

SETTIMANE DI STUDIO
DELLA FONDAZIONE CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO

LX

IL FUOCO NELL'ALTO MEDIOEVO

Spoletto, 12-17 aprile 2012



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO
2013

I N D I C E

Consiglio di amministrazione e Consiglio scientifico della Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo	pag.	IX
Intervenuti	»	XI
Programma della Settimana di studio	»	XIII
ANDRÉ VAUCHEZ, <i>Feu et lumière dans le haut moyen age</i>	»	I
Discussione sulla lezione Vauchez	»	21
GIUSEPPE CREMASCOLI, <i>Il fuoco nell'esegesi biblica dell'alto me- dioevo</i>	»	25
Discussione sulla lezione Cremascoli	»	45
CESARE ALZATI, <i>Il fuoco nella ritualità culturale della chiesa latina alto medioevale</i>	»	47
Discussione sulla lezione Alzati	»	61
ANTONIO PANAINO, <i>Il culto del fuoco nello Zoroastrismo</i>	»	65
Discussione sulla lezione Panaino	»	95
GIOVANNI PAOLO MAGGIONI, <i>Il fuoco dell'altro mondo nelle Vi- siones altomedievali fino a Beda. Le radici di una tradizione letteraria</i>	»	99
Discussione sulla lezione Maggioni	»	151
MAURO DONNINI, <i>Metafore, descrizioni e immagini del fuoco nella poesia latina altomedievale</i>	»	153
Discussione sulla lezione Donnini	»	211
FRANCESCO SANTI, <i>Fuoco e estasi mistica nell'alto medioevo</i>	»	213
Discussione sulla lezione Santi	»	239

VI

INDICE

BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI, <i>Intorno alla funzione simbolica del fuoco nella profetologia musulmana</i>	pag.	241
Discussione sulla lezione Scarcia Amoretti	»	275
HARALD BUCHINGER, <i>Feuer und Licht in der Osterliturgie des frühmittelalters: Zur nonverbalen Symbolik</i>	»	277
GERMANA GANDINO, <i>Fiamme politiche. Il fuoco come minaccia e castigo per i potenti</i>	»	319
Discussione sulla lezione Gandino	»	351
CLAUDIA STORTI, <i>L'incendio nella legislazione longobarda. La disciplina dell'incendio in tempo di pace tra cautele e presunzioni contro le malizie degli uomini</i>	»	355
Discussione sulla lezione Storti	»	385
FRANÇOIS BOUGARD, <i>Le feu de la justice et le feu de l'épreuve, IV^e-XII^e siècle</i>	»	389
Discussione sulla lezione Bougard	»	433
LUIGI CANETTI, <i>Rituali e mitologie del fuoco: pagani e cristiani nella tarda antichità</i>	»	437
WOLFGANG AUGUSTYN, <i>Feuer in der Bildüberlieferung des mittelalters</i>	»	497
CARLO ALBERTO MASTRELLI, <i>Il fuoco nel lessico e nella toponomastica</i>	»	521
FRANCESCA DELL'ACQUA, <i>Il fuoco, le vetrate delle origini e la mistica medievale</i>	»	557
Discussione sulla lezione Dell'Acqua	»	593
PAOLO CAMMAROSANO, <i>Gli incendi nella narrazione storica alto-medievale</i>	»	599
Discussione sulla lezione Cammarosano	»	615
JEAN-PIERRE DEVROEY, <i>Foyers, communautés domestiques et exploitations paysannes de la Mer du Nord à l'Italie septentrionale</i>	»	617
Discussione sulla lezione Devroey	»	643
MARTA CAROSCIO, <i>L'interpretazione stratigrafica degli incendi nella costruzione del documento archeologico</i>	»	649
Discussione sulla lezione Caroscio	»	671

INDICE

VII

EMANUELA GUIDOBONI, <i>I fuochi della terra: i vulcani nelle teorie e nelle descrizioni altomedievali (secoli V-X)</i>	pag.	673
Discussione sulla lezione Guidoboni	»	705
MASSIMO MONTANARI, <i>Cuocere, non cuocere, cucinare. Il fuoco nelle pratiche e nelle ideologie alimentari dell'alto medioevo</i>	»	711
Discussione sulla lezione Montanari	»	731
BRUNO ANDREOLLI, <i>L'uso del fuoco nelle pratiche agricole dell'alto medioevo</i>	»	735
Discussione sulla lezione Andreolli	»	753
MATHIEU ARNOUX, <i>Forgerons, fourneaux et marteaux: choix techniques et usages du fer dans l'Europe médiévale, jusqu'au milieu du XIII^e siècle</i>	»	755
Discussione sulla lezione Arnoux	»	775
CÉCILE MORRISSON, <i>Feu et combustible dans l'économie byzantine</i>	»	777
Discussione sulla lezione Morriçon	»	805
PAOLA GALETTI, <i>Alimentare il fuoco: produzione, trasporto, uso di combustibili</i>	»	807
Discussione sulla lezione Galetti	»	837
TAXIARCHIS G. KOLIAS, <i>Das Feuer im byzantinischen Kriegswesen</i>	»	839
Discussione sulla lezione Koliaş	»	855
FRANCESCA ROMANA STASOLLA, <i>Dal tramonto all'alba: strumenti e tecniche di illuminazione nell'alto medioevo</i>	»	857
LUCIANO CANFORA, <i>Roghi di libri rilettura del Dictionnaire des livres condamnés au feu di Gabriel Peignot</i>	»	889
Discussione sulla lezione Canfora	»	901
DANIELLE JACQUART, <i>Usages thérapeutiques et métaphoriques du feu dans les textes médicaux arabes des IX^e-XI^e siècles</i>	»	905
Discussione sulla lezione Jacquart	»	923

LUIGI CANETTI

**RITUALI E MITOLOGIE DEL FUOCO:
PAGANI E CRISTIANI NELLA TARDA ANTICHITÀ**

Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.

SIMMACO, *Relatio III*, 10

*Non vult se Deus in lapidibus coli;
denique etiam ipsi philosophi vestri ista riserunt.*

AMBROGIO, *Epistulae X*, 73, 8*

I. GLI ORACOLI E IL FUOCO CELESTE

Verso la fine del V secolo, presso la scuola alessandrina di Horapollo, un anonimo autore cristiano che Pier Franco Beatrice ha proposto di identificare con Severo di Sozopoli, poi patriarca di Antiochia¹, in appendice al suo trattato sulla retta fede pervenuto mutilo attraverso una copia cinquecentesca scoperta a Tubinga dal Neumann², raccolse una serie di oracoli di contenuto teologico attribuiti agli dèi greci (oltre a detti di saggi egizi ed ellenici) e risalenti ai secoli dal II al IV. I responsi dovevano giustificare una teosofia di orientamento monoteista, di cui il cristianesimo monofisita e millenarista professato dall'anonimo compilatore avrebbe dovuto rappresentare il compimento e l'integrazione³. Fra l'altro,

* Rec. M. ZELZER, *Ambrosii opera. Pars X: Epistulae et acta*, III, in *C.S.E.L.* LXXXII/3, Wien, 1982, p. 27, l. 92; p. 38, l. 86.

1. P. F. BEATRICE, *Anonymi Monophysitae Theosophia. An Attempt at Reconstruction*, Leiden-Boston-Köln, 2001 (Supplements to "Vigiliae Christianae", LVI), pp. XLV-L. Su Severo di Antiochia ritorno più avanti, § 4.

2. Il manoscritto di Tubinga, il cui ritrovamento fu annunciato da K. J. Neumann nel 1881, è la copia tratta da un apografo, che nel 1579 Bernhard Haus esemplò dal codice di Strasburgo contenente anche opere di Giustino e la *Lettera a Diogneto*, e andato distrutto nell'incendio del 1870; cfr. BEATRICE, *Anonymi Monophysitae* cit. (nota 1), pp. XI-XIV; A. BUSINE, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II-VI siècles)*, Leiden-Boston, 2005, pp. 396-400.

3. Cfr. S. PRICOCO, *L'oracolo teologico*, in *Metodologie della ricerca sulla Tarda Antichità*.

veniva così superato l'antico mitologema polemico del furto pagano alla sapienza giudaica, già attestato in Filone e in Numenio (il filosofo neopitagorico cui si deve la celebre immagine di Platone come « Mosè atticizzante »), e poi riadattato a beneficio dei cristiani da Clemente Alessandrino⁴. Espresi in un linguaggio fortemente ispirato alla teologia caldaica, e per questo motivo in parte già inclusi da Wolff nella sua *editio princeps* dei frammenti della *Filosofia rivelata dagli oracoli* di Porfirio⁵, ora finalmente riconosciuta come opera capitale della piena maturità del filosofo di Tiro⁶, gli oracoli attribuiti all'Apollone della *Teosofia di Tubinga* rin-

Atti del I Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, a cura di A. GARZYA, Napoli, 1989, pp. 267-284 (281 ss.); T. SARDELLA, *Oracolo pagano e rivelazione cristiana nella Theosophia di Tubinga*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità*. Atti del Convegno di Catania (Università degli Studi, 27 sett.-2 ott. 1982), Roma, 1985, II, pp. 545-573; S. PRICOCO, *Un oracolo di Apollo su Dio*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, XXIII (1987), pp. 3-36; BEATRICE, *Anonymi Monophysitae* cit. (nota 1), pp. xxxiv-xli; BUSINE, *Paroles d'Apollon* cit. (nota 2), pp. 400-418.

4. Cfr. PHIL. *De vita Mos.* II, 12 ss. (cfr. FILONE DI ALESSANDRIA, *La vita di Mosè*, a cura di P. GRAFFIGNA, Milano, 1999, pp. 158 ss.); FL. IOS. *C. Apion.* I, xxii, 161 ss.; II, xvi, 168 ss. (cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Contro Apione*, a cura di F. CALABI, Venezia, 1993 = Genova-Milano, 2007, pp. 104 ss., 208 ss.); NUMÉNIUS, *Fragments*, éd. É. DES PLACES, Paris, 1973 (2003²), fr. 8, p. 51; CLEM. ALEX. *Strom.* I, 16; I, 21, 101ss.; I, 22, 150.4 (cfr. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, I, éd. CL. MONDÉSERT, M. CASTER, Paris, 1951 [Sources chrétiennes, 30], pp. 104-108, 126 ss., 153); *ibid.* V, 5, 29.3; V, 14, 89 ss. (cfr. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, V, éd. A. LE BOULLEC, Paris, 1981 [Sources chrétiennes, 278], pp. 70 s., 170 ss.); *ibid.* VI, 4 (cfr. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VI, éd. P. DÉSOURTIEUX, Paris, 1999 [Sources chrétiennes, 446], pp. 130 ss.); EUS. *Praep. Ev.* IX, 6, 9 (cfr. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique. Livres VIII-X*, éd. G. SCHROEDER, É. DES PLACES, Paris, 1991 [Source chrétiennes, 369], p. 210); *ibid.* XI, 10, 14 (cfr. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique. Livre XI*, éd. É. DES PLACES, Paris, 1982 [Sources chrétiennes, 292], p. 106). Cfr. J. H. GAGER, *Moses in Greco-Roman Paganism*, New York 1972; W. BURKERT, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di C. Antonetti, Venezia, 1999, p. 35 s.; G. STROUMSA, *La filosofia dei barbari*, in Id., *La formazione dell'identità cristiana*, a cura di P. CAPELLI, Brescia, 1999, pp. 181-218 (189 ss.); il superamento dell'ideologia del 'furto' negli oracoli della *Theosophia* viene ben rilevato dalla SARDELLA, *Oracolo pagano* cit. (nota 3), pp. 556 ss.

5. Cfr. *Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, ed. G. WOLFF, Berlin, 1856 (= Hildesheim, 1962), pp. 229-240; cfr. quindi BEATRICE, *Anonymi Monophysitae* cit. (nota 1), pp. 9-12, 14-17; ed ora anche PORFIRIO, *Filosofia rivelata dagli oracoli*, a cura di G. GIRGENTI e G. MUSCOLINO, Milano, 2011, pp. lxxvii-lxxix, cliv-clxiii, 168-187.

6. Cfr. *ibid.*, pp. ix-xix, xxxv-xxxix, xcix-cv, ccvi-ccxi; per una critica (da ritenersi ormai acquisita) alla tesi provocatoria di P. F. Beatrice, che propose di identificare la *Fi-*

viano ai temi caratteristici di quell'enteismo solare variamente adottato, fra III e V secolo, non soltanto dai maggiori esponenti del neoplatonismo, ma altresì veicolato e diffuso proprio dai grandi centri oracolari dell'impero tardoantico (Claros e Didyma *in primis*)⁷. Di quei responsi possediamo talvolta un riscontro epigrafico, documento prezioso delle inquietudini religiose degli abitanti dell'Oriente ellenistico tra l'età degli Antonini e l'epoca tetrarchica. Nota fin dall'Ottocento, ma pienamente decifrata nei suoi tratti esteriori e nel suo ricco sostrato teologico a partire dagli anni Sessanta del Novecento, l'epigrafe incastonata presso un altare ubicato sulle mura orientali di Enoanda, proprio nel punto in cui il sole mattutino posava sui bastioni i suoi primi raggi, reca incise, con varianti minime rispetto alla versione attestata dal manoscritto di Tubinga e dalle *Institutiones divinae* di Lattanzio, le parole che l'oracolo di Apollo Clario aveva rivolto ai membri di una delegazione proveniente dalla stessa città della Lycia, che l'avevano interrogato sulla natura e l'identità di Dio⁸. Sappiamo ormai da

losofia rivelata dagli oracoli con il Contra Christianos, rinvio a S. MORLET, *Comment le problème du Contra Christianos peut-il se poser aujourd'hui?*, in *Le traité de Porphyre contre les chrétiens. Un siècle de recherches, nouvelles questions. Actes du colloque international (Paris IV-Sorbonne, 8-9 septembre 2009)*, éd. S. MORLET, Paris, 2011, pp. 11-49 (25-27).

7. Cfr. R. LANE FOX, *Pagani e cristiani*, trad. it. Roma-Bari, 1991 (ed. or. 1986), pp. 178-189, 229-236, 264-269; S. PRICOCO, *Per una storia dell'oracolo nella tarda antichità. Apollo Clario e Didimeo in Lattanzio*, in *Augustinianum*, XXIX (1989), pp. 351-374; P. ATHANASSIADI, *The Fate of Oracles in Late Antiquity: Didyma and Delphi*, in *Deltion tes Christianikes Archaologikes Etaireias*, XV (1989-90), pp. 271-278; ma v. ora il fondam. BUSINE, *Paroles d'Apollon* cit. (nota 2), pp. 28-86 e *passim*; più agile, ma sempre ben informato, il volume di F. GRAF, *Apollo*, London-New York, 2009, pp. 43, 55, 60-62, 71-75, 91.

8. Ed. A. S. HALL, *The Klarian Oracle at Oenoanda*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 32 (1978), pp. 263-268 (e tavv. XI-XIII); cfr. LACT. *Inst.* I, 7, 1 (cfr. LACTANCE, *Institutiones divinae. Livre I. Introd., texte critique, trad. et notes par P. MONAT*, Paris, 1986 [Sources chrétiennes, 326], p. 84 s.); BEATRICE, *Anonymi Monophysitae* cit. (nota 1), pp. 9-10 (or. 2); ricapitola egregiamente tutto il dibattito sull'iscrizione (L. Robert, M. Guarducci, C. Galavotti ecc.) lo studio di PRICOCO, *Un oracolo di Apollo su Dio* cit. (nota 3), pp. 6 ss.; cfr. anche E. LIVREA, *Sull'iscrizione teosofica di Enoanda*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 122 (1998), pp. 90-96 (testo Erbse e trad. it. a p. 91); più in sintesi C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia, 2004, pp. 244-245 (con ulteriore bibl.) e G. SFAMENI GASPARRO, *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologie nel mondo tardo-antico*, Brescia, 2010, pp. 152-153; ma v. ora il pregevole commento di G. MUSCOLINO, in PORFIRIO, *Filosofia rivelata dagli oracoli* cit. (nota 5), pp. 595-

tempo che la riflessione sullo *ágnostos theós* era « al centro delle religioni profetiche e della cultura filosofica della tarda antichità »⁹, e accomunava pagani, giudei e cristiani. Apollo, semplice « angelo » e parte minima del « Sommo Dio » (un titolo che, secondo Mitchell, rappresenta il segnacolo peculiare dei cultori giudeo-pagani dello *Theós Hýpsistos*¹⁰), rinvia dunque gli interroganti di Enoanda al « Grande Padre » che « abita al di là del cielo » come una « fiamma immensa » e viene poi definito in modo apofatico come « autogenerato », « inesprimibile », « senza madre », « inominabile » (e al tempo stesso « dai molti nomi »), e « dimorante nel fuoco » (*en pyrì naíōn*). « Fiamma immensa » e « fuoco etereo » che tuttavia non « brucia » ovvero non « separa » – il verbo *daío* sostiene entrambi i significati – il cuore di chi ne lambisce le fiamme al culmine del processo noetico¹¹, in un altro responso lo stesso Dio incorporeo e immateriale è definito, ancora, « fuoco sopraceleste » che dà la vita ed è sorgente e principio di tutto¹².

Quando Apollonio di Tyana incontra i Brahmani dell'India rimane colpito dai misteri celebrati da loro in onore del fuoco; un fuoco puro, al quale ogni giorno essi cantano un inno nell'ora meridiana¹³.

597, nota 238 allo stesso oracolo della *Teosofia* (cfr. *ibid.*, pp. 169-171 [or. 1]: testo Beatrice con trad. it.).

9. PRICOCO, *Un oracolo di Apollo su Dio* cit. (nota 3), p. 19.

10. Cfr. S. MITCHELL, *The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews and Christians*, in *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, eds. P. ATHANASSIADI, M. FREDE, Oxford, 1999, pp. 81-148 (e tavv. 1-3), ha proposto, con ricchezza di argomenti e confronti documentari, di ricondurre l'epigrafe di Enoanda alla comunità religiosa degli hypsistari.

11. Cfr. BEATRICE, *Anonymi Monophysitae* cit. (nota 1), p. 10, l. 11s. (24 s.); cfr. PORFIRIO, *Filosofia rivelata dagli oracoli* cit. (nota 5), pp. 170, 171 e nota 243 (p. 597).

12. Cfr. BEATRICE, *Anonymi Monophysitae* cit. (nota 1), p. 10 (or. 4); cfr. PORFIRIO, *Filosofia tra rivelata dagli oracoli* cit. (nota 5), pp. 170, 171 (or. 2). L'immagine platonico-stoica del fuoco etereo che non brucia, allegoria della sostanza divina, si ritrova, fra gli altri, anche nel *Perì agalmátōn* di Porfirio; cfr. *Porphyrii philosophi fragmenta*, ed. A. SMITH, Stuttgartiae et Lipsiae 1993, p. 408, ll. 3-4 (fr. 352F); per l'utile commento si veda anche PORFIRIO, *Filosofia rivelata dagli oracoli* cit. (nota 5), p. 282 s. (testo Smith e trad. it.); e infine PORFIRIO, *Sui simulacri*. Introd. e comm. di M. GABRIELE, trad. it. di F. MALTOMINI, Milano, 2012, p. 66 s. (fr. 2).

13. PHILOSTR. *V. Apoll.* III, 14, 3; cfr. PHILOSTRATUS, *The Life of Apollonius of Tyana. Books I-IV*, ed. and transl. by C. P. JONES, Cambridge (Mass.) & London, 2005, p. 250; FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. DEL CORNO, Milano, 1978 (1988²), p. 150. Secondo Plotino (*Enn.* II, 1, 6-7) il fuoco puro che brilla senza ardere è la so-

Questo fuoco « che traggono dai raggi solari sembra avere natura corporea, ma essi non lo ardono sull'altare né lo serbano nei focolari: come i raggi del sole che si rifrangono nell'acqua, esso appare sospeso e ondeggiante nell'etere »¹⁴. Questo brano di Filostrato, all'inizio del III secolo, è una tra le molte spie affioranti dallo specchio, allora in gran voga, della religiosità brahmanica, di una diffusa polemica contro il sacrificio cruento: il tema pervade non soltanto l'insegnamento del divino Apollonio ma tutta la grande teologia filosofica del III secolo e oltre, dal cristiano Origene al pagano Porfirio, che nel trattato sull'astinenza dagli animali, attingendo al *De India* del cristiano edesseno Bardesane, descrive l'ascesi dei gimnosofisti indiani, Brahmani e Samanei, che in casi estremi prevedeva la liberazione dell'anima dal corpo e il conseguimento dell'immortalità e della glorificazione attraverso il suicidio per autocombustione¹⁵. Eusebio di Cesarea, nel suo libello contro Sossiano Ierocle, il persecutore dei cristiani autore di una nuova apologia del filosofo-mago tyaneo accreditato come taumaturgo superiore a Gesù, non può fare a meno di apprezzarne l'esemplare commercio con gli dèi quando, profeta di Asclepio presso il tempio di Ege, il giovane Apollonio respingeva sdegnato i sontuosi sacrifici offerti dai ricchi della Cilicia per propiziarsi i favori del dio guaritore¹⁶.

stanza del cielo e dei corpi celesti (cfr. PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. REALE, Milano, 2002, pp. 270-278).

14. PHILOSTR. *V. Apoll.* III, 15, 2, ed. JONES cit., p. 252; trad. DEL CORNO cit., p. 151.

15. PORPH. *De abstin.* IV, 17; 18, 2-3; cfr. PORFIRIO, *Astinenza dagli animali*, a cura di G. GIRGENTI, trad. e note di A. R. SODANO, Milano, 2005, pp. 338-343. Una conoscenza più approfondita della religiosità brahminica a Roma risale però all'età antonina, in conseguenza della missione in India di Panteno, il maestro di Clemente Alessandrino, dopo la metà del II secolo. Intorno al 222 Bardesane di Edessa compose uno scritto *Sulle Indie*, di cui fra l'altro possediamo alcuni frammenti conservati presso il *De Styge* dello stesso Porfirio (cfr. *Porphyrii philosophi fragmenta* cit. [nota 12], fr. 376F, pp. 447-451; PORFIRIO, *Sullo Styge*, fr. 7, a cura di C. CASTELLETTI, Milano, 2005, pp. 126-133, con il prezioso commento, *ibid.*, pp. 245-280; BARDESANE, *Contro il fato*, a cura di I. RAMELLI, Bologna, 2009, pp. 55 s., 232-238). Nel trattato *Sull'astinenza*, il filosofo di Tiro si era interessato alle pratiche ascetiche dei Brahmani e dei Samanei, le due sette della classe di sapienti ovvero « teosofi » che, a suo dire, i Greci chiamavano gymnosofisti. Bardesane trasse invece le sue notizie sui monaci buddhisti dai membri di una missione indiana recatasi dall'imperatore Elagabalo, che fecero sosta a Edessa entro l'anno 222.

16. Cfr. EUS. *C. Hier.* 12 (cfr. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Contre Hiérodès*. Introd., trad. et notes par M. FORRAT, texte grec établie par É. DES PLACES, Paris, 1986 [Sources chrétiennes]).

Un terzo responso della *Teosofia di Tubinga* riguarda direttamente il cristianesimo, e la voce dell'oracolo delfico è quanto mai sintomatica: è giunta l'ora che Apollo abbandoni per sempre il santuario, scacciato suo malgrado da un uomo mortale e al tempo stesso celeste, Gesù, che è riuscito a sconfiggere gli dèi¹⁷. Gli attributi conferiti a Gesù, un « Dio che soffre » anche se « non soffre la sua natura divina »¹⁸, tentano di fare i conti con la duplice natura del vincitore di Apollo, la quale, fin dal II secolo, divenne il bersaglio privilegiato dei tentativi polemici tesi a ridurre la paradossale sostanza umano-divina al modello più familiare della divinizzazione eroica (ritorno più avanti su questo punto cruciale). Mortale divenuto immortale, *lógos* divino nella carne di un uomo, con la sua morte in croce egli ha salvato il genere umano¹⁹.

Fu a partire dalle ultime persecuzioni, e ancora per tutto il corso del IV secolo, che l'interpretazione degli oracoli venne a rappresentare una delle poste in gioco più importanti nella partita doppia che avrebbe vieppiù regolato le modalità di appropriazione e di controllo dei segni divini, e quindi niente di meno che la gestione del significato della storia del mondo dopo la svolta costantiniana. Nella *Filosofia rivelata dagli oracoli*, Porfirio aveva dato grande risalto ai responsi di Apollo a Didyma, uno dei santuari più legati alla memoria della Grande persecuzione²⁰: qui, infatti, all'ini-

nes, 333], pp. 128-130); ma v. già in PHILOSTR. *Vita Apoll.* I, 10-11, ed. JONES cit. (nota 13), pp. 50-54, trad. DEL CORNO cit. (nota 13), pp. 68-70. Nelle superstiti epistole 26 e 27, inviate ai sacerdoti di Olympia e di Delfi, l'Apollonio storico aveva in effetti duramente polemizzato contro i sacrifici sostenendo che tale pratica non fosse gradita agli dèi; cfr. APOLLONIO TIANEO, *Epistole e frammenti*, a cura di F. LO CASCIO, Palermo, 1984, pp. 42-43; C. JONES, *Some Letters of Apollonius of Tyana*, in *Theios Sophistes. Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, ed. by K. DEMOEN & D. PRAET, Leiden-Boston, 2009, pp. 249-261 (250 s.).

17. Cfr. BEATRICE, *Anonymi Monophysitae* cit. (nota 1), pp. 10-12 (or. 5); cfr. PORFIRIO, *Filosofia rivelata dagli oracoli* cit. (nota 5), pp. 171-177 (or. 3).

18. Cfr. *ibid.*, p. 174 (trad. it. p. 175); BEATRICE, *Anonymi Monophysitae* cit. (nota 1), p. 12, r. 12 (65).

19. Cfr. *ibid.*, p. 12; PORFIRIO, *Filosofia rivelata dagli oracoli* cit. (nota 5), pp. 174-177 e nota 258 alla p. 600 s.

20. Cfr. M. B. SIMMONS, *The Function of Oracles in the Pagan-Christian Conflict during the Age of Diocletian: the Case of Arnobius and Porphyry*, in *Studia Patristica*, XXXI (1997), pp. 349-356; E. DEPALMA DIGESER, *Lactantius, Porphyry, and the Debate over Religious Toleration*, in *Journal of Roman Studies*, LXXXVIII (1998), pp. 129-146; EAD., *An Oracle of*

zio del 303, Diocleziano aveva inviato un suo aruspice per accertare il consenso del dio a dar corso alle istigazioni di Galerio, che secondo Lattanzio avrebbe voluto bruciare vivi tutti i cristiani ²¹. Cessate le persecuzioni, a Didyma e ad Antiochia i cristiani arrestarono i locali profeti di Apollo e li fecero torturare per rappresaglia ²². Le molte allusioni di Eusebio di Cesarea al sostegno recato dagli oracoli, e in particolare dai *chrēsmói* apollinei, alla politica persecutoria dei tetrarchi, confermano come i testi rivelati, cioè i loro interpreti e depositari, potessero davvero costituire un pericolo mortale per i cristiani ²³. In effetti, gli oracoli di Apollo ave-

Apollo at Daphne and the Great Persecution, in *Classical Philology*, XCIX (2004), pp. 57-77; BUSINE, *Paroles d'Apollon* cit. (nota 2), pp. 227-232; 234-295; E. DEPALMA DIGESER, *Lactantius, Eusebius, an Arnobius: Evidence for the Causes of the Great Persecution*, in *Studia Patristica*, XXXIX (2006), pp. 33-46; quindi EAD., *A Threat to Public Piety. Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca & London 2012, pp. 179 ss.

21. LACT. *De mort. pers.* II, 7-8 (cfr. LAKTANZ, *De mortibus persecutorum / Die Todesarten des Verfolger*, ed. A. STÄDELE, Turnhout, 2003 [Fontes Christiani, 43], pp. 118-120; v. anche LACT. *Div. Inst.* IV, 27, 4-5 (cfr. LACTANCE, *Institutions divines. Livre IV. Introd., texte critique, trad., notes et index* par P. MONAT, Paris, 1992 [Sources chrétiennes, 377], p. 244); EUS. *V. Const.* II, 50-51 (cfr. *Eusebius Werke*, I, 1: *Über das Leben des Kaisers Konstantin*, ed. FR. WINKELMANN, Berlin, 1975, 1991², p. 69; EUSEBIO DI CESAREA, *Sulla vita di Costantino*, a cura di L. TARTAGLIA, Napoli, 1984, 2001², pp. 107-108); per la cronologia e il contesto degli episodi qui menzionati accolgo la ricostruzione proposta dalla DEPALMA DIGESER, *An Oracle of Apollo* cit. (nota 20).

22. Ad Antiochia, gli oracoli dei templi locali avevano giustificato l'inasprimento della persecuzione di Massimino Daia; il magistrato Teotecno vi fece costruire un simulacro a Giove benigno facendone il fulcro di un culto oracolare in funzione anticristiana (cfr. EUS. *Hist. ecl.* IX, 3; cfr. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique. Livres VIII-X et Les Martyrs en Palestine*. Texte grec, trad. et annotation par G. BARDY, Paris, 1967 [Sources chrétiennes, 55], p. 48), e anche qui i profeti vennero torturati e costretti a confessare la loro impostura; v. sempre EUS. *Hist. ecl.* IX, 11, 6 (ed. BARDY, p. 74); EIUSD. *Praep. ev.* IV, 2, 10-11 (cfr. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique. Livres IV-V, 1-17*, éd. É. DES PLACES, O. ZINK, Paris, 1979 [Sources chrétiennes, 262], pp. 92-94); cfr. DEPALMA DIGESER, *An Oracle of Apollo* cit. (nota 20), pp. 63-69; quindi EAD., *A Threat to Public Piety* cit. (nota 20), pp. 180-183.

23. Si veda p. es. EUS. *Praep. ev.* III, 17, 3 (cfr. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique. Livres II-III*, éd. É. DES PLACES, Paris, 1976 [Sources chrétiennes, 228], p. 260 s.); IV, 1, 3; 2, 11 (cfr. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Préparation évangélique. Livres IV-V, 1-17* cit. [nota 22], pp. 72-74; 92-95); EIUSD. *Dem. ev.* V, *prooem.* 3-35, ed. I. A. HEIKEL in *Eusebius Werke*, VI: *Die Demonstratio Evangelica*, Leipzig, 1913, pp. 202-210 (cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Dimostrazione evangelica*, a cura di P. CARRARA, Milano, 2000, pp. 414-425). Sulla polemica anti-oracolare di Eusebio rinvio alla serrata discussione in BUSINE,

vano aperto gli occhi di Galerio e Diocleziano facendo loro comprendere come i cristiani, con la loro presenza, con la loro polemica anti-idolatrca e con l'uso apotropaico dei loro segni salutari, minassero gli strumenti essenziali della teologia politica e della propaganda imperiale, cioè il sacrificio e la mantica oracolare ovvero i dispositivi rituali che consentivano ai principi e ai cittadini romani di mantenere la *pax deorum*. Allo stesso modo, Costantino, che aveva vissuto dall'interno e ricordava bene le circostanze che portarono alla Grande persecuzione, accingendosi a dare battaglia a Massenzio si affidava ancora all'interrogazione dei segni divini per orientare la sua campagna vittoriosa contro il suo rivale e sancire così il suo avvicinamento al Dio dei cristiani²⁴. Dopo aver visto in sogno e in effigie l'Apollo niceforo del santuario iatromantico di Grand²⁵, e dopo aver rifiutato gli infausti vaticinî degli aruspici, è il Sole della visione meridiana del 312 a fornire all'imperatore la risposta che andava da tempo sollecitando al Dio Sommo²⁶. Si tratta qui di un *phásma*, autenticato più tardi da Eusebio integrandovi il tema già lattanziano del sogno divino²⁷, un possibile benché ancora assai titubante *chrēmatisμός* cristiforme

Paroles d'Apollon cit. (nota 2), pp. 322-360, in part. 330. Sulla 'guerra di propaganda' (così già W. H. C. FRIEND, *Prelude to Great Persecution. The Propaganda War*, in *Journal of Ecclesiastical History*, XXXVIII [1987], pp. 1-18) condotta dagli intellettuali pagani e cristiani a cavallo fra tra III e IV secolo, e il supporto dei primi alla politica persecutoria degli imperatori, v. sempre BUSINE, *Paroles d'Apollon* cit., pp. 233 ss., ed ora DEPALMA DIGESER, *A Threat to Public Piety*, cit. (nota 20), pp. 164-191.

24. MITCHELL, *The Cult of Theos Hypsistos* cit. (nota 10), p. 124, suggerisce la possibilità che l'Apollo-Sole di Costantino avesse qualcosa in comune con lo *Theós Hýpsistos* ("An easter Constantin might well have started as a Hysistarian"). Ancora meno convincente mi sembra però l'ipotesi che Aelafio, vicario d'Africa cui l'imperatore si rivolse appellandolo *summi dei cultor* nel 314, nel corso della prima controversia donatista, fosse un adepto dello stesso dio, dal momento che l'espressione, specie in quegli anni, si riferiva a una generica divinità suprema rimanendo peraltro un attributo tradizionale del dio della Bibbia nella versione dei Settanta.

25. *Pan. lat.* VII [6], 21, 3-6; cfr. *Panegirici latini*, a cura di D. LASSANDRO, G. MICUNCO, Torino, 2000, pp. 250-253.

26. Cfr. *Eus. V. Const.* I, 27-30, ed. WINKELMANN cit. (nota 21), pp. 29-30; trad. it. TARTAGLIA cit. (nota 21), pp. 57-60.

27. Cfr. *Lact. De mort. pers.* 44, 5, ed. STÄDELE cit. (nota 21), p. 200 s. (« *Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret* »).

contrapposto ai falsi oracoli di Apollo e, implicitamente, a quelli del « demone cilicio », di cui più tardi il Costantino di Eusebio avrebbe fatto abbattere il centro incubatorio di Ege, dove i devoti venivano ingannati in sogno dalla falsa medicina Asclepio, incapace perfino di salvare sé stesso quando fu incenerito dal fulmine di Zeus²⁸.

Come si può già intuire soltanto da queste poche testimonianze, nel confronto tra paganesimo e cristianesimo, fin dai primi secoli, il fuoco non fu soltanto oggetto e strumento di controversia e di lotta. Anzi, si può ben dire che proprio in quei momenti di tensione politico-sociale, di cui soprattutto le fonti cristiane accentuano l'irriducibile antagonismo religioso e confessionale, il fuoco e i suoi simboli assunsero una reale efficacia ideologica quale segni distintivi e catalizzatori – non cause – di conflitto e d'intolleranza proprio perché anch'essi, al pari di altri segni di appartenenza e identità religiosa (insegne, edifici di culto, rituali e oggetti talismanici, sostanze taumaturgiche, e perfino, come ora sappiamo, titolature sacerdotali) scontavano larghi settori di sovrapposizione e di osmosi nell'ambito di registri teologico-filosofici e mitico-rituali comuni a larghi settori delle *élites* e delle popolazioni. Non mi riferisco tanto all'universale ambivalenza del simbolismo pirico, che esalta l'attitudine delle fiamme a favorire e rappresentare i processi di creazione e trasformazione della materia e, ad un tempo, della sua distruzione e vanificazione, della trasmutazione di essa in sostanza spirituale e divina ma anche della discesa di quest'ultima in un corpo terreno tramite un vettore luminoso e solare²⁹. Il simbolismo del fuoco che salva e purifica riveste in effetti una

28. Cfr. EUS. *V. Const.* III, 56, ed. WINKELMANN cit. (nota 21), p. 110; trad. it. TARTAGLIA cit. (nota 21), p. 155. Del possibile significato oracolare di questi celeberrimi episodi si discute a fondo in L. CANETTI, "Commonitus in quiete". *La visione di Costantino tra oracoli e incubazione*, relazione presentata al congresso internazionale organizzato da Josep Vilella (Barcelona-Tarragona, 20-24 marzo 2012) *Constantinus. ¿El primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV / Constantinus. The First Christian Emperor? Religion and Politics in the Fourth Century*, i cui atti sono in corso di stampa, a cura di J. VILELLA. Ritorno più avanti (§ 3) sul mito dell'incenerimento di Asclepio.

29. Cfr. G. BACHELARD, *La psychanalyse de feu* (1949), Paris, 2011, pp. 23-25, 35 ss., 169 ss.; C. PERLÈS, *Fuoco*, in *Enciclopedia Einaudi*, VI, Torino, 1979, pp. 498-515; J. GOUDSBLOM, *Fuoco e civiltà dalla preistoria a oggi* (ed. or. 1992), trad. it. Roma, 1996, pp. 53-62, 87-102; I. BUTTITTA, *Il fuoco. Simbolismo e pratiche rituali*, Palermo, 2002, pp. 31-105. Un affascinante sorvolo sul simbolismo del fuoco creativo nella tradizione filosofi-

grande importanza nei rituali teurgici di liberazione dell'anima del tardo neoplatonismo: se il corpo terreno è destinato a dissolversi, l'anima, liberata dal fuoco, diventando noi stessi fuoco (secondo l'esortazione di Proclo nell'inno al dio dei Caldei), è così ricondotta alla sua vera patria³⁰. La pira di Patroclo nel libro xxiii dell'*Iliade* è allora figura perfetta di questa ascesa, di questo aprirsi una strada attraverso il fuoco guidati dal padre celeste, cui aspira il teurgo³¹. Come Eracle per la sua virtù regale fu innalzato all'Olimpo dal padre degli dèi, così la nascita di Dioniso, che Zeus trasse dal ventre della madre Semele colpita da un fulmine (un destino simile a quello di Asclepio, figura chiave, come vedremo, insieme a quella di Eracle, nel confronto pagano-cristiano tra IV e V secolo), simboleggia per l'imperatore Giuliano il processo di iniziazione teurgica³². Siamo al cuore di temi e di snodi peculiari alle mutazioni e alle tensioni religiose della tarda antichità, e che miti e rituali associati al fuoco hanno potuto incarnare e veicolare. Appartenendo a un patrimonio comune di segni e significati, i discorsi e le pratiche del fuoco consentivano di far breccia sull'immaginario e sui comportamenti che si volevano di volta in volta condannare, distruggere, rinsaldare o giustificare.

Gli scenari politici, i motivi teologici e i complessi mitico-rituali che qui vado evocando – una scelta esigua ma spero rappre-

co-letteraria tardoantica e altomedievale (da Origene a Giovanni Scoto via il neo-platonismo e l'alchimia) si troverà in P. DRONKE, *Imagination in the Late Pagan and Early Christian World. The First Nine Centuries A. D.*, Firenze, 2003, pp. 213-228; tra letteratura e psicanalisi si muove il brillante saggio di M. STELLA, *Immagini del fuoco: scenari tra l'antico e il contemporaneo*, in *L'immagine riflessa*, XV (2006), pp. 1-16; in prevalenza orientata all'età moderna la trattazione di R. NISTICÒ, *Fuoco*, in *Dizionario dei temi letterari*, a cura di R. CESERANI, M. DOMENICHELLI, P. FASANO, Torino, 2007, II, pp. 945-949.

30. Cfr. H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire* (1956), n. éd. par M. TARDIEU, Paris, 1978, pp. 491-493; il testo di Proclo è in realtà conservato presso Michele Psello: cfr. *Oracles chaldaïques. Texte établie et traduit par É. DES PLACES*, Paris, 1971, 2010⁵, pp. 207-208; MICHELE PSELLO, *Oracoli caldaici con appendici su Proclo e Michele Italo*, a cura di S. LANZI, Milano, 2001, pp. 134-136); v. anche C. VAN LIEFFERINGE, *La Théurgie. Des oracles Chaldaïques à Proclus*, Liège, 1999, pp. 135 s., 151-154, 166-168, 174-175, 256; P. CHUVIN, *Cronaca degli ultimi pagani. La scomparsa del paganesimo nell'impero romano tra Costantino e Giustiniano* (1990, 2009³), ed. it. a cura di F. CANNAS, con una Nota di G. AGOSTI, Brescia, 2012, p. 262.

31. Cfr. *ibid.*, p. 264.

32. IUL. OR. VII (*Contra Heraclium cynicum*), 219a-b (cfr. L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, II/1: *Discours de Julien empereur, VI-IX*, éd. G. ROCHEFORT, Paris, 1963 = 2003, p. 63).

sentativa delle molte possibilità offerte in questo senso dalle fonti – investono tutti, e al tempo stesso instaurano i campi semantici radicati nella metamorfosi e nelle svariate connotazioni ignee del corpo umano e del corpo divino nell’ambito delle relazioni tra pagani e cristiani in età tardoantica. Parlare di corpi, in prospettiva semiotica e storico-religiosa, significa anche, inevitabilmente, trattare di luoghi e di spazi consacrati o, per converso, distrutti attraverso il fuoco. Significa inoltre evocare tutti quei segni – parole, oggetti, immagini e gesti – che il fuoco alimentano ovvero che rappresentano l’esito dei processi di combustione. Il fuoco, in effetti, nei molteplici campi semantici che ad esso rinviano e si sovrappongono ovvero se ne dipartono, ben si presta a incarnare l’articolazione del segno nelle funzioni primarie di simbolo, indice e icona. Sono le fiamme, il rogo, il fumo, le ceneri, la folgore, e le svariate ipostasi mitologiche con i loro propri dispositivi rituali, che nei secoli di nostro interesse rivelano la tendenza a moltiplicarsi arricchendosi di nuovi significati: i martiri cristiani, e le figure divino-eroiche di Asclepio e di Eracle, saranno i allora i principali reagenti del nostro esperimento. Il fuoco – o meglio, come direbbe Hans Blumentberg, la metaforologia del fuoco³³ – rappresenta così un paradigma e una sonda efficace per rilevare e commisurare i processi di creazione e diffusione ovvero di metamorfosi e distruzione, i quali, vuoi sul piano materiale vuoi su quello politico-istituzionale e mitico-religioso, sono le chiavi essenziali per cogliere alcune linee di fondo della civiltà tardoantica.

Dovrò tralasciare, per ovvi motivi di brevità, il tema del fuoco nei processi di appropriazione e regolazione del tempo e del calendario. Non mi riferisco tanto alle grandi questioni, ormai peraltro esplorate a fondo, sottese alla diffusione del culto solare fra III e IV secolo, specie in rapporto al ruolo chiave che esso doveva assumere in epoca costantiniana come cerniera pur selettiva tra Apollo e Cristo³⁴. Penso, semmai, alle grandi festività del fuoco (i

33. Cfr. H. BLUMENTBERG, *Paradigmi per una metaforologia* (ed. or. 1960), trad. it. Milano, 2009.

34. Rinvio a M. WALLRAFF, *Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Münster, 2001 (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband, 32); ultim. P. A. BARCELÓ, *Constantino entre Apolo y Cristo*, in *Constantinus. ¿El primer emperador cristiano?* cit. (nota 28), in corso di stampa.

fire-festivals magistralmente repertoriati da Frazer³⁵), dai *Volcanalia* – documentati ancora nella Gallia di metà V secolo nel calendario di Polemio Silvio³⁶ – ai falò di Ognissanti; dai fuochi solstiziali di san Giovanni ai *nodfyr* germanici (i ‘fuochi di emergenza’) osservati da san Bonifacio³⁷; per non parlare dei roghi di Carnevale, che ancora si accendono ai giorni nostri³⁸. Si tratta di complessi mitico-rituali tra i più diffusi e meglio documentati in tutta l’Europa preindustriale, e perciò stesso tra i più complessi da decifrare per superare il mero stadio dell’inventario etnografico e coglierne invece le complesse funzioni in seno ai processi di metamorfosi dell’antico nel moderno.

2. IL ROGO E LE CENERI

Il 18 luglio dell’anno 64 il cristianesimo affiora per la prima volta sul grande proscenio della Roma imperiale con lo *spectacu-*

35. Cfr. J. G. FRAZER, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Part VII. *Balder the Beautiful*, vol. 1: *The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul*, London, 1913. Sono ora essenziali gli studi di I. BUTTITTA, *Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco in Sicilia*, Roma, 1999 (2002²); ID., *Il fuoco* cit. (nota 29); buone rassegne storico-etnografiche anche in A. RIVERA, *Il mago, il santo, la morte, la festa. Forme religiose nella cultura popolare*, Bari, 1988, pp. 177-207; l’ipotesi di una relazione tra fuochi rituali, ‘fuoco nuovo’ e fuoco sacro pasquale di Gerusalemme viene discussa da A. PHOTIKI, *The Paschal Fire in Jerusalem. A Study of the Rite of the Holy Fire in the Church of the Holy Sepulchre*, Berkeley, 1999³, pp. 102-117.

36. Cfr. A. FRASCHETTI, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari, 1999, pp. 294-296, 300-306; R. LIZZI TESTA, *Introduzione. Le relazioni tra pagani e cristiani: nuove prospettive su un antico tema*, in *Cristianesimo nella storia*, XXX (2009), pp. 255-276 (273).

37. *Bonifacii et Lulli Epistolae*, 56, ed. M. TANGL in *M.G.H. Epp. sel. I*, Berlin, 1955², p. 100, r. 30; H. A. SAUPE, *Der Indiculus superstitionum et paganiarum. Ein Verzeichnis heidnischer und abergläubischer Gebräuche und Meinungen aus der Zeit Karls des Grossen, aus zumeist gleichzeitigen Schriften erläutert*, Leipzig, 1891, pp. 22-23 (§ XVII); cfr. FRAZER, *The Fire-Festivals* cit. (nota 35), pp. 269-300; B. FILOTAS, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*, Toronto, 2005 (Studies and Texts, 151), pp. 148-150; I. BUTTITTA, ID., *La memoria lunga. Simboli e riti della religiosità tradizionale*, Roma, 2002, pp. 139-163; ID., *Il fuoco* cit. (nota 29), pp. 61-64, 106 ss. (una preziosa rassegna storiografica); ID., *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Roma, 2006, pp. 17-18, 20-23.

38. Il tema è a dir poco sterminato; per un primo inquadramento critico rinvio ancora ai lavori di Ignazio BUTTITTA, e in part. a *Roghi di Carnevale e rifondazione del tempo*, in ID., *La memoria lunga* cit. (nota 37), pp. 119-138.

lum dei cristiani che bruciano come torce umane³⁹. Il fosco scenario tacitano dell'incendio di Roma, di cui Nerone avrebbe incolpato gli adepti di quella *exitiabilis superstitio*, non sembra avere influito più di tanto sulla genesi dell'immaginario martiriale⁴⁰. L'episodio fu veicolato alla storiografia altomedievale soprattutto in virtù della sua ricezione nei *Chronica* di Sulpicio Severo e grazie all'immagine di Nerone incendiario e persecutore dei cristiani, sancita per l'Occidente latino da Orosio e da Agostino⁴¹. L'incendio di Roma viene poi menzionato in una lettera, sicuramente tardiva e apocrifa, dell'*Epistolario* tra Seneca e san Paolo⁴². L'episodio della prima persecuzione neroniana stinse però ampiamente sul mito escatologico del ritorno di Nerone come Anticristo o come suo precursore nella tradizione sibillina e nell'apocalittica apocrifa e medievale, fino alla sua fortuna letteraria mediolatina e romanza⁴³.

39. Cfr. TAC. *Ann.* XV, 44, 2-5, ed. H. HEUBNER, *P. Cornelii Taciti Annales (Ab excessu diui Augusti)*, Leipzig, 1994, pp. 368-369.

40. Cfr. M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Milano, 2004², pp. 66-70; E. CHAMPLIN, *Nerone*, Roma-Bari, 2005 (ed. or. 2003), pp. 156-162, 230 ss.

41. Sulp. Sev. *Chron.* II, 29, 1 (cfr. Sulpice Sévère, *Chroniques*. Introd., texte critique, trad. et comm. par G. de Senneville-Grave, Paris, 1999 [Sources chrétiennes, 441], p. 290, con la nota di comm. a p. 425); Oros. *Hist.* VII, 7, 4-6 (ed. A. Lippold in Orosio, *Le storie contro i pagani*, Milano, 1976, II, p. 266); Orosio tuttavia, al pari della sua fonte (Suet. *Nero*, 38), non poneva l'incendio in relazione diretta con la politica anticristiana di Nerone, così come non lo avevano fatto Eusebio (cfr. Eus. *Hist. eccl.* II, 25, 3-5; al § 4 Eusebio traduce in greco, non alla lettera, un passo di Tert. *Apol.* V, 3; cfr. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*. Texte critique de E. Schwartz, trad. et annotation par G. Bardy, Paris, 1952 [Sources chrétiennes, 31], p. 92) e Girolamo (cfr. Hier. *Chron.*, ed. R. Helm, in *Eusebius Werke*, VII. *Die Chronik des Hieronymus*, I, Leipzig, 1913, pp. 183g, 185c); Aug. *civ. dei* XVIII, 52, 1-2; XX, 19, 3 (edd. B. Dombart, A. Kalb in C.C. XLVIII, Turnhout 1955, pp. 650-651, 731-732. Ancora all'inizio del Duecento, l'immagine del « primus christianorum persecutor » riecheggia p. es. in Gervasio Tilberiensis, *Otia imperialia* II, 16 (eds. S. E. Banks, J. W. Binns in Gervase of Tilbury, *Otia Imperialia. Recreation for an Emperor*, Oxford, 2002, p. 376).

42. Cfr. *Epistolario apocrifo di Seneca e san Paolo*, a cura di L. Boccolini Palagi, Firenze, 1985 (Biblioteca patristica, 5), p. 64 (*ep.* XI, 12-13); cfr. *ibid.*, p. 126 s.; anche l'autenticista Sordi, *I cristiani e l'impero romano* cit. (nota 40), pp. 50-51, ne ha riconosciuto il carattere apocrifo.

43. *Or. Sib.* IV, 119-124.137-139; V, 33-34.139-140; XII, 78-94; XIII, 88.122-124 (cfr. *Die Oracula Sibyllina*, ed. J. Geffcken, Leipzig, 1902, pp. 97-99, 105, 110, 192-193, 207, 208; v. anche *Oracoli sibillini*, a cura di M. Monaca, Roma, 2008, pp. 128, 129,

Timothy Barnes ha tentato di demolire la tradizione agiografica, non anteriore a Tertulliano ⁴⁴, della crocifissione dell'apostolo Pietro ⁴⁵. Il passo del *Vangelo di Giovanni* 21, 18-19 (« qualcuno ti cingerà e ti condurrà dove tui non vuoi »), è stato sempre inteso dagli esegeti moderni, in virtù di un riflesso condizionato dalla tradizione antica, come profezia *post eventum* del martirio di Pietro sulla Croce. Ma il verbo *zónnyimi* (cingere con la cinta o rivestire della tunica) dovrebbe leggersi, secondo Barnes, alla luce del racconto tacitano della condanna neroniana dei cristiani di Roma *crucibus adfixi atque flammati* ardenti come torce *in usum nocturni luminis*, e avanza l'ipotesi che Pietro fosse stato rivestito di una tunica « cosparsa e intessuta di sostanze che alimentano il fuoco », come quella a cui accenna, benché in tutt'altro contesto, una lettera di Seneca ⁴⁶: ai condannati alla crocifissione venivano in effetti completamente strappati gli abiti di dosso, benché l'immaginario e

133, 138, 202-203, 216, 217); rassegne e analisi delle fonti in B. MCGINN, *L'Anticristo*, trad. it. Milano, 1996 (ed. or. 1994), pp. 61-68, e in CHAMPLIN, *Nerone*, cit. (nota 40), pp. 14-37; G. L. POTESTÀ, M. RIZZI (a cura di), *Saggio introduttivo*, in *L'Anticristo*, I. *Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo*, Milano, 2005, pp. XXXI-XXXII; sugli esiti medievali del mito neroniano, sono ancora utili i classici studi di A. GRAF, *Roma nella memoria e nella immaginazione del Medio Evo*, I, Torino 1882, pp. 332-361, e di C. PASCAL, *Nerone nella storia aneddótica e nella leggenda*, Milano, 1923; qualche spunto nella miscellanea *Roma antica nel Medioevo: mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella respublica Christiana dei secoli IX-XIII*. Atti della XIV Settimana internazionale di studio (Mendola, 24-28 agosto 1998), Milano, 2001, *ad ind.*

44. TERT. *De praescr. haer.* XXXVI, 3 (Cfr. TERTULLIEN, *Traité de la prescription contre les hérétiques*. Introd., texte critique et notes par R. F. REFOULÉ, trad. de P. DE LABRIOLLE, Paris, 1957 [Sources chrétiennes, 46], p. 137, l. 10-138, l. 14: « Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profunderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Iohannis exitu coronatur, ubi apostolus Iohannes posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur »); cfr. M. MONACA, *Pietro e Paolo nel De praescriptione haereticorum di Tertulliano*, in *Pietro e Paolo: il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche*. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 4-6 maggio 2000), Roma, 2001, pp. 431-444.

45. Cfr. T. D. BARNES, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen, 2010, pp. 5-9.

46. Cfr. SEN. *Epist.* II 14, 5, ed. O. HENSE, *Lucii Annaei Senecae Epistulae morales ad Lucilium*, Lipsiae 1938, p. 40 (« Cogita hoc loco carcerem et cruces et eculeos et uncum et adactum per medium hominem, qui per os emergeret, stipitem et distracta in diversum actis curribus membra, illam tunicam alimentis ignium et inlitam et textam, et quicquid aliud praeter haec commenta saevitia est. »).

l'iconografia dei cristiani abbiano sempre censurato questo dettaglio a proposito di Gesù e del suo discepolo; quindi Pietro sarebbe stato bruciato vivo, così come tutti gli altri cristiani, durante la rappresaglia neroniana seguita all'incendio del 64. Il che ovviamente porterebbe a rivedere tutta la tradizione sull'inumazione dei suoi resti, che stando a Barnes potrebbero essere andati dispersi. Per quanto la tesi appaia suggestiva, dichiaro subito di condividere tutte le perplessità dei recensori (tra i quali Glenn Bowersock⁴⁷), refrattario come sono a una lettura positivista e combinatoria delle fonti antiche, e di quelle agiografiche in particolare. A partire da quando il tema affiora nelle più antiche testimonianze, in coincidenza con lo sviluppo del culto dell'Apostolo, il martirio di Pietro viene narrato senza eccezioni, e più tardi rappresentato in immagine, come una crocifissione, e la sua tomba comincia a venire identificata con un luogo determinato della necropoli vaticana⁴⁸. Ed è questo, invero, che ha fatto storia, in tutti i possibili sensi dell'espressione, al di là di come e di quando il corpo del pescatore può essere stato realmente suppliziato, e al di là della sorte effettiva del suo cadavere o delle sue ceneri.

A Nicomedia, il 23 febbraio del 303, sarà Diocleziano, quasi suo malgrado, a rischiare di trasformarsi nel nuovo Nerone: stando a Lattanzio, l'augusto d'Oriente, con la stessa infingarda cautela con cui demandò all'oracolo milesio la decisione ultima di avviare la repressione generale dopo avere già fatto epurare l'esercito⁴⁹, avrebbe bensì evitato di far appiccare l'incendio alla chiesa dei cristiani ma avviò tuttavia la Grande persecuzione con il rogo dei libri sacri e la distruzione con asce e altri arnesi dell'edificio di cul-

47. Cfr. G. W. BOWERSOCK, in *Journal of Ecclesiastical History*, LXII (2011), pp. 565-567.

48. È ancora fondam. A. PRANDI, *La tomba di san Pietro nei pellegrinaggi dell'età medievale*, in *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima Crociata*, Todi, 1963 (Convegni del Centro studi sulla spiritualità medievale, IV), pp. 283-447; rispetto all'identità delle reliquie petrine, una posizione ragionevolmente scettica fu assunta anche da papa Paolo VI: cfr. V. SAXER, *Il culto dei martiri romani durante il Medioevo centrale nelle basiliche Lateranense, Vaticana e Liberiana*, in *Roma antica nel Medioevo* cit. (nota 43), pp. 131-161 (146).

49. Cfr. LACT. *De mort. pers.* II, 7-8, ed. STÄDELE cit. (nota 21), pp. 188-120; per l'epurazione nelle fila dell'esercito cfr. EUS. *Hist. eccl.* VIII, 1, 7; 4, 3, ed. BARDY cit. (nota 22), pp. 5, 10.

to⁵⁰. (Costantino, dopo una ventina d'anni, avrebbe a sua volta decretato la condanna al rogo dei libri di Porfirio e di Ario⁵¹). Prima di rievocare l'atroce supplizio dei cristiani bruciati a fuoco lento⁵², lo stesso Lattanzio accusa il cesare Galerio di aver provocato l'incendio del palazzo imperiale di Nicomedia per accrescere l'odio popolare anticristiano e fare così inasprire la persecuzione

50. A. R. SODANO, *Appendice I. Porfirio e il Consilium Principis del 302-303*, in PORFIRIO, *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella – Contro Boeto – Sull'anima – Sul "conosci te stesso"*. Seguito da "Vita di Porfirio" di Eunapio, Milano, 1993 (= 2006), p. 105, sulla base di H. KOCH, *Der Tempel Gottes bei Laktantius*, in *Philologus*, 76 (1920), pp. 235-238, sostiene che il *dei templum* di cui si parla in *Div. Inst.* V, 2, 2 (« Ego cum in Bithynia oratorias litteras accitus docerem, contigissetque ut eodem tempore dei templum euerteretur, duo extiterunt ibidem qui iacenti atque abiectae ueritati nescio utrum superbius an inportunius insultarent »); cfr. LACTANCE, *Institutions divines, livre V*, tome I: Introduction, texte critique, traduction et notes par P. MONAT, Paris, 1973, 2000² [Sources chrétiennes, 204], p. 184; v. anche *ibid.*, tome II: Commentaire et index, Paris, 1973 [Sources chrétiennes, 205], p. 36 s.), benché riferito pur sempre all'inizio delle persecuzioni a Nicomedia nel febbraio 303, non denoti la chiesa-edificio bensì connoti, così come quasi sempre in Lattanzio, la comunità dei cristiani. Così, *euertere* non vale qui 'distruggere qualcosa' bensì 'distruggere una nozione'. È vero però che in LACT. *De mort. pers.* 12, 2-5, ed. STÄDELE cit. (nota 21), p. 120, si parla dei soldati che entrano nella *ecclesia*, e si rievoca la discussione sulla possibilità che essa venisse incendiata, cosa poi stormata da Diocleziano per motivi di sicurezza, tant'è che *illud fanum editissimum* venne poi raso al suo con le asce e con i ferri dai soldati. Qui è palese che si trattava di un edificio nel pieno senso architettonico; in questo senso, per quanto meno circostanziata, sembra da intendersi anche la testimonianza di EUS. *Hist. eccl.* VIII, 2, 1.4, ed. BARDY cit. (nota 22), pp. 6, 7.

51. I due documenti, ossia una lettera di Costantino (riportata da Socrate Scolastico e Gelasio di Cizico) di non indiscussa autenticità, e un decreto di Teodosio II del 435 (*Cod Theod.* XVI, 5, 66, poi recepito nel *Codex* di Giustiniano a I, 1, 3) vengono ora utilmente riediti fra i *testimonia* in PORFIRIO, *Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf von Hamack con tutti i nuovi frammenti in appendice*. Introduzione, traduzione, note e apparati di G. MUSCOLINO, Milano, 2009, pp. 136-138 (*testim.* IX), pp. 166-168 (*testim.* XXIV); cfr. anche R. DELMAIRE (éd.), *Code Théodosien, livre XVI*, Paris, 2005 (Sources chrétiennes, 497), p. 338, n. 1; CONSTANTIN LE GRAND, *Lettres et discours, présentés et traduits par P. MARAVAL*, Paris, 2010, pp. 64-65, 193 s.

52. Cfr. LACT. *De mort. pers.* 21, 7-11, ed. STÄDELE cit. (nota 21), pp. 148-150; *ibid.* 15, 3, p. 126; ma v. anche EUS. *Hist. eccl.* VIII, 6, 3.6; 8; 9, 4; 12, 1-2.6 (ed. BARDY cit [nota 22], pp. 12, 13, 16-17, 18, 24 s., 26; EIUDES. *V. Const.* II, 52, ed. WINKELMANN cit. (nota 21), pp. 69-70 (trad. it. TARTAGLIA cit., p. 109), dove il riferimento al supplizio del fuoco e ad altre torture subite dai cristiani fa parte del racconto dell'avvio della persecuzione diocleziana contenuta nella celebre lettera 'didascalica' di Costantino ai provinciali d'Oriente, databile all'autunno del 324; cfr. CONSTANTIN, *Lettres et discours* cit. (nota 51), p. 42.

appena sancita dall'editto⁵³. In ogni caso, il polemista africano, che era stato diretto testimone del *consilium principis* di Nicomedia nell'inverno 302-303, non esita ad affermare che Galerio voleva bruciare vivi (« vivos cremari vellet ») coloro che si opponevano al sacrificio, mentre Diocleziano si limitò ad auspicare una più cauta repressione « sine sanguine »⁵⁴. Un tale, a quanto sembra, venne torturato e poi cotto a puntino perché osò strappare pubblicamente l'editto persecutorio⁵⁵. Porfirio – se dobbiamo attribuire a lui il frammento 36 Harnack (via Macario di Magnesia) del *Contra Christianos* – accenna ai supplizi di Pietro crocifisso e di Paolo decapitato, e alle migliaia di cristiani i quali anche'essi, nonostante si dica che il Signore a Corinto apparisse in sogno all'Apostolo per rassicurarlo circa la sua assistenza (*Atti* 18, 9-10), continuavano ad essere bruciati vivi. E commenta, tra l'amaro e il sarcastico, che non è degno di un uomo che per causa sua una tale moltitudine venga barbaramente punita nell'attesa incerta della sua venuta⁵⁶. Nell'VIII libro della *Storia ecclesiastica*, Eusebio di Cesarea fornisce a sua volta una minuta descrizione dei primi eccidi dei cristiani attraverso il rogo, e sostiene che l'incendio di Nicomedia, di origine ignota, veniva però attribuito « all'opera dei nostri »⁵⁷. Nel *Discorso costantiniano all'assemblea dei santi*, intorno al 325, l'incendio verrà invece ricondotto all'azione di un fulmine⁵⁸.

Questo conflitto tra cause dolose, naturali o divine dell'incendio si riproporrà nel caso del tempio di Apollo, a Daphne, il 22 ottobre 362, su cui possediamo un ricco *dossier* di testimoni, uno

53. Cfr. LACT. *De mort. pers.* 14, 1-2, ed. STÄDELE cit. (nota 21), p. 122. Diocleziano del resto sapeva bene che i cristiani potevano trarre vantaggio e coraggio dalle persecuzioni.

54. Cfr. *ibid.* 11, 8, ed. cit., p. 120, l. 4.

55. *Ibid.*, 13, 2-3, ed. cit., p. 122 (« ... perductus non modo extortus, sed etiam legitime coctus cum admirabili patientia postremo exustus est »).

56. Cfr. PORPH. *C. Crist.* fr. 36, ed. HARNACK-MUSCOLINO cit. (nota 51), p. 244; cfr. SODANO in PORFIRIO, *Vangelo di un pagano* cit. (nota 50), p. 104, n. 6; J. M. ZAMORA, « *Anthropos genómenos* »: la divinité du Christ dans le *Contra Christianos de Porphyre*, in MORLET (éd.), *Le traité de Porphyre* cit. (nota 6); pp. 291-304 (295, 302 s.).

57. EUS. *Hist. ecl.* VIII 6, 6 (v. *supra*, nota 51), ed. BARDY cit. [nota 22], p. 13.

58. Cfr. *Oratio ad sanctorum coetum*, 25, 2, ed. I. A. HEIKEL, *Eusebius Werke, I. Constantins Rede an die heilige Versammlung*, Leipzig, 1902, p. 190; cfr. CONSTANTIN, *Lettres et discours* cit. (nota 51), p. 153 (con il commento *ibid.*, p. 244 s.); v. anche R. CRISTOFOLI, *Costantino e l'Oratio ad sanctorum coetum*, Napoli, 2005, p. 69.

solo dei quali, Ammiano, per quanto scettico, riporta ancora l'opinione di coloro che attribuivano il rogo a ragioni fortuite⁵⁹; tutti gli altri – *in primis* Sozomeno e Giovanni Crisostomo – appaiono decisamente schierati, o addirittura coinvolti da protagonisti – è il caso di Giuliano imperatore – nel tentativo di accreditare o insinuare la tesi del dolo a carico degli avversari. L'incendio, in effetti, sarebbe stato appiccato dai cristiani (ovvero dal loro Dio) come rappresaglia per la chiusura, voluta da Giuliano, del vicino santuario fatto edificare da suo fratello Gallo nel 351, e dedicato al martire antiocheno Babila, i cui resti mortali e contaminanti impedivano al locale profeta di Apollo di vaticinare⁶⁰. Giuliano, dopo aver fatto disseppellire e tralsare nel cimitero di Antiochia i resti di Babila, non riuscendo a sottrarsi alla catena delle provocazioni scrive al governatore di Caria per far bruciare e radere al suolo le case di preghiera in onore dei martiri costruite in prossimità dell'oracolo di Apollo, a Didyma, di cui egli si dichiara profeta⁶¹.

59. AMM. XXII, 13, 1-3, edd. W. SEYFARTH, L. JACOB-KARAU, I. ULMANN, *Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, Leipzig, 1978, p. 279: malgrado l'imperatore Giuliano ne attribuisse la responsabilità ai cristiani facendo chiudere per ritorsione « maiorem ecclesiam Antiochiae » (13, 2), l'incendio dell'« amplissimum Daphnei Apollinis fanum » (13, 1) sarebbe divampato, secondo vaghe dicerie (13, 3: « Ferebatur autem licet rumore levissimo »), a causa di una distrazione del filosofo Asclepiade: dopo avere depresso nel *delubrum* una statuetta votiva della dea Syria ai piedi del grande simulacro crisoelefantino di Apollo, opera dello scultore Briaxis, egli accese i ceri secondo la prassi abituale ma, una volta andatosene, dopo la mezzanotte alcune scintille degli stessi ceri provocarono l'incendio del legno vetusto del tempio.

60. IUL. *Misop.* (Or. XII), 15, 346b; 33, 361b-c (cfr. L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, II/2: *Discours de Julien empereur, X-XII*, éd. C. LACOMBRADÉ, Paris, 1965 = 2003, pp. 168, 187; GIULIANO IMPERATORE, *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, a cura di J. FONTAINE, C. PRATO e A. MARCONE, Milano-Roma, 1987, pp. 198 s., 230 s.); IOH. CHRYS. *Pan. in Babylam* 73-75, 80-81 (cfr. JEAN CHRISOSTOME, *Discours sur Babylas*. Introd., texte critique, trad. et notes par M. A. SCHATKIN, avec la collabor. de C. BLANC et B. GILLET, Paris, 1990 [Sources chrétiennes, 362], pp. 188-194, 200-202); SOZ. *Hist. ecl.* V, 19, 12-19 (cfr. SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique. Livres V-VI*, texte grèque de l'éd. J. BIDEZ-G. C. HANSEN, introd. et annot. par G. SABBAAH, trad. par A.-J. FESTUGIÈRE et B. GRILLET, Paris, 2005 [Sources chrétiennes, 495], pp. 198-202).

61. IUL. *Ep.* 88 (451c); cfr. L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, I/2: *Lettres et fragments*, éd. J. BIDEZ, Paris, 1924 (= 2004^s), p. 151; SOZ. *Hist. ecl.* V, 20, 5-7 (cfr. SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique* cit. [nota 60], pp. 204-208); secondo Giovanni Crisostomo (*Pan. in Babylam*, 93-94), fu lo stesso martire a pregare Dio di inviare il fuoco per annientare il demone distruggendone l'idolo, tant'è che l'incendio non fu disordinato ma, quasi guidato

Ma una statua che ritraeva l'imperatore apostata, da lui fatta innalzare al posto di quella del Cristo a Paneas (Cesarea di Filippi, in Fenicia), venne allora decapitata da un fulmine, e Sozomeno si compiace di ricordare come ancora ai suoi giorni si vedessero le tracce di bruciato⁶².

Se prendiamo per un momento le distanze dal registro polemico delle fonti, non è difficile ammettere che davvero le ceneri del martire, per il concorso di popolo e i rituali del culto, potevano avere indebolito l'autorità dell'oracolo. Cos'altro era stato il sa-

da una mano invisibile, bruciò e risparmiò selettivamente soltanto alcune parti del tempio (cfr. JEAN CHRISOSTOME, *Discours sur Babylas* cit. [nota 60], pp. 218-221); TEODORETO DI CIRRO (*Hist. eccl.* III, 11, 5) afferma che i cristiani, benché sottoposti alle torture, non si piegarono a sostenere il falso dichiarando che il fuoco aveva avuto inizio dall'alto, e non dal basso; e alcuni contadini del luogo riferirono di aver visto un fulmine cadere dal cielo; cfr. THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique. Livres III-V. Texte grec de L. PARMENTIER et G. C. HANSEN avec annotation par J. BOUFFARTIGUE*, Paris, 2009 (Sources chrétiennes, 530), p. 132. Su questa esemplare vicenda cfr. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930 (= 2012³), pp. 286-288 (trad. it., *Vita di Giuliano imperatore*, Rimini, 2004, pp. 259-261); G. RICCIOTTI, *Giuliano l'Apostata secondo i documenti*, Milano, 1956 (1958²), pp. 242, 268; G. BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, London, 1978, pp. 95, 97, 99, 132; P. ATHANASSIADI, *Julian. An Intellectual Biography*, London & New York 1992 (1981¹), pp. 205-207 (trad. it., *L'imperatore Giuliano*, Milano, 1984, pp. 220-222); J. TORRES, *Emperor Julian and the Veneration of Relics*, in *Antiquité tardive*, 17 (2009), pp. 205-214 (208 s., 212 s.); W. LIEBESCHUETZ, *The View from Antioch: from Libanius via John Chrysostom to John Malala and beyond*, in *Cristianesimo nella storia*, XXX (2009), pp. 441-470 (449 s., 456 s.); il saggio è stato poi riedito in P. BROWN, R. LIZZI TESTA (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A. D.)*. *Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*, Zürich-Berlin, 2011, pp. 309-337 (317 s., 324). Secondo DEPALMA DIGESER, *An Oracle of Apollo* cit. (nota 20), p. 76, non fu una coincidenza se i primi due luoghi di culto pagani, gli oracoli apollinei di Daphne e Didyma, che i cristiani tentarono di ripulire – meglio, direi, di obliterare con la traslazione di reliquie martiriali – siano stati proprio quelli i cui profeti, dal 299, incitarono Galerio e Diocleziano alle misure repressive che inaugurarono la grande persecuzione. E non fu certo un caso se già sotto Licinio i loro sacerdoti e intendenti vennero torturati dai cristiani, come racconta Eusebio (*Hist. eccl.* IX, 11, 5-6; EUSD. *Praep. ev.* IV, 2. 10-11; cfr. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique. Livres VIII-X* cit. (nota 22), p. 74; ID., *La Préparation évangélique. Livres IV-V, 1-17* cit. [nota 22], pp. 92-95).

62. Cfr. SOZ. *Hist. eccl.* V, 21, 2; cfr. SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique. Livres V-VI* cit. (nota 60), p. 208; con rinvio implicito a EUS. *Hist. eccl.* VII, 18, 2-4 (cfr. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique. Livres V-VII. Text grec, trad. et annotations par G. BARDY*, Paris, 1955 [Sources chrétiennes, 41], p. 192; IOH. CHRYS. *Pan. in Babylam* 112 (cfr. JEAN CHRISOSTOME, *Discours sur Babylas* cit. [nota 59], p. 246).

crifizio dei martiri, che ormai liturgie e traslazioni andavano esaltando, se non ripetizione della vittoria di Cristo sui demoni? L'imitazione perfetta e paradossale della morte di Gesù era in effetti il pegno e il sigillo rituale della postuma vitalità delle reliquie, che rendevano evidenti, con il clamore dei miracoli, gli effetti persistenti dell'ultimo (e unico ammesso) tra i sacrifici umani, quello del figlio di Dio immolato sulla Croce.

Scorrendo la più antica letteratura martiriale salta subito agli occhi l'evidenza della cremazione. A quasi un secolo dalla fine delle persecuzioni, gli inni di Prudenzio (con Lorenzo e i roghi dei martiri iberici), ma soprattutto le *passioni* tardive e apocriefe moltiplicheranno a dismisura le varianti simboliche del supplizio del fuoco: dalla graticola ai ferri arroventati al calderone di acqua e altre sostanze bollenti⁶³. Il rogo, certo, è uno strumento effettivo del rituale penale romano, con peculiare significato espiatorio e purificatorio se non di una vera e propria ordalia⁶⁴. Talvolta, i magistrati o le folle dei pagani poterono deciderne l'applicazione semplicemente per incrudelire sui resti mortali dei cristiani già straziati dalle fiere o dalle spade, così da disperdere le ceneri dei condannati a morte e impedirne la probabile commemorazione⁶⁵.

63. Si può ancora partire dal classico H. DELEHAYE, *Les passions des martyres et les genres littéraires*, Bruxelles, 1966² (1920¹), pp. 197-207; v. quindi R. GIGLIUCCI, *Lo spettacolo della morte. Estetica e ideologia del macabro nella letteratura medievale*, Anzio, 1994, pp. 119-145; L. CANETTI, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, 2002, pp. 32-34; sul simbolismo sciamanico del caldaia e della bollitura rinvio alle molte suggestioni del libro di A. SEPPILLI, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo, 1990² (1977¹), pp. 187-204.

64. Cfr. E. CANTARELLA, *I supplizi capitali. Origine e funzione della pena di morte in Grecia e a Roma*, n. ed. rivista, Milano, 2011 (1991¹), pp. 233-245; D. G. KYLE, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London & New York 1998, pp. 166-171.

65. Cfr. *Martyrium Lugdunensium* (= Eus. *Hist. ecl.* V, 1) 62-63, ed. A. P. ORBÁN in *Atti e passioni dei martiri*, a cura di A. A. R. BASTIAENSEN et al., Milano-Roma, 1987, p. 90; LACT. *De mort. pers.* 21, 11, ed. STÄDELE cit (nota 21), p. 150; Eus. *Hist. ecl.* VIII, 6, 7; 7, 6 (cfr. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique. Livres VIII-X* cit. [nota 22], pp. 13, 16); AMM. XXII, 11, 10; SOZ. *Hist. ecl.* V, 7, 3; 9, 5 (cfr. SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique* cit. [nota 60], pp. 122, 130); cfr. KYLE, *Spectacles of Death in Ancient Rome* cit. (nota 64), pp. 242-264; CANETTI, *Frammenti di eternità* cit. (nota 63), pp. 47, 72 s.; A. TRISCIUOGGIO, *Dispersione delle ceneri del cadavere: considerazioni romanistiche in margine a Mod. 8 resp. d. 28.7.27 pr.*, in *'Aequitas sive Deus'*. Studi in onore di Rinaldo Bertolino, II, Torino, 2011, pp. 1520-1529, che leggo nella rist. in *Teoria e storia del diritto privato*, V (2012), pp. 1-28 (17 s.).

Inoltre, i decenni a cavallo tra II e III secolo segnano l'epoca in cui nell'impero romano il rito di inumazione stava ormai soppiantando l'incinerazione dei defunti⁶⁶. Per varie ragioni, questa viene

66. I cristiani, nel II secolo, sono soltanto i vessilliferi di un'usanza funeraria, di una moda che sembrava adattarsi alle loro peculiarità organizzative e alle loro credenze, ma che invero non rispondeva a un'esigenza dottrinale specifica o ad una normativa cogente. Lo stesso dispositivo è dato verificare, proprio nel II secolo, con l'adozione del *codex*, il libro fascicolato, di cui i cristiani si appropriano perché le ragioni tecniche e cognitive che ne favorivano la diffusione si rivelarono adeguate alla configurazione sociologica e alle esigenze intellettuali e pastorali dei credenti e delle loro guide. Anche in questo caso si trattava di una innovazione tecnica che non aveva in sé stessa particolari motivazioni di natura confessionale ma che ben presto, senza un preciso disegno che ne orientasse i destini, manifestò l'attitudine a veicolare al meglio i bisogni specifici di una nuova comunità religiosa. Apologeti e teologi, da Minucio Felice ad Agostino, da Taziano ai Cappadoci, sapevano benissimo che la sorte e il trattamento dei corpi dei defunti non poteva minimamente influire sull'identità e sull'esito ultraterreno dell'anima di coloro che pure un giorno avrebbero di nuovo rivestito quella carne trasfigurata (v. *infra*, nota 67). Fu per ragioni essenzialmente pastorali che essi assecondarono, non senza distinguo, come nel caso limite della sepoltura *ad sanctos*, una prassi sepolcrale che la maggior parte dei credenti (e con loro anche gli osservatori esterni, come il pagano Cecilio e i magistrati delle azioni giudiziarie contro i martiri) tendeva a giustificare con la fede nella resurrezione dei corpi. L'ancoraggio alla madre terra, l'unità e l'integrità di conservazione del *sóma* dopo la morte, che l'inumazione e la tumulazione del corpo integro sembravano meglio garantire rispetto alla rapida dissoluzione di esso procurata dalla cremazione, offrivano un labile appiglio escatologico a un uso funerario che peraltro si andava ormai diffondendo in tutta la società romano-imperiale. Certo, Gesù era stato tumulato nel sepolcro, e non cremato; gli ebrei avevano orrore della cremazione (da loro associata al sacrificio animale di olocausto e allo scampato sacrificio di Isacco, dietro il quale si profilava l'ombra appena obliterata del sacrificio umano), e la continuità sociologica e rituale giudaico-cristiana nel I secolo non va affatto sottovalutata. Ma è anche vero che nei vangeli e nei testi paolini non si danno prescrizioni particolari in merito alle forme di sepoltura e di trattamento dei cadaveri. Così come avvenne per l'adozione di cimiteri riservati ai cristiani, non anteriore al III secolo, l'inumazione trovava ragioni tutto sommato anodine ma alla lunga efficaci nell'attitudine a rappresentare un segno identitario cioè infine distintivo rispetto alla comune tradizione funeraria dei gentili. Questa, a sua volta – quando la contrapposizione religiosa, tra IV e V secolo, si coagulò e s'irrigidì in forme sino ad allora inedite – tese a rispecchiarsi e a venire identificata con la cremazione; tanto più che quest'ultima trovava espressione emblematica in miti eroici (v. *infra*, § 3) e rituali funerari sempre più appannaggio dell'aristocrazia pagana; miti e riti che parevano incarnare al meglio le credenze e gli usi di un passato da rigettare o che comunque (come nel caso del *funus* nel rituale di *apothéōsis* e, più in generale, di fronte alla continuità manifesta del culto imperiale) era fonte di grave imbarazzo per teologi e panegiristi cristiani come Ambrogio. Infine, non escluderei l'impatto emotivo, simbolico, e quindi anche la ricaduta effettiva nella prassi funeraria, che l'immaginario suppliziale le-

ormai percepita come contraria alle nuove idee religiose, alla moda dei sarcofagi e alla diffusione di concezioni di ascendenza mazdaica secondo cui il fuoco, elemento puro e divino per eccellenza, non doveva essere contaminato dal contatto con i cadaveri ⁶⁷.

gato al rogo dei martiri e alla distruzione pirica dei segni identitari del *corpus christianorum* può aver assunto specie all'indomani della Grande persecuzione e della vittoria costantiniana: dunque, non solo i martiri condannati alle fiamme, nucleo mnemostorico di straordinaria potenza evocativa, radicato com'era nel registro arcaico del sacrificio umano, ma anche i libri sacri e i luoghi di culto fatti bruciare e distruggere da Diocleziano e Galerio, e ai quali Giuliano, anche in questo incarnando al meglio, come ha osservato il Bowersock, « quel tipo di pagano che i cristiani avevano inventato con la loro immaginazione » (G. W. BOWERSOCK, *L'ellenismo nel mondo tardo antico* [ed. or. 1990], trad. it. Roma-Bari, 1992, p. 18), avrebbe aggiunto i luoghi di sepoltura (e ormai di culto) martiriale. Il fuoco, o meglio, il rogo, assunse allora e per molti secoli una prevalente funzione di simbolo opposizionale e perciò di strumento di tortura, di purgazione e di pena, e non è certo un caso che il fuoco, da emblema e sineddoche del sacrificio e del culto pagano, si trasformi ben presto nello strumento principe per la distruzione dei templi e dei simulacri dei demoni (v. *infra*, § 4). Infine – benché soltanto dall'XI-XII secolo – il rogo diventerà la pena di morte riservata agli eretici: quando il diritto canonico avrà assimilato la loro colpa al reato di *laesa maiestas*, essi, al contrario, e fino al cuore dell'età moderna con l'avallo della storiografia ecclesiastica protestante, poterono giustificare la propria morte sul rogo come perseverante testimonianza di fede radicata nel grande mito della continuità apostolica e martiriale.

67. Il mutamento delle abitudini funerarie e sepolcrali non riguarda in effetti soltanto i cristiani, che nella scia del giudaismo praticarono fin da subito l'inumazione o la tumulazione. Gesù, in effetti, seguendo l'uso israelitico documentato nell'Antico Testamento, era stato tumulato in un sepolcro scavato nella roccia. Poté forse esercitare un qualche effetto anche il simbolismo evangelico e paolino del seme che, se non muore nel terreno, non dà alcun frutto (*Gv.* 12, 24; *1Cor* 15, 36-37. 42-44); d'altra parte, il fuoco appariva anche nei vangeli come strumento di punizione infernale. Il mutamento di sensibilità e abitudini riguarda in effetti anche i pagani e gli adepti delle nuove religioni mistiche, in particolare coloro che professavano la credenza nel ricongiungimento dell'anima e del corpo dopo la morte. Va tuttavia sottolineato che già alla fine del II secolo, e ancora all'inizio del V secolo, l'escatologia cristiana non ebbe motivi di principio da opporre alla prassi di incinerazione. Nell'opera di Minucio Felice (*Ott.* 11, 4-5), il pagano Cecilio attribuisce ai cristiani l'odio della cremazione e dei roghi perché quest'uso funerario sarebbe d'impedimento alla resurrezione dei corpi, e sostiene che in ogni caso noi saremo ridotti in cenere sia che veniamo sepolti sia che veniamo straziati dalle fiamme o dalle fiere; cfr. anche *ibid.* 34,10, laddove Ottavio afferma che il corpo morto, quale che ne sia il destino materiale, viene conservato da Dio che ne custodisce gli elementi; i cristiani dunque non temono un qualche danno particolare dalla cremazione, ma praticano la consuetudine di seppellire, più antica e migliore; cfr. MARCO MINUCIO FELICE, *Ottavio*, a cura di M. PELLEGRINO [†], P. SINISCALCO, M. RIZZI, Torino, 2000, pp. 132 s., 210 s.). Agostino avrebbe poi sostenuto con vigore la tesi dell'indifferenza cristiana alle sorti po-

E quando, a partire dai funerali di Antonio Pio (161), anche nel caso degli imperatori verrà praticata sempre più spesso l'inumazione, l'eventuale rito di *consecratio* (*apothéōsis*), non potendo più coincidere con il *funus*, si configurò come uno sdoppiamento di quest'ultimo (secondo esequie); così, mentre la sepoltura del cadavere divenne un fatto privato, il *funus publicum* venne a coincidere con il *funus imaginarium* ossia il rogo sulla pira di un manichino di cera⁶⁸. La divinizzazione rimaneva pertanto ancorata al simbolismo pirico, e il fuoco, vettore divino e celeste della parte immortale della persona, non subiva l'oltraggio dell'impurità cadaverica.

Ma il rogo agiografico è innanzitutto un marcatore semantico, metafora della forgia sacrificale che trasforma le ceneri del martire in perfetto olocausto destinato all'altare celeste⁶⁹. Policarpo, prima del processo, vede in sogno il suo guanciale prendere fuoco⁷⁰, se-

stume del corpo rispetto al destino ultraterreno dell'anima e dei corpi risorti (cfr. AUG. *De cura pro mort.* 6, 8; 9, 11, ed. G. COMBÈS in *Bibliothèque augustinienne*, 2, Paris, 1948, pp. 480-482, 488-490; quindi *civ. dei* I, 12; XXII, 12, ed. B. DOMBART, A. KALB in C.C. XLVII-XLVIII, Turnhout, 1955, pp. 13-14, 831-833). Sono essenziali in proposito i lavori di A. D. NOCK, *Cremation and Burial in the Roman World*, in *The Harvard Theological Review*, XXV (1932), pp. 321-359 (rist. in A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. by Z. STEWART, I, Oxford, 1972, pp. 277-307); J. M. C. TOYNBEE, *Death and Burial in the Roman World*, Ithaca, 1971 (= London & Baltimore, 1996), pp. 39-42 e *passim*; C. W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, 1995, pp. 34-35, 51-55, 99-104; C. DE FILIPPIS CAPPAL, *Imago mortis. L'uomo romano e la morte*, Napoli, 1997, pp. 9-18; P. ZANKER, B. C. EWALD, *Vivere con i miti. L'iconografia dei sarcofagi romani*, a cura di G. ADORNATO, trad. it. Torino, 2008 (ed. or. 2004), pp. 28-36. Per un'antropologia storica comparata dei rituali di cremazione si veda A. FAVOLE, *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Roma-Bari, 2003, pp. 44-53; una ricca messe di materiali storico-etnografici e discussioni puntuali sulle pratiche di incinerazione (e non solo) offre la miscellanea *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, a cura di F. REMOTTI, Milano, 2006.

68. Dopo i lavori pionieristici di Julius von Schlosser ed Elias Bickerman, la letteratura su questo punto è ormai sterminata; per una buona messa a punto rinvio alla sintesi di J. ARCE, *Funus imperatorum. Los funerales de los imperadores romanos*, Madrid, 1988 (1990²), pp. 125-157; bene informato anche il più agile DE FILIPPIS CAPPAL, *Imago mortis cit.* (nota 67), pp. 61-68, 80-83.

69. Cfr. E. A. CASTELLI, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, New York, 2004, pp. 50-67; M.-FR. BASLEZ, *Les persecutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, 2007, pp. 220-222, rileva la dimensione probatoria e purificatrice del rogo martiriale.

70. Cfr. *Martyrium Policarpi* 5, 2, ed. A. P. ORBÁN in *Atti e passioni dei martiri*, cit. (nota 65), p. 10.

gno profetico della prossima condanna al rogo ossia del sigillo cristiforme che renderà le sue ossa « più preziose di rare gemme e più pure dell'oro fino »⁷¹. Pionio, nel tumulto teatrale che precede la sua condanna alle fiamme, inscena con il neòcoro che lo esorta a sacrificare un dialogo dai toni sarcastici: potessi io fare di voi dei cristiani, dice, e quello ribatte che non sarebbe riuscito a far tanto da vederli bruciare vivi – al che Pionio ribatte che è molto peggio bruciare da morti, con evidente allusione all'inversione cristiana dell'evidenza biologica, per cui soltanto la morte del martire segna l'inizio della vera vita⁷². Agatonice, quasi esultante, si distende sul legno destinato ad alimentare la pira del suo sacrificio⁷³. E il novantenne Potino, uno dei cristiani di Lione, le ceneri dei quali verranno gettate nel Rodano dopo il rogo dei corpi straziati ed esposti al dileggio per sei giorni, si rianima dalle sue infermità per la brama ardente di subire il martirio⁷⁴.

Racconti come questi, in effetti, e le divergenti posizioni relative al martirio in autori quali Tertulliano e Clemente Alessandrino, hanno indotto molti studiosi a riflettere sulla natura volontaria o quantomeno provocatoria del gesto di consegnarsi ai persecutori per subire una morte gloriosa; una sorta di *devotio* suicidaria che, attingendo la sua efficacia salvifica da un antico *background* sacrificale, esaltava altresì la dimensione agonistica, di sfida al potere costituito, sottesa a molti ambienti cristiani dei primi secoli ma assai diffusa anche presso alcune correnti filosofiche e religiose tra II e III secolo⁷⁵. Porfirio, che Plotino indusse a rinunciare al propo-

71. Ibid. 18, 2, p. 26; trad. it. a cura di S. RONCHEY, *ibid.*, p. 27.

72. Cfr. *Martyrium Pionii* 7, 3-4, ed. A. HILHORST, *ibid.*, p. 166.

73. Cfr. *Martyrium Carpi, Papyli et Agathonicae* 44, ed. A. P. ORBÁN, *ibid.*, p. 44.

74. Cfr. *Martyrium Lugdun.* (= *Eus. Hist. eccl.* V, 1) 62, *ibid.*, p. 90; *ibid.* (V, 1) 29, p. 74.

75. Cfr. A. J. L. VAN HOOFF, *From Autothanasia to Suicide. Self-Killing in Classical Antiquity*, London & New York, 1990, pp. 126-129; G. W. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome*, Cambridge, 1995, pp. 59-74; CANETTI, *Frammenti di eternità* cit. (nota 63), pp. 32-42; M. RIZZI, *Martirio cristiano e protagonismo civico: rileggendo Martyrdom and Rome di G. W. Bowersock*, in *Modelli eroici dall'Antichità alla cultura europea*, a cura di C. BEARZOT et al., Roma, 2003, pp. 317-340; T. HILL, *Ambitiosa Mors. Suicide and Self in Roman Thought and Literature*, New York & London, 2004, p. 189-190; BASLEZ, *Les persecutions dans l'Antiquité* cit. (nota 69), pp. 199-230; R. TEJA, *Mortis amor: la muerte voluntaria o la provocación del martirio entre los primeros cristianos (siglos II-IV)*, in *Formae mortis: el tránsito de*

to suicida, contrario agli insegnamenti della scuola⁷⁶, fu nondimeno l'unico tra gli antichi biografi di Pitagora a proporre una versione singolare della morte di colui che diventerà sempre più il modello perfetto del *theios anér*, toltosi la vita per la disperazione poiché scampato all'incendio doloso della sua casa grazie all'aiuto dei discepoli, che tra le fiamme gli fecero scudo con i loro corpi per salvargli la vita⁷⁷.

Certo, il 'suicidio' dei martiri cristiani appariva irrazionale e inutilmente teatrale allo stoicismo di Marco Aurelio⁷⁸; e in quei decen-

la vida a la muerte en las sociedades antiguas, eds. F. M. SIMÓN, F. PINA POLO, J. REMESAL RODRÍGUEZ, Barcelona, 2009, pp. 133-142.

76. PORPH. *De vita Plot.* II, 11-18 (cfr. PORFIRIO, *Vita di Plotino*, a cura di G. GIRGENTI, in PLOTINO, *Enneadi* cit. [nota 13], p. 24 s.); EUNAP. *V. Sophist.* IV 1, 7-9 (456 BOISSONADE); cfr. EUNAPIO, *Vite di filosofi e sofisti*, a cura di M. CIVILETTI (testo critico GIANGRANDE), Milano, 2007, p. 78 s.; *ibid.*, p. 308 s., n. 58, per un'analisi accurata delle divergenze tra le due fonti sul punto in questione; ma v. anche G. GIRGENTI, *Introduzione a Porfirio*, Roma-Bari, 1997, p. 218.

77. L'opera fa parte di una *Storia della filosofia* in quattro libri, andata in gran parte perduta e a quanto sembra composta intorno al 301; cfr. PORPHYRE, *Vie de Pythagore – Lettre à Marcella*. Texte établie et traduit par É. DES PLACES, Paris, 1982 (2003²), p. 64 (§ 57); PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, a cura di A. R. SODANO e G. GIRGENTI, Milano, 1998, § 57, pp. 184-185; *ibid.*, pp. 208-211, si pubblica la versione araba dell'episodio secondo Ibn Abi Usaybī 'a (secolo XIII); v. anche DIOG. LAERT. VIII, 39-40 (cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. REALE, G. GIRGENTI, I. RAMELLI, Milano, 2005, pp. 974-977); cfr. ancora P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^{er} au VI^e siècle*, Paris, 1934 (= 2005), p. 312. È da notare che Giamblico, verso la fine dell'imponente *Vita pitagorica* (XXXV, 249), pur ricordando l'incendio doloso della casa dei pitagorici, non farà alcun cenno al suicidio del loro scolarca; del resto, il filosofo di Calcide evita di rifarsi a Porfirio attingendo semmai a Nicomaco di Gèrasa e ad altre fonti (cfr. M. GIANGIULIO, *Un neoplatonico sulla soglia del tardo-antico e la tradizione del pitagorismo. Appunti su Giamblico e la « Vita Pythagorica »*, in GIAMBILICO, *La Vita Pitagorica*, Milano, 2008³, p. 31; *ibid.*, p. 418 s. per l'episodio dell'incendio).

78. M. AUREL. *Ad sem.* XI, 3 (cfr. MARCO AURELIO, *Ricordi*, a cura di M. ZANATTA e E. TUROLLA, Milano, 1975, pp. 420-423; cfr. VAN HOOFF, *From Autothanasia to Suicide* cit. (nota 75), p. 129. È noto in proposito anche il giudizio del filosofo Celso (cfr. *Der Alethes Logos des Kelsos*, hrsg. v. R. BADER, Stuttgart-Berlin, 1940, fr. VIII, 65a, rist. in CELSO, *Contro i cristiani*, a cura di S. RIZZO, Milano, 1989, p. 280) sulla brama autodistruttrice dei cristiani, i quali, secondo l'imperatore Giuliano, erano invasati da demoni malvagi che li inducevano alla ricerca della morte violenta con l'idea che sarebbero volati in cielo (cfr. IUL. *Ep.* 89b [288 a-b], ed. BIDEZ cit. [nota 61], p. 155). La dimensione spettacolare e performativa del martirio non era estranea alla coscienza e alla memoria dei cristiani; in proposito, PH. BUC, *Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels*, in *Annales*, H. S. S., LII (1997), pp. 63-92 (poi anche in

ni, nell'impero ecumenico degli Antonini e dei Severi, doveva essere molto accesa la discussione intorno all'autocombustione dei gymnosofisti indiani (Calano) ribelli al Macedone, veicolata dalla ricca letteratura alessandrografica e riecheggiata dai testi cristiani (da Bardesane a Clemente Alessandrino fino al *De gentibus Indiae et bragmanibus* dello Pseudo-Palladio) anche in seguito ai primi contatti missionari con l'India⁷⁹. Dione Cassio racconta come già nella Roma di Augusto fece scalpore l'episodio del brahmino Zarmarus, che si era dato fuoco⁸⁰. Tertulliano, da parte sua, invoca l'esempio dei molti illustri pagani che si dettero fuoco per nobili ragioni (Eraclito, Empedocle, Didone, e addirittura Peregrino)⁸¹, anche se poi Agostino, condannando recisamente perfino il suicidio onorevole di Lucrezia, non ri-

Id., *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, 2003, pp. 153-194); CASTELLI, *Martyrdom and Memory* cit. (nota 69), pp. 119-132. La spettacolarizzazione della pena capitale, anche nel caso dei martiri cristiani (cfr. *Passio Perpetuae et Felicitatis* 18, 4, ed. J. AMAT in *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, Paris, 1996 [Sources chrétiennes, 417], pp. 164-166), poteva a volte implicare la messinscena esplicita di una partitura mitico-rituale; cfr. K. M. COLEMAN, *Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments*, in *The Journal of Roman Studies*, LXXX (1990), pp. 44-73 (58-59, 63, 66).

79. Vedi *supra*, nota 15. Per la tradizione sull'incontro di Alessandro Magno con i gymnosofisti indiani e il suicidio di Calano, cfr. STRAB. XV, 1, 63-68; PLUT. *Alex.* 64, 69; ARR. *Anab.* VI, 7, 4-6; 16, 3-5; VII, 3, 2-6; CURT. RUPH. VI, 11; DIOD. XVII, 102 ss.; CLEM. *Strom.* I, 15, 71, 4-5 (cfr. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, I cit. [nota 4], pp. 101-102); IV, 7, 50, 1-2 (cfr. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, IV. Introd., *texte critique et notes* par A. VAN DEN HOEK, Paris, 2001 [Sources chrétiennes, 463], p. 142); VI, 4, 38 (cfr. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VI cit. [nota 4], pp. 134-138); AMBR. *Ep.* II, 7, 34 (ed. O. FALLER in *C.S.E.L.* LXXXII/1, Wien, 1968, p. 60); cfr. PSEUDO-PALLADIO, *Le genti dell'India e i brahmani*, a cura di D. DESANTIS, Roma, 1992 (Collana di testi patristici, 99), pp. 18-20; T. PRITCHARD, *The "Ambrose" Text of Alexander and the Brahmanism*, in *Classica et Mediaevalia*, XLIV (1993), pp. 109-139.

80. Cfr. D. CASS. LIV, 9, 10; ma v. anche STRAB. XV, 1, 73, cfr. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome* cit. (nota 75), p. 66.

81. TERT. *Ad mart.* 4, ed. E. DEKKERS in *C.C.* I, Turnhout, 1954, p. 6 (« Longum est, si enumerem singulos, qui se gladio confecerint, animo suo ducti. De feminis ad manum est Lucretia, quae uim stupri passa cultrum sibi adegit in conspectu propinquorum, ut gloriam castitati suae pareret. Mucius dexteram suam in ara cremavit, ut hoc factum eius fama haberet. Nec minus fecerunt philosophi: Heraclitus, qui se bubulo stercore oblitum excussit; item Empedocles, qui in ignes aetnaei montis desiliuit; et Peregrinus, qui non olim se rogo immisit, cum feminae quoque contempserint ignes: Dido, ne post uirum dilectissimum nubere cogeretur; item Asdrubalis uxor, quae iam ardente Carthagine, ne maritum suum supplicem scipionis uideret, cum filiis suis in in-

terrà più accettabile questo rischioso argomento a favore dell'autode-dizione ai carnefici⁸². In ogni caso, se il tema non fosse stato all'ordine del giorno, è difficile credere che un osservatore acuto come Luciano di Samosata componesse la sua geniale parodia del martirio narrando la vicenda del filosofo cinico Peregrino: arrestato come guida di una comunità cristiana e venerato come un dio, secondo soltanto all'uomo crocifisso di Palestina⁸³, egli scampa suo malgrado a una prima condanna, che gli avrebbe garantito presso i fedeli una gloria immeritata: « i poveretti sono infatti persuasi di essere immortali e di avere la vita eterna; per questo non hanno paura della morte e spesso si consegnano spontaneamente nelle mani della giustizia »⁸⁴. Il sarcasmo di Luciano si alimenta così nel sadismo del governatore, che condanna il prigioniero liberandolo⁸⁵. Peregrino, dopo molte peripezie, sale infine volontariamente sulla pira, a Olympia, con studiato allestimento scenografico, per ricongiungersi con Eracle e imitarne la pazzia ovvero, secondo altri, « per dare prova di autocontrollo come i brahmini »⁸⁶, e così pone fine ingloriosa ai suoi giorni. Il fuoco, commenta Luciano, « non è di esclusiva pertinenza di Eracle e Asclepio; ladri, sacrileghi e assassini lo patiscono infatti per legge »⁸⁷.

Forzando una sineddoche già propria al diritto funerario⁸⁸, polemisti cristiani del calibro di Arnobio, Eusebio e Firmico Materno faranno delle ceneri un'immagine topica dei resti mortali profani sepolti nei templi pagani, nei quali i demoni sono adorati

cendium patriae deuolauit. »); cfr. VAN HOOFF, *From Autothanasia to Suicide* cit. (nota 75), pp. 94 s., 193 ss.

82. AUG. *ciu. dei* I, 19-20, edd. DOMBART-KALB cit. (nota 67), pp. 20-23; cfr. BOWERSOCK, *Martyrdom and Rome* cit. (nota 75), pp. 73-74.

83. LUCIAN. *De morte Per.* 11; cfr. LUCIANO, *I filosofi all'asta - Il pescatore - La morte di Peregrino*. Introd. di D. DEL CORNO, trad. e note di C. GHIRGA e R. RAMUSSI, Milano, 2004, p. 176 s.

84. *Ibid.*, 13, p. 179.

85. *Ibid.*, 14, p. 180 s.

86. *Ibid.*, 25, p. 193.

87. *Ibid.*, 24, p. 191s. (ma v. anche *ibid.*, 4; 20 ss., pp. 170 s., 186 ss.). Luciano richiama, fra l'altro, anche il suicidio sulla pira di Calano di fronte ad Alessandro e il mito di Empedocle, che si gettò volontariamente nell'Etna per accreditare la sua assunzione al cielo. Un sandalo di bronzo sarebbe poi stato espulso dal cratere del vulcano a riprova del fatto.

88. Cfr. Y. THOMAS, "Corpus aut ossa aut cineres". *La chose religieuse et le commerce*, in *La Cadavre / The Corpse = Micrologus*, VII (1999), pp. 73-112.

come dèi⁸⁹. Ma le ceneri stanno ormai diventando sineddoche delle reliquie dei santi⁹⁰; e Girolamo, quando la prassi è ormai dilagante, dovrà fugare il sospetto sulla natura pagana del culto delle reliquie, sollevato dal prete Vigilanzio, che si scandalizzava per l'accensione di ceri e di torce sugli altari in cui riposavano le sacre ceneri⁹¹. Mi ero già soffermato alcuni anni fa, qui a Spoleto, sull'uso rituale di ceri, di lampade e di olio combustibile trasformati essi stessi in reliquie⁹². Come di fronte ai martiri e alle immagini laureate degli imperatori, l'accensione e l'offerta votiva di lampade e ceri era ben attestata nel culto dello *Theós Hýpsistos*, e nel già menzionato altare di Enoanda era previsto uno spazio apposito per le luminarie⁹³. L'Ecate tardoantica è una divinità lunare e teurgica quant'altre mai, e al pari di Hestia guardiana del focolare diventa allora dispensatrice benefica dei raggi solari dal suo fianco

89. « Quid quod multa ex his templa, quae tholis sunt aureis et sublimibus elata fastigiis, auctorum conscriptionibus conprobatur contegere cineres atque ossa et functorum esse corporum sepulturas [esse]? Nonne patet et promptum est aut pro dis immortalibus mortuos vos colere aut inexpiabilem fieri numinibus contumeliam, quorum delubra et templa mortuorum superlata sunt bustis? » (ARN. *Adv. Nat.* VI, 6, ed. C. MARCHESI, *Arnobii Adversus Nationes Libri VII*, in *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum*, 62, Torino, 1953², p. 313); EUS. *V. Const.* III, 26, 3, ed. WINCKELMANN cit. (nota 21), p. 95; FIRM. *De err.* XVI, 3 (cf. FIRMICUS MATERNUS, *L'Erreur des religions païennes*. Texte établie, traduit et commenté par R. TURCAN, Paris, 1982, 2002², p. 113: « Nam in honorem hominum perditorum aedes pro sepulchris miseranda hominum seruitus fecit. Hic crematorium corporum fauille seruantur, hic cineres mortuorum inreligiosa lege conductur, ut acerbarum mortrium casus cottidiano uictimarum sanguine recrudescant... »). Una fascinoso divagazione sul concetto di 'cenere' è quella di J. DERRIDA, *Feu la cendre*, Paris, 1987 (trad. it a cura di S. AGOSTI, *Ciò che resta del fuoco*, Milano, 2000).

90. Cfr. p. es. PAULINUS NOLANUS, *Epistulae XXXII*, 7. 11, ed. G. HARTEL in *C.S.E.L.* XXIX, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894, p. 282, l. 18, p. 287, l. 7; EIUSD. *Carmina XVIII*, 190, ed. G. HARTEL in *C.S.E.L.* XXX, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894, p. 106; XIX, 342. 358, *ibid.*, p. 130; *Concilium Epaonense a. 517*, can. 25, ed. C. DE CLERCQ, *Concilia Galliae*, in *C.C.* CXLVIII A, Turnhout, 1963, p. 30; testo riprodotto (con trad. franc. e note di J. GAUDEMET) anche in *Canons des conciles mérovingiens, VI^e-VII^e siècles*, I, Paris, 1989 (Sources chrétiennes, 353), p. 112 s.

91. Su questo punto mi permetto di rinviare a L. CANETTI, « Olea sanctorum ». *Reliquie e miracoli fra Tardoantico e alto Medioevo*, in *Olio e vino nell'alto Medioevo*. LIV Settimana di studio (Spoleto, 20-26 aprile 2006), Spoleto, 2007, pp. 1335-1415 (1409 s.); cfr. ultim. P. COX MILLER, *The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphia, 2009, p. 60 s.

92. Cfr. CANETTI, « Olea sanctorum » cit. (nota 91)

93. Cfr. MITCHELL, *The Cult of Theos Hypsistos* cit. (nota 10), pp. 91ss.

destro traboccante di un liquido infinito, e fonte di virtù dal suo fianco sinistro, secondo gli *Oracoli caldaici*⁹⁴. Eunapio racconta di quando le torce del simulacro della dea si accesero prodigiosamente durante l'evocazione teurgica operata da Massimo di Efeso per conto di Giuliano imperatore⁹⁵, colui che, secondo Teodoretto, aveva riacceso « la fiamma dell'antico inganno »⁹⁶. Allo stesso modo, i ceri e le lampade si accendono miracolosamente per manifestare la presenza salutare dei *virii dei*, statue viventi delle virtù cristiane, secondo la bella metafora che, in tempi meno sospetti, potevano ancora condividere il cristiano Origene e il suo alter ego pagano Porfirio⁹⁷. Sempre più spesso, in effetti, le luminarie si accendono spontaneamente, o si alimentano senza esaurirsi, sugli altari che custodiscono i nuovi *synthémata* della teurgia popolare cristiana, le reliquie dei santi, autentiche segnature cristologiche che favorivano il contatto umano con l'invisibile potenza divina che abitava integra in quei preziosi frammenti di eternità vivificando

94. *Or. Chald.*, fr. 6. 51. 52, éd. DES PLACES cit. (nota 30), pp. 68, 80, con la nota complém. alle pp. 124-125; *Oracoli caldaici*, a cura di A. TONELLI, Milano, 1995, pp. 30, 77-78, con il comm. alle pp. 236-237, 268-269; cfr. CHUVIN, *Cronaca deli ultimi pagani* cit. (nota 30), p. 205 s.

95. EUNAP. *V. Sophist.* VII 2, 10 (475 BOISSONADE); cfr. EUNAPIO, *Vite di filosofi e sofisti* cit. (nota 76), p. 146 s., e nota 354 a p. 457); molti oracoli attribuiti a Ecate erano stati raccolti anche da Porfirio; cfr. PORFIRIO, *Filosofia rivelata dagli oracoli* cit. [nota 5], pp. 96-99, 124-129 = fr. 308F, 326F-328F SMITH cit. (nota 15); sul simbolismo di Ecate nella teurgia neoplatonica è doveroso il rinvio a LEWY, *Chaldaean Oracles* cit. (nota 30), pp. 82-98.

96. THEOD. CYR. *Hist. ecd.* V, 21, 2; cfr. THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique* cit. (nota 61), p. 424 (il cenno introduce il racconto della distruzione del tempio di Zeus ad Apamea di Siria da parte del vescovo locale Marcello; su questo noto episodio v. *infra*, § 4, nota 154 e contesto).

97. ORIG. *c. Cels.* VIII, 17 (cfr. ORIGÈNE, *Contre Celse*, t. IV: *Livres VII et VIII*, Introd., texte critique, trad. et notes par M. BORRET, Paris, 1969 [Source chrétiennes, 150], pp. 210, l. 16-212, l. 22; trad. it., ORIGÈNE, *Contro Celso*, a cura di P. RESSA, Brescia, 2000, p. 577 (« In tutti quelli che hanno costruito in se stessi, secondo il Logos divino, la temperanza, la giustizia, il coraggio, la saggezza, la devozione e i prodotti delle altre virtù, sono presenti delle statue, attraverso le quali noi siamo convinti che convenga onorare il prototipo di tutte le statue, l'immagine del "Dio invisibile", il Dio unigenito »); PORPH. *Ad Marc.* II, 5, ed. e trad. SODANO in PORFIRIO, *Vangelo di un pagano* cit. (nota 50), p. 58 s. (« il saggio [...] deve onorare la divinità con la saggezza, e con la saggezza prepararle nel suo spirito il tempio adornandolo con l'intelletto, statua vivente di Dio che vi ha riflesso la sua immagine »).

le loro carni imbalsamate, incenerite dal sacrificio martiriale e temprate dall'ardore dell'ascesi⁹⁸. Purificate in vita nel sacro fuoco della virtù, le reliquie potevano replicare e accrescere l'efficacia salvifica della carne dei santi oltre la morte fisica. E il fuoco salvifico ardente presso il Santo Sepolcro, nel rituale miracoloso del sabato santo, si manifesta nell'accensione spontanea dei ceri⁹⁹.

Sono a dir poco centinaia le occorrenze agiografiche in cui il fuoco e le luminarie esprimono, per tutto l'arco dell'epoca medievale, la potenza taumaturgica di cui è segno e tramite il santo

98. Non è un caso, mi sembra, che AGOSTINO (*civ. dei VIII*, 26, 3; 27, 1, edd. DOMBART-KALB cit. [nota 67], pp. 247-248), intendendo la profezia ermetica dell'*Asclepius* (cap. 24) come rivolta contro il culto delle reliquie dei martiri, abbia difeso quest'ultimo sostenendo che furono i pagani ad adorare i morti nei templi e nelle statue. La profezia ermetica riguardava infatti la desolazione dell'Egitto, che fu « imago caeli » e « sedes religionum », abbandonato dagli dèi e ridotto a una terra di sepolcri e di morti, ed era contigua al passo, nello stesso cap. 24, in cui venivano rievocate « statuas animatas sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia, statuas futurorum prescias eaque sorte, uate, somnis multisque aliis rebus praedicientes, inbecellitates hominibus facientes easque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis » (cfr. *Corpus hermeticum*, ed. e comm. A. D. NOCK, A.-J. FESTUGIÈRE, a cura di I. RAMELLI, Milano, 2005, pp. 556-558). Quasi che Agostino intendesse contrapporre le statue della teurgia consacrate attraverso i *synthémata* ai veri monumenti delle virtù cristiane, di cui le reliquie costituiscono la traccia e l'impronta dell'originaria segnatura cristologica. Che i templi e le statue pagani fossero letteralmente ripieni di resti di morti (anche perché eretti sulle tombe di defunti poi divinizzati) lo sostenevano da tempo gli apologeti (v. *supra*, nota 89) e, a partire dagli ultimi decenni del IV secolo, avrebbero tentato di provarlo i racconti di storici e agiografi sulla distruzione dei templi e dei simulacri; cfr. p. es. cfr. *Eus. Caes. Hist. eccl. Rufini continuatio* II (= XI), 24, ed. TH. MOMMSEN in *Eusebius Werke*, II/2, Leipzig, 1908, pp. 1030-1031; per un'analisi dettagliata del brano cfr. FR. THÉLAMON, *Paiens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris, 1981, pp. 229-234.

99. Le reliquie ignee del prodigio si diffonderanno in particolare a Bisanzio e in tutta la cristianità ortodossa. Per la genesi del miracolo nella mnemostoria cristiana sono comunque essenziali i racconti di Eusebio (cfr. *Eus. Hist. eccl.* VI 9, 1-3, ed. BARDY cit. [nota 62], pp. 97-98) e della pellegrina Egeria (*Peregrinatio Egeriae* 24, 4; cfr. ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, Introd., texte critique, trad. et notes par P. MARAVAL, Paris, 1982, 2000² [Sources chrétiennes, 296], p. 238 s.). Un'ampia rassegna delle fonti a partire da Eusebio (miracolo del vescovo Narciso il quale, durante veglia della notte di Pasqua, trasforma l'acqua in olio consentendo così l'accensione delle lampade) e fino ai nostri giorni, e una sintesi sulla storia successiva del prodigio, si troverà in PHOTIKI, *The Paschal Fire in Jerusalem* cit. (nota 35), pp. 8 ss.; cfr. anche A. LIDOV (ed.), *New Jerusalem. Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces*, Moscow, 2009, pp. 334-335; su reliquie e 'incandescenza' v. ora COX MILLER, *The Corporeal Imagination* cit. (nota 91), pp. 63-64, 77-81.

cristiano, in vita e in morte. Strumento e oggetto di miracolo, il fuoco può sempre farsi figura e vettore delle forze maligne che si oppongono all'esercizio della virtù, che a sua volta si prova e si forgia nel ricorrente carisma ignifugo del servo di Dio, spia, certo, della sua elezione, ma anche utile indicatore di ricorrenti emergenze ambientali nel quadro del faticoso e mai compiuto percorso del pieno controllo del fuoco, che ha sostenuto e accompagnato l'evoluzione umana e l'antropizzazione del paesaggio. Strumento di un'ordalia che mette a dura prova la virtù di obbedienza, il fuoco glorifica il monaco come un martire nella passione. È il caso di un abba egizio, di cui si parla nei *Dialoghi* di Severo, il quale ordinò ad un novizio di gettarsi nella fornace accesa; di fronte alla fede del giovane le fiamme si ritirarono e lui venne quasi avvolto da una fresca rugiada, proprio com'era accaduto ai tre fanciulli ebrei del libro di Daniele¹⁰⁰. Lo stesso Martino, come tutti gli asceti, è un signore del fuoco e degli elementi; comanda agli incendi e vi si getta intrepido per estinguerli quando le fiamme da lui appiccate a un *antiquissimum fanum* minacciano ormai le abitazioni vicine¹⁰¹. Armato con lo scudo della fede, si prostra in preghiera davanti alle fiamme quando l'astuzia del diavolo lo coglie dormiente, e senza via di scampo, dentro una chiesa della sua diocesi, dove la paglia pur rifiutata di un giaciglio troppo confortevole aveva preso fuoco per il contatto con il pavimento arroventato dall'ipocausto¹⁰². L'ardore delle fiamme, da scontata metafora dell'amore divino e della santa passione per l'assoluto, può sempre trasmutarsi nel fuoco tentatore, che incendia le carni del monaco e le sottrae alla *mactatio* razionale del sacrificio ascetico, giusta l'immagine paolina e origeniana, che via Gregorio Magno trascor-

100. Cfr. Sulp. Sev. *Dial.* I, 18, 3-5, ed. C. HALM in *C.S.E.L.*, I, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1866, p. 170; ma si veda ormai Sulpice Sévère, *Gallus. Dialogues sur les « vertus » de saint Martin*. Introd., texte critique, trad. et notes par J. Fontaine, Paris, 2006 (*Sources chrétiennes*, 510), p. 174-176.

101. Sulp. Sev. *Dial.* I, 25, 1, ed. HALM cit (nota 100), p. 177; ed. Fontaine cit. (nota 100), p. 202. ll. 2-3 (« hic quoque saepius imperavit incendiis »); Sulp. Sev. *V. Mart.* 14, 2; cfr. Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, I. Introd., texte et trad. par J. Fontaine, Paris, 1967 (*Sources chrétiennes*, 133), p. 282 (« ...obuium se aduenientibus flammis inferens »).

102. Sulp. Sev. *Epist.* I, 10-13, ed. Fontaine in Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, I cit. (nota 101), pp. 320-322.

re fino al Romualdo di Pier Damiani ¹⁰³. Anticipando l'esito oltremondano di punizione ovvero di purgazione ignea, il fuoco diventa allora per i credenti strumento patogeno e terapeutico per la tortura e il riscatto dei corpi letteralmente carbonizzati dalle fiamme dell'*ignis sacer* ¹⁰⁴.

3. EROI E SIGNORI DEL FUOCO

Il fuoco e il sole, e i miti che li rievocano raffigurandoli in varianti molteplici, costituiscono probabilmente i motivi teologici e gli oggetti devozionali più diffusi e comuni a tutte le religioni e le teosofie della tarda antichità. L'imperatore Giuliano celebrava Asclepio in termini cristologici come figlio di Helios e mediatore tra gli dèi e gli uomini, coesistente con il Padre prima dell'esistenza del mondo ¹⁰⁵. Nel trattato *Contro i Galilei*, si dice grato alla medicina di Asclepio, generato da Apollo-Helios prima dell'origine del mondo e inviato come salvatore e benefattore dell'umanità ¹⁰⁶. Asclepio guaritore viene ancora evocato nell'inno solare di Proclo ¹⁰⁷, il quale, come sappiamo

103. Le fonti su questo punto vengono discusse in CANETTI, *Frammenti di eternità* cit. (nota 63), pp. 41-42, 67-68.

104. Lo ha potuto documentare un'ampia ricerca di Alessandra Foscati svolta sotto la mia guida, ed ora edita come vol. 51 della collana « Micrologus Library »: A. FOSCATI, « *Ignis sacer* ». *Una storia culturale del « fuoco sacro » dall'Antichità al Settecento*, Firenze, 2012.

105. IUL. OR. XI (*In Helium regem*), 144b, 153b; cfr. L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, II/2: *Discours de Julien empereur, X-XII*, éd. C. LACOMBRADÉ, Paris, 1965 (= 2003), pp. 119, 131; GIULIANO IMPERATORE, *A Helios re*, in ID., *Alla madre degli dèi* cit. (nota 60), pp. 134 s., 154 s.

106. Cfr. IUL. C. Gal. 235C-D; cfr. GIULIANO IMPERATORE, *Contra Galilaeos*, a cura di E. MASARACCHIA, Roma, 1990, p. 151, fr. 57; ma anche ibid., 200A-B (ed. MASARACCHIA cit., p. 140, fr. 46), laddove Asclepio viene definito « il più grande e il più importante dei doni di Helios e Zeus » ai mortali, e si ricorda Ege come uno dei luoghi della sua epifania. Sull'Asclepio giuliano e neoplatonico, rilievi essenziali in ATHANASSIADI, *Julian* cit. (nota 61), pp. 81, 167-168 (trad. it. *L'imperatore Giuliano*, a cura di A. GUIDA, Milano, 1984, pp. 94, 181-182); ma si vedrà d'ora in poi l'esauriente lavoro di M. C. DE VITA, *Giuliano imperatore filosofo neoplatonico*, Milano, 2011, pp. 139 ss. (teologia solare), 197 s. (Asclepio).

107. Cfr. E. VOGT, *Procli hymni accedunt hymnorum fragmenta, epigrammata, scholia, fontium et locorum similium apparatus, indices*, Wiesbaden, 1957, p. 27 s.; H. D. SAFFREY, *La dévotion de Proclus au Soleil*, in *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences morales*

dal biografo Marino di Neapoli, praticava ancora l'incubazione iatrica per conto dei malati nell'*asclepieion* di Atene alla metà del V secolo ¹⁰⁸. Asclepio è una bestia nera di Eusebio, che arriva a fare di Costantino l'improbabile distruttore del tempio di Ege, nel quale si celebrava il falso culto iatromantico del « demone cilicio » ¹⁰⁹. E nella sua *Praeparatio evangelica*, oltre a ridicolizzarne il mito e i simboli salutari ¹¹⁰, il vescovo di Cesarea si cura di confutare un passo di Porfirio, l'avvocato dei demoni, che lamentava come dal giorno in cui Asclepio non abita più a Roma la peste si è impadronita della città, poiché da quando vi si adorà Gesù nessuno si preoccupa più di invocare il pubblico soccorso degli dèi ¹¹¹.

Come Dioniso fu dato alla luce quando la madre Demetra morì incenerita dal fulmine di Zeus, così il destino immortale di Asclepio, il dio guaritore e rivale di Cristo, è segnato dal fuoco. Coronide, incinta di Apollo, gli fu infedele unendosi a Ischys, e il dio irato le mandò Artemide per ucciderla con un dardo; ma quando fu issata sulla pira funebre, Apollo, tramite Hermes, le strappò il bimbo che recava in grembo e lo affidò al centauro Chirone, maestro di Eracle e Achille, che lo allevò istruendolo nell'arte medica. Asclepio diventò un guaritore talmente abile da far risorgere una serie di personaggi (Glauco, Capaneo, Ippolito)

(1984), pp. 73-86 (rist. in ID., *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 2000, pp. 179-191); accolgo la proposta di CHUVIN, *Cronaca degli ultimi pagani* cit. (nota 30), p. 202, nota 1, di identificare nel v. 21 dell'*Inno I* un'allusione alla nascita di Asclepio (il « guaritore dai doni soavi ») strappato dal padre Apollo al rogo della madre Semele, laddove il fuoco che qui si celebra è una promessa di apoteosi del filosofo.

108. MARIN. *Procl.* 29; cfr. MARINUS DE NÉAPOLIS, *Proclus ou sur le Bonheur*. Texte établie, trad. et annoté par H. D. SAFFREY, A.-PH. SEGONDS, Paris, 2001 (2002²), pp. 34-35; cfr. anche MARINO DI NEAPOLI, *Vita di Proclo*, in PROCLUSO, *I Manuali. Elementi di fisica. Elementi di teologia. I testi magic-teurgici*, a cura di CH. FARAGGIANA DI SARZANA, Milano, 1985, pp. 311-313.

109. EUS. *V. Const.* III, 56, ed. WINKELMANN cit. (nota 21), p. 110 (trad. it. TARTAGLIA cit., p. 155).

110. Cfr. EUS. *Praep. ev.* II, 2, 34, ed. DES PLACES cit. (nota 23), p. 68; III, 11, 26; 13, 16, *ibid.*, pp. 220 s., 240.

111. Cfr. EUS. *Praep. ev.* V, 1, 10, eds. DES PLACES, ZINK cit. (nota 22), p. 244; THEOD. CYR. *Graec. aff. cur.* XII, 96 (cfr. THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, t. II: *Livres VII-XII*. Texte critique, trad., notes et index par P. CANIVET, Paris, 1958, 2001² [Sources chrétiennes, 57.2], p. 446); PORPH. *C. Christ.* fr. 80 HARNACK (cfr. PORFIRIO, *Contro i cristiani* cit. [nota 51], p. 360).

grazie alla fiala donatagli da Atena e contenente il sangue colato dalla parte destra delle vene di Medusa. Zeus, ammonito da Ade sul fatto che Asclepio andava sovvertendo l'ordine delle cose e le leggi della natura, decide allora di uccidere Asclepio con la sua folgore. Apollo, dopo aver fatto sterminare i ciclopi che avevano fabbricato il fulmine, ottiene però da Zeus che il proprio figlio diventi immortale: gli vengono così dedicati templi e statue e viene trasformato nella costellazione di Ophiuco (o Serpentario). La figura di Asclepio, insieme a quella di Dioniso ed Eracle, è al centro della controversia tra pagani e cristiani, poiché i primi utilizzano spesso come *outil* polemico l'accostamento tra Gesù e gli eroi salvatori della tradizione ellenica; e come attesta, fra gli altri, una lunga sezione del *Contra Celsum* di Origene, gli apologeti cristiani tendevano a prendere sul serio questo insidioso argomento¹¹².

Gli studi di Marcel Simon e di David Aune hanno ormai dissipato le suggestioni di un Reitzenstein e di altri esponenti della sua scuola circa l'influsso determinante delle avventure di Eracle sulla vicenda del Cristo dei Vangeli¹¹³. Ma al tempo stesso, oblitegate le istanze polemiche che inducevano alla ricerca di cause unidirezionali, si è andata affinando quella sensibilità storico-religiosa ai quadri comuni dei culti soterici di età imperiale, che consente ora di vedere nell'Eracle ellenistico e tardoantico una figura complessa e multiforme, per certi versi tragica, già adombrata nella sua rilettura cinico-stoica (scolarca e modello di re-filosofo)¹¹⁴, cam-

112. Cfr. ORIG. *c. Cels.* III, 22-43 (cfr. ORIGÈNE, *Contre Celse*, II: *Livres III et IV*. Introd., texte critique, trad. et notes par M. BORRET, Paris, 1968 [Sources chrétiennes, 136], pp. 50-104); rinvio all'anasi di H. Y. GAMBLE, *Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22-43*, in *Vigiliae christianae*, XXXIII (1979), pp. 12-29. Sul culto eroico nella tarda antichità v. ora la rapida messa a punto di F. MARSHALL, *The Late Antique Hero*, in *Cristianesimo nella storia*, XXX (2009), pp. 347-361, poi rist. in BROWN-LIZZI TESTA (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire* cit. (nota 61), pp. 171-184.

113. Cfr. M. SIMON, *Hercule et le christianisme*, Paris, 1955, pp. 49-74, 127 ss.; D. E. AUNE, *Heracles and Christ: Heracles Imagery in the Christology of Early Christianity*, in *Greeks, Romans, and Christians. Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, eds. by D. L. BALCH, E. FERGUSON, W. A. MEEKS, Minneapolis, 1990, pp. 3-19. Non ho potuto consultare la tesi di A. EPPINGER, *Hercules in der Spätantike. Der Heros in der Spannungsfeld von Heidentum und Christentum*, Heidelberg, 2007 (M. A. Dissertation).

114. Cfr. AUNE, *Heracles and Christ* cit. (nota 113), pp. 8 ss.; J.-CL. FREDOUILLE, *Le héros et le saint*, in *Du héros païen au saint chrétien*. Actes du colloque organisé par le

pione dell'ascetismo per i neo-pitagorici, divinità solare e apportatrice di salvezza negli *Inni orfici*¹¹⁵, e paradigma della gerarchia degli stati dell'essere per i neoplatonici. L'imperatore Giuliano ne restò affascinato, e accostò alcuni temi mitici della vicenda dell'eroe ad episodi della vita di Gesù: come Eracle ha attraversato il mare a bordo di una coppa d'oro, così Gesù avrebbe camminato sulle acque¹¹⁶; il ruolo mediatore di Atena in occasione della sua nascita viene paragonato a quello dello Spirito Santo nel concepimento del Cristo¹¹⁷; elevato alla destra di Zeus dopo avere compiuto la sua missione per l'umanità, la sua anima ritorna intera nella totalità del Padre, con evidente allusione polemica alla risurrezione del Cristo¹¹⁸; se nel primo caso la folgore di Zeus, « segno divino del raggio etereo » del dio, accompagna l'ascesa teurgica dell'anima¹¹⁹, nel secondo si trattò soltanto della fine umile e sordida del re dei Giudei¹²⁰. Del resto, nella stessa iconografia cristia-

C.A.R.R.A. (Strasbourg, 1^{er}-2^e déc. 1995), s. la dir. de G. FREYBURGER et L. PERNOT, Paris, 1997, pp. 11-25 (17).

115. *Hymn. orph.* XII, 11-16, ed. G. RICCIARDELLO, *Inni orfici*, Milano, 2000 (Scrittori greci e latini Fond. Valla), pp. 40-43, con il comm. alle pp. 290-292.

116. *Mt* 14, 25; *Mc* 6, 48; cfr. IUL. OR. VII (*Contra Heraclium cynicum*), 219d (cfr. L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, II/1 cit. [nota 32], p. 63); *C. Gal.* 213b = fr. 50, ll. 9-10, ed. MASARACCHIA cit. (nota 106), p. 144; cfr. ATHANASSIADI, *Julian* cit. (nota 61), p. 133 (trad. it. cit., p. 147).

117. IUL. OR. VII, 220a; cfr. L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, II/1 cit. (nota 32), p. 64; su questo punto si veda M. SIMON, *Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts*, in *Religious Studies*, IX (1973), 4, pp. 389-399 (398).

118. IUL. OR. VIII (*In deorum matrem*), 166d-167a; cfr. L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, II/1 cit. (nota 32), p. 113; GIULIANO IMPERATORE, *Alla madre degli dèi* cit. (nota 60), pp. 62-64.

119. Cfr. IUL. OR. VII, 220a (cfr. L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, II/1 cit. [nota 32], p. 64); OR. VIII, 172a-d (ibid., pp. 120-121; GIULIANO IMPERATORE, *Alla madre degli dèi* cit. [nota 60], pp. 74-76); OR. XI (*In Helium regem*), 132c, 152a-b (cfr. L'EMPEREUR JULIEN, *Œuvres complètes*, II/2 cit. [nota 60], pp. 103, 129-130; GIULIANO IMPERATORE, *A Helios re*, in ID., *Alla madre egli dèi* cit., pp. 104 s., 152).

120. *C. Gal.* 194C-D, ed. MASARACCHIA cit. (nota 106), fr. 43, 11-13, p. 138; cfr. W. J. MALLEY, *Hellenism and Christianity: the Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyrill of Alexandria*, Roma, 1978 (« Analecta Gregoriana », 210. Ser. Fac. Theol. sect. B, n. 68), pp. 196-201; DE VITA, *Giuliano imperatore filosofo* cit. (nota 106), p. 196 s. Il rogo come strumento di liberazione dello spirito vitale sembra peraltro affiorare fin dalle attestazioni più arcaiche del rito di incinerazione, verosimilmente inteso come prosciugamento delle

na di quegli anni (affreschi del cubicolo nell'Ipogeo di via Dino Compagni, al III miglio della via Latina), alcuni episodi del mito di Eracle si affiancano a personaggi e motivi biblici, e non pochi studiosi vi hanno ravvisato una cristianizzazione dell'eroe tebano come figura soterica¹²¹. In ogni caso, il figlio di Zeus e di Alcmena appare sempre meno ridicibile alla figura un po' bolsa e scontata dell'eroe nerboruto, schiavo dell'ira e delle passioni, ottuso esecutore di prove assegnate dal fato. La polisemia dell'eroe divinizzato non va peraltro appiattita sulla nuova funzione di segnacolo della teologia politica dei tetrarchi, obliterata ma non cancellata dall'Apollo-Sole di Costantino¹²²; tant'è che Eracle sarà l'ultimo eroe/divo a fare la sua comparsa sulle insegne di un esercito pagano come protettore delle truppe dell'usurpatore Eugenio, quando la croce di Cristo inalberata da Teodosio avrebbe rivelato l'impotenza dell'immagine demoniaca dell'eroe¹²³.

Ma Eracle « dalla tunica di stelle » non sarebbe morto per sempre sulle rive del Frigido, se ancora nella sofisticata esegesi mitologica di Nonno di Panopoli assurgerà a divinità solare e « signore del fuoco »¹²⁴. Fin dal I-II secolo, e poi via via con maggior

parti marcescibili del defunto; cfr. R. B. ONIANS, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, ed. it. a cura di L. PERILLI, Milano, 1998 (ed. or. 1951; 1954²), pp. 305-320, 578-583; BUTTITTA, *Il fuoco* cit. (nota 29), pp. 45-49.

121. In particolare, l'episodio funerario di Eracle che conduce nell'Ade Admeto e Alceste alla presenza di Cerbero ha fatto pensare a un parallelo con Cristo e Lazzaro; cfr. J. FINK, *Herakles als Christusbild an der via Latina*, in *Rivista di Archeologia Cristiana*, LVI (1980), pp. 133-146; C. TONINI, *Meccanismi di trasmissione: deduzione iconografica e reinterpretazione*, in M. CENTANNI (a cura di), *L'originale assente. Introduzione allo studio della tradizione classica*, Milano, 2005, pp. 109-137 (130 s.); F. BISCONTI, *Il mito e la Bibbia: due volti della rivoluzione dell'immaginario iconografico nella tarda antichità*, in *La rivoluzione dell'immagine. Arte paleocristiana tra Roma e Bisanzio*, a cura di F. BISCONTI, G. GENTILI, Milano, 2007, pp. 36-53 (46-47 e figg. 13-16).

122. Cfr. MARSHALL, *The Late Antique Hero* cit. (nota 112), p. 358 s. (rist., p. 182 s.); G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari, 2011, pp. 89 s., 97-98.

123. Cfr. THEOD. *Hist. eccl.* V, 25 (24), 4. 17; cfr. THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique* cit. (nota 61), pp. 446, 450 s.

124. « Astrochítôn Hérakles, ánox pyrós, órchame kósmou » (NONN. *Dion.* XL, 369; cfr. NONNO DI PANOPOLI, *Le Dionisiache, IV. Canti XL-LXVIII*, a cura di D. ACCORINTI, Milano, 2004, p. 120 s.); cfr. CHUVIN, *Cronaca degli ultimi pagani* cit. (nota 30), p. 203 s.

evidenza nei successivi, Eracle incarna al grado esemplare le virtù della *kartería* e della *hypomoné*, la perseveranza e la resistenza nel tollerare la sofferenza¹²⁵. In quella stessa epoca esse si configurano come virtù del martire cristiano, radicate nella cristologia della *Lettera agli Ebrei* ma già presenti nel messianismo profetico del servo sofferente nel Deutero-Isaia. Per questa sua paziente sopportazione delle avversità, Eracle viene ricompensato dagli dèi con l'immortalità. Diventa così una divinità protettrice, e forse anche guaritrice, se dobbiamo dar credito a Filostrato quando ricorda come gli efesini, dopo che Apollonio di Tyana li aveva liberati dalla peste, eressero un tempio in onore di Eracle *apotrópaios*. Lattanzio sembra confermare la notizia quando ricorda che gli stessi efesini avevano dedicato una statua ad Apollonio, ancora venerata ai suoi giorni, sotto il nome di Eracle *alexíkakos*¹²⁶. Che la natura divina

125. Questi stilemi 'martiriali' rilevano netti dai versi (pseudo?) senecani dell'*Ercole Eteo*: cfr. SEN. *Herc. Oet.*, vv. 1607-1615, edd. R. PEIPER, G. RICHTER, *L. Annaei Senecae Tragoediae*, Leipzig, 1902, p. 379: « CHO.: Effare casus, iuvenis, Herculeos precor / voltu-que quonam tulerit Alcides necem. / PHIL.: Quo nemo vitam. / CHO.: Laetus adeone ultimos / invasit ignes? / PHIL.: Esse iam flammas nihil / ostendit ille. Quid sub hoc mundo Hercules / immune vinci liquit? En domita omnia. / CHO.: Inter vapores quis fuit forti locus? / PHIL.: Quod unum in orbe vicerat nondum malum, / et flamma victa est; haec quoque accessit feris: / inter labores ignis Herculeos abit. » (« CO.: « Racconta, giovane, te ne prego, la fine di Ercole, e con quale volto Alcide ha affrontato la morte. FIL.: Con un volto con cui nessuno ha mai sopportato la vita. CO.: È dunque salito con viso lieto sulla pira funebre? FIL.: Ha dimostrato che ormai per lui le fiamme non erano nulla. Che cosa ha lasciato Ercole nel mondo di non toccato da sconfitta? Ha vinto tutto. CO.: Come ha potuto l'eroe manifestare il suo coraggio tra le fiamme? FIL.: Il solo nemico sulla terra che non aveva ancora vinto, il fuoco, è stato anch'esso vinto; anche questo si è aggiunto ai mostri: il fuoco ha preso posto tra le fatiche di Ercole. »). La trad. it. è tratta da L. ANNEO SENECA, *Tragedie*, a cura di G. GIARDINA, R. CUCCIOLI MELLONI, Torino, 1987, p. 709. Sull'Eracle cinico-stoico si veda ancora SIMON, *Hercule et le christianisme* cit. (nota 113), pp. 79 ss., 95 ss.

126. LACT. *Div. inst.* V, 3, 14 (cfr. LACTANCE, *Institutions divines. Livres V/1*. Introd., texte critique, trad. par P. MONAT, Paris, 1973 [Sources chrétiennes, 204], p. 142); v. in proposito M. FORRAT, *Notes complémentaires* in EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Contre Hieroclès* cit. (nota 16), p. 218. FILOSTRATO, in un brano della *Vita di Apollonio di Tyana* (VIII, 7, 28; cfr. PHILOSTRATUS, *The Life of Apollonius of Tyana. Books V-VIII*, ed. and transl. by C. P. JONES, Cambridge (Mass.) & London, 2005, p. 356; trad. it. DEL CORNO cit. [nota 13], p. 368) cui fa allusione Lattanzio nel luogo qui segnalato, aveva ricordato come gli efesini, dopo che il filosofo Tianeò li aveva liberati dalla peste, avessero eretto un tempio in onore di Eracle *apotrópaios*, e in quel santuario molto probabilmente si trovava la statua

di Eracle potesse stingere su quella di Apollonio ce le conferma indirettamente anche Eunapio, nelle sue agiografie filosofiche, quando afferma che Pitagora, Archita e Apollonio (ma anche i loro adoratori) « soltanto in apparenza ebbero un corpo e furono esseri umani », come proverebbe, fra l'altro, la loro capacità di prevedere il futuro ¹²⁷.

Se la folgorazione di Asclepio ne sancisce il catasterismo (una variante o forse un precedente del rito di *apothéōsis*) ¹²⁸, la pira di Eracle ne garantisce l'assunzione in cielo tra gli dèi ¹²⁹. Nonostante gli sforzi

di Eracle/Apollonio; sempre *ibid.*, VIII 29, si parla di « statue del sapiente nel tempio di Tiana » (ed. JONES cit., p. 418; trad. it. DEL CORNO cit., p. 394).

Alla fine del IV secolo, in un clima ormai profondamente mutato, a Suffetula, nell'Africa Bizacena a Sud-Est di Cartagine, i cristiani abatteranno una statua di Ercole in ottemperanza alla legge emanata da Arcadio e Onorio il 10 luglio 399, che ordinava la distruzione dei templi nelle campagne (*Cod. Theod.* XVI, 10, 16; cfr. *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II [312-438], I. Code Thodosien. Livre XVI. Texte latin de TH. MOMMSEN, Introd. et notes de R. DELMAIRE, trad. de J. ROUGÉ, Paris, 2005 [Sources chrétiennes, 497], p. 452*). I pagani allora massacrarono per rappresaglia una sessantina di Cristiani. Agostino stigmatizzò la strage promettendo con amaro sarcasmo la ricostruzione della statua in cambio della restituzione ai cristiani di tante vite abbattute dalla ferocia dei pagani; cfr. *AUG. Ep.* 50, ed. A. GOLDBACHER, in *C.S.E.L.* XXXIV/2, *Pragae-Vindobonae-Lipsiae* 1895-1898, pp. 143-144.

127. EUNAP. *V. Sophist.* XXIII 1, 8-9 (501 BOISSONADE); cfr. EUNAPIO, *Vite di filosofi e sofisti* cit. (nota 76), p. 254 s..

128. Cfr. APOLLOD. *Bibl.* III, 10, 4 [122]; cfr. APOLLODORO, *I miti greci*, a cura di P. SCARPI, trad. it. di M. G. CIANI, Milano, 1998⁴ (Scrittori greci e latini Fond. Valla), p. 252; IGIN. *Fab.* 49 (cfr. IGINO, *Miti*, a cura di G. GUIDORZZI, Milano, 2000, p. 39); sulla folgorazione e il catasterismo, con peculiare attenzione al caso di Asclepio, rinvio ai classici studi di E. ROHDE, *Psiche. Culto delle anime presso i Greci* (ed. or. 1890-94), nuova ed. it. con *Prefazione* di S. GIVONE, Roma-Bari, 2006, pp. 123, 265-267; F. CUMONT, *Lux perpetua* (ed. or. 1949), éd. par. B. ROCHETTE, A. MOTTE, Torino, 2009 (« Bibliotheca Cumontiana. Scripta maiora », II), pp. 120 s., 184 s., 222-223, 384; A. BRELICH, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso* (ed. or. 1958), n. ed. con una *Nota* di C. BOLOGNA, Milano, 2010, pp. 70, 82, 164, 265-267, 308; ultim. P. CHUVIN, *La mythologie grèque. Du premier homme à l'apothéose d'Héraclès*, Paris, 1998² (1992¹), p. 33.

129. Mentre Eracle cominciava a bruciare, Zeus sotto forma di nube, e tra il rombo dei tuoni, prelevò il corpo del figlio sulla pira prima che morisse e lo portò con sé sull'Olimpo (cfr. APOLLOD. *Bibl.* II 7, 7 [164]; cfr. APOLLODORO, *I miti greci* cit. [nota 128], p. 172). La parte immortale viene trasportata in cielo, liberata della parte mortale grazie al potere divisivo delle fiamme. Sul rogo di Eracle rinvio all'arguta e vivace trattazione di CHUVIN, *La mythologie grèque* cit. (nota 128), pp. 341-362, in part. 357 ss. Secondo Aristotele, le anime e gli astri hanno in comune il fatto di essere costituiti di etere (la quintessenza degli scolastici), una sostanza simile al fuoco ma diversa dal fuoco materiale

di Giustino, di Origene e di Eusebio, la divinizzazione ignea di questi eroi – già da sempre di non facile giustificazione, quantomeno sul piano culturale, agli occhi degli stessi Greci, poiché veniva a turbare i più scontati dispositivi rituali della sepoltura, del culto e della traslazione delle reliquie – portava al parossismo l'ambiguità antropologica e cosmologica della condizione eroica e la sua vischiosa tangenza con quella del Cristo e dei martiri¹³⁰. La divinizzazione di Asclepio e di Eracle non poteva facilmente ridursi al solito schema evermeristico con cui si tentava prevedibilmente di metterla in ridicolo¹³¹. Essa, in-

poiché priva della forza distruttrice di quest'ultimo (si veda ARIST. *De caelo* I [A], 3, 270b; *Meteor.* I [A], 3, 339B; cfr. ARISTOTELE, *Il cielo*, a cura di A. IORI, Milano, 1999, p. 138, ll. 16-25; ID., *Meteorologia*, a cura di L. PEPE, Milano, 2003, p. 6, ll. 21ss.). Le fonti antiche più importanti sulla morte e l'apoteosi di Eracle sono ampiamente discusse nel *Commento* di James Frazer alla *Biblioteca* di Apollodoro: cfr. APOLLODORO, *Biblioteca*, con il comm. di J. G. FRAZER, ed. it. a cura di G. GUIDORIZZI, Milano, 1995, pp. 271-272, n. 234. DIODORO SICULO (IV, 38, 4) offre una versione più disincantata affermando che non appena fu dato fuoco alla pira scoppiò un temporale, e che quando gli amici dell'eroe andarono a raccogliergli le ossa non le trovarono e perciò si diffuse la credenza che Eracle fosse stato trasportato in cielo tra gli dèi. Secondo una variante meno diffusa (cfr. *ibid.*, p. 272), Eracle non morì sulla pira ma, per sfuggire al bruciore della tunica avvelenata (secondo altre versioni, fu la stessa tunica a bruciarlo), si gettò in un fiume e vi morì annegato; da allora quelle acque sono rimaste calde e sono dette Termopili. Secondo il mitografo Igino (*Fab.* 36; cfr. IGINO, *Miti* cit. [nota 128], pp. 32-33) la tunica insanguinata donatagli da Deianira prese fuoco quando fu esposta al calore solare, e nemmeno l'acqua del fiume in cui l'eroe si gettò servì a spegnere l'incendio. Nel suo commentario agli apoteismi di Ippocrate, Galeno svolge un'interessante osservazione a proposito del destino comune di Eracle, Dioniso e Asclepio, che salirono al cielo in una colonna di fuoco: tale privilegio a quei tre benefattori dell'umanità fu voluto da Dio per distruggere la loro parte mortale e terrena con il fuoco e attrarre a sé la loro parte immortale trasferendone in cielo le anime (cfr. FRAZER, *Commento* cit., p. 272, n. 235).

130. Sulla morte eroica in rapporto alla divinizzazione e al culto rinvio alle pagine ancora essenziali di BRELICH, *Gli eroi greci* cit. (nota 128), pp. 76-83, 159-163; molti elementi comparativi rispetto al culto cristiano dei corpi santi, con particolare riguardo alla traslazione delle reliquie, si troveranno nel recente volume di F. NERI, *Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica (VI-IV sec. a. C.)*, Bologna, 2010, pp. XIII ss., 217 ss.

131. Cfr. IUST. *I Apol.* 21, 2 (cfr. GIUSTINO, *Apologie*, a cura di G. GIRGENTI, Milano, 1995, p. 76 s.); IUST. *Dial.* 69, 3 (cfr. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, a cura di G. VISONÀ, Milano, 1988, p. 238 s.); CLEM. *Protr.* II, 26, 7; 30, 1-2; IV, 52, 4 (cfr. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus und Paedagogus*, hrsg. von O. STÄHLIN, Leipzig, 1905, pp. 20, 22, 40); ORIG. *c. Cels.* II, 55-56 (cfr. ORIGÈNE, *Contre Celse*, I. *Livres I et II*. Introd., texte critique, trad. et notes par M. BORRET, Paris, 1967 [Sources chrétiennes, 132], pp. 414-420); III, 22-25 (ed. BORRET cit. [nota 112], pp. 50-60); VII, 53-54 (ed. BORRET cit. [nota 97], pp. 138-142); ARNOB. *Adv. nat.* I, 36. 41. 49; VI, 21; VII, 44-47 (ed. MARCHESI

fatti, sembrava investire la questione centrale della dottrina di salvezza dei cristiani, l'incarnazione del *lógos* divino e la resurrezione corporale di Gesù, che in linea di principio non poteva aver lasciato alcuna traccia o reliquia terrena. E per di più la investiva forgiandola in quel transito sacrificale, talvolta operato dalla cremazione (reale o immaginaria poco importa), che garantiva agli occhi dei martiri e dei loro devoti l'accesso immediato alla corte celeste e la capacità d'intercedere a beneficio dei cristiani. Naturalmente, si fa del sarcasmo sul carattere ben poco eroico dell'autocombustione di Eracle, da lui voluta per liberarsi dal bruciore insopportabile causato dalla tunica avvelenata con il sangue del centauro Nesso, che Deianira, gelosa di Iole, gli aveva fatalmente offerto pensando di riconquistarne l'amore. E Asclepio, incenerito suo malgrado, era soltanto un morto divinizzato, un demone, e in vita aveva appreso una *téchnē* che nulla aveva da spartire con la *dýnamis* terapeutica infusa in Gesù dal suo essere inabitato dal *lógos* divino. E tuttavia, come doveva inquietare le coscienze e gli intelletti il tema sollevato dall'oracolo di Ecate rievocato da Porfirio (e smentito da Eusebio e da Agostino), secondo cui il Cristo non era stato altro che un pio mortale la cui anima, dopo la morte, fu resa immortale dagli dèi, ma che quegli stolti dei suoi seguaci adoravano come se già in vita fosse stato una divinità¹³², allo stesso modo doveva creare imbarazzo il mancato ritrovamento delle ossa e delle ceneri di Eracle dopo la sua cremazione¹³³.

cit. [nota 89], pp. 30, 36, 44, 334, 402-407; FIRM. *De err.* VII, 6; XII, 8 (ed. TURCAN cit. [nota 89], pp. 95, 104); EUS. *Praep. ev.* II 2, 28-34; III, 11, 26; 13, 15-19; 14, 6. 11; 15, 5 (ed. DES PLACES cit. [nota 23], pp. 66-68, 220-222, 240-242, 250, 252, 256); AUG. *civ. dei* III, 12, 1; 17, 2; IV, 21, 1; 22; 27, 1; VIII, 5; 26, 2; XVIII, 12; XXII, 4. 6. 10 (edd. DOMBART-KALB cit. [nota 67], pp. 73, 84, 115, 116, 121, 221, 246-247, 603, 809, 813, 828; THEOD. CYR. *Graec. aff. cur.* I, 20; III, 26-27 (cfr. THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, t. I: *Livres I-VI*. Texte critique, trad., notes et index par P. CANIVET, Paris, 1958, 2000² [Sources chrétiennes, 57.1], pp. 108, 177); *ibid.* VIII, 12-14. 16-18. 19-23; XII, 96-97 (ed. CANIVET cit. [nota 111], pp. 314-317, 446).

132. EUS. *Dem. ev.* III, 6, 39-7, 2, ed. HEIKEL cit. (nota 23), pp. 139-140; cfr. SMITH, *Porphirii philosophi fragmenta* cit. [nota 15], 345F, pp. 395-396; AUG. *civ. dei* XIX, 23, 2, edd. DOMBART-KALB cit. (nota 67), pp. 691-692, ll. 43-73 (= SMITH, 345aF); trad. it. in EUSEBIO DI CESAREA, *Dimostrazione evangelica* cit. (nota 23), pp. 321-322; PORFIRIO, *Filosofia rivelata dagli oracoli* cit. [nota 5], pp. 152-154.

133. Né Eracle né Asclepio avrebbero avuto una tomba, ciò che sembra dimostrare la loro effettiva percezione come dèi e non più come eroi (cfr. BRELICH, *Gli eroi greci* cit. [nota 128], pp. 20, 22, 76-82, 273-274). Secondo alcune versioni del mito, le ceneri di

Secondo Agostino, quanti rifiutano di credere alla resurrezione della carne non fanno che ripetere quanto aveva già detto Cicerone a proposito dei corpi di Ercole e Romolo: quando quegli uomini furono divinizzati, non vennero elevati al cielo, poiché i corpi terreni non possono che dimorare sulla terra¹³⁴; se invece

Eracle erano state sepolte in un luogo segreto del monte Eta, conosciuto soltanto da Filottete, colui che secondo la versione più accreditata del mito aveva acceso la pira in cambio della promessa di ricevere l'arco dell'eroe, e a condizione che non rivelasse a nessuno il luogo segreto in cui giacevano le ceneri mortali di Eracle: in questo caso, però, la segretezza (elemento ricorrente in molti episodi di sepoltura eroica) non era funzionale a evitare il trafugamento delle sacre spoglie, come sembra suggerire G. GUIDORIZZI, *Corpo sacro e corpo eroico*, in M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, G. GUIDORIZZI, *Corpi gloriosi. Eroi greci e santi cristiani*, Roma-Bari, 2012, p. 61, bensì ad accreditare l'assunzione in cielo tra gli dèi dello stesso Eracle. Filottete però, pressato dalle domande dei curiosi, pensò di cavarsela non dicendo nulla e imprimendo l'orma del suo piede sopra il luogo segreto della sepoltura; e a quel piede una vipera l'avrebbe morso infliggendogli una ferita inguaribile. Ma si sa che in Grecia su queste cose c'era molta incoerenza, tant'è che a Creta si venerava anche la tomba di Zeus. Sui rituali funerari in relazione ai culti eroici rinvio all'ampio lavoro di G. EKROTH, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège, 2002 (Kernos. Supplément, 12), in part. pp. 86, 88, 238, 240¹²⁴, 290²³⁸ per il caso di Eracle.

Da registrare, in questo contesto, anche il caso dell'ascensione – letteralmente, una 'scomparsa' (*aphanisthénta*) ovvero una chiamata e una 'venuta' (*steíche*) al cielo – e dell'assenza di tombe o di cenotafi di Apollonio di Tyana (cfr. PHILOSTR. *V. Apoll.* VIII, 30, 2-3; 31, 3, ed. JONES cit. [nota 126], pp. 418-420, 422; trad. it. DEL CORNO cit. [nota 13], pp. 395, 396 s.). Nel tempio di Tyana, tuttavia, che godeva di onori e prerogative imperiali, esistevano statue dell'eroe, quasi a fissarne e renderne dunque fruibile la presenza (v. *supra*, nota 126); sul culto e l'immagine postuma di Apollonio, oltre alla bella *Introduzione* di C. DELCORNO in FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana* cit. [nota 13], pp. 33-46, cfr. L. ROBERT, *De Cilicie à Messine et à Plymouth, avec deux inscriptions grecques errantes*, in *Journal des Savants* (1973), pp. 161-211 (184 ss.); W. SPEYER, *Zum Bild des Apollonius von Tyana bei Heiden und Christen*, in *Jahrbuch für Antike und Christentum*, XVII (1974), pp. 47-63; M. FORRAT, *Introduction*, in EUSÈBE DE CESARÉE, *Contre Hiérodès* cit. (nota 16), pp. 29-37; J.-J. FLINTERMAN, *Apollonius's Ascension*, in DEMOEN-PRAET (eds.), *Theios Sophistes* cit. [nota 16], pp. 225-248 (237 s.). In un ambiente cristianizzato ma ancor fortemente segnato dai paradigmi rituali e dai condizionamenti ambientali di una religiosità arcaica, andrà segnalato l'esito eroico (ctonio, però, anziché uranico) concernente la martire Tecla di Seleucia, secondo la leggenda agiografica del V secolo; cfr. *Vie et miracle de sainte Thède*. Texte grec, trad. et comm. par G. DAGRON, Bruxelles, 1978 (Subsidia hagiographica, 62), pp. 50-54, 73 (« Introduction ») e p. 280, ll. 7-15 (*Vita*, § 28).

134. Cfr. CIC. *Resp.* III, 40, ed. K. ZIEGLER, *M. T. Ciceronis De re publica (fragmenta in aliis scriptis servata)*, Leipzig, 1969, p. 110: [« Nam cum Herculem et Romulum ex hominibus deos esse factos adseveraret:] “Quorum non corpora inquit sunt in caelum elata;

l'anima – obietta il vescovo d'Ippona –, che è superiore ad ogni corpo, e quindi anche ai corpi celesti, ha potuto dimorare in un corpo terreno, non dovremmo sorprenderci se quello stesso corpo, per volontà del Dio che lo ha animato, potrà un giorno essere innalzato da lui allo stato celeste¹³⁵. Dei martiri, testimoni autentici della morte salvifica del Figlio di Dio, restavano ceneri e ossa, pegni immarcescibili della loro gloria e della nostra futura resurrezione. E anche i corpi dei monaci, arsi già in vita nel sacrificio dell'agone ascetico, erano il pegno efficace che garantiva l'autenticità dei miracoli di guarigione veicolati dalla loro carne mortale.

Così, Teodoreto di Cirro poteva opporre il corpo mitico del falso taumaturgo Asclepio al corpo umano e divino dell'autentico salvatore, Cristo¹³⁶. La sua virtù terapeutica continua a effondersi tramite il corpo mortale degli asceti. Per i monaci di Siria, come per tutta la cultura antica, malattia e guarigione sono sempre fattori sociali, anche se ora vengono messi in gioco non solo i legami civili e parentali ma l'intero corpo della chiesa, poiché i processi terapeutici e patologici rinviano a quelli di conversione o di ricaduta nell'idolatria. Nel sistema simbolico di Teodoreto, viene istituita una correlazione tra modelli somatici, forme di governo e sistemi religiosi: come la monarchia (umana e divina) corrisponde al corpo sano, cioè quello cristiano, di cui è paradigma il corpo dell'asceta, la poliarchia e l'anarchia (cioè i sistemi politeistici o cosmoteistici) si addicono al corpo eccedente o mutilo degli Elleni, epitomato nel corpo dei demoni e degli eroi che essi adorano, segno della dismisura e della mancanza di autocontrollo opposte alla salute¹³⁷. Eracle e Asclepio, in quanto uomini divinizzati (il primo per la sua forza e il suo coraggio, il secondo per la sua perizia nell'arte medica), sono i prototipi di questa dismisura corporea che è propria all'idolatria. Il culto di Eracle, pessimo tra gli uomini, si è propagato come una malattia che ha contaminato

neque enim natura pateretur, ut id quod esset e terra nisi in terra maneret.» (Il frammento tra apici è conservato presso Agostino (*civ. dei XXII*, 4, edd. DOMBART-KALB cit. [nota 67], p. 809, ll. 6-9).

135. AUG. *civ. dei XXII*, 4, edd. DOMBART-KALB cit. (nota 67), pp. 809, l. 11-810, l. 38.

136. Seguo qui l'ottima analisi di C. CREMONESI, *Il corpo mitico dell'eroe. Eroi e santi nella rappresentazione di un cristiano d'Oriente*, in *Kemos*, 18 (2005), pp. 407-420.

137. Cfr. *ibid.*, pp. 410-411.

l'intera ecumene ellenistica. Condannato a una fine ingloriosa dalla sua incontinenza e dalla sua intemperanza, dopo avere bruciato d'amore per un'altra donna fu incapace di resistere al calore provocato dall'*erotikòn phármakon* con cui Deianira ne unse il chitone, e così si gettò nel fuoco della pira trovando una fine degna della sua vita. Un po' poco per uno che i Greci chiamano protettore, salvatore e re ¹³⁸. Quanto ad Asclepio, egli fu un semplice eroe e non un dio salvatore, ancora uomo ai tempi di Omero: per sopravvivere ebbe bisogno dell'aiuto di una cagna e della pietà dei cacciatori, e trasse il suo potere di guarire dalla *téchnē* di un Centauro e non dalla scienza divina ¹³⁹. Peraltro, anche la folgore e la combustione che ne seguì mostrano come egli fosse stato di natura mortale ¹⁴⁰. Autentico Salvatore, dunque, è soltanto colui che ha assunto su di sé la sofferenza propria e degli uomini; pegno e vettore della sua *dýnamis* salutare può farsi allora soltanto chi, come i martiri e i monaci taumaturghi di Siria, ha sopportato con coraggio e fermezza, a differenza di Eracle, le prove estreme del supplizio e dell'ascesi ¹⁴¹. Per costoro, inoltre, la malattia e la sofferenza sono il segno paradossale dell'elezione divina e la garanzia che i loro corpi diventino, in vita e in morte, lo strumento principe della grazia salvifica che guarisce i corpi dei malati ¹⁴². Se i corpi

138. THEOD. CYR. *Graec. aff. cur.* VIII, 16-17, ed. CANIVET cit. (nota 111), II, pp. 315-316.

139. Cfr. *ibid.*, VIII, 19-23, pp. 316-317.

140. Cfr. *ibid.*, VIII, 21-22, p. 317, ll. 11-12. Se prima del riconoscimento pubblico del cristianesimo, trovandosi in qualche modo sulle difensive, un Giustino o un Origene (v. *supra*, nota 131) tendevano ancora a prendere sul serio gli elementi di confronto tra Cristo e gli eroi salvatori del mito (e lo stesso avrebbe fatto da par suo l'imperatore Giuliano, con anacronismo quasi speculare a quello degli apologeti), Teodoretò ne evidenzia soprattutto gli elementi di contrasto ridicolizzando la presunta salvezza apportata dai secondi.

141. Per tutto questo rinvio alla superba analisi di P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, pp. 117-145.

142. CREMONESI, *Il corpo mitico dell'eroe* cit. (nota 134), p. 414, n. 23, ravvisa in questo paradosso un rovesciamento del motivo, caratteristico della mitologia eroica, del malato guaritore o del guaritore malato (Chirone guaritore di ferite finisce per essere inguaribilmente ferito; Podalirio medico divino anche lui bisognoso di medici). Proverbiale era il tema secondo cui 'guarisce colui che ha ferito' (si pensi al mito di Telphos il quale, ferito da Achilleus, può essere guarito soltanto da quest'ultimo o dalla sua lancia); ma v. ancora BRELICH, *Gli eroi greci* cit. (nota 128), pp. 101-102 e *passim*.

eroici dei pagani soccombono alle ferite e alle malattie, i corpi sofferenti degli eroi cristiani sono il segno della comunione con Dio, e resistono fino al punto da venire smembrati dopo la morte senza perdere l'integrità della grazia divina, che distribuisce i suoi doni senza dissiparsi¹⁴³. Quando l'asceta Giuliano arriva ad Antiochia preceduto dalla sua fama di terapeuta, per sfuggire alla folla si rifugia in una grotta e cade preda della febbre « affinché tutti si rendessero conto che anche lui era un uomo », osserva Teodoreto¹⁴⁴. Il suo compagno Acacio teme che l'*arrōstía* di Giuliano possa turbare e deludere la folla dei malati, che da lui si aspettavano invece una *therapeía*¹⁴⁵. Giuliano prega Dio di donargli la salute (se è necessaria a questa gente, dice lui al compagno, il Signore non tarderà a concedermela¹⁴⁶); quindi « un gran sudore improvviso gli estinse il fuoco della febbre »¹⁴⁷. Zeus aveva punito Asclepio per essersi innalzato fino al punto da elargire agli uomini la medicina suprema della resurrezione; il Dio cristiano, invece, dona a coloro che lo imitano fino ad accettare la pienezza della condizione umana nella malattia la grazia salvifica che ne ha lenito le sofferenze, e fa di loro il tramite per risanare le malattie altrui.

4. IL FUOCO E LA DISTRUZIONE IMMAGINARIA DEL PAGANESIMO

Nei polemisti cristiani, e nelle leggi imperiali da Costantino a Teodosio il Giovane, il fuoco e le luminarie, con le ghirlande e i

143. Cfr. THEOD. CYR. *Graec. aff. Cur.* VIII, 11, ed. CANIVET cit. (nota 111), II, p. 314; è questo uno dei luoghi classici – e più antichi, insieme al *De laude sanctorum* di Vittricio di Rouen (cfr. VICTRICIUS ROTOMAGENSIS *De laude sanctorum*, 2, edd. J. MULDER, R. DEMEULENAERE in *C.C. LXIV*, Turnhout, 1985, p. 72, l. 11 s.) – nei quali si giustifica esplicitamente il principio metonimico dell'integrità del potere taumaturgico del corpo santo anche nel più piccolo frammento di reliquia (cfr. CANETTI, *Frammenti di eternità* cit. [nota 63], pp. 45-46, 71 n. 148, 166-169).

144. THEOD. CYR. *Hist. rel.* II, 18 (cfr. THÉODORET DE CYR, *Histoire de moines de Syrie*, I, Introd., texte critique, trad. et notes par P. CANIVET, Paris, 1977 [Sources chrétiennes, 234], pp. 236-238, ll. 7-8).

145. Cfr. *ibid.*, p. 238, ll. 9-13; su questi concetti, cfr. CANIVET, *Le monachisme syrien* cit. (nota 140), pp. 133, 135.

146. Cfr. *ibid.*, p. 238, ll. 13-15.

147. Cfr. *ibid.*, p. 238; cfr. CREMONESI, *Il corpo mitico dell'eroe* cit. (nota 136), p. 415: l'asceta Giuliano « condivide il dono divino, quella grazia appunto che, avendogli concesso la salute, gli permette d'essere strumento di guarigione per gli altri ».

profumi, sono strumento e sineddoche del sacrificio pagano¹⁴⁸. Più ambiguo, e dunque riadattabile, era però lo statuto ontologico e il simbolismo anagogico degli aromi¹⁴⁹. Lo stesso dicasi per il valore divinatorio della folgore, che Costantino, nell'atto di condannare l'aruspicina privata e i sacrifici domestici, mantenne volutamente nel novero dei tradizionali *prodigia* di spettanza pubblica¹⁵⁰.

148. Si veda p. es. la legge generale dell'8 novembre 392 (Teodosio, Arcadio e Onorio al prefetto al pretorio Rufino, sulla interdizione delle pratiche pagane in Oriente), in *Cod. Theod.* XVI, 10, 12, ed. MOMMSEN-DELMARE cit. (nota 126), pp. 442-446; cfr. L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*, Napoli, 2000⁵, pp. 128-130. Tra i polemisti e gli apologeti, è sufficiente qui un rinvio – assai perspicuo giacché coinvolge l'imperatore Costantino quale paradigma di colui che offre un sacrificio puro e perfetto al Signore senza bisogno di sangue, fuoco e fumo – alla *Laus Constantini*, di EUSEBIO (II, 5), ed. I. A. HEIKEL, *Tricennatsrede an Constantin in Eusebius Werke I* cit. (nota 58), p. 200; cfr. anche EUSEBIO DI CESAREA, *Elogio di Costantino. Discorso per il trentennale – Discorso regale*, a cura di M. AMERISE, Milano, 2005, p. 114.

149. Menzionerei, a riguardo, non tanto il ben noto utilizzo dell'incenso e di altre fragranze aromatiche nella liturgia cristiana (cfr. ora B. CASEAU, *Incense and Fragrances: from House to Church. A Study of the Introduction of Incense in the Early Byzantine Christian Churches*, in M. GRÜNBAIT, E. KISLINGER, A. MUTHESIUS, D. CH. STATHAKOPOULOS (eds.), *Material Culture and Well-Being in Byzantium (400-1453). Proceedings of the International Conference* (Cambridge, 8-10 Sept. 2001), Wien, 2007, pp. 75-92) quanto la meno scontata apologia dei sacrifici puri con l'incenso – sul modello di Pitagora e dei Brahmani – messa in bocca ad Apollonio quando il mago-filosofo di Tyana si discolpò davanti al tribunale di Domiziano dalla falsa accusa di aver praticato il sacrificio animale: PHILOSTR. *V. Apoll.* VIII, 7, 39 (ed. JONES cit. [nota 126], pp. 368-370; trad. it. DEL CORNO cit. [nota 16], p. p. 374). Il cristiano Eusebio di Cesarea – si badi – si trovava su questo punto sulla stessa linea di Porfirio e di Apollonio di Tyana: cfr. p. es. *Eus. Praep. ev.* IV, 11 ss. (ed. É. DES PLACES cit. [nota 22], pp. 140 ss.); *Dem. ev.* III, 3, 11 (ed. HEIKEL cit. [nota 23], p. 111 s.). L'appello di Eusebio, via Apollonio e Porfirio, a un sacrificio puro e spirituale ben evidenzia, nel suo carattere in apparenza paradossale, quanto il neoplatonismo (e non l'antica religione civica) sia stato lungo il corso del IV secolo, quantomeno sul piano intellettuale, il principale concorrente del cristianesimo, come già intuì il DE LABRIOLLE, *La réaction païenne* cit. (nota 77), p. 174. Sul fuoco nel sacrificio greco rinvio alla recente messa a punto di J. SVENBRO, *La thusia et le partage. Remarques sur la "destruction" par le feu dans le sacrifice grec*, in *La cuisin et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, s. la dir. de S. GEORGOU, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT, Turnhout, 2005, pp. 217-225; svariati elementi di comparazione nell'opera di J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio. Studio sul rituale nell'India antica* (ed. or. 1993), trad. it. Milano, 2007, pp. 35-39, 43-50, 141-220.

150. *Cod. Theod.* XVI, 10, 1 (dic. 320/mar. 321); ed. MOMMSEN-DELMARE cit. (nota 126), pp. 426-429; cfr. L. DE GIOVANNI, *L'imperatore Costantino e il mondo pagano*, Napoli, 2003² (1977), pp. 35-36; sulla pratica italica della *fulguratio*, specialmente in relazione al

La conquista o la riconquista dello spazio sacro poteva passare attraverso l'atto preliminare del bruciare per trasmutare l'empio in profano e quindi poterlo riconsacrare: del resto, nell'ordinaria prassi liturgica e nel diritto canonico, da Ambrogio fino al *Decretum Gratiani* e oltre, l'atto di fondere ovvero d'incenerire consente di eliminare senza pericoli le suppellettili e i vasi sacri consunti o destinati ad uso profano¹⁵¹. Così, i donatisti, rientrati in possesso delle loro chiese, rompono, fondono e poi rivendono i vasi sacri contaminati dalla liturgia dei cattolici dopo averne infranto o incendiato gli altari. Come avrebbe raccontato Ottato di Milevi, con il calore prodotto dal fuoco alcuni riscaldarono del vino, che poi le bande degli assalitori bevvero in una sorta di parodia del sacrificio eucaristico degli avversari. Le vergini consacrate ovvero contaminate dall'impurità cattolica, dopo un periodo di penitenza furono denudate, rasate, purificate con la cenere e con l'acqua salata (la procedura esaugurale utilizzata anche per raschiare i muri delle chiese) e infine riconsacrate come legittime spose del Cristo¹⁵².

Sotto il regno di Valente, ariano e tollerante verso i riti tradizionali del paganesimo, « il fuoco degli altari continuava a bruciare, si offrivano libagioni e vittime sacrificali agli idoli, si celebrava-

fulmine regale, si veda ancora il prezioso A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité. Divination hellénique et divination italique*, IV, Bruxelles, 1882, pp. 32-61 (43); rist. in vol. unico, Grénoble, 2003, pp. 842-861 (850).

151. Per l'esame dei luoghi specifici di queste fonti rinvio a M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005, pp. 195-196.

152. OPT. MIL. *Contra Parmen. donat.* VI, 1, 3; 2, 1-2; 4, 6-9; 5, 1-2; 6, 1; cfr. OPTAT DE MILÈVE, *Traité contre les Donatistes, II (Livres III à VII)*. Texte critique, trad., notes et index par M. LABROUSSE, Paris, 1996 (Sources chrétiennes, 413), pp. 162, 166-168, 176-178, 180, 182; FILORAMO, *La croce e il potere* cit. (nota 122), pp. 366-367. Nella mitologia e nei rituali pagani il fuoco tendenzialmente spogliava una sostanza o una persona dagli elementi mortali facendolo transitare verso il mondo divino. Ho già discusso dell'apoteosi di Eracle; e basti qui ricordare come il piccolo Achille sia stato esposto al fuoco da Teti per renderlo immortale. Sul trattamento del cadavere e l'incinerazione degli eroi nella cultura omerica si è soffermato, da par suo, J.-P. VERNANT, *La belle morte ou le cadavre outragé*, in G. GNOLI, J.-P. VERNANT (eds.), *La mort et les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris, 1982, pp. 45-84; trad. it. in J.-P. VERNANT, *L'individuo, la morte, l'amore*, a cura di G. GUIDORIZZI, Milano, 2000, pp. 35-73 (64 ss.). Ma è anche vero che il fuoco, per la sua ambiguità (distrugge e divinizza) ben si adatta a rappresentare e a veicolare la reversibilità della relazione tra sacro e profano.

no pubblici banchetti nelle piazze, e gli iniziati alle orge di Dioniso correvano con le loro egide facendo a pezzi i cani, in preda ai loro deliri di baccanti »¹⁵³. Il brano della *Storia ecclesiastica* di Teodoro introduce la narrazione delle gesta di Marcello vescovo di Apamea, fautore nel 386, con l'aiuto delle truppe del prefetto Cinegio, della distruzione del locale tempio di Zeus in quello che si configura come una sorta di audace esperimento pirotecnico e di prova generale di quanto sarebbe accaduto con sempre maggior frequenza negli anni successivi, specialmente nelle province d'Oriente. Il « demone nero » sulle prime resiste impedendo di prender fuoco al legno d'ulivo inserito da un operario nelle cavità scavate alla base delle colonne; ma infine soccombe di fronte al potere incendiario dell'acqua benedetta dal vescovo: quasi fosse olio combustibile, quella specie di *eulogia* provoca la caduta delle prime colonne, che ben presto trascinano con sé anche le altre mostrando ai pagani l'impotenza del loro Zeus ridotto a poche volute di fumo verdastro¹⁵⁴. Pochi anni dopo, però, durante l'assedio di un tempio nella Beqa', a Sud di Apamea, condotto con l'ausilio di soldati e gladiatori, Marcello, al riparo dalle frecce perché malato di podagra e incapace di battersi o di fuggire, verrà catturato e

153. THEOD. CYR. *Hist. eccl.* V, 21, 4; cfr. THÉODORET DE CYR, *Histoire ecclésiastique* cit. [nota 61], p. 426.

154. Cfr. *ibid.* V, 22, pp. 426-432; sull'episodio, nel quadro delle azioni antipagane del prefetto Cinegio, si sono soffermati, tra gli altri, G. FOWDEN, *Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire. A. D. 320-435*, in *Journal of Theological Studies*, XXIX (1978), pp. 53-78 (64-67); CHUVIN, *Cronaca degli ultimi pagani* cit. (nota 30), pp. 66-68; F. R. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization (c. 370-529)*, I, Leiden-New York-Köln, 1995, pp. 123-129; FILORAMO, *La croce e il potere* cit. (nota 122), pp. 372-374. La stessa fonte (cfr. THEOD. CYR. *Hist. eccl.* V, 41 [39], 1-4, pp. 488-490, rievoca le gesta vescovo persiano Abdas, che all'inizio del V secolo fece distruggere un *pyreion*: il re, Yazdgird I (339-420), lo mandò a chiamare esortandolo sotto minaccia a ricostruire quel tempio del fuoco; Abdas però non si sarebbe piegato cosicché che il sovrano sasanide lo farà assassinare decretando altresì l'abbattimento delle chiese. Teodoro, che pure non condivide la provocazione del vescovo – l'apostolo Paolo, ricorda, non fece distruggere i templi pagani di Atene – approva il fatto che egli non abbia obbedito all'ordine di fare ricostruire il tempio del fuoco perché la cosa sarebbe equivalsa all'adorazione del dio. Sulla politica religiosa di Yazdgird I, oscillante fra tolleranza e persecuzione del cristianesimo, si veda A. PANAINO, *La chiesa di Persia e l'impero Sasanide: conflitto e integrazione*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*. LI Settimana di studio del CISAM (Spoleto, 24-30 aprile 2003), Spoleto, 2004, pp. 765-863 (802 ss.).

bruciato vivo. Come racconta Sozomeno, alla richiesta dei figli di vendicare la morte del loro padre, il consiglio provinciale, volendo porre fine alla catena delle faide, oppose con studiata ipocrisia l'argomento irrefutabile che il presule « era stato giudicato degno di morire per Dio », e dunque il martirio poteva già ritenersi un risarcimento adeguato ¹⁵⁵.

L'incendio e la distruzione del tempio di Zeus Marnas a Gaza, nel 402, viene narrato in quell'opera affascinante (e molto spesso fraintesa) costituita dalla *Vita Porfirio di Gaza* di Marco il Diacono ¹⁵⁶. Che si tratti per certi versi di un romanzo agiografico costellato di anacronismi non ne pregiudica affatto il sostanziale valore storico, purché quest'ultimo non lo si voglia appiattare sul mero riscontro documentario dei dati di fatto ¹⁵⁷. L'agiografia, an-

155. SOZ. *Hist. ecl.* VII, 15, 12-15; cfr. SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique. Livres VII-IX. Texte grec de l'éd. J. BIDEZ, G. C. HANSEN, Introd. par G. SABBAB, annot. par L. ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE, trad. par A.-J. FESTUGIÈRE et B. GRILLET, Paris, 2008 (Sources chrétiennes, 516), pp. 142-144.*

156. L'edizione del testo greco, che rimane tuttora insostituibile, fu procurata da H. GRÉGOIRE e M.-A. KUGENER per la « Collection byzantine » de Les Belles Lettres: MARCO LE DIACRE, *Vie de Porphyre évêque de Gaza*, Paris, 1930. Un ulteriore apporto alla discussione sull'autenticità e la storicità del testo (v. *infra*, nota 157) venne dalla pubblicazione della versione georgiana di VI-VII secolo (che sembra derivare da un perduto originale siriano più antico ed autentico rispetto al testo greco) scoperta negli anni Trenta del Novecento dal bollandista Paul Peeters; cfr. P. PEETERS, *La vie georgienne de Saint Porphyre de Gaza*, in *Analecta Bollandiana*, LIX (1941), pp. 65-216.

157. Per l'autenticità e la cronologia redazionale dell'opera, un'autentica *crux* storico-filologica (Ramsay MacMullen ha cambiato posizione almeno tre volte nell'arco di quindici anni, da fautore convinto dell'autenticità a sostenitore della totale falsificazione), la discussione più approfondita resta quella di TROMBLEY, *Hellenic Religion* cit. (nota 154), pp. 246-282 (storicità della versione greca del testo contro la tesi del Peeters); una posizione cauta e sfumata, in relazione ai contesti specifici dell'opera, è quella di P. CHUVIN, *Christianisation et résistance des cultes traditionnels. Approches actuelles et enjeux bibliographiques*, in M. NARCY, E. REBILLARD (éds.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq, 2004, pp. 15-34; R. TEJA, *Introducción*, in MARCO EL DIÁCONO, *Vida de Porfirio de Gaza*, Madrid, 2008, pp. 15-21, offre una valutazione equilibrata e convincente della complessiva storicità dell'opera, al di là dei patenti anacronismi; BARNES, *Early Christian Hagiography* cit. (nota 45), pp. 260-283, ha tentato di rilanciare la tesi di un montaggio non anteriore alla metà del VI secolo, cosa che a suo dire dovrebbe indurre gli storici a rinunciare all'utilizzo di quest'opera come fonte per la storia religiosa e culturale dell'impero romano d'Oriente intorno all'anno 400. Non posso qui discutere i numerosi argomenti del Barnes, ma ritengo che l'autenticità nel senso autorale e archeologico sia in questo caso di scarsa importanza poiché la fonte veicola in ogni caso un paradigma efficace e

che in questo caso, andrebbe intesa per quello che voleva essere, la messinscena di un programma esemplare atto a mostrare ai fedeli la direzione in cui andava la storia e verso cui si sarebbe dovuto far muovere il mondo dopo l'incarnazione del Figlio di Dio e la vittoria del cristianesimo. L'agiografia era un grande dispositivo divinatorio, serviva cioè a decifrare attraverso il prisma miracoloso delle gesta del santo – epifenomeno e ripetizione delle gesta del Cristo – il senso degli eventi passati, presenti e futuri¹⁵⁸.

Anche nel caso di Porfirio, il senso profetico degli eventi che seguiranno sembra già racchiuso nell'*adventus* parodistico allestito nel marzo 395 dai pagani dei villaggi intorno a Gaza, quando il vescovo fa il suo primo ingresso in una città ancora dedita ai culti idolatrici. Istigati dal demonio, costoro gli cospargono la strada di rovi, di spine e di rifiuti e poi danno fuoco a sostanze maleodoranti (forse torte di sterco di vacca, un combustibile allora assai comune in quelle regioni) fino quasi a soffocarlo¹⁵⁹. Nel 398, Porfirio ottiene un decreto dall'imperatore Arcadio per la chiusura dei templi di Gaza e la fine delle cerimonie pagane¹⁶⁰; così tutti i templi verranno chiusi eccetto il più importante, giacché il funzionario imperiale addetto all'operazione si era lasciato corrompere consentendo la sopravvivenza clandestina del culto di Giove Marnas¹⁶¹. Porfirio, insieme a Giovanni di Cesarea, si reca quindi a Costantinopoli (ottobre del 400) per chiedere all'imperatrice Eudocia di intercedere presso Arcadio affinché questi acconsenta alla distruzione il Marneion. Il sovrano rifiuta per non irritare i pagani

storicamente vincente di rappresentazione e distruzione violenta del paganesimo, di cui non è anacronistico individuare le radici nel passaggio tra IV e V secolo.

158. Sulla funzione divinatoria (che non significa banalmente 'previsionale' bensì conoscitiva e paradigmatica) del racconto agiografico ho insistito, fra l'altro, in L. CANETTI, *Sogno e terapia nel Medioevo latino*, in *Terapie e guarigioni*. Atti del Convegno internazionale di storia della medicina nel Medioevo (Ariano Irpino, 5-7 ottobre 2008), a cura di A. PARAVICINI BAGLIANI, Tavarnuzze (Fi), 2010 (Edizione Nazionale « La Scuola Medica Salernitana », 6), pp. 25-54 (27-29).

159. MARC LE DIACRE, *Vie de Porphire* cit. (nota 156), § 17, p. 15. Per un'analisi dettagliata di questi avvenimenti nel loro contesto politico-religioso e territoriale rinvio all'ampia trattazione di TROMBLEY, *Hellenic Religion* cit. (nota 154), pp. 187 ss., in part. 207-222.

160. *Ibid.*, § 26, p. 22.

161. *Ibid.*, § 27, pp. 23-24.

rischiando così di perdere le imposte, ed auspica la semplice dismissione e la chiusura del tempio. Ma nel gennaio del 402, dopo che Porfirio aveva vaticinato con successo la nascita di un figlio maschio alla coppia imperiale, l'imperatrice riesce a strappare al coniuge l'ordine di abbattere il Marneion¹⁶². Eudocia incarica allora il prefetto Cinegio di demolire tutti i templi degli idoli e di darvi fuoco offrendo a Porfirio una somma di denaro per far costruire nel centro di Gaza la chiesa che lei stessa ha fatto voto di edificare¹⁶³. Siamo giunti al fatale mese di maggio del 402, e i demoni sono ancora attivi. Le donne di Gaza, infatti, veneravano (con rituale accensione di lampade e bruciando incenso) una statua di Afrodite che pronunciava oracoli a quante intendevano contrarre matrimonio. Alla sola vista del segno di croce, quando Porfirio e i suoi le passano davanti, la statua va in frantumi e rovina su due pagani poiché il demone che abitava il simulacro non riesce a sopportare la potenza del segno salvifico; una quarantina di pagani a quel punto si convertono¹⁶⁴. Dopo alcuni giorni, le truppe imperiali, affiancate dai cristiani, riescono ad assaltare e distruggere con il fuoco gli altri sette templi di Gaza facendo man bassa dei loro tesori, anche se Porfirio aveva minacciato l'anatema contro i cristiani che si fossero dati al saccheggio per vantaggio personale. Ma il Marneion rimane ancora imprevedibile: gli assalitori, infatti, vengono respinti poiché i sacerdoti pagani vi si sono barricati nascondendo i vasi sacri e i simulacri divini, che riescono a portare in salvo attraverso un passaggio segreto¹⁶⁵. A quel punto alcuni propongono di demolire il tempio, altri di incendiarlo, altri ancora di riconsacrarlo come chiesa cristiana; il vescovo allora comanda al popolo un digiuno e preghiere in modo che il Signore riveli loro il destino del Marneion (spesso Porfirio riceveva in sogno indicazioni cruciali sul da farsi). La sera del 24 maggio, mentre Porfirio celebra la messa, in un altro luogo della città un fanciullo di sette anni circa, accanto a sua madre, si mette a gridare in lingua siriana: « Bruciate il tempio interno fino al suolo, poiché vi si sono compiuti molti abomini, e soprattutto dei sacrifici uma-

162. *Ibid.*, §§ 49-50, pp. 41-42.

163. *Ibid.*, §§ 51-52, pp. 42-43.

164. *Ibid.*, §§ 59-62, pp. 47-50.

165. *Ibid.*, § 65, pp. 51-52.

ni. E bruciatelo in questo modo: portate della pece liquida, zolfo e grasso di maiale, mischiateli, ungetene le porte di bronzo, appiccatevi il fuoco e così tutto il tempio brucerà. Diversamente, non sarà possibile. Quanto al tempio esterno, lasciatelo in piedi con la sua cinta. E dopo averlo bruciato, ripulite il luogo e costruitevi una santa chiesa ». E aggiunge: « vi scongiuro di fronte a Dio, non fate altrimenti, non sono io che vi parlo ma è *il Cristo che parla in me* [cfr. *2Cor* 13, 3] ». E tutti lo ascoltano pieni di ammirazione glorificando Dio ¹⁶⁶. Venuto a sapere della cosa, Porfirio invita il fanciullo e la madre di lui presso l'episcopio sollecitando la donna a rivelargli se il bambino abbia parlato spontaneamente o non sia stato invece istigato da qualcuno. Ma il bambino, nonostante la minaccia della frusta, resta muto e tradisce in questo modo la sua innocenza. Poi conferma parola per parola, in lingua greca – una lingua che, come Porfirio può appurare, né lui né sua madre intendevano – quanto aveva già dichiarato in siriano a proposito del Marneion, e il vescovo con i suoi restano ammirati dalla *parrēsia* del fanciullo, il quale – stavolta in siriano – vieta alla madre di accettare un piccolo compenso in denaro offertole dal vescovo per non « vendere in cambio di oro il dono di Dio » (cfr. *Act* 8, 20) ¹⁶⁷. A quel punto, informati dal vescovo, Cinegio, il clero e « il popolo amico di Cristo » decidono – siamo alla fine di maggio – di eseguire l'ordine divino di bruciare il Marneion ¹⁶⁸. Fanno dunque recare la pece liquida, lo zolfo e il grasso di porco, li miscelano e ne ungono le porte del tempio, che prende fuoco e brucia. Da quel bracere i soldati e gli stranieri (non i cristiani di Gaza, dunque) saccheggiano tutto ciò che possono ¹⁶⁹. Il tribuno militare che presiedeva alle operazioni incendiarie, sedicente cristiano, era invero un cripto-pagano e rodendosi dentro per quei saccheggi fa flagellare alcuni trafugatori delle sacre spoglie; in quel mentre una trave infuocata gli cadde addosso e lo uccide. Il tempio continue-

166. Ibid., § 66, pp. 52-53.

167. Ibid., § 68, pp. 54-55. Non hanno bisogno di commento, mi sembra, la stilizzazione scritturistica e profetica degli eventi nche segnano il *climax* della vicenda.

168. Grégoire e Kugener rilevano opportunamente (ibid., p. 55, n. 2) l'analoga procedura incendiaria adottata per il tempio di Zeus di Apamea dal vescovo Marcello, secondo il racconto di Teodoreto di Cirro: v. *supra*, nota 154.

169. Ibid., § 69, pp. 55-56.

rà a bruciare per parecchi giorni ¹⁷⁰. Fatte perquisire le abitazioni, vengono scovati molti idoli e dati quindi alle fiamme o gettati nelle fosse; la stessa sorte viene poi riservata ai libri sacri dei pagani, che a quel punto si convertono in massa vuoi per convinzione vuoi per convenienza e timore ¹⁷¹.

Come ha ben chiarito Claire Sotinel, la funzione di questi racconti nell'economia del discorso agiografico era quella di istituire il tema della distruzione dei luoghi di culto come oggetto apologetico ovvero come programma politico-ecclesiastico della santità e del potere cristiano ¹⁷². Lo scontro brutale con i pagani serve così a ricreare le situazioni propizie al martirio in un mondo romano o post-romano in cui il cristianesimo, se non è trionfante, è comunque garantito dalla protezione pubblica. Spesso, nelle loro iniziative di distruzione dei templi, i santi, ma anche i monaci e i vescovi, aprono la strada e anticipano le leggi imperiali, molto caute in materia fino ai primi anni del V secolo (Onorio) ¹⁷³. L'incendio del tempio, lo scontro con i pagani, il rischio o la ricerca del martirio, magari proprio attraverso il fuoco, erano tutti esempi di come si doveva fare più che descrizioni di quello che era stato fatto o attestazioni di un paganesimo che il più delle volte appare posticcio e anacronistico, se preso secondo la lettera degli agiografi ¹⁷⁴. Come ha osservato la stessa Sotinel, si sono

170. Ibid., § 70, pp. 56-57.

171. Ibid., §§ 71-74, pp. 57-49.

172. Cfr. CL. SOTINEL, *La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode*, in NARCY-REBILLARD, *Hellénisme et christianisme* cit. (nota 157), pp. 35-55 (50 ss.).

173. Su questo punto la bibliografia è ormai strabocchevole. Per una buona messa a punto rinvio al recente intervento di R. LIZZI TESTA, *Legislazione imperiale e reazione pagana. I limiti del conflitto*, in *Cristianesimo nella storia*, XXX (2009), pp. 385-409, rist. in BROWN-LIZZI TESTA (eds.), *Pagans and Christians in the Roman Empire* cit. (nota 61), pp. 467-491. La migliore sintesi complessiva e interdisciplinare sulla distruzione dei templi e delle statue pagane resta a mio avviso quella di B. CASEAU, *ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. La désacralisation des espaces et des objets religieux païennes durant l'Antiquité tardive*, in M. KAPLAN (s. la dir. de), *Le sacré et son inscription dans l'espace a Byzance et en Occident: études comparées*, Paris, 2001, pp. 61-123; sul riuso e il restauro dei templi si vedrà ora L. FOSCHIA, *The Preservation, Restoration, and (Re)Construction of Pagan Cult Places in Late Antiquity, with Particular Attention to Mainland Greece (Fourth-Fifth Centuries)*, in *Journal of Late Antiquity*, II (2009), 2, pp. 209-223.

174. È il caso, qui già evocato, del Martino di Sulpicio Severo (v. *supra*, note 101-102 e contesto); ma è anche quello, suggerito dalla stessa Sotinel, della stilizzazione incendiaria e martiriale affiorante dalla *Vita Galli* (VI, 2) di Gregorio di Tours (GREG. TUR. *Mi-*

ricercati e sono stati ‘inventati’ (appunto nel senso agiografico) templi da distruggere e riti pagani da combattere allo scopo di poter rinnovare l’attualità del trionfo del cristianesimo¹⁷⁵. Forse, si dovrebbero leggere nella stessa prospettiva non solo gli storici ecclesiastici quando parlano di templi pagani ma anche i discorsi di Libanio, Simmaco ed Eunapio, cioè i testimoni-autori pagani, quando deplorano queste azioni eversive¹⁷⁶.

Del resto, non sempre l’azione dei cristiani pare sia stata direttamente all’origine delle violenze. Nell’estate del 408 (o 409), scrivendo a Nettario, un nobile pagano di Calama, Agostino espresse il suo biasimo per la celebrazione dei culti pagani a dispetto delle leggi recenti che li proibivano¹⁷⁷. Il vescovo d’Ippona ricorda quelle che a lui appaiono irriverenti provocazioni – i danzatori che passano davanti alla chiesa, cosa che nemmeno ai tempi

racula et opera minora, ed. B. KRUSCH in *M.G.H., S.R.M. I/2*, Hannover, 1885, p. 681 (= p. 231 rist. 1969): «Erat autem ibi fanum quoddam diversis ornamentis refertum, in quo barbaries proxima libamina exhibens, usque ad vomitum cibo potuque replebatur; ibique et simulacra ut deum adorans, membra, secundum quod unumquemque dolor attingisset, sculpebat in ligno. Quod ubi sanctus Gallus audivit, statim illuc cum uno tantum clerico properat, accensoque igne, cum nullus ex stultis paganis adesset, ad fanum adplicat ac succendit. At illi videntes fumum delubri ad caelum usque conscendere, auctorem incendii quaerunt inventumque evaginatiss gladiis prosequuntur. Ille vero in fugam versus, aulae se regiae condidit. Verum postquam rex quae acta fuerant, paganis minantibus, recognovit, blandis eos sermoni bus linivit et sic eorum furorem inprobam mitigavit. Referre enim saepe erat solitus vir beatus haec cum lacrimis et dicebat: “Vae mihi, quia non persteti, ut in hac causa finire” ».

175. « On peut suggerer qu’avant d’être un problème pour les archéologues ou une thèse pour les anthropologues, la continuité des lieux de culte a été une construction de l’apologétique et de la pastorale chrétienne, et il est souvent bien difficile aujourd’hui de distinguer cet outil forgé à partir du IV^e siècle de l’objet – le lieu de culte païen – qui en a été la matière première » (SOTINEL, *La disparition des lieux de culte païens* cit. [nota 172], p. 53).

176. Cfr. *ibid.*, p. 55. Vi è dunque una soluzione di continuità tra i luoghi di culto pagani effettivamente attivi e quelli che agiografi e panegiristi pagani – ma il discorso andrebbe forse esteso alla stessa legislazione imperiale – imbrigliano nei loro discorsi appropriandosi di un modello e facendone lo strumento di nuove identità politico-religiose *in fieri*. La costruzione di un discorso cristiano sui luoghi e le pratiche del paganesimo fa parte di una riconcettualizzazione del paesaggio religioso tardoantico che influisce sull’oggetto stesso di quel discorso. E la sopravvivenza di quel paesaggio, al prezzo di profonde metamorfosi, è uno dei segni di quella nuova concettualizzazione.

177. AUG. *Ep.* 91, ed. A. GOLDBACHER in *C.S.E.L. XXXIV/2*, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1895-1898, pp. 427-435.

di Giuliano accadeva – e denuncia la sconcia gazzarra e la sassaiola che ne seguì ai danni della chiesa, malgrado la denuncia del vescovo locale. Con buone ragioni Agostino sospetta la tacita connivenza (o la mera viltà) del governo municipale, che si rifiuta perfino di accogliere la querela spórtá dai cristiani. Quel giorno, però, alla sassaiola seguì una grandinata, un monito divino ai pagani, che tuttavia si rivelò inefficace poiché quelli, dopo una terza sassaiola, diedero fuoco alla chiesa e ai suoi addetti uccidendo anche un servo di Dio mentre tentava di fuggire. Gli altri ecclesiastici si nascosero o si diedero alla fuga mentre il vescovo aveva trovato rifugio in un ripostiglio tentando di sottrarsi a quanti desideravano assassinarlo. Nessun pubblico ufficiale, a quanto sembra, si era fatto vivo, e soltanto un forestiero riuscì a liberare moltissimi servi di Dio dalle mani degli assalitori che tentavano di ucciderli potendo così recuperare parecchi oggetti da loro depredati ¹⁷⁸.

All'indomani della distruzione da parte dei cristiani del Serapeo di Alessandria, con l'oltraggio supremo del rogo nell'anfiteatro al mutilo simulacro dell'idolo ¹⁷⁹, il poeta Pallada lamentava come gli Elleni, letteralmente ridotti in cenere, avessero ormai seppellito le loro speranze insieme con i loro morti ¹⁸⁰. Ma un secolo dopo, ad Alessandria, le cose non stavano ancora esattamente così.

La *Vita di Severo patriarca di Antiochia* fu scritta verso il 520 dall'amico e condiscipolo Zaccaria lo Scolastico per scagionare il vescovo dalla pesanti accuse mosse contro di lui dal libello di un correligionario cripto-pagano. Quand'era studente di diritto a Beirut, infatti, egli avrebbe adorato gli idoli e i demoni malvagi e praticato i sacrifici ¹⁸¹.

178. Cfr. *ibid.*, § 8, p. 432.

179. *Eus. Caes. Hist. eccles. Rufini cont.* II (= XI), 23, ed. MOMMSEN cit. (nota 98), pp. 1026-1030; EUNAP. *V. Sophist.* VI, 11, 1-5 (472 BOISSONADE); cfr. EUNAPIO, *Vite di filosofi e sofisti* cit. (nota 76), pp. 134-136; v. THÉLAMON, *Païens et chrétiens au IV^e siècle* cit. (nota 98), pp. 249-257; sempre preziosa la rassegna analitica delle fonti in A. BALDINI, *Problemi della tradizione sulla 'distruzione' del Serapeo di Alessandria*, in *Rivista Storica dell'Antichità*, XV (1985), pp. 97-152; cfr. ora LIZZI TESTA, *Legislazione imperiale* cit. (nota 173), p. 400 s. (= p. 482 s. rist.).

180. Cfr. *Anthol. Graeca* X, 90; cfr. *Anthologie grecque. Première partie: Anthologie palatine*, t. 9, *Livre X. Texte grec* par J. IRIGOIN, F. MALTOMINI, annotations et trad. par P. LAURENS, Paris, 2011, p. 32.

181. Cfr. ZACHARIE LE SCHOLASTIQUE, *Vie de Sévère*, éd. M.-A. KUGENER, in *Patrologia Orientalis*, II, 1, 6, Paris, 1904 (= Turnhout, 1993), pp. 8-10. Per questa splendida fonte

Il *climax* del racconto viene raggiunto quando si descrive la processione infamante e il rogo delle statue dell'Iseo di Menouthis, ancora segretamente attivo fin verso il 490¹⁸². Ma la fonte testimonia anche la pacifica coesistenza di alunni pagani e cristiani, tutti votati alla scienza non meno che alla virtù, presso le scuole di illustri maestri (in particolare, Horapollo), dove si apprendevano la grammatica, la retorica, il greco e il latino¹⁸³. La pace viene però turbata dalla clamorosa conversione alla « vera filosofia » (cioè al cristianesimo) di uno studente pagano di Afrodizia, Paralio¹⁸⁴. Il giovane bruciava dal desiderio di fare visita ad un suo fratello cristiano, il monaco Alessandro, che gli insitillò i primi dubbi suggerendogli di approfondire il confronto con i suoi maestri pagani, in particolare il mago Asclepiodoto, il cui nome è già tutto un programma¹⁸⁵. Paralio arriverà così a smascherare l'inganno meschino su cui si basavano gli oracoli di Iside: la dea, come si racconta, venne consultata e colmata di offerte dallo stesso Asclepiodoto affinché sua moglie potesse dargli un figlio; e il mago fu prono alla frode sino al punto di seguire i consigli degli interpreti delle sue visioni oniriche, i quali gli prescrissero di accoppiarsi con la statua di Iside e poi di giacere con sua moglie. Fallita anche questa operazione, gli suggerirono di convincere la sacerdotessa di un villaggio egizio a cedergli dietro compenso il suo neonato, perché così esigeva la dea¹⁸⁶. La cosa per un po' venne spacciata per un miracolo, e anche Paralio se ne lasciò convincere, ma presto s'impose l'evidenza che la moglie del mago, non avendo latte, non poteva avere partorito¹⁸⁷. La vicenda, degenerata in risse e provocazioni reciproche tra opposte fazioni, e coinvolgendo ormai tutti i notabili, le autorità, il clero e i monaci della città di Alessandria¹⁸⁸, consentirà di stanare il tempio na-

rinvio alle trattazioni sistematiche di TROMBLEY, *Hellenic Religion*, cit. (nota 154), II, pp. 1-51, e di G. SFAMENI GASPARRO, *Magia e demonologia nella polemica tra cristiani e pagani (V-VI sec.): la Vita di Severo di Zaccaria lo Scolastico*, in *MHNH. Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas*, VI (2006), pp. 33-91; più in sintesi v. anche CHUVIN, *Cronaca deli ultimi pagani* cit. (nota 30), pp. 109-117.

182. ZACHARIE LE SCHOLASTIQUE, *Vie de Sévère* cit. (nota 181), pp. 33-35.

183. Cfr. *ibid.*, pp. 14-15.

184. Cfr. *ibid.*, p. 9, l. 8; pp. 15-16.

185. Cfr. *ibid.*, p. 16 s.

186. Cfr. *ibid.*, pp. 17-18.

187. Cfr. *ibid.*, pp. 19-22.

188. Cfr. *ibid.*, pp. 23 ss.

scosto della *bona dea*, con l'altare dei sacrifici cruenti e i simulacri teratomorfi del culto egizio, già trafugati da un sacerdote al tempio isiaco di Memphis « quando ci si rese conto che il paganesimo aveva perso la sua forza ed era stato abolito »¹⁸⁹. Le statue più antiche e deteriorate vennero date alle fiamme per mostrare ai pagani – atterriti non meno dei cristiani del villaggio per il timore della vendetta degli dèi – l'impotenza dei demoni: costoro, peraltro, avevano già iniziato la loro ritirata con l'incarnazione e la passione del Messia, del quale, per giustificare il rogo dei simulacri, viene richiamato il detto lucano *ho visto Satana cadere dal cielo come la folgore* (*Lc 10, 18 s.*)¹⁹⁰. Seguirà il rogo pubblico, per mano di monaci e popolo, delle statue di bronzo e di marmo. Delle rimanenti, se ne poterono ancora caricare una ventina di cammelli¹⁹¹.

La storia, di cui qui non posso riassumere i rocamboleschi sviluppi, riflette e ricapitola in un certo senso l'oscura vicenda della riconversione dell'antichissimo rituale incubatorio praticato presso l'Iseo di Menouthis, nei pressi di Canopo, ai santi medici cristiani Ciro e Giovanni¹⁹². Le fonti ufficiali, e i testi di Cirillo, danno la falsa impressione di un repentino passaggio di mano, dopo il 412, in seguito alla traslazione delle reliquie dei nuovi dioscuri cristiani, che l'ideologia e la pedagogia ufficiale del miracolo avrebbe illustrato per secoli con il titolo di anargiri¹⁹³. In realtà le cose dovevano svolgersi in forma meno traumatica, e la continuità tra i sogni terapeutici di Iside e quelli inviati dai santi medici cristiani la testimonia, quasi due secoli dopo, l'agiografia di Sofronio patriarca di Gerusalemme¹⁹⁴. Al di là dell'intento d'istituire il nuovo signifi-

189. Cfr. *ibid.*, p. 29, ll. 12-13.

190. Cfr. *ibid.*, p. 30.

191. Cfr. *ibid.*, p. 33.

192. Cfr. J. M. SANSTERRE, *Apparitions et miracles à Ménouthis: de l'incubation païenne à l'incubation chrétienne*, in *Apparitions et miracles*, éd. par A. DIERKENS, Bruxelles, 1991, pp. 69-83; R. TEJA, *De Menute a Abukir. La suplantaciun cristiana de los ritos de la incubatio en el templo de Isis en Menute (Alejandra)*, in *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, eds. J. FERNANDEZ UBIÑA y M. MARCOS, Madrid, 2007 = *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos. Serie de monografías*, 18 (2007), pp. 99-114; J. GASCOU, *Les origines du culte des saints Cyr et Jean*, in *Analecta Bollandiana*, CXXV (2007), pp. 241-281.

193. Cfr. L. CANETTI, *L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo*, in « *Rivista di Storia del Cristianesimo* », VII (2010), 1, pp. 149-180 (168-170).

194. Cfr. N. FERNANDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio. Contribucion al estudio de*

cato cristiano del miracolo quale segno profetico e sigillo di conversione dei pervicaci pagani¹⁹⁵, affiora qui una profonda continuità di aspettative, di gesti e di credenze con i riti millenari della iatromantica incubatoria.

Nei *Miracoli di Ciro e Giovanni*, redatti intorno al 610, si registra l'infiammazione – un « fuoco di rara violenza », come viene definito – che colpì al piede sinistro un tale Teodoro di Bisanzio, personaggio di cui possiamo supporre l'appartenenza ai ceti medio-alti¹⁹⁶. La vicenda ben ricapitola la stratigrafia di pratiche e di saperi antichissimi, che stanno al fondo di questi miracoli tutt'altro che ridicibili a banali occorrenze etnografiche e popolari. Sofronio si compiace anche in questo caso di insistere sull'impotenza dei rimedi saggiati dai sofisti e dalle autorità del *milieu* medicale, quei « fioroni inutili dell'arte medica », come li chiama lui; e lo fa con dovizia di immagini ignee: come il fuoco incendia tutto ciò che ne viene a contatto trasformandolo in fiamma implacabile, allo stesso modo tutto ciò che veniva applicato all'infiammazione ne allargava l'estensione e accresceva i dolori del paziente¹⁹⁷. I santi, secondo una delle più tipiche e vitali modalità epifaniche della ritualità incubatoria, appaiono quindi a una terza persona, un diacono di nome Giovanni, *abitué* del santuario alessandrino poiché, guarito lui stesso dal male detto « raffreddamento alle ginocchia », aveva fatto voto di trascorre la sua vita al servizio dei santi¹⁹⁸. S'intuisce, in effetti, che il nostro Teodoro ancora non conosceva la fama di Ciro e Giovanni: benché costoro provassero subito pietà per l'ammalato, da sempre davano segno di una certa

la « *incubatio* » cristiana, Madrid 1975; per l'eccellente introduzione, il commento e gli indici lessicali è utile anche la recente versione francese: SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Miracles des saints Cyr et Jean* (BHG I 477-479), trad. et comm. par J. GASCOU, Paris, 2006.

195. Cfr. P. MARAVAL, *Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des Miracles de Cyr et Jean*, in *Hagiographie, cultures et sociétés (IV^e-XII^e siècles)*. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Paris, 1981, pp. 383-397.

196. *Sophronii Thaumata* LX, 1, ed. FERNANDEZ MARCOS, *Los Thaumata de Sofronio* cit. (nota 194), pp. 376-377; cfr. SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Miracles des saints Cyr et Jean* cit. (nota 194), p. 198.

197. Cfr. *ibid.* LX, 2, p. 376 (trad. cit., p. 198 s.).

198. Cfr. *ibid.* XI, 5, p. 203 (trad. cit., p. 53).

pruderie nel mostrarsi direttamente agli sconosciuti. Chiedono dunque al diacono Giovanni – che ignorava di quale genere di malattia soffrisse il suo concittadino – di scrivere una lettera a Teodoro esortandolo a prendere l’impegno di andare a trovarli nella loro casa e ricevere qui la salute¹⁹⁹. Quello ebbe fede e obbedì, e munito della lettera si recò a Menouthis²⁰⁰. Il rimedio, prescritto durante il sogno, è una delle ricette tipiche – terra argillosa mischiata ad acqua e applicata a mo’ di unguento – ben note ai lettori di queste fonti, dagli *íamata* di Epidauro a Elio Aristide, dai *Miracoli di santa Tecla* all’agiografia latina bassomedievale²⁰¹. Consigliato da Galeno nei casi di infiammazione, quel farmaco, come precisa l’agiografo, era peraltro familiare ai contadini egizi, che si servivano di quello stesso impasto per otturare i buchi delle anfore vinarie²⁰². I santi, come il Gesù dei Vangeli, e a differenza degli dèi pagani, si avvalgono di sostanze semplici e naturali e non hanno bisogno di venire sollecitati o allettati con offerte sontuose. Ma noi possiamo supporre che la svolgimento effettivo del rituale difficilmente rispecchiasse la partitura ideale orchestrata dagli agiografi, che sono ben consapevoli della vischiosa continuità dei gesti tradizionali e delle antiche credenze, che alimentavano da millenni la devota fiducia nel potere dei demoni.

Per una bella ironia della storia, fu soprattutto in circostanze come queste, intorno alle ceneri dei santi martiri, che i loro muti e pazienti devoti, sordi ai proclami, alle censure e alle polemiche imbastite per secoli dai predicatori e dagli agiografi, poterono dare corpo senza avvedersene agli auspici di Temistio. Rivolgendosi all’imperatore Gioviano, nel 364, dopo il fallimento della restaurazione giuliana del paganesimo, il retore, portavoce della classe senatoria pagana della nuova Roma, spera di garantirsi la clemenza del sovrano appellandosi alla natura immutabile della legge divina e imperiale, « per la quale lo spirito di ciascuno è libero di scegliere nella devozione il cammino che crede. Questa legge non sarà mai sopraffatta da confische di beni, roghi o torture: al corpo,

199. Cfr. *ibid.* LX, 3, p. 376 s. (trad. cit., p. 199).

200. Cfr. *ibid.* LX, 4, p. 377 (trad. cit., p. 199).

201. Una rassegna recente si troverà in CANETTI, *L’incubazione cristiana* cit. (nota 193).

202. Cfr. *ibid.* LX, 5, p. 377 (trad. cit., p. 199).

semmai, si potrà dare la prigionia o la morte, ma l'anima grazie a questa legge se ne andrà portando con sé le proprie idee, anche se la lingua sarà stata repressa »²⁰³.

203. Or. V, 7, ed. G. DOWNEY, H. SCHENKL, *Themistii orationes quae supersunt*, I, Leipzig, 1965, p. 99 (68B HARDUIN); cito qui dalla trad. it. a cura di R. MAISANO in TEMISTIO, *Discorsi*, Torino, 1995, p. 281.

