

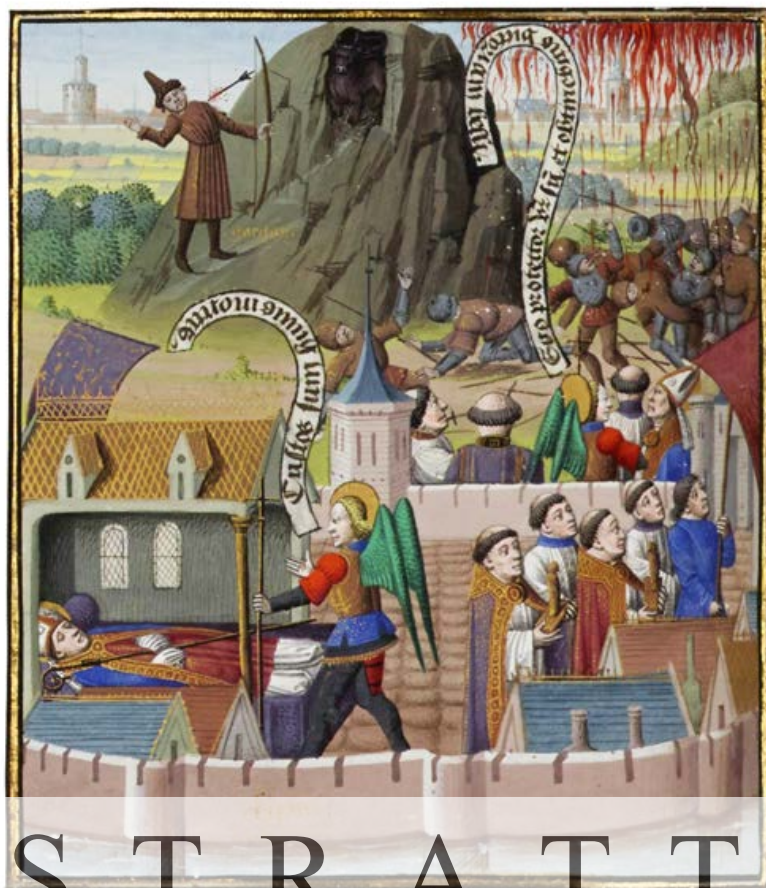


ESEGESI, VISSUTO CRISTIANO, CULTO DEI SANTI E SANTUARI

Studi di Storia del cristianesimo
per Giorgio Otranto

a cura di

*Immacolata Aulisa, Luca Avellis,
Ada Campione, Laura Carnevale, Angela Laghezza*



E S T R A T T O



L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

© 2020 Edipuglia srl, via Dalmazia 22/B - 70127 Bari-S. Spirito
tel. 080 5333056-5333057 (fax) - <http://www.edipuglia.it> - e-mail: info@edipuglia.it

Redazione: Valentina Natali
Copertina: Paolo Azzella

ISSN 1121-970X
ISBN 978-88-7228-935-8
DOI <http://dx.doi.org/10.4475/935>

INDICE

A. VAUCHEZ, *Giorgio Otranto, lo Studioso, l'Amico*

I. AULISA, L. AVELLIS, A. CAMPIONE, L. CARNEVALE, A. LAGHEZZA, *Giorgio Otranto, il Maestro*

Bibliografia di Giorgio Otranto

GIANCARLO ANDENNA, *La Chiesa e l'esclusione dei diversi tra X e XIII secolo: gli stranieri, gli eretici, gli Ebrei e gli Arabi*

IMMACOLATA AULISA, *Note su Agapio, autore dell'Eptalogo*

LUCA AVELLIS, *Le epistole prefatorie e il titolo del Martyrologium Hieronymianum*

ROSSANA BARCELLONA, *Radegonda, la vita monastica e la Regula virginum di Cesario*

GIOIA BERTELLI, *Ancora sulla porta di San Michele nel Santuario garganico e sulla sua incorniciatura architettonica*

ROSANNA BIANCO, *Tra madre e figlio. Salome, Giacomo e la competizione tra santuari*

SOFIA BOESCH GAJANO, *Complementarità rituali nell'Historia gentis Anglorum di Beda il Venerabile*

PIERRE BOUET, *Chanoines et bénédictins au Mont Saint-Michel : des origines au XII^e siècle*

ADA CAMPIONE, *Nuove proposte per il dossier agiografico di Secondino vescovo di Aecae*

ALBERTO CAMPLANI, *L'impatto istituzionale dello scisma meliziano sulle diocesi della Valle del Nilo: il contributo delle recenti scoperte testuali in etiopico*

LUIGI CANETTI - DONATELLA TRONCA, *Aiora e oscillatio: altalene rituali tra paganesimo e cristianesimo*

ANTONIO CARILE, *La polemica anticonoclastica in greco di papa Pasquale I*

CARLO CARLETTI, *Un cantore 'moralista' del V secolo*

LAURA CARNEVALE, *Da Isacco a Gesù: tempi, luoghi e modi della ricezione cristologica di Genesi 22 (secoli I-III)*

PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN, *Il viaggio e pellegrinaggio a Santiago del pellegrino veneziano Bartolomeo Fontana*

GERARDO CIOFFARI, *Gustav Anrich e la Praxis de stratelatis*

BENEDETTO CLAUSI, *La Sicilia di Ilarione. Uno spazio di santità fra Oriente e Occidente*

GAETANO COLANTUONO, *Spunti di analisi sul canone 25 del concilio di Ancira*

PAOLO COZZO, *Confine politico e frontiera confessionale in un santuario di età moderna: il Colletto di Pinerolo fra Piemonte sabauda e Francia borbonica*

COSIMO D'ANGELA, *Iovinianus*

ANGELO DI BERARDINO, *Giustino e la scuola romana*

GIOVANNI FILORAMO, *Dio, divino, divinità nella polemica antimanichea di Agostino*

ANGELA FORTE, *L'esegesi di Isaia 11,1-2 in Giustino, Dial. 87-88*

VERONIQUE GAZEAU, *Nicolas, énigmatique abbé de Saint-Ouen de Rouen (1042-1092)*

CLAUDIO GIANOTTO, *Gli inizi dell'attività taumaturgica di Gesù in Galilea: i sinottici, il vangelo di Marcione, il vangelo aramaico*

RENZO INFANTE, *Pellegrine in Daunia*

VINCENT JUHEL, *Un chemin bi-millénaire pour aller au Mont-Saint-Michel*

ANGELA LAGHEZZA, *Attori e forme della marginalità sociale nei Dialogi di Gregorio Magno*

ALESSANDRO LAGIOIA, *La 'catabasi' di Gerolamo e i labirinti della sua memoria (in Ezech. 12,40,5-13)*

DOMENICO LASSANDRO, *Nabuthae historia tempore vetus est usu cottidiana. Su un severo sermone di Ambrogio in divites*

GAETANO LETTIERI, *Tolomeo e Lucio martiri gnostici. Una confessio fidei valentiniana nella Roma della metà del II secolo*

ALDO LUISI, *La presenza di Ovidio nei Padri della Chiesa*

EDMONDO F. LUPIERI, *Il corpo di Cristo. La sepoltura di Gesù secondo Matteo*

MARCELLO MARIN, *Agostino celebra i martiri Scillitani: il sermo 299/D*

VINCENZA MILAZZO, *La Lettera 11 di Gerolamo. Proposte di lettura*

ADELE MONACI CASTAGNO, *Phantasiae diaboliche: la demonologia della Vita Antonii fra stoicismo e retorica*

ANTONIO V. NAZZARO, *Le comunità ecclesiastiche dell'Italia annonaria nell'Epistolario di Ambrogio*

FRANÇOIS NEVEUX, *Chanoines séculiers et chanoines réguliers dans les cathédrales normandes. La question du célibat ecclésiastique (XI^e-XII^e siècles)*

GIOVANNI ANTONIO NIGRO, *La figura di Giobbe nell'omiletica basiliana*

LORENZO PERRONE, *La salvezza dei giudei secondo Gerolamo: una nota sui Tractatus in Psalmos*

MAURO PESCE, *Divieto delle immagini e ekphrasis delle visioni*

LUIGI PIACENTE, *Legumina marina (Ruric., epist. 2,44 e Avit., epist. 82,5)*

GIOVANNI POLARA, *Cassiodoro poeta*

EMANUELA PRINZIVALLI, «Chi fa il male per secondo non commette male minore» (Tolomeo, Epistula ad Floram 5,4). *I cristiani e il dibattito sulla violenza di Dio fra II e III secolo*

MARIO RESTA, *Il culto coreutico dei martiri fra IV e V secolo*

ROBERTO RUSCONI, *Dalle prime stampe ai bollettini: una propaganda per i santuari*

TERESA SARDELLA, *Le elezioni del vescovo di Roma: percorsi istituzionali e normativi (fine V secolo)*

GIUSEPPE SERGI, *L'impero carolingio e le chiese nel secolo IX*

ANTONELLA TORRE, *Malattia e medicina nella letteratura cristiana antica*

ANDRÉ VAUCHEZ, *Miracles à Crémone : naissance et déclin du sanctuaire de S. Homebon (Omobono, † 1197)*

GIOVANNI MARIA VIAN, *Cirillo di Alessandria sui Salmi: alla ricerca dei testi autentici*

CATHERINE VINCENT, *Sanctuaires et indulgences, un dossier à reprendre : l'exemple du Mont Saint-Michel-au-Péril-de-la-Mer*

NELU ZUGRAVU, *Aux débuts de la recherche de l'histoire du Christianisme dans les provinces danubiennes – Vasile Pârvan et Jacques Zeiller*

Abstracts

Adele Monaci Castagno

PHANTASIAE DIABOLICHE: LA DEMONOLOGIA
DELLA *VITA ANTONII* FRA STOICISMO E RETORICA

Il diavolo e i suoi demoni sono veri e propri coprotagonisti della *Vita di Antonio* (ca. 356), un testo che ebbe un immediato successo e che esercitò una grande influenza sia sui racconti agiografici successivi, sia sulla percezione del monachesimo egiziano che ne ebbero i contemporanei. Questo contributo intende attirare l'attenzione su un aspetto della sua demonologia – le *phantasiae* suscitate dai demoni – cercando di metterne in luce i tratti peculiari sia riguardo alla tradizione cristiana precedente, sia riguardo alla concezione stoica che è stata già individuata dalla critica come il contesto filosofico principale di riferimento¹.

1. *Le phantasiae dei demoni: luoghi e catechetica*

Il diavolo entra in scena nel capitolo 5; Antonio ha già preso le decisioni più importanti: ha rinunciato ai suoi beni, si è sciolto dai legami familiari che ancora lo trattenevano, si dedica all'apprendimento dell'ascesi presso altri che prima di lui avevano intrapreso questa strada, in un primo momento “davanti a casa sua”², poi al seguito di un anziano “ai margini del villaggio”³.

¹ O. Munnich, *Les démons d'Antoine dans la Vie d'Antoine*, in M. Alexandre, P. Walter (éds.), *Saint-Antoine entre mythe et légende*, Grenoble 1996, 95-110; M.R. Barnes, *Galen and Antony: Anger and Disclosure*, Leuven 1997, 136-143; D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge 2006, 23-46; N. Vos, *Demons Without and Within: The Representation of Demons, the Saint and the Soul in Early Christian Lives*, in N. Vos, W. Otten (eds.), *Demons and the Devil in Ancient and Medieval Christianity*, Leiden 2011, 159-182.

² Athan., *V. Anton.* 3,1: SCh 400,136, 1; ed. critica: *Vie d'Antoine*, par G.J.M. Bartelink (SCh 400), Paris 1994. Ho utilizzato, cambiando dove mi è sembrato opportuno, la seguente traduzione: Atanasio, *Vita di Antonio*. Antonio Abate, *Detti-Lettere*. Introduzione, traduzione e note di L. Cremaschi, Milano 1995. Cfr. anche la traduzione latina anonima *La Vita di Antonio*, testo critico e commento a cura di G.J.M. Bartelink, introduzione di C. Mohrmann, traduzione di P. Citati e S. Lilla, Milano 1998⁶.

³ Athan., *V. Anton.* 3,3: SCh 400,136,12.

È qui che il diavolo cerca di distoglierlo dal suo proposito seguendo una strategia precisa: in un primo momento mette sotto attacco le sue facoltà intellettive ispirandogli, da una parte, il ricordo di tutti i beni perduti, dall'altra, inducendolo a riflettere sulle difficoltà della via intrapresa⁴, suscita nella sua mente una grande tempesta di pensieri⁵. In un secondo momento, ricorre “alle armi situate presso l'ombelico”⁶, terrificandolo notte e giorno a tal punto che i presenti vedono la lotta che si svolge fra i due. Il testo assume un ritmo incalzante per chiamare anche il lettore/ascoltatore a farsi spettatore delle varie fasi di questa lotta descritta in modo serrato: il diavolo suggerisce pensieri impuri⁷, Antonio li scaccia con le preghiere; l'uno lo eccita sessualmente, l'altro, come arrossendo di vergogna, fortifica il suo corpo con i digiuni; l'uno di notte assume la forma di una donna imitandone l'andatura per sedurlo, l'altro medita su Cristo, su come questi ha nobilitato l'uomo e sulla natura spirituale dell'anima⁸. Dopo una serie di fallimenti il diavolo, vedendosi scacciato dai suoi pensieri, fa un ultimo tentativo ricorrendo all'inganno più insidioso: creando – diremmo oggi – una realtà virtuale in cui la vista e l'udito sono entrambi coinvolti: «il ‘dragone’ [...] come fuori di sé, quale è la sua indole, tale alla fine gli si manifesta con l'apparizione di un nero fanciullo»⁹ e se prima aveva attaccato Antonio nei suoi pensieri, ma ne era stato scacciato, ora gli si rivolge con una voce umana, dichiarando di essere il demone dell'impurità. Antonio prima lo interroga e poi gli risponde per le rime, concludendo: «Grande disprezzo ti meriti; sei nero nell'animo e debole come un fanciullo. Non ho più motivo di preoccuparmi di te»¹⁰ e il demone alla fine fugge spaventato.

Una seconda lotta avviene lontano dal villaggio, nel sepolcro in cui Antonio ha deciso di ritirarsi sentendosi pronto per prove ascetiche più severe. Il diavolo, temendo di perdere quello che riteneva essere il suo territorio, entra nel sepolcro con una moltitudine di demoni e percuote Antonio, lasciandolo a terra incapace di parlare. I suoi amici lo soccorrono riportandolo al villaggio, ma l'asceta li prega di riportarlo fra i sepolcri. Il Nemico allora lo attacca diversamente ricorrendo, ancora una volta, alla capacità di assumere altre forme¹¹ e di squadernare davanti agli occhi dell'asceta una vera e propria rappresentazione.

I demoni, come se abbattessero i quattro muri della piccola abitazione, parvero irrompere attraverso di essi, dopo aver cambiato la loro apparenza in quella di bestie e rettili.

⁴ Athan., *V. Anton.* 5,2-3.

⁵ Athan., *V. Anton.* 5,3: SCh 400,142,11: ἡγειρεν αὐτῷ κονιορτὸν λογισμῶν ἐν τῇ διανοίᾳ.

⁶ Athan., *V. Anton.* 5,3: SCh 400,142,17.

⁷ Athan., *V. Anton.* 5,4: SCh 400,144,23: Ὁ μὲν γὰρ ὑπέβαλλε λογισμοὺς ῥυπαροῦς.

⁸ Athan., *V. Anton.* 5,5: τὸ νοερὸν τῆς ψυχῆς λογίζομενος.

⁹ Athan., *V. Anton.* 6,1: SCh 400,146,1: καὶ ὡσπερ ἐξιστάμενος, οἷός ἐστι τὸν νοῦν, τοιοῦτος ὕστερον καὶ τῇ φαντασίᾳ μέλας αὐτῷ φαίνεται παῖς.

¹⁰ Athan., *V. Anton.* 6,4: SCh 400,148, 21.

¹¹ Athan., *V. Anton.* 9,4: SCh 400,160, 14: Εὐκόλον δὲ τῷ διαβόλῳ τὰ εἰς κακίαν σχήματα.

Il luogo subito fu riempito di apparizioni di leoni, orsi, leopardi, tori, serpenti, aspidi, scorpioni, lupi. E ciascuno di essi si muoveva secondo il suo aspetto¹².

Anche il senso dell'udito è coinvolto in questa rappresentazione mossa, ma nello stesso tempo bloccata: più di una scena d'azione è la descrizione viva e coinvolgente di un quadro.

Il leone ruggiva nell'intento di attaccare, il toro sembrava incornare, il serpente strisciava ma senza raggiungerlo, il lupo era trattenuto nel suo assalto. Insomma, terribile era il furore di tutte quelle apparizioni unito al frastuono delle loro grida¹³.

Antonio, colpito da dolori terribili, rimane steso a terra, trema¹⁴; tuttavia rimane vigile e perfino ironico nei confronti dei demoni.

La terza lotta avviene quando Antonio decide di addentrarsi ancor di più nella solitudine del deserto per stabilire la sua dimora in un forte abbandonato. Già durante il cammino, il Nemico mette in campo la sua capacità di creare immagini gettando sulla strada di Antonio la *phantasia* di un disco di argento¹⁵: ma Antonio, ragionandoci su, riesce a vedere in esso l'opera del demonio e passa oltre; così avviene quando vede sulla sua strada dell'oro: Atanasio non si pronuncia sul fatto che questo sia stato mostrato dal diavolo o da una potenza buona che voleva mettere alla prova "l'atleta"; ciò che gli interessa sottolineare è la reazione di distacco e di disinteresse dell'eremita che, anche in questo caso, non si fa distogliere dai suoi propositi.

Una volta rinchiuso nel forte, si ripresentano in forze i demoni. Questa volta l'Autore cambia la prospettiva: non descrive direttamente i demoni in azione, sposta, invece, l'attenzione sui visitatori di Antonio: essi sentono provenire dall'interno del forte movimenti di truppe, rumori, brusii, voci. Pensano che siano uomini ma, spiando da una fessura, non vedono nessuno e concludono che si tratti di demoni¹⁶; spaventati, chiamano Antonio che si preoccupa più di loro che di sé: «I demoni creano tali visioni per chi ha paura, ma voi segnatevi con il segno della croce e partite fiduciosi»¹⁷.

¹² Athan., *V. Anton.* 9,5-7: SCh 400,160, 33: Τοὺς δὲ τοῦ οἰκίσκου τέσσαρας τοίχους ὥσπερ ῥήξαντες οἱ δαίμονες, ἔδοξαν δι' αὐτῶν ἐπεισέρχεσθαι, μετασχηματισθέντες εἰς θηρίων καὶ ἐρπετῶν φαντασίαν. 6. Καὶ ἦν ὁ τόπος εὐθὺς πεπληρωμένος φαντασίας λεόντων, ἄρκτων, λεοπάρδων, ταύρων καὶ ὄφεων καὶ ἀσπίδων καὶ σκορπίων καὶ λύκων. Καὶ ἕκαστον μὲν τούτων ἐκινεῖτο κατὰ τὸ ἴδιον σχῆμα.

¹³ Athan., *V. Anton.* 9,7: SCh 400,160, 24: Ὁ λέων ἔβρυχε θέλων ἐπελθεῖν, ὁ ταῦρος ἐδόκει κερατίζειν, ὁ ὄφις ἔρπων οὐκ ἔφθανε, καὶ ὁ λύκος ὀρμῶν ἐπείχετο. Καὶ ὅλως δεινοὶ πάντων ἦσαν ὁμοῦ τῶν φαινομένων οἱ θυμοὶ καὶ τῶν φωνῶν οἱ ψόφοι.

¹⁴ Athan., *V. Anton.* 9,8: SCh 400,160,31.32: questo stato di vigilanza è riferito all'anima e all'intelletto: Ἀτρέμας δὲ μᾶλλον τῇ ψυχῇ; γρηγορῶν ἀνέκειτο; νήφων δὲ τῇ διανοίᾳ.

¹⁵ Athan., *V. Anton.* 11,2: SCh 400,164, 6: Ἀλλὰ πάλιν ὁ ἐχθρὸς, [...] ὑπέβαλεν ἐν ταῖς ὁδοῖς ἀργυροῦ δίσκου μεγάλου φαντασίαν.

¹⁶ Athan., *V. Anton.* 12,1.

¹⁷ Athan., *V. Anton.* 13,4: SCh 400,170,11: οὕτω γὰρ ἔλεγε τοὺς δαίμονας φαντασίας ποιεῖν κατὰ τῶν δειλιῶντων. Ὑμεῖς οὖν σφραγίσαντες ἑαυτοὺς ἄπιτε θαρροῦντες.

La quarta lotta avviene nel deserto interiore ove Antonio, ormai famoso, si rifugia per allontanarsi dalla folla che ormai ne reclamava la presenza. Il demonio torna all'attacco, ma con armi diverse: questa volta non sono *phantasiae*, ma belve reali.

Una notte, mentre vegliava, il diavolo lanciò contro di lui delle belve: e quasi tutte le iene di quel deserto, uscite dalle loro tane, lo circondarono ed egli si trovava al centro. Ciascuna belva spalancava le fauci e minacciava di morderlo¹⁸.

Anche questa volta Antonio comprende gli artifici del diavolo e si rivolge direttamente alle belve dicendo loro che, se avevano potere contro di lui, era pronto a farsi divorare; in caso contrario, se erano mandate dai demoni, non avrebbero potuto fare nulla contro di lui, in quanto egli era servitore di Cristo. Al che le belve si diedero alla fuga. In seguito si presenta alla sua porta una bestia mostruosa, metà uomo, metà asino: un riferimento alla profezia di *Isaia* 13,21 (secondo i LXX) che colloca gli onocentauri nel deserto accanto alle iene e ai *daimonia*¹⁹; anche davanti a costei Antonio testimonia di essere servitore di Cristo ed, ecco – ed è la sconfitta finale: «La bestia con i suoi demoni fuggì, così rapidamente che cadde e morì»²⁰.

La terza e quarta lotta sono separate nel testo dal lungo discorso di istruzione spirituale rivolto da Antonio più esplicitamente agli asceti, ma che ha di mira anche il pubblico più vasto di credenti²¹; l'argomento principale è ancora il diavolo e i suoi demoni, ma ora – sottolineando che il suo insegnamento è frutto della sua esperienza – Antonio dà precise istruzioni di comportamento. Il discorso si estende dal cap. 16 fino al cap. 43. Una prima sezione (capp. 16-20) è dedicata a incoraggiare l'ascesi, esponendone le motivazioni: qui è particolarmente rilevante l'affermazione sulla bontà naturale dell'anima: «Quando l'anima mantiene la sua facoltà intellettuale secondo natura, nasce la virtù»²². Come si capirà meglio in seguito, è il punto di partenza per sostenere che gli attacchi dei demoni provengono dall'esterno dalla facoltà intellettuale, il cui compito principale è la salvaguardia delle bontà originaria.

La sezione successiva (capp. 21-27) è dedicata ai demoni: essi sono nemici terribili e furbi²³; secondo *Efesini* 6,12 sono numerosi e di diversa natura, abitano l'aria e quindi – secondo la cosmologia antica – nel cielo inferiore, più vicino agli uomini. Più che conoscere la loro natura, è indispensabile – sostiene Antonio, che non vuole impegnarsi in un discorso teologico – imparare a comprendere le loro furbizie. Creati buoni, ma decaduti, essi ingannarono i Greci con le loro *phantasiae*; riguardo ai cristiani fanno di

¹⁸ Athan., *V. Anton.* 52,2: SCh 400,276,2.

¹⁹ Secondo Brakke, invece, un'allusione al dio egiziano Min identificato con Pan e considerato il signore del deserto orientale: Brakke, *Demons* cit., 35.

²⁰ Athan., *V. Anton.* 53,3: SCh 400,278,9.

²¹ Sul pubblico cfr. A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia 2010, 146.

²² Athan., *V. Anton.* 20,5: SCh 400,188,19.

²³ Athan., *V. Anton.* 21,3: SCh 400,192,9.

tutto per impedire loro di risalire al cielo; Antonio dice di voler parlare ai presenti come a dei figli sulla base della sua esperienza dei demoni²⁴.

I demoni provano prima a suggerire «pensieri impuri»²⁵, in seguito «creano rappresentazioni (φαντασίας ἀναπλάττοντες) per indurre il timore, si trasformano (μετασχηματιζόμενοι) e imitano donne, bestie, serpenti, corpi giganteschi e truppe di soldati²⁶».

Ma neppure in questo caso dobbiamo temere queste rappresentazioni perché non sono nulla e subito svaniscono soprattutto se ci si protegge con la fede e il segno di croce²⁷.

Fingono di dare oracoli e predire quello che ci avverrà, di mostrarsi alti fino a raggiungere il tetto e di una larghezza immensa per ingannare con tali *phantasiae* coloro che non hanno potuto ingannare con i ragionamenti²⁸.

Se anche questo ultimo attacco fallisce, i demoni si presentano con il loro capo. Antonio legge in *Giobbe* 41,10-13 la descrizione fisica del demonio: gli occhi con la lucentezza del mattino, fiamme ardenti e scintille escono dalla sua bocca, dalle narici fumo²⁹. Egli spaventa e millanta poteri che non ha ricorrendo a *phantasiae* illusorie e soprattutto mentendo³⁰.

Fino al cap. 28, Antonio ha trattato i vari argomenti relativi ai demoni παρερχόμενος, di sfuggita; la sezione successiva (*V. Anton.* 28-43) approfondisce alcuni argomenti: il primo è quello dell'impotenza dei demoni, vero e proprio filo conduttore del discorso.

Se avessero il potere, non verrebbero in massa, né creerebbero rappresentazioni, né assumendo altro aspetto tramebbero inganni (οὐδὲ φαντασίας ἐποίουν οὐδὲ μετασχηματιζόμενοι ἐμεθόδευον), ma sarebbe sufficiente che ne venisse uno solo e che costui facesse ciò che vuole e può e, soprattutto, chi ha il potere non ricorre a immagini per uccidere (οὐ μετὰ φαντασίας ἀναιρεῖ), né atterrisce con una moltitudine, ma usa subito il suo potere come vuole. I demoni, invece, che non possono nulla, giocano come su un palcoscenico, mutano aspetto, incutono timore ai bambini con l'immagine di una folla e con i travestimenti (ἀλλάττοντες τὰς μορφὰς καὶ τοὺς παῖδας ἐκφοβοῦντες τῆ τῶν ὄχλων φαντασία καὶ τοῖς σχηματισμοῖς). Tanto più bisogna disprezzarli perché sono privi di forza³¹.

²⁴ Athan., *V. Anton.* 22,1-4.

²⁵ Athan., *V. Anton.* 23,1.

²⁶ Athan., *V. Anton.* 23,3: SCh 400,198,9.

²⁷ Athan., *V. Anton.* 23,3: SCh 400,198,14.

²⁸ Athan., *V. Anton.* 23,5: SCh 400,200, 19. Si noti che la progressione degli attacchi dei demoni qui delineata rispecchia quella già descritta come esperienza personale di Antonio; cfr. *supra*, n. 9.

²⁹ Athan., *V. Anton.* 24,1: SCh 400,200,1.

³⁰ Athan., *V. Anton.* 24,7: SCh 400,204.

³¹ Athan., *V. Anton.* 28,8-9: SCh 400,214,36; cfr. anche Athan. *V. Anton.* 35,4: demoni che appaiono danzanti e multicolori.

Antonio passa poi a illustrare dettagliatamente il modo di contrastare le *phantasiae* create dai demoni; essi mettono in scena una sorta di realtà virtuale, in qualche caso uno spettacolo che coinvolge non solo la vista, ma anche l'udito. È necessario, prima di tutto, comprendere l'origine di queste *phantasiae*, cioè essere in grado di riconoscerle come provenienti dal demonio, anche quando sembrano suggerire cose sensate, predire eventi che realmente si verificano, dire cose vere³². È il tema del discernimento degli spiriti ora a venire in primo piano³³. L'origine viene compresa soltanto prescindendo dai sensi coinvolti, ma considerando gli stati d'animo suscitati da tali apparizioni: «L'incursione e l'apparizione tumultuosa (φαντασία τεταραγμένη) dei demoni sono accompagnate da colpi, strepiti e grida³⁴»; il timore è seguito da uno stato d'animo triste, pieno di sconforto, da pensieri negativi, quali la paura della morte, la nostalgia dei familiari.

Il rapporto fra il demone e l'anima umana, fra il persecutore e la sua vittima si nutre di sguardi reciproci: quando il demone arriva e vede qualcuno in preda alla paura, adatta le sue *phantasiae* ai suoi pensieri e fa in modo di amplificare ancora di più questi sentimenti ricorrendo a immagini e a minacce³⁵. Questa lunga sezione della *Vita Antonii* si chiude con un'ultima esortazione che tira le fila del discorso di Antonio:

Quando una *phantasia* si produce, non si ceda alla paura, ma qualunque essa sia, con coraggio, prima di tutto, la si interroghi: “Chi sei tu? E da dove vieni?” Se è una visione di santi, ti rassicureranno e cambieranno in gioia il tuo timore. Se, invece, è diabolica, subito essa si indebolirà vedendo la fermezza del tuo spirito. Perché è un segno di imperterbabilità il semplice fatto di domandare: “chi sei; e da dove vieni”³⁶.

Le *phantasiae* dei demoni hanno inoltre un ruolo di rilievo nella religione dei Greci. Quando vedono che gli uomini hanno paura – Antonio dice ancora nel suo discorso di direzione spirituale – i demoni li assalgono con più veemenza con le loro *phantasiae* e poi pretendono di essere adorati. «Così riuscirono a ingannare i greci e presso di loro vennero falsamente considerati dei»³⁷. A stabilire il legame fra *phantasiae* diaboliche e culto degli dèi è una particolare esegesi della tentazione di Gesù nel punto in cui – secondo *Matteo* 4,9-10 – il diavolo gli mostra tutti i regni terreni e gliene offre il potere in cambio di un atto di adorazione. A questi Gesù risponde citando Deut 6,13: «Vattene

³² Athan., *V. Anton.* 35,1.

³³ Sul tema della direzione in ambito monastico: A. Camplani, *La direzione spirituale nel monachesimo egiziano*, in G. Filoramo (a cura di), *Storia della direzione spirituale*, I, *L'età antica*, Brescia 2006, 223-264, cfr. in particolare 241-243 ove si sottolineano le differenze fra le *Lettere* di Antonio e la *Vita Antonii*, sul tema demonologico. Sempre con particolare riferimento alle *Lettere* e al tema demoni-impurità, cfr. F. Vecoli, *Il sole e il fango. Puro e impuro fra i Padri del deserto*, Firenze 2007, 13-41. Sul discernimento: F. Vecoli, *Lo Spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento e autorità nel monachesimo egiziano antico*, Brescia 2006, 56-60.

³⁴ Athan., *V. Anton.* 36,1: SCh 400,232,35; anche *infra*: 36,5, 234,17.

³⁵ Athan., *V. Anton.* 42.

³⁶ Athan., *V. Anton.* 43,1-3: SCh 400,252,1.

³⁷ Athan., *V. Anton.* 37,3: SCh 400,236,9.

dietro a me Satana, perché sta scritto: “adorerai il Signore Dio tuo e a lui solo renderai culto”». Se – per citare un altro autore alessandrino – per Origene³⁸ l’episodio era la prova evidente del fatto che anche il Vangelo conteneva parti del tutto incomprensibili dal punto di vista letterale – quale monte infatti è così alto da poter offrire la vista di tutti i regni della terra? – Atanasio non vi vede nessuna difficoltà: ciò che il Diavolo mostra è una *phantasia*, la creazione di un’immagine, finalizzata appunto a suscitare un atto di culto politeista; per questo può dire in altro luogo che i demoni hanno ingannato i greci con le loro *phantasiae*³⁹.

È interessante notare che l’argomento – l’origine dei culti idolatrici – era stato trattato da Atanasio in modo ben più disteso anche nel trattato *Adversus gentes*, un’opera di circa un ventennio precedente alla *Vita Antonii*. Il ragionamento di Atanasio partiva dall’affermazione che «Il male non viene da Dio, non è in Dio, non è esistito dall’inizio e non ha sostanza». Il male proviene piuttosto dagli uomini con un processo che è descritto in una chiave, potremmo dire, visuale: «Gli uomini, privi della *phantasia* del bene (κατὰ στέρησιν τῆς τοῦ καλοῦ φαντασίας), cominciarono a concepire e a forgiarsi a piacere realtà inesistenti». Se, in pieno sole, uno si coprisse gli occhi e procedesse al buio, avrebbe l’impressione di vedere, ma in realtà non vedrebbe nulla:

nello stesso modo l’anima degli uomini, chiudendo gli occhi con cui poteva vedere Dio, si immagina i mali nei quali si inoltra, non sapendo che mentre le sembra di fare qualche cosa, in realtà non fa nulla: infatti crea cose che non esistono.

Quando l’anima distoglie lo sguardo da Dio e, così facendo, offusca lo specchio che è in lei e che le permette di vedere l’immagine di Dio, è come se fosse immersa in un abisso e pensa che ciò che vede sia quello che esiste. È così che gli uomini di un tempo, immergendosi nei desideri e nelle *phantasiae* della carne, si sono dimenticati della conoscenza e della gloria di Dio e

si sono rappresentati come dei le cose apparenti, glorificando il creato, piuttosto che il creatore, divinizzando le opere al posto del Dio che ne è la causa, il demiurgo, il padrone l’uomo⁴⁰.

Nei punti chiave il linguaggio di Atanasio è lo stesso che compare in *Vita Antonii*: si noti l’uso di dei termini di φαντασία/ἀναπλάττεται; la stessa dialettica fra la realtà autentica e il suo doppio virtuale che fa leva su metafore e similitudini visuali; con una differenza importante: nell’*Adversus gentes* tutto nasce dall’anima, è lei che si costruisce questa realtà virtuale e ne rimane impigliata, mentre nella *Vita Antonii* si assiste a uno sdoppiamento: sono i demoni a creare le *phantasiae*, mentre all’anima/umanità tocca il compito di riconoscerle come tali.

³⁸ Orig., *De pr.* IV,3,1.

³⁹ Cfr. *supra* n. 24.

⁴⁰ Athan., *Gent.* 7: SCh 18bis, 68, 20.

2. Phantasia tra stoicismo e retorica

Sotto molti aspetti, la demonologia della *Vita Antonii* è debitrice della riflessione teologica precedente, come di credenze e pratiche largamente condivise. Mi limito ad indicare alcuni punti: l'implicazione dei demoni nei culti pagani tradizionali, nel successo degli oracoli e delle profezie pagane; il concetto di demoni dei peccati; una certa psicologia demoniaca sviluppatasi sulla base di alcuni testi biblici, principalmente paulini; l'importanza delle tradizioni presenti in testi, al tempo di Atanasio, ritenuti non canonici⁴¹. Tuttavia sia le *phantasiae* dei demoni per spiegare sia il peccato, sia l'idolatria recitano nella *Vita Antonii* un ruolo così rilevante da costituirne un tratto specifico.

Se ci limitiamo a considerare la tradizione alessandrina, troviamo Clemente Alessandrino che negli *Stromati* afferma: «Le passioni sono tutte impronte rimaste nell'anima che è tenera e cedevole», «sigilli impressi dalle potenze spirituali» contro cui dobbiamo lottare⁴². Le potenze negative, infatti, protendono alle anime che vi sono inclini immagini seducenti (φαντασίας δელεαστικὰς) dei vari piaceri; ogni inganno, restando fisso nell'anima, ne imprime in essa l'immagine. Ne consegue «che l'anima senza saperlo porta in sé l'immagine (τὴν εἰκόνα... τοῦ πάθους) della passione e la causa ne è sia la seduzione, sia il nostro assenso»⁴³. Si noti qui la dialettica φαντασία/εἰκὼν, la prima assimilata al ramoscello verde che i pastori agitano davanti alle pecore per farle muovere⁴⁴, e l'εἰκὼν che indica un legame intimo di somiglianza: εἰκὼν è infatti il termine che definisce il rapporto del figlio con il padre e dell'uomo rispetto al suo creatore⁴⁵. La posizione di Clemente è condizionata dalla lotta contro l'antropologia gnostica che sosteneva una presenza stabile delle potenze negative nell'anima, presenza che impedisce loro di compiere scelte morali libere.

Le *phantasiae* della *Vita Antonii* potrebbero aver trovato ispirazione nelle parole di Clemente Alessandrino che, sia pure nel quadro di una psicologia di stampo platonico, riprendeva temi stoici non solo per quanto riguarda il concetto di *phantasia*, ma anche nel ritenere che le rappresentazioni possono strutturarsi in abitudini negative. Tuttavia nella *Vita Antonii* il concetto di *phantasia* assume una ricchezza di aspetti e sviluppi drammatici che è assente in Clemente, ma che troviamo nella trattatistica dello stoicismo imperiale. Basterà qui ricordare che tutta la gnoseologia empirista stoica si basa sulla centralità delle *phantasiae*, rappresentazioni. Dalle sensazioni, fonte primaria di ogni conoscenza, secondo questa corrente filosofica, si formano nell'anima le rappresentazioni che, poi, sottomesse al vaglio e all'assenso della ragione, si fissano in concetti o an-

⁴¹ Una sintesi in *Nascita e sviluppo del 'Diavolo e i suoi angeli' (Mt 25,41): interpretazioni dei testi biblici ed extrabiblici nei primi secoli del cristianesimo*, in *Il Diavolo nel Medioevo*. Atti del XLIX Convegno storico internazionale della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013, 29-54.

⁴² Clem. Alex., *Str.* II,20, 110,1: GCS 172,20.

⁴³ Clem. Alex., *Str.* II,20, 111,3-4: GCS 173,23; sulla demonologia di Clemente Alessandrino: A. Monaci Castagno, *Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)*, Fiesole 1996, 99-101. 250-258.

⁴⁴ Clemente qui riprende una citazione di Platone, *Phaedr.* 230d.

⁴⁵ Una differenza sottolineata anche da Atanasio *C. Arian.* III, 5, 2-5.

ticipazioni. Nella prospettiva stoica il compito precipuo della filosofia e della disciplina di vita era il vaglio e il dominio delle rappresentazioni che potevano distrarre il filosofo dal conseguimento del vero bene: la virtù e l'impassibilità. Nelle *Diatribae*, Epitteto fa risalire a Zenone, un esponente dello stoicismo più antico, l'idea che l'essenza del bene sia un retto uso delle rappresentazioni⁴⁶. Ritiene la facoltà di usare le rappresentazioni nel tendere e respingere, nel desiderare e avversare, come il potere più importante che gli dèi hanno dato agli uomini⁴⁷. In apertura del suo *Manuale*, subito dopo aver enunciato la distinzione fondamentale fra i beni che dipendono da noi e quelli che non dipendono da noi, egli aggiunge:

Dipendono da noi un'opinione, un desiderio, un impulso, un rifiuto e, in una sola parola, quanti sono i nostri atti. Non sono invece in nostro potere il corpo, i beni, la reputazione, le cariche e, per dirlo in una parola, quante non sono nostre azioni⁴⁸.

Assimilare profondamente questa distinzione rende liberi e distaccati rispetto agli avvenimenti esterni in quanto dà la possibilità di dominare il nostro atteggiamento riguardo a tali avvenimenti. Per questo sono di ostacolo le rappresentazioni che devono essere analizzate secondo un metodo che implica esercizio e applicazione, una vera disciplina interiore.

Dunque senz'altro di fronte ad ogni rappresentazione che ti colpisca per la sua asprezza allenati a dire: "Sei solo una rappresentazione e non sei affatto ciò che sembri in apparenza". Poi esaminala molto attentamente con i criteri che hai, e soprattutto con questo come primo: è in relazione con le cose che sono in nostro potere o con quelle che non lo sono?; e se è in relazione con qualcosa fra quelle che non sono in nostro potere, sia subito chiaro questo: "Non mi riguarda"⁴⁹.

L'insegnamento su questo punto fondamentale si esprime in una vera e propria direzione spirituale, in un addestramento dell'aspirante filosofo sull'atteggiamento da assumere riguardo a ogni rappresentazione attraverso una casistica⁵⁰: le rappresentazioni sorgono in modi diversi e a ciascuna bisogna contrapporre un ragionamento opportuno⁵¹: contro i ragionamenti sofisticati, ragionamenti logici, contro la seduzione delle cose, chiare pre-nozioni, contro il timore della morte, il pensiero che essa non dipende

⁴⁶ Epict., *Dissert.* I,20,7: cfr. W.A. Oldfather (ed.), *Epictetus. The Discourses as Reported by Arrian, The Manual and the Fragments*, New York-London 1926-1928; utilizzo la seguente traduzione: Epitteto, *Diatribae, Manuale, Frammenti*, introduzione, prefazioni e parafrasi di G. Reale. Traduzione, note e indici di C. Cassanmagnago, Milano 1982.

⁴⁷ Epict., *Dissert.* I,1, 7-12.

⁴⁸ Epict., *Ench.* 1; utilizzo la traduzione di M. Falco (<http://www.sentieridellamente.it/files/manuale-tr-monica-falco.pdf> 2006).

⁴⁹ *Dissert.* I,27,1: il potere seduttivo delle rappresentazioni.

⁵⁰ *Dissert.* I,27,7.

⁵¹ *Dissert.* I,27,1.

da noi. Il filosofo deve sottoporre la rappresentazione a un vero e proprio interrogatorio: «Aspetta, lasciami vedere chi sei e da dove vieni, come i guardiani della notte dicono: mostrami i documenti»⁵².

Le rappresentazioni possono dare luogo a giudizi adeguati, ma più spesso errati rispetto a questioni apparentemente fondamentali della vita umana: la morte propria o quella dei propri cari, il successo o insuccesso delle proprie aspirazioni di riuscita nella vita. Tali giudizi possono alimentare il timore, l'angoscia. Tocca alla *prohairesis*, la facoltà più importante dell'anima, collegare pazientemente attraverso ragionamenti logici e un addestramento specifico il caso particolare alle pre-nozioni comuni di bene e di male insite in ogni anima, e dare o meno l'assenso alle rappresentazioni che si imprimono nell'anima attraverso le sensazioni.

Il contesto scolastico da cui sorgevano e a cui erano destinati questi trattati implicava una forte drammatizzazione di questi concetti esposti in forma dialogica, ricchi di esempi, di narrazioni, di citazioni di testi letterari di dominio comune. Anche sotto questo profilo la trattatistica stoica si prestava ad essere una fonte di ispirazione e un modello. Fondamentale poi in entrambe l'esperienza come requisito fondamentale della possibilità di insegnare⁵³.

C'è dunque una notevole "aria di famiglia" fra le *phantasiae* della *Vita Antonii* e quelle di Epitteto: anche l'asceta, infatti, di fronte alla rappresentazione, deve vincere il *phobos* e interrogarla: «Chi sei, da dove vieni?»⁵⁴ Anche l'asceta deve combattere per arginarne gli effetti distruttivi: non solo il *phobos*, ma la paura, l'angoscia, lo scoraggiamento; anche l'asceta per raggiungere l'*ataraxia*, deve controllare le *phantasiae*.

Sono però altrettanto evidenti le differenze: quello che, nella prospettiva stoica, è il complesso processo di acquisizione di ogni conoscenza, viene trasformato e drammatizzato nel contesto di un'esperienza eccezionale; c'è un protagonista: Antonio, e ci sono gli antagonisti: i demoni, che ne vogliono ostacolare la salvezza. Le *phantasiae* che essi creano sono terribili, ma non si introducono nell'anima; se ne viene riconosciuta l'origine diabolica, non vi lasciano traccia in quanto rimangono esterne a essa: sono essenzialmente una messa in scena, una vera e propria rappresentazione che ha lo scopo di generare emozioni sconvolgenti. In questo senso, la logica profonda che governa il modo in cui Atanasio presenta le *phantasiae* diaboliche deve forse essere cercata in un ambito diverso, apparentemente lontano, come ci suggerisce Giorgio Agamben⁵⁵.

È nell'ambito della retorica che si trovano riflessioni approfondite sulle *phantasiae*, come mezzi espressivi più opportuni per "far vedere", "porre sotto gli occhi", manipolare i sentimenti e soggiogare il pubblico. Questo passaggio dalla *phantasia* stoica a quella retorica è ben sottolineata dall'*Anonimo del Sublime*⁵⁶: «Con la parola 'fantasia'

⁵² *Dissert.* III,12,15; Munnich, *Les démons* cit., 101; Brakke, *Demons* cit., 40.

⁵³ *Dissert.* I,29,55.

⁵⁴ Athan., *V. Anton.* 43,1; su cui Brakke, *Demons* cit., 40.

⁵⁵ G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino 2008.

⁵⁶ *de Subl.* 15. Utilizzo la traduzione a cura di G. Guidorizzi, Milano 1991.

si intende tutto ciò che in qualche modo suscita un'idea che genera una formulazione verbale⁵⁷, ma ormai ha prevalso l'uso di impiegare questo nome per indicare ciò che si dice sotto l'impulso dell'entusiasmo e della passione, tanto che pare di vederlo e di porlo sotto gli occhi degli ascoltatori». Le *phantasiae* – pur declinate in modo diverso dai poeti, dai tragici e dagli storici – costringono gli uditori/lettori a “vedere” ciò che è comparso nella fantasia dell'Autore; li persuadono, li emozionano. Per un verso, la *phantasia* è una qualità soggettiva del poeta, ma le *phantasiae* create dalla sua arte – non diversamente da quelle prodotte dai demoni – con la loro evidenza e vividezza assumono una realtà oggettiva per chi ne viene soggiogato⁵⁸.

Per sottrarsi alla loro forza seduttiva non servono – come vorrebbero gli stoici – i ragionamenti ma, nella prospettiva di Atanasio, azioni performative: atti liturgici, preghiere, il segno della croce, invocazioni di aiutanti celesti, di fronte ai quali semplicemente le *phantasiae* svaniscono, come appunto una scena alla chiusura del sipario. Esse, però, non svaniscono nella biblioteca di immagini dei lettori/ascoltatori di questo testo, il cui contributo alla cultura visuale del cristianesimo ottenuto mediante il ricorso frequente alla tecnica retorica dell'*ekphrasis* non è stata mai studiata approfonditamente e meriterebbe uno sviluppo a parte.

⁵⁷ Fin qui la definizione stoica: cfr. Diog. Laert. VII,49.

⁵⁸ Non posso qui approfondire questo punto, ma nel cuore della questione c'è l'*ekphrasis*, il cui compito precipuo non è descrivere l'oggetto, quanto far partecipare l'uditore/ascoltatore alla prospettiva di chi parla. L'uditore entra nella descrizione, la abita e si identifica con essa come in una rappresentazione teatrale. Si tratta di un particolare tipo di discorso normato dai *Progymnasmata*. I grammatici antichi ne menzionavano gli oggetti: persone, stagioni, eventi, battaglie, luoghi, animali: cfr. R. Webb, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Farnham-Burlington 2009; utile aggiornamento con ampia bibliografia in M. Squire, *Ekphrasis: Visual and Verbal Interactions in Ancient Greek and Latin Literature* (<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935390.001.0001/oxfordhb-9780199935390-e-58#oxfordhb-9780199935390-e-58-bibItem-187>, 2015).