalica. [...] Alla prima vista era grande come ho detto, poi crebbe del doppio e anche di più: quando raggiunse la statura completa, mi parve alto dodici cubiti, e la sua bellezza cresceva insieme alla statura.⁷³

A queste capacità, di indubbio effetto per il pubblico della *Confessio*, l'autore ne aggiunge anche altre, forse non ugualmente terrificanti per i suoi lettori, ma che forse sarebbe necessario che noi quanto meno sfiorassimo: l'interpretazione dei presagi, come il cigolio di una porta o simili, che ricorda le parole di Ammiano Marcellino su quelle pratiche che Costanzo II perseguitava in quanto magiche⁷⁴, la capacità di riconoscere quali giuramenti venissero ascoltati dagli dèi e quali no, capacità che maghi e teurghi si vantavano al contempo di possedere, e l'abilità di trasformare le parole in numeri e viceversa, cosa che sembra essere davvero vicino all'occultismo ebraico e la cui inclusione qui non deve stupire più di tanto, dato che gli Ebrei erano considerati un popolo dalla sapienza antica ed occulta, se non dei veri e propri maghi⁷⁵ – dopo tutto Mosè non aveva vinto un duello magico contro i maghi del Faraone? – come li accusa di essere, ma non è il solo, Celso:

Vediamo poi in quale modo Celso, che proclama di sapere tutto, calunnia i Giudei, dicendo: «essi venerano gli angeli e si dedicano alla magia, di cui Mosè è stato il loro maestro».⁷⁶

In ogni caso, dopo essersi specializzato ed aver cominciato ad praticare la stregoneria, Cipriano, giunto alla soglia dell'età matura e cioè a vent'anni, raggiunge l'Egitto e per la precisione Menfi⁷⁷, laddove passerà i dieci anni successivi:

Dopo queste cose, quando ebbi 20 anni, mi recai a Menfi, presso gli Egiziani, e li feci esperienza nei santuari più reconditi, nei quali [gli Egiziani] si uniscono con le entità che circondano la terra, ed appresi in quale luogo della sfera celeste sono apotropaiche e di quali astri, di quali leggi e di quali circostanze si dilettono e da quali invece sono bandite; in che modo osservino la tenebra e in quali altre situazioni riescano ad opporsi.⁷⁸

73 Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, IV, 16

74 Cfr. capitolo II nota 164. Per un confronto rimandiamo a: Hamman Adalbert G., *La vita quotidiana nell'Africa di Sant'Agostino*, a cura di Elio Guerriero, Milano 1989, pp. 162-167, libro che contiene un notevole elenco di presagi e superstizioni diffuse in Africa al tempo di Agostino.

75 A partire dal celebre episodio in cui Mosè si confronta con i maghi del faraone Cfr. Barb A. A., “La sopravvivenza delle arti magiche,” in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, pp. 130-131; Janowitz Naomi, *Magic in the roman world*, Londra e New York 2001, pp. 24-26

76 Origene, *Contro Celso*, a cura di Pietro Ressa e Claudio Moreschini, Brescia 2000, I, 28

77 Nella versione copta del testo è citata anche Heliopolis, cfr. Festugière André Marie Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste I: l'astrologie et le sciences occultes*, Parigi 1944, p. 37

78 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 3,1: Μετὰ ταῦτα εἴκοσι γενόμενος ἔτων, παρ' Αἰγυπτίους εἰς Μέμφην ἦλθον, κακεῖ τῶν ἀδύτων λαμβάνω πείραν, ἐν οἷς πρὸς τὰ περίγεια ἐνούνηται, καὶ κατὰ ποῖον ἀποτρόπαιοί εἰσι τόπον, καὶ τίσις ἐπιτέρπονται ἀστροῖς καὶ θεσμοῖς καὶ πράγμασι, καὶ ἐν τίσις φυγαδεύονται· πῶς σκότος τηροῦσι, καὶ ἐν τίσις πράγμασιν ἄλλοις τὴν ἀντίστασιν ἔχουσιν.

Cipriano raggiunge l'Egitto perché questa era la meta obbligata di ogni progressione sapienziale: tra II e IV secolo infatti l'Egitto aveva oramai sostituito l'India nell'immaginario collettivo⁷⁹ ed era percepito come una terra arcana, piena di una saggezza antichissima e proibita, e patria di una religione misteriosa⁸⁰ che da sempre affascinava i viaggiatori stranieri con i suoi templi, i suoi miti e, ovviamente, con la sua casta sacerdotale professionista.

Non è un caso infatti che l'appassionata difesa della teurgia generalmente attribuita a Giamblico col nome de *I misteri egiziani*, nella finzione narrativa sia presentata come scritta dal sacerdote egizio Abammone, né tanto meno che secondo il racconto di Giamblico Pitagora sia andato a studiare nei templi egizi allo stesso modo di Cipriano, alternando allo studio delle scienze matematiche quello delle cose divine:

Perciò egli si recò presso tutti i sacerdoti, per trarre profitto da tutto ciò che costituiva la sapienza di ciascuno di essi. Trascorse così ventidue anni nei santuari egiziani, studiando astronomia e matematica, e facendosi iniziare, non superficialmente né come capitava, a tutti i misteri divini, fino al momento in cui, fatto prigioniero dai soldati di Cambise, fu condotto a Babilonia.⁸¹

Ed è sempre un sacerdote egiziano che secondo Porfirio si offrì di mostrare a Plotino il suo demone protettore, demone che si rivelò invece essere niente meno che un dio:

In verità Plotino possedeva, nativamente, qualcosa di più degli altri uomini: infatti, un egiziano, sacerdote, venuto a Roma e presentato a lui da un amico, volendo dar prova della sua sapienza, si offerse di rendergli visibile, mediante evocazione, l'innato demone che l'assisteva. Plotino acconsentì di buon grado: l'evocazione avvenne all'*Iseion*⁸² (a detta dell'egiziano, non si trovava, in Roma, altro luogo puro, fuorché quello). Sotto i loro occhi, il demone fu evocato; ma invece di essere di specie demoniaca, apparve un dio. Onde l'Egiziano esclamò: "Beato te, Plotino, che hai per demone un dio! Colui che ti assiste non è di specie inferiore". Ma non fu dato né interrogare né contemplare, più oltre, la presenza del dio, poiché l'amico che era lì, spettatore, e aveva in mano gli uccelli, presi in custodia, colto o da invidia o da terrore, li soffocò.⁸³

79 Festugière André Marie Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste I: l'astrologie et le sciences occultes*, Parigi 1944, p. 377

80 Cfr. Dickie Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londra New York 2001, p. 230

81 Giamblico, *Vita di Pitagora*, 18-19, in Giamblico, *Summa pitagorica*, a cura di Francesco Romano, Milano 2006: "Ὅθεν πρὸς ἅπαντας τοὺς ἱερέας ἀπεδήμησεν, ὠφελούμενος παρ' ἑκάστῳ ὅσα ἦν σοφὸς ἕκαστος. Δύο δὴ ἑικοσὶν ἔτη κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς ἀδύτοις διετέλεσεν ἀστρονομῶν τε καὶ γεωμετρῶν καὶ μουσικῶν, οὐκ ἐξ ἐπιδρομῆς οὐδ' ὡς πάσας θεῶν τελετὰς, ἕως ὑπὸ τῶν σὺν Καμβύσῃ αἰχμαλωτισθεῖς εἰς Βαβυλῶνα ἀνήχθη.

82 Il tempio di Iside, giusto per rafforzare il legame tra l'Egitto e la conoscenza teurgica.

83 Porfirio, *Vita di Plotino ed ordine dei suoi libri*, a cura di Giovanni Pugliese Carratelli, Napoli 1946, X, 56-58: "Ἐν γὰρ καὶ κατὰ γένεσιν πλέον τι ἔχων παρὰ τοὺς ἄλλους ὁ Πλωτῖνος. Αἰγύπτιος γὰρ τις ἱερεὺς ἀνελθὼν εἰς τὴν Ῥώμην καὶ διὰ τινος φίλου αὐτῷ γνωρισθεῖς θέλων τε τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἀποδείξιν δοῦναι ἐξίωσε τὸν Πλωτῖνον ἐπιθέαν ἀφικέσθαι τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος καλουμένου. Τοῦ δὲ ἐτοίμως ὑπακούσαντος γίνεται μὲν ἐν τῷ Ἰσειῷ ἢ χκῆσις· μόνον γὰρ ἐκείνον τὸν τρόπον καθαρὸν φησὶν εὔρειν ἐν τῇ Ῥωμῇ τὸν Αἰγύπτιον. Κληθέντα δὲ εἰς αὐτοψίαν τὸν δαίμονα θεὸν ἐλθεῖν καὶ μὴ

Ma l'Egitto è anche la terra della magia.⁸⁴ È lì infatti che secondo Celso Cristo avrebbe appreso le arti magiche:

Poi, egli [Celso] dice che, «scacciata dal marito [Maria] e vagabondando vergognosamente, generò Gesù in segreto» e «costui, a causa della sua povertà, lavorò a compenso in Egitto, e dopo aver acquisito là per esperienza certi poteri di cui si gloriano gli Egiziani, ritornò pieno di orgoglio per questi poteri e grazie ad essi si proclamò Dio».⁸⁵

Anche Arnobio riporta l'accusa mossa a Cristo di essere un mago e di aver rubato in Egitto, tra le altre conoscenze occulte, il vero nome delle divinità, accusa questa molto specifica che andrebbe interpretata come l'apprendimento da parte di Gesù delle *voces magicae* necessarie al corretto funzionamento di un incantesimo, ossia un insieme di parole senza senso, le *onòmata barbarikà* variamente attestate, e di nomi di divinità la cui conoscenza ed enunciazione permetteva al mago di dispiegare interamente il suo potere:

Ma forse l'oppositore si farà di nuovo incontro armato di molte altre calunnie e dicerie puerili: «Fu un mago: portò a compimento quelle azioni ricorrendo ad arti occulte; ha rubato dai templi degli Egiziani le liste degli spiriti potenti e le dottrine segrete».⁸⁶

Ed è ancora in Egitto che il giovane che appronta l'incantesimo erotico sciolto dal monaco Ilarione va ad impraticchirsi:

Egli non aveva ottenuto successo né con il toccarla sovente né con lo scherzare e l'ammiccare e il fischiare, e quante altre cose del genere aprono di solito alla verginità la via della morte; andò dunque a Menfi per rivelarvi la sua ferita d'amore e ritornare dalla vergine armato di arti magiche.⁸⁷

Così come sempre a Menfi aveva studiato l'egiziano Pancrate, ritratto da Luciano di Samosata⁸⁸,

τοῦ δαιμόνων εἶναι γένους· ὅθεν τὸν Αἰγύπτιον εἰπεῖν· "μακάριος εἰ θεὸν ἔχων τὸν δαίμονα καὶ οὐ τοῦ ὑφειμένου γένους τὸν συνόντα." Μῆτε δὲ ἐπέσθαι τι ἐκγενέσθαι μῆτε ἐπιπλέον ἰδεῖν παρόντα τοῦ συνθεωροῦντος φίλου τὰς ὄρνεις, ἃς κατεῖχε φυλακῆς ἕνεκα, πνίξαντος εἴτε διὰ φθόνον εἴτε καὶ διὰ φόβον τινά.

84 Cfr. Dickie Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londra New York 2001, pp. 229-231

85 Origene, *Contro Celso*, a cura di Pietro Ressa e Claudio Moreschini, Brescia 2000, I, 28

86 Arnobio, *Difesa della Vera Religione*, a cura di Biagio Amata, Roma 2000, I, 43

87 Girolamo Eusebio, *Vita di Ilarione*, 12, 2, in Girolamo Eusebio, *Vita di Martino, vita di Ilarione, in memoria di Paola*, a cura di A. A. R. Bastiansen, Jan W. Smit, Luca Canali e Claudio Moreschini, Milano 1975: *Qui cum frequenter tactu, iocis, nutibus, sibilis et ceteris huiusmodi, quae solent moriturae virginittatis esse principia, nihil profecisset, perrexit Memphim, ut confesso vulnere suo magicis artibus rediret armatus ad virginem.*

88 Personaggio che con tutta probabilità è realmente esistito, cfr. Dickie Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londra New York 2001, p. 212

che proprio in quanto egiziano era degno di autorevolezza e fiducia incondizionata agli occhi dei personaggi dell'*Amante della menzogna*:

Nel viaggio di ritorno, per combinazione navigava con noi un uomo di Menfi, che apparteneva al collegio degli scribi sacri, con una stupefacente conoscenza di tutta la saggezza e cultura egizia: si diceva avesse abitato per ventitré anni sotto terra nei santuari⁸⁹, imparando le arti magiche da Iside. [...] Pancrate: e all'inizio ignoravo chi fosse, ma ogni volta che gettavamo l'ancora, lo vedevo fare cose prodigiose, tra cui cavalcare coccodrilli e nuotare con quelle belve, che diventavano mansuete e dimenavano la coda. Mi resi conto allora che l'uomo era un santo.⁹⁰

Notiamo sin da subito due notevoli affinità tra il mago descritto da Luciano e l'eroe della *Confessio*: hanno entrambi appreso quanto sanno in Egitto, più precisamente nei dintorni di Menfi, e l'hanno fatto dopo aver vissuto per anni interi all'interno di santuari sotterranei.

Il fatto che gli studi di Cipriano, così come quelli di Pancrate o dello sventurato innamorato del racconto girolameo, siano avvenuti a Menfi, non è infatti una casualità né una coincidenza, e non è nemmeno la prova di una interdipendenza dei nostri testi tra loro, ma risponde a precise logiche geografiche, nel senso che tutti e tre gli autori, collocando gli studi dei loro personaggi in quel luogo, si riallacciano ad una tradizione che, specialmente nel periodo più tardo, vedeva in Menfi una sorta di capitale religiosa pagana ed occulta dell'Egitto⁹¹, cosa a cui sembra alludere, lamentandosene, anche il demone imprigionato dall'incantesimo erotico all'interno del corpo della giovane che Ilarione sta per esorcizzare:

Ed il demone subito si mise a lanciare urla e a proclamare: «Ho subito violenza, sono stato portato via contro il mio volere; come ingannavo bene, a Menfi, gli uomini con i miei sogni!»⁹²

Parole, queste che ci lasciano supporre la conoscenza da parte di Girolamo delle pratiche

89 Cosa che non può fare a meno di ricordarci il Pitagora di Giamblico, vissuto per vent'anni nei templi, l'eremita Antonio che scelse quale eremo una tomba abbandonata ed il nostro Cipriano.

90 Luciano di Samosata, *L'amante della menzogna*, a cura di Francesca Albini, Venezia 1993, 34: Κατὰ δὲ τὸν ἀνάπλουον ἔτυχεν ἡμῖν συμπλέων Μεμφιτικῆς ἀνῆρ τῶν ἱερογραμματέων, θαυμάσιος τὴν σοφίαν καὶ τὴν παιδείαν πᾶσαν εἰδὼς τὴν Αἰγύπτιον· ἐλέγετο δὲ τρία καὶ ἑκοσιν ἔτη ἐν τοῖς ἀδύτοις ὑπογείοις ῥηκκέναι μαγεύειν παιδευόμενος ὑπὸ τῆς Ἰσιδος. [...] Τὸν Παγκράτην· καὶ τὰ μὲν πρῶτα ἠγνόουν ὅστις ἦν, ἐπεὶ δὲ ἐώρων αὐτὸν εἶ ποτε ὀρμίσαιμεν τὸ πλοῖον ἄλλα τε πολλὰ τεράστια ἐργαζόμενον, καὶ δὴ καὶ ἐπὶ κροσοδείλων ὀχούμενον καὶ συννέοντα τοῖς θηρίοις, τὰ δὲ ὑποπτῆσσοντα καὶ σαίνοντα ταῖς οὐραῖς, ἔγνων ἱερὸν τινα ἄνθρωπον ὄντα.

91 Cfr. Kákosky László, "Cyprien en Égypte", in *Melanges Adolphe Gutbub*, Montpellier 1984, pp. 109-110. Anche l'altra città dove Cipriano avrebbe studiato secondo la versione copta della *Confessio* è per altro uno dei centri tradizionali della magia egiziana, cfr. Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 89-90

92 Girolamo Eusebio, *Vita di Ilarione*, 12, 4, in Girolamo Eusebio, *Vita di Martino, vita di Ilarione, in memoria di Paola*, a cura di A. A. R. Bastiansen, Jan W. Smit, Luca Canali e Claudio Moreschini, Milano 1975: *Ululante statim et confitente daemone: «Vim sustinui, invitus abductus sum; quam bene Memphi somniis homines deludebam!»*

oracolari del santuario di Menfi – del resto i sacerdoti egiziani non erano celebri per la loro interpretazione dei sogni, come anche l'episodio biblico di Giuseppe testimonia? – che possiamo accostare, in base alle testimonianze in nostro possesso, a quelle del tempio di Asclepio, dove la divinità si rivelava durante l'incubazione⁹³ per mezzo di sogni divinatori, oppure l'esistenza di una consolidata scuola teurgica di oniromanzia⁹⁴, pratica a cui, come si è visto, ricorreva abitualmente anche Sinesio di Cirene. L'inserimento quindi di Menfi tra le tappe del viaggio di Cipriano risponderebbe alle consuete logiche a cui l'autore della *Confessio* ci ha fin qui abituato, ossia la menzione dei posti più celebri e rinomati dell'Oriente del III-IV secolo, visti non attraverso una reale descrizione della geografia e della storia religiosa dei luoghi (che non è certo il suo scopo), ma attraverso una re-interpretazione degli stessi elaborata per un pubblico cristiano relativamente colto e in grado di apprezzare i numerosi riferimenti letterari presenti nell'opera, come per il serpente di Atena, che tra tutti i riti o le cerimonie iniziatiche che la Grecia offriva non è certamente la più celebre. In quest'ottica stupisce però, ed è un problema che non sembra esser stato affrontato da nessuno dei commentatori moderni, la totale assenza di divinità egiziane o supposte tali, alcune delle quali di grande diffusione come Serapide, la chiusura del cui tempio ad Alessandria nel 391 fu causa di disordini e tumulti⁹⁵, o Iside, i cui misteri erano capillarmente diffusi come sappiamo in tutto l'Impero.

Per quanto riguarda invece la permanenza dei due maghi all'interno dei santuari sotterranei o, come i testi ci lasciano supporre, all'interno di tombe, bisogna considerare che non è una cosa caratteristica soltanto delle iniziazioni magiche, ma che è possibile ritrovarla in molti riti ed istituzioni religiose del mondo greco-romano⁹⁶ ed è intimamente collegata con la dimensione della morte e con il ciclo nascita-morte-rinascita che i riti di passaggio generalmente incarnano.⁹⁷

Del resto molti sapienti dell'antichità in cerca di una conoscenza ulteriore hanno deciso di meditare proprio all'interno di tombe o mausolei, come Pitagora o Democrito che, secondo una tradizione riportata anche da Luciano, si chiuse per scrivere e studiare proprio all'interno di un sepolcro, sfidando così le dicerie superstiziose su spettri e fantasmi e l'atavico terrore che nell'uomo antico ispirava la vicinanza dell'aldilà ed ai morti in generale⁹⁸:

93 Cfr. Salvo Davide, *Sull'oniromanzia nel mondo greco romano*, Ormos 9, 2007, pp. 305-307

94 L'oniromanzia non era però una prerogativa dei teurghi, tutt'altro. Nei papiri magici infatti ritroviamo numerosi incantesimi per ricevere oracoli in sogno, cfr. *The greek magical papyri, including the demotic spells*, a cura di Hand Dieter Betz, Chicago e Londra 1992

95 Cfr. Bloch Herbert, "La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV", in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1975, p. 206

96 Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 88-89

97 Cfr. Propp Vladimir, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1949. Cipriano quindi, penetrando nei peripli sotterranei e lì soggiornando, simulava la sua morte per rinascere successivamente nella forma di sapiente e di mago.

98 Tabù icasticamente rappresentato dall'Imperatore Giuliano con il suo scandalizzarsi per i resti dei martiri inumati nei pressi del santuario di Dafne ad Antiochia, che era quindi in una zona considerata pura ed inviolabile.

Una volta [Democrito] si chiuse dentro una tomba fuori dalle mura e lì continuò a scrivere e a comporre di giorno e di notte. Dei giovani che volevano fargli uno scherzo e spaventarlo, si travestirono da morti, con un manto nero e delle maschere a forma di teschio; lo circondarono e gli ballarono intorno a ritmo scatenato, e lui, non solo non si spaventò, ma nemmeno li degnò di un'occhiata e, continuando a scrivere, li invitò a smettere di giocare, tanto forte era la sua convinzione che le anime, una volta uscite dai corpi, non esistono più.⁹⁹

In Egitto Cipriano impara inoltre tutto ciò che c'è da sapere sui demoni, veri artefici del sapere magico, ossia come riconoscerli, ammansirli, evocarli, controllarli ed esorcizzarli, secondo una complessa simbologia che non è stata ancora sufficientemente studiata e che ha lasciato perplessi molti studiosi¹⁰⁰, per poi raggiungere la terra dei Caldei ed essere così istruito:

Quando ebbi trent'anni abbandonai l'Egitto per i Caldei, dove conobbi il movimento impetuoso dell'etere, che quegli uomini dicono avvenga nel fuoco, anche se i più rigidi tra loro dicono accade nella luce. Da loro appresi le tipologie delle stelle, così come delle piante, e conobbi i cori degli astri, come se fossero schierati per la guerra. Questi mi descrissero i dettagli di ciascuna casa [dello zodiaco], i cibi, le bevande e i collegamenti spirituali che sono compiuti attraverso la luce. Costoro mi suddivisero l'etere in trecentosessanta cinque tipi, ciascuno dei quali è partecipe alle energie dei diversi elementi materiali in accordo con la propria natura, e prende in considerazione i comandi del sovrano [del mondo materiale] e si muove diffondendo il suo volere, nascondendo ciascuno un'ingunzione misteriosa ed obbedendo a parole efficaci che vengono pronunciate durante i sacrifici e nelle offerte di bevande; alcuni di loro però non ubbidiscono, ma difendono la propria predisposizione contro il volere della luce.¹⁰¹

Sono diversi i motivi per cui Cipriano termina il suo viaggio nella terra dei Caldei: per prima

99 Luciano di Samosata, *L'amante della menzogna*, a cura di Francesca Albini, Venezia 1993, 32: "Ὡστε, ἐπειδὴ καθείρξας ἑαυτὸν ἐς μνήμα ἔχω πυλῶν ἐνταῦθα διετελεῖ γράφων καὶ συντάττων καὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν, καὶ τινες νεανίσκων ἐρεσχηλεῖν αὐτὸν βουλόμενοι καὶ δειματοῦν στείλαμενοι νεκρικῶς ἐσθῆτι μελαίνῃ καὶ προσωπείοις εἰς τὰ κρανία μεμιμημένοις περιστάντες αὐτὸν περιεχόρευον ὑπὸ πυκκνῇ τῇ βάσει ἀναπηδῶντες, ὃ δὲ οὔτε ἔδειξεν τὴν προσποίησιν αὐτῶν οὔτε ὄλωσ ἀνέβηλεψεν πρὸς αὐτούς, ἀλλὰ μεταξὺ γράφων, Παύσασθε, ἔφη, παίζοντες· οὕτω βεβαίως ἐπίστευεν μηδὲν εἶναι τὰς ψυχὰς ἔτι ἔξω γενομένας τῶν σωμάτων.

100 È il caso della visione delle anime dei giganti, che Kákosky mette in relazione con i giganti della mitologia greca, con la tradizione ebraica della *Genesi* e, cosa secondo lui più probabile, con la concezione mitico-astronomica dell'ultimo paganesimo egiziano. Cfr. Kákosky László, "Cyprien en Égypte", in *Melanges Adolphe Gutbub*, Montpellier 1984, pp. 110-114. Secondo noi tuttavia i giganti, così come tutta la complessa rappresentazione demoniaca lì descritta, fanno esplicito riferimento alla tradizione ebraica, mediata dall'esperienza cristiana, e a testi quali il *Libro di Enoch*, il *Libro dei Vigilanti* ed il *Libro dei Sogni*, cfr. *Il diavolo e i suoi angeli*, a cura di Monaci Castagno Adele, Firenze 1996, pp. 16-21

101 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 5,4-7: Τριάκοντα ἐτῶν γεγονῶς παρ' Αἰγύπτου στέλλομαι πρὸς τοὺς Χαλδαίους, ἵνα μάθω τοῦ αἰθέρος τὴν ὁρμὴν, ἣν αὐτοὶ ἐπὶ πυρὸς εἶναι λέγουσιν, οἱ δὲ ἀκριβεῖς αὐτῶν ἐπὶ φωτός. Παρ' αὐτῶν ἔγνων ἀστέρων ὡς ἐπὶ βοτανῶν διαφορὰς καὶ χοροὺς ἄστρον ὡς ἐπὶ πολέμων διαταγαῖς. Οὗτοί μοι κατέλεξαν οἴκους ἑνὸς ἐκάστου, καὶ κοινωνίας, καὶ τροφὰς καὶ πόματα, καὶ συνουσίας νοερὰς ἐπὶ φωτός ἀνθρώποις τελειουμένας. Οὗτοί μοι δείλαντο αἰθέρα τρόποις τριακοσίοις ἑξηκονταπέντε, καὶ φύσιν ἕκαστον ἔχοντα κοινωνῶν ἐνεργείας ὑλικῆς καὶ συμβουλία χρώμενα τῇ τοῦ ἄρχοντος διαταγῇ καὶ βουλήν τοῖς κινήμασι καὶ κρύπτοντα μυστικὴν ἐντολήν καὶ πειθόμενα λόγοις πραγματικοῖς τοῖς ἐκ θυσιῶν καὶ σπονδῶν· τινὰ δὲ μὴ πειθόμενα, ἀλλὰ διάθεσιν τηροῦντα πρὸς τὴν βουλήν τοῦ φωτός.

cosa perché così avevano fatto anche Pitagora ed Apollonio, secondariamente perché essi erano rinomati in tutto il mondo antico per le loro conoscenze astronomiche¹⁰², e poi, per finire, perché allo stesso modo degli Egiziani anch'essi erano ritenuti un popolo dalla sapienza arcaica, incline ed affine alla magia.

Maghi ed indovini caldei, generalmente *mathematici*, portavano per tutto l'Impero le loro arti, ed erano diventati a loro modo così celebri, come i due caldei citati da Luciano¹⁰³, da apparire a più riprese nei vari provvedimenti di espulsione promulgati per contrastare la magia ed i suoi praticanti:

L'Imperatore Costanzo Augusto al popolo. Nessuno consulti un aruspice, né un astrologo o un veggente. Cessi l'immorale professione di auguri e profeti. I caldei, i maghi e chiunque altro il popolo chiama stregoni per l'ampiezza dei loro crimini, non macchinino più nulla in proposito. Taccia per tutti e per sempre la curiosità della divinazione. Siano condannati quindi alla pena capitale, colpiti dalla spada vendicatrice quelli che si rifiuteranno di obbedire a queste prescrizioni.¹⁰⁴

Inoltre, come abbiamo già visto, i teurgici guardavano a loro come padri nobili della loro arte in quanto autori degli *Oracoli Caldaici*¹⁰⁵, testo questo che l'autore della *Confessio* per altro fa mostra di conoscere discretamente bene, almeno nelle sue linee generali.

Cipriano asserisce infatti di avere appreso lì che l'etere si origina dal fuoco o dalla luce, teoria questa che se anche non è una citazione letterale dei frammenti degli *Oracoli Caldaici* che sono sopravvissuti, pure ne riecheggia il vocabolario e l'uso intensivo che fanno di parole come luce e fuoco, delle simbologie e delle metafore a queste connesse:

Tutte le cose sono state generate da un solo fuoco.¹⁰⁶

Dove il fuoco è visto come il simbolo stesso della creazione demiurgica della materia:

Infatti quanta altra massa di fuoco vi fosse, tutta la lavorava [il demiurgo] con le proprie mani, affinché il corpo

102 Allusione esplicitata anche nel testo della *Confessio* dove Cipriano ricorda come i Caldei gli avessero diviso l'etere in trecentosessanta cinque parti.

103 Rispettivamente Mitrobarzane, citato nel *Menippo*, ed il mago che nell'*Amante della menzogna* purifica il campo dai serpenti.

104 *Cod. Th.*, IX, 16,4, in *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, a cura di Jean Rougé e Roland Delmaire vol. II, Parigi 2009: *Imp. Constantinus A. ad populum. Nemo haruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et vatum prava confessio conticescat. Chaldei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad hanc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit.*

105 Gli autori del testo sarebbero stati infatti Giuliano il Caldeo e suo figlio, Giuliano il Teurgo, con ogni probabilità inventore del termine teurgia, creato per differenziare il suo operato da quello dei teologi: loro parlavano attorno agli dèi, lui agiva su di essi; cfr. Dodds Eric Robertson, *I greci e l'irrazionale*, Milano 2003, pp. 346-348

106 Albanese Luciano e Mander Pietro, *La teurgia nel mondo antico*, Genova 2011, fr. 10, p. 83

del cosmo fosse completo in tutto, e affinché fosse visibile e non sembrasse membranoso.¹⁰⁷

Ma è anche veicolo di trascendenza dato che soltanto chi si accosterà ad esso otterrà la luce¹⁰⁸, contrapposta ad un mondo materiale di chiara matrice negativa, che per definizione la odia e tenta di osteggiarla:

Non correre verso il mondo che odia la luce, ingordo di materia, dove nascono stragi e tumulti e scaturigine di soffi infetti e morbi che disseccano e putrefazioni e opere della materia fluente. Chi voglia amare l'intelletto del Padre, è necessario che fugga da tutto questo.¹⁰⁹

Ancora più illuminanti sull'uso di questo vocabolario sono le parole messe in bocca ad Apollo e che esplicitano la teologia cosmica propria degli *Oracoli Caldaici*. Il dio infatti così dice:

Là, sopra la volta celeste, ha sede in cima a tutto un fuoco semovente e senza limiti, l'Aion infinito. Non ha commercio cogli altri beati, a meno che il grande padre voglia che sia visto. Là l'etere non copre le stelle radiose, e nemmeno la luna. Nessun dio lo incontra nel suo cammino, nemmeno io stesso, Apollo, che tengo insieme ogni cosa coi miei raggi splendendo nell'etere. Là si trova il lungo sentiero del dio di fuoco, che serpeggia come una spirale e risuona. Chiunque abbia toccato il fuoco etereo di quel dio, non può tenere il cuore lontano da lui, perché [da solo] non ha il potere di bruciare [insieme a quel fuoco]. Attraverso una cura incessante e attraverso il suo operato un eone si mescola con altri eoni. Autogeneratosi, intoccabile, senza madre, inamovibile, il suo nome non può essere appreso con le parole, ma è scritto nel fuoco, cioè in dio. Noi angeli siamo solo una piccola truppa di dio.¹¹⁰

Concludendo, dopo questa nostra lunga disamina sul *cursus studiorum* di Cipriano, possiamo arrivare ad affermare che l'autore era senz'altro una persona di cultura, un cristiano orientale con una certa preparazione letteraria, capace di citare pratiche e culti molto diversi tra di loro, i Misteri di Mitra e di Eleusi da una parte, lo *Stepterion* ed il serpente di Atena dall'altra, e dotato anche di una discreta familiarità con l'esoterismo a lui contemporaneo, cosa del resto evidente dalla sua conoscenza degli *Oracoli Caldaici* e della geografia religiosa ed iniziatica dell'Egitto antico.

Lo scopo di quest'elenco, che solo ad una lettura superficiale e poco attenta può essere giudicato casuale, frettoloso o frutto di ignoranza¹¹¹, non è però una rappresentazione veridica del tardo paganesimo né tanto meno un catalogo etnografico, ma è il racconto cristiano del superamento di

107 *Ibidem*, fr. 68, p. 105

108 *Ibidem*, fr. 121, p. 125

109 *Ibidem*, fr. 134, p. 129

110 *Ibidem*, n. 20 Teos, pp. 155-156

111 Come invece lo vede Graf, per cui l'autore della *Confessio* ha: «un'idea molto vaga della religione pagana greca, frutto di una lettura frettolosa dei testi anteriori», Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, p. 94

tutta una parabola esperienziale, allo stesso tempo magica e religiosa, mediata attraverso la trasfigurazione completa subita dalla figura di Cipriano, che da modello di vizio, diventa esempio di devozione e di pietà, tornando umile dall'arrogante filosofo qual era¹¹²:

Li ho anche ostacolati con la retorica, persuadendoli a non farsi cristiani, dimostrando che [Cristo] non è Dio e che per questa ragione fu crocifisso dai Giudei, avendo lavorato il diavolo attraverso di loro. Lo definii rozzo¹¹³, imbroglione e sprovvisto di una qualsivoglia conoscenza, non dico delle cose invisibili, ma nemmeno di quelle visibili.¹¹⁴

3.2 Le arti magiche di Cipriano

Dopo aver analizzato l'educazione occulta di Cipriano e dopo aver tentato di contestualizzarla all'interno della grande temperie culturale, sociale e religiosa dell'ultimo scorcio dell'antichità, possiamo finalmente esaminare gli aspetti più propriamente magici della sua carriera, ovvero gli incantamenti che avrebbe messo in atto per sedurre la vergine Giusta, così come quelli di cui fa pubblica ammenda dopo essersi convertito al Cristianesimo.

Scorrendo però i nostri testi, e principalmente la *Conversio* e la *Confessio*¹¹⁵, avvertiamo una certa delusione perché, allo stesso modo di quanto avvenuto per il suo *cursus studiorum*, ci sembra che la magia abbia un ruolo subalterno, per non dire prettamente marginale, all'interno della struttura narrativa del testo.

112 L'accusa di rozzezza e ignoranza rivolta a Cristo è tipica della letteratura polemica pagana, così come quella dell'arroganza dei filosofi di quella cristiana. In proposito possiamo citare il celebre *mea culpa* di Agostino nelle *Confessioni* a proposito della sua presunzione di letterato nel giudicare semplici e sciocche le scritture. Agostino, *Confessioni*, a cura di Roberta de Monticelli, Torino 1990, III, 5,9: *Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non conpertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum adtendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna, quat Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. Verum tamen illa erat, quae cresceret cum pavulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar.* [Così decisi di mettermi a leggere le Sacre Scritture, per vedere com'erano. E cosa mi trovo davanti? Qualcosa di oscuro ai superbi ma non più accessibile ai piccoli, basso all'approccio e sublime a procedere e velato di misteri: e io non ero il tipo da riuscire a passarci, magari chinando la testa, per quel suo ingresso. Perché quello che sto dicendo non ha niente a che fare con l'impressione che quel modo di scrivere mi fece allora, quando mi misi a occuparmene: ma mi sembrò semplicemente indegna del confronto con la dignità ciceroniana. La mia tronfiaggine rifuggiva dalla sua misura, e tutto il mio acume non riusciva a penetrare al suo interno. E invece era fatta per crescere coi piccoli, ma io disdegnavo di farmi piccolo, ed ero gonfio di boria a furia di darmi delle arie.]

113 Il testo riporta ἰδιώτης, che può essere tradotto tranquillamente come uomo comune, come fa Bailey, oppure come privo di educazione, rozzo ma anche illetterato, perché educazione e cultura letteraria in quest'epoca, tendevano a confondersi. È interessante notare come anche il monaco Antonio venisse chiamato ἰδιώτης proprio per il suo rifiuto della *paideia* tradizionale. Cfr. Capitolo 2, pp. 53-54

114 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 19,12-20,1: Καὶ λόγῳ ἐκώλυον μὴ γενέσθαι Χριστιανούς πείθων, ὅτι οὐκ ἔστι θεός, ὅθεν καὶ ἐσταυρώθη ὑπὸ Ἰουδαίων τοῦ διαβόλου ἐνεργήσαντος. Ἰδιώτην ἔλεγον, μαγγανικὸν καὶ μηδ' ὄλως ἔχοντα σύνεσιν, οὐ λέγω τῶν ἀοράτων, ἀλλ' οὐδέ τῶν ὁρατῶν.

115 La *Passio* da per assodato il passato di Cipriano e ne fa solo qualche breve accenno.

Pur essendo presenti infatti incantesimi, riti e filtri – tutte pratiche che l'archeologia ci ha permesso di conoscere sufficientemente bene e che peraltro abbiamo già in qualche modo intravisto nei testi letterari fin qui citati – sono però trattati in modo piuttosto sbrigativo, descritti senza colore, spessore o accenni di sorta al loro funzionamento, spesso nulla più che accuse piuttosto generiche o *cliché* di diverso tipo.¹¹⁶

Questo ovviamente perché la finalità che questi testi si prefiggevano non era certo di mettere in scena un atto magico per stupire, spaventare o far ridere il proprio pubblico come altri avevano già fatto, quanto di dipingere l'intrinseca malvagità e l'eccezionale pericolosità dietro questi comportamenti e di rinsaldare, attraverso l'esperienza paradigmatica della conversione di Cipriano, la fede della comunità dei fedeli, mostrando loro come il messaggio cristiano sia destinato a vincere e ad affermarsi nonostante tutte le tribolazioni e gli ostacoli che possono mettersi in mezzo.

Detto questo, all'interno di questi due testi affiorano qua e là tutta una serie di riferimenti alla pratica della magia e alla sua professione, riferimenti, peraltro anche abbastanza peculiari e specifici, che vale la pena analizzare e studiare singolarmente.

Per importanza il primo di questi, vero e proprio perno attorno al quale ruota l'intera vicenda romanzesca, è la costrizione erotica, abilità che il mago dichiara di aver utilizzato lungamente anche prima di essere assoldato da Aglaide per sedurre la pia Giusta, dove i filtri di cui il mago parla sono simbolo, ieri come oggi, dell'esercizio della stregoneria in generale, ma particolarmente di quella erotica:

A scopo di ingannare diedi da bere dei filtri, mostravo i miei poteri per condurre in errore.¹¹⁷

Magia erotica su cui Cipriano nella *Confessio* torna più volte ad insistere, ulteriore dimostrazione dell'importanza che essa rivestiva all'interno dell'immaginario magico dell'epoca, anche se generalmente ne parla solo per vaghi accenni, non sempre per noi espliciti o facilmente interpretabili:

Costrinsi le mogli ad abbandonare i mariti per gli amanti, fui causa dell'assassinio di bambini, mostrai uno spericolato piacere nella morte; ho fatto inoltre sì che intere case andassero in rovina, che dei miei amici fossero uccisi a tradimento e che fedeli servitori fossero puniti.¹¹⁸

116 A riprova della differente genesi sociale di questi due testi, uno di matrice popolare, la *Conversio*, e l'altro dotto, la *Confessio*, i cui riferimenti affondano nella tradizione letteraria dell'antichità.

117 *Ibidem*, 18,9: Πρὸς ἀπάτην ἐπότισα, ἐπεδειξάμην πρὸς πλάνην.

118 *Ibidem*, 18,14: Γύναια ἐκδιώκεσθαι ἀπὸ τῶν συμβίων πρὸς τοὺς μοιχοὺς ἐποίησα· τεκνοφθορίαν ἐδείκνυον· εὐχερῆ χάριν θανάτῳ παρέσχον, οἴκους ὅλους παρεδίδουν εἰς ὄλεθρον, φίλους δολοφονηθῆναι ἠνεσχόμην, οἰκετῶν γνησίων συχνούς ἐζημίωσα.

L'azione di Cipriano come mago è connotata sin da subito da una forte carica negativa e destabilizzante, in quanto il risultato delle sue azioni è sempre una dissoluzione dei legami sociali, come il matrimonio, ed un acuirsi delle tensioni in seno alla comunità che lo ospita, un ambiente che ha raggiunto un difficile equilibrio tra le sue parti e che teme esso possa infrangersi e disgregarsi ad opera di fattori tanto umani, quanto soprannaturali.

È per altro lo stesso Cipriano ad ammettere con i fedeli questo suo ruolo di agente del peccato e di untore di confusione e disordine sociale quando afferma che:

Ed infatti [giungevano da me] padri che avrebbero voluto intercedere per le loro figlie che vedevano asservite a mariti malvagi, ed altri per le loro schiave, ed altri ancora in vece delle loro madri e sorelle. E nessuno mancava di essere soddisfatto, grazie ai demoni che mi appartenevano.¹¹⁹

I cittadini di Antiochia quindi, e qui il testo è chiarissimo, si rivolgevano al mago nella speranza di ripristinare attraverso il suo aiuto l'ordine e la pace sociale, allo stesso modo in cui si sarebbero potuti rivolgere ad un qualunque altro agente o *patronus* sovranaturale – come ad esempio un eremita cristiano – il cui ruolo era di proteggere la comunità da tutti quei fattori interni ed esterni che minacciavano di disgregarla o frantumarla, come si evince abbastanza bene dalle accorate parole che Teodoreto di Cirro rivolge al monaco Giacomo il quale, nonostante sia gravemente malato, rifiuta ogni genere di cura, persino di bere un semplice infuso di erbe, dato che come forma di asceti, ha rinunciato completamente all'uso del fuoco:

«Abbi considerazione, o padre, per tutti noi che riteniamo nostra comune salvezza la tua salute; non solo, infatti, sei un modello di aiuto, ma anche ci proteggi con le tue preghiere e ci procuri la benevolenza di Dio. Se ciò che è insolito ti tormenta, sopportalo – dicevo –, o padre, perché anche questo è un aspetto dell'asceti. Come quando eri sano, se desideravi del cibo, tu vincevi con la tua forte volontà il desiderio, così ora che non lo desideri affatto, mostra la forza di prenderlo».¹²⁰

Ciononostante, anche se Cipriano come abbiamo visto allude a più riprese alla sua capacità di mescolare pozioni e filtri d'amore, l'incantesimo erotico commissionato da Aglaide per far cedere la pia Giusta, vera chiave di volta dell'intero racconto, nella *Confessio* non compare affatto, anzi.

Quando il mago infatti, dopo essersi dilungato sulla sua educazione itinerante, passa a raccontare di come sia stato assunto da Aglaide, rimane piuttosto vago sui mezzi messi in campo per carpire la

119 *Ibidem*, 9,4: Καὶ γὰρ ὑπὲρ θυγατέρων πατέρες ἐπρέσβευον συμβιωταῖς καοῖς λεηλατούμενας ὀρώντες· καὶ ὑπὲρ δουλίδων ἕτεροι, καὶ ἄλλοι ὑπὲρ μητέρων καὶ ἀδελφῶν. Καὶ οὐδεὶς ἀπετύγχανε διὰ τῶν προσόντων μοι δαιμόνων.

120 Teodoreto di Cirro, *Storia di Monaci Siri*, a cura di Antonio Gallico, Roma 1995, XXI,11

giovane; non parla né di filtri, né di altro, ma solo di alcuni espedienti tanto generici quanto infruttuosi e di una falange di demoni affidatagli da Satana in persona per aiutarlo nel compito:

Ho compreso però la debolezza del drago quando un giovane elegante di nome Aglaide venne da me e mi parlò del suo amore per una certa fanciulla chiamata Giustina. Tutta la falange di demoni che mi era stata data per supportarmi si scagliò contro la ragazza e si ritirò sconfitta; ma la preghiera miracolosa della fanciulla, pur funzionando egregiamente, non fermava colui che li inviava per aiutare Aglaide. Così allora, dopo molti appostamenti del giovane e molti trucchi e stratagemmi da parte del Diavolo durati più di settanta giorni, il Diavolo in persona scese in campo contro di lei assieme a tutti i maggiorenti della sua corte.¹²¹

Se la *Confessio* è molto arida di particolari, è invece più esplicito in proposito il testo della *Conversio*, nel quale l'azione magica di Cipriano si concretizza attraverso l'evocazione di un demone che a sua volta ordina al mago di cospargere la casa di Giusta con un non meglio precisato filtro, cosicché esso possa agire per pervertire la volontà della fanciulla e fare così in modo che essa si pieghi ai suoi voleri:

«Prendi questa pozione magica e aspergine il tetto dell'abitazione della ragazza e io giungerò a invadere la fanciulla e a imprimere quella disposizione malvagia che ho ereditato da mio padre: vedrai che ti ubbidirà con facilità».¹²²

Il filtro che Cipriano deve spargere per ordine del demone sulla casa della vergine non è altro che una pozione d'amore che anche nella religiosità popolareggiante della *Conversio* è simbolo icastico della magia erotica, ma il cui uso viene frainteso e si fonde in modo piuttosto confuso con le credenze demonologiche cristiane.

La mancanza nella *Confessio* di particolari tecnici o rituali sugli incantesimi erotici praticati da Cipriano, escludendo gli accenni ai filtri di cui sopra abbiamo dato notizia, può essere spiegata con la notorietà che gli stessi avevano per il pubblico dell'epoca, notorietà che permetteva all'autore di non dilungarsi eccessivamente in particolari considerati forse ovvi e banali.¹²³

¹²¹ Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 9,9-10,1: Ἐλθόντος δὲ σὺν τοῖς πολλοῖς Ἀγλαίδου τινὸς κομψοῦ μειρακίου καὶ περὶ ἔρωτος ἀναθεμένου μοι Ἰουστίνης τινὸς παρθένου, ἐν καθέξει γίνομαι τῆς τοῦ δράκοντος ἀσθενείας. Καὶ γὰρ πᾶσα ἡ φάλαγξ ἡ δεδομένη μοι πρὸς βοήθειαν εἰσήλασεν ἐν τῇ παρθένῳ καὶ ἀνέκαμπτον ἄπρακτοι· ἀλλ' οὐδὲ τὸν ἀποσταλέντα εἰς βοήθειαν τοῦ Ἀγλαίδου σονερεῖν δοκῦντα δαιμόνια ἢ τῆς κόρης ἀφήσιν εὐχὴ κἂν ποσῶν ἐνεργῆσαι. Καὶ δὴ μετὰ πολλὰς τοῦ νεανίσκου ἀγρυπνίας καὶ πολλὰς περιεργίας καὶ τοῦ διαβόλου φιλονεικίας, ἐν ἑβδομηκοντα ἡμέραις συμβεβλημένης, αὐτὸς ὁ διάβολος σὺν τοῖς πρώτοις ἀρχουσιν αὐτῇ παρατάσσεται.

¹²² Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 81

¹²³ Tra tutte le pratiche magiche, la costrizione erotica era, a quanto testimoniano i papiri magici e la letteratura antica, una delle più note e celebrate; cfr. Faraone Christopher A., *Ancient Greek love magic*, Londra 1999, pp. 1-40

Nell'ottica cristiana, inoltre, l'incantesimo d'amore era strettamente connesso all'abilità del mago di commerciare con i demoni, nel senso che la fanciulla colpita spesso veniva letteralmente posseduta da un demone maligno, concezione questa questa che spiega abbastanza bene perché in questa prima fase della vicenda Cipriano sia accompagnato da una falange di demoni e che, analogamente, ritroviamo pressoché identica, nei casi delle fanciulle esorcizzate da Ilarione a Gaza¹²⁴ e dal monaco Macedonio proprio ad Antiochia:

Una giovane nubile era stata invasa repentinamente dal demonio. Suo padre corse dall'uomo divino [Macedonio], pregandolo e scongiurandolo di guarire la figlia. Il monaco prega e comanda al demonio di allontanarsi subito dalla giovane. Quello risponde che non v'era entrato di sua volontà, ma costretto da opera magica, e aggiunge il nome di colui che ve l'aveva costretto con incantesimi per motivi d'amore.^{125 126}

Del resto, che all'incantesimo erotico corrispondesse una possessione demoniaca o qualcosa del genere, è un'idea che ritroviamo anche all'interno della *Conversio*. Il primo diavolo inviato da Cipriano infatti contro Giusta ha lo scopo di accendere per l'appunto in lei la passione carnale ed ecco come si esprime dunque il nostro testo al riguardo:

La fanciulla intanto, destatasi di notte, all'ora terza, pregava e si avvide dell'assalto del demone e del fuoco nei suoi lombi: destò il suo Signore e assicurò tutto il suo corpo con il segno della croce.¹²⁷

Dopo i brevi accenni fin qui analizzati, la magia erotica – se si escludono i tentativi compiuti da Cipriano di sopprimere la passione per Giusta dal suo cuore e da quello di Aglaide – sembra sparire completamente dalla narrazione, e che questi, non riuscendo a forzare il cuore della ragazza, decida di cambiare strategia, sfoggiando tutti i suoi poteri occulti per spaventare, intimidire e spezzare la giovane e la sua pervicace risolutezza, in un crescendo di depravazione e malvagità, un catalogo di sventure fin troppo note al pubblico della *Confessio* che vi si potevano facilmente riconoscere e tipiche, per altro, della letteratura agiografica coeva, come dolori e malattie inspiegabili contro i quali la scienza medica non può nulla, una pestilenza che flagella l'intera città di Antiochia o l'accanimento sui parenti della fanciulla e sulle loro ricchezze, attraverso la morte improvvisa degli armenti e delle greggi dei suoi genitori¹²⁸, istituendo così un parallelo abbastanza diretto tra la pietà,

124 Cfr. Capitolo 2, p. 70

125 Episodio che ritroviamo identico anche nella vita di Macedonio; cfr. Teodoreto di Cirro, *Storia di Monaci Siri*, a cura di Antonio Gallico, Roma 1995, XIII, 10-12

126 Teodoreto di Cirro, *Storia religiosa*, a cura di Gottardo Gottardi, Siena 1994, XIV

127 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 81

128 Questo *modus operandi* di Cipriano sottolinea ulteriormente gli effetti distruttivi e destabilizzanti dell'operato del

la fede e la pazienza di Giusta e quella proverbiale di Giobbe¹²⁹:

Cosa infatti non abbiamo fatto, quali azioni non abbiamo eseguito contro di lei? Ma lei si segnò con il segno della croce e scacciò i poteri dei demoni; allora feci del male ai suoi genitori ed uccisi le loro greggi, i buoi e le bestie da soma. Ma lei li esortò a non perdersi d'animo e a non disperarsi e così, grazie ai suoi ammonimenti, li convinse ad accettare ciò che li restava come una benedizione di Dio.¹³⁰

Anche se la magia erotica propriamente detta a questo punto del recitato della narrazione è scomparsa, tuttavia i successivi prodigi di Cipriano sono fortemente collegati ad essa, nel senso che l'autore della *Confessio* per descrivere le abilità del suo mago attinge consapevolmente ai *topoi* eruditi e letterari sull'argomento, connotando perciò tutta l'azione magica di una tanto forte quanto innegabile carica erotica; così ad esempio va letta la catastrofica trasformazione di Aglaide in un passero:

Trasformai dunque Aglaide in un passero e, dopo essersi levato in volo, si posò sulla casa di Giustina; non appena però la santa si affacciò, smise immediatamente di essere un passero; il disgraziato, precipitando al suolo da quell'altezza, sarebbe morto certamente, se non fosse stato fatto posare con dolcezza dalla compassione della vergine sopra un fragile cornicione della sua casa. Quindi lo esortò a stare tranquillo e a servire Dio e lo fece uscire dall'atrio.¹³¹

Episodio questo che si rifà in modo piuttosto chiaro a quello molto più celebre dell'*Asino d'oro* di Apuleio, nel quale Lucio spia la strega Panfile trasformarsi in un gufo perché incapace di risolvere in altro modo alcune vicende d'amore:

Così in mezzo alle voluttà passavamo le nostre notti. E non ne eran passate assai, quando un bel giorno arriva Fotide tutta commossa ed agitata e mi annunzia che la sua padrona, visto che con gli altri mezzi aveva combinato poco nelle sue faccende d'amore, si sarebbe rivestita di penne, e, trasformata in uccello, sarebbe volata verso l'amato bene. [...] Per prima cosa Panfile si spogliò di tutte le vesti e, aperto un armadiuccio, ne trasse fuori

mago all'interno di una comunità che tenta di mantenere inalterati i rapporti sociali, e quindi economici, tra i suoi membri.

129 *Gb.* 1, 1-2, 12; *Gb.* 42, 10-16

130 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 11,9-12,1: Τί γάρ οὐκ ἐποιήσαμεν ἢ τί οὐκ ἐδράσαμεν αὐτῇ; ἢ δὲ ἐποίει τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ καὶ ἀπῆλαυνε τὰς ἐνεργείας τῶν δαιμόνων· ἐκάκωσα οὖν αὐτῆς τοὺς γονεῖς, ποιμένας αὐτῶν ἀνεῖλον, βόας καὶ ὑποζύγια. Ἡ δὲ παρήνει μὴ ἀθυμεῖν καὶ μὴ ἀπελπίζειν καὶ διὰ τῆς νοθεσίας αὐτῆς ἐπειθεν ἀπολήψεσθαι πολυπλασίονα τοῦ θεοῦ εὐλογοῦντος τὰ περιλειπόμενα.

131 *Ibidem*, 11,4-5: Ἐποίησα ποτε στρουθίον τὸν Ἀγλαΐδαν, καὶ ἀναπτὰς ἔστη ἐπὶ τοῦ δώματος τῆς Ἰουστίνης· ὡς δὲ προέκυψεν ἡ ἀγία ἀπώλεσε τοῦ εἶναι στρουθίον, καὶ ἔμελλεν ἀπόλλυσθαι ἐξ ἄκρου ἐστηκῶς ὁ ἄθλιος, εἰ μὴ ἐλέει τῆς παρθένου, εὐφυῶς κατηνέχθη ἀπὸ τῆς ἀσθενεστάτης ἐξοχῆς τοῦ δώματος. Παραινέσσασα οὖν αὐτὸν ἡσυχίαν ἀγειν καὶ θεὸν εὐσεβεῖν ἐκβάλλει.

alcuni barattoli. Tolsse il coperchio d'uno di essi, ne cavò un po' di unguento e se lo stropicciò a lungo tra le mani. Quindi si spalmò tutta la persona dalle unghie alla cima dei capelli; e dopo un lungo e misterioso conciliabolo con la lucerna, cominciò ad essere agitata per tutte le membra da forti tremiti e sobbalzi. Poi il suo corpo cominciò a palpitare a ritmo, lentamente, mentre su esso spuntava una leggera lanugine, poi uscirono fuori penne robuste, e il naso si fece duro e curvo, le unghie si ispessirono e divennero adunche. Gufo era diventata Panfile!¹³²

L'intera vicenda ha indubbiamente una forte caratterizzazione erotica, a partire dal luogo in cui è ambientata, l'alcova dove Lucio si intrattiene con la sua amante, dalle motivazioni che costringono la strega Panfile ad agire così, risolvere alcuni problemi sentimentali, e per finire dagli impulsi che spingono Lucio ad imitarla, la *curiositas* per il nefasto atto magico e la *voluptas*¹³³:

Per un pezzo stetti a stropicciarmi gli occhi, per assicurarmi di essere davvero sveglio. Quando finalmente fui tornato alla realtà, afferrai la mano di Fotide, me la portai agli occhi e: – Ti supplico, – proruppi, – ora che si presenta l'occasione buona, concedimi questa prova solenne ed unica dell'amor tuo. Te ne scongiuro, zucherino mio, per questi miei occhi che sono tuoi, dammi uno zinzino di quell'unguento, legami con questo pegno di impareggiabile affetto al tuo perpetuo servizio e, suavia, fa che, divenuto alato Amorino, io stia sempre al fianco tuo, Venere mia.¹³⁴

L'autore della *Confessio* quindi, ricalcando consapevolmente questo episodio letterario, vuole dare un'impronta fortemente erotica all'operato di Cipriano, idea che viene poi ricalcata anche dalla scelta dell'animale in cui trasformare Aglaide: il passero, simbolo e pegno d'amore in tutta la grande letteratura ellenistica, a partire da Teocrito fino ad arrivare alla famosa ode catulliana:

Passero, tesoro della mia ragazza,
lei con te scherza, lei ti tiene in grembo,

132 Apuleio, *Metamorfosi o Asino d'Oro*, a cura di Giuseppe Augello, Torino 1980, III, 21: *Ad hunc modum transactis voluptarie paucis noctibus, quadam die percita Photis ac satis trepida me accurrat indicatque dominam suam, quod nihil etiam tunc in suos amores ceteris artibus promoveret, nocte proxima in avem sese plumaturam atque ad suum cupitum sic devolaturam. [...] Iam primum omnibus laciniis se deestit Pamphile et arcula quadam reclusa pyxides plusculas inde depromit, de quis unius operculo remoto atque indidem egesta unguendine diuque palmulis suis adfricta ab imis unguibus sese totam adusque summos capillos perlinat, multumque cum lucerna secreto conlocuta, membra tremulo succussu quatit. Quis leniter fluctuantibus promicant molles plumulae, crescunt et fortes pinnulae, duratur nasus incurvus, coguntur ungues adunci. Fit bubo Pamphile.*

133 La critica agli impulsi di Lucio è poi sottolineata dalla sua trasformazione in asino, simbolo al contempo di schiavitù e di lascivia, dalla quale riuscirà a liberarsi solo per l'intercessione di Iside ed alla sua conversione susseguente al suo culto.

134 *Ibidem*, III, 22: *Defrictis adeo diu pupulis, an vigilarem scire quaerebam. Tandem denique reversus ad sensum praesentium adrepta manu Photidis et admota meis luminibus: – Patere, oro, te, – inquam, – dum dictat occasio, magno et singulari me adfectionis tuae fructu perfrui et impertire nobis unctulum indidem per istas tuas papillas, mea mellitula, tuumque mancipium inremuneabili beneficio sic tibi perpetuo pignera ac iam perface, ut meae Veneri Cupido pinnatus adsistam tibi.*

lei ti porge il pollice quando le voli incontro,
 lei provoca sovente le tue pungenti beccate,
 quando lei, la mia accecante passione,
 ama inventare non so quale piacevole svago
 ...
 e piccolo conforto al suo dolore
 – almeno immagino –, allora passerà la febbre d'amore.
 Potessi anch'io, come lei, scherzare con te
 e liberare il cuore dai miei melanconici pensieri.¹³⁵

Ma i poteri di Cipriano non si esauriscono certo alla magia erotica. Poco più avanti nel testo, quando oramai ha finito di raccontare delle sue peripezie con Giusta, egli confessa all'assemblea dei fedeli, un catalogo di abilità molto preciso e non dissimile a quello millantato da Simon Mago nel testo pseudo-clementino dei *Ritrovamenti*¹³⁶, tra cui compare anche il volare¹³⁷:

Quando qualcuno mi chiese di farlo volare nell'aria e camminare sull'acqua, l'ho fatto e ho garantito i venti per navigare alle navi e dopo che erano giunti, mandai quelli che impediscono di muoversi. Suscitai i venti e poi li trattenni ancora; ho fatto sprofondare navi sott'acqua e ne ho fatte riemergere altre solo per divertirmi.¹³⁸ Ho fatto sembrare che l'acqua scorresse nel deserto e ho fatto sì che allagasse le case.¹³⁹

Un elenco in tutto e per tutto simile a questo lo ritroviamo associato al mago iperboreo di cui discutono i personaggi dell'*Amante della menzogna* di Luciano, a dimostrazione che nell'immaginario collettivo dell'epoca queste erano le tipiche abilità dei maghi, ma anche di coloro che aderivano a quell'archetipo sociale che abbiamo tentato di descrivere come l'uomo divino della tarda antichità¹⁴⁰:

135 Catullo Gaio Valerio, *Le poesie*, a cura di Francesco della Corte, Roma 2003, 2: *Passer, deliciae meae puellae, | quicum ludere, quem in sinu tenere, | cui primum digitum dare adpetenti | et acris solet incitare morsus, | cum desiderio meo nitenti | carum nescioquid iocari | . . . | et solaciolum sui doloris, | credo, tum gravis qcquiscet ardor. | Tecum ludere sicut ipsa possem | et tristis animi levare curas!*

136 Cfr. Capitolo 3, p. 95

137 Del resto che Cipriano sapesse volare ci era stato già detto in un altro passo di poco precedente; Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 11,3: *Εἰς γυναῖκα μετεμορφούμην, πετεινὸν ἐγενόμην· ἀλλὰ μόνον ἔφθανον τοῦ προαυλίου τὴν θύραν, ἀναχωρούσης τῆς φαντασίας, Κυρπιανὸς ἤμην τῆς τέχνης κατηρηγμένης.* [Mi sono trasformato in una donna, sono diventato capace di volare; ma non appena raggiungevo la porta della sua casa, ecco che l'illusione scompariva, Cipriano tornavo una volta che le mie arti cessavano di funzionare.]

138 Bailey azzarda che la tempesta annuale che Procopio di Cesarea chiama Cipriana – dato che secondo lui si manifesta durante le celebrazioni delle festività di san Cipriano di Cartagine – possa essere messa in relazione con la leggenda dell'Antiocheno; cfr. *ibidem*, p. 79

139 *Ibidem*, 18,11-13: *Ἄξιούμενος ἐποίησα ἐν ἀέρι πέτασθαι καὶ ἐν θαλάσῃ βαδίσει καὶ ναυσὶ παρέσχον ἀνέμους πλεῦσαι, ἱπταμένος καὶ μὴ βαδίζοντας ἀποδημήσαι παρεσκευάσα. Ἀνέμους ἀπέλυσα καὶ πάλιν ἐκώλυσα· νῆας ὑποβρυχίους γενέσθαι ἐποίησα καὶ ἄλλας ἐποκεῖλαι πρὸς γέλωτα. Ὑδωρ ἐν ἐρήμῳ ρεῦσαι ἐφάντασα καὶ ἐν οἴκοις λιμνάζειν ἔδειξα.*

140 Le abilità di cui si vanta Simon Mago nel pezzo sopracitato sono infatti quelle ascritte a Cristo nei vangeli, e del

«Smettila di scherzare – rispose Cleodemo –. Io stesso una volta ero più incredulo di te su queste cose – non ritenevo infatti assolutamente possibile che succedessero – ma quando vidi per la prima volta il visitatore straniero volare – veniva dalle regioni iperboree, come mi specificò lui stesso – ci ho creduto, e, dopo una lunga resistenza, sono stato vinto. Infatti cosa avrei dovuto fare quando l'ho visto librarsi in aria in pieno giorno, camminare sull'acqua e attraversare il fuoco a passi lenti?»¹⁴¹

A questo punto della narrazione è difficile trovare ulteriori elementi magici all'interno del testo, dato che Cipriano, pur continuando a fare ammenda di fronte all'assemblea dei fedeli di tutti i peccati commessi esercitando la professione di mago, passa a descrivere un insieme di pratiche in cui è per noi molto complicato distinguere il crimine comune, sebbene molto efferato, dall'atto magico, l'accusa stereotipata e generica dalla reminiscenza di una preciso rituale o da una specifica tecnica incantatoria.

Questo miscuglio eterogeneo e molto vario di pratiche, generalizzazioni e riti non è però in alcun modo confuso, anzi è piuttosto lucido e consapevole, in quanto ha uno scopo ben preciso e facilmente individuabile, cioè quello di assimilare l'intero paganesimo tardo-antico, e con lui buona parte del suo patrimonio valoriale e comportamentale¹⁴², alla pratica magica, ossia a tutto ciò che tradizionalmente dagli antichi era definito *superstitio* e *nefas*:

Mi perdonerete tutto il male che ho fatto, cittadini di Antiochia? Molte volte infatti agii empicamente e non esiste parola che descriva i miei peccati. Per i demoni sventrai donne incinte e trasformando le donne nobili, le strappai alle loro città natie, le violai e, dopo esser rimaste incinte, le uccisi; sacrificai alcuni bambini non ancora svezzati seppellendoli sotto terra, ma altri li soffocai ed altri ancora li strangolai perché il drago mi aveva promesso il suo aiuto.¹⁴³

Per altro nella sua *Storia Ecclesiastica* Eusebio di Cesarea formula accuse molto simili nei

resto anche i teurghi compivano prodigi analoghi, basti pensare a Giamblico in grado durante le sue preghiere di levitare come i bramini dell'India, cfr. Capitolo 2, pp. 54-55

141 Luciano di Samosata, *L'amante della menzogna*, a cura di Francesca Albini, Venezia 1993, 13: Συ μὲν παίζεις, ἔφη ὁ Κλεόδημος, ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἀπιστότερος ὢν σου πάλαι τὰ τοιαῦτα – ὦμην γὰρ οὐδενὶ λόγῳ δυνατὸν γίγνεσθαι ἂν αὐτὰ – ὅμως ὅτε τὸ πρῶτον εἶδον πετόμενον τὸν ξένον τὸν βάρβαρον – ἐξ ὑπερβορέων δὲ ἦν, ὡς ἔφασκεν – ἐπίστευσα καὶ ἐνικήθην ἐπὶ πολὺ ἀντισχῶν. Τί γὰρ ἔδει ποιεῖν αὐτὸν ὄρωντα διὰ τοῦ ἀέρος φερόμενον ἡμέρας οὔσης καὶ ἐφ' ὕδατος βαρίζοντα καὶ διὰ πυρὸς διεξιόντα καὶ σχολῆ καὶ βάδην;

142 Si spiega così perché Cipriano confessi di aver vissuto lascivamente. Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 15,8: Οὐκ ἔχω εἰπεῖν ὅσας μοιχείας καὶ παιδεραστείας ἔδρασα. [Non sono capace di dire quante volte ho commesso adulterio o pederastia.] Bisogna tuttavia aggiungere che per Bailey la confessione degli atti di pederastia siano da mettere in relazione con pratiche necromantiche, ma questa spiegazione non ci convince appieno; cfr. *Ibidem*, p. 73

143 *Ibidem*, 15,1-3: Ἄρα ἀφίησί μοι ὅσα διεπραξάμην, ὦ ἄνδρες Ἀντιοχεῖς; πολλὰ γὰρ ἠσέβησα καὶ οὐκ ἔστιν ἀριθμὸς οὐδὲ λόγος εἰς ἐξήγησιν τῶν κακῶν μου. Ἐν γαστρὶ ἔχούσας τοῖς δαίμοσιν ἀνέτεμον καὶ εὐγενίδας μεταμορφῶν, τῶν οἰκειῶν πόλεων ἢ χμαλώτιζον καὶ συλλαμβανούσας ἐκ πορνείας ἀνήρουν· νήπια γαλουχοῦντα ἐσφαγίασα ὑποκάτω τῆς γῆς· ἄλλα ἔπνιζα, ἕτερα ἀπεστραγγάλωσα ἐπάγγελία βοθητίας τοῦ δράκοντος.

confronti del rivale di Costantino Massenzio, a riprova che entrambi gli autori, nel caratterizzare negativamente i loro personaggi, seguivano una rigida tradizione testuale che all'epoca doveva essere oramai già consolidata:

Ma il tiranno raggiunse l'apice della scelleratezza con la magia, Per fini magici infatti ora sventrava donne incinte, ora frugava tra le viscere dei neonati.¹⁴⁴

Ugualmente anche Ammiano Marcellino riporta la notizia che il tribuno Numerio avrebbe compiuto gli stessi atti di Massenzio per divinare riguardo la successione imperiale:

Costui [Numerio] in quegli stessi giorni era stato convinto ed aveva confessato d'aver tagliato il ventre ad una donna viva e, estrattole il parto immaturo, dopo aver evocato le anime infernali, aveva osato consultarle sulla successione dell'Imperatore.¹⁴⁵

Anche se il valore che gli antichi assegnavano alla gravidanza e al feto è innegabilmente magico¹⁴⁶, ciononostante lo sventrare donne incinte, che tanto ha caratterizzato la figura e la memoria di Cipriano nei secoli successivi, può non essere necessariamente un riferimento ad un atto magico o non solamente almeno; scopo del brano non è infatti la descrizione di un reale rito di necromanzia, quanto piuttosto presentare l'Antiochiano, e tramite lui l'intero paganesimo che idealmente incarna, come dedito a pratiche immonde ed innominabili, come cioè un barbaro, secondo una definizione tanto cara alla cultura greco-romana di ogni epoca.

L'accostamento tra paganesimo e barbarie viene inoltre rafforzato dalla costruzione narrativa dell'intero episodio: essendo proprio un mago a confessare un crimine tanto efferato – visto e considerato che va ad intaccare uno dei *tabù* primordiali dell'umanità, ossia la sacralità del ciclo di generazione – quanto, nella mentalità dell'epoca, connesso con la pratica magica, ecco che con qualche vago accenno dotto e letterario l'autore rafforza la correlazione tra religione tradizionale e

144 Eusebio di Cesarea, *Histoire ecclésiastique*, a cura di Gustave Bardy, vol. III, Parigi 1993, VIII, 14,5: 'Ἡ δὲ τῶν κακῶν τῷ τυράννῳ κορωνίᾳς ἐπὶ γοητείαν ἤλαυνεν, μαγικαῖς ἐπινοίαις τότε μὲν γυναῖκαις ἐγύμονας ἀνασχίζοντος, τότε δὲ νεογνῶν σπλάγχνα βρεφῶν διερευνημένου.

145 Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976, XXIX, 2, 17: *Eisdem diebus convictum, confessumque quod exsecto vivae mulieris ventre, atque intempestivo partu extracto, infernis manibus excitis, de permutatione imperii consulere ausus est.*

146 Cfr. Aubert Jean-Jacques, "Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic", *Greek Roman and Byzantine Studies* 30, 1989 pp. 421-449; Frankfurter David, "Fetus magic and sorcery fears in Roman Egypt", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 46, 2006, pp. 37-62. Inoltre l'espressione ὑποκάτω τῆς γῆς sembra alludere, come nota Bailey, ad una fossa per un rito necromantico, simile a quella usata da Odisseo per poter invocare l'anima di Tiresia, cfr. Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, p. 71; Ogden Daniel, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001, pp. 168-169

la più barbare delle pratiche umane, la magia¹⁴⁷, trasfigurando la *religio* tradizionale in *superstitio*, negandogli cioè ogni valore umano e culturale.

Secondo quest'ottica quindi i non cristiani non fanno parte della società civile, ma sono invece un gruppo barbaro ed aliena ad essa, di conseguenza i loro riti diventano necessariamente magici; essi sono quindi veri dei propri stranieri la cui lontananza non può essere certo geografica, ma culturale.¹⁴⁸ Per Lattanzio, che in proposito è ben più che esplicito, i pagani sono infatti uomini molto peggiori dei barbari:

Che virtù potere chiedere a chi sacrifica in questo modo? O cosa possono fare questi dèi se ciò può essere ottenuto con l'omicidio? Per quanto riguarda i barbari non c'è da sorprendersi: la loro religione è congrua ai loro costumi. Ma noi che ci siamo sempre gloriati con particolare attenzione dell'umanità e della mansuetudine dei nostri costumi, non ci mostriamo forse più disumani a causa di questi riti sacrileghi? Coloro che infatti rinunciano alla loro umanità pur avendo ricevuto un'educazione, sono da stimarsi più scellerati di quelli che, invece, privi di essa, compiono il male per ignoranza del bene.¹⁴⁹

Ad una logica quindi simile risponde anche la menzione dell'assassinio di neonati, ovvero suscitare l'orrore del lettore attraverso la confessione di crimini terribili che da una parte mostrino la bassezza morale dei pagani e che dall'altra riecheggino precisi *cliché* sulla magia di allora, senza tuttavia entrare mai nello specifico. Spesso del resto i maghi venivano sospettati di sacrificare infanti per i loro incantesimi¹⁵⁰, come ad esempio la terribile Eritto che esattamente come Cipriano strappa i feti dal ventre materno per i suoi atroci riti:

Le sue mani non rifuggono dall'uccidere, se c'è bisogno di sangue fresco, il primo che zampilli da una gola

147 La magia è da sempre percepita come una scellerata invenzione di popoli visti come lontani culturalmente e geograficamente dal proprio, se non addirittura ostili. Cfr. Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, p. 29

148 Rives James, "Human sacrifice among Pagans and Christians", *The Journal of Roman studies* 85, 1995, pp. 74-77

149 Lattanzio, *Divinarum Institutionum libri septem*, a cura di Eberhard Heck e Antonie Wlosok, vol. I, Monaco e Lipsia 2005, I, 21,4-5: *Quid ab his boni precantur qui sic sacrificant? Aut quid tales dii praestare hominibus possunt, quorum poenis propitiantur? Sed de barbaris non est adeo mirandum, quorum religio cum moribus congruit. Nostri vero qui semper mansuetudinis et humanitatis sibi gloriam vindicaverunt, nonne sacrilegis his sacris immaniores reperiunt? Ii enim potius scelerati sunt habendi, qui cum sint liberalium disciplinarum studiis excoliti, ab humanitate desciscunt, quam qui rudes et imperiti ad mala facinora bonorum ignoratione labuntur.*

150 Come ricordato da Tertulliano che, tra le cose praticate dai maghi, cita l'evocazione degli spiriti dei morti, l'uccisione necromantica di infanti e l'evocazione di *paredri*; Tertulliano, *Apologetico*, a cura di Ernesto Bonaiuti e Ettore Paratore, Bari 1972, XXXIII, 1: *Porro si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt, si multa miracula circulatoriis praestigiis ludunt, si et somnia inmittunt, habentes semel invitorum angelorum et daemonum addistentem sibi potestatem, per quos et caprae et mensae divinare consuerunt: quanto magis ea potestas de suo arbitrio et pro suo negotio studeat totis viribus operari, quod alineae paestat negotiationi? [Del resto se perfino gli stregoni sono capaci di far apparire fantasmi, giungendo perfino a diffamare le anime dei trapassati; se essi sopprimono dei fanciulli per avere la possibilità di emettere oracoli; se essi innumerevoli prodigi con le loro arti seduttrici riescono con giochi di prestigio a ostentare; se sanno perfino insinuare visioni di sogno, chiamando in soccorso la potenza degli angeli e dei demoni una volta scelti come collaboratori per cui si abitarono a trarre oroscopi mercè capre e tavole girevoli, ci sarà da sorprendersi se una potestà di questo genere si industri di propria iniziativa e per il proprio vantaggio di operare quei portenti di cui presta la capacità ad altri?]*

squarciata, e non si trattiene dall'ammazzare, se i rituali esigono sangue appena sgorgato e le funeree mense richiedono viscere che ancora si muovono. Così pone sugli altari ardenti i feti, dopo averli strappati da una ferita inferta sul ventre e non attraverso la via naturale, e ogni volta che ha bisogno di anime forti e impetuose si procura lei stessa i corpi. Utilizza ogni tipo di morte: strappa la prima peluria dalle guance degli adolescenti e svelle con la sinistra la chioma ai giovanetti che stanno spirando.¹⁵¹

O come Apollonio di Tiana, che viene processato davanti a Domiziano perché sospettato di aver sacrificato un bambino con l'intento di divinare sulle possibilità di riuscita di una congiura organizzata contro l'Imperatore¹⁵²:

Ma una calunnia più incredibile per me, poiché so che non sopporti nemmeno il sangue dei sacrifici; e nello stesso tempo è quella a cui l'Imperatore presta più fede. Dicono dunque che tu, visitando Nerva in campagna, abbia sezionato il corpo di un fanciullo arcade per lui, poiché egli faceva un sacrificio contro l'Imperatore, e che con queste pratiche sacrileghe tu abbia suscitato le sue ambizioni: e si dice che tutto ciò ebbe luogo di notte, quando la Luna era ormai calante. Di fronte a quest'accusa non mette conto di prendere in considerazione le altre, poiché essa è di gran lunga più grave.¹⁵³

L'accusa di sacrificare bambini non è però vaga come le precedenti, ma molto più specifica e mirata ed appartenente al repertorio specialistico dell'apologetica cristiana.¹⁵⁴ Spesso i polemisti cristiani avevano rimproverato al paganesimo i sacrifici umani, veri o presunti, che nel corso del tempo avrebbe officiato, come fa Giustino, che arriva provocatoriamente a sostenere che i cristiani potrebbero difendersi dalle calunnie di cui sono accusati semplicemente dicendo che fanno le stesse cose delle loro controparti gentili:

Infatti per condannare a morte molte persone sulla base delle calunnie rivolte contro di noi, hanno condotto agli interrogatori alcuni dei nostri servitori, ovvero bambini e donnette, costringendoli con orribili torture ad accusarci di quelle infamie leggendarie, che loro stessi compiono apertamente: ma, dato che esse non ci riguardano, non ce ne preoccupiamo, tanto più che Dio, ingenerato ed ineffabile, è testimone dei nostri pensieri e delle nostre azioni. Per quale ragione, allora, non potremmo riconoscere anche in pubblico che queste azioni sono buone e dichiarare che si tratta di una filosofia divina? Potremmo sostenere, ad esempio, che se

151 Lucano, *La guerra civile*, a cura di Renato Badali, Torino 1988, VI, vv. 554-563: *Nec cessant a caede manus, si sanguine vivo | est opus, erumpat iugulo qui primus aperto, | nec refugit caedes, vivum si sacra cruorem | extaque funerae proscunt trepidantia mensae. | Volnere sic ventris, non qua natura vocabat, | extrahitur partus calidis ponendus in aris | et quotiens saevis opus est ac fortibus umbris, | ipsa facit manes. Hominum mors omnis in usu est: | illa genae florem primaevae corpore volsit, | illa comam laeva morienti abscedit ephebo.*

152 Accusa perfettamente in linea con la tradizione giuridica romana: il rito necromantico infatti, nonostante tutto l'orrore che suscita nell'Imperatore, sembra essere non tanto il capo di imputazione principale, quanto l'aggravante per la vera accusa mossagli, ossia l'alto tradimento, cfr. Capitolo 2, p. 93

153 Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, VII, 20

154 Ribaltando a sua volta l'accusa che i pagani muovevano ai cristiani, cfr. Rives James, "Human sacrifice among Pagans and Christians", *The Journal of Roman studies* 85, 1995, pp. 65-67

commettiamo omicidi, stiamo celebrando i misteri di Crono, e che, se ingeriamo sangue, come si dice, stiamo celebrando un rito simile al vostro, nell'adorazione dell'idolo, che aspergete non solo con il sangue di animali irrazionali, ma anche con quello umano facendo un'abluzione con il sangue di uomini uccisi per mano del più nobile e del più illustre di voi; o, ancora, potremmo dire che, se ci abbandoniamo ad impure unioni carnali con uomini e donne, stiamo imitando Zeus e le altre divinità, adducendo come apologia gli scritti di Epicuro e dei poeti.¹⁵⁵

Argomentazione in seguito ripresa anche Tertulliano:

Ma per confutare meglio queste indegne vociferazioni dimostrerò che quel di cui ci accusate è cosa vostra, parte palese, parte occulta e che forse voi avete creduto di noi tutto questo male sol perché voi ne siete rei. In Africa fanciulli furono pubblicamente immolati a Saturno fino ai tempi del proconsolato di Tiberio, il quale fece appendere vivi gli stessi sacerdoti agli alberi del suo tempio come ad altrettante croci votive, a quegli alberi che con la loro ombra avevano coperto tanti repellenti delitti. Posso addurre a testimoni quei soldati di mio padre che assolsero ed eseguirono la sanzione decretata dal proconsole. Oggi ancora del resto questo esecrabile delitto continua in segreto. [...] Presso i Galli uomini maturi erano sacrificati a Mercurio. Lascio alle scene tragiche le favole tauriche. Ma, venendo più vicino a noi non sapete che nella religiosissima città degli Eneadi, c'è un certo Giove di cui è consuetudine, nelle sue solennità, di irrorare di sangue umano il simulacro?¹⁵⁶

Che l'autore della *Confessio* abbia in testa questi riferimenti e che li citi in modo consapevole ed esplicito diventa maggiormente chiaro, laddove Cipriano confessa nel dettaglio la tipologia di vittime che avrebbe sacrificato alle diverse divinità pagane:

Altri, più avanti d'età, li seppellii per celebrare Plutone e decapitai uomini stranieri in onore ad Ecate; offrii il sangue di donne ancora vergini a Pallade, mentre ad Ares e a Crono uomini già maturi; grazie a questi sacrifici soddisfa molti demoni, cosicché potei avvicinarmi al Diavolo medesimo.¹⁵⁷

155 Giustino, *Apologie*, a cura di Giuseppe Girgenti, Milano 1995, II, 12,4-5: Φονεύοντες γὰρ αὐτοὶ τινὰς ἐπὶ συκοφαντίᾳ τῇ εἰς ἡμᾶς, καὶ εἰς βασάνους εἴλκυσαν οἰκέτας τῶν ἡμετέρων ἢ παῖδας ἢ γυναῖκα, καὶ δι' αἰκισμῶν φοβερῶν ἐξαναγκάζουσι κατεπειν ταῦτα τὰ μυθολογούμενα, ἀ αὐτοὶ φανερώς πράττουσιν· ὧν ἐπειδὴ οὐδὲν πρόσσεσιν ἡμῖν, οὐ φροντίζομεν, θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄρρητον μάρτυρα ἔχοντες τῶν τε λογισμῶν καὶ τῶν πράξεων. Τίνος γὰρ χάριν οὐχὶ καὶ ταῦτα δημοσίᾳ ὁμολογοῦμεν, φάσκοντες Κρόνου μὲν μυστήρια τελεῖν ἐν τῷ ἀνδροφονεῖν, καὶ ἐν τῷ αἵματος ἐμπίπλασθαι, ὡς λέγεται, τὰ ἴσα τῷ παρ' ἡμῖν τιμωμένῳ εἰδῶλῳ, ᾧ οὐ μόνον ἀλόγων ζῶων αἵματα προσραίνεται ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπεια, διὰ τοῦ παρ' ἡμῖν ἐπισημοτάτου καὶ εὐγενεστάτου ἀνδρός τὴν πρόσχυσιν τοῦ τῶν φονευθέντων αἵματος ποιούμενοι, Διὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μιμηταὶ γενόμενοι ἐν τῷ ἀνδροβατεῖν καὶ γυναιξὶν ἀδεῶς μίγνυσθαι, Ἐπικούρου μὲν καὶ τὰ τῶν ποιητῶν συγγράμματα ἀπολογίαν φέροντες;

156 Tertulliano, *Apologetico*, a cura di Ernesto Bonaiuti e Ettore Paratore, Bari 1972, IX, 2-5: *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui ipsos sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus vivos exposuit, teste militia patris nostri, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus. [...] Maior aetas apud Gallos Mercurio prosecabatur. Remitto fabulas Tauricas theatris suis. Sed et in illa religiosissima urbe Aeneadarum piorum est Iuppiter quidam, quem ludis suis humano sanguine proluunt.*

157 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 15,3: Ἡβῶντας ἤδη ἐσφαγίαζον, ἄλλους προιόντας τῇ ἡλικίᾳ συνέχωσα τῷ Πλούτωνι καὶ διὰ τὴν Ἡκάτην ξένων ἀνδρῶν τὰς κεφαλὰς ἀπέτεμον· γυναικῶν ἔτι παρθένων τὸ αἷμα τῇ

Questo elenco di divinità ci fornisce spunti per ulteriori riflessioni, dato che alcune di esse sembrano, a prima vista, essere davvero molto poco pertinenti sia con i sacrifici umani, che con i riti di necromanzia, così da non legittimare il loro inserimento in questo contesto.¹⁵⁸

Se la presenza delle prime due non ci crea particolari problemi interpretativi – del resto sono entrambe due divinità dalla forte connotazione ctonia e demonica, tale quantomeno da giustificare il pregiudizio cristiano nei loro confronti, e che Plutone inoltre ha uno *status* piuttosto ambiguo essendo a volte considerato una divinità a tutti gli effetti, altre soltanto un demone, mentre Ecate è la proverbiale patrona delle arti magiche – l'inclusione in questa lista di Ares, Atena e Crono è invece molto più difficile da contestualizzare, anche se quest'ultimo, citato già da Tertulliano e Giustino, potrebbe essere identificato con Giove Laziale o con il Baal-Melkart del *pantheon* punico.¹⁵⁹ Esistono però varie menzioni di sacrifici umani celebrati in onore anche di divinità associate ad Ares ed Atena¹⁶⁰, come testimoniato dal *De abstinentia* del filosofo Porfirio:

A Rodi, il sei del mese di Metageitnione, si sacrificava un uomo a Crono; questa usanza, è stata in seguito modificata dopo che per molto tempo era rimasta in vigore. [...] Ugualmente, nella città che ora si chiama Salamina, ma che una volta era Coronide, durante il mese cipriota di Afrodizio un uomo veniva sacrificato ad Agraule, figlia di Cecrope e della ninfa Agraulis. [...] Incalzato dagli efebi, colui che doveva essere sacrificato correva attorno all'altare tre volte; quindi il sacerdote lo colpiva con una lancia al ventre e poi lo faceva bruciare interamente sulla pira sulla quale era stato colpito. [...] Allo stesso modo anche a Chio e a Tenedo, secondo quanto racconta Euelpi di Caristo, sacrificavano un uomo a Dioniso Omadio. Secondo poi il racconto di Apollodoro, anche gli spartani erano soliti sacrificare un uomo ad Ares. [...] Nella sua raccolta sui sacrifici dei cretesi Istro riferisce che questi nei tempi antichi sacrificavano dei bambini a Crono. [...] Così infatti a Laodicea di Siria era usanza sacrificare una vergine ad Atena, oggi sostituita con una cerva.¹⁶¹

Παλλάδι κατέσπεισα, τῷ δὲ Ἄρη καὶ Κρόνῳ ἄνδρας ἤδη τελείους· καὶ συχνούς ἄλλους δαίμονας διὰ τοιούτων θυσιῶν ἐπληροφόρησα, ἕνα οὕτως αὐτῷ προσέλθῳ τῷ διαβόλῳ.

158 Quando nella letteratura vengono descritte invocazioni necromantiche esse sono generalmente rivolte ad entità collegate in un modo o nell'altro con l'aldilà, o dagli attributi inferi come Ecate, Ade, Persefone, le furie ed Ermes, in qualità di psicopompo, mentre nei papiri magici compaiono, oltre ai nomi già citati, anche quelli di Helios-Apollo e di Artemide-Luna; cfr. Odgen Daniel, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001, pp. 175-176

159 Rives James, "Human sacrifice among Pagans and Christians", *The Journal of Roman studies* 85, 1995, p. 74

160 Bisogna notare che il culto di Atena compare per ben due volte all'interno del testo della *Confessio*, ed è l'unico che viene citato più di una volta, la prima associato ad un serpente, l'οἰκουρὸς ὄφις di cui abbiamo già dato notizia, a sottolineare la sua caratterizzazione negativa e diabolica.

161 Porfirio, *De l'abstinence*, a cura di Jean Bouffartigue e Michel Patillon, vol. II, Parigi 1979, II, 54,2-56,4: Ἐθύετο γὰρ καὶ ἐν Ἑρώδῳ μηνὶ Μεταγειτνιῶνι ἕκτη ἰσταμένου ἀνθρώπου τῷ Κρόνῳ. Ὁ δὲ ἐπὶ πολὺ κρατήσαν ἕθος μετεβλήθη. [...] Ἐν δὲ τῇ νῦν Σαλαμῖνι, πρότερον δὲ Κορωνίδι ὀνομαζομένη, μηνὶ κατὰ Κυπρίους Ἀφωδισίῳ ἐθύετο ἀνθρώπου Ἀγραύλῳ τῇ Κέκροπος καὶ Νύμφης Ἀγραυλίδος. [...] Ὁ δὲ σφαγιαζόμενος ὑπὸ τῶν ἐφήβων ἀγόμενος τρὶς περιέθει τὸν βωμόν· ἔπειτα ὁ ἱερεὺς αὐτὸν λόγχῃ ἔπαιε κατὰ τοῦ στομάχου, καὶ οὗτος αὐτὸν ἐπὶ τὴν νησθεῖσαν πυρὰν ὠλοκαύτιζεν. [...] Ἐθυον δὲ καὶ ἐν Χίῳ τῷ Ὠμαδίῳ Διονύσῳ ἀνθρώπου διασπῶντες, καὶ ἐν Τενέδῳ, ὡς φεσὶν Εὐελπίς ὁ Καρύστιος. Ἐπεὶ καὶ Λακεδαιμονίους φησὶν ὁ Ἀπολλόδωρος τῷ Ἀρει θύειν ἀνθρώπου. [...] Ἴστρος δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν Κρητικῶν θυσιῶν φησὶ τοὺς Κουρήτας τὸ παλαιὸν τῷ Κρόνῳ θύειν παῖδας. [...] Ἐθύετο γὰρ καὶ ἐν Λαοδικείᾳ τῇ κατὰ Συρίαν τῇ Ἀθηναῖ κατ' ἕτος παρθένος, νῦν δὲ ἔλαφος.

Brano questo che è ripreso e citato letteralmente da Eusebio di Cesarea all'interno del suo *Discorso regale*:

E i Fenici sacrificavano a Crono ogni anno i figli unici e amatissimi, e anche a Rodi avveniva ciò il sei del mese di Metageitnione, nel quale venivano immolati degli uomini. A Salamina, presso il tempio di Atena Agraulide e di Diomede, un uomo correva per tre volte intorno ad un altare, finché il sacerdote, colpendolo con una lancia allo stomaco, lo offriva in olocausto su un fuoco acceso. [...] E a Chio sacrificavano un uomo a Dioniso Omadio, dilaniandolo, ugualmente a Tenedo, e presso gli spartani si compiva un sacrificio umano a Ares. A Creta facevano la medesima cosa, sacrificando a Crono. A Laodicea di Siria ogni anno veniva sacrificata una vergine ad Atena, ora invece una cerva.¹⁶²

La somiglianza tra il nostro elenco e questo ci autorizza a supporre che, per redigere la sua opera, l'autore della *Confessio* avesse ben presente e stesse coscientemente citando Eusebio di Cesarea o altrimenti la sua fonte, Porfirio stesso, magari non per conoscenza diretta, che non è in alcun modo provabile, ma più verosimilmente attraverso la presenza di questo brano in qualche florilegio od epitome dell'epoca, ad ulteriore prova della sua vasta e notevole erudizione.

In questo passaggio, tuttavia, Cipriano non si limita a confessare soltanto dei sacrifici umani, ma quando parla degli uomini che avrebbe decapitato in onore ad Ecate sembra alludere – senza però entrare mai, come ci ha fin qui abituato a fare, troppo nello specifico – ad una pratica mantica molto diffusa in tutto il bacino del Mediterraneo antico, ossia la cefalomanzia¹⁶³, di cui ritroviamo un'eco anche nella *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato:

Facendo [Apollonio] scalo a Lesbo, si recò pure a visitare l'antro di Orfeo. Dicono che qui un tempo Orfeo si compiacesse di profetare, fino a che non intervenne Apollo. Poiché gli uomini non andavano più a chiedergli oracoli a Grineo o a Claro né dove si trova il tripode apollineo, e l'unico a dare profezie era Orfeo, o piuttosto la sua testa appena giunta dalla Tracia, il dio gli si presentò mentre vaticinava, e gli ingiunse: «Smetti di fare ciò che spetta a me, già abbastanza ho sopportato che tu dessi degli oracoli».¹⁶⁴

Accusa che invece non fu risparmiata al retore Libanio, il quale, secondo i suoi avversari politici, avrebbe decapitato due ragazze e conservato le loro teste per colpire magicamente l'Imperatore Costantino II ed il Cesare Gallo:

162 Eusebio di Cesarea, *Discorso regale*, 13,7, in Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino*, a cura di Marilena Amerise, Milano 2005

163 Cfr. Ogden Daniel, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001, pp. 208-216; e Graf Fritz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 191-194

164 Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, IV, 14

Ero dunque nel bel mezzo delle mie recitazioni pubbliche che erano frequenti e ben fatte così da attirare gli studenti, quando un ragazzo, che grazie al suo corpo frequentava molti banchetti, pagato profumatamente andò dall'Imperatore e gli disse che conservavo, dopo averle decapitate, le teste di due ragazze e che mi servivo di una contro di lui e dell'altra contro il suo collega più anziano.¹⁶⁵

Bisogna inoltre notare come in questo caso Cipriano non si limiti a descrivere gli esseri umani che avrebbe sacrificato ai demoni in base a classi di età come per gli altri casi, bensì specifica chiaramente che per Ecate avrebbe decapitato proprio degli stranieri.

Questa precisazione è molto interessante, dato che riecheggia alcuni celebri episodi di sacrifici umani tramandati dalla tradizione letteraria antica¹⁶⁶ – si tratterebbe quindi a tutti gli effetti dell'ennesimo riferimento dotto alla cultura del suo tempo – quali ad esempio le truculente tradizioni dei Tauri:

Tra le seguenti popolazioni i Tauri hanno le seguenti usanze: sacrificano alla Vergine i naufraghi e i Greci che riescono a catturare attaccandoli in alto mare; procedono così: dopo aver consacrato la vittima, la colpiscono alla testa con un bastone. Secondo alcuni, gettano poi il corpo già da un dirupo (in effetti il santuario sorge su una rupe scoscesa), mentre la testa la conficcano su un palo; altri invece concordano per ciò che riguarda la testa, ma sostengono che il corpo non viene scagliato giù dal dirupo, bensì seppellito. La divinità a cui offrono tali sacrifici è, a quanto affermano i Tauri stessi, Ifigenia, figlia di Agamennone.¹⁶⁷

Concludendo, grazie a questa disamina sulle arti di Cipriano abbiamo potuto vedere come i nostri testi parlino davvero molto poco di magia – la *Conversio* ne fa solo qualche breve accenno scarsamente attendibile data la sua natura popolareggiante e la *Passio* non se ne occupa affatto – e quando nella *Confessio* se ne parla, essa è tratteggiata secondo gli stereotipi letterari dell'epoca, come quindi un insieme di citazioni dotte tali da solleticare il palato di un pubblico a sua volta colto e che ama questo genere di ricercatezze.

Cipriano però, sebbene lui stesso si presenti come un mago, ai nostri occhi non si mostra affatto

165 Libanio, *Discours*, a cura di Jean Martin e Paul Petit, vol. I, Parigi 1979, I, 98: Τῶν τοίνυν ἐν μέσῳ μοι γιγνομένων ἐπιδείξεων συχνῶν τε οὐσῶν καὶ οἴων ἐφέλκεσθαι νέους, νεανίσκος πολλὰ δεῖπνα δεδειπνηκῶς ἐπὶ τῷ σώματι, μισθῷ μεγάλῳ παρὰ τοῦτον τὸν Βασιλέα δραμῶν δοῦλιν γυναῖοιν ἔφη με κεφαλᾶς ἀποτεμόντα κεκτῆσθαι, τῇ μὲν ἐπ' ἐκεῖνον χρώμενον, θατέρῳ δὲ ἐπὶ τὸν πρεσβύτερον.

166 Rives James, "Human sacrifice among Pagans and Christians", *The Journal of Roman studies* 85, 1995, pp. 67-74

167 Erodoto, *Le storie*, a cura di Aristide Colonna e Fiorenza Bevilacqua, vol. I, Torino 1996, IV, 103,1-2: Τούτων Ταῦροι μὲν νόμοισι τοιοῖσδε χρέωνται· θύουσι μὲν τῇ παρθένῳ τε ναυηγούς, καὶ τοὺς ἀν' ἀβάωσι Ἑλλήνων ἐπαναχθέντες, τρόπῳ τοιῷδε· καταρξάμενοι ῥοπάλῳ παίουσι τὴν κεφαλὴν. Οἱ μὲν δὴ λέγουσι, ὡς τὸ σῶμα ἀπὸ τοῦ κρημνοῦ ὠθέουσι κάτω (ἐπὶ γὰρ κρημνοῦ ἴδρυται τὸ ἱερόν), τὴν δὲ κεφαλὴν ἀνασταυροῦσι, οἱ δὲ κατὰ μὲν τὴν κεφαλὴν ὁμολογεῖουσι, τὸ μὲντοι σῶμα οὐκ ὠθέεσθαι ἀπὸ τοῦ κρημνοῦ λέγουσι, ἀλλὰ γῆ κρύπτεσθαι· τὴν δὲ δαίμονα ταύτην, τῇ θύουσι, λέγουσι αὐτοὶ Ταῦροι Ἰφιγένειαν τὴν Ἀγαμέμνονος εἶναι.

in questo modo; la sua formazione come abbiamo visto è prettamente religiosa e molte delle imputazioni magiche a lui ascritte non sono altro che pratiche cultuali volutamente travisate per renderle quanto più immorali possibile, come nei sopracitati casi di sacrifici umani alle varie divinità, e come diventa ancora più chiaro quando lui stesso confessa di aver celebrato i Misteri e officiato numerose ecatombi nel ruolo di sacerdote:

Come sacerdote ho iniziato ai misteri, come il custode del tempio dei demoni ho insegnato. [...] Come ierofante ho celebrato l'ecatombe e sebbene avessi il potere di fare molte cose non ho avuto pietà di nessuno.¹⁶⁸

Tuttavia non è un caso che nella *Confessio* la magia sia più accennata che descritta e che spesso sia confusa con la religiosità tradizionale, dato che lo scopo dell'autore non è certo di descrivere un mago, ma un teurgo, un *holy man* pagano, modellato sullo stampo di Apollonio di Tiana e demonizzarlo irreparabilmente, proprio grazie alle accuse di magia, mostrandolo così al suo pubblico per quello che è, nient'altro che un mago, un γοήτης, un servitore di Satana.

Mischiando abilmente accuse di magia e pratiche cultuali, il nostro autore crea quindi un vincolo indissolubile tra stregoneria, che terrorizzava allo stesso modo pagani e cristiani e che entrambi ugualmente disapprovavano, e il modello tanto culturale quanto sociale che Cipriano rappresenta, facendo sì che esso sia condannato *tout court* e senza possibilità di appello, un modello che non è soltanto falso ed erroneo, ma che è stato completamente rovesciato e reso obsoleto dall'avvento del Cristianesimo.

Pertanto, rileggendo le dure parole che Cipriano rivolge al demonio per lamentarsi di come sia stato trascinato nella dissoluzione intellettuale e morale dai suoi sordidi inganni, ci sembra di scorgere un manifesto programmatico, la refutazione completa ed assoluta dell'intero mondo politico, religioso e culturale a cui apparteneva:

Hai corrotto il mio intelletto, mandato in rovina la mia anima, dissolto le mie speranze, hai spinto la mia razionalità intera nel caos, distrutto e consumato la mia vita nella malvagità e annientato tutta la mia naturale costituzione. Da quando credetti in te, lungamente ho vagato senza meta e da quando sono al tuo servizio mi sono comportato vanamente; feci un uso vano della mia preparazione e, obbedendoti, ho usato la mia educazione solo per danneggiare; seguendo il tuo inganno ho perso anche la mia ricchezza ed i miei affari.¹⁶⁹

168 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 18,9: Ἐμύησα ὡς ἱερεὺς, ὡς δαιμόνων νεωκόρος ἐδίδαξα. [...] ὡς ἱεροφάντης ἐτέλεσα ἑκατόμβην καὶ ὡς πολλὰ ἰσχύων οὐδενὸς ἐφεισάμην.

169 *Ibidem*, 13,1-2: Διέφθειράς μου τὴν διάνοιαν, ἀπώλεσάς μου τὴν ψυχὴν, τὰς ἐλπίδας μου διέρρηξας, πᾶσάν μου τὴν λογικὴν κατάστασιν εἰς χάος κατέσπασας, ἀπώλεσας τὴν ζωὴν μου καὶ τῇ κακίᾳ κατεδαπάνησας καὶ πᾶσάν μου τὴν κατάστασιν τῆς φύσεως διώλεσας. Μεγάλως ἐπλανήθην, πιστεύσας σοι, ὑπερβαλλόντως ἠσέβησα, ἀφφόνως ἠνέχθην, ἐπιδοὺς σοι ἑμαυτόν· ἑματαιώθην ἐπὶ γράμμασι, τῇ παιδείᾳ μου ἐπιβλαβῶς ἐχρησάμην, ὑπακούσας σου· ἀπώλεσά μου χρήματα καὶ πράγματα ἐξακολουθήσας σου τῇ ἀπάτη.

3.3 I demoni e le arti occulte di Cipriano

Se, come abbiamo fatto notare, la magia è relativamente assente dai nostri testi, ciò che ne prende il posto è invece la demonologia, demonologia che è quindi la vera chiave di volta interpretativa dell'intera vicenda: per gli autori di questi testi, e quindi per il loro intero pubblico, essere maghi significava essenzialmente commerciare con i demoni¹⁷⁰, gli angeli caduti che secondo Ireneo di Lione – che a sua volta cita e recupera una nutrita tradizione giudaica¹⁷¹ – avrebbero peccato con donne umane¹⁷² e poi insegnato loro ogni sorta di arte nefasta, tra cui la divinazione e la magia:

Allora questi angeli diedero in regalo alle loro donne dottrine perverse: insegnarono loro i poteri delle piante e delle erbe, l'arte delle tinture e dei cosmetici, la scoperta delle sostanze preziose, i filtri magici, gli odi, gli amori, le passioni, le seduzioni d'amore, le catene magiche, ogni genere di divinazione e di idolatria che Dio detesta.¹⁷³

Che la magia sia opera diabolica non è certo un'idea nuova per il pensiero cristiano di ogni epoca, ad esempio sempre nel II secolo, il patriarca Ignazio asseriva che la venuta di Cristo, infrangendo il vecchio ordine del mondo, aveva reso inefficaci quelle potenze da cui anche l'arte magica discende¹⁷⁴:

Allora veniva dissolta ogni magia, annientato ogni legame iniquo, distrutta l'ignoranza, abbattuto l'antico regno, con il manifestarsi di Dio in forma di uomo, per recare la novità della vita eterna: e prendeva inizio ciò che era stato preparato da Dio. Così tutto era sconvolto perché si stava apprestando la distruzione della morte.¹⁷⁵

Ma quest'idea assume un valore unico, assoluto e precipuo in questo preciso periodo storico, data l'assoluta certezza dell'uomo tardo-antico circa l'influenza demoniaca sul mondo materiale.¹⁷⁶

Per costui infatti, i demoni non rappresentano solo un'astrazione teologica, né tanto meno sono i protagonisti-antagonisti di qualche leggenda remota ed impolverata, di quelle di cui oggi diremo

170 Cfr. Graf Friz, "Theories of magic in Antiquity", in *Magic and ritual in the ancient world*, Leida Boston Colonia 2002, p. 104

171 Cfr. Brown Peter, *Genesi della tarda antichità*, Torino 2001, pp. 98-99; *Il diavolo e i suoi angeli*, a cura di Adele Monaci Castagno, Firenze 1996, pp. 15-33

172 Da questa unione si sarebbe generata la stirpe dei giganti, di cui abbiamo già trovato menzione nella *Confessio*.

173 Ireneo di Lione, *Esposizione della predicazione apostolica*, a cura di E. Peretto, 18, in *Ibidem*, pp. 201-203

174 *Ibidem*, p. 122

175 Ignazio, *Lettera ai Romani*, VII, 2, in *Ibidem*, pp. 118-119: "Ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας· ἄγνοια καθηρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερούμενου εἰς καινότητα αἰδίου ζωῆς ἀρχὴν δὲ ἐλαμβάνεν τὸ παρὰ θεῶ ἀπηρτισμένον." Ἐνθεν τὰ πάντα συνεκινεῖτο διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου κατάλυσιν.

176 Cfr. Dodds Eric Robertson, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970, p. 38

che fanno *folklore*, ma sono invece una costante reale e terrorizzante del loro universo, contro la quale è necessario correre ai ripari, una presenza inquietante e tangibile a causa delle indubitabili prove della loro esistenza e potenza, ma in un certo qual modo anche familiare, quasi si trattasse di vicini invadenti e pericolosi con i quali si è costretti a condividere uno spazio comune.

Prova di questa familiarità la possiamo ritrovare nei giochi delle fanciulle siriane, provincia in cui la cristianizzazione fu tra le più massicce e precoci dell'Impero, che si divertivano ad impersonare demoni e monaci:

Allora, come un assassino o uno scassinatore che sta davanti al tribunale e a cui è ordinato di dire quello che ha fatto, esso [il demonio che Pietro il Galata sta esorcizzando] narrò, contro la sua abitudine, tutto, essendo costretto dalla paura a dire la verità. Disse che a Eliopoli il padrone del domestico era caduto malato e che la padrona se ne stava seduta accanto al marito infermo, mentre le serve della padrona nella cui casa abitava narravano quale fosse la vita dei monaci che praticavano la loro asceti in Antiochia e quale potenza avessero contro i demoni. Inoltre disse che esse, in quanto fanciulle che godevano del gioco, fingevano di essere indemoniate e folli e che questo domestico, indossata una *sisira*¹⁷⁷, fingeva di esorcizzarle alla maniera dei monaci.¹⁷⁸

Potremmo quasi dire che l'intero mondo mediterraneo dell'epoca fosse attraversato da una vera e propria ossessione per i demoni, considerati come la principale causa dei mali che affliggevano l'umanità¹⁷⁹, dai semplici fastidi quotidiani, fino a quelli ben più seri come le epidemie o le carestie, come nel caso di Stagirio, la causa della cui depressione sarebbe, secondo Giovanni Crisostomo, un demone che ha preso a perseguitarlo da quando questi ha deciso di abbandonare il secolo per dedicarsi alla vita monastica, per tentare di incrinare i suoi propositi o, nel caso non fosse riuscito a farlo, per instillargli il desiderio del suicidio e farlo così morire nel peccato:

Sembra che alla base della tua depressione ci sia unicamente il furore di questo terribile demone e molti sono gli effetti dolorosi che si possono rinvenire determinati da questa radice. [...] Quando all'inizio quel demone malvagio assalì l'anima tua, abbattendo uno che pregava insieme a tutti, capitò che non fossi presente (e ringrazio la benevolenza di Dio), ma venni a conoscenza con precisione di ogni cosa, come se fossi stato là. Infatti il mio e tuo amico Teofilo di Efeso venne e mi raccontò tutto per filo e per segno: la torsione delle mani, lo stravolgimento degli occhi, la schiuma dalla bocca, la voce stessa orribile e inintelligibile, il tremito del corpo, un continuo stato di insensibilità.¹⁸⁰ Il sogno di Teofilo quella notte: un maiale selvatico, imbrattato di sangue con

177 Rozzo indumento tipico dei monaci siriani, che di giorno fungeva da saio e di notte da coperta.

178 Teodoreto di Cirro, *Storia di Monaci Siri*, a cura di Antonio Gallico, Roma 1995, IX, 9

179 Cfr. Brown Peter, "Stregoneria, demoni e la nascita del cristianesimo", in Brown Peter, *Religione e Società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1975, p. 119

180 I sintomi descritti sembrano essere quelli di un attacco epilettico, malattia che nell'antichità era in diversi modi connessa con la possessione divina o, come in questo caso, demoniaca. Bisogna anche ricordare che tra i tanti capi d'accusa mossi contro Apuleio, ritroviamo quello di aver causato le convulsioni ad un ragazzo e ad una donna che, ed è lui stesso a dircelo, in realtà erano soltanto epilettici. Come nota Graf è probabile che Apuleio avesse tentato un vero e

molta insistenza ti veniva addosso e, diceva, si avventava contro di te; allora, poiché ti dormiva vicino, agitato da quella visione, si destò e trovò che tu nuovamente eri tormentato dal demone.¹⁸¹

Ed è un'ossessione trasversale a tutti gli ambienti sociali, tanto ai cristiani quanto ai pagani: la vediamo infatti abbarbicata al popolano superstizioso che cerca di proteggersi con degli amuleti, così come adombrare i pensieri del santo monaco eremita, la ritroviamo nelle parole del colto dottore della Chiesa, così come in quelle del filosofo pagano, un'ossessione che si trasforma ben presto in una vera e propria angoscia.

In un mondo sempre più vasto e disordinato infatti dove l'unica legge vigente sembra essere quella dell'entropia, del caso o della diversità, l'uomo tardo-antico si scopre piccolo, fragile e pressoché impotente di fronte ai marosi e agli affanni della vita, ora percepiti come dovuti all'intervento di entità soprannaturali malvagie e quindi irrisolvibili soltanto per mezzo delle proprie forze.

A seguito di ciò, si forma una richiesta di protezione da questi interventi soprannaturali e demoniaci, una richiesta per metà pragmatica e per metà spirituale, alla quale risponderanno in diversa misura, secondo la più classica applicazione della legge della domanda e dell'offerta, gli esorcisti, professionisti itineranti che, percorrendo in lungo ed in largo le provincie dell'Impero, offrono alle comunità locali i loro servigi e le affrancano così facendo da questo gravame che è al contempo spirituale e sociale¹⁸²; spesso sono delle vere e proprie celebrità, come l'esorcista ebreo¹⁸³ che fece mostra delle proprie abilità dinnanzi all'Imperatore Vespasiano e ai suoi figli in modo piuttosto teatrale:

Dio gli concesse [a Salomone] la conoscenza dell'arte da usare contro i demoni a sollievo e vantaggio degli uomini; compose formule magiche per curare le infermità, e lasciò varie forme di esorcismi con i quali si scacciano i demoni da coloro che ne sono posseduti, e non ritornano più. E questo genere di terapia ha molto potere anche ai giorni nostri: io ho visto un certo Eleazaro, mio connazionale, il quale in presenza di Vespasiano, dei suoi figli, dei tribuni e di quantità di soldati, liberava i posseduti dai demoni; e le modalità della terapia erano queste: avvicinava al naso dell'indemoniato un anello che aveva sotto il suo sigillo una delle radici prescritte da Salomone e recitando formule magiche da lui composte, scongiurava il demonio di non ritornare mai più. Volendo poi persuadere gli astanti e mostrare loro che aveva tale potere, Eleazaro pose lì vicino una tazza o un catino pieno d'acqua e ordinò al demonio che, uscendo dall'uomo, lo rovesciasse, facendo così vedere agli spettatori di avere lasciato l'uomo.¹⁸⁴

proprio esorcismo nel tentativo di guarirli, cfr. Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 74-77

181 Giovanni Crisostomo, *A Stagirio tormentato da un demone*, a cura di Lucio Coco, Roma 2002, I, 1

182 Cfr. Brown Peter, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988, pp. 80-84

183 Rappresentante di tutta una classe di maghi ed esorcisti professionisti, spesso di religione ebraica, che ritroviamo in tutta l'epoca tardo antica. Cfr. Dickie Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londra New York 2001, pp. 231-233

184 Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche*, a cura di Luigi Moraldi, vol. I, Torino 1998, VIII, 45-48

Questo esorcismo, nella menzione della prova che il demone deve dare di aver effettivamente abbandonato il corpo ospite, ricorda in modo abbastanza netto quello operato da Apollonio di Tiana ad Atene, a riprova del fatto che questi rituali assurgevano a volte al ruolo di vere e proprie *performance*, simili in buona parte agli odierni spettacoli di magia:

Quando consigliò di usare un vaso provvisto di manici e di fare la libagione dalla parte del manico, poiché solitamente la gente non beve da qui, il giovane coprì le sue parole con un riso sguaiato e insolente; ed egli, sollevando a lui lo sguardo, «Non sei tu» disse «a insultare così, ma il demone che ti incita senza che tu te ne accorga». Il giovane in effetti era posseduto e non lo sapeva. [...] Poiché Apollonio guardava verso di lui, lo spettro prese a mandare urla di spavento e di furore, simili a quelle dei condannati al rogo o alla tortura, e giurava che avrebbe lasciato libero il giovane e non si sarebbe introdotto in alcun altro uomo.¹⁸⁵ Ma Apollonio gli rivolse la parola in tono irato, come un padrone fa con uno schiavo astuto, vizioso e sfrontato, e gli ordinò di dare un segno della sua dipartita. «Farò cadere quella statua» disse l'altro, indicando una delle statue intorno al portico del re, dove si svolgeva la scena; e quando la statua prese a muoversi dapprima lentamente, poi cadde, chi potrebbe descrivere il tumulto e gli applausi che salutarono il prodigio?¹⁸⁶

Teatralità dell'intervento esorcistico che non è estranea nemmeno al mondo cristiano; negli *Atti di Giovanni* infatti, dopo che l'apostolo ha comandato al demone che abitava nel tempio di Efeso di abbandonarlo, questi lascerà quel luogo lasciando dietro di sé come prova della sua partenza la distruzione dell'altare e delle statue:

«Ed anche adesso, grazie al tuo nome, fa scappare il demone che qui vive ed inganna una così grande moltitudine di gente. Mostra anche in questo luogo la tua misericordia, perché essi sono in errore». E mentre Giovanni diceva queste cose, immediatamente l'altare di Artemide si frantumò in molti pezzi e tutti gli oggetti di culto caddero in terra ed anche il loro arco [della dea] si ruppe e la stessa cosa avvenne a più di sette statue; crollò anche metà del tempio in modo che il sacerdote venne ucciso dalla caduta dell'architrave.¹⁸⁷

Come riprova che nel pensiero comune esorcismi, riti magici ed incantesimi erano fortemente connessi, e spesso officiati dalle medesime persone, possiamo leggere l'accusa che Ireneo di Lione

185 L'esorcismo, a partire da quelli evangelici, segue uno schema molto ben definito: il comune riconoscimento dell'officiante e del demone, la sofferenza ed il terrore di quest'ultimo, la sua rabbia impotente e le suppliche, spesso comiche, con relativa promessa di non nuocere più ad alcuno, l'insensibilità dell'officiante alle sue parole e quindi la cacciata vera e propria.

186 Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di Dario dal Corno, Milano 1978, IV, 20

187 *Acta Ioannis* 41-42, in *Acta Apostolorum Apocrypha*, a cura di Richard Adalbert Lipsius, Liezpig 1891: «Καὶ νῦν φεύγων τῷ ὀνόματι τῷ ὀνόματι τῷ σῶ τοῦ ἐνθάδε δαίμονος, ὅστις πλανᾷ τοσοῦτον ὄχλον, δεῖξον τὸ σὸν ἔλεος ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ, ὅτι πεπλάνηνται». Καὶ ἅμα τῷ λέγειν τὸν Ἰωάννην ταῦτα ἔξαπίνῃς ὁ βωμὸς τῆς Ἀρτέμιδος διέστη εἰς μέρη πολλὰ, καὶ τὰ ἐν τῷ ναῷ ἀνακείμενα ἄφνω πάντα εἰς ἔδεφος ἔπεσε, καὶ τὸ δόξαν αὐτῷ διεργάγη, ὁμοίως καὶ τῶν ξοάνων πλεῖον τῶν ἑπτὰ· καὶ τὸ τοῦ ναοῦ ἤμισυ κατέπεσεν, ὡς καὶ τὸν ἱερέα κατερχομένου τοῦ στυμόνος μονόπληγα ἀναιρεθῆναι.

lancia verso i discepoli di Simon Mago, i quali, in quanto eretici, secondo una categoria di pensiero che abbiamo già visto operante nei confronti del paganesimo, si dilettono di stregoneria, esorcismi e commerciano anche con i demoni:

Perciò i sacerdoti del loro culto misterioso [di Simone] vivono scostumatamente, fanno magie per quanto ognuno è capace. Usano di esorcismi e incantesimi. Presso di loro si fa anche largo uso di canti erotici, filtri amatori, di quei demoni che chiamano *paredri*¹⁸⁸ e di quelli che inviano i sogni, e di altro genere di arti magiche.¹⁸⁹

Anche Sozomeno accenna a questa concorrenza nel settore, quando racconta di come Alafione sia stato liberato dal demone che l'aveva posseduto. La sua famiglia infatti, in quella che noi possiamo riconoscere come una prassi comune, aveva convocato al suo capezzale diversi specialisti dell'esorcismo, tra cui anche il monaco Ilarione:

Essendo questo Alafione posseduto da un demone, e poiché né gli Elleni né i Giudei con i loro incantesimi e le loro operazioni magiche avevano ottenuto alcunché, [Ilarione] solamente invocando il nome di Cristo scacciò il demone e questi [Alafione e la sua famiglia] si convertirono al cristianesimo.¹⁹⁰

Persino all'interno dei testi neotestamentari possiamo scorgere e ritrovare la presenza di questi professionisti dell'esorcismo itineranti, quando negli *Atti degli Apostoli* leggiamo della sfortunata vicenda di alcuni ebrei e del loro tentativo di scacciare un demone invocando il nome di Cristo e di Paolo:

Alcuni esorcisti ambulanti giudei, si provarono a invocare anch'essi il nome del Signore Gesù sopra quanti avevano spiriti cattivi, dicendo: «Vi scongiuro per quel Gesù che Paolo predica». Facevano questo sette figli di un certo Sceva, un sommo sacerdote giudeo. Ma lo spirito cattivo rispose loro: «Conosco Gesù e so chi è Paolo, ma voi chi siete?». E l'uomo che aveva lo spirito cattivo, slanciatosi su di loro, li afferrò e li trattò con tale violenza che essi fuggirono da quella casa nudi e coperti di ferite.¹⁹¹

Giustino, nella sua *II Apologia*, ci tiene a sottolineare con cura che solamente gli esorcismi officiati per Cristo, e nel suo nome – e aggiungiamo noi solamente da un uomo di fede – hanno una

188 Come affronteremo in seguito, cfr. Capitolo 3, pp. 150-152

189 Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, I, 23,4, in Ireneo di Lione, *Contro le eresie e altri scritti*, a cura di Enzo Bellini e Giorgio Maschio, Milano 1997

190 Sozomeno, *Histoire Ecclésiastique*, a cura di Guy Sabbath, André-Jean Festugière e Bernard Grillet, vol. III, Parigi 2005, V, 15,5: Δαιμώντος γὰρ Ἀλαφίωνος τούτου, ἐπεὶ ἐπὶ πολὺ τινες Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι ἐπὶ αἰσῶν καὶ περιεργίας τισὶ χρησάμενοι οὐδὲν ἤνουν, ὁ δὲ μόνον τὸ τοῦ Χριστοῦ ὄνομα ἐπιβοησάμενος τὸ δαιμόνιον ἀπήλασεν, εἰς τὴν Χριστιανῶν μετεβάλλοντο θρησκείαν.

191 *At.* 19, 13-16

qualche efficacia, a differenza di tutti gli altri semplicemente inefficaci, precisazione questa che ben ci fa intuire la diffusione che allora dovevano avere queste pratiche:

Infatti, molti nostri uomini, i Cristiani, hanno guarito e guariscono ancor oggi un gran numero di indemoniati nel mondo intero e anche nella vostra città, esorcizzandoli nel nome di Gesù Cristo, crocifisso sotto Ponzio Pilato; essi annichiliscono e cacciano via i demoni che possiedono gli uomini, mentre tutti gli altri esorcisti, maghi e incantatori non erano riusciti a guarirli.¹⁹²

Del resto chiunque poteva tentare di proteggersi dagli spiriti maligni, anche senza ricorrere necessariamente ad un professionista, ma usando amuleti, preghiere e rituali protettivi di diverso genere, come quello genuinamente popolare che, nella *Conversio*, Satana cerca¹⁹³ di insegnare a Cipriano per renderlo abile a scacciare non certo i demoni, ma in questo caso gli spiriti benigni, gli angeli che potrebbero opporglisi ed ostacolare così le sue macchinazioni:

«Piglia una forcella di bronzo. La puoi porre sul fuoco, sarà una trappola sia per gli uomini, sia per gli angeli. Con questo espediente gli angeli al servizio del Crocefisso vengono attratti verso l'altare dal crepitio del fuoco; essi cedono così i poteri che hanno ricevuto in sorte».¹⁹⁴

Il demone della tardo-antichità rappresenta piuttosto bene il sincretismo religioso di cui è figlio, in quanto non appartiene solamente ad un'unica tradizione culturale, ma si è formato dalla contaminazione reciproca di esperienze diverse, principalmente quella giudaico-cristiana da un lato e quella greco-romana dall'altro, e i papiri magici sono testimoni inesauribili di questo fenomeno.

Si sono infatti conservati numerosissimi rituali di protezione dai demoni e veri e propri esorcismi che invocano le più diverse divinità mediterranee, compreso il dio di Israele¹⁹⁵, che era a tal punto celebre e rinomato per l'efficacia dei suoi esorcismi¹⁹⁶, da comparire anche in formulari non

192 Giustino, *Apologie*, a cura di Giuseppe Girgenti, Milano 1995, II, 6,6: Δαιμονιολήπτους γὰρ πολλοὺς κατὰ πάντα τὸν κόσμος καὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ πόλει πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων, τῶν Χριστιανῶν, ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ὑπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἐπορκιστῶν καὶ ἐπαστῶν καὶ φαρμακευτῶν μὴ ἰαθέντας, ἴδσαντο καὶ ἔτι νῦν ἰῶνται, καταργοῦντες καὶ ἐκδιώκοντες τοὺς κατέχοντας τοὺς ἀνθρώπους δαίμονας.

193 Il rituale non viene però mai messo in atto, perché dopo che il Diavolo gli ha parlato, Cipriano immediatamente lo rinnega, lo scaccia per mezzo del segno della croce e si converte; possiamo notare quindi che la sua posizione all'interno della narrazione sia piuttosto isolata ed oltremodo curiosa, come se il testo fosse mancante di un pezzo, ma nessuno dei testimoni in nostro possesso, né tantomeno il poemetto eudociano, tradisce una versione estesa o diversa dell'episodio.

194 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 85

195 Questa contaminazione non deve stupire. I maghi, per quanto oggi la cosa possa sembrarci assurda, ricercavano soluzioni empiriche a problemi reali, e pertanto era ovvio per loro affidarsi alla scienza di popoli diversi che erano considerati i detentori di una sapienza occulta più vasta ed efficace, come gli Indiani, gli Egizi, gli Ebrei ed i loro diretti discendenti, i cristiani, il cui dio si manifestava con grandi prodigi, così come i suoi diretti profeti.

196 Nicolotti Andrea, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Turnhout 2011, pp. 51-54, 70-72

propriamente cristiani, come del resto appare abbastanza chiaro dall'uso che gli esorcisti ebrei avevano fatto del suo nome nel testo neotestamentario, e dal testo di questo papiro magico:

«Salute a te Dio di Abramo, Dio di Isacco, dio di Giacobbe, Gesù *Chrestos*,¹⁹⁷ lo Spirito Santo, il Figlio del Padre, che è superiore ai Sette, che è parte dei Sette. Porta Iao Sabaoth; Possa il vostro potere mandarlo via da lui, NN, fino a quando non scaccerete questo immondo demone Satana, che si trova in lui. Per questo dio, SABARBARBATHIŌTH SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIŌNĒTH SABARBARBAPHAI, ti scongiuro o demone, chiunque tu sia. Vieni fuori demone, chiunque tu sia, e stai alla larga da lui, NN, ora, ora, subito, subito. Vieni fuori demone, poiché ti lego con catene adamantine ed infrangibili e ti consegno al nero Caos nella perdizione».¹⁹⁸

Sincretismo che, se possibile, appare ancora più evidente in quest'altro esorcismo, dove le invocazioni e le *voces magicae* citate sono tutte di ispirazione ebraica o egiziana:

Metodo di Pibeches efficace per chi è posseduto dai demoni. Unisci olio di olive non mature¹⁹⁹ a erba mastigia e cuore di loto e, mentre cuoce assieme a maggiorana incolore, pronuncia: « "IŌĒL ŌS SARTHIŌMI EMŌRI THEŌCHIPSOÏTH SITHEMEŌCH SŌTHE IŌĒ MIMIPSŌTHIŌŌPH PHERSŌTHI AEĒIOUŌ IŌĒ EŌ CHARI PHTHA". Vattene da NN». Su una piccola piastra di stagno scrivi le parole di protezione: «ĪAEŌ ABRAŌTHIŌCH PHTHA MESENPSINIAŌ PHEŌCH IAĒŌ CHARISOK» e attaccala al paziente: incute orrore in ogni demone che ne ha paura. Mettiti di fronte al paziente e procedi all'esorcismo. La formula dell'esorcismo è la seguente: «Ti scongiuro in nome del dio degli Ebrei, Gesù "IABA IAĒ Abraoth AĪA. Toth ELE ELŌ AEŌ EOU IIIBAECH ABARMAS ĪABARAOU ABELBEL LŌNA ABRA MAROIA BRAKIŌN", tu che appari nel fuoco, tu che stai in mezzo ai terreni arati, alla neve e alla nebbia. Discenda Tannetis, il tuo angelo inesorabile, e si impadronisca del demone che aleggia in volto intorno a questa creatura, che Dio creò nel suo santo paradiso. Perché io prego Dio santo per mezzo di Ammone "IPSENTANCHŌ" (formula). Ti scongiuro, "LABRIA Iacouth ABLANATHANALBA AKRAMM (formula) Aoth IATHANATHRA CHACHTHABRATHA CHAMYN CHEL ABRŌŌTH OUABRASILŌTH"; scambievolmente: "ĪELŌSAI Iael". [...] Ti scongiuro, chiunque tu sia, o spirito demoniaco, in nome di colui che sorveglia la terra e ne fa tremare le fondamenta e ha portato il tutto dal non essere all'essere». Scongiuro te che compi l'esorcismo, di non mangiare carne di maiale: ogni spirito e demonio, qualunque esso sia, a te si sottometterà. Mentre operi l'esorcismo soffi una volta, elevando il soffio dalla punta dei piedi sino al volto; il demone si allontanerà: Custodisci e mantieniti puro. La preghiera è ebraica ed è custodita da uomini puri.²⁰⁰

197 L'Eccellente, in luogo di *Christos*, l'Unto.

198 PGM IV, 1227-64, in *The greek magical papyri, including the demotic spells*, a cura di Hand Dieter Betz, Chicago e Londra 1992

199 Nel precedente per il rito erano necessari sette rami d'ulivo, sei da dare al posseduto ed uno per l'officiante.

200 PGM IV, 3007-86, in *Arcana Mundi*, a cura di Georg Luck, vol. II, Milano 1990: Πρὸς δαιμονιαζομένους Πιβήχεως δόκιμον. λαβὼν ἔλαιον ὀμφαχίζοντα μετὰ βοτάνης μαστιγίας καὶ λωτομήτρας ἔφει μετὰ σαμψούχου ἀρχωτίστου λέγων· «" Ἰωηλ· ὡς· σαρθιωμι· εμωρι· θεωχιψοιθ· σιθεμεωχ· σωθη· ιωη· μιμιψωθιωφ· φερσωθι αεθιουω ιωη· εω Χαρι Φθᾶ". "Ἐξελεθε ἀπο τοῦ δεῖνος». Κοινόν. Τό δέ φυλακτήριον ἐπι λαμνίω κασσιτερίνω γράφε· «ιαηω· Ἀβραωθιωχ·

Origene aveva già inoltre notato come ai suoi tempi l'invocazione al Dio di Abramo comparisse in innumerevoli rituali e formule di protezione, officiati anche da popoli che non conoscevano nemmeno per sommi capi la storia di Israele e del suo popolo:

Ma Mosè non è il solo a riportare il nome di Abramo e a dire che era familiare con Dio, ma anche molti di coloro che incantano i demoni si servono nelle loro formule dell'espressione «il Dio di Abramo» ottenendo degli effetti grazie al nome e alla familiarità di Dio nei confronti del suo giusto, e per questo motivo adottano l'espressione il «il Dio di Abramo» non sapendo chi è Abramo. Bisogna dire le stesse cose anche riguardo a Isacco, a Giacobbe e a Israele; pur essendo questi concordemente nomi ebraici, essi sono stati spesso sparsi nelle loro formule dagli Egiziani, che proclamano di possedere un certo potere magico.²⁰¹

E che soltanto pronunciando il nome del dio del popolo ebraico e dei suoi patriarchi i maghi ottenevano un certo qual potere sui demoni:

I nomi di costoro [dei Patriarchi], uniti all'appellativo di Dio, hanno tanto potere, che se ne servono non solo quelli del loro popolo nelle preghiere rivolte a Dio e nell'esorcizzare i demoni con l'espressione: «il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe,» ma anche quasi tutti quelli che praticano incantesimi e magie. Infatti, nei trattati di magia si trova molto spesso una tale invocazione e un tale impiego del nome di Dio, congiunto a questi uomini per le formule da impiegare contro i demoni. [...] Ma, in effetti, il Dio di Israele, il Dio degli Ebrei e il Dio che ha gettato nel Mar Rosso il re degli Egiziani e gli Egiziani stessi, viene spesso invocato e impiegato contro i demoni o certe potenze malvagie.²⁰²

Rileggendo l'esorcismo di Pibeches notiamo un ulteriore particolare, ossia che l'officiante per finire il rito, e scacciare quindi il demone, deve soffiare sul posseduto, in modo non dissimile da quanto fatto da Giusta nella *Conversio*:

Φθᾶ μεσενφινιαῶ φεωχῶ ιαηῶ χαρσοκ», καὶ περίαπτε τὸν πάσχοντα· παντὸς δαίμονος φρικτόν, ὃ φοβεῖται. Στήμας ἀντιξερὺς ὄρκιζε. Ἔστιν δὲ ὁ ὄρκισμός οὗτος· «ὄρκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τῶν Ἑβραίων Ἰησοῦ· ἰαβαῶ ιαηῶ Ἀβραῶθ· αἰα. θῶθ· ελεῶ· ελωῶ· αηῶ· εουῶ· ιιιβαεχῶ· αβαρμαςῶ· ιαβαραουῶ· αβελβελῶ· λωναῶ· αβραῶ· μαροιαῶ· βραχιωνῶ», πυριφανῆ, ὃ ἐν μέσῃ ἀρούρης καὶ χιόνος καὶ ὀμίχλης· Ταννητις καταβάτω σου ὁ ἄγγελος, ὃ ἀπαραίτητος, καὶ εἰσρινέτω τὸν περιπτάμενον δαίμονα τοῦ πλάσματος τούτου, ὃ ἐπλασεν ὁ θεὸς ἐν τῷ ἁγίῳ ἑαυτοῦ παραδείῳ, ὅτι ἐπεύχομαι ἅγιον θεὸν ἐπὶ Ἄμμων ἰψεντανχωῶ (λόγος). Ὀρκίζω σε, ἰαβρια Ἰακούθ· αβλαναθαναλβαῶ· ακραμμῶ (λόγος)· Αῶθ· Ιαθαβραθραῶ· χαχθαβραθαῶ· καμυν χελῶ· αβρωθῶ· ουαβρασιλωθῶ· ἄλληλουῦ· ἰελωσαι Ἰαήλ". [...] Ὀρκίζω σε, πᾶν πνεῦμα δαιμόνιον, τὸν ἐφορῶντα ἐπὶ γῆς καὶ ποιῶντα ἔκτρομα τὰ θεμεῖλια αὐτῆς καὶ ποιήσαντα τὰ πάντα ἐξ ὧς οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι». Ὀρκίζω δὲ σε, τὸν παραλαμβάνοντα τὸν ὄρκισμὸν τούτον, χοίριον μὴ φαγεῖν, καὶ ὑποταγῆσεται σοι πᾶν πνεῦμα καὶ δαιμόνιον, ὁποῖον ἐάν ᾖν. Ὀρκίζω δὲ φύσα ἀ' ἀπὸ τῶν ἄκρων τῶν ποδῶν ἀφαίρων τὸ φύσημα ἕως τοῦ προσώπου, καὶ εἰσκριθήσεται. Φύλασσε καθαρὸς· ὁ γὰρ λόγος ἐστὶν Ἑβραϊκὸς καὶ φυλασσόμενος παρὰ καθαρῶν ἀνδράσιν.

201 Origene, *Contro Celso*, a cura di Pietro Ressa e Claudio Moreschini, Brescia 2000, I, 22

202 *Ibidem*, IV, 33-34

Detto questo segnò il suo corpo con il simbolo cristiano e soffiò sul demone, il quale cadde in potere della fanciulla. Il demone si ritirò, pieno di vergogna, e si presentò al cospetto di Cipriano, il quale chiese: “Dov'è quella per la quale ti ho mandato? Come, io ho passato tutta la notte insonne e tu hai fallito il tuo intento?” “Non chiedermi nulla, non posso dirtelo”.²⁰³

L'insufflazione sull'indemoniato, ancor oggi parte del rito esorcistico cristiano, ha un'origine molto antica – del resto nelle società antiche il soffiare contro qualcosa era un gesto caratterizzato da un fortissimo significato apotropaico che non può essere in alcun modo sottovalutato²⁰⁴ – che possiamo far risalire al II-III secolo della nostra era²⁰⁵, ed uno dei primi autori a farne menzione diretta sembra essere stato Tertulliano, che nell'*Apologetico* così scrive²⁰⁶:

Per cui al nostro contatto, al nostro soffio, con dinanzi agli occhi quel fuoco che li avvolgerà sono costretti, in virtù del nostro comando, a uscire, nolenti e dolenti, coperti di rossore per la vostra stessa presenza, dai corpi degli invasati.²⁰⁷

Anche Atanasio, circa due secoli dopo, nella *Vita di Antonio* racconta che il monaco era solito scacciare i demoni che venivano a tormentarlo nello stesso identico modo:

Una volta si mostrò un demone molto alto, è osò dirmi: “Io sono la potenza di Dio, cosa vuoi che ti doni?” Io allora soffiai contro di lui pronunciando il nome di Cristo, andai a percuoterlo, e mi sembrò di colpirlo; e subito quell'enorme essere scomparve con tutti i suoi demoni nel nome di Cristo.²⁰⁸

203 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 82

204 A riprova della valenza apotropaica del gesto, citiamo il *Vangelo di Tommaso*, un apocrifo del II secolo, nel quale si racconta che durante la sua infanzia Gesù avrebbe curato il fratello Giacomo dal morso di una vipera allo stesso modo in cui il mago iperboleo di Luciano si era occupato dei serpenti della vigna, semplicemente soffiandoci sopra; *De infantia Iesu evangelium Thomae*, a cura di Tony Burke, Turnhout 2010, 16, 1,2: “Ἐπεμψε δὲ Ἰωσήφ τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν Ἰακώβων τοῦ δῆσαι φρύγανα καὶ ἐνένκαι εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. ἤκολούθει δὲ καὶ τὸ παιδίον αὐτῷ. Καὶ συλλέγοντος τοῦ Ἰακώβων τὰ φρύγανα ἔχιδνα ἔδακε τῇ χειρὶ αὐτοῦ. Καὶ κατετειναμένου αὐτοῦ καὶ ἀπολλυμένου προσήγγισεν ὁ Ἰησοῦς καὶ κατεφύσησε τὸ δῆγμα καὶ παραχρῆμα ἰάθη. Καὶ τὸ θηρίον διεπράγη. [Giuseppe mandò suo figlio Giacomo a legare la legna e a portarla nella sua casa. Il bambino lo seguì. Mentre Giacomo stava raccogliendo le fascine, una vipera lo morse sulla mano. Era sdraiato a terra e stava morendo, così Gesù gli si avvicinò, soffiò sul morso, il serpente scoppì e subito fu guarito.]

205 Per una disamina sull'argomento, cfr. Nicolotti Andrea, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Turnhout 2011, pp. 504-509

206 Tertulliano ne parla però anche in altre opere come nel *De idolatria: Quo ore Christianus turarius, si per templa transibit, quo ore fumantes aras despuet et exsufflabit, quibus ipse prospexit?* [Con quale bocca un venditore di incenso cristiano, se si trova a passare dinnanzi ai templi, con quale bocca potrà sputare e soffiare sopra gli altari resi fumanti dal fumo per cui lui stesso ha provveduto?] Tertulliano, *De idolatria*, a cura di J. H. Waszink e J. C. M. Van Winden, Leida New York Bobenhavn Colonia 1987, 11, 7

207 Tertulliano, *Apologetico*, a cura di Ernesto Bonaiuti e Ettore Paratore, Bari 1972, XXIII, 16: *Ita de contactu deque afflatu nostro, contemplatione et repraesentatione ignis illius correpti etiam de corporibus nostro imperio excedunt inviti et dolentes et vobis paesentibus erubescentes.*

208 Atanasio, *Vita di Antonio*, a cura di G. J. M. Bartelink, Milano 1974, 40, 1-2: *Visus est aliquando daemon autem altus valde, et ausus est dicere mihi: “Ego sum virtus Dei. Quid vis tibi donem?” Ego autem magis exhibilavi illum,*

Tornando però a come si è formata l'idea di demone nella tarda antichità, dicevamo che è per noi possibile riconoscere al suo interno due diverse concezioni che si sono influenzate tra di loro vicendevolmente, quella giudaico-cristiana e appunto quella greco-romana.

Nel mondo ebraico i demoni, se pure esistono differenti versioni circa la loro origine o la loro gerarchizzazione, agiscono nel creato come contraltare negativo di Dio e come tali vanno temuti e combattuti. Con il passaggio poi al Cristianesimo, questa concezione rapidamente si radicalizza e si esaspera, i demoni sono percepiti come i veri signori del mondo materiale e la lotta contro di essi diventa una delle caratteristiche più salienti di apostoli, santi, monaci e missionari che, recuperando il lessico tipico dei testi neotestamentari, viaggiano scacciando i demoni da ogni dove.

Bisogna inoltre aggiungere a ciò anche la credenza, tipica del pensiero cristiano di quest'epoca, che gli idoli del paganesimo non fossero soltanto delle mere invenzioni umane, bensì delle entità reali ed ingannatrici, dei demoni²⁰⁹ che nel corso del tempo, facendo sfoggio dei loro poteri, sono riusciti ad irretire l'umanità e a farsi tributare un vero e proprio culto divino, come sintetizzato piuttosto chiaramente da Giustino:

Inoltre [i demoni], in seguito hanno asservito a sé medesimi il genere umano: a volte con magiche iscrizioni, a volte con terrori e tormenti, a volte con l'istituzione dei sacrifici, incensazioni e libagioni, di cui sono divenuti avidi, dopo che si sono sottomessi alle passioni dei sensi; e hanno diffuso tra gli uomini uccisioni, guerre, adulteri, perversioni e malvagità di ogni tipo. Di conseguenza, i poeti e i mitologi, ignorando che sono stati gli angeli e i demoni da loro generati a compiere queste iniquità, rivolte contro uomini e donne, città e nazioni, che avevano messe per iscritto, le riferivano a Dio stesso, a quelli che per loro erano i figli del Suo seme, ai suoi presunti fratelli, Poseidone e Plutone e, analogamente, ai loro figli.²¹⁰

Nel mondo greco-romano, invece, la genesi del concetto di demone è decisamente molto più complessa, a partire dalla parola stessa che lo designa, δαίμονων, che in origine aveva lo stesso significato di θεός, dio, e con questo significato era utilizzata sin dai tempi più arcaici, a partire da Omero.

Con il passare del tempo però l'uso del termine si specializza, finendo per designare una figura

nominans Christum, et adii percutere illum, et visus sum percutere, et statim ingentissimus ille cum omnibus daemoniis suis non apparuit in nomine Christi.

209 Cfr. *Arcana Mundi*, a cura di Georg Luck, vol. II, Milano 1990, pp. 308-312

210 Giustino, *Apologie*, a cura di Giuseppe Girgenti, Milano 1995, II, 5,4-5: Καὶ προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν· τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν, τὰ δὲ διὰ φόβων καὶ τιμωριῶν, ὧν ἐπέφερον, τὰ δὲ διὰ διδαχῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθεισιν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι· καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν. Ὅθεν καὶ ποιηταὶ καὶ μυθολόγοι, ἀγνοοῦντες τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γεννηθέντας δαίμονας ταῦτα πράξει εἰς ἄρρενας καὶ θηλείας καὶ πόλεις καὶ ἔθνη, ἅπερ συνέγραψαν, εἰς αὐτὸν τὸν θεὸν καὶ τοὺς ὡς ἀπ' αὐτοῦ σπορᾶ γενόμενος υἱοῦς καὶ τῶν λεχθέντων ἐκείνου ἀδελφῶν καὶ τέκνων ὁμοίως τῶν ἀπ' ἐκείνων, Ποσειδῶνος καὶ Πλούτωνος, ἀνήνεγκαν.

molto più specifica e delimitata, una creatura sempre di stirpe divina, ma di grado inferiore alle grandi divinità del *pantheon* olimpico, a metà tra il mondo dei mortali e quello degli immortali, predisposta a fungere da collegamento ed intermediaria tra i due, come ad esempio l'Eros descritto dalla sacerdotessa Diotima nel *Simposio* platonico:

«[Eros è] un gran demone Socrate: tutto ciò che è demoniaco è intermedio tra il dio e il mortale. [...] Ha il potere di interpretare e di portare agli dèi le cose che vengono dagli uomini e agli uomini le cose che vengono dagli dèi: degli uomini le preghiere e i sacrifici, degli dèi, invece, gli ordini e le ricompense dei sacrifici. E, stando in mezzo fra gli uni e gli altri, opera un completamento, in modo che tutto sia ben collegato con sé medesimo. Dall'opera sua procede tutta la mantica e l'arte sacerdotale che riguarda i sacrifici e le iniziazioni, gli incantesimi e tutta la divinazione e la magia. Un dio non si mescola all'uomo, ma per opera di questo demone gli dèi hanno ogni relazione e colloquio con gli uomini, sia quando vegliano, sia quando dormono.²¹¹ E chi è sapiente in queste cose è un uomo demonico; chi invece, è sapiente in altre cose, in arti o in mestieri, è uomo volgare. Tali demoni sono molti e di molte specie; e uno di essi è Eros».²¹²

Mano a mano che la speculazione filosofica allontanerà le divinità dalla realtà materiale, trasformandole di fatto da figure mitiche in entità teologiche via via più astratte ed iperurane, gli intellettuali vedranno sempre di più nei demoni questo ruolo di intermediari tra quel mondo divino, perfetto, immutabile ed alieno, ed il regno imperfetto della carne e del divenire.²¹³

Per Plutarco sono i demoni infatti ad ispirare i profeti e gli oracoli dell'antichità, e non certo gli dèi, i quali, dato che sono troppo lontani e distanti dalla realtà materiale per occuparsene direttamente, sono soliti demandare questa incombenza ai loro sottoposti demonici:

Quanto a me, non ho mai sentito parlare di oracoli non ispirati dalla divinità o di iniziazioni o altri miti trascurati da quella, né, tuttavia, per questo, credo che essa vi intervenga e sia presente e se ne occupi; piuttosto, affidiamo a coloro cui è più giusto affidarle, tali cose, ai ministri, cioè, degli dèi, come a servitori e scrivani; e stimandoli

211 Sono quindi i demoni ad ispirare i sogni divinatori degli uomini. Bisogna ricordare che il demone scacciato da Ilarione si era lamentato con il monaco di come ingannava bene gli uomini attraverso i sogni, cosa che noi abbiamo messo in relazione con pratiche teurgiche, ma che ha un suo chiaro antecedente letterario in questo brano e nella tradizione che da esso ne è successivamente scaturita.

212 Platone, *Simposio*, a cura di Giovanni Reale e John Burnet, Milano 2001, 202 d-203 a: Δαίμων μέγας, ὃ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ θνητοῦ. [...] Ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. Διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπιτάξεις καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῦσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνουσος. Οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ ἐσὶν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.

213 Nei *Misteri Egiziani* viene formulata una rigida gerarchia oltremondana che vede al suo vertice gli dèi visibili ed invisibili, seguiti dai demoni e quindi dagli eroi, cfr. Giamblico, *Misteri Egiziani*, I, 20,61-63 e II, 1,67.2-69

demoni, taluni di essi per sorvegliare i riti e i misteri divini, altri per vendicare le ingiustizie più grandi ed evidenti.²¹⁴

Concezione che penetra poi immancabilmente anche nel pensiero cristiano, per il quale profezie e vaticini sono opera di demoni, che non hanno però alcuna capacità di preveggenza, e che quindi ingannano in vari modi gli uomini. Secondo quanto Atanasio fa dire ad Antonio, infatti, i demoni essendo composti di materia leggera²¹⁵, possono viaggiare molto rapidamente e quindi assistere ad eventi che avvengono in luoghi molto lontani, per poi tornare indietro e raccontarli a chi li interroga e spacciandola per la conoscenza di cose future:

Se fingono di predire il futuro, non deve riguardarci. Spesso alcuni giorni prima dicono che alcuni giorni dopo giungeranno dei confratelli, e questi arrivano. Escogitano ciò non perché abbiano cura di coloro che li ascoltano, ma per portarli alla perdizione quando vedono che essi credono in loro e li tengono soggiogati. [...] Essi non possono sapere le cose che non sono ancora avvenute. Soltanto Dio conosce ogni cosa prima che avvenga. Come dei ladri, invece, i demoni stanno attenti a quello che vedono e lo annunziano. [...] Accade spesso che annunziano la verità anche intorno all'acqua del fiume. Quando vedono che stanno cadendo molte piogge nella terra di Etiopia, sapendo che da queste piogge dipende l'abbondanza del Nilo, precorrendo il movimento dell'acqua verso l'Egitto, annunziano che vi sarà la piena. Questo l'avrebbero potuto fare anche gli uomini, se avessero potuto correre quanto loro. [...] Così poterono esistere per un certo tempo gli oracoli dei pagani, e così essi vennero sovente sedotti, ma ormai l'errore è vinto.²¹⁶

Anche nella *Confessio* ritroviamo l'idea che siano i demoni ad ispirare gli oracoli, quando viene raccontato che Satana aveva fatto sì che venisse diffuso un vaticinio²¹⁷ ad Antiochia preconizzando che la pestilenza che aveva colpito la città, e di cui lui stesso era causa, sarebbe cessata soltanto nel momento in cui Giustina avrebbe deciso di concedersi ad Aglaide:

214 Plutarco, *L'eclissi degli oracoli*, a cura di Andrea Rescigno, Napoli 1995, XIII, 417 A-B: Ἡμεῖς δὲ μήτε μαντείας τινὰς ἀθειάστους εἶναι λέγοντας ἢ τελετὰς καὶ ὀργιασμοὺς ἀμελουμένους ὑπὸ θεῶν ἀκούωμεν μήτ' αὐτὸ πάλιν τὸν θεὸν ἐν τοῦτοις ἀναστρέφεισθαι καὶ παρῆναι καὶ συμπραγματεῦσθαι δοξάζωμεν, ἀλλ' οἷς δίκαιόν ἐστι ταῦτα λειτουργοῖς θεῶν ἀνατιθέντες ὥσπερ ὑπηρέταις καὶ γραμματεῦσι δαίμονας νομίζωμεν ἐπισκόπους θεῶν ἱερῶν καὶ μυστηρίων ὀργιαστάς, ἄλλους δὲ τῶν ὑπερηφάνων καὶ μεγάλων τιμῶν ἀδικιῶν περιπολεῖν.

215 Anche Tertulliano imputa a questa abilità la loro fittizia prescienza, causata dal loro essere creature alate.

216 Atanasio, *Vita di Antonio*, a cura di G. J. M. Bartelink, Milano 1974, 31,1-33,1: *Si ergo finxerint se futura predicare, non ad nos pertineat. Saepius enim ante dies dicunt futuros post dies fratres, et veniunt. Fingunt autem hoc, non quia curam habent audientium, sed ad hoc faciunt ut, cum viderint eos credere sibi, de cetero habentes eos subiectos, perdant eos. [...] Taliter et de aqua fluvii contigit eos saepius verum fari. Videntes enim pluvias multas factas in terra Aethiopiae, scientes quia ex ipsis pluviis abundantia fluminis fit, antequam aqua venit in Aegypto, antecedentes dicunt aquam futuram. Hoc autem fecissent homines, si tantam in currendo habuissent virtutem ut ipsi. [...] Sic constare potuerunt ad tempus paganorum divinationes, et sic seducti sunt ab ipsis aliquoties, sed iam sedatus est error.*

217 È la strategia coerente che le potenze infernali mettono in atto contro il Cristianesimo, cfr. *Il diavolo e i suoi angeli*, a cura di Monaci Castagno Adele, Firenze 1996, p. 67

E il Diavolo fece scoppiare una pestilenza tra gli abitanti e diffuse un oracolo, per il quale ne sarebbero stati liberati se Giustina avesse sposato Aglaide. Ma con le sue preghiere calmò la folla inferocita e allo stesso tempo scacciò la peste dalla città; i cui cittadini, dopo che ebbero capito cosa stesse succedendo, cambiando idea lodarono Dio e mi accusarono di essere un nemico della città con tale violenza, che mandavo i miei messaggi segretamente e avevo paura ad incontrarmi con i miei conoscenti.²¹⁸

Ma a questo atteggiamento, proprio del paganesimo colto e generalmente di ispirazione platonica, se ne affianca un altro più popolare che, allo stesso modo delle sue controparti cristiane, vede nei demoni delle entità maligne e pericolose²¹⁹, fino a fondersi e confondersi interamente in esso; se con Plutarco l'esistenza dei demoni malvagi è accettata con qualche riserva²²⁰, per Filostrato essi sicuramente esistono e vanno di conseguenza combattuti, come fa per l'appunto il suo Apollonio di Tiana ad Efeso, il quale riconosce l'autore della pestilenza che stava flagellando la città in un demone e lo sconfigge:

Così detto, condusse tutta la città nel teatro, dove si leva il monumento al dio Tutelare. Qui apparve loro un vecchio mendicante che simulava di essere cieco: aveva una bisaccia e in essa una crosta di pane, era coperto di cenci e il suo volto era rappreso di sudiciume. Avendo allora disposto gli Efesii intorno a lui, disse: «Raccogliete quante più pietre vi riesce, e lapidate quest'essere nemico agli dèi». [...] Infine alcuni presero a gettare pietre contro di lui, e il vecchio che prima pareva cieco levò improvvisamente lo sguardo, mostrando occhi pieni di fuoco; allora gli Efesii compresero che era un demone, e lo lapidarono sino a che rimase coperto da un cumulo di sassi. Dopo qualche momento Apollonio ordinò loro di rimuovere le pietre e di constatare quale mostro avessero ucciso. Quando venne portato alla luce il corpo di colui che credevano di aver lapidato, il vecchio era scomparso; e alla loro vista apparve un cane simile nell'aspetto a un molosso, ma di dimensioni simili a un enorme leone.²²¹

Una descrizione fisica dei demoni malvagi analoga a questa la ritroviamo negli *Oracoli Caldaici* nei quali il loro aspetto è descritto come bestiale, per non dire nuovamente canino, cosa che riecheggia anche nella descrizione del lugubre corteo della dea Ecate:

Dagli uteri della terra si slanciano i cani della terra che non mostrano mai ai mortali segno verace.²²²

218 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 12,2-3: Καὶ τῷ δήμῳ λοιμὸν προσήγαγεν ὁ διάβολος καὶ χρησμόν δίδωσιν ἀπαλλαγῆσεσθαι, ἐὰν Ἰουστίνα συναφθῆ τῷ Ἀγλαΐδᾳ. Ἄλλὰ καταβοῶντα τὸν δῆμον ἡ εὐχὴ αὐτῆς κατέστειλεν, ὁμοῦ καὶ τὸν λοιμὸν ἀποδιώξασα τῆς πόλεως· ὧν αἴσθησιν λαβόντες οἱ πολῖται μεταβαλλόμενοι τὸν θεὸν ἐδόξαζον, ἔμε δὲ ὡς τῆς πόλεως ἐπίβουλον ἐλοιδοροῦν σφοδρῶς, ὥστε με λεληθότως προιέναι καὶ ἐντρέπεσθαι προσυπαντᾶν τοῖς γνωρίμοις μου.

219 Cfr. Nicolotti Andrea, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Turnhout 2011, p. 39

220 Cfr. Moreschini Claudio, "Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale", in *Il demonio e i suoi complici*, Messina 1995, pp. 78-82

221 Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978, IV, 10

222 Albanese Luciano e Mander Pietro, *La teurgia nel mondo antico*, Genova 2011, fr. 90, p. 113

Gli elementi fin qui tratteggiati, oltre a spiegare abbastanza bene l'assoluta preponderanza della demonologia nelle vicende di Cipriano, ci permettono anche di notare come i demoni da lui osservati nel corso della sua vita appartengano a due categorie molto ben distinte: gli idoli del paganesimo, con i quali si relaziona principalmente nell'infanzia e che ci sembrano essere più fatui che pericolosi, e quelli di ispirazione più propriamente cristiana, come quelli che affollano il suo soggiorno in Egitto²²³ fino ad arrivare, durante la sua visita alla terra dei Caldei, alla visione epifanica di Satana e di tutta la sua corte infernale, visione che serve a ribadire, casomai ce ne fosse ancora bisogno, il ruolo paradigmatico ed esemplare dell'esperienza di Cipriano, inteso non come un mago, ma come *il* mago pagano per antonomasia il quale, proprio in virtù della sua intimità con il Diavolo in persona, sovrasta i suoi colleghi costretti, a differenza sua, a commerciare con demoni generici e senza nome, e così facendo la sua conversione alla fede cristiana e la sua rinuncia alle arti magiche diventano cose ancor più uniche e meravigliose, esse stesse prodigio e miracolo:

Credetemi, dopo averlo appagato con dei sacrifici, ho visto il Diavolo in persona. [...] Il suo aspetto era come di un fiore d'oro adornato di pietre preziose e portava sulla testa come una corona pietre intrecciate assieme, le cui energie illuminavano quella pianura e la sua veste non era diversa; quando vi si avvolse fece tremare la terra. Grande era l'ostentazione attorno al suo trono delle diverse gerarchie che hanno definito il loro aspetto e le loro energie sottomettendosi a lui.²²⁴

A quanto finora detto, ci sentiamo in dovere di aggiungere un'ulteriore chiosa, una suggestione che la lettura dei nostri testi ci ha suggerito e che ci permetterebbe, secondo noi, di contestualizzare ancor meglio l'elemento demoniaco all'interno dei nostri testi e di metterlo in relazione con le pratiche magiche coeve.

Nella *Conversio*, opera sicuramente figlia di una religiosità più popolare rispetto alla *Confessio* che peraltro non riporta l'episodio in questione, quando Cipriano, dopo il fallimento del primo demone, ne evoca un secondo nel tentativo di far cedere Giusta, assistiamo ad un curioso dialogo tra i due:

223 In Egitto Cipriano ha una sorta di teofania rovesciata nella quale gli appaiono i demoni preposti a ciascun vizio dell'umanità, secondo una tipologia espressiva che, a partire dalla *Vita di Antonio*, avrà grande successo nella tradizione demonologica orientale. Bisogna anche notare che le versioni greche della *Confessio* e quella copta edita da Festugière differiscono sensibilmente tra loro per simbolismo e demoni osservati, cfr. Festugière André Marie Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste I: l'astrologie et le sciences occultes*, Parigi 1944, pp. 374-383

224 Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 6,4-7,1: Ἐμοὶ πιστεύετε, ὅτι αὐτὸν τὸν διάβολον ἐθεασάμεν θυσίαις ἐξιλεωσάμενος. [...] Ἦν δὲ τὸ εἶδος αὐτοῦ ὡς ἄνθος χρυσοῦ τιμίους λίθοις κεκοσμημένον καὶ τὴν κεφαλὴν ἐστεφάνωτο λίθοις συμπλεκόμενοις, ὧν αἱ ἐνέργειαι τὸ πεδῖον ἐκεῖνο κατηύγαζον καὶ στολὴ οὐκ ἀνόμοις· καὶ ἔσειεν τὸν χώρον περιστεφόμενος. Πολλὴ δὲ ἡ περὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ παράστασις διαφόρων ταγμάτων κεκλικότων πρὸς ὑποταγὴν αὐτῷ τὰς εἰδέας καὶ ἐνεργείας.

Cipriano non si diede per vinto, rise di quel demone e, compiuta una magia più audace, convocò un demone più potente. Questi, assai superbo di sé, disse: «Ho saputo dei tuoi comandi e dell'impotenza di chi mi ha preceduto: mio padre appunto mi ha inviato qui per tentare di alleviare il tuo dolore. Prendi questo filtro e spargilo tutt'intorno alla casa della ragazza».²²⁵

La dinamica di quest'episodio non è molto chiara, dato che, oltre ad essere una ripetizione di quello immediatamente precedente²²⁶, pare infatti che Cipriano evochi un demone, il quale a sua volta gli comanda di compiere una determinata azione rituale – che non sembra però esser stata messa in atto, o i cui effetti sono totalmente estranei alla narrazione della vicenda – e che poi viene cacciato dalla vergine con una semplice preghiera.

Potrebbe semplicemente trattarsi di un errore del nostro redattore che, poco esperto o poco attento, avrebbe unito in un'unica operazione magica due pratiche tra loro distinte, la creazione di un filtro, che come abbiamo visto era uno dei simboli più tipici della magia erotica, nonché un elemento tecnico della discussione sopra di essa, e l'evocazione di un demone, tuttavia potrebbe sussistere anche un'altra interpretazione della vicenda, capace di integrare questa spiegazione senza sostituirvisi completamente, e per fare ciò dobbiamo fare riferimento al *De Sancto Cypriano* di Eudocia. Nel suo poema l'Imperatrice inverte infatti il ruolo tra l'evocatore e l'evocato, facendo sì che sia Cipriano ad ordinare al demone di spargere il filtro e non viceversa²²⁷:

Sorrise il mago, confidando nelle arti del male, ed evocò un altro funesto Beliar. Questi disse a Cipriano: «Ho saputo del tuo ordine e della sua inettitudine: per questo il padre mi ha mandato a placare i tuoi dolori». E il mago, felice, replicò prontamente: «Eccoti, demone, questa pozione: con essa aspergi tutta la casa della vergine casta. Io verrò dopo di te: penso che la convincerò all'istante». Il demone si avviò.²²⁸

È possibile che Eudocia stia seguendo una diversa redazione della *Conversio* rispetto a quelle in nostro possesso, oppure che abbia tentato di emendare un brano per lei di difficile comprensione, attraverso gli strumenti culturali di cui poteva disporre, correggendolo e forse riportandolo al suo significato originario, trasformando cioè questo episodio nell'evocazione di un *paredro*, il demone che assisteva e guidava i maghi²²⁹ – ma non solo loro²³⁰ – e che Ireneo di Lione attribuisce anche al

225 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, p. 82

226 *Ibidem*, pp. 80-81

227 Bisogna tuttavia notare che nell'episodio precedente mantiene invece l'ordine inalterato.

228 Eudocia Augusta, *Storia di San Cipriano*, a cura di Claudio Bevegni, Milano 2006, p. 90: Μειδήσας δὲ μάγος, | χαλεποῖς ἔργοισι πεποιθώς, | κίκλησκεν πάλιν ἀταρτηρόν Βελίαρων. | Κυπριανῶ δ' ἀγόρευε· “μάθον καὶ σεῖο ἀνωγὴν | καὶ τοῦδ' αὖ κακότητα· ὅθεν γενέτης μ' ἀνέπεμπε | σὼν ἀχέων ἐπαρωγόν.” Ὁ δ' αἴψα μάγος κεχαρηώς | ἔννεπε· “τῆ τόδε, δαῖμον· ὄλον δῶ παρθένου ἀγνῆς | φαρμάκῳ ἐγκατάδευσον. Ἐγὼ δ' ὅπιθεν σεῖο βαίνω· | πείσεν δ' αἴψ' ὀίω μιν.”

229 Cfr. Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 104-113

230 Abbiamo poc'anzi ricordato il caso di Plotino, che avrebbe avuto come *paredro* addirittura un dio; cfr. Capitolo 3, p.

suo avversario, l'eretico Marcione:

Pare anche che [Marcione] abbia come assistente un demone, grazie al quale sembra pronunciare vaticini e far vaticinare quelle che considera degne di essere partecipi alla sua grazia.²³¹

Allo stesso modo, per lo Pseudo-Clemente autore dei *Ritrovamenti*, anche Simon Mago sarebbe stato accompagnato da un *paredro*, nel suo caso però non un demone, bensì lo spirito di un fanciullo morto di morte violenta ed assoggettato quindi ai voleri del negromante, che ben sintetizza la figura dell'*áaros*, del morto insoddisfatto ed anzitempo che, tradizionalmente, era il veicolo principale della pratica magica²³²:

«Per mia propria virtù, [è Simon Mago che parla] a un certo momento, tramutando l'aria in acqua e l'acqua in sangue e consolidando la carne, ho dato forma a un fanciullo, l'uomo nuovo, e ho prodotto un'opera molto più nobile di quanto ha fatto dio creatore. Questi, infatti, ha creato l'uomo dalla terra, mentre io, cosa più difficile dall'aria, per poi restituirlo all'aria una volta liberato dal corpo. Ho tuttavia riposto in un cubicolo segreto la sua statua e un suo ritratto perché si conservi la traccia e la memoria della mia opera». Noi pensavamo che lui si riferisse a quel fanciullo ammazzato della cui anima si serviva per i suoi traffici.²³³

Evocazione di un demone *paredro* a cui alludono forse anche i cittadini di Oea quando accusano Apuleio di tenere in casa l'effigie di un demone chiamato *Basileus* e di venerarla di nascosto²³⁴, ma che, secondo il filosofo di Madaura, non sarebbe altro che un statuetta di Mercurio:

Ecco un'altra accusa che gli avversari mi hanno mosso leggendo una lettera di Pudentilla. Si tratta della fabbricazione di una statuetta che essi dicono che io avrei fatto costruire occultamente in legno pregiato a scopo di malefici magici. Sarebbe una brutta e orribile figura di scheletro che io venererei intensamente col nome greco di *Basileus*.²³⁵

113. Nella filosofia platonizzante di questo periodo, a partire dall'esempio socratico, si è diffusa l'idea che ognuno possieda un demone protettore personale, una via di mezzo tra quello che oggi chiameremo il principio morale di ciascuno, ed un vero e proprio angelo custode. Questa teoria la ritroviamo espressa e discussa diffusamente, ad esempio, nel libro IX dei *Misteri Egiziani* di Giamblico, così come anche da Ammiano Marcellino nelle sue *Storie*: *Ferunt enim theologi in lucem editis hominibus cunctis, salva firmitate fatali, huius modi quaedam velut actus rectora numina sociari, admodum tamen paucissimis visa, quos multiplices auxere virtutes*. [Affermano infatti i teologi che tutti gli uomini dal momento della nascita sono accompagnati da divinità di questo genere che hanno il compito di dirigere le loro azioni, senza interferire negli immutabili decreti del fato. Esse sono apparse soltanto a pochissimi, resi insigni da molteplici virtù.] Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976, XXI, 14,3

231 Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, I, 13,1, in Ireneo di Lione, *Contro le eresie e altri scritti*, a cura di Enzo Bellini e Giorgio Maschio, Milano 1997

232 Cfr. Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 126-128. Sempre in quest'ottica, nel III secolo i cristiani venivano accusati di essere capaci di compiere i prodigi taumaturgici che abitualmente erano loro attribuiti, proprio grazie all'evocazione dell'anima di Gesù che, essendo morto in croce, era considerabile a tutti gli effetti un *áaros*, cfr. Smith Morton, *Gesù mago*, Roma 1990, p. 52

233 Pseudo-Clemente, *I ritrovamenti*, a cura di Silvano Cola, Roma 1993, II, 15

234 Cfr. Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995, pp. 78-79

235 Apuleio, *L'Apologia*, a cura di Giuseppe Augello, Torino 1984, LXI: *Unum etiam crimen ab illis, cum Pudentillae litteras legerant, de cuiusdam sigilli fabricatione prolatum est, quod me aiunt ad magica maleficia occulta fabrica,*

Ricapitolando, dopo aver tentato di contestualizzare l'impianto demonologico dei nostri testi all'interno della società che li ha prodotti, ovverosia l'ultimo scorcio della tarda antichità, possiamo facilmente asserire che essi non si discostano in alcun modo dal *mainstream* corrente che vedeva nei demoni la causa primaria ed unica della maggior parte delle sventure e delle malattie che potevano capitare a chicchessia. Sia che essi provenissero dalle profondità dell'Inferno cristiano, o che fossero gli antichi dèi delle religioni tradizionali, erano un pericolo reale e tangibile, una minaccia costante ed assillante contro la quale bisognava a tutti i costi porre rimedio.

Il loro potere tuttavia, ed in questo la *Conversio* e la *Confessio* sembrano essere sostanzialmente d'accordo nonostante la diversa genesi letteraria ed il diverso pubblico di riferimento, è illusorio, abile a generare soltanto visioni ed immagini vane che non possono in alcun modo intaccare la realtà, ma solo farlo credere perché essi in realtà non hanno alcun potere sulla creazione:

Ma, dopo aver fatto molte cose, non fu abile, né fu capace di avere effetto su di noi, poiché Dio ci ha mostrato che il Diavolo non è in grado di agire contro natura, ma piuttosto è presuntuoso con la natura, come quando qualcuno che, zoppo e storpio, usa un cavallo addestrato alla battaglia, e ritiene che i successi ottenuti siano da ascrivere proprio alla sua persona, a causa della condizione del corpo giovane che infiamma il desiderio e ispira la sua natura a desiderare ancora di più.²³⁶

Quindi i poteri che garantiscono, ed è lo stesso Cipriano ad ammetterlo, non sono reali, ma apparenti, fantasmi senza alcuno spessore e consistenza:

Le mie buone azioni dunque non davano alcun beneficio, in quanto non avevano alcuna consistenza come le ombre; quelle cattive invece erano reali, poiché i demoni possono agire nocivamente sulle cose che esistono, anche se non è tuttavia loro concesso di creare nulla di reale. Se davo a qualcuno dell'oro, esisteva solo per tre giorni, dopo i quali, quelli a cui avevo detto della truffa, lo scambiava con altri di modo da danneggiare chi lo riceveva.²³⁷

Anzi, i demoni stessi non sarebbero altro che nebbia e fumo:

ligno exquisitissimo, comparasse et, cum sit sceleti forma turpe et horribile, tamen impendio colere et Graeco vocabulo βασιλέα nuncupare.

²³⁶ Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009, 10,5: Ἀλλὰ πολλά δράσας, οὐκ ἠδυνήθη, οὔτε ἐν τούτῳ ἐνεργῆσαι ἐν ἡμῖν, δεικνύντος τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ δύναται πρὸς τὴν φύσιν ὁ διάβολος, ἀλλὰ μετὰ τῆς φύσεως μεγάλα φρονεῖ, ὡς ὅτε τις κυλλὸς ἢ χλωρὸς ἵππῳ πολεμεῖν εἰδὸτι χρησάμενος δοκοῖ τὰ κατορθώματα εἰς οἰκεῖον πρόσωπον ἀναφέρεσθαι· ἡ γὰρ μελέτη τοῦ νέου σώματος ἐξάπτει τὸν πόθον, καὶ τὴν φύσιν πλέον ἐγείρει εἰς ὄρεξιν.

²³⁷ *Ibidem*, 15,6-7: Αἱ μὲν οὖν εὐεργεσίαι μου οὐκ εἶχον ὄνησιν, ὅτι οὐκ εἶχον ὑπόστασιν, ὡς φαντασίαι· αἱ δὲ ἀδικαίαι μου ἀληθεῖς ἐγίνοντο, ἐπειδὴ ἐνήργουν οἱ δαίμονες εἰς τὰς ὑπάρξεις ἐπιβλαβῶς, παρασχεῖν δὲ ὑπαρξιν οὐκ ἠδύναντο. Εἴ τιτι χρυσὸν εἰδίδουν, πρὸς ἡμέρας τρεῖς ἴσχυεν, ὅθεν οἷς ἔλεγον τὸν δόλον, θάπτον αὐτὸν συναλλάττοντες ἐζημίουσαν τοὺς συναλλάκτας.

Appresi dalla vergine Giustina che i demoni sono fumo e che non hanno alcun potere. Ho visto che solo in presenza della fanciulla cristiana il drago consumarsi e non avere nemmeno la forza di una zanzara.²³⁸

Questa concezione non è né nuova, né particolarmente originale, ma tipica della speculazione demonologica cristiano-orientale²³⁹ ed affonda le sue radici nella credenza comune della tarda antichità, che i demoni siano composti di materia aerea e che pertanto, pur avendo un corpo, esso sia leggero ed impalpabile²⁴⁰, come abbiamo visto in merito affermato anche dal monaco Antonio.²⁴¹

Del resto che i demoni siano composti di fumo, è una cosa comune anche alla mentalità pagana coeva e possiamo riscontrarla persino in Luciano di Samosata, il quale, nel far parlare di spiriti maligni ed esorcismi i suoi personaggi, fa asserire al povero Ione – nella finzione narrativa un filosofo platonico²⁴² e contro il quale non lesina certo ironia e sarcasmo – di averne veduto uno dall'aspetto nero e fumoso:

«Sei ridicolo – intervenne Ione –, a dubitare di tutto. Vorrei proprio chiederti, dunque, che cos'hai da dire su coloro che liberano gli indemoniati dai timori, esorcizzando apertamente i loro fantasmi. Ed è inutile che te ne parli, tutti conoscono il Siro di Palestina²⁴³, bravo in queste cose, quanti ne riceve di quelli che, colti da epilessia davanti alla luna, storcono gli occhi ed emettono schiuma dalla bocca; e lui riesce a guarirli e li manda via sani di mente, liberandoli, per un grosso compenso²⁴⁴, dall'orrore. Mentre giacciono distesi, si mette vicino a loro e

238 *Ibidem*, 8,3-4: "Ἐγνων ἐκ τῆς παρθένου Ἰουστίνης τοὺς δαίμονας ὅτι καπνός εἰσι καὶ οὐδὲν ἰσχύουσιν· εἶδον ἐν τῇ κόρῃ τῇ Χριστιανῇ τὸν τοσαῦτα φυσῶντα δράκοντα, μηδὲ κώνωπος ἰσχύοντα. Ἐπεΐσθην ἐκ τῆς εὐσεβοῦς παρθένου τὸν τηλικαῦτα ἐπαγγελλόμενον βθωιλέα τοῦ σκότους.

239 Circa sei secoli dopo la redazione della *Confessio*, Michele Psello, nel suo opuscolo sui demoni, riassunto del pensiero greco-orientale in merito, così li descrive: "Ἄλλ' οὐκ ἀσώμασπον, ὧ γενναῖε, τὸ δαιμόνιον ἐστὶ φύλον, μετὰ σώματος δέ γε καὶ ἀμφὶ σώματα διατέτριψε. Καὶ τοῦτο ἐστὶ μὲν καὶ παρ' αὐτῶν μαθεῖν τῶν ἡμεδαπῶν καὶ σεπτῶν πατέρων, εἴ τις τὰ αὐτῶν οὐκ ἀργῶς ἐπίοι· ἐστὶ δὲ καὶ πολλῶν ἀκούσαι τὰς μετὰ σωμάτων αὐτοῖς αὐτοφανείας διηγουμένων. Καὶ Βασίλειος δὲ ὁ θεῖος, ὁ τῶν ἀθεάτων ἐσώπτης τῶν ἡμῖν ἀδήλων, οὐ δαίμοσι μόνοις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀχράντοις ἀγγέλοις ἐνεῖναι σώματα διατείνεται, οἷά τινα πνεύματα λεπτά καὶ ἀερῶδη καὶ ἄχραντα. [No, egregio, la razza dei demoni non è priva di corpo: vivono in un corpo e tra i corpi. Lo puoi apprendere, questo, dai venerabili Padri, se uno non si accosta pigramente ai loro scritti: e c'è la testimonianza di tante persone a cui gli spiriti maligni si sono mostrati. Il divino Basilio, indagatore attento dell'invisibile, di ciò che a noi non è manifesto, sostiene che il corpo lo hanno non solo i demoni, ma anche gli angeli incontaminati, spiriti per così dire leggeri, fatti d'aria, puri.] Psello Michele, *Sull'attività dei demoni*, a cura di Francesca Albini, Genova 1985, 7

240 Garantendo loro la possibilità di nutrirsi del fumo dei sacrifici, almeno secondo i polemisti cristiani di questo periodo e anche quindi secondo la *Confessio*.

241 Cfr. Capitolo 3, p. 148

242 Della centralità della speculazione neoplatonica nella demonologia della tarda antichità, abbiamo già dato precedentemente conto, cfr. Capitolo 3, pp. 146-148

243 È probabile che qui Luciano di Samosata faccia esplicito riferimento a Gesù, piuttosto che ad uno dei suoi discepoli o ad un esorcista ebreo itinerante.

244 Bisogna notare la finezza retorica messa in campo da Luciano nella costruzione di questo passaggio. Facendo ingenuamente dire a Ione, entusiasta ammiratore dei prodigi esorcistici del Siro di Palestina, che questi per le sue *performance* si farebbe pagare, riesce con noncuranza ad equipararlo ad un qualunque γοήτης dell'epoca e i suoi prodigi a semplici trucchi e ciarlatanerie superstiziose, rendendo quindi ancora più comico e parodistico il tono della narrazione.

domanda agli spiriti da dove siano giunti dentro al corpo: il paziente tace, e il demone risponde in greco o nella lingua del suo paese d'origine e dice come e da dove è entrato nell'uomo; lui gli impone dei giuramenti, e se non obbedisce scaccia il demone minacciandolo.²⁴⁵ Io stesso ne ho visto uscire uno, di color nero e fumo».²⁴⁶

Dopo aver conosciuto la sostanziale impotenza dei demoni, anche soltanto di fronte al semplice simbolo di Cristo, al nostro Cipriano, oramai giunto come noi alla fine della sua vicenda, non resta che convertirsi e rinnegare così gli errori della vita passata. Nella *Conversio*, unico tra i tre testi del *corpus* agiografico a trattare questa parte della storia, l'abiura alla magia, ai demoni e alle vanità degli idoli si concretizza attraverso un unico gesto rituale dal profondo significato simbolico, che viene officiato sotto la tutela diretta dello stesso vescovo della città, Antimio, il rogo cioè dei libri magici che ricalca non tanto gli analoghi precedenti imperiali – dove libri simili venivano bruciati per ordine e coercizione del sovrano – quanto l'esempio paolino²⁴⁷ e che era la prassi necessaria per purificarsi le mani lordate dalla magia²⁴⁸:

Fuggito il demone, confuso e imbarazzato, Cipriano prese il gran numero dei suoi libri magici, e, affidateli a dei fanciulli, si recò alla chiesa, dove cadde ai piedi del beato Antimio. “Sono del celebrato Cristo – esclamò – e anch'io voglio divenire soldato di Cristo ed essere iscritto nei ruoli del suo santo esercito!” Il santo vescovo, credendo che quello volesse metterlo alla prova gli intimò di andarsene e di rispettare la chiesa di Cristo, e di temere la Sua virtù. “Anch'io ne son persuaso: Egli è invincibile: questa notte ho inviato contro una giovane dei demoni, ho conosciuto la sua preghiera e constatato che per mezzo del suo segno quella ha messo in fuga i suoi nemici. Prendi dunque questi libri, con i quali ho commesso il male e ponili sul fuoco, e abbi pietà di me”.²⁴⁹

245 Ricompare qui la teatralità del rituale esorcistico, secondo l'*iter* che abbiamo precedentemente delineato, cfr. Capitolo 3, nota 185

246 Luciano di Samosata, *L'amante della menzogna*, a cura di Francesca Albini, Venezia 1993, 16: Γελοῖα ποιεῖς, ἔφη ὁ Ἰων, ἀπιστῶν ἅπασιν. Ἐγὼ γοῦν ἠδέως ἂν ἐροίμην σε, τί περὶ τούτων φῆς ὅσοι τοὺς δαιμονῶντας ἀπαλλάττουσι τῶν δειμάτων οὕτως σαφῶς ἐξάδοντες τὰ φάσματα. Καὶ ταῦτα οὐκ ἐμέ χρη λέγειν, ἀλλὰ πάντες ἴσασι τὸν Σύρον τὸν ἐκ τῆς Παλαιστίνης, τὸν ἐπὶ τούτῳ σοφιστὴν, οὓσους παραλαβὼν καταπίπτοντας πρὸς τὴν σελήνην καὶ τῷ ὀφθαλμῷ διαστρέφοντας καὶ ἀφροῦ πιμπλαμένους τὸ στόμα ὄμως ἀνίστησιν καὶ ἀποπέμπει ἀρτίους τὴν γνώμην, ἐπὶ μισθῷ μεγάλῳ ἀπαλλάξας τῶν δεινῶν. Ἐπειδὴν γὰρ ἐπιστάς κειμένοις ἔρηται ὄθεν εἰσεληλύθισιν εἰς τὸ σῶμα, ὁ μὲν νοσῶν αὐτὸς σιωπᾷ, ὁ δαίμων δὲ ἀποκρίνεται, ἑλληνίζων ἢ βαρβαρίζων ὅποθεν ἂν αὐτὸς ᾗ, ὅπως τε καὶ ὅποτε εἰσῆλθεν ἐς τὸν ἄνθρωπον· ὁ δὲ ὄρκους ἐπάγων, εἰ δὲ μὴ πεισθεῖη, καὶ ἀπειλῶν ἐξελαύνει τὸν δαίμονα. Ἐγὼ γοῦν καὶ εἶδον ἐξιόντα μέλανα καὶ καπνώδη τὴν χροῶν.

247 *At.*, 19,19-20

248 Barb A. A., “La sopravvivenza delle arti magiche”, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, pp. 130-131

249 Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984, pp. 85-86

Conclusioni

Con la conversione ed il battesimo, termina così l'esperienza esoterica ed occulta di Cipriano, e con essa idealmente anche la nostra ricerca, l'itinerario magico che abbiamo tentato di seguire attraverso gli ultimi secoli dell'antichità, letti nel traumatico passaggio dalle religioni tradizionali al nuovo monoteismo cristiano.

Lungo i tre capitoli di questa nostra disamina abbiamo tentato di descrivere quanto più minuziosamente possibile la figura di Cipriano e le sue particolarità, dando conto anche delle problematiche relative ai testi che trattano di lui e alla loro composizione, della sua caratterizzazione storica e della diffusione della sua leggenda, così come dello specifico ruolo che la società di allora riservava agli operatori del soprannaturale come maghi, teurghi o santi, categorie queste che nel giudizio dei contemporanei spesso si confondevano tra loro.

Le distinzioni tra queste distinte classi di taumaturghi non sono infatti così nette e chiare – dato che i prodigi che si attribuivano loro sono essenzialmente simili, come nel caso dei serpenti scacciati, degli esorcismi, delle contro-fatture o del propiziare la vittoria degli aurighi alle corse, e che rispondono alle medesime aspettative, ossia l'appianamento delle tensioni sociali ed il ripristino dello *status quo* in un mondo terrorizzato dal disordine e dall'entropia – ma appaiono piuttosto come fluide ed evanescenti, legate per lo più a logiche di opportunità politica, se cioè il personaggio in questione è percepito come appartenente ad una parte avversa o amica a chi riporta i fatti, alla personale sensibilità degli osservatori e alla loro cultura; così ciò che per alcuni è prova e sintomo di una natura divina o della vicinanza alla divinità, per altri potrebbe essere interpretato essenzialmente come magia, come ad esempio è accaduto per Gesù Cristo, Apollonio di Tiana, Massimo di Efeso o Ilarione.

La difficoltà interpretativa di questi fenomeni che abbiamo fin qui registrato non è però dovuta soltanto al giudizio che gli antichi davano su alcune figure ambigue e di difficile categorizzazione, (come quelle sopra elencate), ma alla natura stessa della magia, dato che essa tende ad operare nello stesso campo della religione propriamente detta e che anzi è lei stessa a sua volta una forma di

religiosità. Se ciò avviene ancora nel nostro mondo, come alcuni fenomeni religiosi contemporanei ci testimoniano, a maggior ragione accadeva nel Mediterraneo tardo-antico, dove il mago era solito, per dispiegare i suoi poteri, le medesime divinità a cui si rivolgevano per i loro prodigi i teurghi e gli uomini divini – che fossero essi pagani o cristiani – e lo faceva in forme non troppo dissimili da costoro; un discrimine però esiste, ma è principalmente ideologico, nel senso che per gli antichi il concetto stesso di magia era connaturato in modo estremamente negativo, rientrava cioè a pieno diritto nelle categorie di tutto ciò che era *nefas* e *superstitio*, e ad esso venivano accostati tutti quei comportamenti religiosi divergenti dalla norma che, in quanto tali, erano percepiti come potenzialmente distruttivi per l'ordine sociale nel suo complesso, in quanto ritenuti capaci di sovvertire le gerarchie costituite o intaccare la *pax deorum* e far così sprofondare il mondo nel caos.

Questa concezione rimase operante anche con l'affermazione e la vittoria del Cristianesimo, il quale semplicemente associò l'intero comparto del paganesimo antico alla pratica magica e al commercio coi demoni, spesso come abbiamo visto concetti assimilabili, e facendo gravare su di esso il giudizio negativo riservato alla magia e la dura condanna che immancabilmente ne derivava.

È all'interno di questa temperie culturale, dominata dalla guerra ideologica che pagani e cristiani combattevano gli uni contro gli altri per mezzo di opuscoli, trattati e refutazioni di diverso genere, che possiamo collocare i testi del *corpus* agiografico di Cipriano – databile nella sua interezza tra la seconda metà del IV secolo e i primi decenni del V – con particolare attenzione alla *Confessio*, il più antico dei quali e l'unico di matrice dotta e non popolareggiante dei tre, la cui composizione abbiamo messo in relazione con il *Filatete* di Sossiano Ierocle, come sua refutazione non tanto dottrinale, cosa di cui si era occupato già Eusebio di Cesarea con il suo *Contro Ierocle*, ma esperienziale. L'Apollonio di Tiana che nel *Filatete* era presentato quasi come un contraltare pagano di Cristo, viene mostrato come perdente di fronte alla verità cristiana e definitivamente superato attraverso il personaggio di Cipriano che col battesimo rinnega la sua vita passata ed ogni adesione possibile al modello comportamentale del Tiano.

Leggendo attentamente la *Confessio* infatti, vediamo che Cipriano viene descritto come metafora di Apollonio di Tiana, come un sapiente introdotto ed iniziato alle principali conoscenze teosofiche di allora e a diversi culti misterici – visti dal cristiano autore del testo come simbolo dell'intera religiosità pagana e di tutti i pregiudizi che ne derivavano –, come un sacerdote capace di officiare sacrifici ed ecatombi e come un teurgo, più che come un mago vero e proprio. Anche quando le accuse di magia saranno esplicitate per mezzo della descrizione degli incantesimi che avrebbe operato, esse saranno per lo più generiche e stereotipate, concepite per distruggere ideologicamente il modello rappresentato da Apollonio-Cipriano e rendere magari ancor più straordinaria la sua conversione, piuttosto che per connaturare realmente il personaggio dell'Antiochiano o per

descrivere, fosse anche in termini negativi, uno stregone o la pratica magica coeva.

Tuttavia il fatto che il personaggio di Cipriano risulti modellato sul protagonista della *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato non significa necessariamente che la sua reale esistenza storica non sia postulabile come sostenuto, tra gli altri, da Delehay; la tesi della sua non-storicità infatti non tiene conto della precocità della diffusione del suo culto – ne abbiamo una testimonianza scritta già nel 379 con l'*Orazione 24* di Gregorio di Nazianzo – e si fonda essenzialmente su tre elementi secondo noi non definitivi e di cui abbiamo dato conto nello svolgimento di questa ricerca.

Il primo di questi è la confusione tra la biografia dell'Antiochiano e quella di Cecilio Cipriano Tascio, vescovo di Cartagine, santo e dottore della Chiesa; il secondo invece la sua assenza dalle liste patriarcali di Antiochia, dato che per la tradizione egli sarebbe stato proclamato vescovo e in questo ruolo martirizzato nel 304 durante il regno di Diocleziano, assenza spiegabile però collocando la vicenda e il suo episcopato, in accordo con la tesi bollandista, ad Antiochia di Pisidia, nelle cui liste per altro dubbie compare infatti il suo nome, così come quello di Ottato ed Antimio, i vescovi che nel recitato della *Conversio* sarebbero stati i suoi predecessori.

Il terzo elemento è dato dagli aspetti soprannaturali ed incredibili della sua storia, aspetti questi che però non sono dissimili da quelli che riscontriamo nelle biografie di numerosi personaggi coevi, come santi, Imperatori, ma anche soltanto celebri, come retori e filosofi e in base ai quali la letteratura specialistica non dubita della loro esistenza, ritenendo siano prova più di una rielaborazione mitica della loro vicende che di una loro non-storicità completa.

Inoltre, come detto nell'Introduzione di questa ricerca, secondo noi non è davvero importante per lo storico capire se i prodigi ascritti a questo o a quel personaggio siano avvenuti davvero o – scomodando teorie sociologiche e psicologiche all'avanguardia che in quanto tali invecchiano rapidamente – come siano realmente potuti accadere, ma come e perché sono descritti, a quali logiche potevano rispondere e come la società di allora giudicava chi compiva questi prodigi, come nel caso dell'ambiguo giudizio su Massimo di Efeso che emerge dalle pagine, per altri versi pur compiacenti, di Eunapio di Sardi.

Sebbene quindi non esistano prove certe in merito alla sua storicità in entrambi i sensi, riteniamo però plausibile che un teurgo o un sacerdote di nome Cipriano sia realmente esistito, si sia convertito, sia stato proclamato vescovo ed infine sia stato martirizzato durante la Grande Persecuzione diocleziana, e che su questo nucleo di realtà storica si siano successivamente innestati gli elementi leggendari che costellano tutti e tre i testi del *corpus* agiografico.

Bibliografia:Fonti:

Acta Apostolorum Apocrypha, a cura di Richard Adalbert Lipsius, Liezpig 1891

Acta Sanctorum, Sept., Vol. VII, 1760, pp. 194-262

Arcana Mundi, a cura di Georg Luck, vol. I-II, Milano 1997

Agostino, *Confessioni*, a cura di Roberta de Monticelli, Torino 1990

Agostino, *Contro gli accademici*, in Agostino, *Tutti i dialoghi*, a cura di Giovanni Catapano, Milano 2006

Agostino, *De diversis quaestionibus*, in Agostino, *La vera religione*, a cura di Giancarlo Ceriotti, Luigi Alici e Antonio Pieretti, vol. VI/2, Roma 1995

Ammiano Marcellino, *Le storie*, a cura di Antonio Selem, Torino 1976

Apuleio, *L'Apologia*, a cura di Giuseppe Augello, Torino 1984

Apuleio, *Metamorfosi o Asino d'Oro*, a cura di Giuseppe Augello, Torino 1980

Aristide Elio, *Discorsi Sacri*, a cura di Salvatore Nicosia, Milano 1984

Arnobio, *Difesa della Vera Religione*, a cura di Biagio Amata, Roma 2000

Atanasio, *Vita di Antonio*, a cura di G. J. M. Bartelink, Milano 1974

Catone Marco Porcio, *Opere*, vol. II, a cura di Paolo Cugusi e Maria Teresa Sblendorio Cugusi, Torino 2001

Catullo Gaio Valerio, *Le poesie*, a cura di Francesco della Corte, Roma 2003

Cipriano Cecilio Tascio, *A Donato, L'unità della Chiesa, La preghiera del Signore*, a cura di Carmelo Failla, Roma 1967

Cipriano d'Antiochia, *Confessione: la prima versione del mito di Faust nella letteratura antica*, a cura di Stefano Fumagalli, Milano 1984

Corpus Hermeticum, a cura di Arthur Darby Nock e André Marie Jean Festugière, vol. I, Parigi 1945

Crisostomo Giovanni, *A Stagirio tormentato da un demone*, a cura di Lucio Coco, Roma 2002

Crisostomo Giovanni, *Oeuvres complètes*, a cura di M. Jeannin, vol. IX, Parigi 1866

Cogliolo Pietro, *Manuale delle fonti del diritto romano*, Milano Roma Napoli 1911

Damasceno Giovanni, *Écrits sur l'Islam*, a cura di Raymond Le Coz, Parigi 1992

- De infantia Iesu evangelium Thomae*, a cura di Tony Burke, Turnhout 2010
- Degrassi Attilio, *I Fasti consolari dell'impero romano dal 30 avanti Cristo al 613 dopo Cristo*, Roma 1952
- Dione Cassio, *Storia Romana, libri LXIV-LXVII*, a cura di Alberto Barzano, Alessandra Stroppa e Alessandro Galimberti, Milano 2000
- Dio's Roman History*, a cura di Earnest Cary, vol. IX, Londra 1955
- Erodoto, *Le storie*, a cura di Aristide Colonna e Fiorenza Bevilacqua vol. I-II, Torino 1996
- Eudocia Augusta, *De Sancto Cypriano*, in *Synkrisis a', testi e studi di filosofia del linguaggio religioso*, a cura di Carlo Angelino e Enrica Salvaneschi, Genova 1982, pp. 11-80
- Eudocia Augusta, *Storia di San Cipriano*, a cura di Claudio Beveggi, Milano 2006
- Eunapio di Sardi, *Vita di filosofi e sofisti*, a cura di Maurizio Civiletti, Milano 2007
- Eusebio di Cesarea, *Contro Ierocle*, a cura di Alberto Traverso, Roma 1997
- Eusebio di Cesarea, *Elogio di Costantino*, a cura di Marilena Amerise, Milano 2005
- Eusebio di Cesarea, *Histoire ecclésiastique*, a cura di Gustave Bardy, vol. III, Parigi 1993
- Eusebio di Cesarea, *Preparazione evangelica*, a cura di Franzo Migliore, Roma 2012
- Fortunato Venanzio, *Vita di San Martino*, a cura di Giovanni Palermo, Roma 1995
- Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di Dario del Corno, Milano 1978
- Giamblico, *Summa pitagorica*, a cura di Francesco Romano, Milano 2006
- Giuseppe Flavio, *Antichità Giudaiche*, a cura di Luigi Moraldi, vol. I, Torino 1998
- Fozio, *Bibliothèque 2: Codices 84-185*, a cura di René Henry, Parigi 1960
- Girolamo Eusebio, *Lettres*, a cura di Jérôme Labourt, vol. III, Parigi 1953
- Girolamo Eusebio, *Vita di Martino, vita di Ilarione, in memoria di Paola*, a cura di A. A. R. Bastiansen e Jan W. Smit, Milano 1975
- Giuliano Imperatore, *Alla madre degli dei e altri discorsi*, a cura di Jacques Fontaine, Carlo Prato e Arnaldo Marcone, Vicenza 1987
- Giustino, *Apologie*, a cura di Giuseppe Girgenti, Milano 1995
- The greek magical papyri, including the demotic spells*, a cura di Hand Dieter Betz, Chicago e Londra 1992
- Gregorio di Nazianzo, *Autobiografia, Carmen de vita sua*, a cura di Francesco Trisoglio, Brescia 2005
- Gregorio di Nazianzo, *Discours 24-26*, a cura di Justin Mossay, Parigi 1981
- Gregorio di Nazianzo, *Tutte le Orazioni*, a cura di Claudio Moreschini, Milano 2000
- Grohmann Adolf, *Griechische, koptische und arabische texte zur religion und religiosen literatur in Agyptens Spatzeit*, Heidelberg 1934
- Ireneo di Lione, *Contro le eresie e altri scritti*, a cura di Enzo Bellini e Giorgio Maschio, Milano 1997
- Lattanzio, *Così morirono i persecutori*, a cura di Luigi Rusca, Milano 1957
- Lattanzio, *Divinarum Institutionum libri septem*, a cura di Eberhard Heck e Antonie Wlosok, vol. I, Monaco e Lipsia 2005
- Lattanzio, *Divinarum Institutionum libri septem*, a cura di Eberhard Heck e Antonie Wlosok, vol. III, Berlino e New York 2009

- Lemm Oscar von, *Sahidische Bruchstücke der Legende von Cyprian von Antiochien*, San Pietroburgo 1899
- Libanio, *Discours*, a cura di Jean Martin e Paul Petit, vol. I, Parigi 1979+
- Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, a cura di Jean Rougé e Roland Delmaire vol. II, Parigi 2009
- Lucano, *La guerra civile*, a cura di Renato Badali, Torino 1988
- Luciano di Samosata, *Alessandro o il Falso Profeta*, a cura di Loretta Campolunghi, Milano 1992
- Luciano di Samosata, *L'amante della menzogna*, a cura di Francesca Albini, Venezia 1993
- Luciano di Samosata, *Della morte di Peregrino*, in Luciano di Samosata, *Tutti gli scritti*, a cura di Diego Fusaro e Luigi Settembrini, Milano 2007, pp. 1709-1732
- Luciano di Samosata, *Il Menippo o la negromanzia*, in Luciano di Samosata, *Tutti gli scritti*, a cura di Diego Fusaro e Luigi Settembrini, Milano 2007
- Niceta Coniata, *Historia*, a cura di Ioannes Aloysius Van Dieten, Berlino 1975
- Otto Johann Karl Theodor von, *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi*, vol. V, Mauke 1881
- Origene, *Contro Celso*, a cura di Pietro Ressa e Claudio Moreschini, Brescia 2000
- Pausania, *Guida della Grecia*, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli, vol. I, Milano 1986
- Pausania, *Guida della Grecia*, a cura di Domenico Musti e Mario Torelli, vol. III, Milano 1991
- Platone, *Cratilo*, a cura di Caterina Lucciardi, Milano 1989
- Platone, *Oeuvres complètes*, vol. I, a cura di Maurice Croiset, Parigi 1980
- Platone, *Simposio*, a cura di Giovanni Reale e John Burnet, Milano 2001
- Plinio Gaio Secondo, *Storia Naturale*, vol. III, a cura di Andrea Aragosti, Roberto Centi, Francesca Ela Consolino, Anna Maria Cotrozzi, Francesca Lechi, Alessandro Perutelli, Torino 1984
- Plinio Gaio Secondo, *Storia Naturale*, vol. IV, a cura di Umberto Capitani e Ivan Garofalo, Torino 1986
- Plotino, *Enneadi*, a cura di Roberto Radice e Giovanni Reale, Milano 2002
- Plutarco, *L'eclissi degli oracoli*, a cura di Andrea Rescigno, Napoli 1995
- Ponzio, *Vita di Cipriano*, Paolino, *Vita di Ambrogio*, Possidio, *Vita di Agostino*, a cura di Manlio Simonetti, Roma 1989
- Porfirio, *De l'abstinence*, a cura di Jean Bouffartigue e Michel Patillon, vol. II, Parigi 1979
- Porfirio, *Discorsi contro i cristiani*, a cura di Claudio Muti, Catanzaro 1977
- Porfirio, *Vita di Pitagora*, a cura di Angelo Raffaele Sodano e Giuseppe Girgenti, Milano 1998
- Porfirio, *Vita di Plotino ed ordine dei suoi libri*, a cura di Giovanni Pugliese Carratelli, Napoli 1946
- Psello Michele, *Sull'attività dei demoni*, a cura di Francesca Albini, Genova 1985
- Pseudo-Clemente, *I ritrovamenti*, a cura di Silvano Cola, Roma 1993
- Prudenzio, *Gli inni quotidiani, Le corone dei martiri*, a cura di Mario Spinelli, Roma 2009
- Rutilio Namaziano Claudio, *De reditu*, a cura di Emanuele Castorina, Firenze 1967
- Scrittori della Storia Augusta*, vol. III, a cura di Paolo Soverini, Torino 1993
- Scrittori della Storia Augusta*, vol. IV, a cura di Paolo Soverini, Torino 1993
- Sinesio di Cirene, *Tutte le opere*, a cura di Antonio Garzya, Torino 1989

- Simeone Metafraste, *Vita S. Cypriani Antiochieni*, in *Patrologia Graeca*, Vol. 115, coll. 848-882
- Sofronio, *Narratio miraculorum SS. Cyri et Iohannis*, 35, in *Spicilegium Romanum*, a cura di Angelo Mai, vol. III, Roma 1840
- Sozomeno, *Histoire Ecclésiastique*, a cura di Guy Sabbath, André-Jean Festugière e Bernard Grillet, vol. III, Parigi 2005
- Synaxaire Arabe Jacobite*, a cura di René Basset, in *Patrologia Orientalis*, I, Parigi 1907, pp. 215-379
- Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice sirmondiano nunc berolinensi adiectis synaxariis selectis*, a cura di Hippolyte Delehaye, Bruxelles 1902
- Svetonio, *Vite dei Cesari*, a cura di Paola Ramondetti, vol. I, Torino 2008
- Tacito Publio Cornelio, *Annali*, a cura di Bianca Ceva, Milano 1997
- Teodoreto di Cirro, *Storia di Monaci Siri*, a cura di Antonio Gallico, Roma 1995
- Teodoreto di Cirro, *Storia religiosa*, a cura di Gottardo Gottardi, Siena 1994
- Tertulliano, *Apologetico*, a cura di Ernesto Bonaiuti e Ettore Paratore, Bari 1972
- Tertulliano, *De idolatria*, a cura di J. H. Waskink e J. C. M. Van Winden, Leida, New York Kobenhavn, Colonia 1987
- Vite di monaci copti*, a cura di Tito Orlandi e Antonella Campagnano, Roma 1984
- Zosimo, *Storia Nuova*, a cura di F. Conca, Milano 1977

Bibliografia:Letteratura moderna:

Agosti Gianfranco, "Versificare i riti pagani. Per uno studio del catalogo delle iniziazioni nel San Cipriano di Eudocia", *Il calamo della memoria* V, 2012, pp. 119-220

Albanese Luciano e Mander Pietro, *La teurgia nel mondo antico*, Genova 2011

Anderson Graham, *Sage, saint and sophist, holy men and their associates in the Early Roman Empire*, Londra e New York 1994

Aubert Jean-Jacques, "Threatened Wombs: Aspects of Ancient Uterine Magic", *Greek Roman and Byzantine Studies* 30, 1989 pp. 421-449

Bailey Ryan, *The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text and Translation*, Montreal 2009

Barb A. A., "La sopravvivenza delle arti magiche", in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino 1968, pp. 111-138

Basset René, *Les apocryphes éthiopiens VI: Les prières de saint Cyprien et de Théophile*, Parigi 1896

Bausi Alessandro, "L'epistola 70 di Cipriano di Cartagine in versione etiopica", *Aetiopica* 1, 1998, pp. 101-130

Bernardi Jean, *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Parigi 1968

Berranger-Auserve Danièle, "Cyprien personnage romanesque dans la confession de Saint Cyprien", in *Les Personnages du romain grec, actes du colloque du Tours 18-20 Novembre 1999*, Lione 2001, pp. 299-307

Bevegni Claudio, "Note a Eudocia, «De Sancto Cypriano» I 5 e I 32", *Sandalion* 4, 1981, pp. 183-189

Bevegni Claudio, "Due note testuali ad Eudocia, De Sancto Cypriano I 275 e II 43", *Sandalion* 5, 1982, pp. 277-282

Bevegni Claudio, "Eudociae Augustae martyrium S. Cypriani I, 1-99", in *Prometheus, Rivista quadrimestrale di Studi Classici* 8/3, 1982, pp. 249-262

Bevegni Claudio, "Per una nuova edizione del De Sancto Cypriano dell'imperatrice Eudocia: primi passi", in *Futurantico* I, 2003, pp. 29-46

Bevegni Claudio, "Il viaggio di istruzione al male del mago Cipriano, due note", *Itineraria* 3-4, 2004-2005, pp. 51-56

- Bevegni Claudio, "Sui modelli del De Sancto Cypriano dell'Imperatrice Eudocia", in *Approches de la Troisième Sophistique. Recueil d'études en l'honneur de Jacques Schamp*, Bruxelles 2006, pp. 389-405
- Beyschlag Willibald, *De Cypriano mago et martyre Calderonicae tragoediae persona primaria dissertatio*, Halis 1866
- Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles 1986
- Bibliotheca Hagiographica Latina*, Bruxelles 1992
- Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Bruxelles 1910
- Bilabel Friedrich e Grohmann Adolf, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit*, Heideberg 1934
- Bloch Herbert, "La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV", in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1975, pp. 199-224
- Bonner Campbell, "Witchcraft in the lecture room of Libanius", *Transactions and proceedings of American philological association*, LXIII, 1932, pp. 34-44
- Brown Peter, "Stregoneria, demoni e la nascita del cristianesimo: dalla tarda antichità al medioevo", in *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1972, pp. 109-136
- Brown Peter, *Il mondo tardo antico, da Marco Aurelio a Maometto*, Torino 1974
- Brown Peter, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino 1988
- Burkert Walter, *Antichi culti misterici*, Bari 1989
- Burman Julia, "The Athenian Empress Eudocia", in *Post Herulian Athens*, Helsinki 1994, pp. 63-87
- Butler Elizabeth M., *Il mito del mago*, Genova 1997
- Cavallera Ferdinand, *Le schisme d'Antioche (iv-v siècle)*, Parigi 1905
- Coman J., "Les deux Cyprien de S. Gregoire de Nazianze", in *Studia Patristica IV, papers presented to the third international conference on patristic studies held at Christ Church, Oxford, 1959*, Berlino 1961, pp. 363-372
- Costanza Salvatore, "La conversione di Cipriano nell'inno XIII del «Peristephanon» di Prudenzio", *Giornale italiano di filologia* 30, 1998, pp. 174-182
- Cracco Ruggini Lellia, *Il paganesimo romano tra religione e politica, 384-394 d.C.: per una reinterpretazione del Carmen contra paganos*, Roma 1979
- Cumont Franz, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles 1918
- Cumont Franz, "The Dura Mithraeum", in *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, vol. I, Manchester 1975, pp. 151-214
- Curlo Vittoria, "Gli antecedenti letterari della leggenda dei Santi Cipriano e Giustina in Sarrentino", in *Il Cristallo, Rassegna di Varia Umanità* 41\1, 1999, pp. 25-37
- Delehaye Hyppolite, "Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage", *Analecta Bollandiana* 29, 1921, pp. 314-332
- Il diavolo e i suoi angeli*, a cura di Adele Monaci Castagno, Firenze 1996
- Dickie Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londra New York 2001

- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, a cura di Alfred Baudrillart, Albert Vogt e M. Urbain Rouzies, Parigi 1912-1999
- Dodds Eric Robertson, *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, Firenze 1970
- Dodds Eric Robertson, *I greci e l'irrazionale*, Milano 2003
- Dulière Walter L., "Protection permanent contre des animaux nuisibles assurée par Apollonius de Tyane dans Bysance et Antioche, évolution de son mythe", *Byzantinische Zeitschrift* 63, 1970, pp. 247-277
- Dzielska Maria, *Apollonius of Tyana in legend and History*, Roma 1986
- Efthymiadis Stephanos e Déroche Vincent, "Greek Hagiography in Late Antiquity", in *The Ashgate research companion to Byzantine Hagiography*, vol. I, Burlington 2011, pp. 35-94
- Evans-Pritchard Edward Ewan, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976
- Farina R., *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurigo 1966
- Festugière André Marie Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste I: l'astrologie et le sciences occultes*, Parigi 1944
- Festugière André Marie Jean, *Antioche païenne et chrétienne*, Parigi 1959
- Fowden Garth, "The pagan holy man in late antique society", *The Journal of Hellenic Studies*, 102 1982, pp. 33-59
- Franchi de' Cavalieri Pio, "Dove furono sepolti i SS. Cipriano, Giusta e Teoctisto?", in *Note agiografiche* 8. *Studi e testi* 65, Città del Vaticano 1935, pp. 333-354
- Frankfurter David, "Fetus magic and sorcery fears in Roman Egypt", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 46, 2006, pp. 37-62
- Frazer James George, *Il ramo d'oro: studio della magia e della religione*, Torino 1950
- Garosi Raffaella, "Indagine sulla formazione del concetto di magia nella religione romana", in *Magia: studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976, pp. 7-93
- Goodspeed Edgar J., "The Martyrdom of Cyprian and Justa", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 19, 1903, pp. 65-82
- Graf Friz, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995a
- Graf Friz, "Theories of magic in Antiquity", in *Magic and ritual in the ancient world*, Leida Boston Colonia 2002, pp. 92-104
- Faraone Christopher A., *Ancient Greek love magic*, Londra 1999
- Hamman Adalbert G., *La vita quotidiana nell'Africa di Sant'Agostino*, a cura di Elio Guerriero, Milano 1989
- Hoffman C. A., "Fiat magia", in *Magic and ritual in the ancient world*, Leida Boston Colonia 2002, pp. 179-196
- Introvigne Massimo, *Le nuove religioni*, Milano 1989
- Introvigne Massimo, *Il cappello del mago: i nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, Milano 1990
- Jackson Howard M., "A contribution toward an edition of the Confession of Cyprian of Antioch, the

Secreta Cypriani”, in *Muséon*, 101, 1988, pp. 33-41

Jackson Howard M., “Erotic Spell of Cyprian of Antioch”, in *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, San Francisco 1994, pp. 153-158

Janowitz Naomi, *Magic in the roman world*, Londra e New York 2001

Le religioni dei misteri, a cura di Paolo Scarpi vol. I-II, Milano 2002

Lerza Paola, “Dio e anti-Dio: il demone demiurgo nel S. Cipriano di Eudocia”, in *Synkrisis a', testi e studi di filosofia del linguaggio religioso*, Genova 1982, pp. 81-99

Lewy Hans, *Chaldean oracles and theurgy*, Parigi 2011

Lo Cascio Fernando, *La forma letteraria della vita di Apollonio Tiano*, Palermo 1974

Lo Cascio Fernando, *Sull'autenticità delle epistole di Apollonio Tiano*, Palermo 1978

Lane Fox Robin, *Pagani e cristiani*, Bari 1991

Luck Georg, *Il magico nella cultura antica*, Milano 1994

Kákosky László, “Cyprien en Égypte”, in *Melanges Adolphe Gutbub*, Montpellier 1984, pp. 109-114

Krestan L. e Hermann A. 1957 “Cyprianus II (Magier)”, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 3, 1957, coll. 467-477

Mal-Maeder Danielle, “Moi, Cyprien d'Antiochie, magicien du diable”, in *Mirabilia: Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique: actes du colloque international, Lausanne, 20-22 mars 2003*, Berna 2004, pp. 115-130

Maurice Jules, “La terreur de la magie au IV siècle”, *Revue historique du droit français et étranger* 6, 1927, pp. 108-120

Martroye François, “La répression de la magie et le culte des gentils au IV siècle”, *Revue historique du droit français et étranger* 9, 1930, pp. 669-701

Mauss Marcel, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 1991

Merlan Philip, *Plotinus and Magic*, *Isis* 44, 1953, pp. 341-348

Migliorati Guido, *Cassio Dione e l'impero romano da Nerva ad Antonino Pio: alla luce dei nuovi documenti*, Milano 2003

Monaci Castagno Adele, *L'agiografia cristiana antica*, Brescia 2010

Momigliano Arnaldo, “Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.”, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1975, pp. 91-110

Momigliano Arnaldo, *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino 1974

Moreschini Claudio, “Il demone nella cultura pagana dell'età imperiale”, in *Il demonio e i suoi complici*, Messina 1995, pp. 78-82

Smith Morton, *Gesù mago*, Roma 1990

Nicolotti Andrea, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Turnhout 2011

Nilsson Martin, “Greek Mysteries in Confession of St. Cyprian”, *The Harvard Theological Review* 40, 1947, pp. 169-176

Nock Arthur Darby, *La conversione, società e religione nel mondo antico*, Bari 1974

Nock Arthur Darby, "Hagiographica II. Cyprian of Antioch", *Journal of Theological Studies*, 28, 1927, pp. 411-416

Ogden Daniel, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001

Petrucione John, "Prudentius' Portrait of St. Cyprian: An Idealized Biography", *Revue des Études Augustiniennes* 36, 1990, pp. 225-241

Picard Charles, "Mantique et mystères antiques d'après la Confession de saint Cyprien", *Revue Archéologique* 35, 1950, pp. 205-207

Pietri Charles, "Dalla divisione dell'Impero cristiano all'unità sotto Costanzo: la controversia ariana e il primo «cesaropapismo»", in *Storia del Cristianesimo, 2 La nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di Charles e Luce Pietri, Roma 2000, pp. 281-324

Pietri Charles, "Le ultime resistenze del subordinazionismo e il trionfo dell'ortodossia nicena (361-385)", in *Storia del Cristianesimo, 2 La nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di Charles e Luce Pietri, Roma 2000, pp. 344-380

Pietri Luce, "Le resistenze: dalla polemica pagana alla persecuzione di Diocleziano", in *Storia del Cristianesimo, 2 La nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di Charles e Luce Pietri, Roma 2000, pp. 156-183

Propp Vladimir, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino 1949

Rademacher Ludwig, *Griechische Quellen zur Faustage: der Zauberer Cyprianus, die Erzählung des Helladius, Theophilus*, Vienna e Lipsia 1927

Reitzenstein Richard, "Cyprian der Magier", in *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse*, 1917, p. 65

Relacci Paola, "I Telchines, «maghi» nel segno della trasformazione", in *Magia: studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976, pp. 197-206

Le religioni in Italia, a cura di Massimo Introvigne e Pierluigi Zoccatelli, Milano 2006

Rigo Antonio, "La lettera (e gli apoftegmi) di abba Doulas", in *Analecta Bollandiana* 130, 2012, pp. 255-282

Rives James, "Human sacrifice among Pagans and Christians", *The Journal of Roman studies* 85, 1995, pp. 65-85

Ruggiero Fabio, *La follia dei Cristiani, la reazione pagana nei secoli 1-5*, Roma 2002

Ramsay William Mitchell, *A Historical Commentary on St. Paul's epistle to the Galatians*, Londra 1899

Sabattini P. Tino Alberto, "Storia e leggenda nel Peristephanon di Prudenzio", *Rivista di Studi Classici* 20 fasc. I, 1972, pp. 32-53

Sabattini P. Tino Alberto, "Storia e leggenda nel Peristephanon di Prudenzio", *Rivista di Studi Classici* 21 fasc. I, 1973, pp. 39-77

Sabattini P. Tino Alberto, "S. Cipriano nella tradizione agiografica", *Rivista di Studi Classici* 21 fasc. II, 1973, pp. 181-204

Sabbatucci Dario, "Magia ingiusta e nefasta", in *Magia: studi di storia delle religioni in memoria di*

Raffaella Garosi, Roma 1976, pp. 233-240

Salvaneschi Enrica, "Un Faust redento", in *Synkrisis a', testi e studi di filosofia del linguaggio religioso*, a cura di Carlo Angelino e Enrica Salvaneschi, Genova 1982, pp. 1-10

Salvo Davide, "Sull'oniromanzia nel mondo greco romano", *Ormos* 9, 2007, pp. 305-319

Scharf, Ralf, "Die Familie des Fl. Eutolmius Tatianus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 85, 1991, pp. 223-231

Sfameni Gasparro Giulia, *Misteri e teologie per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003

"Signum Salomonis", *O Archeologo Portugues*, 22, 1918, pp. 203-316

Stokker Kathleen, *Remedies and rituals: folk medicine in Norway and the New Land*, Minnesota Historical Society 2007

Tabula Imperii Byzantini 7, Phrygien und Pisidien, Vienna 1990

Veronese Maria, *Introduzione a Cipriano*, Brescia 2009

Veyne Paul, *L'impero grecoromano*, Milano 2007

Wingate Jane S., "The Scroll of Cyprian: An Armenian Family Amulet", *Folklore* 41, 1930, pp. 169-187

Zahn Theodor, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustage*, Erlangen 1882

Ziolkowski Adam, *Storia di Roma*, Milano 2000

Indice

Introduzione	pag.	1
Capitolo 1, Il personaggio di Cipriano d'Antiochia		
1.1 Riflessione sulle fonti	"	4
1.2 Il <i>corpus</i> agiografico	"	6
1.3 Le fonti letterarie	"	18
1.4 I testi liturgici	"	30
1.5 Le altre fonti	"	35
1.6 Realtà e leggenda	"	36
Capitolo 2, La società e il taumaturgo		
2.1 Cipriano, Apollonio e l' <i>holy man</i> tardo antico	"	42
2.2 Maghi, teurghi e santi	"	62
2.3 La magia e la legge	"	84
Capitolo 3, Un itinerario magico tardo antico		
3.1 Il <i>cursus studiorum</i> di Cipriano	"	95
3.2 Le arti magiche di Cipriano	"	120
3.3 I demoni e le arti occulte di Cipriano	"	137
Conclusioni	"	156
Bibliografia	"	159
Indice	"	169