

L'ACCUSA DI MAGIA E I CRISTIANI NELLA TARDA ANTICHITÀ*

È opinione diffusa che, a partire dal IV secolo, le accuse di magia abbiano costituito una forma coperta di persecuzione religiosa contro i pagani:¹ sfruttando ampiamente il terrore diffuso verso le pratiche magiche, i cristiani avrebbero in tal modo voluto colpire efficacemente i pagani, in particolare gli intellettuali ed i ceti più elevati. Il ricorso all'accusa di magia nei contrasti fra i cristiani è invece generalmente trascurato: benché la diffusione della magia fra i cristiani sia generalmente riconosciuta, si tende in genere a limitarla alle pratiche non nocive della magia bianca² e a non considerarla oggetto di feroci persecuzioni e di ostilità, anche se è stata notata la fama di maghi che circondò le figure dei vescovi Cipriano di Cartagine e Atanasio d'Alessandria.³

La tradizione relativa a Cipriano è, in realtà, posteriore e frutto solo di una confusione con l'omonimo mago di Antiochia.⁴ Riguardo invece ad Atanasio, ho sostenuto altrove che le accuse di

* Una prima versione di questo studio è stata da me presentata presso l'Università di Napoli "Federico II". Ringrazio caldamente Ugo Criscuolo per il graditissimo invito e tutti i colleghi ed amici napoletani che hanno voluto essermi vicini in quell'occasione e partecipare al dibattito. Ringrazio inoltre i colleghi italiani e stranieri che mi hanno aiutato, fornendomi estratti e fotocopie, in un momento in cui occuparsi di argomenti culturali è diventato ormai impresa davvero difficile in Europa.

¹ Cf. ad es., *Libanius' Autobiography (Oration I). The Greek Text*, ed. A.F. Norman, London 1965, p. 159; P. Brown, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, p. 126.

² Cf. ad es. A.A. Barb, *The Survival of Magic Arts*, in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. A. Momigliano, Oxford 1963, pp. 106ss.; *contra*, si veda G. Marasco, *I vescovi e il problema della magia in epoca teodosiana*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 8-11 maggio 1996)*, [SEA 58], Roma 1997, pp. 225-247.

³ Cf. P. Brown, *Religion and Society...*, pp. 130 e 139.

⁴ Cf. *infra*, n. 57.

magia nei suoi confronti non costituiscono affatto un'invenzione della tradizione successiva, ma anzi furono ampiamente sfruttate, in più occasioni, dai suoi avversari per provocare la sua condanna, eccitando contro di lui l'ostilità sia del clero che degli imperatori, in stretta relazione con contrasti di carattere dottrinario e politico.⁵ Ma le accuse di magia nera contro Atanasio furono davvero eccezionali e dovute alla personalità di lui e all'accanimento dei suoi avversari, o non rientrano piuttosto in una tradizione diffusa di ricorso all'accusa di magia nell'ambito dei contrasti dottrinari e politici del tempo? Una serie abbastanza ampia di testimonianze, generalmente trascurate, induce, a mio avviso, a rivedere le opinioni diffuse in proposito, portando a conclusioni che sono di notevole interesse riguardo sia alle lotte fra i cristiani, sia ai loro rapporti con l'autorità imperiale, sia infine, più in generale, all'atteggiamento del pubblico nei confronti di questo genere di accuse.

1. Converterà ricordare preliminarmente che, se la condanna della magia, in quanto opera del demonio, fu una costante del cristianesimo fin dalle sue origini e ampiamente espressa dagli apologeti,⁶ essa fu utilizzata anche nella lotta contro le eresie: è perfino superfluo ricordare in proposito già la tradizione ostile a Simon Mago, che i cristiani consideravano il primo eresiarca ed esponente dello gnosticismo.⁷ Accuse di magia nera (γοητεία) sono

⁵ Cf. G. Marasco, *Pagani e cristiani di fronte alle arti magiche nel IV secolo d. C.: il caso di Atanasio*, in *Quaderni Catanesi di Cultura Classica e Medievale* 3(1991), pp. 111-134.

⁶ Cf. ad es. N. Brox, *Magie und Aberglauben an den Anfängen des Christentums*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 83(1974), pp. 158-66; F.C.R. Thee, *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic*, Tübingen 1984, pp. 316ss.; V. Flint, *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinition of Pagan Religions*, in *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, London 1999, pp. 277-348. Sul problema della magia alle origini del cristianesimo cf. inoltre D.E. Aune, *Magic in Early Christianity*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II/23/2, Berlin-New York 1980, pp. 1507ss., con documentazione e bibliografia. Agli inizi dell'epoca che ci interessa è di particolare interesse la condanna della magia nel credo di Afraate (*exp.* 1,19: cf. *Aphraate le sage persan, les exposés*, ed. M.-J. Pierre, [SC 349], Paris 1988, p. 234), composto verso il 336.

⁷ Cf. ad es. Iustin., *1 apol.* 26,1-2; 56,1-2; Iren. *haer.* 1,23,1; 2,31,2-3; Hipp., *ref.* 6,7,1ss. ; Eus., *h. e.* 2,13; Epiph., *haer.* 21,1,2ss. Cf. in particolare

poi ben attestate anche nel III secolo, in generale contro gli gnostici, seguaci di Simone,⁸ ed, in particolare, contro il suo discepolo Menandro,⁹ contro Marco, esponente della corrente orientale dei Valentiniani,¹⁰ contro Carpocrate, che avrebbe insegnato apertamente le arti magiche,¹¹ contro Basilide e i suoi seguaci¹² e contro Sabellio, ad opera del suo avversario Ippolito.¹³ Eusebio, anzi, introducendo il racconto delle eresie che si diffusero a partire dal regno di Adriano, afferma che il demonio volle allora colpire la Chiesa introducendo in essa maghi e ciarlatani per portare alla perdizione i fedeli.¹⁴ Accuse di magia furono rivolte anche contro i montanisti.¹⁵

K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen 1974; G. Schneider, *Commentario teologico del Nuovo Testamento. Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 1985, pp. 668-669; 675-676, con bibliografia; F. Heintz, *Simon "le magicien": Actes 8, 5-25 et l'accusation de magie contre les prophètes thaumaturges dans l'antiquité*, Paris 1997; T. Adamik, *The image of Simon Magus in the Christian Tradition, in The Apocriphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism*, ed. J.N. Bremmer, Leuven 1998, pp. 52-64.

⁸ Cf. Iren., *haer.* 1,23,4; *Indiculus de haeresibus* 14 (PL 81, c. 638); cf. in particolare G. Sfameni Gasparro, *Eretici e maghi in Ireneo: l'accusa di magia come strumento della polemica anti-gnostica*, in "Munera amicitiae". *Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a S. Pricoco*, eds. R. Barcellona – T. Sardella, Soveria Mannelli 2003, pp. 474-501. In generale, sulla magia nello gnosticismo cf. soprattutto K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1977, pp. 185ss.; F.C.R. Thee, pp. 437ss.; A. Mastrocinque, *From Jewish Magic to Gnosticism*, Tübingen 2005; *Supplementum magicum*, eds. R.W. Daniel – F. Maltomini, Opladen 1990, vol. 2, pp. 11-12; sugli amuleti gnostici A.A. Barb, p. 118; K. Rudolph, pp. 238-239; A. Mastrocinque, *Sylloge gemmarum gnosticarum*, [Bollettino Italiano di Numismatica], Roma 2003.

⁹ Cf. Iustin., *1 apol.* 26,4; Epiph., *haer.* 22,1,3; Thdt., *haer.* 1,4 (cf. PG 83, c. 349).

¹⁰ Cf. Iren., *haer.* 1,13,1-3; Eus., *h. e.* 4,11,4-5.

¹¹ Cf. Iren., *haer.* 1,25,3; 2,32,3; Hipp., *ref.* 7,32,5; Eus., *h. e.* 4,7,9; Thdt., *haer.* 1,5 (cf. PG 83, c. 352); cf. H. Liboron, *Die karpokratianische Gnosis*, Leipzig 1938 (in particolare pp. 48ss.).

¹² Cf. Iren., *haer.* 1,24,5; Thdt., *haer.* 1,4 (cf. PG 83, c. 349).

¹³ Cf. Hipp., *ref.* 9,12,15. Sulla polemica contro la magia in Ireneo e in Ippolito cf. F.C.R. Thee, pp. 346-50; 394-401.

¹⁴ Cf. Eus., *h. e.* 4,7,2.

¹⁵ Cf. Aug., *haer.* 26 (cf. PL 42, c. 30); Epiph., *haer.* 48,14,5-6; Philostratus, *haer.* 49,5.

Queste testimonianze dimostrano l'utilizzazione, almeno fin dal II secolo, dell'accusa di magia nera contro gli eretici: quest'accusa mirava evidentemente a gettare discredito sulle loro dottrine, ma è essenziale, a mio avviso, notare che essa derivava anche, come il passo di Eusebio dimostra chiaramente, dalla convinzione diffusa che la magia fosse opera del demonio e che quindi il ricorso ad essa costituisse un aspetto essenziale dell'azione degli eretici, in quanto strumenti del diavolo. Tuttavia, le testimonianze dal II secolo ad Eusebio sono limitate all'ambito polemico e non sembrano essersi tradotte, sul piano pratico e giuridico, in un ricorso all'accusa di magia per combattere gli avversari dottrinali ed ottenerne la condanna, come del resto mi sembra ovvio, data la situazione di minoranza spesso perseguitata in cui versavano i cristiani tutti, indipendentemente dalle loro posizioni dottrinarie.

Ben diversa mi sembra invece essere stata la situazione nel IV secolo, in conseguenza non solo del diffuso terrore della magia e dell'impegno accanito dell'autorità imperiale per reprimerla,¹⁶ ma anche e soprattutto, a mio avviso, della ben diversa condizione dei rapporti fra la Chiesa e l'Impero a partire da Costantino. Già sotto il regno di quest'ultimo, fra il 332 e il 335, Atanasio fu oggetto, ad opera dei suoi avversari ariani, di ripetute accuse di magia nera, che ne provocarono prima la condanna e la deposizione ad opera del concilio di Tiro, poi l'esilio per decreto dell'imperatore.¹⁷

¹⁶ Cf. in particolare J. Maurice, *La terreur de la Magie au IV^e siècle*, in *Revue historique de Droit français et étranger* 6(1927), pp. 108-120; F. Martroye, *La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e siècle*, ibid. 9(1930), pp. 669-701; E. Massonneau, *Le crime de magie et le droit romain*, Paris 1933, pp. 196-232; A.A. Barb, pp. 100-125; H. Funke, *Majestäts- und Magieprozesse bei Ammianus Marcellinus*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10(1967), pp. 145-75; P. Brown, *Religion and Society...*, pp. 119-46; D. Grodzynski, *Par la bouche de l'empereur*, in *Divination et rationalité*, Paris 1974, pp. 267-294. L'effettiva diffusione della magia è del resto ampiamente attestata dal numero stesso dei documenti (papiri, iscrizioni, amuleti di varia natura) che ci sono conservati, nonostante il forte impegno delle autorità per distruggerli. Si ricordi del resto, in particolare, l'attestazione di un'officina di papiri magici, capace di soddisfare le esigenze di una clientela ampia e differenziata: *Supplementum magicum...*, vol. 2, nr. 96-98, pp. 231ss.

¹⁷ Cf. G. Marasco, *Pagani e cristiani...*, pp. 114-121.

Le imputazioni contro Atanasio non restano, tuttavia, un episodio isolato nella lotta che gli ariani condussero contro gli ortodossi: un'accusa analoga è infatti attestata a proposito della scomparsa di Ario, morto improvvisamente appunto nel 335, quando era stato richiamato dall'esilio per ordine di Costantino ed attendeva di essere riammesso nella Chiesa e di rientrare definitivamente ad Alessandria.¹⁸ Sozomeno, dopo aver narrato la morte improvvisa di Ario in una latrina, riferisce che secondo alcuni egli sarebbe morto di una malattia di cuore o di una sincope provocata dalla gioia per la sua nuova situazione, secondo altri avrebbe subito la punizione divina per i suoi peccati; secondo gli ariani, invece, la sua morte sarebbe stata provocata mediante pratiche magiche.¹⁹

Per valutare l'origine e il significato di questa versione ariana, generalmente trascurata, occorre a mio avviso tener presente sia l'impressione per l'improvvisa morte di Ario in un momento per lui particolarmente favorevole, che dava adito a qualsiasi sospetto.²⁰ sia lo svolgimento dei fatti e la tradizione ortodossa ad essi relativa, a partire da Atanasio, l'accanito nemico di Ario. Atanasio stesso afferma infatti che il vescovo ortodosso Alessandro di Costantinopoli, temendo di dover reintegrare Ario nella Chiesa, invocò Dio, in

¹⁸ Per queste vicende cf. soprattutto M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, [SEA 11], Roma 1975, pp. 128-29; T.D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge MS 1993, pp. 16-17 e 127; R.P.C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy (318-381)*, Edinburgh 1988, pp. 174ss.

¹⁹ Cf. Soz., *h. e.* 2,29,5 (cf. Sozomenus, *Kirchengeschichte*, eds. J. Bidez – G.Ch. Hansen, Berlin 1960, p. 94). Sulla vicenda e sulla tradizione relativa cf. G. Marasco, *La preghiera di Alessandro di Costantinopoli e la morte di Ario*, in *Studi sull'Oriente cristiano* 3(1999), pp. 201-209.

²⁰ Per il sospetto che morti improvvisi ed inspiegabili provocavano, inducendo a postulare gli effetti della magia nera e a cercare di scoprirne i responsabili, basti qui ricordare l'iscrizione africana in cui un ufficiale esprime il proprio dolore per la morte della moglie, la propria certezza che ella è morta « carminibus deficta » e la propria angoscia per la difficoltà di scoprire il colpevole (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, vol. 8, p. 2756). Sull'argomento si vedano inoltre, in particolare, F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris 1994, pp. 185ss.; J.-B. Clerc, *Homines magici. Etude sur la sorcellerie et la magie dans la société romaine impériale*, Bern 1995, pp. 67-75.

presenza del prete Macario – che in seguito narrò tutto ad Atanasio –, perché scegliesse fra sé e Ario. In quel momento si produsse un prodigio: Ario morì in una latrina, chiarendo così la presa di posizione di Dio contro lui e la sua eresia.²¹ Nonostante questa versione presenti elementi dubbi sul piano storico,²² essa è stata seguita, sia pure con ulteriori sviluppi ed esagerazioni, da tutta la tradizione ortodossa successiva,²³ nella quale pure ricorrono la preghiera di Alessandro e l'interpretazione della morte di Ario come giudizio di Dio contro di lui e la sua eresia.²⁴ La versione ariana mi sembra dunque essersi sviluppata soprattutto come reazione a questa tradizione. Gli ariani infatti, dal cui punto di vista il vescovo di Costantinopoli era un eretico, non potevano accettare l'interpretazione della morte di Ario come giudizio di Dio contrario a quest'ultimo e alla loro fede: la loro versione rispondeva dunque al duplice scopo di presentare Ario come vittima delle arti magiche²⁵ e di accusare gli ortodossi di *maleficium*. Quest'accusa doveva avere inoltre finalità pratiche, ricollegandosi all'indirizzo della politica di Costantino in materia di magia: l'imperatore infatti, già prima del 328, aveva promulgato misure assai rigide contro la magia nera²⁶ e la severità della sua azione in questo campo è confermata dalla

²¹ Cf. Athan., *De morte Aarii* (PG 25, cc. 685-90 ; *Athanasius Werke*, ed. H.G. Opitz, Berlin 1940, vol. 2, pp. 178-180).

²² Cf. ad es. G. Dagron, *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, p. 420; M. Simonetti, *La crisi ariana...*, p. 129, n. 95.

²³ Cf. soprattutto A. Leroy-Molinghen, *La mort d'Arius*, in *Byzantion* 38(1968), pp. 105-111; A. Martin, *Le Fil d'Arius: 325-335*, in *RHE* 84(1989), pp. 297-333.

²⁴ Cf. ad es. Rufin., *h. e.* 1,14 (cf. *Eusebius, die Kirchengeschichte, Die lateinische Übersetzung des Rufinus*, ed. Th. Mommsen, Leipzig 1903, p. 979); Socr., *h. e.* 1,37,7-38 (cf. *Sokrates, Kirchengeschichte*, ed. G.Ch. Hansen, Berlin 1995, pp. 88-89); Soz., *h. e.* 2,30; 3,4,1 (cf. *Sozomenus, Kirchengeschichte*, pp. 94-95; 105); Thdt., *h. e.* 1,14,5-8; 1,19,1 (cf. *Theodoret, Kirchengeschichte*, ed. G.Ch. Hansen, Berlin 1998, pp. 56-57; 65-66); Thdt., *haer.* 4,1 (cf. PG 83, cc. 413-416).

²⁵ La probabile menzione di Ario come martire in un martirologio siriano (cf. PO 10, p. 17) potrebbe forse ricollegarsi a questa versione.

²⁶ *Cod. Theod.* 9,16,3: « Eorum est scientia punienda et severissime merito legibus vindicanda, qui magicis adincti artibus aut contra hominum moliti salutem aut pudicos ad libidinem deflexisse animos detegentur ». Sulla datazione assai discussa di questo rescritto cf. L. De Giovanni, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli 2003, p. 79 con bibliografia.

condanna a morte del filosofo Sopatro, personaggio eminente della sua corte,²⁷ e dall'esilio comminato ad Atanasio, che nel 335, poco dopo la morte di Ario, era stato accusato appunto di magia nera dagli ariani.²⁸ Se dunque, com'è credibile, l'accusa di magia riguardo alla morte di Ario fu diffusa già subito dopo l'evento, essa poteva ben servire anche ad eccitare l'ostilità di Costantino contro gli ortodossi.

Sospetti del genere potevano facilmente essere diffusi anche, più in generale, sui cristiani. Socrate ricorda, in particolare che Callisto, amico di Giuliano e partecipe della sua spedizione contro i Persiani, in un poema epico dedicato appunto a quella guerra, aveva sostenuto che l'imperatore era morto colpito da un demone.²⁹ Questa versione rispondeva, con ogni probabilità, all'ampia tradizione cristiana che, con diverse varianti, attribuiva l'uccisione di Giuliano al diretto intervento di santi,³⁰ ma mi sembra pure mirante a ricondurre la morte improvvisa di un personaggio così odiato dai suoi avversari all'azione magica, esprimendosi nel ricorso ai demoni: per il pagano Callisto, le preghiere dei cristiani ai loro santi, non diversamente da quelle dell'ortodosso Alessandro agli occhi degli ariani, non differivano dalle invocazioni degli stregoni ai demoni perché colpissero le loro vittime.

Anche al di fuori dell'Impero, del resto, accuse e sospetti contro i cristiani non mancarono: Sozomeno attesta infatti che la prima, gravissima persecuzione in Persia sotto Sapore II, che iniziò verso il 340 e incrudeli per circa quarant'anni, fu provocata da alcuni ebrei, che accusarono una donna cristiana d'aver fatto ammalare la regina mediante la stregoneria.³¹ La persecuzione fu in realtà agevolata ed

²⁷ Cf. Eunapius, *v. sophistarum* 6,2,9-12; cf. G. Marasco, *Ablabio e Costantino*, in *Sileno* 19(1993), pp. 151-54.

²⁸ Cf. G. Marasco, *Pagani e cristiani...*, pp. 126ss.

²⁹ Cf. Socr., *h. e.* 3,21,14 (cf. *Sokrates, Kirchengeschichte*, p. 217).

³⁰ Cf. in particolare N.H. Baynes, *The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend*, in *Journal of Roman Studies* 27(1937), pp. 22-29.

³¹ Cf. Soz., *h. e.* 2,12 (cf. *Sozomenus, Kirchengeschichte*, p. 66); cf. Theophanes, *Chronographia* 22-23. Su questa persecuzione e sui suoi motivi cf. in particolare J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse (224-632)*, Paris 1904, pp. 93ss.; A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen 1944, pp. 102ss.; G. Wiessner, *Untersuchungen zu einer Gruppe Syrischer Märtyrerakte aus der*

aggravata dal fatto che, fin dal 337, la Persia era in guerra con i Romani, il che contribuiva a rendere i cristiani fortemente sospetti: non meraviglia, dunque, che la malattia della regina abbia provocato gravi sospetti di magia, come del resto è ampiamente attestato per parecchie malattie che colpirono gli imperatori romani,³² e sia servita per focalizzare l'atmosfera d'ostilità nei confronti di una religione proveniente dalla potenza avversaria e che, anzi, ne caratterizzava allora fortemente l'imperatore, il cristianissimo Costanzo II.

Se in questi casi il sospetto di ricorso alla magia serviva a diffamare gli avversari, gettando su di essi il sospetto di pratiche infamanti e terribili, in altri invece l'accusa assunse contorni ben più immediatamente pratici, mirando ad ottenere un'effettiva condanna. Il primo caso attestato riguarda il concilio di Serdica, svoltosi nel 343, che vide opporsi da un lato i vescovi orientali, fedeli all'imperatore Costanzo II e contrari alla reintegrazione di Atanasio e degli altri vescovi ortodossi deposti, dall'altro i vescovi occidentali, spalleggiati dall'imperatore Costante, che chiedevano invece la reintegrazione dei vescovi deposti.³³ Dopo il fallimento di un tentativo di accordo, i vescovi orientali, riunitisi separatamente, emanarono una lettera sinodale, riferita da Ilario di Poitiers, in cui in particolare attaccavano Ossio, principale esponente degli Occidentali, rivolgendogli varie accuse, fra cui quella d'aver avuto stretti rapporti in Oriente con persone scellerate e malvage, come Eustazio d'Antiochia e soprattutto Paolino, che era stato *episcopus Daciae*. Questi era stato cacciato dalla Chiesa sotto l'accusa di *maleficium* e ancora a quell'epoca viveva nell'apostasia, commettendo pubblicamente peccato con donne di bassa moralità; i suoi libri di

Christenverfolgung Shapurs II, Würzburg 1962; R.N. Frye, *The history of ancient Iran*, München 1984, p. 310.

³² Si pensi, ad es., ai sospetti e alle inchieste che furono svolte nel 364, a seguito della malattia che aveva colpito contemporaneamente Valentiniano I e Valente: Amm. Marc., *Res gestae* 26,4,4; Eunapius, *v. sophistarum* 7,4,11-13; Zos., *hist.* 4,1,1; 2,1-2.

³³ Sulle circostanze, sulla datazione e sullo svolgimento di questo concilio e sui rapporti con le rispettive politiche di Costanzo e di Costante cf. soprattutto M. Simonetti, *La crisi ariana...*, pp. 165ss.; R. Klein, *Constantius II. und die christliche Kirche*, Darmstadt 1977; T.D. Barnes, pp. 71ss.; R.P.C. Hanson, pp. 293ss.

magia erano stati bruciati da Macedonio, vescovo di Mopsuestia.³⁴ In seguito a queste accuse, la sinodale proclamava la condanna e la deposizione di Ossio.³⁵

Sozomeno riassume brevemente la vicenda, senza menzionare l'accusa di magia contro Paolino e parlando di quest'ultimo, insieme ad Eustazio, come vescovi di Antiochia,³⁶ il che ha indotto alcuni a identificare Paolino con il prete che fu a capo della comunità eustaziana di Antiochia e a datare questa sua attività dopo la deposizione da vescovo di Dacia.³⁷ Quest'ipotesi si scontra tuttavia con diverse obiezioni³⁸ e più convincente appare correggere *Daciae* in *Adanae* nel testo di Ilario e identificare Paolino con il vescovo di questo nome di Adana,³⁹ che era stato insieme con Ossio uno dei firmatari del simbolo niceno.⁴⁰ Proprio quest'identificazione vale, a mio avviso, a gettare una luce particolare sulla sua successiva condanna, in cui dovette avere parte determinante Macedonio di Mopsuestia, come dimostra chiaramente la sua iniziativa di far bruciare i libri di magia di Paolino, secondo una prassi già precedentemente attestata nel diritto romano⁴¹ ed ampiamente

³⁴ Hil., *fragmenta historica* A 4,1,27: « quod conuixerit in Oriente cum sceleratis ac perditis. Turpiter namque Paulino quondam episcopo Daciae indiuiduus amicus fuit, homini, qui primo maleficus fuerit accusatus et de ecclesia pulsus usque in hodiernum diem in apostasia permanens cum concubinis publice et meretricibus fornicetur, cuius maleficiorum libros Machedonius episcopus atque confessor a Mobso combussit » (*S. Hilarii Episcopi Pictaviensis Opera*, ed. A. Feder, [CSEL 65], Vindobonae – Lipsiae 1916, p. 66).

³⁵ Cf. Hil., *fragmenta historica* A 4,1,28 (CSEL 65, p. 67).

³⁶ Cf. Soz., *h. e.* 3,11,7 (cf. Sozomenus, *Kirchengeschichte*, p. 115).

³⁷ Cf. F. Loofs, *Paulus von Samosata*, Leipzig 1924, pp. 186ss.; cf. inoltre, sia pure con dubbi, V.C. De Clercq, *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington D.C. 1954, pp. 215 e 351.

³⁸ Cf. G. Bardy, *Sur Paulin de Tyr*, in *Revue des Sciences religieuses* 2(1922), pp. 34ss.; Id., *Paul de Samosate*, Louvain 1929, pp. 386-90.

³⁹ Cf. H. Chadwick, *Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch*, 325, in *JThS* 9(1958), pp. 299-300; E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, p. 333; M. Simonetti, *La crisi ariana...*, p. 179, n. 37. Diversamente ancora T.D. Barnes, p. 74.

⁴⁰ Cf. Socr., *h. e.* 1,13,12 (cf. *Sokrates, Kirchengeschichte*, p. 48, l. 15).

⁴¹ Cf. ad es. Paulus Iulius, *sententiae* 5,23,18.

adottata nel IV e nel V secolo, quando appunto il vescovo assunse un ruolo di rilievo nel processo del mago e nel rogo dei suoi libri.⁴²

Macedonio era stato infatti anch'egli tra i firmatari del simbolo niceno,⁴³ ma ben presto si era spostato su posizioni favorevoli agli ariani ed era stato tra i più accaniti avversari di Atanasio, tanto da far parte della commissione che al concilio di Tiro, nel 335, aveva confermato l'accusa di magia contro di lui;⁴⁴ nel 341, inoltre, Macedonio fu tra i vescovi legati all'ariano Eusebio di Nicomedia che scrissero al papa Giulio, attaccando Atanasio e rifiutandosi di partecipare al concilio di Roma, che doveva sancirne il richiamo,⁴⁵ e nel 345 fu uno dei quattro vescovi orientali che portarono all'imperatore Valente l'*Ekthesis makrostichos* elaborata dagli eusebiani, suscitando la riprovazione dei vescovi fedeli al credo niceno.⁴⁶ Il suo ruolo nella condanna di Paolino, dimostrato dal rogo dei libri di magia,⁴⁷ s'inquadra quindi nel più ampio ambito della reazione antinicensa,⁴⁸ nella quale, come dimostrano i casi

⁴² Per i roghi di libri di magia cf. P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church. A Collection of Legal Documents to A.D. 535*, London 1966, vol. 2, pp. 627-28; W. Speyer, *Büchervernichtung*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13(1970), pp. 123-152; R. Teja, *La quema de libros de magia como forma de represión religiosa y política en el Imperio cristiano*, in *Bandue: Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las religiones* 2(2008), pp. 73-99. Circa il ruolo dei vescovi in questa procedura G. Marasco, *I vescovi e il problema della magia...*, pp. 235-238.

⁴³ Cf. Socr., *h. e.* 1,13,12 (cf. Sokrates, *Kirchengeschichte*, p. 48, l. 15).

⁴⁴ Cf. Socr., *h. e.* 1,31,3 (cf. Sokrates, *Kirchengeschichte*, p. 81); Soz., *h. e.* 2,25,19 (cf. Sozomenus, *Kirchengeschichte*, p. 87).

⁴⁵ Cf. Athan., *apologia secunda* 21,1 (*Athanasius Werke*, vol. 2, p. 102); M. Simonetti, *La crisi ariana...*, pp. 145-148; T.D. Barnes, pp. 57ss.

⁴⁶ Cf. Athan., *de synodis* 26,1 (*Athanasius Werke*, vol. 2, p. 251); Socr., *h. e.* 2,19,1 (cf. Sokrates, *Kirchengeschichte*, p. 112); Soz., *h. e.* 3,11,2 (cf. Sozomenus, *Kirchengeschichte*, p. 114).

⁴⁷ Mi sembra comunque da escludere che tale rogo fosse stato compiuto con l'assenso dello stesso Paolino, come parte di un rito d'abiura alla magia, che vedremo più avanti ampiamente attestato e che comportava l'ammissione del mago nella Chiesa: il testo della sinodale riferito da Ilario (cf. *supra*, nota 34) chiarisce infatti che ancora all'epoca del concilio di Serdica Paolino restava escluso dalla Chiesa (« de ecclesia pulsus usque in hodiernum diem in apostasia permanens »).

⁴⁸ Sulla quale cf. in particolare M. Simonetti, *La crisi ariana...*, pp. 99ss.

analoghi delle accuse contro Atanasio e della versione ariana sulla morte di Ario, proprio l'accusa di magia sembra dunque aver assunto un valore particolare.

Ciò che comunque più colpisce nella vicenda è l'uso che della condanna di Paolino fecero i vescovi orientali, a distanza di tempo, per attaccare Ossio non per responsabilità personali, ma solo in base ai suoi rapporti con un vescovo scomunicato per magia. Quest'uso indiretto dell'accusa di magia trova, a mio avviso, analogia in un'altra vicenda posteriore, che si situa nell'ambito delle lotte che opposero la fazione ariana, che faceva capo ad Acacio, agli omeousiani, guidati da Basilio d'Ancira.

Basilio aveva goduto per lungo tempo di grande influenza presso Costanzo II.⁴⁹ Nel 359, tuttavia, i concili di Rimini e di Seleucia avevano sancito la sconfitta degli omeousiani e Basilio era caduto in disgrazia presso l'imperatore, anche a seguito della sua eccessiva libertà di parola, che aveva provocato l'irritazione di Costanzo.⁵⁰ Gli acaciani approfittarono quindi delle circostanze per convocare nel 360 un nuovo concilio a Costantinopoli, dove procedettero alla condanna e alla deposizione dei vescovi omeousiani: essi preferirono utilizzare imputazioni non dottrinali, che avrebbero riaperto discussioni che si volevano chiudere,⁵¹ ma disciplinari e morali. Fra le accuse che provocarono la condanna di Basilio spiccava quella d'aver battezzato e fatto diacono un uomo che era stato arrestato per stregoneria, aveva una cattiva condotta e conviveva con una donna senza averla sposata.⁵² Eleusio, vescovo di Cizico, fu deposto perché aveva accolto un ex-sacerdote di Eracle a Tiro, accusato e ricercato per stregoneria e fuggito a Cizico: Eleusio l'aveva nominato diacono, benché fingesse soltanto d'essersi

⁴⁹ Cf. in particolare R. Janin, *Basile* (42), in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1932, vol. 6, cc. 1104-1105; M. Simonetti, *La crisi ariana...*, pp. 238ss.

⁵⁰ Per queste vicende cf. R. Janin, cc. 1105-1106; M. Simonetti, *La crisi ariana...*, pp. 313-38.

⁵¹ Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana...*, p. 340.

⁵² Cf. Soz., *h. e.* 4,24,7 (cf. *Sozomenus, Kirchengeschichte*, p. 179).

convertito al cristianesimo, e, pur avendo conosciuto la sua natura, non l'aveva scomunicato.⁵³

Queste accuse contro gli omeousiani mostrano una chiara analogia con quella precedentemente formulata contro Ossio per il fatto che, in tutti e tre i casi, la responsabilità attribuita ai vescovi era solo indiretta, in quanto si rimproverava loro d'aver mantenuto rapporti o d'aver accolto nella Chiesa persone accusate di magia, nominandole diaconi. Proprio per il loro carattere indiretto, queste accuse pongono dunque, a mio avviso, problemi riguardo al loro fondamento giuridico, in rapporto con la procedura seguita dall'autorità imperiale e da quella ecclesiastica nei confronti dei maghi che davano mostra di ravvedersi e chiedevano d'essere ammessi nella Chiesa.

Il concilio di Elvira, intorno al 306, aveva comminato l'esclusione dalla comunione anche in punto di morte a coloro che fossero responsabili di omicidio mediante la magia;⁵⁴ il concilio di Laodicea doveva poi proibire agli ecclesiastici degli ordini minori e maggiori di essere maghi, stregoni, indovini o astrologhi e di fabbricare amuleti, comminando la scomunica perfino a chi li portasse ed estendendo così la condanna anche alla magia bianca.⁵⁵ Tuttavia queste condanne, come pure la persecuzione dell'autorità imperiale contro i responsabili di magia, non escludevano una certa clemenza nei confronti dei maghi che non erano colpevoli di reati di sangue e che si ravvedevano.

⁵³ Cf. Socr., *h. e.* 2,42,4 (cf. *Sokrates, Kirchengeschichte*, p. 179); Soz., *h. e.* 4,24,10 (cf. *Sozomenus, Kirchengeschichte*, p. 180).

⁵⁴ Canon 6 (C. Hefele, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, Paris 1907, vol. 1/1, p. 225 = *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. Vives, Barcelona-Madrid 1963, p. 3): « si quis maleficio interficiat alterum, eo quod sine idolatria perficere scelus non potuit nec in finem impertiendam illi esse communionem ». Sulla discussa datazione di questo concilio cf. J. Gaudemet, *Elvire*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 15, cc. 317-320, con bibliografia. Sulle condanne della magia nei concili cf. G. Marasco, *La condanna della magia nei concili occidentali del IV secolo d.C.*, in: *I Concili della cristianità occidentale (secoli III-V). XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2001)*, [SEA 78], Roma 2002, pp. 73-88.

⁵⁵ Canon 36 (cf. *Histoire des Conciles... vol. 1/2*, p. 1018). Questo concilio, la cui data è discussa, dovette comunque svolgersi fra il 343 ed il 381 (cf. *Histoire des Conciles... vol. 1/2*, pp. 989-995).

In effetti, la legislazione imperiale prevedeva la possibilità per i maghi pentiti di sfuggire alla condanna, se accettavano di bruciare i loro libri sotto gli occhi del vescovo, di professare la fede cattolica e di promettere che non avrebbero più commesso lo stesso reato.⁵⁶ Questa stessa procedura è inoltre attestata nella tradizione relativa a Cipriano di Cartagine, confuso con l'omonimo mago di Antiochia e considerato un mago convertitosi al cristianesimo:⁵⁷ un encomio di Gregorio di Nazianzo del 379,⁵⁸ tre versioni agiografiche, risalenti a poco dopo la metà del IV secolo,⁵⁹ e un poemetto dell'imperatrice Eudocia, moglie di Teodosio II,⁶⁰ narrano che Cipriano abbandonò la devozione ai demoni, consegnò i suoi libri di magia al vescovo, che li bruciò, si fece istruire nella dottrina cristiana e ricevette il battesimo,⁶¹ percorrendo poi la carriera ecclesiastica fino a diventare vescovo. Malgrado il carattere d'invenzione di questa tradizione, il consenso del vescovo Gregorio e dell'imperatrice Eudocia su questa procedura conferma che essa era diffusa e riconosciuta sia dall'autorità imperiale che da quella ecclesiastica.⁶²

⁵⁶ Cf. G. Marasco, *I vescovi e il problema della magia...*, p. 236.

⁵⁷ Cf. H. Delehaye, *Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage*, in *Analecta Bollandiana* 39(1921), pp. 314-22; A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1944, vol. 1, pp. 37-38 e 369-83; L. Krestan – A. Hermann, *Cyprianus (II)*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 3, cc. 467-77.

⁵⁸ Cf. Greg. Naz. or. 24,8-12 (*Grégoire de Nazianze, Discours 24-26*, ed. J. Mossay, [SC 284], Paris 1981, pp. 54-66).

⁵⁹ Cf. L. Radermacher, *Griechische Quellen zur Faustsage*, in *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien* 206(1927), pp. 104-107.

⁶⁰ Cf. Eudocia Augusta, *De martyrio s. Cypriani* 1,219-42; 2,430-31 (*Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum Graecorum reliquiae*, ed. A. Ludwich, Leipzig 1897, pp. 40-41 e 76); Phot., *cod.* 184,128b,5-10; 129a,4-6. Si veda *Eudocia Augusta. Storia di san Cipriano*, ed. C. Bevegini, con un saggio di N. Wilson, Milano 2006.

⁶¹ Questa procedura è del resto attestata, ancora nel VI secolo, dagli episodi narrati nella *Vita di Teodoro di Siceone* (cf. § 38, ed. A.J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykéon*, [Subsidia Agiographica 48], Bruxelles 1970, p. 34) e in quella siriana di Severo, patriarca d'Antiochia (cf. *Vita di Severo*, ed. M.-A. Kugener, [PO 2], Paris 1907, pp. 66-69, dov'è notevole soprattutto la collaborazione del vescovo e delle autorità civili nella ricerca e nella distruzione dei libri).

⁶² Cf. Aug., *en. Ps.* 61,23; *Io. eu. tr.* 8,8 considera anch'egli il rogo dei libri magici indispensabile alla salvezza dell'anima del mago.

D'altra parte, il perdono concesso ai maghi ravveduti e il loro accoglimento nella Chiesa, che trovavano radici nella stessa azione degli Apostoli,⁶³ sono confermati ancora da altre testimonianze. Se la *Tradizione Apostolica*, che sembra risalire ad Ippolito di Roma, mostra ancora una netta ostilità verso i maghi, pur ammettendo la possibilità che appartenenti alle categorie meno compromesse siano ammessi al battesimo, se si pentono e rinunciano alle loro arti,⁶⁴ le *Costituzioni Apostoliche*, che datano invece all'epoca teodosiana,⁶⁵ prevedono espressamente che varie categorie di malfattori, fra cui i maghi, coloro che praticano sortilegi o incantesimi e i fabbricanti di amuleti, dovranno essere sottoposti alla prova del tempo, poiché la loro malvagità è difficile da estirpare; se smettono, potranno essere accolti fra i catecumeni, ma se non si sottomettono dovranno essere scartati.⁶⁶ Ulteriori conferme di questo atteggiamento di perdono nei confronti di quanti si ravvedevano mi sembrano offerte da un episodio narrato da Teodoreto, in cui il monaco Macedonio impedisce al giudice di condannare il responsabile di un maleficio d'amore, perché occorre dare a questi la possibilità di salvarsi con il pentimento.⁶⁷

⁶³ Si vedano in particolare i racconti relativi a Simon Mago, che si converte e viene battezzato (*Act.* 8,13), e alla predicazione di Paolo ad Efeso, che induce molti che già erano cristiani ad abbandonare la magia e a bruciarne pubblicamente i libri (*Act.* 19,19).

⁶⁴ Cf. *Trad. ap.* 16 (cf. *Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique*, ed. B. Botte, [SC 11], Paris 1968, p. 74): « Neque adducatur magus in iudicium. Incantator vel astrologus vel divinator vel interpres somniorum, vel qui turbat populum ... vel qui facit phylacteria, vel cessent vel reiciantur ».

⁶⁵ Cf. in particolare P. Nautin, *Costituzioni Apostoliche*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1, cc. 1250-1252; *Les Constitutions apostoliques I*, ed. M. Metzger, [SC 320], Paris 1985, pp. 57-62.

⁶⁶ Cf. *Const. apost.* 8,32,11 (*Les Constitutions apostoliques III*, ed. M. Metzger, [SC 336], Paris 1987, p. 238).

⁶⁷ Cf. *Thdt., h. rel.* 13,10-12 (cf. *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie, Histoire Philothée*, eds. P. Canivet – A.L. Molinghen, [SC 234], Paris 1977, pp. 492-496). Si veda inoltre il racconto nella *Vita di Basilio di Cesarea*, in cui il vescovo perdona e riammette nella Chiesa un giovane, che aveva abiurato alla fede cristiana e fatto ricorso prima a un mago, poi al diavolo stesso per una magia d'amore (testi greci in L. Radermacher, pp. 122ss.; traduzione latina in PL 73, cc. 302-305). Ancora agli inizi del VI secolo, l'arcivescovo Cesario di Arles, pur condannando aspramente l'uso di amuleti e la loro

Tuttavia, proprio la testimonianza delle *Costituzioni Apostoliche* circa la necessità della prova del tempo e l'estrema prudenza da adottare verso i maghi dimostra, a mio avviso, la diffidenza nei loro confronti e la delicatezza delle procedure necessarie sia per discolparli sul piano giuridico, sia per ammetterli nella Chiesa. Il punto essenziale in proposito era costituito naturalmente dalla sincerità della loro abiura e della loro conversione, tanto più difficile da credere in quanto essi erano considerati l'estremo della malvagità e dell'inganno ed era quindi facile accusarli di falsità.⁶⁸ Appunto su questo elemento fondamentale della sincerità della conversione si accentravano, a mio avviso, le accuse rivolte sia contro Ossio, sia contro Basilio ed Eleusio. Nel caso di Ossio, infatti, la sinodale di Serdica condannava i suoi rapporti con Paolino, condannato per *maleficium*, che viveva ancora *in apostasia* e dimostrava la sua mancanza di pentimento con la sua condotta immorale, poiché commetteva pubblicamente peccato con concubine e meretrici.⁶⁹ Lo stesso elemento fu sfruttato per dimostrare la falsità della conversione dell'uomo fatto diacono da Basilio d'Ancira,⁷⁰ mentre nel caso di Eleusio gli accusatori insistevano sulla finzione della conversione da parte del sacerdote di Eracle e sul fatto che il vescovo non l'aveva scomunicato, quando si era reso conto della circostanza.⁷¹ Queste

fabbricazione anche ad opera di religiosi, accettava il perdono dei colpevoli, dopo adeguata penitenza. Caes. Arel., s. 50,1: « Qui enim filacteria facit, et qui rogant ut fiant, et quicumque consentiunt, toti pagani efficiuntur; et, nisi dignam egerint paenitentiam, non possunt evadere poenam » (*Sancti Caesarii Arelatensis Sermones*, ed. G. Morin, [CCL 103], Turnholti 1953, p. 225 = *Césaire d'Arles, Sermons au Peuple*, ed. M.-J. Delage, [SC 243], Paris 1978, p. 418).

⁶⁸ Basterà qui ricordare come la tradizione cristiana, condannando Simon Mago come iniziatore di tutte le eresie e persistente nella stregoneria anche dopo aver ricevuto il battesimo da Filippo, abbia rovesciato il racconto in *Act.* 8,8-24, in cui la conversione di Simone ed il suo pentimento dopo il tentativo di simonia erano invece considerati sinceri (cf. G. Schneider, pp. 682 e 688), ed abbia sostenuto che Simone aveva solo finto di credere nella fede cristiana: « Hic igitur Simon, qui fidem simulavit »: *Iren.*, *haer.* 1,23,1 (*Irenäus von Lyon, Adversus Haereses*, ed. N. Brox, [Fontes Christiani 8/1], Freiburg im Breisgau 1993, p. 288); *Eus.*, *h. e.* 2,1,11.

⁶⁹ Cf. *supra*, nota 34.

⁷⁰ Cf. *Soz.*, *h. e.* 4,24,7 (cf. *Sozomenus, Kirchengeschichte*, p. 179).

⁷¹ Cf. *Soz.*, *h. e.* 4,24,10 (cf. *Sozomenus, Kirchengeschichte*, p. 180).

accuse si appuntavano dunque non sull'ammissione nella Chiesa di maghi convertiti, che era accettata, ma sul fatto che i vescovi condannati avrebbero mantenuto le loro posizioni nel seno della Chiesa, pur rendendosi conto della falsità delle conversioni dei maghi, chiaramente dimostrata dalla loro condotta immorale.

Occorre tuttavia, a mio avviso, spiegare il ricorso proprio a queste accuse e la loro efficacia, nonostante il carattere indiretto, dal momento che esse colpivano non tanto personaggi considerati responsabili di magia, bensì vescovi che avevano rapporti con loro o li avevano ammessi e tollerati nella Chiesa. Conviene, a questo proposito, prestare attenzione al contesto politico in cui si svolsero i concili di Serdica e di Costantinopoli ed al ruolo che in essi svolse l'imperatore. Nel concilio di Serdica i vescovi orientali erano spalleggiati da Costanzo II e le loro posizioni erano perfettamente allineate alla politica di questo imperatore.⁷² La stessa situazione si ripeté nel concilio di Costantinopoli, che fu in gran parte espressione della volontà di Costanzo e del suo desiderio di favorire gli ariani,⁷³ tanto che Socrate afferma esplicitamente che Acacio e i suoi seguaci procedettero alla condanna dei vescovi omeousiani « approfittando dell'ira dell'imperatore ».⁷⁴

Proprio alla luce del ruolo di Costanzo e dell'opportunità di eccitare ancor più la sua ira si spiega, a mio avviso, il ricorso alle accuse, sia pure indirette, di magia. Un'ampia serie di testimonianze dimostra infatti il particolare accanimento di Costanzo nel perseguire ogni forma di magia,⁷⁵ compresa perfino, secondo Ammiano, quella non nociva,⁷⁶ fino ad allora in genere accettata,⁷⁷ ed il clima di caccia alle streghe che caratterizzò il suo regno. Quest'accanimento dell'imperatore fu sfruttato nel 355 dagli avversari di Atanasio per ottenerne la condanna nel concilio di Milano, in base a nuove accuse di magia.⁷⁸ Le imputazioni rivolte

⁷² Cf. in partic. R. Klein, pp. 108ss.; M. Simonetti, *La crisi ariana...*, pp. 167ss.; T.D. Barnes, pp. 72ss.; R.P.C. Hanson, pp. 293ss.

⁷³ Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana...*, p. 339.

⁷⁴ Cf. Socr., *h. e.* 2,42,3 (cf. *Sokrates, Kirchengeschichte*, p. 179).

⁷⁵ Cf. ad es. A.A. Barb, pp. 101ss.; Funke, 159 ss.; Grodzynski, *passim*.

⁷⁶ Cf. ad es. Amm. Marc., *res gestae* 16,8,2; 19,12,14.

⁷⁷ Cf. il rescritto di Costantino (CTh, IX, 16, 3).

⁷⁸ Cf. G. Marasco, *Pagani e cristiani...*, pp. 122-132.

contro Ossio e contro Basilio ed Eleusio si collocano sulla stessa linea e confermano, dunque, l'estrema sensibilità di Costanzo in questo campo, tale che anche accuse indirette come quelle contro Ossio ed i vescovi omeousiani avevano la loro efficacia. Questi episodi spiegano inoltre la diffusione, anche nell'ambito delle controversie della Chiesa, del ricorso all'accusa di magia, che aveva il grande vantaggio di coinvolgere nella condanna anche l'autorità imperiale.

Queste conclusioni devono essere tenute presenti nell'esaminare il caso più importante di ricorso all'accusa di magia in ambito ecclesiastico, l'unico che si concluse con condanne a morte: la vicenda di Priscilliano, vescovo di Avila.⁷⁹ Dopo che nel 380 il concilio di Saragozza aveva condannato per eresia Priscilliano, i suoi nemici, i vescovi Idazio di Emerita e Itacio d'Ossonoba, l'accusarono di manicheismo, ottenendo dall'imperatore Graziano un decreto che comprendeva le sue dottrine nella condanna appunto di tale eresia.⁸⁰

Proprio in relazione all'imputazione di manicheismo, Itacio attaccò allora Priscilliano, accusandolo di magia nera (*maleficium*) e affermando che egli aveva appreso le arti magiche da un manicheo, Marco di Menfi.⁸¹ Quest'accusa è confermata da uno scritto

⁷⁹ Su Priscilliano, le sue dottrine e la sua condanna cf. in particolare B. Vollmann, *Priscillianus*, in *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 14, cc. 485-514; K. Girardet, *Trier 385. Der Prozess gegen die Priscillianer*, in *Chiron* 4(1974), pp. 577-608; M. Simonetti, *Priscilliano-Priscilianismo*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 3, cc. 4333-4335; H. Chadwick, *Priscillian of Avila: the Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford 1976; V. Burrus, *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley – Los Angeles 1995, con bibliografia; J. Vilella, *Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano*, in *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana...*, vol. 2, pp. 503-530; T. Breyflogge, *Magic, Women, and Heresy in the Late Empire: the Case of the Priscillianists*, in *Magic and Ritual in the Ancient World*, eds. P. Mireki – P. Meyer, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 435-454.

⁸⁰ Cf. Priscillianus, *tractatus* 2,50; Sulp. Sev., *chron.* 2,47; B. Vollmann, cc. 504-505; K. Girardet, pp. 581-582; M. Simonetti, *Priscilliano*, c. 4334; A. Rousselle, *Quelques aspects politiques de l'affaire priscillianiste*, in *Revue des études anciennes Bordeaux* 83(1981), pp. 86-89; V. Burrus, pp. 54-55.

⁸¹ *Isid., vir. ill.* 2: «Itacius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio Clarus, scripsit quendam librum sub apologetici specie, in quo detestanda Priscilliani dogmata et maleficiorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat: ostendens, Marcum quendam Memphisicum, magiae scientissimum, discipulum fuisse Manis et Priscilliani magistrum »

priscillianista (sia esso opera di Priscilliano stesso o di uno dei suoi seguaci), che cerca di confutarla, ma ne conferma l'efficacia, considerandola adatta a provocare non solo ostilità diffuse, ma anche la condanna a morte dei priscillianisti.⁸² L'attendibilità di quest'accusa è molto discussa,⁸³ ma è evidente che essa era conseguenza dell'imputazione principale, quella di manicheismo, poiché i manichei erano comunemente considerati maghi.⁸⁴ Essa è riferita con dubbio anche da Sulpicio Severo, secondo il quale

(C. Codoñer Merino, *El « De viris illustribus » de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*, Salamanca 1964, p. 135). L'accusa di manicheismo contro Priscilliano è generalmente riecheggiata dalle fonti posteriori: cf. ad es. J. Vilella, p. 518, n. 93.

⁸² Priscillianus, *tractatus* 1,28: « Inter quae tamen nouum dictum et non dicam factum, sed et relatione damnabile nec ullo ante hoc heretico auctore prolatum sacrilegii nefas in aures nostras legens Itacius induxit magicis praecantationibus primitiuorum fructuum uel expiari uel consacrari oportere gustatus unguentumque maledicti Soli et Lunae, cum quibus deficit, consecrandum: quod qui legit protulit credit fecit habuit induxit, non solum anathema maranatha, sed etiam gladio persequendus est, quoniam scriptum est: maleficos non sinetis uiuere » (CSEL 18, pp. 23-24) Sulle pratiche magiche accennate in questo passo cf. soprattutto H. Chadwick, *Priscillian of Avila...*, pp. 51-52; V. Burrus, pp. 66-68.

⁸³ Cf. ad es. B. Vollmann, pp. 536-539; H. Chadwick, *Priscillian of Avila...*, pp. 51-56; 82-84; V. Burrus, *passim*.

⁸⁴ Per la diffusione di quest'accusa ancora agli inizi del V secolo si ricordi, ad es., la vicenda narrata nella *Vita Porphyrii* (90) di Marcus Diaconus, dove i manichei cercano di rianimare con incantesimi la loro sacerdotessa, paralizzata a seguito di un contraddittorio con il vescovo Porfirio. Per le feroci accuse di magia rivolte dai cristiani contro i manichei cf. ad es., recentemente, S.N.C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden 1994, pp. 18ss. e 165ss. Il ricorso alla magia rimase del resto comune nel manicheismo ancora in epoca bizantina avanzata (cf. L. Bréhier, *Le monde byzantin : La civilisation byzantine*, Paris 1950, vol. 3, pp. 278-79). Conviene infine ricordare che Priscilliano fu accusato anche di gnosticismo (cf. Hier., *vir. ill.* 89; Hyd., *chron.* 13b : *Hydace, Chronique*, ed. A. Tranoy, [SC 218], Paris 1975, p. 108. Inoltre J. Vilella, p. 518, n. 94) e che il concilio di Toledo, tenutosi nel 400 contro i suoi seguaci, anatemiò le loro dottrine come analoghe a quelle di Sabellio (*anathemata* 2-4, cf. *Concilios Visigóticos e hispano-romanos*, p. 9). La circostanza appare interessante, poiché abbiamo visto che anche contro gli gnostici e contro Sabellio in particolare erano state già formulate accuse di magia.

Priscilliano era « uanissimus et plus iusto inflator profanarum rerum scientia: quin et magicas artes ab adolescentia eum exercuisse creditum est ».⁸⁵ Priscilliano fu inoltre accusato di rapporti illeciti con donne,⁸⁶ circostanza di notevole interesse, perché conferma il legame che si tendeva ad istituire fra la magia e questo genere di dissolutezze, considerate caratteristiche dello stregone.

Itacio accusò dunque Priscilliano presso l'usurpatore Massimo, che nel 384 lo deferì al concilio di Bordeaux. Priscilliano fu scomunicato, ma il concilio non adottò contro di lui nessun'altra misura. Massimo affidò allora il caso al prefetto Evodio, che giudicò Priscilliano colpevole di *maleficium*, di eresia e di orge notturne; per decisione dell'imperatore, egli fu quindi giustiziato insieme ad alcuni seguaci.⁸⁷

Anche nel caso di Priscilliano il ricorso all'accusa di magia aveva un preciso scopo pratico, mirando ad eccitare contro di lui l'ostilità del popolo e dell'imperatore e ad ottenerne una condanna, che altrimenti sarebbe stata limitata essenzialmente al piano religioso. In effetti, proprio quest'accusa fece sì che il giudizio assumesse l'aspetto di un processo per *maleficium* dinanzi al prefetto,⁸⁸ sfociando nella condanna a morte degli imputati. Il successo di quest'azione era d'altra parte legato alla politica religiosa dell'usurpatore Massimo, che teneva a presentarsi come il più fervente difensore

⁸⁵ Sulp. Sev., *chron.* 2,46,5 (*Sulpicii Severi, Libri qui supersunt*, ed. C. Halm, [CSEL 1], Vindobonae 1866, p. 99).

⁸⁶ Cf. Isid., *vir. ill.* 2; Sulp. Sev., *chron.* 2,48,3.

⁸⁷ Sulp. Sev., *chron.* 2,50,7-8: « (Euodius) ... Priscillianum gemino iudicio auditum conuictumque maleficii nec dissidentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse conuentus, nudusque orare solitum, nocentem pronuntiavit redegitque in custodiam, donec ad principem referret. Gesta ad palatium delata censuitque imperator, Priscillianum sociosque eius capite damnari oportere » (CSEL 1, p. 103).

⁸⁸ Cf. ad es. P. Stockmeier, *Das Schwert im Dienste der Kirche. Zur Hinrichtung Priscillians in Trier*, in *Festschrift für Alois Thomas*, Trier 1967, pp. 421-22. Sugli aspetti giuridici del processo e sulla luce che esso getta sui rapporti fra Stato e Chiesa cf. inoltre K. Girardet, pp. 587-608; A. Rousselle, *Quelques aspects politiques...*, pp. 93-96; M.V. Escribano, *'Haeretici iure damnati': el proceso de Tréveris contra los priscilianistas (385)*, in *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (IV-VI sec.)*. XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, [SEA 46], Roma 1994, pp. 393-416.

dell'ortodossia contro ogni minaccia eretica, in contrapposizione alla condotta del suo rivale Valentiniano II, fautore degli ariani.⁸⁹ Conviene comunque sottolineare che, anche in questo caso, l'imputazione di magia appare un corollario necessario di quella d'eresia, come dimostra l'accusa di Itacio a Priscilliano d'aver appreso le arti malefiche dai manichei. Del resto, poiché la magia era considerata opera del demonio, il ricorso ad essa era naturalmente attribuito all'eretico, in quanto strumento del diavolo, da lui inviato per provocare sconvolgimenti nella Chiesa e portare le anime alla perdizione.⁹⁰

Un'ultima osservazione conferma le caratteristiche in parte topiche dell'accusa rivolta contro Priscilliano: Marco di Menfi da cui, secondo l'accusa di Itacio, egli avrebbe appreso le arti magiche, era un egiziano. Il particolare si ricollega ad un motivo tipico estremamente diffuso, che riscontrava appunto nell'Egitto la patria per eccellenza della magia: lo stesso Cristo, secondo le accuse dei pagani, vi avrebbe appreso le arti magiche⁹¹ ed i cristiani lo consideravano anch'essi la vera scuola degli stregoni.⁹² In particolare il mago Cipriano, nella leggenda che abbiamo vista, aveva studiato a Menfi⁹³ e questa città è considerata capitale dei maghi anche nei testi demotici.⁹⁴ L'origine del maestro di Priscilliano non poteva quindi che accrescere la credibilità dell'accusa e i timori del pubblico e dell'imperatore per le pericolose arti praticate da quegli eretici.

⁸⁹ Cf. K. Girardet, pp. 603ss.; A. Rousselle, *Quelques aspects politiques...*, pp. 93ss. Sulla politica religiosa di Massimo cf. W. Ensslin, *Maximus*, in *Paulys Realencyklopädie...*, vol. 14, cc. 2550-2552; J.-R. Palanque, *L'empereur Maxime*, in *Les Empereurs romains d'Espagne (Madrid - Italica, 31 mars - 6 avril 1964)*, Paris 1965, pp. 260 ss.; J. Ziegler, *Zur religiösen Haltung der Gegenkaiser im 4. Jh. N. Chr.*, Kallmünz 1970, pp. 74-85; A. Piganiol, *L'Empire Chrétien (325-395)*, Paris 1972², pp. 267-68 ; A.R. Birley, *Magnus Maximus and the Persecution of Heresy*, in *Bulletin John Rylands Library* 66(1983), pp. 13-43.

⁹⁰ Per questa concezione cf. ad es. Iren., *haer.* 1,25,3; Eus., *h. e.* 2,14; 4,7,1-2.

⁹¹ Cf. Orig., *CC* 1,46 (cf. *Origène, Contre Celse I*, ed. M. Borret, [SC 132], Paris 67, p. 194).

⁹² Cf. ad es. Rufin., *h. e.* 2,26 (cf. *Eusebius, die Kirchengeschichte*, pp. 179-181).

⁹³ Cf. Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, [Studien zur Palaeographie und Papyruskunde 23], Leipzig 1924, pp. 22s.

⁹⁴ Cf. G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris 1911, pp. 425s.

Questa credenza nell'azione magica come caratteristica peculiare degli eretici vale ad illuminare un'altra testimonianza, che dev'essere inquadrata nell'ambito della lotta che oppose, fra il 385 e il 388, Ambrogio, vescovo di Milano, e l'imperatrice Giustina,⁹⁵ che esercitava allora la reggenza in nome del figlio, Valentiniano II, ed era di fede ariana.⁹⁶ Paolino, che era stato segretario di Ambrogio, narra che, dopo la morte di Giustina, un aruspice, Innocenzo,⁹⁷ sottoposto alla tortura in un processo per *malefċium*, gridò che ben maggiori tormenti gli venivano inflitti dall'angelo custode di Ambrogio; egli confessò che ai tempi di Giustina era salito sul tetto della chiesa, cercando invano di aizzare con sacrifici l'odio del popolo contro il vescovo. Innocenzo aveva allora mandato dei demoni a ucciderlo, ma essi non erano riusciti neppure ad avvicinarsi alla porta del vescovo, perché un'insuperabile barriera di fuoco circondava la casa e li bruciava anche a distanza; lo stregone aveva pertanto desistito dai suoi propositi. In seguito, Giustina aveva ancora tentato invano di far uccidere Ambrogio da un sicario.⁹⁸

L'episodio ha un certo valore perché è narrato da Paolino, che dei fatti fu contemporaneo e partecipe e, ancora all'epoca in cui componeva la *Vita di Ambrogio*, era impegnato nella lotta contro gli eretici pelagiani.⁹⁹ Nonostante il suo carattere agiografico,¹⁰⁰ il

⁹⁵ Su questi contrasti cf. ad es. A. Piganiol, pp. 271-272; S. Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma 1989, pp. 24ss.; N.B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley – Los Angeles 1994, pp. 172ss.; M. Marcos, *Emperatrices, obispos y corte imperial en epoca teodosiana: el caso de Justina*, in *Vescovi e pastori in epoca Teodosiana...*, vol. 1, pp. 141-160.

⁹⁶ Su ciò concordano la tradizione ortodossa (cf. Rufin., *h. e.* 11,15 (cf. Eusebius, *die Kirchengeschichte*, p. 1020); Socr., *h. e.* 5,11,4 [cf. Sokrates, *Kirchengeschichte*, p. 285]; Soz., *h. e.* 7,13,2 [cf. Sozomenus, *Kirchengeschichte*, p. 316]) e quella ariana (cf. Philostorgius, *h. e.* 10,7).

⁹⁷ Cf. F.H. Dudden (*The Life and Times of Saint Ambrose*, Oxford 1935, vol. 1, p. 271) lo ritiene un pagano al servizio di Giustina.

⁹⁸ Cf. Paul. Med., *v. Ambrosii* 20.

⁹⁹ Cf. A. Paredi, *Paulinus of Milan*, in *Sacris Erudiri* 14(1963), pp. 208-209.

¹⁰⁰ Per le discussioni sulle caratteristiche letterarie ed agiografiche della biografia di Paolino e sulla sua attendibilità cf. ad es. J. R. Palanque, *La 'Vita Ambrosii' de Paulin. Étude historique*, in *Recherches de science religieuse* 4(1924), pp. 26-42 e 401-420; *Paolino di Milano, Vita di S. Ambrogio*, ed. M. Pellegrino,

racconto dimostra quale uso si potesse fare dell'accusa di magia nera contro gli eretici, presentandoli come adepti del demonio. Mi sembra inoltre da sottolineare il fatto che, nel racconto di Paolino, Giustina ricorre ad un sicario solo dopo che i suoi tentativi di uccidere Ambrogio mediante la magia sono stati frustrati dalla protezione divina: ciò conferma che la magia era considerata il mezzo prediletto e quasi caratteristico degli eretici.

Il ricorso all'accusa di magia nella lotta contro avversari all'interno della Chiesa è confermato ancora dalla testimonianza di Palladio, contemporaneo ed ammiratore di Giovanni Crisostomo, il quale accusa Porfirio, avversario del patriarca di Costantinopoli, di lussuria, sodomia e rapporti con maghi, che Porfirio avrebbe difesi in processi e con cui avrebbe avuto rapporti, secondo le accuse che figuravano negli atti dei magistrati.¹⁰¹ È naturalmente impossibile verificare se quest'accusa, ancora una volta indiretta, sia una pura invenzione, mirante a screditare l'avversario, o se essa si fondi su interventi e testimonianze che Porfirio può avere realmente rese in processi di magia. Ulteriori e più importanti notizie sono comunque riferite dallo stesso Palladio in relazione ad un'altra vicenda, che si inquadra nell'ambito delle controversie origeniste ed ebbe grande rilevanza e conseguenze determinanti per la sorte del Crisostomo.

Teofilo, vescovo di Alessandria, aveva preso posizione a favore della maggioranza dei monaci egiziani, i quali sostenevano che Dio avesse forma umana, contro altri che invece sostenevano, sulla base delle dottrine di Origene, la sua natura incorporea. I sostenitori di questa seconda tesi, in particolare i cosiddetti Grandi Fratelli (Dioscoro, vescovo di Ermopoli, e i suoi fratelli Ammonio, Eusebio ed Eutimio), furono condannati da un sinodo tenutosi ad Alessandria fra il 399 ed il 400, i loro monasteri vennero attaccati ed essi furono costretti a fuggire, dapprima in Palestina, poi a Costantinopoli. Qui giunti, nel 400, essi si appellarono all'imperatore e si rivolsero per aiuto al patriarca Giovanni Crisostomo, provocando un grave scontro fra quest'ultimo e Teofilo, che, alleatosi con

Roma 1961, pp. 12ss.; *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, ed. C. Mohrmann, Milano 1975, pp. xxxss.

¹⁰¹ Cf. Pall., *v. Chrys.* 16,47-58 (cf. Palladios, *Dialogue sur le vie de Jean Chrysostome*, eds. A.-M. Malingrey – P. Leclercq, [SC 341], Paris 1988, p. 306).

l'imperatrice Eudossia, riuscì ad ottenere, nel 403, la deposizione e l'esilio del Crisostomo.¹⁰²

Palladio, che è la fonte più circostanziata su queste vicende,¹⁰³ riferisce che all'epoca del sinodo di Alessandria Teofilo aveva rivolto contro i Grandi Fratelli anche l'accusa d'essere degli stregoni.¹⁰⁴ Il ricorso a quest'accusa, generalmente trascurato, mi sembra essere stato funzionale al disegno di ottenere la condanna dei Grandi Fratelli, eccitando contro di loro i sospetti del clero e del popolo; ma anche in questo caso è da notare come l'accusa di magia si accompagnava strettamente, nel sinodo di Alessandria, alla condanna degli origenisti come eretici.

L'accusa fu del resto ripresa in seguito: Palladio riferisce infatti che nel 400, dopo che i Grandi Fratelli, recatisi a Costantinopoli, avevano ottenuto l'appoggio del Crisostomo e si erano appellati all'imperatore, Teofilo mandò alla corte imperiale dei messaggeri abili nella dialettica, che accusarono ancora i Grandi Fratelli e fecero in modo che essi fossero additati nel palazzo come degli stregoni.¹⁰⁵

Quest'imputazione, oltre a ricollegarsi alla condanna già espressa dal sinodo di Alessandria e ad eccitare profonde ostilità nella corte, doveva assumere, a mio avviso, un significato particolare in quelle circostanze. Il Crisostomo infatti, sia nelle sua predicazione

¹⁰² Cf. Pall., *v. Chrys.* 7,118ss. (cf. SC 341, pp. 138ss.); Socr., *h. e.* 6,7,1ss. (cf. *Sokrates, Kirchengeschichte*, pp. 88-89); Soz., *h. e.* 8,11ss. (cf. *Sozomenus, Kirchengeschichte*, pp. 366ss.); cf. P.C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, München 1930, vol. 2, pp. 166ss.; G. Lazzati, *Teofilo d'Alessandria*, Milano 1935, pp. 31ss.; H.G. Opitz, *Theophilos* (18), in *Paulys Realencyklopädie...*, vol. 5, cc. 2155ss.; J.H.W.G. Liebeschuetz, *Barbarians and Bishops. Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford 1990, pp. 203-207; C.W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.*, Leiden 1990, pp. 186ss.

¹⁰³ La sua attendibilità è stata rivalutata soprattutto da Liebeschuetz (pp. 205ss.).

¹⁰⁴ Cf. Pall., *v. Chrys.* 7,9. Mi sembra essenziale ricordare che Origene aveva ampiamente condannato la magia: cf. G. Bardy, *Origène et la magie*, in *Recherches de sciences religieuses* 18(1928), pp. 126-42; F.C.R. Thee, pp. 367-394. L'accusa contro i Grandi Fratelli doveva quindi essere basata su fatti, comunque interpretati, non sulle loro dottrine.

¹⁰⁵ Cf. Pall., *v. Chrys.* 7,113.

ad Antiochia, sia nelle omelie pronunciate come vescovo di Costantinopoli a partire dal 386, aveva aspramente condannato e combattuto la diffusione della magia, anche nelle sue forme non nocive, fra i cristiani.¹⁰⁶ Accusando i Grandi Fratelli d'essere degli stregoni, gli emissari di Teofilo miravano dunque, a mio avviso, a rendere insostenibile la posizione del vescovo di Costantinopoli in quanto loro difensore, gettando al contempo discredito sulla sua stessa figura e presentandolo come amico di stregoni.

Questi aspetti pratici e propagandistici dell'accusa di magia non escludono comunque che chi li formulava potesse credere nella loro fondatezza. L'efficacia della magia era infatti a quell'epoca ampiamente riconosciuta dalle autorità civili come da quelle ecclesiastiche e creduta dalla popolazione, sicché era logico che ad esempio una morte improvvisa, come abbiamo visto per il caso di Ario, o una malattia difficile da spiegare clinicamente dessero adito al sospetto di essere frutto dell'azione magica.¹⁰⁷

Una sostanziale fede nella credibilità dell'accusa di magia è probabile, ad esempio, nel caso di Teodoreto, che fu vescovo di Cirro dal 423 e dovette combattere in particolare l'eresia marcionita, impegnandosi, soprattutto fra il 448 e il 449, per estirparla dai villaggi della sua diocesi.¹⁰⁸ Egli afferma infatti che i marcioniti, facendo ricorso ad incantesimi e invocando demoni malefici, cercavano di

¹⁰⁶ Cf. G. Marasco, *I vescovi e il problema della magia...*, pp. 228ss.

¹⁰⁷ Si vedano ad es., in proposito, le testimonianze sui sospetti e sulle investigazioni che ebbero luogo in seguito ad improvvise malattie degli imperatori Valentiniano I e Valente (Amm. Marc., *Res gestae* 26,4,4; Zos., *hist.* 4,1,1) e più tardi, a Roma, per la malattia dell'imperatore Antemio, cf. Priscus, *fr.* 62 (Blockley).

¹⁰⁸ Questa datazione è confermata da lettere di Teodoreto: cf. *Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie*, eds. P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, [SC 257], Paris 1979, p. 95, n. 1. Sull'episcopato di Teodoreto e sulle sue lotte contro gli eretici cf. in partic. K. Günther, *Theodoret von Cyrus und die Kämpfe in der orientalischen Kirche vom Tode Cyrills bis zur Einberufung des sogenannten RäuberKonzils*, Aschaffenburg 1913; H.G. Opitz, *Theodoretus* (1), in *Paulys Realencyklopädie...*, vol. 5, cc. 1791-1794; K. Smolak, *Theodoret von Kyros*, in *Gestalten der Kirchengeschichte*, ed. H. Greschat, Stuttgart 1984, vol. 2/2, pp. 239-250; K.-G. Wesseling, *Theodoret von Kyros*, in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, vol. 11, cc. 936-957; Th. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor 2002, pp. 21ss.

muovergli una guerra invisibile. Egli ricorda, in particolare, d'essere stato minacciato una notte da un demone empio; questi affermò di non poterlo trafiggere, perché era protetto dal coro dei martiri e da Giacomo, alludendo con queste parole alla fiala d'olio dei martiri e al mantello di Giacomo, anacoreta e poi vescovo di Nisibi, che Teodoreto portava con sé.¹⁰⁹ Teodoreto credeva nell'efficacia della magia nera e la riteneva opera del demonio;¹¹⁰ il suo racconto, se da un lato mira ancora ad attaccare gli eretici in quanto stregoni, dall'altro conferma comunque la credenza nella realtà e nell'efficacia della magia come opera del demonio, alla quale gli eretici facevano ricorso nella loro lotta contro la fede.

Accuse di magia furono ancora utilizzate nell'ambito delle controversie monofisite, che infuriarono dalla metà del V secolo, coinvolgendo ampiamente gli imperatori d'Oriente.¹¹¹ Nel concilio di Efeso, convocato nel 449 da Teodosio II, che sancì un'effimera vittoria del monofisitismo, pesanti accuse furono rivolte contro vescovi accusati di nestorianismo, portando alla deposizione in particolare di Teodoreto di Ciro, Domno di Antiochia e Iba di

¹⁰⁹ Cf. Thdt., *h. rel.* 21,15-16 (cf. SC 257, pp. 94-96).

¹¹⁰ Cf. Thdt., *Graecarum affectionum curatio* 3,59ss. (cf. *Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques*, ed. P. Canivet, [SC 57], Paris 1958, pp. 186ss.); P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977, pp. 142-144.

¹¹¹ Cf. ad es. G. Krüger, *Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik*, Iena 1884; E. Schwartz, *Die Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts*, in *Historische Zeitschrift* 104(1910), pp. 1ss.; Id., *Die kaiserin Pulcheria auf der Synode von Chalkedon*, in *Festgabe für A. Jülicher*, Tübingen 1927, pp. 203ss.; G. Bardy, *Le « brigandage » d'Éphèse et le concile de Chalcedoine*, in *Histoire de l'Église*, eds. A. Fliche – V. Martin, Paris 1937, vol. 4, pp. 211ss.; R.V. Sellers, *The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey*, London 1953; R. Haacke, *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451-553)*, in *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, ed. A. Grillmeier – H. Bacht, Würzburg 1953, vol. 2, pp. 95ss.; W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Century*, Cambridge 1972; J.M. Borowski, *Pulcheria, Empress of Byzantium*, diss. University of Kansas 1974, pp. 205ss.; M. Whitby, *The Church Historians and Chalcedon*, in *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.*, ed. G. Marasco, Leiden-Boston 2003, pp. 449-95.

Edessa.¹¹² Gli Atti in siriano di questo concilio¹¹³ ci informano, in particolare, delle accuse che furono rivolte contro Sofronio, vescovo di Tella, che era cugino di Iba e in rapporti con Teodoreto.¹¹⁴ Il presbitero Simeone e due diaconi di Tella avevano infatti presentato libelli che accusavano Sofronio di nestorianesimo e di partecipare alla tavola dei demoni, dedicandosi all'astrologia, alla magia e alla divinazione. In particolare, Sofronio aveva perduto dell'oro e i suoi sospetti si erano indirizzati verso alcune persone da lui conosciute; allora, non solo li aveva fatti giurare sul Vangelo, ma anche li aveva sottomessi, come con i pagani, alla prova del pane e del formaggio.¹¹⁵ Non riuscendo a trovare l'oro, egli aveva fatto quindi ricorso alla *phylomanteía*, una forma di divinazione mediante una fiala d'olio;¹¹⁶ ma i demoni, volendolo indurre in errore per perdere la sua anima, gli indicarono falsamente un ladro.

In un'altra occasione, Sofronio aveva fatto ancora ricorso alla stessa pratica in presenza di Simeone, di cui il vescovo aveva preso il figlio piccolo e l'aveva portato nella sua camera con il diacono

¹¹² Sullo svolgimento del concilio e su queste condanne cf. ad es. E. Schwartz, *Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils*, in *Historische Zeitschrift* 112(1914), pp. 237ss; G. Bardy, *Le « brigandage »...*, pp. 220-224; R.V. Sellers, pp. 10ss. e 83ss.; J. Liébaert, *Éphèse*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, vol. 15, cc. 574-79 con bibliografia.

¹¹³ Si possono utilizzare in proposito le traduzioni in francese: J.P.P. Martin, *Actes du Brigandage d'Éphèse*, Amiens 1874, pp. 89-94; in tedesco J. Flemming, *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449 (syr.) mit G. Hoffmanns deutsche Übersetzung und s. Ammerkungen*, Berlin 1917, pp. 81-85; e in inglese E. Honigmann, *A Trial of Sorcery in August 22, A.D. 449*, in *Isis* 35(1944), pp. 281-84.

¹¹⁴ Come attestano le lettere di Teodoreto (cf. *ep.* 52-53: *Théodoret de Cyr, Correspondance II*, ed. Y. Azéma, [SC 98], Paris 1964, pp. 128-130) indirizzate a Iba e a Sofronio poco dopo il 439, per raccomandare loro il vescovo Cipriano, fuggito da Cartagine. Sulle accuse contro Sofronio cf. recentemente S. Acerbi, *Acusaciones de magia contra obispos: el caso de Sofronio de Tella*, in *Profecía, magia y adivinación en las religiones antiguas. Actas del XVII Seminario sobre Historia del Monacato*, ed. R. Teja, Aguilar de Campoo 2001, pp. 131-142.

¹¹⁵ Su questa pratica (*tyromanteía*) cf. E. Honigmann, *A Trial of Sorcery...*, p. 282, n. 11; E. Peterson, pp. 334-35.

¹¹⁶ Su cui cf. E. Honigmann, *A Trial of Sorcery...*, p. 282, n. 12; E. Peterson, pp. 335-340.

Abramo, che era suo parente. Essi avevano bruciato su una tavola dell'incenso ai demoni ed avevano utilizzato il bambino come *medium* per una cerimonia di *phialomanteía*, in cui Sofronio aveva fatto uso di sortilegi, per apprendere l'esito di un viaggio del proprio figlio.¹¹⁷ Come testimoni, gli accusatori citavano il bambino e i suoi genitori, affermando che il bambino era divenuto folle in seguito alla cerimonia e aveva potuto essere guarito a stento, solo dopo otto mesi, portandolo in luoghi santi e ungendolo d'olio consacrato. Inoltre, Sofronio era accusato di possedere libri di magia scritti da persone (un suddiacono, una diaconessa e un medico) che erano ancora a Tella. Il diacono Uranio confessava d'averli letti: recatosi al palazzo episcopale, egli aveva visto Sofronio che esaminava una sfera di bronzo destinata ai suoi incantesimi criminali. Gli accusatori precisavano infine che già gli imperatori avevano preso conoscenza delle loro denunce ed avevano ordinato di conservarle fino a quando il sinodo non avesse deposto Iba e Sofronio. Essi aggiungevano che tutta la città, compresi chierici e monaci, si era riunita per fare l'accusa in presenza del difensore civico, il quale conservava i documenti ufficiali. Gli Atti riferiscono infine che Talassio, vescovo di Cesarea di Cappadocia, propose, in base alle leggi ecclesiastiche, che l'affare fosse esaminato da colui che sarebbe stato nominato vescovo di Edessa, in accordo con il sinodo della sua provincia. Giovenale, vescovo di Gerusalemme,¹¹⁸ si dichiarò d'accordo, aggiungendo che ciò che contava veramente era cacciare i Nestoriani presenti nella provincia e purificare la Chiesa. La proposta fu quindi approvata.

¹¹⁷ L'uso di un fanciullo come *medium* in simili pratiche magiche miranti a conoscere il futuro è ben attestato: cf. ad es. Apul., *apol.* 42-43; K.L. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae: die griechischen Zauberpapyri*, Stuttgartiae 1974, vol. 1, pp. 850ss.; *Supplementum magicum...*, vol. 2, nr. 66, pp. 76-80; Th. Hopfner, pp. 133-142, § 273-95 (in particolare p. 138, § 287 sui rischi che il fanciullo correva); Id., *Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri*, in *Recueil d'études dédiées à la mémoire de N.P. Kondakov*, Prague 1926, pp. 65-74.

¹¹⁸ Su di lui cf. E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, in *Dumbarton Oaks Papers* 5 (1950), pp. 209-279.

È credibile comunque che questo giudizio non abbia mai avuto luogo,¹¹⁹ poiché Sofronio era ancora vescovo due anni dopo, all'epoca del concilio di Calcedonia, al quale poté partecipare dopo aver pronunciato un anatema contro Nestorio e le sue dottrine.¹²⁰

Ma la vicenda non era del tutto conclusa. Appunto nel concilio di Calcedonia, convocato nel 451 per volere dell'imperatrice Pulcheria e del nuovo imperatore Marciano, nuove accuse furono indirizzate contro Iba, che cercava di ottenere la reintegrazione nella sua carica. Samuele ed altri presbiteri di Edessa presentarono un libello contro Iba e contro suo fratello Daniele, vescovo di Carre, appellandosi all'imperatore. Fra le accuse contenute nel libello spiccavano quelle relative alle investiture volute da Iba, in particolare quella di Abramio, un diacono amico e complice di un tal Giovanni, arrestato per stregoneria. In presenza del vescovo e del clero, era stato dimostrato che Abramio era complice del mago ed aveva confessato, sicché era degno di subire la scomunica e di essere perseguito per molto tempo. Dopo di ciò, non si sa per qual motivo, nonostante Abramio non avesse presentato difesa, Iba aveva cercato di ordinarlo vescovo della città di Batne; impeditone dall'arcidiacono allora in carica, si era indignato e aveva decretato che fosse vescovo Abramio, uomo degno della condanna a morte. In seguito, aveva depresso e scomunicato l'arcidiacono, che incitava il popolo contro la sua decisione, ma, non riuscendo a far vescovo Abramio, era stato costretto a nominarlo *xenodocho*. Gli accusatori concludevano che Iba aveva ancora la carta degli incantamenti magici, che, in base alla legge, avrebbe dovuto consegnare al governatore della provincia.¹²¹ I vescovi risposero che questo genere d'accuse erano pessime, poiché venivano abitualmente utilizzate con la massima facilità, e che ne avrebbero tenuto conto solo se fossero state adeguatamente provate;¹²² il dibattito si spostò quindi

¹¹⁹ Cf. E. Honigmann, *A Trial of Sorcery...*, p. 284 e n. 33 con bibliografia; *Théodoret de Cyr, Correspondance I*, ed. Y. Azéma, [SC 40], Paris 1955, p. 36. *Contra R.V. Sellers*, p. 124.

¹²⁰ Cf. Mansi 7, c. 193; *Acta Conciliorum Oecumenicorum (= ACO), Concilium Universale Chalcedonense*, ed. E. Schwartz, Berolini – Lipsiae 1935, vol. 2/3, p. 15.

¹²¹ Cf. Mansi 7, c. 224 = ACO, p. 24.

¹²² Cf. Mansi 7, c. 229 = ACO, p. 26.

sul piano dottrinale, in cui Iba ebbe buon gioco a respingere le accuse, ottenendo di essere reintegrato.

Queste due vicende meritano a mio avviso particolare attenzione, sia per il loro significato, sia perché gli atti dei concili ci trasmettono una dovizia di particolari ben maggiore di tutti gli altri casi, attestati da fonti storiche, che abbiamo potuto fin qui esaminare. Mi sembra innanzi tutto da sottolineare il legame fra le accuse rivolte contro i due vescovi, evidente non solo dal loro rapporto di parentela, per cui anche attraverso l'accusa contro Sofronio si mirava probabilmente a colpire il suo più potente congiunto, ma anche, a mio avviso, dai particolari delle imputazioni. Mi sembra infatti credibile che il diacono Abramo, collaboratore di Sofronio nelle operazioni magiche, sia da identificare con il diacono Abramio, anch'egli esperto di arti magiche, protetto da Iba. Di conseguenza, le accuse contro i due vescovi vengono in realtà ricondotte all'influenza della stessa persona, un mago che collabora con Sofronio e trascina anche Iba nell'abisso della magia. Se si accetta quest'identificazione, è probabile che proprio la presenza presso i due vescovi, in tempi diversi, di uno stesso personaggio sospettato di magia abbia costituito la base essenziale delle accuse contro di essi.

L'imputazione rivolta contro Iba era, d'altra parte, non meno diretta di quella contro suo cugino, poiché, accusandolo di aver trattenuto presso di sé la carta con gli incantesimi, gli accusatori miravano con ogni evidenza a dimostrare che egli stesso esercitava le arti magiche, pur non potendone portare dirette testimonianze; del resto, anche il semplice possesso dei libri magici era una colpa assai grave e punita dalle leggi.¹²³

¹²³ Cf. Paulus Iulius, *sententiae* 5,23,18: « libros magicae artis apud se neminem habere licet: et penes quoscumque reperti sint, bonis adempts, ambustis his publice, in insulam deportantur, humiliores capite puniuntur ». Si veda, in particolare, il rescritto del 398 in cui si stabilisce che chiunque nasconda o non consegni libri eretici sia punito con la morte, « velut noxiorum codicum et maleficii crimine conscribtorum retentorem » (*Cod. Theod.* 16,5,34). Cf. inoltre, per la gravità di questo crimine, *Amm. Marc.*, *Res gestae* 28,1,26; 29,1,41; 2,4; *Jo. Chrys.*, *hom. in Act.* 38 (cf. PG 60, cc. 274-275).

L'elemento più interessante di queste vicende mi sembra comunque costituito dal loro esito, che rende difficile considerarle prova determinante della diffusione della magia nella Siria del tempo.¹²⁴ Sofronio, infatti, uscì indenne dall'accusa, con ogni probabilità a seguito della fragilità delle prove portate contro di lui;¹²⁵ l'atteggiamento di Giovenale di Gerusalemme, che sottolineò piuttosto l'importanza della lotta contro i nestoriani, e l'anatema che Sofronio stesso pronunciò a Calcedonia dimostrano assai bene, a mio avviso, quale fosse il reale motivo dei sospetti sul vescovo di Tella. Nel caso di Iba, d'altra parte, gli stessi vescovi sottolinearono la facilità con cui si formulavano accuse del genere, richiedendo prove che, con ogni evidenza, gli accusatori non furono in grado di produrre. È poi probabile che la presenza nel concilio, fra i vescovi chiamati a giudicare Iba, proprio di Sofronio, che era stato oggetto di accuse anche più gravi senza subire condanna, abbia contribuito ad accrescere lo scetticismo dei vescovi verso gli accusatori. Queste circostanze confermano, dunque, la diffusione di questo genere di accuse, che era facile montare con l'aiuto di pochi testimoni compiacenti o suggestionati, tanto da suscitare la perplessità dei giudici; la loro riuscita era determinata piuttosto dalle condizioni politiche in cui si svolgeva la vicenda e dall'interesse degli stessi giudici a servirsene contro l'imputato. Mi sembra infine da sottolineare che, tanto nel caso di Sofronio quanto in quello di Iba, gli atti dei concili testimoniano che gli accusatori avevano presentato i loro libelli preliminarmente all'autorità imperiale: ciò conferma il carattere e le finalità essenziali di questo genere di accuse, che miravano a coinvolgere nella vicenda l'imperatore, perché usasse la sua influenza a favore di una condanna grave e pesante.

Le vicende di Iba e Sofronio non restarono comunque isolate nell'ambito delle lotte provocate dalla controversia monofisita. Poco dopo la vittoria dell'ortodossia nel concilio di Calcedonia, la reazione monofisita si manifestò in Oriente, e soprattutto in Egitto. Protero, vescovo ortodosso di Alessandria, fu ucciso nel 457 durante

¹²⁴ Come intende in particolare E. Peterson, pp. 344-345.

¹²⁵ Cf. E. Honigmann, *A Trial of Sorcery...*, p. 284, il quale sottolinea che il teste principale era un fanciullo che, per ammissione degli stessi accusatori, aveva perso la ragione per otto mesi.

una sommossa popolare e sostituito dal monofisita Timoteo Eluro, che insediò in tutto l'Egitto vescovi fedeli alla sua dottrina. Timoteo conservò la carica fino al 460, quando fu scacciato dall'imperatore Leone I, ma fu di nuovo reintegrato alla sua morte dall'usurpatore Basilisco.¹²⁶ Riguardo agli inizi della vicenda, la tradizione ortodossa, ovviamente ostile a Timoteo, narra che questi si era introdotto di notte grazie ad una magia nelle celle dei monaci e si era finto un angelo, inviato ad esortarli perché si staccassero da Proterio, respingessero le decisioni del concilio di Calcedonia e nominassero vescovo lo stesso Eluro; grazie al loro appoggio, egli riuscì a farsi vescovo con la violenza.¹²⁷

L'accusa di magia contro Timoteo dovette sorgere con tutta probabilità proprio negli anni in cui gli ortodossi conducevano la lotta contro di lui, per indurre l'autorità imperiale a deporlo.¹²⁸ Mi sembra comunque interessante notare che la tradizione cristiana attesta ampiamente la credenza diffusa nel potere del diavolo di presentarsi sotto la forma di un angelo.¹²⁹ È dunque comprensibile che lo stesso potere fosse attribuito a Timoteo, eretico impegnato a sconvolgere la Chiesa in Egitto, e ciò conferma ancora la

¹²⁶ Sulla vicenda di Timoteo Eluro e sulle sue dottrine cf. J. Lebon, *La christologie de Timothée Aelure, archevêque monophysite d'Alexandrie, d'après les sources syriaques inédites*, in *Revue d'histoire ecclésiastique* 9(1908), pp. 677-702; R. Haacke, pp. 109ss.; W.A.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972, pp. 155ss.; C.W. Griggs, pp. 210ss.; Ph. Blaudeau, *Timothée Aelure et la direction ecclésiastique de l'Empire post-chalcédonien*, in *Revue des Études Byzantines* 54(1996), pp. 107-33; M. Whitby, *The Church Historians...*, pp. 453ss.

¹²⁷ Cf. Theophanes, *Chronographia* 31; Theodorus Anagnosta, *építome* 369; cf. inoltre Nicephorus Callistus, *h. e.* 15,16 (cf. PG 147, c. 49), il cui racconto è analogo, ma non riferisce l'accusa di magia. Sul ruolo dei monaci nelle lotte legate al monofisismo cf. H. Bacht, *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalcedon (431-519)*, in *Das Konzil von Chalcedon...*, vol. 2, pp. 192ss. (pp. 256-257 per la vicenda di Timoteo Eluro).

¹²⁸ La tradizione monofisita, attestata da Giovanni di Nikiu (88,14), insisteva naturalmente sulla perfetta legittimità della carica di Timoteo, che sarebbe stato nominato patriarca dall'imperatore Leone.

¹²⁹ Cf. ad es. Athan., *v. Antonii* 35,1; Evagr. Pont. *de oratione* 95 (cf. PG 79, cc. 11-88); Pall., *h. Laus* 25,1; Jo. Cass., *conlationes* 2,5 (cf. *Jean Cassien, Conférences I*, [SC 42], ed. E. Picheri, Paris 1955, p. 117). In altri casi, il diavolo assume perfino l'aspetto di Cristo: cf. ad es. Pall., *h. Laus*. 25,4-5.

convinzione diffusa che gli eretici, in quanto strumenti del diavolo, fossero dotati da quest'ultimo di analoghi poteri magici per portare a compimento la loro azione.

Notizie di notevole interesse ci sono poi riferite da Zaccaria Scolastico nella sua *Vita di Severo*, che fu patriarca monofisita di Antiochia dal 512 al 518; l'opera, che ci è giunta in traduzione siriana e fu scritta poco dopo la nomina di Severo, si accentra sulla descrizione della vita di quest'ultimo e di Zaccaria stesso come studenti, prima di grammatica e retorica ad Alessandria dal 485 al 487, poi di diritto a Berito fra il 487 e il 492,¹³⁰ ed è un seguito di dettagliati racconti relativi soprattutto alla repressione dei riti pagani ancora diffusi nell'ambiente studentesco e ai quali partecipavano anche maghi,¹³¹ che Zaccaria s'impegnò a combattere, dapprima ad Alessandria a fianco di gruppi organizzati di studenti cristiani, detti *φιλόπονοι*, poi a Berito, come componente di un analogo gruppo alla cui fondazione egli stesso aveva partecipato, che si batté soprattutto per sopprimere la magia e bruciarne i libri.¹³² Responsabili di questi episodi di magia non appaiono tuttavia solo pagani, ma anche cristiani. Tale era, in particolare, Giovanni il Fullone, cristiano e figlio di genitori cristiani, originario di Tebe in Egitto,¹³³ il quale con i suoi compagni aveva progettato di sacrificare un suo schiavo etiope per conciliarsi i demoni grazie ai quali, in particolare, intendeva indurre una donna che viveva in castità ad accondiscendere ai suoi voleri amorosi.¹³⁴ Il piano fallì, poiché Dio fece passare delle persone al momento del sacrificio; lo schiavo, fuggito, rivelò tutto ad un uomo che ne mise a parte Zaccaria e i

¹³⁰ Si fa qui riferimento all'edizione con traduzione francese di M.A. Kugener, *Vie de Sevère par Zacharias le Scholastique*, [PO 2/1], Paris 1904. Sull'opera cf. in particolare W. Bauer, *Die Severus-Vita des Zacharias Rhetor*, in *Aufsätze und Kleine Schriften*, ed. G. Strecker, Tübingen 1967, pp. 210-28.

¹³¹ Cf. PO 2/1, p. 22.

¹³² Sulla testimonianza di Zaccaria riguardo a queste lotte contro il paganesimo cf. soprattutto l'accurata analisi di G. Sfamini Gasparro, *Magia e demonologia nella polemica tra cristiani e pagani (V-VI sec.): la Vita di Severo di Zacaria scolastico*, in *MENE, Revista sobre magia y astrología antiguas* 6(2006), pp. 33-92; inoltre R. Teja, *La quema de libros...*, pp. 82-96.

¹³³ Circostanza quasi topica da sottolineare, alla luce di quanto già visto.

¹³⁴ Per la diffusione di questa pratica nella magia amorosa cf. G. Sfamini Gasparro, *Magia e demonologia...*, pp. 69-70 con bibliografia.

suoi i quali, accompagnati da altre persone, fra cui un militare ed un amico di Giovanni, si recarono da quest'ultimo, ne scoprirono i libri di magia e lo convinsero a bruciarli, a pentirsi e a rinunciare a quelle pratiche.¹³⁵

Pure interessante è un episodio successivo, in cui dei maghi si rivolgono a Crisaorio, un personaggio già dedito alla magia, promettendogli di ritrovare un tesoro nascosto mediante la necromanzia. Crisaorio accetta e i riti necromantici vengono compiuti in una cappella detta "del secondo *martyrion*", con la partecipazione del custode, che mette a disposizione a tale scopo perfino l'incensiere d'argento della chiesa. La cerimonia fallisce per l'intervento divino, i partecipanti sono scoperti e il custode è oggetto di particolare riprovazione e viene rinchiuso in un convento per ordine del vescovo.¹³⁶

Questi episodi sono di notevole interesse a conferma della diffusione della magia negli ambienti cristiani e perfino in persone vicine alla Chiesa, come il custode del *martyrion*; ma ancor più interessante è il motivo per cui Zaccaria insiste su di essi, fino a renderli elementi caratterizzanti del suo racconto. Egli sottolinea infatti che Severo, pur non partecipando attivamente alla repressione della magia, era stato sempre vicino a lui ed ai suoi compagni, aiutandoli con consigli ed esortazioni, e ne trae motivo per confutare le accuse contenute in un libello, con ogni probabilità anonimo, in cui Severo era stato accusato di aver compiuto sacrifici ai demoni e di aver fatto ricorso alla magia.¹³⁷ È evidente che questo libello, la cui confutazione indusse appunto Zaccaria a comporre la sua opera,¹³⁸ dev'essere stato scritto, con ogni probabilità da un ortodosso, a seguito della nomina di Severo a patriarca, per attaccare la sua figura; esso è dunque espressione delle ostilità che la nomina di Severo avevano provocato, ostilità del resto confermate

¹³⁵ Cf. PO 2/1, pp. 57-63.

¹³⁶ Cf. PO 2/1, pp. 71-73.

¹³⁷ Cf. PO 2/1, p. 75; cf. anche pp. 65 e 70.

¹³⁸ Come lo stesso Zaccaria chiarisce fin dall'inizio (cf. PO 2/1, pp. 8-9). La composizione della Vita dev'essere comunque datata negli anni del patriarcato di Severo: cf. G. Bardy, *Sevère d'Antioche*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 14/2, c. 1988; D. Stiernon, *Zaccaria Scolastico*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 3, c. 5703.

dalla brevità stessa del suo patriarcato. Come in altri casi, del resto, la fama di mago dell'accusato diede luogo ad ulteriori vicende: nel concilio di Costantinopoli del 536, infatti, alcuni chierici e monaci ortodossi di Antiochia presentarono un documento, che fu poi compreso negli Atti conciliari, in cui accusavano Severo di aver compiuto a Dafne, vicino alle sorgenti, pratiche di magia e sacrifici ai demoni.¹³⁹ L'accusa, come si vede, ripeteva quella del libello confutato da Zaccaria, ma l'attualizzava e l'aggravava, non solo presentando Severo come ancora dedito alla magia dopo il suo ritorno ad Antiochia, ma anche legando la sua azione a Dafne, la località del santuario pagano di Apollo, distrutto dai cristiani, riconsacrato da Giuliano, poi bruciato per un incendio in cui i cristiani riconoscevano la volontà di Dio, e dunque ad un luogo simbolico dell'azione dei demoni. La sua efficacia è del resto confermata dal fatto che essa, aggiungendosi naturalmente alle accuse sul piano dottrinario, efficaci in un momento di forte reazione antimonofisita, provocò la condanna da parte del concilio e il definitivo esilio di Severo, che dovette ritirarsi in Egitto.¹⁴⁰

L'accusa di magia come mezzo per eccitare le masse contro vescovi oggetto di ostilità è attestata ancora nelle epoche successive. Interessante mi sembra soprattutto la vicenda avvenuta sotto l'imperatore Tiberio I Costantino, verso il 579, che coinvolse i vescovi Gregorio d'Antiochia ed Eulogio d'Alessandria. La vicenda è nota soprattutto dall'ampio e dettagliato racconto in siriano del monofisita Giovanni di Efeso,¹⁴¹ il quale accentua i particolari che possono mettere in cattiva luce i vescovi e il clero ortodossi,¹⁴² Un

¹³⁹ Cf. PO 2/1, p. 342; cf. G. Sfameni Gasparro, *Magia e demonologia...*, pp. 38-39.

¹⁴⁰ Cf. G. Bardy, *Sevère d'Antioche...*, c. 1998.

¹⁴¹ Su di lui e sul suo impegno contro i pagani e contro i duofisiti cf. in partic. E. Honigmann, *Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle*, [CSCO 127/2], Louvain 1951, pp. 207-215; M. Whitby, *John of Ephesus and the Pagans: Pagan Survivals in the Sixth Century*, in *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium*, ed. M. Salamon, Cracow 1991, pp. 111-131; Id., *The Church Historians...*, pp. 477ss., con bibliografia.

¹⁴² Cf. Jo. Ephesini, *h. e.* 3,29-34; 5,17 (CSCO, Script. Syri, Ser, Tertia-T. III). Su questa vicenda cf. G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton – New Jersey 1961, pp. 563-564 (che tuttavia mescola acriticamente i dati delle diverse fonti); *Anatolius* (8), in *The Prosopography of*

certo Anatolio da modesto artigiano era asceso ad alte cariche politiche, fino a divenire *vicarius* del *praefectus praetorio* in Edessa,¹⁴³ ed era amico di Gregorio, patriarca d'Antiochia. Accusato di paganesimo e di stregoneria, Anatolio fu arrestato ad Antiochia con il suo segretario Teodoro; questi, sottoposto alla tortura, accusò Gregorio ed Eulogio, poco dopo nominato patriarca d'Alessandria, di aver partecipato, con lui ed Anatolio, al sacrificio notturno di un bambino perpetrato a Dafne, in seguito al quale tutta la città sarebbe apparsa gravemente agitata. Appena la confessione divenne nota, gli Antiocheni rimasero sconvolti, si sparsero voci d'ogni genere, la chiesa venne chiusa e Gregorio non osò uscire dal vescovato. Il resoconto scritto dell'avvenuto giunse all'imperatore e si decise che l'affare fosse messo a tacere per difendere l'onore del cristianesimo e perché la dignità ecclesiastica non venisse infangata. Anatolio cercò di difendersi, professandosi cristiano e dicendo d'aver in casa un'icona di Cristo, ma, quando quest'icona fu esaminata, si scoprì che conteneva un'immagine del dio Apollo. Teodoro morì in carcere; secondo molti, sarebbe stato ucciso in modo da annullare la sua deposizione. L'imperatore ed il senato, inclini alla misericordia, fecero quindi portare a Costantinopoli gli accusati e istruirono un'inchiesta: i giudici si sarebbero preoccupati soprattutto di garantire la massima segretezza e di nascondere la verità. Si diffusero allora sospetti di favoritismi e di corruzione e si sparse la voce che gli accusati sarebbero stati assolti; il popolo quindi si ribellò e assalì la casa del vescovo di Costantinopoli, accusato di favorire i vescovi di Antiochia e di Alessandria coinvolti nella vicenda e di essere intervenuto per l'assoluzione degli stessi pagani. La folla s'impadronì di due degli imputati e li linciò; poi, sedata la

the Later Roman Empire, ed. J.R. Martindale, Cambridge 1992, vol. 3A, pp. 72-73. I. Rochow, *Die Heidenprozesse unter Tiberius II. und Maurikios*, in *Studien zum 7. Jahrhundert im Byzanz. Probleme der Herausbildung des Feudalismus*, eds. H. Köostein – F. Winkelmann, Berlin 1976, pp. 123-129; P. Allen, *Eugarius Scholasticus, the Church Historian*, Louvain 1981, pp. 123-129; e M. Whitby, *John of Ephesus...*, pp. 123-124, considerano la vicenda soprattutto dal punto di vista della persecuzione contro i pagani. Cf. inoltre F.R. Trombley, *The Survival of Paganism in the Byzantine Empire during the pre-Iconoclastic Period (540-727)*, Ann Arbor 1981, pp. 31ss.; Id., *Religious Transition in Sixth-Century Syria*, in *Bizantinischen Forschungen* 20(1994), pp. 168-179.

¹⁴³ Cf. *Anatolius* (8), in *The Prosopography...*, vol. 3A, pp. 72-73.

grave rivolta, l'imperatore dovette piegarsi ai voleri del popolo. Anatolio fu condannato a morte e giustiziato nella maniera più atroce con i suoi complici; altri ancora, fra cui alcuni chierici, furono arrestati e condannati ad essere uccisi dalle belve e i loro corpi furono bruciati.

La vicenda è attestata anche da fonti ortodosse. Il racconto assai più sintetico di Evagrio Scolastico¹⁴⁴ conferma nella sostanza lo svolgimento della vicenda, pur mirando a minimizzare le accuse contro Gregorio, del quale era amico e consigliere.¹⁴⁵ Evagrio non menziona affatto né il ruolo di Eulogio né la testimonianza di Teodoro contro Gregorio, ma dà notizia di un'aperta rivolta del popolo ad Antiochia, provocata dalla corruzione con cui Anatolio avrebbe convinto il *comes Orientis* ad assolverlo¹⁴⁶ e da voci sparse da un demone maligno, che accusavano di complicità Gregorio per aver partecipato ai riti magici; il patriarca si trovò allora in grave pericolo. Evagrio narra poi che nel carcere di Antiochia un'icona della *Theotokos*, a cui Anatolio si era appellato, distolse da lui il volto, come poterono vedere gli altri prigionieri ed i carcerieri; la colpevolezza di Anatolio sarebbe stata inoltre confermata da una visione della stessa *Theotokos*, apparsa a molti fedeli. Questi particolari¹⁴⁷ mi sembrano chiaramente invenzioni posteriori, miranti a sottolineare la colpevolezza di Anatolio, e confermano comunque l'impressione suscitata dalla vicenda. Evagrio afferma infine che Anatolio, portato a Costantinopoli e sottoposto alla tortura, « non ebbe assolutamente niente da dire contro Gregorio », ¹⁴⁸ ma conferma anche che il

¹⁴⁴ Cf. Evagr. Schol., *h. e.* 5,18. Questo racconto è ripreso da Nicephorus Callistus, *h. e.* 28,4 (PG 147, cc. 332-336).

¹⁴⁵ Cf. Evagrius, in *The Prosopography...*, vol. 3A, pp. 452-452; P. Allen, *Evagrius Scholasticus: the Church Historian*, Louvain 1981, pp. 2-4.

¹⁴⁶ Questa rivolta, considerata con un certo dubbio da G. Downey (p. 564), è in realtà confermata da un passo successivo e generalmente trascurato di Giovanni d'Efeso (cf. *h. e.* 5,17), secondo cui tutta la città si sarebbe allora ribellata contro Gregorio, con l'intenzione di mandarlo al rogo e sostituirlo con un patriarca cristiano.

¹⁴⁷ Accettati come parte del racconto dal Downey (p. 564), che li localizza erroneamente, trasferendo la scena a Costantinopoli, e li considera prove dell'innocenza di Gregorio.

¹⁴⁸ L'affermazione del Downey (p. 564), secondo cui Gregorio si sarebbe recato allora a Costantinopoli, è dovuta a confusione con il viaggio che il

popolo di Costantinopoli, di fronte alla clemenza nei confronti degli accusati, si ribellò e accusò l'imperatore e il patriarca di essere traditori della fede.

I riflessi della vicenda non erano comunque esauriti. Giovanni d'Efeso, ricordando di nuovo più avanti le accuse contro Gregorio, dice che, anche quando tutto l'affare fu nascosto e risolto a causa dei grandi personaggi che vi erano coinvolti, il popolo antiocheno mantenne la sua ostilità e Gregorio fu di nuovo accusato di paganesimo. Il patriarca si recò allora a Costantinopoli, dove nel 582 era asceso al trono Maurizio, e riuscì a placare le ostilità degli ecclesiastici, del senato e dell'imperatore con grandi doni, nonostante il patriarca di Costantinopoli, saputo del suo arrivo, l'avesse scomunicato; per ingraziarsi il popolo d'Antiochia, Gregorio ottenne dall'imperatore i fondi per la costruzione di un circo.¹⁴⁹ Questo viaggio di Gregorio a Costantinopoli è narrato anche da Evagrio, che vi prese parte, ma che lo considera conseguenza soprattutto di un'imputazione d'incesto e non accenna minimamente a rapporti con la precedente accusa di magia.¹⁵⁰

La vicenda dimostra dunque l'efficacia dell'accusa di magia come mezzo per eccitare gli animi delle folle e conferma ancora la grande facilità con cui essa poteva essere utilizzata anche contro i vescovi e sfruttata nell'ambito delle lotte politiche e dottrinarie. E' infatti evidente, dal racconto di Giovanni, che le accuse contro Gregorio, pur originate dalla confessione di un imputato, furono ampiamente sfruttate dai monofisti per mettere in difficoltà sia la Chiesa e il clero ortodossi, sia l'imperatore ed i suoi funzionari, ripetutamente accusati di voler mettere a tacere lo scandalo, anche a rischio di assolvere pagani colpevoli di magia, pur di salvare i vescovi ortodossi coinvolti nell'accusa. Quest'azione aveva inoltre notevole presa sulle masse, come dimostrano la sommossa ad Antiochia e la grave rivolta verificatasi nella stessa Costantinopoli, dove il popolo finì con l'imporre la propria volontà all'imperatore. Il fallimento di quest'azione fu dovuto al fatto che, diversamente da gran parte degli episodi che abbiamo analizzati in precedenza, la

patriarca compì, come vedremo, solo dopo la conclusione dell'inchiesta e l'ascesa al trono di Maurizio.

¹⁴⁹ Cf. Jo. Ephesini, *h. e.* 5,17.

¹⁵⁰ Cf. Evagr. Schol., *h. e.* 6,7.

posizione dei vescovi coinvolti nella vicenda era assai forte, poiché essi godevano del pieno appoggio dell'autorità civile, a differenza dei loro avversari monofisiti. L'orientamento alla clemenza da parte dell'imperatore, del *comes Orientis* e del patriarca di Costantinopoli, su cui come si è visto concorda anche Evagrio, erano quindi dovuti a considerazioni politiche, per il timore di conseguenze per il prestigio della Chiesa ortodossa e per l'ordine pubblico; ma mi sembra credibile che su di esso possano aver influito anche dubbi sullo stesso fondamento delle accuse di magia, come sembra indicare la tendenza alla clemenza anche nei confronti degli imputati pagani.

2. La documentazione che abbiamo esaminata consente conclusioni di notevole interesse. Possiamo innanzi tutto osservare che l'accusa di magia, inizialmente limitata al piano della polemica contro gli eretici, divenne, a partire dal IV secolo, un'arma effettiva nelle lotte all'interno del cristianesimo e fu particolarmente sfruttata, sia dagli ortodossi, sia dai loro oppositori, e in particolare dagli ariani e dai monofisiti, per eccitare l'ostilità del pubblico contro gli avversari ed ottenerne la condanna, coinvolgendo nell'opera di repressione l'autorità imperiale e sfruttandone così l'influenza anche sulle decisioni ecclesiastiche. Tuttavia, accanto a questi motivi pratici e politici, che rendevano particolarmente efficace il ricorso all'accusa di magia, quest'ultima affondava le proprie radici anche in altre condizioni, che contribuivano a renderla credibile e che gettano luce sulla situazione dell'epoca.

Bisogna innanzi tutto sottolineare che la magia era effettivamente diffusa anche tra il clero, come dimostrano in particolare il divieto espresso dal concilio di Laodicea¹⁵¹ e l'impegno profuso dai vescovi, in particolare da Agostino e da Giovanni Crisostomo per reprimerla.¹⁵² Ma questo impegno non valse ad eliminare il fenomeno, che rimase anzi diffuso, costituendo un elemento di continuità fra l'antichità e il Medioevo. Ancora agli inizi del VI secolo Cesario, arcivescovo di Arles, ammoniva i propri fedeli contro il ricorso diffuso ai sortilegi per curare malattie, notando che ad offrirli erano spesso dei chierici ed affermando che costoro erano non religiosi, ma strumenti del diavolo, e, se le loro arti avevano

¹⁵¹ Cf. *supra*, n. 55.

¹⁵² Cf. *supra*, n. 62.

effetto, ciò avveniva perché il diavolo vuole a volte guarire il corpo per dannare l'anima.¹⁵³ In Oriente, dove il fenomeno restò diffuso,¹⁵⁴ comportando a volte casi gravi puniti con la pena di morte,¹⁵⁵ ancora il concilio "in Trullo", tenutosi a Costantinopoli nel 692, impose una penitenza di sei anni a chiunque interrogasse stregoni e indovini e a coloro che facevano sortilegi o vendevano amuleti.¹⁵⁶

D'altra parte, come abbiamo visto, competeva al vescovo giudicare il responsabile di magia, accettando la sua abiura alle arti

¹⁵³ Caes. Arel., s. 50,1 (SC 243 pp. 416-18): « Et aliquotiens ligaturas ipsas a clericis ac religiosis accipiunt; sed illi non sunt religiosi vel clerici, sed adiutores diaboli. Videte, fratres, quia contestor vos, ut ista mala, etiam si a clericis offerantur, non adquiescatis accipere: quia non est in illis remedium Christi, sed venenum diaboli ». Quest'affermazione trova un illustre precedente nel pensiero di Agostino, che aveva anch'egli messo in guardia i fedeli dal pericolo della guarigione ottenuta mediante la magia, in quanto inganno del diavolo (cf. Aug., *Io. eu. tr.* 7,6).

¹⁵⁴ Ancora un'omelia in siriano, conservata nel *corpus* di Ephraem (cf. *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, ed. Th.J. Lamy, Mechliniae 1886, vol. 2, pp. 393-426, con traduzione latina), ma che è stata attribuita ad Isacco d'Antiochia, vissuto nel V secolo (cf. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 65, n. 4), è dedicata alla condanna delle pratiche magiche. L'autore attacca non solo quanti si rivolgono agli stregoni, pur continuando a dirsi cristiani, ma anche i sacerdoti che ricorrono ai nomi dei demoni, compiono sortilegi e sono dediti alla divinazione e ne chiede la scomunica (pp. 395-400). Egli ammonisce infine che nel giudizio universale sia gli eretici che i maghi, compresi quelli fra loro che sono sacerdoti, subiranno la dannazione eterna (pp. 417-22). Questa testimonianza conferma la diffusione del fenomeno all'interno della Chiesa e mi sembra da sottolineare ancora l'accostamento delle colpe dei maghi a quelle degli eretici.

¹⁵⁵ Ad es., Anastasio Sinaita narra che nel 638 nel villaggio di Triarchia a Cipro fu processato un presbitero, che aveva eseguito segretamente vari riti magici ed era anche accusato di aver contaminato gli oggetti sacri della liturgia, mangiando e bevendo in essi con donne, prostitute e streghe. Il prefetto dell'isola presiedette al processo, in cui l'accusato fu riconosciuto colpevole e condannato al rogo. Per il testo cf. F. Nau, *Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte)*, in *Oriens Christianus* 3(1903), pp. 69-70; cf. H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959, p. 464. Si noti, anche in questo caso, l'accostamento fra l'accusa di magia e quella di rapporti illeciti con donne di malaffare.

¹⁵⁶ Canon 61 (cf. *Histoire des Conciles...*, vol. 3/1, p. 570).

magiche e la sua conversione alla fede cristiana. La diffusione della magia all'interno del clero poneva dunque il problema della responsabilità del vescovo, poiché questi poteva essere accusato di leggerezza o di connivenza, per aver disculpato sul piano legale ed accettato nella Chiesa, affidando loro anche cariche di rilievo, individui la cui conversione non era stata sincera o che in seguito erano ricaduti nel crimine di magia; questa situazione, vera o falsa che fosse l'accusa, fu utilizzata, come abbiamo visto, contro Basilio d'Ancira, Eleusio di Cizico e Iba di Edessa.

3. Nel giudicare i motivi della particolare frequenza del ricorso all'accusa di magia nel Basso Impero e la sua efficacia dobbiamo d'altra parte considerare, a mio avviso, l'influenza di alcune caratteristiche peculiari della figura del santo, come si presentava a quell'epoca. Accuse di magia erano già state formulate contro Cristo, per spiegare i suoi miracoli e l'efficacia della sua azione,¹⁵⁷ e Giustino, che ne conferma la diffusione, le controbatte sulla base della natura divina di Cristo, che spiega i suoi poteri soprannaturali.¹⁵⁸ Ma proprio questo genere di poteri aveva una parte notevolissima anche nella raffigurazione del santo.¹⁵⁹ D'altra

¹⁵⁷ Queste accuse, nate in ambienti giudaici, cf. M. Lods, *Étude sur les sources juives de la polémique de Celse contre les chrétiens*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 21(1941), p. 10, furono particolarmente sviluppate da Celso, contro cui polemizza Origene (cf. Orig., *CC* 1,6; 1,28; 1,68; 1,71 : *SC* 132, pp. 92; 152; 266-269; 272-73; Orig., *CC* 3,1: *Origène, Contre Celse II*, ed. M. Borret, [*SC* 136], Paris 1968, pp. 16-17) e la loro diffusione è confermata dalle difese in Tertulliano, Arnobio, Lattanzio (cf. F.C.R. Thee, pp. 402ss.) e ancora in Giovanni Crisostomo (cf. *De Laudibus Pauli* 4,8 : *Jean Chrysostome, Panégyriques de saint Paul*, ed. A. Piédagnel, [*SC* 300], Paris 1982, p. 198). Sull'argomento cf. M. Smith, *Jesus the Magician?* *Celsus and Origen on Jesus*, Chico CA 1980. Accuse di magia contro i cristiani sono poi assai diffuse nella tradizione pagana: basti qui ricordare quella rivolta contro l'apostolo Pietro d'essere un mago e d'aver sacrificato un bambino per assicurare il successo del cristianesimo (cf. Aug., *civ. Dei* 18,53,2), la polemica di Celso (cf. Orig., *CC* 1,6 : cf. *SC* 132, p. 90) e le accuse in proposito che ancora l'imperatore Giuliano (cf. *Contra Galilaeos* fr. 82 [Masaracchia]) rivolgeva contro gli apostoli.

¹⁵⁸ Cf. *Iust.*, *I apol.* 30,1; cf. ad es. F.C.R. Thee, pp. 333-335.

¹⁵⁹ Cf. ad es. L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ: Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1935, vol. 1, pp. 73ss.; P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982, pp. 121-123. Per l'ambiguità della

parte, la fede nei poteri soprannaturali di vescovi, chierici, monaci ed anacoreti non si esplicava solo in episodi positivi, in cui essi procuravano il bene dei fedeli: al contrario, i loro poteri si rivelavano spesso in azioni dirette a danneggiare i nemici della fede o i peccatori.

Sulpicio Severo ad esempio, nella *Vita di Martino*, composta negli ultimi anni del IV secolo, narra come il santo riuscì a paralizzare i pagani per impedire le loro cerimonie e permettere la distruzione dei loro templi.¹⁶⁰ In un'altra occasione, Martino mette fuoco ad un santuario pagano; quando le fiamme minacciano di trasmettersi a un edificio vicino, sale sul suo tetto e le blocca mediante il vento, sicché « virtute Martini ibi tantum ignis est operatus, ubi iussus est ».¹⁶¹ Il potere di Martino, che del fuoco si avvale per colpire il culto pagano, ma è tanto padrone degli elementi da impedire ogni danno agli innocenti, appare qui fin troppo analogo a quello di un mago pagano¹⁶² e chiarisce fino a che punto la figura del taumaturgo cristiano potesse apparire simile a quella del mago.

distinzione fra l' "uomo divino" e il mago cf. L. Bieler, *vol. 1*, pp. 83-87, il cui studio si limita purtroppo alle origini del cristianesimo.

¹⁶⁰ Cf. Sulp. Sev., *v. Martini* 12,3-4 (cf. *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin I*, ed. J. Fontaine, [SC 133], Paris 1967, pp. 278-280). La capacità d'immobilizzare in tal modo i propri avversari e i peccatori è caratteristica assai diffusa del santo nelle fonti cristiane: cf. A.J. Festugière, *Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive*, in *Wiener Studien* 73 (1960), pp. 145-148; F. Thelamon, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l' « Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris 1981, p. 407, n. 123.

¹⁶¹ Sulp. Sev., *v. Martini*, 14,1-2 (*Sulpice Sévère, Vie de saint Martin I*, ed. J. Fontaine, [SC 133], Paris 1967, p. 282). In generale, sui poteri di Martino cf. A. Rousselle, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris 1990, pp. 109-122.

¹⁶² Cf. *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin II*, ed. J. Fontaine, [SC 134], Paris 1968, p. 766: « Le prodige de l'incendie détourné a ceci de particulier qu'il est à première vue une pure démonstration de puissance, sans un geste, sans une parole, sans un commentaire qui fassent une allusion quelconque au christianisme. S'il s'agissait d'un magicien, d'un sorcier, d'un thaumaturge païen, il n'y aurait rien à changer à ce bref et singulier récit ». Sull'ambiguità dei poteri di Martino, assai vicini a quelli del mago, cf. l'analisi di A. Giardina, *Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra tarda antichità e Medioevo*, in *Athenaeum* N.S. 61 (1983), pp. 374-382.

D'altra parte, se i castighi che colpiscono quanti oltraggiano i santi sono un luogo comune assai diffuso nell'agiografia,¹⁶³ non di rado l'iniziativa del santo è messa chiaramente in luce, tanto che egli appare direttamente responsabile della punizione, in forme apertamente soprannaturali. Numerosi casi del genere sono attestati in particolare da Teodoreto riguardo a santi e anacoreti siriaci.¹⁶⁴ Ad esempio, egli narra che Giacomo di Nisibi, per punire delle giovani lavandaie che tenevano un comportamento indecente, lanciò la sua maledizione, che fece divenire bianchi i loro capelli e prosciugò la fonte alla quale lavavano; in seguito, convinto dalle preghiere degli abitanti del luogo, egli permise che la fonte scorresse di nuovo, ma mantenne la maledizione sulle lavandaie.¹⁶⁵ Giacomo maledisse pure un giudice persiano che emetteva sentenze ingiuste e un macigno esplose accanto a lui;¹⁶⁶ scagliò le sue maledizioni contro le truppe del re persiano che assediava Nisibi e un nugolo d'insetti le disperse.¹⁶⁷

¹⁶³ Cf. ad es. H. Günter, *Psychologie der Legende. Studien zu einer wissenschaftlichen Heiligen-Geschichte*, Freiburg 1949, pp. 165ss.

¹⁶⁴ Sulle caratteristiche della *Storia Filotea* di Teodoreto cf. P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977; Th. Urbainczyk, *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man*, Ann Arbor 2002.

¹⁶⁵ Cf. Thdt., *h. rel.* 1,4 (cf. SC 234, pp. 166-168). Per un episodio in gran parte analogo cf. Leontius Neapolitanus, *v. Symeonis Sali* 48 (PG 93, cc. 1728-1729; *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, ed. A.J. Festugière, Paris 1974, pp. 91-92), dov'è notevole il fatto che le giovani donne, punite e rese strabiche dalla preghiera di Simeone per aver canzonato i monaci, pensano che il santo le abbia colpite mediante un incantesimo e lo pregano di « sciogliere quel che aveva legato », utilizzando così termini propri del lessico della stregoneria. Il santo, poi, rifiuta di guarire quelle di loro che non hanno accettato la penitenza, per impedire che divengano delle dissolute, come tutte le donne di Siria.

¹⁶⁶ Cf. Thdt., *h. rel.* 1,6 (cf. SC 234, pp. 170-172).

¹⁶⁷ Cf. Thdt., *h. rel.* 1,11 (cf. SC 234, pp. 184-188); cf. G. Marasco, *La preghiera e la guerra*, in *La preghiera nel Tardo Antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 7-9 maggio 1998)*, [SEA 66], Roma 1999, pp. 510-514. Anche la capacità di suscitare fenomeni atmosferici per disperdere i nemici rientrava fra i poteri del santo: cf. ad es. A.J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykéôn...*, pp. 149-152, sulla base del racconto di Cirillo di Scitopoli (cf. *v. Sabae* 84 : cf. *Kyryllos von Skythopolis*, ed. E. Schwartz, [TU 49], Leipzig 1939, p. 190), dove Sabas fa sì che una tempesta disperda i monaci origenisti che volevano distruggere un monastero ortodosso.

Ancora, Aceptsima punì un curioso paralizzandogli la metà del corpo e lo liberò solo dopo che si fu pentito¹⁶⁸ e Mesima paralizzò le mule di Letoio, un nobile di Antiochia che rifiutava di comportarsi con mitezza nei confronti dei suoi contadini, e le liberò solo dopo che Letoio l'ebbe supplicato.¹⁶⁹

Non sempre, tuttavia, la maledizione si estrinseca in forme tutto sommato così lievi: lo stesso Teodoreto, ad esempio, narra che a Cirro le preghiere di Giuliano Saba e dei suoi fedeli avevano provocato la morte improvvisa di un retore, convertitosi all'arianesimo e divenuto vescovo, che turbava la comunità con i suoi argomenti capziosi.¹⁷⁰ Conviene sottolineare, a mio avviso, la stretta analogia di questo racconto con la tradizione sulla morte di Ario stesso, per effetto delle preghiere del vescovo ortodosso di Costantinopoli, in cui la fede nei poteri soprannaturali dell'uomo caro a Dio si esplica in un'azione che, come abbiamo visto, la versione ostile dei suoi avversari poteva ben interpretare come magia nera.

Ancor più impressionante è una narrazione relativa al vescovo ariano Leonzio, che sembra derivata da Filostorgio:¹⁷¹ Leonzio, avendo un figlio che non mostrava buone disposizioni verso la virtù, ottenne da Dio con la preghiera che morisse ancora fanciullo, ritenendo preferibile che perisse prima di poter commettere gravi peccati.

Episodi del genere ricorrono anche in Palladio: oltre alla vicenda della vergine sedotta che, dopo aver generato un figlio, prega Dio perché accolga il frutto del suo peccato e viene ascoltata, tanto che la creatura nata da lei muore entro breve,¹⁷² è interessante soprattutto il racconto relativo al lettore Eustazio, calunniato da una donna che era stata sedotta e messa incinta da un presbitero.¹⁷³ Eustazio accetta di sposarla e l'affida a un monastero, dove la donna, afflitta dalle doglie, non riesce a partorire per sette giorni finché, pentendosi, confessa la sua calunnia. Le monache si rivolgono allora al vescovo, che fa ordinare al lettore di pregare

¹⁶⁸ Cf. Thdt., *h. rel.* 15,3 (cf. SC 257, p. 20).

¹⁶⁹ Cf. Thdt., *h. rel.* 14,4 (cf. SC 257, p. 14).

¹⁷⁰ Cf. Thdt., *h. rel.* 2,21 (cf. SC 234, p. 240).

¹⁷¹ Cf. Αεόντιος, in *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, vol. 3, p. 245.

¹⁷² Cf. Pall., *h. Laus.* 69.

¹⁷³ Cf. Pall., *h. Laus.* 70.

perché la donna possa partorire; poiché il lettore rifiuta e le preghiere dette in chiesa risultano inefficaci, il vescovo stesso si reca da Eustazio e gli ordina di liberare la giovane, rivolgendogli parole che sono strettamente aderenti alla terminologia usata per gli incantesimi;¹⁷⁴ appena il lettore piega il ginocchio insieme al vescovo, la donna partorisce. Il racconto mostra la credenza in un'azione soprannaturale, fin troppo simile alla magia, talmente forte che neppure le preghiere dette in chiesa possono spezzarne gli effetti e solo l'artefice può porvi rimedio.¹⁷⁵

Altri episodi ricorrono nell'*Historia Monachorum*: così il monaco Apollo immobilizzò dei pagani poi, cedendo alle loro preghiere, « spezzò gli incantesimi che li legavano tutti »:¹⁷⁶ il lessico qui usato è ancora strettamente aderente alla terminologia degli incantesimi. Ancora, Abbà Hellê traccia un cerchio magico per imprigionare i demoni che minacciano un suo confratello.¹⁷⁷

Da parte sua, Gregorio di Nissa narra come il potere di Gregorio Taumaturgo fece morire un ebreo, che si era finto cadavere per

¹⁷⁴ Cf. Pall., *h. Laus.* 70,5: « Εὐστάθιε, ἀνάστα, λῶσον ὁ ἔδησας » (*Palladio, La storia lausiaca*, ed. G.J.M. Bartelink, Milano 1974, p. 401). Il potere d'impedire il parto mediante sortilegi era riconosciuto ai maghi: cf. ad es. Apul., *metamorphoses* 1,9,5-6.

¹⁷⁵ Pure interessante, a questo proposito, è lo sviluppo della tradizione relativa ad Eustazio, vescovo d'Antiochia deposto verso il 327 per l'ostilità degli ariani (cf. H. Chadwick, *The Fall of Eustathius of Antioch*, in *JThS* 49(1948), pp. 27ss.; M. Simonetti, *La crisi ariana...*, pp. 104-107) a seguito di un'accusa d'indegnità che Socrate (cf. *h. e.* 1,24,1) e Sozomeno (cf. *h. e.* 2,19,1) non precisano, ma che già Filostorgio (cf. *h. e.* 2,7) afferma aver riguardato una relazione con una prostituta. Teodoreto (cf. *h. e.* 1,21,3- 22,3) narra che egli fu accusato falsamente da una prostituta, corrotta con denaro, d'aver avuto un figlio da lei; in seguito la donna, tormentata da una lunga e dolorosa malattia, confessò tutto. Nella *Storia nestoriana*, una tarda opera in siriano che tuttavia si rifà a fonti anteriori, il racconto di Teodoreto è seguito, ma con alcune varianti assai significative: la donna è posseduta da un demone, che la tormenta continuamente non perché egli stesso voglia farlo, ma a causa delle umili preghiere rivolte dal santo a Dio; quindi, ella confessa la verità, cf. *Histoire néstorienne (Cronique de Séert)* 1,10, (PO 4), pp. 248-249.

¹⁷⁶ *H. mon.* 8,25-29: « πάντων ἔλυσε τοὺς δεσμούς » (*Historia Monachorum in Aegypto*, ed. A.J. Festugière, [Subsidia Hagiographica 53], Bruxelles 1971, pp. 56-58).

¹⁷⁷ Cf. *h. mon.* 12,13 (cf. *Historia Monachorum in Aegypto*, p. 96).

ingannarlo;¹⁷⁸ nonostante il biografo abbia cura di disculpare in ogni modo il Taumaturgo, sottolineando che questi non fece altro che far subire all'ebreo la sorte che quello aveva finta, è evidente il riconoscimento dei poteri del santo, che giungevano fino a provocare la morte del colpevole.

Particolarmente frequenti sono poi nella *Vita di Ambrogio* di Paolino gli episodi in cui il potere del vescovo si manifesta contro eretici e peccatori. Così due *cubicularii* ariani, che hanno sfidato Ambrogio proponendogli una questione su cui predicare, precipitano con il carro e muoiono il giorno stesso della disputa;¹⁷⁹ i soldati ariani di Stilicone, che avevano arrestato un uomo in chiesa nonostante l'opposizione di Ambrogio, vengono sbranati da leopardi;¹⁸⁰ Eutimio, che progettava di rapire il vescovo perché sobillato dall'imperatrice Giustina, viene esiliato il giorno stesso, ma Ambrogio mostra la sua clemenza soccorrendolo.¹⁸¹ Ma questo gesto di clemenza resta isolato e in altre occasioni l'intervento del vescovo appare ben più diretto, configurandosi come una vera e propria maledizione. Così, avendo una vergine ariana afferrato la veste del vescovo per farlo cacciare da una chiesa, Ambrogio le dice che deve temere il giudizio di Dio, che non le succeda qualcosa; l'indomani ella muore e la vicenda incute paura agli avversari.¹⁸² In un'altra occasione, Stilicone manda ad Ambrogio perché lo giudichi un suo servo, un tempo invasato dal demonio e poi risanato, che aveva falsificato alcuni documenti per il conferimento del tribunato. Ambrogio dice che occorre che sia consegnato a Satana che strazi le sue carni, perché non commetta più simili colpe; subito uno spirito immondo lo afferra e lo getta in convulsioni.¹⁸³ Questo potere di

¹⁷⁸ Cf. Greg. Nyss., *De vita Gregorii Thaumaturgi* (PG 46, cc. 940-941; *Gregorii Nysseni, Sermones*, [GNO 10/1], eds. G. Heil – J.P. Cavarnos – O. Lendle, Leiden 1990, pp. 41-42).

¹⁷⁹ Cf. Paul. Med., *v. Ambrosii* 18.

¹⁸⁰ Cf. Paul. Med., *v. Ambrosii* 34.

¹⁸¹ Cf. Paul. Med., *v. Ambrosii* 12.

¹⁸² Cf. Paul. Med., *v. Ambrosii* 11,1-2. Si ricordi ancora l'episodio di Teodulo, futuro vescovo di Modena, che aveva riso di un uomo che aveva messo un piede in fallo; Ambrogio gli disse di stare attento a non cadere e subito egli cadde (cf. Paul. Med., *v. Ambrosii* 35).

¹⁸³ Cf. Paul. Med., *v. Ambrosii* 43. Mi sembra pure interessante ricordare un episodio narrato da Giovanni Mosco (cf. *Pratum spirituale* 145), monaco

Ambrogio è del resto così forte, per Paolino, da non cessare neanche dopo la sua scomparsa: due detrattori, subito dopo aver parlato male di lui, vengono infatti puniti con la morte.¹⁸⁴

Ulteriori attestazioni delle accuse e dei sospetti di magia che potevano essere rivolti contro il santo sono offerti poi dall'agiografia relativa ai santi del VI secolo. Così Simeone Salo, che ha trasformato in aceto il vino di un mulattiere, è accusato da quest'ultimo di aver agito mediante la magia e la vittima gli chiede di sciogliere l'incantesimo.¹⁸⁵ Il ricorso a pratiche magiche, sia pure a fin di bene, è poi ancora più esplicito in un altro episodio. Avendo conosciuto una donna indovina, fabbricante di amuleti e che faceva incantesimi magici, Simeone Salo se la rende amica con doni e le chiede se vuole che le fabbrichi un amuleto, affinché non sia mai più toccata dal malocchio. La donna acconsente e Simeone scrive su una tavoletta, in lingua siriana: « Che Dio ti renda impotente e t'impedisca di allontanare gli uomini da Lui verso di te ». La donna portò la tavoletta e non poté più fabbricare amuleti.¹⁸⁶

vissuto nella prima metà del VII secolo, relativo a Gennadio, patriarca di Costantinopoli dal 458. Questi convoca il chierico Carisio, dedito agli omicidi e alle pratiche magiche, e cerca di correggerlo. Non riuscendovi, manda il suo segretario a dire a sant'Eleuterio, nella cui chiesa Carisio era lettore, di correggerlo o di eliminarlo; l'indomani Carisio è trovato morto. L'episodio dimostra la fede nel potere del patriarca, che si manifesta, sia pure attraverso il ricorso al giudizio del santo, più forte del potere del mago: Gennadio, in sostanza, combatte il fuoco con il fuoco.

¹⁸⁴ Cf. Paul. Med., *v. Ambrosii* 54.

¹⁸⁵ Cf. Leontius Neapolitanus, *v. Symeonis Sali* 56 (cf. PG 93, cc. 1737-1739; J.A. Festugière, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon*, pp. 98-99).

¹⁸⁶ Cf. Leontius Neapolitanus, *v. Symeonis Sali* 53 (cf. PG 93, c. 1736; J.A. Festugière, *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon*, pp. 96-97). Anche l'uso di mezzi propri della fede cristiana, come l'olio e l'acqua benedetti, poteva del resto assumere connotati tali da apparire ai profani non dissimile dalla magia. Afraate, ad esempio, aiutò una donna il cui marito era stato ammaliato da un'amante mediante incantesimi dandole un vasetto d'olio benedetto; unguendo il marito con esso, la donna poté recuperare il suo amore. In un'altra occasione, Afraate diede a un contadino che si era rivolto a lui per salvare il suo campo dalle cavallette un'ampolla d'acqua su cui aveva imposto la mano invocando la potenza di Dio; gettata l'acqua ai confini del campo, le cavallette non poterono valicarli (cf. Thdt., *h. rel.* 8,14 [cf. SC 234, pp. 400-402]). In entrambi i casi, il liquido benedetto, è

Simeone Stilita il Giovane aveva guarito un uomo la cui mano destra era marcita. Un cilicio, apprendendo il miracolo, accusa il santo di compiere tali operazioni mediante procedimenti magici: subito il male passa alla sua mano destra ed egli vede due demoni che se ne impadroniscono. Non riuscendo a farsi guarire dai medici, il cilicio va da Simeone, riconosce i propri peccati, riceve il segno della croce e viene subito guarito.¹⁸⁷ Ancor più interessante è l'episodio relativo allo scolastico Anastasio d'Antiochia, il quale diceva che non era mediante Simeone che Dio attuava le guarigioni. Quest'affermazione (che sembra voler riferire le guarigioni all'azione magica) è dapprima sopportata da Simeone; ma in seguito il santo si adira e manda un apocrisario a minacciare Anastasio: un demonio s'impadronirà di lui e parlerà attraverso la sua bocca per fare di lui un esempio. Subito dopo che l'apocrisario ha riferito il messaggio, Anastasio è posseduto dal demonio, che lo tormenta crudelmente e lo fa morire in un portico pubblico. Gli spettatori sono còlti da grande paura e glorificano Dio per il potere che ha dato a Simeone.¹⁸⁸

In tutti questi racconti è da sottolineare il sospetto che l'azione del santo suscita, tale da caratterizzare il suo potere come prettamente magico agli occhi degli increduli e da alimentare accuse. Ma il sospetto poteva anche essere tanto forte da dare adito ad accuse sul piano legale, che lo stesso agiografo sente a volte il bisogno di dissipare. Nella Vita di S. Tecla, composta nel V secolo, la santa, per effetto dei suoi miracoli e dello svenimento improvviso di una sua compagna, è accusata di stregoneria da un suo persecutore. Il governatore resta perplesso e l'agiografo stesso avverte il bisogno d'intervenire. Egli afferma che, « per chi non conosce la divinità e la forza che ella dà agli uomini pii, anche i miracoli dei santi sono

espressione tangibile della fede del santo e del suo potere, ottenuto mediante la preghiera a Dio; ma è evidente che nella credenza popolare il vasetto d'olio e l'ampolla d'acqua dovevano assumere un valore del tutto analogo agli amuleti usati nella magia ed è da notare che l'azione di Afraate si svolge qui in due campi, quello della magia d'amore e quello delle pratiche intese a proteggere il raccolto, che erano per l'appunto i più comuni e diffusi nella magia antica.

¹⁸⁷ Cf. *Vita Symeonis Stylitae* 234 (cf. P. van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, [Subsidia Hagiographica 32], Bruxelles 1962, p. 211).

¹⁸⁸ Cf. *Vita Symeonis Stylitae* 224.

sospetti; egli non pensa, in effetti, che questi sono opera di Dio », giudicando così i cristiani sulla base delle pratiche pagane. L'agiografo sottolinea quindi la netta differenza, poiché il mago, per realizzare i suoi prodigi, deve ricorrere all'uccisione di uomini, alle stragi di animali, a evocazioni di morti o di demoni, mentre al santo basta la preghiera per ottenere da Dio ciò che vuole.¹⁸⁹ La conclusione del racconto, in cui Tecla si salva solo grazie al cambiamento del governatore, che si pente dei suoi sospetti proprio per effetto delle capacità miracolose della santa, conferma la gravità di simili accuse e la difficoltà di controbatterle.

Il dubbio che questi episodi siano frutto solo dell'agiografia più tarda e non corrispondano a credenze diffuse fra i contemporanei è poi fugato, a mio avviso, anche dai racconti relativi a Spiridone, vescovo di Cipro e fra i protagonisti del concilio di Nicea, diffusi nella tradizione a partire già da Rufino.¹⁹⁰ In un'occasione, alcuni ladri che erano venuti a rubare le sue pecore sarebbero rimasti immobili, come legati da catene invisibili, fino all'alba, quando egli li aveva infine liberati con le sue parole.¹⁹¹ Si narrava inoltre che, morta sua figlia Irene, un uomo che le aveva affidato un deposito si rivolse a Spiridone, che ignorava il fatto e non riuscì a trovare quanto gli veniva richiesto. Spiridone si recò allora presso il sepolcro della figlia e la invocò; ella, secondo alcuni, gli parlò dal sepolcro,¹⁹² secondo altri gli apparve vivente,¹⁹³ per indicargli il luogo dov'era

¹⁸⁹ Cf. *Vita Theclae* 21-22.

¹⁹⁰ Sullo sviluppo della tradizione relativa a Spiridone a partire appunto da Rufino cf. P. van den Ven, *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, [Bibliothèque de Muséon 33], Louvain 1953, pp. 14*ss.; F. Thelamon, pp. 403-417.

¹⁹¹ Cf. Rufin., *h. e.* 1,5 (cf. *Eusebius, die Kirchengeschichte*, pp. 963-964); Socr., *h. e.* 1,12,2-4 (cf. *Sokrates, Kirchengeschichte*, pp. 43-44); Gelasius, *h. e.* 2,10 (cf. *Gelasius, Kirchengeschichte*, eds. G. Loeschcke – M. Heinemann, Leipzig 1918, p. 57); Soz., *h. e.* 1,11,2-3 (cf. *Sozomenus, Kirchengeschichte*, p. 22); *v. Spyridonis, prologus* (ed. P. van den Ven); *v. Metrophanis et Alexandri (Ekklesiastiké Aletheia* 4[1884], p. 306; cf. Photius, *cod.* 256, 471a, 33-39.

¹⁹² Cf. Rufin., *h. e.* 1,5 (cf. *Eusebius, die Kirchengeschichte*, p. 964); Gelasius, *h. e.* 2,11 (cf. *Gelasius, Kirchengeschichte*, pp. 57-58); *v. Spyridonis* 1.

¹⁹³ Cf. Socr., *h. e.* 1,12,5-7 (cf. *Sokrates, Kirchengeschichte*, p. 44); Soz., *h. e.* 1,11,45 (cf. *Sozomenus, Kirchengeschichte*, p. 22); *v. Metrophanis et Alexandri*. Converrà ricordare, a questo proposito, i vari episodi in cui il santo riesce a far rivivere per breve tempo il morto, affinché possa accusare il proprio

nascosto il deposito.¹⁹⁴ L'azione di Spiridone è qui volta a fin di bene e basata sui poteri che egli detiene in quanto uomo di Dio; ma, benché questo ed analoghi racconti tengano a sottolineare la differenza fra necromanzia e miracolo cristiano,¹⁹⁵ i poteri del santo vi si estrinsecano in un'azione che all'occhio profano, e soprattutto a quello di un pagano, doveva apparire fin troppo simile alle pratiche magiche.¹⁹⁶

Questi racconti erano dunque basati su credenze diffuse e profondamente accettate e, del resto, Teodoreto, Palladio e Paolino narravano aneddoti relativi a personaggi contemporanei e di cui ben conoscevano sia l'ambiente storico e religioso, sia gli stessi

uccisore; cf. ad es. Rufin., *h. mon.* 28,2,1-6 (cf. *Tyrannius Rufinus, Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, ed. E. Schulz-Flügel, New York 1990, pp. 365-66); Thdt., *h. rel.* 7,2-3 (cf. SC 234, pp. 366-370).

¹⁹⁴ Per un episodio analogo, riferito a Macario, cf. *Apophthegmata Patrum* 7 (cf. PG 65, c. 266). Rufino (cf. *h. mon.* 28,4,1-5 [cf. *Tyrannius Rufinus, Historia monachorum*, pp. 367-368]) narra come Macario evocò un morto per confondere un eretico (cf. Jo. Cass., *conlationes* 15,3 [cf. *Jean Cassien, Conférences II*, [SC 54], ed. E. Picheri, Paris 1967, p. 214]). Anche l'asceta siriano Palladio, accusato falsamente di un delitto, avrebbe fatto sì che il morto indicasse egli stesso l'assassino (cf. Thdt., *h. Rel.* 7,2-3 [cf. SC 234, pp. 366-370]). Una vicenda del tutto simile è attribuita perfino al morto Nestorio, che, secondo l'autore della *Lettera a Cosma* avrebbe resuscitato un cadavere per liberare un sacerdote innocente da un'accusa di omicidio (cf. PO 13-14, Paris 1916, pp. 284-285).

¹⁹⁵ Cf. F. Thelamon, pp. 411-413.

¹⁹⁶ Mi sembra interessante ricordare, come termine di confronto, l'episodio narrato da Zaccaria Scolastico nella sua *Vita di Severo* (cf. PO 2, pp. 70-73), in cui la necromanzia è utilizzata da maghi pagani per scoprire il luogo in cui dei tesori erano nascosti; il tentativo, che comportava la profanazione di una chiesa in cui erano sepolte reliquie di martiri, viene frustrato dall'intervento divino. Ancora nel IX secolo, del resto, il patriarca Fozio riferisce un episodio analogo: alcune persone avevano scavato la tomba di un pagano per trovarvi del denaro ed avevano ucciso un cane, che avevano mangiato, per costringere la terra a restituire i tesori; delusi nelle loro speranze, confessarono il loro peccato al patriarca, che li giudicò colpevoli di *miarofagia* e inflisse loro una penitenza (cf. Phot. *ep.* 1,20 [cf. PG 102, c. 788]; *Regestes des actes du Patriarcat byzantin*, ed. V. Grumel, Paris 1972, vol. 1/2, p. 117, no. 540). Su un analogo episodio relativo a Martino (cf. Sulp. Sev., *v. Martini* 5,4-6 : cf. SC 133, pp. 263-264) e sui poteri necromantici estrinsecativi dal santo cf. A. Giardina, pp. 381ss.

protagonisti. Al di là degli abbellimenti agiografici e delle ovvie influenze della tradizione topica, le loro testimonianze sono dunque preziose come attestazioni della fede nelle capacità soprannaturali del santo, che si estrinsecavano non di rado in azioni aggressive, comportanti danni e, a volte, perfino la morte del peccatore o dell'avversario dottrinale.

Questi poteri soprannaturali riconosciuti al santo potevano, a mio avviso, dare facilmente origine ad opposte valutazioni da parte degli avversari di fede o di dottrina. Un esempio può ben valere ad illustrare questa dicotomia. Gerolamo, nella *Vita di Ilarione*, riferisce l'aspra ostilità sorta a Gaza fra Italiceo, un cristiano proprietario di cavalli da corsa, ed un suo rivale pagano, devoto del dio Marnas, che si serviva di un *maleficus* per danneggiare i cavalli dell'avversario e far correre più veloci i propri. Italiceo si rivolge allora ad Ilarione, chiedendo il suo aiuto e sottolineando che non intende danneggiare l'avversario, ma solo difendersi e vincere contro i pagani, avversari di Dio, che insultano non tanto lui, quanto la Chiesa. Ilarione si convince e gli offre nella sua tazza dell'acqua, con cui Italiceo asperge i cavalli e l'auriga, conseguendo così una vittoria dal forte valore simbolico, tanto che gli stessi pagani gridano che Marnas è stato sconfitto da Cristo; ma gli avversari, furenti, chiedono inutilmente che Ilarione sia condotto al supplizio in quanto *maleficus christianus*.¹⁹⁷

L'episodio è, a mio avviso, estremamente significativo delle opposte spiegazioni che si potevano offrire di simili eventi: per Gerolamo il successo dell'azione di Ilarione dipende dal fatto che egli utilizza i poteri che gli vengono da Dio per annullare gli effetti della magia pagana e per garantire una vittoria che è anche un successo della fede, mediante il rito esorcistico dell'aspersione.¹⁹⁸ Ma

¹⁹⁷ Cf. Hier., *v. Hilarionis* 11,3-13.

¹⁹⁸ La tradizione cristiana sottolineava la distinzione fra esorcismo cristiano e magia pagana (cf. ad es. A. Harnack, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig 1892, p. 111; F.C.R. Thee, pp. 332ss.), a mio avviso proprio per rispondere ad accuse diffuse da parte dei pagani (cf. Orig., *CC*1,28 : cf. SC 132, p. 152; Tert., *apol.* 23,7). Si ricordi, d'altra parte, che anche i maghi pagani praticavano l'esorcismo in cambio di adeguato compenso (cf. ad es. Lucianus, *Philopatris* 16; in generale sull'esorcismo pagano cf. soprattutto K. Thraede, *Exorzismus*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 7, cc. 48-58) e che questa pratica è attestata ancora nei

per i pagani, che non possono ammettere quest'interpretazione, l'intervento di Ilarione si configura come magia ed essi chiedono la sua esecuzione in quanto *maleficus*.

Si ricordi del resto che anche Agostino affermava che pagani, ebrei ed eretici possono operare miracoli, perché i demoni li esaudiscono.¹⁹⁹

Di notevole interesse a questo proposito mi sembra poi la vicenda che ebbe come protagonista Eusebio di Emesa, uomo di grande cultura religiosa e filosofica e vicino alle posizioni moderate del suo omonimo di Cesarea:²⁰⁰ nominato vescovo di Alessandria nel 338 al posto di Atanasio per volere degli avversari di quest'ultimo, Eusebio rifiutò ed accettò invece la nomina a vescovo di Emesa. Tuttavia, al momento del suo insediamento il popolo si ribellò, l'accusò di essere dedito all'astrologia e lo costrinse a fuggire presso il suo amico Giorgio, vescovo di Laodicea, che solo in seguito riuscì a farlo tornare ad Emesa. Eusebio fu poi accusato di sabellianismo e rimase oggetto di sospetti, nonostante l'opera che Giorgio aveva scritto in sua difesa, affermando in particolare che egli aveva compiuto molti miracoli grazie al favore di Dio e che Costantino l'aveva stimato e portato con sé in spedizioni militari.²⁰¹ La vicenda si riferisce ad un'accusa di astrologia che, come abbiamo visto, era giudicata dai cristiani assai affine a quella di magia. L'episodio è comunque di estremo interesse, non solo perché dimostra l'efficacia di simili accuse e la loro forte presa sul popolo, tale da poter provocare una rivolta, ma anche perché conferma l'ambiguità della

papiri di età tarda: cf. ad es. K.L. Preisendanz, *vol. 1*, pp. 70; 170-172; 243-244 (per il testo cf. H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*, Chicago 1992, p. 38, n. 26); *Supplementum magicum...*, *vol. 2*, nr. 94, p. 212. Di particolare interesse mi sembra poi, ad es., un papiro magico cristiano (cf. *Supplementum magicum...*, *vol. 2*, nr. 84, p. 173), contenente un incantesimo per proteggersi dalla possessione diabolica e dall'epilessia. Il documento attesta la persistenza di pratiche magiche per l'esorcismo anche in ambiente cristiano e sembra dunque confermare le difficoltà di distinguere tra i due diversi ambiti.

¹⁹⁹ Cf. Aug., *Ad catholicos de secta Donatistarum* 19,49.

²⁰⁰ Su di lui e sulla sua dottrina cf. M. Simonetti, *La crisi ariana...*, pp. 143 e 192-197.

²⁰¹ Cf. Socr., *h. e.* 2,9,7-10 (cf. *Sokrates, Kirchengeschichte*, p. 99); Soz., *h. e.* 3,6,5-7 (cf. *Sozomenus, Kirchengeschichte*, p. 108).

posizione del santo, che poteva allo stesso titolo essere esaltato per i poteri soprannaturali che deteneva per volontà di Dio, oppure essere attaccato sulla base di quegli stessi poteri, attribuiti alle forze del male. Converterà del resto notare che, anche in questo caso, l'accusa era rivolta contro un vescovo invisibile per la sua posizione e sospettato di essere un eretico aderente al sabellianismo.

Un ulteriore esempio dell'ambiguità delle distinzioni in questo campo mi sembra poi offerta, ancora nel VII secolo, dall'aspra polemica di Anastasio Sinaita²⁰² contro i falsi profeti, che compiono miracoli con l'aiuto del demonio, in particolare resuscitando dei morti, e provocano così forte impressione nei fedeli. Anastasio ricorda in proposito un vescovo macedoniano di Cizico, che era riuscito a spostare un olivo con le sue preghiere; in un'altra occasione, poiché un creditore pretendeva da una vedova più del dovuto, egli aveva fatto resuscitare per poco tempo il marito non ancora sepolto, perché dicesse quale fosse l'esatto ammontare del debito. Alla morte del vescovo, poi, nel suo sepolcro erano apparsi spettri e portentosi. Anastasio afferma che non si deve considerare un santo chiunque compia tali prodigi, ma bisogna esaminare se li ha compiuti con l'aiuto di Dio o non piuttosto con quello del demonio; egli ricorda, a questo proposito, i prodigi compiuti dai maghi egiziani, da Simone, da Giuliano il teurgo e da Apollonio di Tiana, grazie appunto ai demoni.²⁰³ Anastasio, come si vede, non nega né la realtà di questi prodigi, né il loro carattere benefico, evidente soprattutto nel caso della vedova, né infine l'impressione suscitata nei fedeli, che tendono a considerare il vescovo un santo in virtù dei suoi poteri. Il vescovo in questione era però un eretico macedoniano: i suoi poteri non potevano dunque provenire da Dio, ma dal diavolo che glieli aveva concessi per dare maggior credito alla sua predicazione eretica e perdere così un numero maggiore di anime. Anastasio sente quindi il bisogno di mettere in guardia i fedeli da quelle che egli considera macchinazioni diaboliche; il suo giudizio ribalta nettamente l'interpretazione dei macedoniani, che certo dei miracoli del vescovo di Cizico dovevano essersi avvalsi per confortare la loro fede con un esempio di santità.

²⁰² Cf. Anastasio Sinaita, *Quaestiones et responsiones* 20 (cf. PG 89, pp. 521-524).

²⁰³ Cf. *Ibidem*, (cf. PG 89, pp. 524-526).

Una decisiva conferma delle conclusioni fin qui raggiunte mi sembra offerta infine, già per il IV secolo, dalla tradizione relativa ad Atanasio, al quale erano attribuiti simili poteri soprannaturali, che la tradizione ortodossa spiegava con il favore di Dio e con gli interventi della Provvidenza in suo favore; i suoi avversari, pagani ed ariani, se ne avvalevano invece per accusarlo di stregoneria,²⁰⁴ nonostante le ripetute condanne che Atanasio aveva espresso non solo contro la magia nera,²⁰⁵ ma anche contro quella bianca, da lui bollata come opera del demonio.²⁰⁶

Si spiega dunque, in tal modo, il frequente ricorso all'accusa di magia nelle controversie dottrinali: poiché l'eretico era considerato non più uomo di Dio, bensì strumento del demonio, i suoi poteri soprannaturali non potevano essere altro che l'effetto dell'azione magica, di cui egli era depositario grazie alla protezione del diavolo. In questa prospettiva, dunque, l'eretico mago appare il rovescio della figura del santo; egli è dotato di poteri analoghi, che tuttavia provengono da ben altra fonte e sono utilizzati per fini opposti.

Di un certo interesse mi sembra infine il costante rapporto dell'accusa di magia con quella di libidine e di rapporti illeciti con donne di bassa moralità. Il concorrere di questi due elementi, come abbiamo visto, è attestata nei casi di Paolino, dei diaconi nominati da Eleusio di Cizico e da Basilio d'Ancira, di Priscilliano. Esso è testimoniato anche nelle accuse mosse contro Atanasio²⁰⁷ e non costituisce affatto una novità del IV e del V secolo. Già Simon Mago, infatti, era accusato d'aver convissuto con una prostituta²⁰⁸ e le

²⁰⁴ Cf. G. Marasco, *Pagani e cristiani...*, passim (in particolare pp. 123-124 sulla tradizione ortodossa, che difendeva Atanasio).

²⁰⁵ Cf. ad es. Athan., *apol. Const.* 7 (cf. *Athanase d'Alexandrie, Deux apologies*, ed. J. Szymusiak, [SC 56bis], Paris 1958, p. 96); *v. Antonii* 78,5; 80,3.

²⁰⁶ Si veda, in particolare, il frammento di un'opera che Atanasio aveva scritto per condannare l'uso degli amuleti (cf. PG 26, c. 1320).

²⁰⁷ Nelle accuse rivolte contro Atanasio al concilio di Tiro, infatti, l'imputazione di magia nera si accompagnava a quella di violenza ai danni di una donna (cf. ad es. Rufin., *h. e.* 1,18 [cf. *Eusebius, die Kirchengeschichte*, p. 984]; Soz., *h. e.* 2,25,8-9 [cf. *Sozomenus, Kirchengeschichte*, p. 85]; Thdt., *h. e.* 1,30,3-4 [cf. *Theodoret, Kirchengeschichte*, pp. 85-86]; Philostorgius, *h. e.* 2,11; *Histoire Néstorienne (Chronique de Séert)* 1,10 : PO 4, pp. 249-250).

²⁰⁸ Cf. Iust., *1 apol.* 26,3; Eus., *h. e.* 2,13,4.

accuse di immoralità sono comuni nei confronti degli gnostici,²⁰⁹ tanto che Ireneo considera costoro generalmente dediti alla libidine e specialisti in primo luogo proprio nel campo delle magie d'amore.²¹⁰ Per spiegare questo accostamento, converrà notare in primo luogo che gli incantesimi d'amore erano effettivamente la forma più diffusa della magia,²¹¹ particolarmente condannata sia dai cristiani²¹² sia dalle leggi imperiali.²¹³ D'altra parte, l'accusa di libidine e di rapporti illeciti con donne valeva a caratterizzare in maniera nettamente negativa la figura dell'accusato di magia, dimostrando la falsità della sua adesione alla fede cristiana; la condotta immorale testimoniava dunque l'estraneità dell'accusato alle norme morali della Chiesa e valeva come ulteriore prova della sua colpevolezza.

In conclusione, il ricorso all'accusa di magia nei contrasti fra i cristiani appare essere stato assai diffuso: a renderlo pratica comune contribuivano da un lato la sua efficacia come arma nei contrasti personali, politici e dottrinari,²¹⁴ ma dall'altro anche l'effettiva

²⁰⁹ In particolare, per Marco cf. Ireneo, *haer.* 1,13,5. Sulla diffusa tradizione in merito relativa a Carpocrate e ai suoi seguaci cf. H. Liboron, pp. 29-32.

²¹⁰ Ireneo, *haer.* 1,23,4 (Fontes Christiani 8/1, pp. 292-94): « Igitur horum mystici sacerdotes libidinose quidem vivunt, magias autem perficiunt, quemadmodum potest unusquisque ipsorum. Exorcismis et incantationibus utuntur. Amatoria quoque et agogima et qui dicuntur paredri et oniropompi et quaecumque sunt alia, perierga apud eos studiose exercentur ».

²¹¹ Cf. ad es. Philostratus, *v. Apollonii* 7,39. J. J. Winkler, *The Constraints of Heros*, in *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, eds. Ch.A. Faraone – D. Obbink, New York – Oxford 1991, pp. 214-43; J.G. Gager, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, New York – Oxford 1992, pp. 78ss.; A. Bernand, *Sorcier grecs*, Paris 1991, pp. 285-310; Ch.A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge MS 1999.

²¹² Cf. G. Marasco, *I vescovi e il problema della magia...*, pp. 245ss. Si noti comunque che l'accusa di ricorso alla magia erotica fu utilizzata anche contro i cristiani nei primi secoli: cf. A. Wypustek, *Un aspect ignoré des persecutions des Chrétiens dans l'Antiquité: les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux I^e et III^e siècles*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum* 42(1999), pp. 50-71.

²¹³ Cf. ad es. il rescritto di Costantino (cf. *Cod. Theod.* 9,16,3).

²¹⁴ Tale efficacia si mantenne immutata anche in seguito, dal momento che l'accusa di magia fu ampiamente sfruttata ancora in epoca bizantina ed ebbe un particolare 'revival' durante le lotte iconoclastiche: cf. G. Marasco,

credenza nella realtà e nell'efficacia della magia e, a mio avviso, la facilità con cui la fama di stregone o di adepto alla magia poteva attaccarsi ad un personaggio e seguirlo per tutta la sua vita, acuendosi in particolari situazioni. Le ricorrenti accuse di magia contro Atanasio, Sofronio, Iba e Severo, come pure le imputazioni analoghe più volte formulate contro pagani come Libanio²¹⁵ e Massimo di Efeso, che ne fu vittima,²¹⁶ sono testimonianza eloquente di questa situazione diffusa di paura e di sospetto.

GABRIELE MARASCO
Via Santa Maria in Gradi, 4
01100 Viterbo
ITALIA
gabriele.marasco@libero.it

ABSTRACT

It is generally held that in late antiquity the accusation of magic was used by Christians to attack the pagans. However, there is quite ample documentation to show that Christians themselves resorted to this, in doctrinal disputes, to strike at their respective adversaries, in particular the bishops and their principal collaborators. With such a charge, they not only aroused the fears of the masses, but also provoked the intervention of the imperial authorities, bringing about the removal and the exile of those condemned and even, in the case of Priscilian, their execution. The efficacy of this accusation was facilitated by a widespread faith and the terror of magic, but also by the ambiguity of the powers of the magician, which could be easily confused with the supernatural powers of a saint. In fact, the distinction depended on the source of those powers, respectively, demons and God.

Stregoneria ed eresia. Un aspetto della crisi iconoclastica, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 7 (2003), pp. 69-87.

²¹⁵ Cf. G. Marasco, *Libanio, il camaleonte e la magia*, in *Quaderni catanesi di studi antichi e medievali* N.S. 1 (2002), 209-240

²¹⁶ Cf. K. Praechter, *Maximus* (40), in *Paulys Realencyklopädie...*, vol. 14, cc. 2565-2566; *Maximus* (21), in *The Prosopography...*, vol. 1, pp. 583-584; *Eunapio, Vite di filosofi e sofisti*, ed. M. Civiletti, Milano 2007, pp. 525ss.