

**STATUE E POLEMICHE RELIGIOSE IN ETÀ TARDOANTICA:
LA TRADIZIONE DELLE “STATUE ANIMATE”
TRA MAGIA, TEURGIA E PRASSI ORACOLARE**

CARLA SFAMENI
**CNR, ISTITUTO DI STUDI SUL
MEDITERRANEO ANTICO, ROMA**
carlasfameni@libero.it

RIASSUNTO

In età tardoantica le statue di culto furono al centro di polemiche tra pagani e cristiani ed oggetto di provvedimenti imperiali. In questa sede, verrà presa in esame la tradizione delle statue “animate”, quella cioè relativa ai simulacri di divinità che per diverse circostanze si riteneva potessero diventare “vivi” e comunicare con gli uomini: accanto ai casi di statue animate tramite trucchi o per eventi miracolosi, di particolare interesse sono le credenze relative alle statue che pronunciavano oracoli, alle statue “magiche” e a quelle animate attraverso i rituali della teurgia. Tale indagine può servire ad approfondire le ragioni della condanna da parte dei cristiani della statuaria mitologica oggetto di culto e, contestualmente, a riconoscere i diversi modi in cui le statue potevano essere percepite da parte dei “pagani” nel complesso panorama della società tardoantica.

PAROLE CHIAVE: STATUE, CRISTIANESIMO, PAGANESIMO, MAGIA, TEURGIA, ORACOLI.

**STATUES AND RELIGIOUS CONTROVERSIES IN LATE ANTIQUITY:
THE TRADITION OF “ANIMATED STATUES” BETWEEN MAGIC, SORCERY AND ORACULAR PRACTICES**

ABSTRACT

In Late Antiquity the statues of deities were at the center of controversy between pagans and Christians and the subject of the religious policy of the emperors. In this paper, I will examine the tradition of the “animated” statues, simulacra of gods that for different circumstances could become “alive” and communicate with men: in addition to cases of statues animated through tricks or miraculous events, of particular interest are the beliefs about the statues that pronounced oracles, the “magical” statues and the statues animated through theurgic rituals. This survey could clarify the reasons for the condemnation of mythological and cultic statues by Christians and, at the same time, analyze the different ways in which the statues could be perceived by “pagans” in the complex context of late antique society.

KEY WORDS: STATUES, CHRISTIANITY, PAGANISM, MAGIC, THEURGY, ORACLES.

Premessa

Nelle polemiche religiose che si sviluppano tra pagani e cristiani nella tarda antichità, le statue occupano un ruolo importante¹. Da un lato, infatti, le statue “pagane” diventano oggetto di specifici attacchi da parte dei cristiani e persino di provvedimenti legislativi imperiali; da parte “pagana” si affermano invece delle precise speculazioni sulla natura stessa delle statue delle divinità, un problema che, prima di quest’epoca, non risulta essere stato particolarmente approfondito da parte di pensatori e filosofi. Le critiche dei cristiani si rivolgono tuttavia essenzialmente alle statue oggetto di culto e di venerazione da parte dei pagani e gli atteggiamenti attestati nei confronti della statuaria sono molto più diversificati di quanto comunemente si creda².

In questa sede prenderemo specificamente in esame una categoria di statue, quella delle *statuae animatae*, in uno dei trattati del *Corpus Hermeticum* definite “come piene di senso e di spirito che compiono tante e tali cose; statue che conoscono il futuro e che lo predicano per sorte, ispirazione profetica, sogni e molti altri mezzi, che procurano agli uomini malattie e che li guariscono, che danno, in base ai meriti, il dolore o la gioia (*statuas animatas sensu et spiritu plenas tanta facientes et talia, statuas futurorum praescias eaque sorte, vate, somnis multisque aliis rebus praedicentes, inbecillitates hominibus facientes pasque curantes, tristitiam laetitiamque pro meritis*)”³. Contro credenze di questo tipo, infatti, si indirizzavano particolarmente le polemiche dei cristiani⁴, sebbene si trattasse, come vedremo, di teorie elaborate in ambienti specifici.

¹ Sul paganesimo in età tardoantica e i rapporti pagani-cristiani si veda la bibliografia in LAVAN, MULRYAN, 2011, oltre a opere fondamentali come CAMERON, 2011; BROWN, LIZZI TESTA, 2011; BROWN, 2012; RATTI, 2012; LIZZI TESTA, 2013. Non è questa la sede per esaminare le diverse posizioni degli studiosi sui temi del conflitto, scontro, dialogo o tolleranza fra cristiani e pagani nella tarda antichità. È innegabile, tuttavia, come fra le critiche nei confronti delle credenze e tradizioni “pagane” sviluppate nelle opere cristiane intervenga anche il tema del culto dedicato alle statue delle divinità.

² Sulle statue tardoantiche, si vedano almeno STIRLING, 2005; HANNESSTAD, 2007; BAUER, WITSCHERL, 2007; SMITH, WARD-PERKINS, 2016; KRISTENSEN, STIRLING, 2016. Sul tema dei diversi atteggiamenti nei confronti della statuaria pagana da parte dei cristiani, si vedano JACOBS 2010, con particolare riferimento all’Asia Minore, gli studi di KRISTENSEN, 2010, 2012 e 2013 e la sintesi in SFAMENI c.s.

³ *Ascl.*, 9.23 (ed. NOCK, FESTUGIÈRE, 1945, p. 54).

⁴ Sant’Agostino, ad esempio, nel *De civitate Dei*, 8.23 (trad. GENTILI, 1978, pp. 593-95), così commenta questo brano dell’*Asclepius*: “L’egiziano sostiene che alcuni dèi sono stati prodotti dal sommo dio, altri dagli uomini. Chi ascolta questo discorso come è stato formulato da me pensa che si tratti degli idoli perché sono opera delle mani degli uomini. Ma il Trismegisto afferma che gli

1. La tradizione delle statue animate tra miracoli, trucchi, magia e teurgia

Il problema della natura delle statue raffiguranti divinità, prima dell'età tardoantica, non risulta essere stato particolarmente approfondito a livello di speculazione "alta". Le posizioni dei filosofi di età classica riguardo alle statue possono infatti essere ben sintetizzate da quanto scrive Platone⁵:

Le antiche leggi riguardanti gli dèi sono generalmente di due tipi. Infatti quegli dèi che sono visibili noi li onoriamo direttamente, gli altri invece li onoriamo per immagini, costruendo per essi delle statue. Ebbene, per quanto le immagini che veneriamo siano prive di vita, riteniamo che grazie ad esse proprio quegli dèi viventi < che esse raffigurano > divengano verso di noi molto benevoli e accondiscendenti....

La statua dunque è ritenuta "priva di vita", ma costituisce un mezzo per attirare sui fedeli la benevolenza del dio che essa rappresenta.

Sebbene le statue fossero sostanzialmente considerate degli oggetti che potevano avere diverse valenze, da quella propriamente culturale ad una più genericamente decorativa, in alcuni ambiti si riteneva, però, che, in determinate circostanze, la divinità raffigurata potesse manifestarsi e comunicare con gli uomini attraverso segni di vario genere e addirittura animandosi, diventando ricettacolo stesso della divinità. A proposito esisteva una tradizione molto antica, che è stata accuratamente esaminata da M. Pugliara in un saggio del 2003:

la tradizione letteraria consente di focalizzare almeno quattro piani di lettura che individuano altrettante tipologie di animazione potenzialmente presenti nell'idolo descritto dalle fonti, secondo una progressione graduale di mobilità: da quella completamente illusoria (frutto cioè di una percezione falsa di un movimento che, di fatto, non c'è) all'effettiva capacità da parte del simulacro di produrre un movimento, caso in cui la "vitalità" dell'immagine si fa più evidente, riconoscibile e tangibile⁶.

idoli visibili e palpabili sono quasi il corpo degli dei e che in esso sono presenti come ospiti alcuni spiriti capaci di fare del male oppure di soddisfare determinati desideri di coloro dai quali sono loro deferiti gli onori divini e gli omaggi del culto. Produrre dèi significa secondo lui congiungere mediante una determinata arte gli spiriti invisibili agli oggetti visibili della materia corporea, in modo che siano come corpi animati assoggettati e idoli sottomessi a quegli spiriti; gli uomini avrebbero ricevuto questo grande e stupendo potere di creare gli dèi".

⁵ Plato, *Leg.* 11.930 e 931a.

⁶ PUGLIARA, 2003, p. XVII.

1.1. *Spirantia signa*: statue che sembrano vive per la loro verosimiglianza

Escludendo le statue animate attraverso una tecnica specifica (cioè dei veri e propri automi⁷), ad un primo livello si collocano quei simulacri che erano considerati “animati” per la loro straordinaria somiglianza con persone o animali: la letteratura greca e latina è piena di riferimenti a questo genere di “animazione”. Ad esempio, numerose fonti ci attestano che le statue di Dedalo erano considerate vive proprio per la loro capacità di sembrare simili ad esseri realmente viventi. In particolare, Diodoro sostiene che Dedalo nello scolpire gli *agalmata* sarebbe stato così abile a rappresentare le caratteristiche dell’intero corpo che le statue fatte da lui sembravano del tutto simili ad esseri viventi:

poiché lui fu il primo a rappresentare gli occhi aperti e a rendere le gambe separate, le braccia e le mani staccate dal corpo, era naturale che ricevesse l’ammirazione degli uomini, dal momento che gli artisti che erano venuti prima di lui avevano fatto gli *agalmata* con gli occhi chiusi, con le mani che scendevano lungo i fianchi e rimanevano attaccate ad essi⁸.

Altri esempi famosi di statue dell’antichità greca che sembravano “vive” erano la vacca di Mirone⁹ o l’Afrodite Cnidia di Prassitele¹⁰, ma la tradizione è attestata fino ad epoca tardoantica, come dimostra, ad esempio, Macrobio:

Sul monte Libano il simulacro di quella dea (Venere) è rappresentato con il capo velato, triste nell’aspetto, nell’atto di sostenere tra le pieghe del mantello la testa con la mano sinistra; a chi la osserva sembra che sgorghino delle lacrime¹¹.

Tutti questi esempi non hanno però una specifica connotazione religiosa, mentre sono piuttosto il segno dell’ammirazione degli antichi per un’arte intesa come *mimesis* della natura.

1.2. Statue che si animano per un miracolo

Diverso è il caso delle statue che, all’improvviso, a seguito di un evento miracoloso, perdono la loro immobilità per animarsi: le statue allora si spostano, chiudono

⁷ Oggetto specifico dello studio di PUGLIARA, 2003.

⁸ Diod. Sic., *Bibl. hist.* 4.76, 1-3. Per un’analisi del mito di Dedalo interpretato come mito della *mimesis* si veda PUGLIARA, 2003, pp. 187-221.

⁹ *Ant. Pal.*, IX, 717 e 738.

¹⁰ Si veda PUGLIARA, 2003, pp. XVIII-XIX.

¹¹ *Macr., Sat.* 1.21.5 (trad. SANZI, 2003, p. 351).

gli occhi, parlano, piangono, ridono, appaiono in sogno o danno responsi e consigli. Cassio Dione, ad esempio, riporta assai di frequente storie di statue che sudano¹², che si voltano e sanguinano¹³, che cambiano espressione¹⁴, o che ridono in maniera sinistra¹⁵. Ancora Plutarco, dopo aver raccontato di una statua di Ierone eretta su una colonna che era crollata il giorno stesso in cui il tiranno era morto¹⁶, ricorda una serie di prodigi analoghi: prima della morte di Ierone lo Spartiate, sopravvenuta a Leuttra, dalla sua statua si erano staccati gli occhi, mentre, prima della battaglia navale di Egospotami, la statua in marmo dello stesso Lisandro si era tanto coperta d'erba che non se ne vedeva più il viso. In questi, come in molti altri casi, si credeva dunque che l'immagine si animasse per preannunciare l'imminenza di una sciagura. Ancora Cicerone, ad esempio, nel *De Divinatione*, parla di una statua di Eracle che prima della sconfitta spartana a Leuttra si era mossa come presagio del male imminente¹⁷.

Questi esempi fanno parte di un repertorio di "miracoli" molto più vasto e attestano un patrimonio popolare di credenze che "associano l'immanenza della divinità, la sua capacità di agire nel mondo e sul destino degli uomini, al suo effettivo e visibile intervento, ai segni che si manifestano direttamente dalla forma del simulacro"¹⁸.

1.3. Statue animate tramite trucchi

Ad una terza categoria appartengono le statue che venivano manovrate da sacerdoti o ciarlatani in modo tale da apparire "vive". Alcune fonti, soprattutto cristiane, denunciano infatti l'uso di stratagemmi per provocare artificialmente il movimento delle statue¹⁹. Una testimonianza archeologica di trucchi del genere può essere rintracciata in un busto marmoreo di Epicuro della Glyptoteca di Copenhagen, copia di un originale greco del I sec.d.C. Il busto, infatti, è caratterizzato dalla presenza di un condotto interno che arrivava fino alle labbra e che forse poteva servire ad introdurre un tubo di bronzo per fare "parlare" la statua²⁰. Un altro caso interessante è rappre-

¹² Cass. Dio, *Hist. Rom.* 40.17.47.

¹³ Cass. Dio, *Hist. Rom.* 41.61; 47.33; 54.7; 47.40.

¹⁴ Cass. Dio, *Hist. Rom.* 51.17.

¹⁵ Cass. Dio, *Hist. Rom.* 59.28.

¹⁶ Plu., *De Pyth. or.* 8.

¹⁷ Cic., *Div.* 1.34 (74).

¹⁸ PUGLIARA, 2003, p. XXI.

¹⁹ Si veda PUGLIARA, 2003, pp. XXI-XXII. Alcuni esempi specifici saranno indicati *infra*.

²⁰ POULSEN, 1945.

sentato dai monumenti mitriaci che raffigurano il personaggio del Leontocefalo e che talora presentano una cavità che dal retro della testa giunge alla bocca, forse per l'inserimento di una fiaccola; in alcuni esemplari era presente inoltre una scanalatura che dal foro posteriore della testa discendeva fino alla base della statua: si trattava di un meccanismo utilizzato con ogni probabilità per fare emettere fiamme dalla bocca del dio attraverso un trucco pirotecnico²¹.

1.4. Statue e prassi oracolare

Alla seconda o alla terza categoria (a seconda che vi si riconoscesse o meno l'uso di trucchi da parte dei sacerdoti) potrebbero essere ascritti i numerosi esempi di statue a cui si attribuiva il potere di fornire oracoli proprio tramite la loro animazione²². Si tratta però di un fenomeno così peculiare e ben attestato che è preferibile trattarne in maniera a sé stante. Già Erodoto, infatti, riferisce che l'immagine di Hera ad Argo rispose a Kleomenes I che la interrogava con l'apparizione di una fiamma sul suo petto: se la fiamma avesse raggiunto la testa dell'immagine, lui sarebbe riuscito a saccheggiare la città²³. L'oracolo di Ammone nell'oasi di Siwa non dava responsi in versi come quello di Delfi, ma replicava per mezzo di cenni del capo che il profeta interpretava²⁴. Diodoro ci racconta che la statua veniva portata da otto sacerdoti sulle spalle²⁵.

L'autore del *De dea Syria* riferisce il procedimento con cui l'Apollo Nebo di Hieropolis (la forma siriana del dio babilonese della saggezza e della scrittura) forniva i suoi oracoli²⁶. La statua annunciava con il suo movimento ai sacerdoti che voleva profetizzare: quelli allora la portavano in processione ed eseguivano una danza estatica. Quindi il sommo sacerdote le rivolgeva delle domande e la statua manifestava il suo assenso o il suo diniego spingendo avanti o indietro i suoi portatori.

Tali pratiche erano ancora molto diffuse in epoca tardoantica, come provano numerose fonti al riguardo. Ad esempio, Macrobio così descrive la consultazione del dio di Heliopolis:

²¹ Si vedano le statue descritte da BORTOLIN 2012, n. 11 (*CIMRM I*, p. 213 n. 544), n. 13 (Mitreo Cripta Balbi inv. 44818) e n. 15 (*CIMRM I*, p. 74-75 n. 78, figg. 29 a-b) e il rilievo n. 30 (*CIMRM I*, p. 212-213 n. 543, fig. 152).

²² Sembra che l'inventore di pratiche profetiche fraudolente fosse stato il ventriloquo Euricle nel V secolo a.C. (Ath. *Deip.* I.35). Per altre fonti, si veda PEREA YÉBENES, 2005, pp. 225-226.

²³ Hdt., VI 82.

²⁴ Si veda HAJJAR, 1990, p. 2292.

²⁵ Diod. Sic., *Bibl. hist.* 17.50-51.

²⁶ Ps. Luc., *De dea Syr.* 35-36.

In questo tempo il culto è dedicato prevalentemente alla divinazione, che rientra nei poteri di Apollo, che è lo stesso che il sole. La statua del dio di Heliopolis viene trasportata su portantina, come si fa per le statue degli dèi nella processione dei giochi del circo. La prendono in spalle per lo più le persone più importanti della regione, a capo rasato, pure per lunga castità, e si muovono guidati dallo spirito divino, non secondo la loro volontà ma dove il dio li sospinge, così come ad Anzio vediamo procedere le statue delle due Fortune per dare i responsi²⁷.

Dovevano quindi esistere nell'antichità diversi altri oracoli che profetizzavano nella stessa maniera²⁸. Ancora Eusebio di Cesarea riferisce della statua di Zeus Philius realizzata da Thèotecnos ad Antiochia la quale rendeva oracoli con procedimenti magici che permettevano di muoverne le parti per indicare l'approvazione o la disapprovazione del dio²⁹. Damascio, inoltre, ci informa che il betilo di Allat ad Emesa emetteva un suono che Eusebio, il suo ministro, interpretava in senso divinatorio³⁰. Infine Servio, nel commento dell'Eneide, attribuisce soprattutto a Egiziani e Cartaginesi le pratiche di trarre vaticini dal movimento delle statue portate in processione³¹.

Per ottenere questi effetti di movimento delle statue si poteva ricorrere a vari stratagemmi. In alcuni templi egiziani è stata riscontrata l'esistenza di corridoi, stanze e passaggi segreti che con ogni verosimiglianza potevano servire ai sacerdoti da nascondiglio per proclamare gli oracoli senza essere visti dai fedeli. È questo il caso, ad esempio, dei templi di Karanis: nell'edificio dedicato al culto degli dèi-coccodrillo del Fayum Pnephoros e Petesouchos, eretto nella seconda metà del I secolo d.C. in onore di Nerone, vi era infatti un corridoio nascosto collegato ad uno spazio sotto l'altare principale dove poteva nascondersi il sacerdote per dare i responsi in nome degli dèi. Ancora a Karanis, nel tempio nord, anch'esso forse dedicato al culto di un dio-coccodrillo, vi erano dei passaggi segreti nei muri che servivano probabilmente agli stessi scopi³². È noto come la statua di Serapide nel suo tempio ad Alessandria fosse sospesa in aria grazie ad un magnete fissato nella volta del tempio, secondo un

²⁷ Macr. *Sat.* 1.23.13 (trad. MARINONE, 1977, p. 301).

²⁸ Si veda HAJJAR, 1990, in particolare pp. 2290-2293.

²⁹ Euseb., *Hist.Eccl.* 9.3 e 11.5-7. Cfr. HAJJAR, 1990, p. 2264.

³⁰ Dam., *Vita Isid.*, *apud Phot. Bibl.*, codex 242, fr. 203. Per altre testimonianze di idolomanzia, si veda ancora HAJJAR, 1990, p. 2291.

³¹ Serv., *Aen.* 6.68.

³² Sui templi di Karanis si veda BOAK, 1933.

sistema riferito invece da Rufino alla statua del Sole³³. Secondo Y. Hajjar dovremmo immaginare uno stratagemma simile in uso anche a Hierapolis per consentire alla statua di Apollo di elevarsi in aria, lasciando a terra i portatori³⁴. Per fare “parlare” la statua di Giove eliopolitano, che in qualche caso poteva fornire oracoli in “viva voce” oltre che col movimento, si poteva inoltre ricorrere ad un ventriloquo o ad un sacerdote nascosto nella base che parlava attraverso un canale che arrivava alla bocca della statua, come nel caso dell’Epicuro di Copenhagen³⁵.

1.5. Statue animate per magia

Per animare le statue, inoltre, si poteva ricorrere al potere della magia. Tra i vari prodigi attribuiti a Simon “mago”, ad esempio, vi era proprio la capacità di animare le statue, che si combinava con quella di rotolarsi nel fuoco senza essere bruciato, di trasformare le pietre in pane o di fare apparire fantasmi nelle piazze³⁶. In questo caso, dunque, non si trattava di un prodigio determinato dalla divinità, ma era il mago, con i suoi “poteri”, ad animare le statue, secondo quel principio della “manipolazione” del divino su cui si può fondare la basilare differenza tra magia e religione³⁷. Nelle fonti letterarie è largamente attestata la credenza nell’esistenza di statue “magiche”: pare infatti che Nerone ne avesse una³⁸, mentre Apuleio fu accusato di possederla³⁹; Luciano deride questa credenza, segno che era diffusa⁴⁰ e Filostrato fa menzione dell’impiego di statue come amuleti⁴¹.

³³ Suid., s.v. Μαγνητις; Rufin., *Hist. Eccl.* 2.23. Sulla statua di Serapide, in particolare, si veda *infra*.

³⁴ HAJJAR, 1990, p. 2271.

³⁵ POULSEN, 1945.

³⁶ *Ps. Clem.*, H b 32.2 e d 4.2. Per un commento a questi testi e su Simon mago si veda in particolare CÔTÉ, 2001.

³⁷ Esiste un ampio dibattito fra gli studiosi moderni su cosa debba intendersi per “magia” e quale rapporto intercorra tra magia e religione nel mondo antico. La bibliografia su questo argomento è molto vasta e non può essere citata in questa sede; si vedano almeno: AUNE, 1980; VERSNEL, 1991, pp. 177-197; GRAF, 1995; LUCK, 1997; SCHÄFER, KIPPENBERG, 1997; FLINT, GORDON, LUCK, OGDEN, 1999; SANZI, SFAMENI, 2009; GORDON, MARCO SIMÓN, 2010; PIRANOMONTE, MARCO SIMÓN, 2012 e, naturalmente, i numerosi contributi pubblicati in questa rivista.

³⁸ Suet., *Nero* 56.

³⁹ Apul. *Apol.* 63.

⁴⁰ Luc., *Philops.* 42.

⁴¹ Phil., *Vit. Apol.* 63. Per queste ed altre fonti si veda DODDS, 1965, p. 281.

Nei papiri magici ci sono vari esempi di statue consacrate e utilizzate dai maghi nelle loro operazioni. Per ogni statua viene indicato il materiale di cui deve essere fatta, il modo in cui deve essere usata e i rituali associati⁴². Molto importanti, come sempre nei rituali magici, sono le formule da pronunciare, che potevano anche essere iscritte su supporti di vario genere e inserite all'interno delle stesse statue. Nel papiro IV, ad esempio, descrivendo un rito da praticare per acquisire un assistente fatto di legno, si dice che l'immagine di Eros alato deve racchiudere nel piede un nome magico iscritto su una foglia d'oro⁴³; nello stesso testo si parla inoltre di un Hermes racchiudente una formula magica che era stato consacrato da una ghirlanda e dal sacrificio di un pollo⁴⁴. Secondo A. Haluska, tuttavia, "there is nothing to indicate that any of this meant to animate the statues or to call the divinity inside the statue": ogni statua può indicare la presenza di una divinità o di un'altra entità e offrire un punto di interazione con essa, senza tuttavia che chi pratica il rituale debba necessariamente credere che tale entità si trovi "dentro" la statua⁴⁵. Tuttavia, in qualche caso, si descrive un rito per rendere "viva" una statua, come nel papiro XII:

Qui è davvero descritto brevemente il rito grazie al quale tutte le immagini modellate e le pietre incise sono rese vive. Questo è il vero rito e gli altri simili ampiamente circolanti sono falsificati e fatti di parole vane. Così mantieni questo in un posto segreto come un gran mistero⁴⁶.

1.6. La teurgia e l'animazione delle statue

Secondo alcuni studiosi, Greci e Romani praticavano sin da epoche molto antiche rituali per animare le statue⁴⁷. In base ad un riesame di tutta la tradizione disponibile, S. J. Johnston ha sostenuto invece che "we find no mention to ritually animated statues in Greece and Rome until very late antiquity"⁴⁸, quando, in un preciso ambito filosofico-religioso, quello della teurgia, si svilupparono formali pratiche di animazione delle statue.

⁴² Si veda HALUSKA, 2008 (in particolare la tabella riassuntiva con la descrizione delle statue citate nei papiri a pp. 485-486).

⁴³ PGM IV, 1841ss.

⁴⁴ PGM IV, 2360.

⁴⁵ HALUSKA, 2008, p. 487 e 491.

⁴⁶ PGM XII, 318. Per altri esempi si veda anche PGM III, 296 e 1370.

⁴⁷ FARAONE, 1992; STEINER, 2001.

⁴⁸ JOHNSTON, 2008, p. 446.

Giamblico attribuisce l'origine di questa pratica a Pitagora che avrebbe inventato i riti che permettevano di far discendere gli dèi nelle loro statue⁴⁹, e spiega in questo modo come ciò sia possibile:

Nessuno si meravigli se noi diciamo pura e divina una certa materia; creata, in effetti anche lei dal padre e demiurgo dell'universo, la sua perfezione la rende adatta a ricevere gli dèi...La teurgia scoprendo anche in una maniera generale i ricettacoli adatti a ciascuno degli dèi, riesce a mettere insieme pietre, erbe, animali, aromi d'altri oggetti sacri perfetti e dei fori per fare in seguito di tutto ciò un ricettacolo integrale e puro...Si sceglierà la materia che è loro (agli dèi) apparentata come capace di adattarsi all'edificazione delle loro dimore, alla consacrazione delle statue e ai riti del sacrificio⁵⁰.

Non tutti i filosofi neoplatonici erano d'accordo su queste teorie (secondo Porfirio, ad esempio, gli dèi non potevano risiedere all'interno delle statue⁵¹); tuttavia nelle pratiche teurgiche erano comprese le operazioni volte ad "animare" le statue, secondo le indicazioni di Giamblico⁵². Proclo, ad esempio, afferma che attraverso le pratiche teurgiche le statue potevano essere animate per ottenere degli oracoli⁵³. Il filosofo fa inoltre più volte riferimento a cerimonie durante le quali gli iniziati disponevano simboli o *charakteres* intorno alle statue per renderle adatte alla partecipazione di potenze superiori che le avrebbero dotate di vita e di movimento⁵⁴. Ciascun dio, infatti, avrebbe avuto un suo rappresentante nel regno animale, vegetale e minerale che era o conteneva un *symbolon* della sua natura divina o che era in rapporto con quella⁵⁵. Tra i seguaci di Giamblico, è noto che Heraiskos avesse un talento naturale per distinguere le statue sacre "viventi" da quelle che non lo erano

⁴⁹ *Vita Pitag.* 151.

⁵⁰ Iamb., *Myst.* 5.23.232-234 (ed. DES PLACES, 1966, pp. 178-179).

⁵¹ Porf., *Abst.* 18: "Le statue più antiche, fatte di terra e di legno sono reputate le più divine, a causa della materia impiegata e della semplicità della loro fattura."

⁵² Sulla teurgia si vedano, in particolare, DODDS, 1965, 270-297; LUCK, 1989 (in particolare 92 sulle tecniche teurgiche per animare le statue), VAN LIEFFERLINGE, 1999; sul tema delle statue parlanti in relazione ad oracoli di Ecate si veda PEREA YÉBENES, 2005.

⁵³ Procl., in *Tim.* 3.155.18-25. PEREA YÉBENES, 2005, pp. 228-229.

⁵⁴ Procl., in *Tim.* 3.6.13.

⁵⁵ DODDS, 1965, p. 279, secondo modalità simili a quelle attestate nei papiri magici. Da Olimpiodoro di Tebe (4.60.15 *apud* Phot. *Bibl.* 58.22) apprendiamo dell'esistenza di una statua che proteggeva Reggio sia dai fuochi dell'Etna che dai rischi del mare, grazie ai simboli del fuoco e dell'acqua che probabilmente non erano altro che dei *charakteres* come quelli a cui facevano riferimento i teurghi o i papiri magici.

in base alla sensazione di “divino” che gli procuravano non appena si accostava a loro. In questo modo sarebbe stato in grado di riconoscere la statua segreta di Aion venerata dagli Alessandrini⁵⁶. Esperto di teurgia e di pratiche per animare le statue era inoltre Massimo di Efeso che, secondo quanto ci racconta Eunapio di Sardi, sarebbe riuscito a far sorridere e poi addirittura ridere la statua di Ecate all’interno del suo tempio, dopo avere bruciato un grano d’incenso e cantato una sorta di inno. Non contento di questa dimostrazione di potenza, avrebbe fatto accendere le lampade che la dea teneva in mano⁵⁷. Eunapio ci informa infine che l’imperatore Giuliano rimase tanto colpito dalla fama di Massimo che nella sua scuola di Efeso riusciva a fare straordinarie animazioni di statue, che lo scelse come maestro⁵⁸.

Non è dunque un caso che Giuliano descriva l’arrivo a Roma del simulacro della Madre degli dèi in questi termini:

E lei (la Magna Mater), come se volesse mostrare al popolo romano che dalla Frigia non portavano una statua inanimata, ma piuttosto che quanto avevano ricevuto dai Frigi e che trasportavano aveva al contrario una forza superiore e oltremodo divina, non appena toccò il Tevere arrestò la nave come se all’improvviso avesse messo radici là presso il Tevere... La dea volle insegnare ai Romani durante quella giornata che dalla Frigia non portavano un carico stimato di poco valore, ma degno del massimo valore, dal momento che non era un’opera dell’uomo ma era realmente divino, non terra senza anima ma un qualcosa vivo e divino⁵⁹.

L’autore propone però una soluzione razionale al contrasto, apparentemente insanabile, tra la natura materiale delle statue e le esigenze spirituali dei fedeli che vi percepivano la presenza della divinità o, comunque, un modo per avvicinarsi ad essa:

Le statue, gli altari, la salvaguardia del fuoco inestinguibile e, in una parola, tutti i simboli di questo genere, i nostri padri li hanno stabiliti come dei segno della presenza degli dèi, non perché noi li consideriamo dèi, ma per farci adorare gli dèi per mezzo di loro (attraverso loro come intermediari). Noi viviamo in un corpo: bisognava dunque che il culto degli dèi fosse corporale...⁶⁰.

⁵⁶ Suid., s.v. jHerai?skoi.

⁵⁷ Eun., VS 7.44-45. PEREA YÉBENES, 2005, 233. Per l’uso delle statue di Ecate per fini teurgico-magici e oracoli, si veda anche la testimonianza di Eusebio di Cesarea, *Praep.* V.12.

⁵⁸ BIDEZ, 1930, 79, ha ricostruito l’iniziazione di Giuliano alla teurgia.

⁵⁹ Iul., *In Matr. deor.* 2. (trad. SANZI, 2003, p. 293).

⁶⁰ Iul., *Ep.* 89.23 (ed. BIDEZ, 1924). Su Giuliano e il culto delle immagini sacre si veda DE VITA, 2017.

Per Giuliano dunque le statue non sono divinità, né ricettacoli di divinità, ma non sono nemmeno semplici oggetti: le statue sono piuttosto intermediari fra gli uomini e gli dèi. Gli uomini, infatti, vivendo in un corpo, hanno bisogno anche di un culto corporale, oltre che di una venerazione spirituale. Ciò costituirebbe la prima formulazione di una soluzione razionale dell'antinomia tra la materialità delle statue e i suoi effetti sullo spirito dei fedeli⁶¹.

2. La condanna delle statue da parte dei cristiani

A proposito delle statue, i cristiani riprendono in buona parte teorie elaborate già nella tradizione giudaica, da sempre avversa al culto degli idoli⁶² e ribadiscono sempre, con vari argomenti, quanto già affermato da san Paolo: “Gli dèi fatti da uomini non sono dèi”⁶³. Così Clemente Alessandrino, fra gli altri, sostiene nel IV libro del *Protrepticus* che le statue non hanno alcun carattere divino o miracoloso⁶⁴. Particolarmente esemplificativi al riguardo sono alcuni capitoli del *Contra Celsum* di Origene, che ci consentono anche di conoscere le argomentazioni fornite dai pagani a proposito della natura delle statue⁶⁵. Nel VII libro, infatti, Origene riferisce il pensiero del suo interlocutore: “Essi (i cristiani) non sopportano la vista di templi, altari e statue. Ma neppure la sopportano gli Sciti, né i Nomadi fra i Libici, né i Seri, che sono atei, né altri popoli assai empì e senza leggi; il fatto poi che anche i Persiani la pensano così, lo racconta, Erodoto in queste parole: “so che i Persiani hanno tali usanze, avendo per costume di non costruire statue, né templi e altari ma accusando di follia quelli che lo fanno. Questo, mi sembra perché non credono come i Greci che gli dèi siano di natura umana”... Essi (i cristiani) disprezzano apertamente le statue. Se lo fanno perché la pietra, il legno, il bronzo o l'oro che il tale o il talaltro hanno lavorato non possono essere Dio, la loro saggezza sarebbe ridicola. Infatti chi altri, se non uno assolutamente sciocco, ritiene che queste cose siano dèi e non invece doni votivi e statue di dèi? Se invece lo fanno perché non bisogna supporre che si tratti di immagini divine, poiché la forma di Dio è differente, come pare anche ai Persiani, essi confutano, senza accorgersene, se stessi, quando dicono che “Dio ha creato l'uomo a propria immagine” e con un aspetto simile al suo. Ma essi converranno che

⁶¹ BOUFFARTIGUE, 2007, 64.

⁶² Si vedano in particolare gli argomenti con i quali Filone Alessandrino, *Decal.* 66-74 condanna il culto rivolto alle statue e agli artisti che le hanno realizzate.

⁶³ *Acta Apost.* 19.26.

⁶⁴ Clem. Al., *Protr.* 4.56.3.

⁶⁵ Orig., *Cels.* 7.62-69.

queste statue sono in onore di certi esseri, simili o dissimili nell'aspetto, e che non sono dèi quelli ai quali esse sono dedicate ma demoni, e che chi venera Dio non deve adorare i demoni"⁶⁶.

Anche i cristiani, dunque, in qualche modo erano portati a riconoscere una certa "potenza" delle statue di culto, da riconoscere ovviamente non come divinità ma come *daimones*.

Nel paragrafo seguente Origene risponde a Celso che la ragione dell'intolleranza nei confronti delle statue da parte di tutti i popoli da lui citati è molto diversa da quella dei cristiani perché si fonda su dottrine diverse. I cristiani hanno il comandamento di adorare solo Dio seguendo le indicazioni bibliche: "Non ti costruirai idoli né nulla che somigli a ciò che è in alto nel cielo, o a ciò che è in basso sulla terra o a ciò che è nelle acque sotto la terra. Tu non ti prostrerai davanti a queste immagini, né le servirai"⁶⁷. Nel paragrafo 66 Origene ribadisce dunque che i cristiani si rifiutano di pregare le statue per evitare di cadere nell'opinione che le statue sarebbero altri dèi. Questo è il motivo per cui Celso e tutti quelli che affermano che esse non sono degli dèi sarebbero comunque condannabili, malgrado la loro apparente saggezza, in quanto le folle finiscono per considerare le statue come vere e proprie divinità. Sebbene Celso dica di non considerarle dèi ma offerte consacrate agli dèi, per Origene è comunque chiaro che queste sono offerte di persone che hanno idee false sulla divinità. I cristiani non credono che le statue siano immagini divine perché non rappresentano l'immagine del Dio invisibile e incorporeo. Per quanto riguarda il culto degli dèi come un culto tributato ai demoni, Origene, alla fine del paragrafo 69, sostiene che i demoni siano malvagi e non si debbano adorare. Infatti la loro natura "negativa" è rivelata da quelli che li invocano con filtri, malefici, congiure o pratiche senza nome. Costoro hanno appreso come evocare questi demoni con degli incantesimi e a trascinarli a fare ciò che desiderano. Questo è il motivo per cui il culto dei demoni è estraneo a coloro che adorano il Dio supremo, mentre il culto degli dèi è un culto dei demoni. Al momento dell'erezione delle statue e dei templi si ricorre infatti a invocazioni magiche. Origene conclude, dunque: "Perciò noi abbiamo deciso di fuggire come una rovina il culto dei demoni ed affermiamo che è un culto di demoni ogni pretesa adorazione di dèi, ad opera dei greci, presso altari, statue e templi"⁶⁸.

⁶⁶ Orig., *Cels.* 7.62 (trad. RESSA, 2000, pp. 556-557).

⁶⁷ *Es.* 20.3-5.

⁶⁸ Orig., *Cels.* 7.69 (trad. RESSA, 2000, p. 562).

La dottrina riflessa in queste affermazioni motiverà più tardi i provvedimenti legislativi emanati progressivamente dagli imperatori cristiani. Nel 391, una costituzione di Teodosio proibisce di “volgere lo sguardo alle statue fatte da mano umana (*mortali opere formata simulacra*)” all’interno dei templi⁶⁹. Il divieto si manifesta con maggiore vigore nella più famosa disposizione del 392⁷⁰: “A chiunque, qualunque sia la sua origine o il suo rango nelle dignità umane, sia che occupi un posto di potere o ricopra una carica pubblica, che sia potente per nascita o umile per genere, condizione o sorte, in qualunque luogo, in qualunque città, è fatto divieto di sacrificare vittime innocenti a statue prive di sentimento (*sensu carentibus simulacris*) o, per un’empietà più nascosta, di venerare un lare con il fuoco, un genio con vino nuovo, i penati con profumo, di accendere lampade, offrire incenso, appendere delle ghirlande... Altrimenti, quest’uomo, colpevole di aver violato la religione (*violatae religionis reus*) sarà punito con la perdita della sua casa o della proprietà in cui si è mostrato schiavo della superstizione dei gentili (*gentilicia superstitione*)”⁷¹. Più avanti, nella stessa costituzione, si legge ancora: “Se qualcuno venererà immagini fatte da mano umana, sottoposte al passare del tempo (*mortali opere facta et aevuum passura*), offrendo loro dell’incenso o, esempio ridicolo, temendo improvvisamente ciò che lui stesso ha realizzato... quest’uomo, colpevole di avere violato la religione, sarà multato della parte della sua dimora o della sua proprietà in cui si è mostrato manifestamente schiavo della superstizione dei gentili”⁷². Si insiste dunque sul carattere di “prodotto umano” delle statue che per tale motivo non possono e non devono essere venerate⁷³.

⁶⁹ *Cod. Theod.* 16.10.10.

⁷⁰ Per i culti domestici in età tardoantica ci sia consentito rinviare a SFAMENI, 2014.

⁷¹ *Cod. Theod.* 16.10.12: *Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione fortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, sarta suspendat... is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatu.* Si veda ROUGÉ, DELMAIRE 2005, pp. 442-443.

⁷² *Cod. Theod.* 16.10.12.2: *Si quis vero mortali opere facta et aevuum passura simulacra inposito ture venerabitur ac ridiculo exemplo, metuens subito quae ipse simulaverit... is utpote violatae religionis reus ea domo seu possessione multabitur, in qua eum gentilicia constiterit superstitione famulatum.*

⁷³ ROUGÉ, DELMAIRE, 2005, p. 438, 5, intende *mortali opere* proprio come “fatte da mano umana”, piuttosto che opere mortali, deperibili, proprio perché i cristiani, come si vedrà meglio in seguito, insistevano sempre sul fatto che le statue fossero opere fatte dagli uomini.

Sulla base anche di altre disposizioni⁷⁴, si è spesso ritenuto che la statuaria antica fosse stata oggetto di una distruzione sistematica da parte dei cristiani⁷⁵, tesi a dimostrare che quegli idoli pagani prima ritenuti “tanto potenti” in realtà erano solo pezzi di legno o pietra che potevano essere distrutti senza alcuna conseguenza. Le fonti riferiscono di alcuni casi eclatanti di iconoclastia, come la distruzione del simulacro di Serapide nel suo tempio di Alessandria⁷⁶. Nel descrivere questo episodio, Rufino insiste sulla presenza di *mechanemata* approntati dai sacerdoti per ingannare i fedeli creduloni⁷⁷. All’interno del tempio, infatti, vi era un’enorme statua di Serapide che si diceva fosse stata costruita con tutti i tipi possibili di metallo e di legno. Esisteva dunque una piccolissima finestra orientata in modo tale da lasciare penetrare un raggio di sole che illuminava il volto e le labbra del dio, in alcune date stabilite, quando si introduceva nel tempio la statua del Sole, “così che alla folla che assisteva sembrasse che Serapide con un bacio fosse omaggiato dal sole”⁷⁸. Un altro stratagemma era ancora più ingegnoso: l’immagine del Sole era stata fabbricata con un ferro sottilissimo che veniva attratto da una calamita fissata sul soffitto a cassettoni; così, posizionata la statua a giusta distanza dalla pietra magnetica, questa l’attraeva a sé per effetto naturale, ma al popolo sembrava che la statua si fosse sollevata miracolosamente da terra e restasse sospesa in aria per la sua natura divina. I pagani avevano inoltre diffuso la credenza che “se una mano umana avesse toccato quella statua (di Serapide) la terra aprendosi immediatamente si sarebbe dissolta nel caos e il cielo d’un tratto sarebbe precipitato nell’abisso”⁷⁹. Quando però uno dei soldati cominciò a percuotere la mascella della statua con la bipenne, non successe nulla di tremendo, e così la statua venne fatta a pezzi e bruciata: “questa fu la fine della vana supersti-

⁷⁴ Si veda ad esempio *Cod. Theod.* 16.10.19, una disposizione del 15 novembre 407 in cui si ordina di distruggere le statue dei santuari ancora oggetto di culto da parte dei pagani (ROUGÉ, DELMAIRE, 2005, pp. 454-457).

⁷⁵ Per un esame dettagliato delle fonti antiche sulla distruzione di templi e statue si veda CASEAU, 2001, in particolare 67-79 e CASEAU 2011.

⁷⁶ Socr., *Hist. Eccl.* VII.17; Sozom., *Hist. Eccl.* 15.9. Si può anche ricordare la distruzione della statuaria del tempio di Allat-Athena a Palmira (TROMBLEY, 2001, pp. 145-147.), e la distruzione dei templi di Apamea (EMMEL, GOTTER, HAHN, 2008, pp. 1-3) e di Heliopolis (Baalbeck) in Siria (EMMEL, GOTTER, HAHN, 2008, pp. 1-3).

⁷⁷ Rufin., *Hist. Eccl.* 2.23. Sulla distruzione del Serapeo di Alessandria e sui dati archeologici relativi al tempio si vedano, in particolare: MARTÍNEZ MAZA, 2002; SABOTKA, 2008; HAHN, 2008.

⁷⁸ Rufin., *Hist. Eccl.* 2.23 (trad. SANZI, 2003, p. 192).

⁷⁹ Rufin., *Hist. Eccl.* 2.23 (trad. SANZI, 2003, 193).

zione e dell'antico culto idolatrico di Serapide"⁸⁰. Oltre alla statua di culto, venne quindi completamente distrutto il tempio del dio, e, per neutralizzare gli altri idoli in esso presenti, il vescovo Teofilo decise di sottoporli al ludibrio pubblico⁸¹. Se la distruzione delle immagini era quindi certamente la forma più violenta di eliminazione dei culti pagani da esse rappresentati, anche le formule verbali, spesso riportate dalle fonti come "tu (statua) sei solo legno (o argilla o pietra)" dovevano servire, come una particolare forma di esorcismo, a "neutralizzare" il potere della statua stessa ed il suo valore simbolico⁸². Un'altra maniera simbolica per eliminare gli idoli pagani era quella di apporre il segno della croce del Signore nei luoghi dove erano precedentemente collocati o di incidere sulle statue stesse dei simboli cristiani⁸³.

Le ricerche più recenti tendono quindi a sottolineare come le disposizioni anti-pagane abbiano avuto un'applicazione limitata, così come le violenze non sarebbero state così diffuse e radicali come si è ritenuto in passato⁸⁴. A parte alcuni episodi di iconoclastia, infatti, gli atteggiamenti nei confronti delle statue furono vari, e non mancarono neppure i tentativi di salvaguardare la statuaria antica come una fonte di prestigio, limitandosi a "desacralizzarla" senza distruggerla, anzi utilizzandola per abbellire città e residenze di lusso⁸⁵.

Anche nelle tradizioni popolari cristiane, gli idoli pagani avevano un posto di rilievo. Una leggenda, in particolare, riferisce che gli idoli dei templi egiziani, in cui era entrato Gesù bambino in fuga dalla Palestina a seguito della persecuzione di Erode, erano caduti a terra e si erano ridotti in pezzi⁸⁶. Si compiva così la profezia

⁸⁰ Rufin., *Hist. Eccl.* 2.23 (trad. SANZI, 2003, 193).

⁸¹ Socr., *Hist. Eccl.* 5.16.

⁸² È il caso, ad esempio, della leggenda di Apollo di Hermopolis (*Hist. mon.* 8,25) in cui si parla di un idolo molto illustre venerato in un tempio che non era altro però che una statua di legno (xuvlinon to; xovanon). Su questo tema, si veda KRISTENSEN, 2012.

⁸³ È il caso dei busti di Serapide che si trovavano in tutte le case di Alessandria: vennero tutti rimossi e "al loro posto sulle porte, negli ingressi, sulle finestre, sulle pareti e sulle colonne ognuno dipingeva il segno della croce del Signore" (Rufin. *Hist. Eccl.*, 2.29 – trad. SANZI, 2003, p. 194). KRISTENSEN, 2013, p. 134, esamina vari casi di "Christian responses to pagan sculpture", dai casi di distruzione totale come nel caso della statua di culto di Serapide, a rituali di esorcismo, all'esposizione pubblica di statue fatte a pezzi, alla loro reinterpretazione.

⁸⁴ Per una recente sintesi su questa problematica si veda AMBROGI, 2011.

⁸⁵ LEPELLEY, 1994.

⁸⁶ Si veda *Hist. Mon. in Aeg.* 8.1; Rufin., *Hist. Mon.* 7.1.2; *Ps. Matth. Ev.* 22.2ss. Sulla tradizione di Gesù "mago" che proprio in Egitto avrebbe appreso quest'arte, si veda SMITH, 1990.

di Isaia: “Ecco il Signore è seduto su di una nube leggera ed andrà in Egitto, e gli idoli egiziani, costruiti dalla mano dell’uomo, in sua presenza si scuoteranno e cadranno a terra”⁸⁷. In particolare è interessante l’ampio racconto di questo episodio presente nei vangeli apocrifi detti dell’infanzia nelle versioni araba ed armena⁸⁸. Si tratta di testi di X-XII secolo che sembrano derivare da una fonte siriana di VI, forse a sua volta risalente ad un testo latino di V secolo, ma di più antica tradizione, che verso la fine del VI secolo sarebbe stato tradotto in armeno e successivamente – o parallelamente- in arabo. La versione armena presenta dei contatti con quella araba, ma rispetto a questa risulta decisamente ampliata. È difficile ricostruire esattamente la storia del testo che, molto diffuso a livello popolare, potrebbe essere stato tradotto più di una volta⁸⁹. È interessante tuttavia osservare come leggende popolari che raccontavano episodi dell’infanzia di Gesù e che dovevano avere un’origine molto antica, circolassero ancora nel mondo orientale fino al X-XI secolo. Nella versione araba si racconta che la sacra famiglia arrivò in Egitto nei pressi di un grande villaggio dove c’era un idolo in grado di proferire oracoli che venivano raccolti da un sacerdote dedito al suo culto. Non appena Giuseppe e Maria entrarono nel villaggio vi fu un violento terremoto in tutto l’Egitto. I sacerdoti allora chiesero all’idolo da che cosa fosse stato provocato e l’idolo rispose che un dio nascosto era presente tra di loro, il dio vero, figlio di Dio e l’unico che fosse degno di essere servito. Allora la terra tremò di nuovo e l’idolo cadde a terra distrutto⁹⁰. Nel libro armeno dell’infanzia, l’episodio viene ulteriormente amplificato⁹¹. La sacra famiglia arriva infatti nella città di Mesrin, in un quartiere in cui erano state elevate statue magiche le quali, ogni volta che un nemico minacciava il paese, mandavano tutte insieme lo stesso grido attraverso la città per avvisare del pericolo imminente. Appena Gesù si avvicina al quartiere, tutto a un tratto queste statue si mettono ad urlare e insieme a loro gridano tutte le altre statue in città avvertendo che sta arrivando un monarca, figlio di un grande re. Subito si raduna una folla armata ma non trova nessuno. Qualche giorno dopo, Gesù chiede alla madre di poter visitare un grande tempio dedicato ad Apollo. Mentre ne osserva la bellezza, le statue si mettono a gridare dicendo che il figlio del re si trova all’interno del tempio. La folla accorre e vi trova solo Gesù che

⁸⁷ Is. 19.1.

⁸⁸ Si veda SANZI, 2006.

⁸⁹ Per un tentativo di ricostruzione della storia del testo si veda l’introduzione di PEETERS, 1914.

⁹⁰ Vangelo arabo, X. Si veda PEETERS, 1914, pp. 10-11.

⁹¹ Vangelo armeno, XV.6-17, ed. PEETERS, 1914, pp. 165-172.

dichiara di essere il figlio di un vecchio straniero. Tempo dopo, vi è una grande cerimonia in onore di Apollo e tutti i sacerdoti sono radunati nel suo tempio. Si presenta anche Gesù e allora gli idoli gridano di nuovo che dentro il tempio di Apollo c'è il figlio di un re. Gesù nel frattempo osserva che sotto la statua di Apollo c'è scritto che questo dio è il creatore del cielo e della terra, colui che ha dato la vita a tutto il genere umano. Indignato, esce dal tempio e prega Dio di glorificarlo. A quel punto si scatena un tremendo terremoto, il tempio crolla, l'idolo di Apollo si distrugge e i suoi sacerdoti muoiono. Contemporaneamente tutti gli idoli e i loro altari presenti nella città cadono a pezzi.

L'episodio, da una parte, si inserisce nell'ambito della tradizione pagana che attribuiva agli idoli il potere di animarsi per avvertire di un pericolo o per proferire oracoli; d'altro canto, insiste sul valore demoniaco dei "falsi" idoli pagani che vengono distrutti dall'unico vero Dio dei cristiani.

3. *Considerazioni conclusive*

Dalle fonti prese in esame si ricava, in primo luogo, la possibilità di distinguere tra le credenze in un'animazione miracolosa delle statue da attribuire ad un atto spontaneo della divinità rappresentata, e forme di animazione risultanti da azioni magiche e teurgiche che presuppongono invece l'intervento di "specialisti" del sacro per agire sulla divinità stessa. Si constata comunque la grande rilevanza di questi fenomeni in ambito oracolare, dove il movimento della statua veniva considerato una forma di manifestazione del divino e della sua volontà di entrare in contatto con gli uomini, sebbene fossero gli stessi sacerdoti, tramite trucchi, ad "animare" le statue per attrarre i fedeli nei propri santuari. È interessante notare inoltre come molte delle tradizioni esaminate abbiano dei rapporti con l'Egitto dove, ad esempio, era piuttosto diffusa una pratica oracolare di tipo "processionale" in cui venivano esaminati i movimenti delle statue di culto per trarne dei responsi; l'oracolo di Ammone a Siwa, inoltre, si esprimeva attraverso una statua. È ben noto, infine, come il ruolo della magia nella cultura religiosa dell'antico Egitto fosse assolutamente rilevante da tempi antichissimi e come in quell'ambito fossero impiegate anche statue e immagini sacre di diverso tipo e con diversi poteri⁹². Presso quegli Egiziani che già Erodoto considerava i più religiosi fra gli uomini⁹³, dunque, ancora nel IV secolo d.C., come ha osservato D. Frankfurter, "temples evoked a sense of authority in the person of

⁹² Sulla magia egiziana esiste una vasta bibliografia; almeno si vedano: ROCCATI, SILIOTTI, 1987; PINCH, 1994; sulle pratiche magiche egiziane in epoca romana si veda anche RITNER, 1995.

⁹³ Hdt., 2.37.1.

their priests, the magical writing that priests controlled and the temple displayed and the holy objects and gods that lay within the temples”⁹⁴. Non è un caso quindi che proprio in Egitto i cristiani sembrano essersi particolarmente accaniti nella eliminazione di templi ed immagini sacre⁹⁵, e non è un caso che in Egitto fossero ambientate le leggende su Gesù bambino e la distruzione degli idoli, simbolo delle distruzioni realmente perpetrate dai cristiani.

In questo quadro, la polemica tra cristiani e pagani sulle statue di culto alimenta la riflessione di entrambe le parti e favorisce la definizione di vere e proprie teorie al riguardo. I cristiani sembrano inizialmente molto contrari alla raffigurazione delle immagini sacre per un esplicito richiamo alla tradizione biblica giudaica che vietava la rappresentazione di Dio attraverso idoli. Già dai primi secoli dell’era cristiana, tuttavia, si afferma gradualmente la raffigurazione di Cristo, della Madonna, degli apostoli e dei santi, e vengono create vere e proprie statue di culto, sia pure con un valore diverso rispetto a quelle dei pagani⁹⁶. La polemica contro le statue è dunque in realtà una polemica contro gli idoli e soprattutto contro i poteri che erano loro attribuiti, e, come si è visto, la loro distruzione, insieme ad altre forme meno violente ma non meno radicali di “desacralizzazione”, ha il valore di un esorcismo. Tale polemica può inoltre essere interpretata nel senso di una volontà di affermazione della propria nuova e irriducibile identità religiosa: eliminare tutte le forme di culto pagane, tra cui le statue, era un modo per accelerare la diffusione del Cristianesimo ed organizzare in base ai suoi principi fondanti le forme del culto.

La questione della liceità delle immagini sacre non si esaurisce però in epoca tardoantica con l’affermazione del Cristianesimo e il lento esaurirsi della polemica con i pagani, ma è destinata ad avere degli esiti molto gravi e sofferti all’interno dello stesso Cristianesimo d’Oriente con quella che è stata definita la crisi iconoclasta del secolo VIII. Questa avrà una prima soluzione solo nel concilio di Nicea II dove si dirà che l’onore rivolto ad un’icona può essere accettato in quanto riguardante il suo “prototipo” e così chi si prostrerà davanti all’icona si prostrerà davanti all’ipostasi di colui che è iscritto in essa⁹⁷.

A prescindere dalla questione iconoclasta, che si inserisce in un contesto storico

⁹⁴ FRANKFURTER, 1998, p. 266.

⁹⁵ FRANKFURTER, 2008.

⁹⁶ Sulla questione dei rapporti tra i testi patristici e le prime raffigurazioni d’arte cristiana si vedano MURRAY, 1987; BOESPFLUG, LOSSKY, 1987; COOPER, GREGORY, 2005.

⁹⁷ Cfr. M.-F. Auzépy, in BOESPFLUG, LOSSKY, 1987, pp. 32-33.

e sociale profondamente diverso da quello esaminato in questa ricerca, si può concludere tuttavia che, malgrado l'accesa polemica iniziale con i pagani, i cristiani non solo hanno poi accettato pienamente un culto delle immagini sacre, ma hanno anche ammesso la possibilità che quelle stesse immagini potessero in qualche modo “animarsi” e “comunicare” con gli uomini: innumerevoli sono infatti gli esempi, in epoca medievale, moderna e persino contemporanea, di statue di Cristo, della Madonna o di santi che piangono, sorridono, sanguinano, attirando la devozione popolare e, talvolta, ottenendo anche il riconoscimento ufficiale del loro carattere miracoloso.

BIBLIOGRAFIA

- AMBROGI, A.,
 - “Sugli occultamenti antichi di statue. Le testimonianze archeologiche a Roma”, *MDAI(R)*, 117 (2011), pp. 511-566.
- AUNE, D. E.,
 - “Magic in Early Christianity”, in *ANRW*, II.23.2, 1980, pp.1507-1558.
- BAUER, F. A., WITSCHER, C. (eds.),
 - *Statuen in der Spätantike*, Wiesbaden, 2007.
- BIDEZ, J. (ed.),
 - *L'empereur Julien, Oeuvres complètes, tome I, 2^e partie, Lettres et fragments*, Paris, 1924.
- BIDEZ, J.,
 - *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930.
- BOAK, A. E. R.,
 - *Karanis: The Temples, Coin Hoards, Botanical and Zoological Reports, Seasons 1924-31*, Ann Arbor, 1933.
- BOESPFLUG F., LOSSKY, N. (eds.),
 - *Nicée II. 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*, Actes du Colloque international Nicée II tenue au Collège de France (Paris 1986), Paris, 1987.
- BORTOLIN R.,
 - *Il Leontocefalo dei Misteri mitriaci. L'identità enigmatica di un dio*, Padova 2012.
- BOUFFARTIGUE, J.,
 - “Les statues divines du paganisme”, in C. DELATTE (ed.), *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Âge*, Nanterre, 2007, pp. 53-64.
- BROWN, P.,
 - *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, 2012.
- BROWN P., LIZZI TESTA R., (eds.),
 - *Pagans and Christians in the Roman Empire. The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century AD)*, Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008), Münster, 2011.

- CAMERON, A.,
- *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2011.
- CASEAU, B.,
- “La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l’Antiquité tardive”, in M. KAPLAN (ed.), *Le sacré et son inscription dans l’espace à Byzance et en Occident: études comparées*, (Série Byzantina Sorboniensia 18), Paris, 2001, pp. 61-123.
- CASEAU, B.,
- “Religious intolerance and pagan statuary”, in LAVAN, MULRYAN, 2011, pp. 479-502.
- CIMRM I: VERMASEREN M. J.,
- *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, The Hague, 1956.
- COOPER, K., GREGORY, J. (eds.),
- *Signs, Wonders, Miracles: Representations of Divine Power in the Life of the Church*, Papers read at the 2003 Summer Meeting and the 2004 Winter Meeting of the Ecclesiastic History Society, Woodbridge, 2005.
- CÔTÉ, D.,
- *Le thème de l’opposition entre Pierre et Simon dans les Pseudo-Clémentines*, Paris, 2001.
- CUMONT, F.,
- *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Bruxelles, 1899.
- DES PLACES, É. (ed.),
- *Jamblique, Les mystères d’Égypte*, Paris, 1966.
- DE VITA, M. C.,
- “Giuliano imperatore e il culto delle immagini sacre”, in L. CANETTI (ed.), *Statue, rituali, scienza e magia dalla Tarda Antichità al Rinascimento*, Firenze, 2017, pp. 67-86.
- DODDS, E.R.,
- *Les Grecs et l’irrationnel*, Paris 1965 (trad. francese ed. 1959).
- EMMEL, S., GOTTER, U., HAHN, J.,
- “From temple to Church: analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation”, in HAHN, EMMEL, GOTTER, 2008, pp. 1-22.
- FARAONE, C.A.,
- *Talisman and Trojan Horses. Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, New York, 1992.
- FLINT, V., GORDON, R. L., LUCK, G., OGDEN, D.,
- *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, London, 1999.
- FRANKFURTER, D.,
- *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998.
- “Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian Treatments of Space and Image”, in HAHN, EMMEL, GOTTER, 2008, pp. 135-160.
- GENTILI, D. (ed.),
- *Opere di Sant’Agostino, La città di Dio*, I, Roma, 1978.
- GORDON, R.L., MARCO SIMÓN, F.,
- *Magical Practice in the Latin West*, Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 September-1 October 2005, Leiden, 2010.

GRAF, F.,

- *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari, 1995 (ed. or.: Paris, 1994).

HAHN, J.

- "The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the 'Christ-Loving' City", in HAHN, EMMEL, GOTTER, 2008, pp. 335-366.

HAHN, J., EMMEL, S., GOTTER, U. (eds.),

- *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, (Religion in the Greco-Roman World 163), Leiden-Boston, 2008.

HAJJAR, Y.,

- "Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine", in ANRW II.18.4, 1990, pp. 2236-2320.

HALUSKA, A.,

- "Sacred signified: the semiotics of statues in Greek Magical Papyri", *Arethusa*, 41, (2008), pp. 479-494.

HANNESTAD, N.,

- "Late Antique Mythological Sculpture – in Search of a Chronology", in BAUER, WITSCHEL 2007, pp. 273-306.

JACOBS, I.,

- "Production to destruction? Pagan and mythological statuary in Asia Minor", *AJA*, 114 (2011), pp. 267-303.

JOHNSTON S. I.,

- "Animating statues: a case study in ritual", *Arethusa*, 41 (2008), pp. 455-477.

KRISTENSEN, T.M.,

- "Religious Conflict in Late Antique Alexandria. Christian responses to "pagan" statues in the Fourth and Fifth Century CE", in G. HINGE, J. KRASILNIKOFF (eds.), *Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot*, Aarhus, 2010, pp. 158-176.
- "Miraculous Bodies. Christian Viewers and the Transformation of "Pagan" Sculpture in Late Antiquity", in S. BIRK, B. POULSEN (eds.), *Patrons and Viewers in Late Antiquity*, (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity 10), Aarhus, 2012, pp. 31-66.
- *Making and Breaking the Gods. Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*, (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity 12), Aarhus, 2013.

KRISTENSEN, T. M., STIRLING, L. (eds.),

- *The Afterlife of Greek and Roman Sculpture: Late Antique Responses and Practices*, Ann Arbor, 2016.

LAVAN, L., MULRYAN, M. (eds.),

- *The Archeology of Late Antique "Paganism"*, (Late Antique Archaeology 7), Leiden-Boston, 2011.

LEPELLEY, C.,

- "Le musée des statues divine. La volonté de savegarder le patrimoine artistique à l'époque théodosienne", *CA*, 42 (1994), pp. 5-15.

LIZZI TESTA, R. (ed.),

- *The strange death of Pagan Rome: reflection on a historiographical controversy*, Turnhout, 2013.

LUCK, G.,

- "Theurgy and Forms of Worship in Neoplatonism", in J. NEUSNER, E.S. FRERICH, P.V. MCCracken FLESHER (eds.), *Religion, Science, and Magic*, New York-Oxford, 1989, pp. 185-225.
- *Arcana mundi. Magia e occulto nel greco e romano. I. Magia, Miracoli, Demonologia*, Milano, 1997.

MARINONE, N. (ed.),

- *I Saturnali di Macrobio Teodosio*, Torino, 1977.

MARTÍNEZ MAZA, C.,

- "La destrucción del Serapeo de Alejandría como paradigma de la intervención cristiana", *ARelSoc*, 5, 2002, pp. 133-152.

MURRAY, C.,

- "Le problème de l'iconophobie et les premiers siècles chrétiens", in BOESPFLUG, LOSSKY, 1987, pp. 39-50.

NOCK, A. D., FESTUGIÈRE, A. J. (eds.),

- *Corpus hermeticum, t. II, traités XIII-XVIII, Asclepius*, trad. A. J. FESTUGIÈRE, Paris, 1945-54.

PEETERS, P. (ed.),

- *Évangiles apocryphes, II. L'Évangile de l'enfance, Rédactions syriaques, arabe et arméniennes*, Paris, 1914.

PEREA YÉBENES, S.

- "Un capítulo de la teúrgia antigua: los oráculos de Hécate y la cuestión de las 'estatuas parlantes'", *MHNH*, 5 (2005), pp. 189-240.

PINCH, G.,

- *Magic in Ancient Egypt*, London, 1994.

PIRANOMONTE, M., MARCO SIMÓN, F. (eds.),

- *Contesti magici/ Contextos mágicos*, Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 4-6 novembre 2009, Roma, 2012.

POULSEN, F.,

- "Talking, Weeping and Bleeding Sculpture", *Acta Archaeologica*, 16 (1945), pp. 178-195.

PUGLIARA, M.,

- *Il mirabile e l'artificio. Creature animate e semoventi nel mito e nella tecnica degli antichi*, (Le rovine circolari 5), Roma, 2003.

RATTI, S.,

- *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, 2012.

RESSA, P. (ed.),

- *Origene, Contro Celso*, Brescia, 2000.

RITNER, R.,

- "Egyptian Magical Practices under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context", in *ANRW*, II.18. 5, 1995, pp. 3333-3379.

ROCCATI, A., SILIOTTI, A. (eds.),

- *La magia in Egitto ai tempi dei Faraoni*, Atti del Convegno Internazionale di studi (Milano 1985), Verona, 1987.

- ROUGÉ, J., DELMAIRE, R., (eds.), MOMMSEN T., (text),
 - *Les lois religieuses des Empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438), vol. I, Code Théodosien Livre XVI*, (Sources Chrétiennes 497), Paris, 2005.
- SABOTTKA, M.,
 - *Das Serapeum in Alexandria: Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühenptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.*, Il Cairo, 2008.
- SANZI, E.,
 - *I culti orientali nell'Impero romano. Un'antologia di fonti*, Cosenza, 2003.
 - "Magia e culti orientali VII. Un itinerario storico-religioso sulle tracce di Iside e degli altri "idoli" egiziani nelle testimonianze copte in relazione ai documenti greci e latini", *Dacia*, 50 (2006), pp. 323-336.
- SANZI, E., SFAMENI, C.,
 - *Magia e Culti orientali. Per la storia religiosa della Tarda Antichità (Hierà 11)*, Cosenza, 2009.
- SCHÄFER, P., KIPPENBERG, H.G. (eds.),
 - *Envisioning Magic, A Princeton Seminar and Symposium (SHRSN 75)*, Leiden-New York, 1997.
- SFAMENI, C.,
 - *Residenze e culti in età tardoantica*, Roma, 2014.
 - "Attitudes towards mythological statues at the crossroads of cultures and religions in Late Antiquity: Alexandria and beyond", in *Greco-Roman Cities at the Crossroads of Cultures*, Proceedings of the International Interdisciplinary Conference, Wrocław, 17-18 September 2015, c.s.
- SMITH, M.,
 - *Gesù Mago*, Roma, 1990 (ed. or.: London, 1987).
- SMITH, R.R.R., WARD-PERKINS, B. (eds.),
 - *The Last Statues of Antiquity*, Oxford, 2016.
- STEINER, D.T.,
 - *Images in Mind: Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton, 2001.
- STIRLING, L.M.,
 - *The Learned Collector. Mythological Statuettes and Classical Taste in Late Antique Gaul*, Ann Arbor, 2005.
- TROMBLEY, F.R.,
 - *Hellenic Religion and Christianization, C. 370-529*, Boston-Leiden, 2001².
- VAN LIEFFERLINGE, C. 1999,
 - *La théurgie des oracles caldaïques à Proclus*, Liege, 1999.
- VERSNEL, H.S.,
 - "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen*, 38.2 (1991), pp. 177-197.