



HAL
open science

Il Filosofo, lo Šāh e i Magi: l'ambasceria di Eustazio di Cappadocia a Šābuhr II (Eunapio, Vite dei filosofi e sofisti, VI, 5, 1-10)

Alberto Bernard

► To cite this version:

Alberto Bernard. Il Filosofo, lo Šāh e i Magi: l'ambasceria di Eustazio di Cappadocia a Šābuhr II (Eunapio, Vite dei filosofi e sofisti, VI, 5, 1-10). *Bizantinistica*, 2018, XIX, pp.85-117. hal-03209856

HAL Id: hal-03209856

<https://hal.science/hal-03209856>

Submitted on 27 May 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

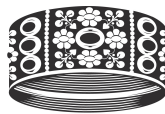
L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Bizantinistica

Rivista di Studi Bizantini e Slavi

SERIE SECONDA

Anno XIX - 2018



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI
SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO

Direttore scientifico e responsabile: ANTONIO CARILE

Comitato scientifico: STEFANO CARUSO, GUGLIELMO CAVALLO, SALVATORE COSENTINO, GÉRARD DÉDÉYAN, GIUSEPPE GHINI, SERGEJ P. KARPOV, CHRYSMA MALTEZOU, ENRICO MORINI, ALBA MARIA ORSELLI, ANTONIO PANAINO, EUGENIO RUSSO, MARIA DORA SPADARO, GIORGIO VESPIGNANI,

Segreteria: GIORGIO VESPIGNANI

ISBN 978-88-6809-253-5

© Copyright 2019 by « Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo », Spoleto and by « Antonio Carile - Dipartimento di Beni Culturali »

Periodico pubblicato con il contributo dell'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, sede di Ravenna, Dipartimento di Beni Culturali



Manoscritti e pubblicazioni al Direttore: Antonio Carile, C.P. 112, 48122 Marina di Ravenna

Abbonamenti e vendite alla Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, palazzo Ancaiani, piazza della Libertà 12, 06049 Spoleto

Autorizzazione n. 5210 del 26 ottobre 1984 del Tribunale di Bologna.

SOMMARIO

JOSEP VILELLA, <i>El Reichskonzil de Nicea I: un hito en la política constantiniana</i>	pag.	1
ANTONELLA CONTE, <i>Paideia greca e tradizione retorica nelle epistole 44 e 45 di Firmo di Cesarea: una ipotesi interpretativa</i>	»	37
ANTONIO PANAINO, <i>Sul confronto tra Dio ed il μέγας βασιλεύς nel Περί κόσμου attribuito allo (Pseudof[?])-Aristotele nella ricezione siriana ed orientale</i>	»	63
ALBERTO BERNARD, <i>Il Filosofo, lo Šāh e i Magi: l'ambasceria di Eustazio di Cappadocia a Šābuhr II (Eunapio, Vite dei filosofi e sofisti, VI, 5, 1-10)</i>	»	85
RICCARDO LOCONTE, <i>I Persiani nel VI libro della Storia Ecclesiastica di Giovanni di Efeso: alterità, specchio, Kaiserkritik</i>	»	119
BEATRICE GIROTTI, <i>Ancora sull'elemento femminile nella Tarda antichità: il genere come elemento di inclusione, esclusione e partecipazione da una lettura dei Parentalia di Ausonio</i>	»	149
SERGIO BASSO, <i>Il nome cinese di Bisanzio</i>	»	165
EUGENIO RUSSO, <i>Sulla lastra tombale dell'apostolo Matteo nella cripta della cattedrale di Salerno</i>	»	181

PAOLO OGNIBENE, <i>Eclissi di Sole, di Luna ed altri fenomeni astronomici di rilievo nelle cronache russe antiche. I: secoli X e XI</i>	pag.	195
GIANNANDREA POESIO, <i>Theatre practices and meta-narratives: a reading of the illustrated gestures in the Chludov Psalter</i>	»	243
FRANCESCA ROMOLI, <i>Lo Slovo o snjatii tela Christova s kresta di Kirill Turovskij: Scritture e tipologia omiletica</i>	»	271
ANDREA SPIRITI, <i>Ut unum sint: dal chiostro verde di Santa Maria Novella alla chiesa del Corpo di Cristo a Castiglione Olona</i>	»	289
GIORGIO VESPIGNANI, <i>Venezia e Bisanzio nei Commentarii di papa Pio II</i>	»	307
NOTE E DISCUSSIONI		
EUGENIO RUSSO, <i>L'evangelario di Monza è un dono di papa Gregorio Magno</i>	»	319
MASSIMO BERNABÒ, <i>I libri di Pavel Muratov in italiano sull'arte russa antica (1925) e sulla pittura bizantina (1928)</i>	»	331
ARCHEOLOGIA BIZANTINA A ISTANBUL		
ALESSANDRA RICCI, <i>Tracing Constantinople's Asian Suburbs: Nineteenth Century Rediscovery and Present-day Archaeology</i>	»	339
ALESSANDRA RICCI, <i>Rediscovery of the Patriarchal Monastery of Satyros (Küçükyalı, Istanbul): Architecture, Archaeology and Hagiography</i>	»	347
SILVIA PEDONE, <i>The Sculptures from Küçükyalı and Their Archaeological Context</i>	»	377
RICK WOHMANN, <i>The Ceramics Found at Küçükyalı: Preliminary Considerations</i>	»	391

RECENSIONI

Sasanian Coins, Middle-Persian Etymology and the Tabarestān Archive (Pierfrancesco Callieri), p. 403; N. B. TETERIATNIKOV, *Justinianic Mosaics of Hagia Sophia and Their Aftermath* (Miguel Cortés Arrese), p. 405; M. BUSSAGLI, *Arte e magia a Siena*, a cura di M. BUSSAGLI, con una Prefazione di F. CARDINI ed una Postfazione di V. SERINO (Antonio Panaino), p. 409; *Lo « Strategicon adversum Turcos » di Lampugnino Birago*, a cura di I. M. DAMIAN (Giorgio Vespignani), p. 411; M. CORTÉS ARRESE, *Constantinopla. Viajes fantásticos a la capital del mundo* (Giorgio Vespignani), p. 420; G. DÉDÉYAN, *Les Arméniens en Chypre (577-1211), de Justin II à Hugues de Lusignan* (Antonio Carile), p. 423; *Abū Maʿšar (Albumasar), La Piccola Introduzione alla Scienza degli Astri*. Introduzione, traduzione del testo arabo e note di F. MARTORELLO (Antonio Panaino), p. 426; J. A. BUENO DELGADO, *El edicto justiniano de los “Tres Capítulos” en el marco de la disputa cristológica sobre la doble naturaleza de Cristo* (Giorgio Vespignani), p. 429.

ALBERTO BERNARD

Il Filosofo, lo Šāh e i Magi: l'ambasceria di Eustazio di Cappadocia a Šābuhr II (Eunapio, *Vite dei filosofi e sofisti*, VI, 5, 1-10)

LE RELAZIONI ROMANO-SASANIDI E LA SCELTA DEL FILOSOFO

Nel variegato panorama dei rapporti romano-persiani nel IV sec. d.C., Costanzo II (r. 337-361) si segnala per una politica orientale di tipo difensivo, che gli costò il parziale imbarazzo dei panegiristi contemporanei e il futuro disprezzo degli storici pagani e cristiani, ma di cui i moderni hanno imparato ad apprezzare i risultati ottenuti fino al 359: il mantenimento dei territori mesopotamici e il contenimento delle rivendicazioni di Šābuhr II (r. 310-379 d.C.), volte a sovvertire il quadro territoriale segnato dalla pace di Nisibi del 298¹. La trama militare e diplomatica in cui si inserisce la missione del filosofo neoplatonico Eustazio a corte dello šāh Šābuhr, si può ricostruire con una certa precisione grazie soprattutto alla scansione di eventi che offre Ammiano Marcellino². Restringendo il *focus* agli anni 353-358, la “questione orientale”³ cre-

¹ R. C. BLOCKLEY, *Constantius II and Persia*, in *Studies in Latin literature and Roman History*, V., ed. by C. DEROUX, Bruxelles, 1989 (Coll. Latomus), pp. 465-90. Un recente e stimolante bilancio d'insieme su Costanzo II in P. MARAVAL, *I figli di Costantino*, Palermo, 2015 (ed. or. *Les fils de Constantin: Constantin II, 337-340, Constance II, 337-361, Constant, 337-350*, Paris, 2015); sulla politica orientale pp. 69-84 e 155-173. Sulla politica estera di Šābuhr II, si vd. K. MOSIG-WALBURG, *Zur Wespolitik Šābuhrs II*, in *Iran: questions et connaissances; actes du IVe Congrès Européen des Études Iraniennes; Paris, 6-10 septembre 1999. Vol. 1: La période ancienne*, éd. P. HUYSE, Paris, 2002, pp. 230-244 e T. DARYAEI, s.v. “Šāpur II”, in *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2009.

² Fonti complementari raccolte e tradotte in: M. H. DODGEON, S. N. C. LIEU, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-363): a Documentary History*, New York, 2002, pp. 164-230. Studio d'insieme in K. MOSIG-WALBURG, *Römer und Perser: vom 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n. Chr.*, Gutenberg, 2009. Ove non altrimenti specificato, le date si intendono d.C.

³ Espresione di G. B. PIGHI, *Nuovi studi ammianeï*, Milano, 1936, che offre la più organica escussione delle fonti e della cronologia a pp. 131-200.

sce di tensione mentre i due sovrani sono lontani dal *limes*, con *raid* persiani in Mesopotamia, movimenti di *intelligence*, trattative. Dopo un primo contatto diplomatico nel 355-356, lo svolgimento dei negoziati è affidato al prefetto del pretorio Strategio Musoniano, che negozia con il plenipotenziario persiano Tamsapor, per ratificare un accordo di pace. La politica attendista romana viene interpretata come segno di debolezza⁴, e a marzo 358 Costanzo riceve *per litteras* da parte di Šābuhr la richiesta di cessione dell'Armenia e della Mesopotamia, che prontamente respinge⁵; congedato l'ambasciatore Narseus con una missiva imperiale, dopo qualche giorno gli si affianca da parte romana una seconda ambasceria temporeggiatrice, affidata al *tribunus et notarius* Spettato, insieme col *comes* Prospero e il *philosophus* Eustazio⁶: a maggio i legati si trovano al cospetto di Šābuhr, ritornato a Ctesifonte forte della vittoria nei confini nord-orientali⁷. Si trattengono a lungo (*diu ibi morati*), cercando di chiedere il mantenimento dello *status quo*; non ottenendolo, tornano a casa a mani vuote (*negotio infecto*). Seguirà una terza legazione, composta dal *comes* Lucilliano e dal notabile Procopio, anch'essa infruttuosa; dopo un inverno di preparativi, nel marzo del 359 Šābuhr attraverserà il Tigri e marcerà attraverso la Mesopotamia.

Questo, a tappe forzate, lo scenario che Ammiano tratteggia. Ulteriori dettagli sulla seconda delegazione emergono dalle parole lusinghiere che Libanio impiega per esaltare la facondia di Spettato, suo parente, dinanzi a Šābuhr⁸; queste lettere non fanno però menzione di Eustazio. È invece in un capitolo delle *Vite dei filosofi e sofisti* di Euna-

⁴ A. D. LEE, *Embassies as Evidence for the Movement of Military Intelligence Between the Roman and Sasanian Empires*, in *The Defence of the Roman and Byzantine East: proceedings of a colloquium held at the University of Sheffield in April 1986*, ed. by P. FREEMAN, D. KENNEDY, Oxford, 1986, p. 459.

⁵ AMM. MARC. XVII, 5, 3-14 (*Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt*, ed. W. SEYFART, Lipsiae, 1978), e ZONAR. *Epit.* XII, 9, 25-9 (*Ioannis Zonarae epitomae historiarum libri xviii*, III, ed. T. BÜTTNER-WOBST, Bonn, 1897). Su l'identità dell'ambasciatore Narseus e l'importante ruolo dell'Armenia si vd. G. TRAINA, *L'ambassade de l'Arménien Narses/Narseus (a. 358)*, in A. BECKER, N. DROCOURT, *Ambassadeurs et ambassades au cœur des relations diplomatiques : Rome, Occident Médiéval, Byzance (VIIIe s. avant J.-C. - XIIe s. après J.-C.)*, Metz, Centre de recherche universitaire lorrain d'histoire, 2012, pp. 203-209.

⁶ AMM. MARC. XVII, 5, 15, ed. cit. (nota 5).

⁷ *Ibid.*, XVII, 14, 1: *Hisce isdem diebus Prosper et Spectatus atque Eustathius legati ad Persas, ut supra docuimus, missi Ctesiphonta reversum regem adiere.*

⁸ LIB. *Ep.* 331, 333 (*Libanii opera*, X. *Epistulae 1-839*, recensuit R. FOERSTER, Leipzig, 1921).

pio di Sardi⁹ che il filosofo assume un ruolo di primo piano nella legazione. Annotato da Eunapio tra gli allievi del neoplatonico Giamblico degni di memoria¹⁰, Eustazio di Cappadocia¹¹ è ricordato come filosofo e retore dai poteri incantatori, che il biografo assimila omericamente all'effetto psicotropo del loto e del canto delle Sirene¹². Un nuovo pericolo sarebbe giunto, secondo Eunapio, dal re persiano Šābuhr, « che aveva già assediato e crivellato di frecce Antiochia »¹³, e avrebbe creato le condizioni favorevoli all'intervento di Eustazio: l'imperatore Costanzo, « nonostante fosse sotto l'incantesimo dei libri dei Cristiani »¹⁴, accetta il suggerimento di inviare come ambasciatore un *Hellen*, ossia un pagano (pagano fino in fondo, *pace* l'ipotesi di F. Fatti di identificare dia-cronicamente il nostro Eustazio di Cappadocia con l'asceta e poi vescovo Eustazio di Sebaste)¹⁵. Gli studiosi del biografo, come Penella, Lewin,

⁹ EUN. VS VI, 5, 1-10 (*Eunapii Vitae sophistarum*, edidit G. GIANGRANDE, Romae, 1956, pp. 25,5-27,10). Ricco studio di insieme nel primo volume di EUNAPE, *Vies de philosophes et de sophistes*, éd. R. GOULET, Paris, 2014 (Les Belles Lettres) e nel commentario di M. BECKER, *Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten; Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart, 2013 (Roma Aeterna 1).

¹⁰ EUN. VS V, 1, 5, ed. cit. (nota 9).

¹¹ Prosopografia: O. SEECK, *Die Briefe des Libanius*, Leipzig, 1906, p. 147; ID, s.v. "Eustathios", in *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, VI.1, hrsg. G. WISSOWA, Stuttgart, 1907, col. 1451; *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I, A.D. 260-395*, ed. by A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE, J. MORRIS, New York, 1971, s.v. "Eustathius 1", p. 310; R. GOULET, s.v. "Eustathe de Cappadoce", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, V, publié sous la direction de R. GOULET, Paris, 2012, pp. 369-378; EUNAPE, *Vies de philosophes* cit. (nota 9), pp. 514-520.

¹² Ibid. VI, 5, 1-2. Topiche e passi paralleli già segnalati in *Eunapii Sardiani Vitas Sophistarum et Fragmenta Historiarum*, recensuit notisque illustravit J. F. BOISSONADE. Accedit Annotatio D. WYTTENBACHII, I-II, Amstelodami, 1822, pp. 227-228; si vd. anche il commentario di BECKER, *Eunapios* cit. (nota 9), *ad loc.*

¹³ Eunapio attribuisce a Šābuhr II l'attacco ad Antiochia, presa da Šābuhr I cento anni prima, per confusione o per amplificazione. Altrove, il biografo giustifica la propria noncuranza per questioni cronologiche: EUN. *Hist. fr.* 1, 57-60 e 86-88, in R. C. BLOCKLEY, *The fragmentary classicising historians of the later Roman empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Liverpool, 1981; si vd. il commento in EUNAPE, *Vies de philosophes* cit. (nota 9), p. 111.

¹⁴ EUN. VS VI, 5, 2, ed. cit. (nota 9): καὶ τοῖ γε τοῖς τῶν χριστιανῶν ἐνεχόμενος βιβλίοις.

¹⁵ F. FATTI, *Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo: un'ipotesi sul destinatario di Basilio ep. 1 e sull'identità di Eunapio VS VI, 5, 1-6, 5; 8, 3-9, 1*, in *Church, society and monasticism: acts of the international symposium, Rome, May 31-June 3, 2006*, ed. by E. LOPEZ TELLO GARCIA, B. S. ZORZI, Roma, 2009, pp. 443-474. L'ipotesi è un tentativo suggestivo di spiegare la problematica ἀποχώρησις (EUN. VS VI, 9, 1) del filosofo e meriterebbe una discussione che in questa sede non

Civiletti, Becker e Goulet ¹⁶, hanno cercato di dare ragione dell'inserimento di un simile episodio diplomatico all'interno di una « galleria di sapienti » e « memoriale di uomini illustri » quale le *Vite* ¹⁷. Una spia significativa è come Eunapio trovi inusuale la procedura di selezione del personale diplomatico e ne rivendichi l'eccezionalità: « in precedenza gli imperatori erano soliti nominare, per le ambascerie, i militari lodati durante il loro servizio, o i prefetti dell'accampamento, oppure quanti erano stati scelti per reggere il comando insieme a quest'ultimi. Ma in quel momento di imperiosa necessità, Eustazio fu considerato unanimemente il più assennato tra tutti » ¹⁸. L'imperatore cristiano, che nei frammenti pervenutici delle *Storie* eunapiane intralcia maleficamente l'ascesa del Cesare e poi Augusto Giuliano ¹⁹, qui invece guadagna la stima del biografo per una scelta giudicata avveduta: la soddisfazione di Costanzo per le doti del pagano Eustazio si traduce in doni e ricompense ai membri del *consistorium* che gliel'avevano raccomandato ²⁰. L'insistenza di

si può svolgere, non avendo essa ricadute dirette sul nostro passo. Si segnalino soltanto, qui, i problemi più salienti: per F. la "conversione ascetica" si situerebbe negli anni '30, per cui Eunapio conserverebbe memoria soltanto della fase pre-conversione del filosofo, in cui F. è costretto a comprendere questo episodio: eppure l'ambasceria è del 358 - anno in cui, per altro, E. di Sebaste è vescovo impegnato in sinodi, certo non un *hellen* ambasciatore; IUL. *Ep.* 35 (*L'Empereur Julien. Oeuvres Completes*, II, éd. J. BIDEZ, Paris, 1972), sarebbe poco garbato a scrivere a un vescovo: ἡμῖν δὲ ὑπάρχει πρὸς ἀλλήλους ξενικῆς φιλίας ἀμείνων ἢ τε διὰ τῆς ἐνδεχομένης παιδείας καὶ τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας; SAINT BASILE, *Lettres*, II, n. 263, éd. Y. COURTONNE, Paris, 1961, vuole E. di Sebaste allievo di Ario ad Alessandria, quindi fino al 318, il che contrasterebbe con il discepolato presso Giamblico attestato da Eunapio. Rimanendo dei nodi da sciogliere, ci atteniamo alla *vulgata*.

¹⁶ R. J. PENELLA, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D.: Studies in Eunapius of Sardis*, Leeds, 1990, pp. 49-59; A. S. LEWIN, *Il filosofo Eustazio nelle Vitae Sophistarum di Eunapio di Sardi*, in « Scripta Classica Israelica », VII (1983), pp. 92-100; EUNAPIO, *Vite di filosofi e sofisti*, a cura di M. CIVILETTI, Milano, 2007, pp. 366-367 n. 172 e p. 383 n. 205; BECKER, *Eunapios*, pp. 278-287; EUNAPE, *Vies de philosophes* cit. (nota 9), pp. 298-300.

¹⁷ EUN. VS VI, 6, 6, ed. cit. (nota 9): ἐν ἀνδρῶν σοφῶν καταλόγοις; XII, 1, 3: μνήμη γὰρ ἐστὶν ἀξιολόγων ἀνδρῶν.

¹⁸ EUN. VS VI, 6, 3, ed. cit. (nota 9): καὶ τοί γε εἰώθεσαν πρότερον οἱ βασιλεύοντες τοὺς κατὰ στρατιᾶν ἐπαινουμένους ἐπὶ τὰς πρεσβείας χειροτονεῖν, ἥτοι γε στρατοπεδάρχας ἢ ὅσοι γε μετ' ἐκείνους ἐς τὸ ἄρχεῖν ἐξηρημένοι· τότε καὶ ἀνάγκης τυραννοῦσης, ὁ φρονιμώτατος ἀπάντων περιεσοκοπεῖτο καὶ συνωμολογεῖτο Εὐστάθιος. Trad. it. di Civiletti in EUNAPIO, *Vite dei filosofi* cit. (nota 16), p. 113.

¹⁹ Si vd. ad esempio i fr. 14 e 20, 3 ed. cit. (nota 13).

²⁰ EUN. VS VI, 6, 4, ed. cit. (nota 9): ὥστε οἱ συμβουλευσάντες τὴν πρεσβείαν δι' Εὐσταθίου πεμφθῆναι, ἀξιωματῶν τε ἔτυχον παρὰ τῷ βασιλεῖ μειζόνων, καὶ πρὸς τὴν εὐνοίαν αὐτῶν ὁ βασιλεὺς ἐπεκλίνετο.

Eunapio sulla collaborazione tra la « micro-société des intellectuels païens » (Goulet) e un imperatore cristiano che sa applicare la meritocrazia ha in parte l'aspetto dell'anacronismo nostalgico, se si tiene presente che l'*entourage* di Costanzo contava molti pagani ²¹; ma, come nota Lewin, « l'onore riservato al retore e filosofo neoplatonico da un imperatore cristiano fu ricordato a lungo, anche se ormai all'epoca in cui Eunapio scriveva quei tempi dovevano apparire irrimediabilmente remoti » ²². Ancora più remoti, in età teodosiana, dovevano sembrare agli occhi di Eunapio i tempi d'oro degli intellettuali greci dell'alto impero ritratti da Filostrato, nelle *Vite dei Sofisti*, conosciute e seguite come modello letterario ²³. Aiuta a spiegare lo stupore anche il confronto interno con la storia del filosofo Sopatro, un altro degli allievi di Giamblico, « il più eloquente », che venne ammesso a corte, alla destra di Costantino, in veste di consigliere: « cosa incredibile », soggiunge il biografo ²⁴.

Fuori dalla cornice ideologica in cui scrive Eunapio, a cavallo tra il IV e il V sec., si assiste allo sbiadire del ruolo pubblico del *pagan holy man*, verso cui anche certe frange dell'*intelligencijsa* pagana mostravano riserve se non fastidii, come nel caso di Temistio e Ammiano ²⁵. Non è forse accidentale che Ammiano, elencando i componenti della legazione, senta il bisogno di aggiungere che il filosofo Eustazio fu scelto su specifica indicazione del prefetto del pretorio Strategio Musoniano (*Musoniano suggerente*), perché era un maestro di persuasione (*ut opifex suadendi*) ²⁶: una decisione che andava giustificata. Sempre lo storico ave-

²¹ Si vd. il bilancio in MARAVAL, *I figli di Costantino* cit. (nota 1), pp. 224-225.

²² LEWIN, *Il filosofo Eustazio* cit. (nota 16), p. 100.

²³ EUN. VS II, 1, 2, ed. cit. (nota 9): Φιλόστρατος μὲν ὁ Λήμιος τοὺς τῶν ἀρίστων <σοφιστῶν> ἔξ ἐπιδορμῆς μετὰ χάριτος παρέπυσε βίους. Su Filostrato come modello, EUNAPE, *Vies de philosophes* cit. (nota 9), p. 96. Esempi salienti di prestigio sociale sono PHILOST. VS (*Philostrati Vitae sophistarum*, ed. R. S. STEFEC, Oxonii, 2016) I, 21 (Scopeliano di Clazomene); I, 25 (Polemone di Laodicea); II, 20 (Apollonio di Atene); II, 24 (Antipatro di Ierapoli); II, 32 (Eliodoro). Sul ruolo degli intellettuali greci nell'alto impero, si vd. G. W. BOWERSOCK, *Greek sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, pp. 43-58.

²⁴ Eun. VS VI, 2, 1, ed. cit. (nota 9): ὁ πάντων δεινότερος; 2, 3: ὁ καὶ ἀκούσαι καὶ ἰδεῖν ἄπιστον. PENELLA, *Greek philosophers* cit. (nota 16), p. 58: «Sopater and Eustathius illustrate a thought-provoking theme - pagan learning in the service of Christian emperors, at courts beyond and alien to the traditional world of the Greek cities».

²⁵ Si vd. G. FOWDEN, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, in « Journal of Hellenic Studies », CII (1982), pp. 33-59, soprattutto 50-59.

²⁶ AMM. MARC. XVII, 5, 15, ed. cit. (nota 5). B. H. WARMINGTON, *Some Constantian References in Ammianus*, in *The late Roman world and its historian: interpreting Ammianus Marcellinus*

va attribuito una pesante responsabilità diplomatica alla figura romanzesca del filosofo Metrodoro: Costantino, prestandovi fede, incrinò i rapporti romano-persiani e « infiammò gli ardori dei Parti »²⁷. Al contrario, come Eunapio è entusiasta della scelta di un filosofo, entusiasti si sarebbero mostrati anche alcuni proponenti, che volontariamente si sarebbero arruolati nella missione, per testare se il filosofo avrebbe esercitato lo stesso potere ipnotico (τὸ αὐτὸ θελκτέριον) su dei barbari²⁸. Con simili premesse, è chiaro perché nell'immaginario del narratore e dei narratori l'ambasceria trascenda gli aspetti politico-diplomatici e prenda la fisionomia di un palcoscenico oratorio²⁹ e di un banco prova della cultura ellenica dinanzi a un potere barbarico³⁰. Senza sorpresa, il biografo trascura gli aspetti tecnici cui invece fanno cenno Ammiano e, in parte, Libanio: la cronologia evenemenziale, il riferimento ai doni e alla lettera dell'imperatore da consegnare, alla trattativa di pace e alla discussione sui territori contesi³¹; tralascia parimenti gli altri retroscena

mus, ed. by H. J. W. DRIJVERS, D. HUNT, New York, 1999, pp. 175-76 insiste giustamente sul dettaglio ammiano. MARAVAL, *I figli di Costantino* cit. (nota 1), p. 158 interpreta il passo come indicazione del ruolo di Musoniano nella scelta di tutti e tre, ma sintatticamente la costruzione in iperbatò sembra circoscriverla ad Eustazio: *itemque Eustathius Musoniano suggerente philosophus, ut opifex suadendi*.

²⁷ AMM. MARC. XXV, 4, 23, ed. cit. (nota 5): *non Iulianum sed Constantinum ardores Parthicos succendisse, cum Metrodori mendaciis avidius acquiescit*. Sulla curiosa storia si vd. B. H. WARMINGTON, *Ammianus Marcellinus and the Lies of Metrodorus*, in « The Classical Quarterly », XXXI (1981), pp. 464-468; J. MATTHEWS, *The Roman empire of Ammianus*, Baltimore, 1989, pp. 134-136.

²⁸ Civiletti in EUNAPIO, *Vite dei filosofi* cit. (nota 16), p. 380 n. 198 rimanda a PHILOSTR. *VS I*, 7, p. 488 e *II*, 10, p. 589, ed. cit. (nota 23): Dione e Adriano di Tiro che riuscivano a lasciare incantati, con la loro parola, anche chi non capiva il greco. Si aggiunga EUN. *VS X*, 7, 1-2, ed. cit. (nota 9), su Proeresio in Gallia.

²⁹ Si vd. l'ambasceria di Giuliano ai Chamavi nelle *Historiae*: EUN. *Hist. fr.* 18, 6, ed. cit. (nota 19), citato da F. MILLAR, *Emperors, Frontiers and Foreign Relations, 31 B. C. to A. D. 378*, in « Britannia », XIII (1982), p. 6, che però riferisce a Eustazio le lettere di Libanio che in realtà riguardano Spettato.

³⁰ G. A. KENNEDY, *Greek rhetoric under Christian emperors*, Princeton, 1983, pp. 21-22.

³¹ AMM. MARC. XVII, 14, 1, ed. cit. (nota 5): *litteras perferentes imperatoris et munera, poscebantque rebus integris pacem et mandatorum memores nusquam ab utilitate Romanae rei maiestateque discedebant, amicitiae foedus sub hac lege firmari debere adseverantes, ne super turbando Armeniae vel Mesopotamiae statu quicquam moveretur*; LIB. *Ep.* 331, 1, 6, ed. cit. (nota 8): τοῖς δὲ σεμνὸν ἐδόκει τὸ δόντα δῶρα λαβόντα ἀπελθεῖν. [...] ὡς γὰρ ἐχρημάτιζεν ὁ Πέρσης καὶ ὁ λόγος ἦν περὶ τῶν διαφόρων καὶ πολὺς ἐνέκειτο τοὺς παπῶρους ἀπαιτῶν ὄρους. Cfr. DJ. KHALEGIH-MOTLAGH, H. FARHŪDĪ s.v. "Bār" in *Encyclopædia Iranica*, III,7, pp. 730-737, 1988: « the expressions *teḡšmīšī* and *uljāmīšī* (*kardan/yāftan*), which were in use in the Mongol period, meant "to bring gifts and be received in audience" ».

che si lasciano facilmente presupporre nella realtà storica della diplomazia romano-sasanide: le rigide disposizioni di sicurezza, il protocollo cerimoniale o il ruolo degli interpreti ³². Si impone dunque la necessità di leggere questa narrazione *iuxta propria principia*, raffrontandola non solo ad altri episodi interni all'opera di Eunapio, come è stato proposto, ma anche ad altri modelli novellistici, in primo luogo quello dei viaggi orientali del filosofo e *holy man* Apollonio di Tiana, raccontati da Filostrato e noti a Eunapio ³³; non sarà a quel punto peregrino cercare nuove analogie tra la storia di Eustazio in Persia ed episodi cronologicamente successivi, sempre sul crinale tra lo storico e il romanzesco, come quello dei sette filosofi della scuola neoplatonica di Atene, che trascorsero un periodo da esuli alla corte sasanide di re Xusraw I (r. 531-579), lo *šāh*-filosofo ³⁴.

LO ŠĀH

Seguiamo il racconto eunapiano. Corre voce che Šābuhr (Σαπώρης) sia « dispotico e violento nei confronti dei visitatori »: il biografo precisa che « lo era davvero » ³⁵. Ma all'arrivo dell'ambascieria in terra persiana, verosimilmente a Ctesifonte ³⁶, viene garantita ad Eustazio l'udienza (προσόδος) dinanzi al re. Eunapio circoscrive il privilegio al proprio

³² J. MATTHEWS, *Roman perspectives: studies in the social, political and cultural history of the first to the fifth centuries*, Swansea, 2010, pp. 157-179, in part. 170. Ma si vd. EUN. *Hist.* fr. 6, ed. cit. (nota 19), dove il colloquio tra Giuliano e i Chamavi avviene ἐρμηνεία ἔχων. Sulla diplomazia romano-sasanide si vd. ora M. P. CANEPA, *The two eyes of the Earth: art and ritual of kingship between Rome and Sasanian Iran*, Berkley, 2009.

³³ Eunapio conosce anche la *Vita di Apollonio di Tiana*, come si apprende da EUN. *VS* II, I, 4-5, ed. cit. (nota 9): ἀλλὰ τὸ μὲν ἐς τοῦτον ὁ Λήμνιος ἐπετέλεσε Φιλόστρατος, βίον ἐπιγράψας Ἀπολλωνίου τὰ βιβλία, δέον Ἐπιδημίαν ἐς ἀνθρώπους θεοῦ καλεῖν.

³⁴ Sulla chiusura della scuola di Atene e la fuga dei filosofi a Ctesifonte, si vd. M. DI BRANCO, *La città dei filosofi: storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, prefazione di G. P. CARRATELLI, Firenze, 2006, pp. 192-197. Sull'episodio in Agazia, autore su cui si tornerà *infra*, si vd. C. QUESTA, *Il morto e la madre. Romei e Persiani nelle Storie di Agazia*, in « Lares », LV (1989), pp. 375-405 e N. ZAMBARBIERI, *La Persia nelle Storie di Agazia: costruzione dell'alterità e polemica interna*, in « Adamantius », XXIII (2017), pp. 263-277, nello specifico 269-276.

³⁵ *Ibid.* VI, 5, 6: καί τοί γε τυραννικός καὶ ἄγχιός τις Σαπώρης εἶναι πρὸς τοὺς ἐσιόντας (ἦν τε ἀληθῶς) [καὶ] ἐξηγγέλλετο.

³⁶ AMM. MARC. XVII, 14, 1, ed. cit. (nota 5). *LIB. Ep.* 331, 2, 3, ed. cit. (nota 8) la situa invece ἐν Σούσις, ma ciò ha tutta l'apparenza di un vezzo atticista.

eroe; non si sottraeva dal fare lo stesso Libanio, parlando dell'altro inviato, Spettato: con orgoglio, a casa poteva registrare l'entusiasmo di chi riteneva un'invidiabile fortuna « la vista del sovrano in persona e dei suoi gioielli »³⁷. Davanti ad Eustazio, Šābuhr « ne ammirò la fierezza dello sguardo e nello stesso tempo la dolcezza, pur non mancando di escogitare molti modi di spaventarlo »³⁸. Il risparmio di dettagli non lascia intravedere in che modo Šābuhr avrebbe macchinato (μηχανησάμενος) per impressionare l'ambasciatore, ma una suggestione può venire dal cronografo bizantino Cedreno, da cui si apprende che Xusraw I (r. 539-571) riceveva gli ambasciatori romani nel santuario del fuoco di Ādur Gušnasp, presentandosi al suono simulato del tuono e dello scroscio di pioggia³⁹. La risposta psicologica degli intellettuali dinanzi al potere autocratico, era, va da sé, un dato utile a caratterizzare i profili biografici dei sofisti: mentre Apollonio di Tiana entrò nella reggia partica di Babilonia senza essere per nulla colpito (ἐκπεπλήχθαι) dalla pompa magna del re Vardanes (Οὐαρδάνης)⁴⁰, Eraclide di Licia, stando sempre a Filostrato, si ammutolì alla vista della corte e delle guardie armate dell'imperatore Severo e non riuscì a parlare⁴¹. Con i nervi saldi, Eustazio avrebbe parlato con voce pacata (ἡμέρως) e impassibile (ἀλύπως), esponendo e argomentando in maniera ordinata (κοσμίως) e serena (εὐκόλως), vincendo infine il tiranno con la parola (λόγῳ συνηρηκὸς τύραννον). Se nelle ἀποδείξεις si può forse ravvisare l'unico e sbiadito riferimento ai *mandata* imperiali che giustificarono la missione⁴², Eunapio è interessato a rimarcare l'efficacia della forma, più che del contenuto. Benché meno parco di dettagli diplomatici, Libanio utilizza tuttavia un repertorio di immagini militaresche molto simile, per applaudire il successo oratorio di Spettato: un *ring* retorico tra il *notarius* e il re per-

³⁷ Ibid, 331, 1, 5: οἱ δὲ τὴν αὐτοῦ τοῦ δυναστεύοντος θεᾶν καὶ τῶν λίθων οἷς ἐκεκόσμητο μέγα ἦγον.

³⁸ EUN. VS VI, 5, 6, ed. cit. (nota 9): τὴν τε ὑπεροψίαν τὴν ἐν τοῖς ὄμμασι καὶ τὸ μείλιχον ἐθαύμασε, καὶ τοί γε πολλὰ ἐς κατάπληξιν τοῦ ἀνδρὸς μηχανησάμενος, trad. di Civiletti in EUNAPIO, *Vite dei filosofi* cit. (nota 16), p. 115.

³⁹ Cit. da CANEPA, *The two eyes of the Earth* cit. (nota 33), p. 140.

⁴⁰ PHILOSTR. VA I, 30, 20 (PHILOSTRATUS, *Life of Apollonius of Tyana*, ed. C. JONES, Cambridge, Mass., 2005).

⁴¹ PHILOSTR. VS II, 26, ed. cit. (nota 23).

⁴² PENELLA, *Greek philosophers* cit. (nota 16), p. 58.: « unless the unspecified ἀποδείξεων [...] refers to a statement of the official Roman position regarding the Eastern frontier, Eunapius comments only on Eustathius's philosophical conversations with Sapor ».

siano, dove la sconfitta della retorica greca è evitata (οὐκ ἐκρατήθημεν), e anzi il Persiano viene steso a terra (κατεπάλαισε) come in un pancrazio; sicché il destinatario della missiva, Anatolio, potrà facilmente votare il vincitore (ψηφιῆ δὲ καὶ αὐτός) ⁴³. I due testimoni indiretti della missione selezionano gli stessi ingredienti distintivi: la *paideia*, la *parrhesia*, la sopportazione a testa alta di un interlocutore barbaro e per ciò stesso ostile ⁴⁴.

Šābuhr, a quel punto, ordina ad Eustazio di uscire e tramite i ciambellani lo invita alla sua tavola: l'invito è accolto dal filosofo, a cui il re, diversamente che al narratore, pare essere « per natura incline alla virtù ». Fare breccia sulla benevolenza o rabbonire il carattere dei re “barbari” è quanto spinge anche Apollonio di Tiana, nei suoi viaggi, ad entrare in contatto con i poteri autocratici stranieri ⁴⁵: al re partico Vardanes vuole portare in dono « coraggio e giustizia » e dispensare altri consigli per renderlo « più saggio e più buono », mentre il sovrano indiano Fraote (Φραώτης) da subito « gli sembrò che praticasse la sapienza » ⁴⁶; sicché in entrambi i casi Apollonio viene ospitato a tavola dai regnanti. Allo stesso modo, Eustazio viene accolto a banchetto e diventa commensale (ὀμοτράπεζος) di Šābuhr ⁴⁷. Altri personaggi delle *Vite* eunapiane ottengono questo favore dai regnanti: Costantino è ammaliato dal filosofo Sopatro, lo nomina suo consigliere, lo fa sedere alla sua destra ⁴⁸; così il sofista Proeresio, inviato da Costante come ambasciatore in Gallia, « conquistò talmente l'imperatore, che ne diventò commensale

⁴³ LIB. *Ep.* 331, ed. cit. (nota 8).

⁴⁴ Si vd. il classico P. BROWN, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, Roma, 1995, pp. 60-69 (ed. orig. *Power and Persuasion in Late Antiquity*, Madison-London, 1992). Sui clichés sul “dispotismo orientale”, cfr. U. ROBERTO, *Immagini del dispotismo: la Persia sassanide nella rappresentazione della cultura ellenistico-romana da Costantino a Eraclio*, in *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, a cura di D. FELICE, Napoli, 2002, pp. 33-69.

⁴⁵ Illuminanti le considerazioni di M. MAZZA, *L'intellettuale come ideologo: Flavio Filostrato ed uno “Speculum principis” del III secolo d.C.*, in *Governanti e intellettuali, popolo di Roma e popolo di Dio: I-VI secolo*, a cura di P. BROWN, L. CRACCO RUGGINI, M. MAZZA, Torino, 1982, pp. 93-121.

⁴⁶ PHIL. VS I, 28, 9-11 e 32; II, 26, 1-2, ed. cit. (nota 23): ἔδοξεν οὖν τῷ Ἀπολλωνίῳ φιλοσοφεῖν ὁ Ἰνδός.

⁴⁷ EUN. VS VI, 5, 7, ed. cit. (nota 9): ἐξελεθῆν μὲν αὐτὸν κελεύει καὶ ὃς ἐξῆι λόγῳ συνηρηκῶς τύραννον· ὁ δὲ ἐπὶ τράπεζάν τε εὐθὺς διὰ τῶν θαλαμηπόλων εισεκάλει, καί, πρὸς τοῦτο ὑπακούσαντος – ἔφκει γὰρ εὖ πεφυκέναι πρὸς ἀρετῆς ῥοπῆν –, ἀπήνητησεν ἐπὶ τὴν θοίνην.

⁴⁸ Ibid. VI, 2, 2: ὡς ὁ μὲν βασιλεὺς ἐαλώκει τε ὑπ' αὐτῷ, καὶ δημοσίᾳ συνέδρον εἶχεν, εἰς τὸν δεξιὸν καθίζων τόπον.

(ὁμοτράπεζος) »⁴⁹. Civiletti nota avvedutamente che « l'invito a pranzo e la condivisione della mensa è un elemento che riveste [...] una certa importanza nell'economia narrativa delle biografie eunapiane », ritenendo che, nel caso di Eustazio, esso sia « il mezzo con cui il filosofo può trasmettere e spiegare al regale interlocutore i propri principi etici, l'orizzonte di senso della sua azione e professione filosofica »⁵⁰. L'ambientazione persiana, tuttavia, può suggerire un significato più specifico: numerose fonti attestano come il banchetto regale persiano fosse luogo privilegiato di politica, scambio di doni, rappresentazione visiva delle gerarchie sociali: il contemporaneo Ammiano Marcellino ricorda che Antonino, sottufficiale romano fuggito ai debiti e riparato presso Šābuhr II, « ricevette il privilegio di portare la tiara, che dà diritto di sedere alla mensa del re ed ai Persiani benemeriti di esprimere un consiglio o il proprio parere nelle assemblee »⁵¹. La disposizione dei posti a tavola rispecchia lo *status* sociale e il favore presso il re: il gran sacerdote Kerdīr, nell'iscrizione alla Ka'ba ye Zardošt (=KKZ), ricorda di essere stato elevato di rango da Hormizd (r. 272-273), grazie al conferimento della tiara (*kulaf*), di una cintura (*kamar*) e di un posto vicino al trono (*gah*)⁵². È un aspetto che le fonti classiche, con certezza anche quelle note a Eunapio (che apre le *Vite* riferendosi a Senofonte e all'*Anabasi*⁵³), ricordano in vari luoghi anche per l'età achemenide: i vicinissimi a Ciro il Giovane sono nominati, quasi tecnicamente, « i cosiddetti *commensali* (οἱ ὁμοτράπεζοι καλούμενοι) »⁵⁴; così Democede di Crotona, benvolu-

⁴⁹ Ibid. X, 7, 1: καὶ κρατήσας τοῦ βασιλεύοντος ἐς τοσοῦτον, ὥστε ὁμοτράπεζος ἅμα τοῖς τιμωτάτοις ἦν αὐτῷ.

⁵⁰ EUNAPIO, *Vite dei filosofi* cit. (nota 16), p. 385 n. 211.

⁵¹ AMM. MARC. VIII, 5, 6, ed. cit. (nota 5): *Antoninus ad regis hiberna perductus averter suscipitur et apicis nobilitatus auctoritate - quo honore participantur mensae regales et meritorum apud Persas ad suadendum ferendasque sententias in contionibus ora panduntur*. Si confronti la ricca descrizione dell'incontro tra il re armeno Aršak e Šābuhr II in *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand* (Buzandaran Patmut'iwnk'), ed. by N. Garsoïan, Cambridge Mass., 1989, pp. 146-147.

⁵² P. GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr : textes et concordances*, Bruxelles, 1991, p. 68. Si vd. CANERA, *The two eyes of the Earth* cit. (nota 33), pp. 182-187 sullo spazio simbolico e diplomatico del banchetto in età sasanide.

⁵³ EUN. VS I, 1, 1-2, ed. cit. (nota 9): Ξενοφῶν ὁ φιλόσοφος, ἀνὴρ μόνος ἐξ ἀπάντων φιλοσόφων ἐν λόγους τε καὶ ἔργοις φιλοσοφίαν κοσμήσας ([...] ὁ γοῦν μέγας Ἀλέξανδρος οὐκ ἂν ἐγένετο μέγας, εἰ μὴ Ξενοφῶν).

⁵⁴ ΞΕΝΟΦΩΝ, *Anabase*, I, 8, 25-26, ed. P. MASQUERAY, Paris, 1952: ὡς δ' ἡ τροπὴ ἐγένετο, διασπεύρονται καὶ οἱ Κόρου ἐξακόσιοι εἰς τὸ διώκειν ὀρμήσαντες, πλὴν πάνυ ὀλίγοι ἀμφ' αὐτὸν

to medico di corte della famiglia reale di Dario, stando al racconto erodoteo, ὁμοτράπεζος βασιλείῃ ἐγένετο; come, neanche due secoli dopo Eustazio, il medico e filosofo Uranio troverà accoglienza amicale a corte di Xusraw I⁵⁵.

Lo sfilacciato racconto indulge poco alla caratterizzazione dello spazio narrativo; ma a banchetto, presumibilmente, si ambienta il secondo λόγος di Eustazio. Precise regole, invero, regolerebbero il comportamento a tavola. Nel VII sec., lo storico Teofilatto Simocatta ricorda una festa data da Xusraw II alla presenza di Romani, in cui il prigioniero Bryzakios è messo a morte a un muto cenno del re, perché, soggiunge lo storico, « non è costume dei Persiani parlare mentre si mangia »⁵⁶; la prescrizione è ricordata anche da alcuni tardi testi zoroastriani⁵⁷. Disinteressato al galateo, Eunapio prosegue: « tale fu il potere che con la parola esercitò su di lui, che poco mancò che il re dei Persiani cambiasse la sua *tiara dritta* (τὴν τε ὀρθὴν μεταβαλεῖν τιάραν) e dismettesse gli abiti orlati di porpora e tempestati di pietre preziose (τοὺς περιπορφύρους καὶ λιθοκολλήτους ἀπολύσαι κόσμους) per indossare il mantello di Eustazio (τὸ τριβώνιον Εὐσταθίου μεταμφιάσασθαι) »⁵⁸. Si è giustamente posta attenzione sull'assunzione del tribonio, il logoro mantello associato, tra gli altri, a Socrate, Antistene, nonché al nostro Apollonio, come emblema della con-

κατελείφθησαν, σχεδὸν οἱ ὁμοτράπεζοι καλούμενοι. Si vd. anche XÉNOPHON, *Cyropédie*, VIII, 4, 3-5, ed. M. BIZOS, Paris, 1971, e ΑΘΗ. *Deipn.* IV, 26 (*Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum libri 15*, recensuit G. KAIBEL, Lipsiae, 1887) che cita Eraclide di Cuma.

⁵⁵ HDT. III, 132, 1 (*Herodoti Historiae*, ed. N. G. WILSON, Oxonii, 2015). Si vd. anche IX, 16, 2 e V, 24, 4. Su Uranio, si vedano le pagine acide di *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, II, 29, ed. R. KEYDELL, Berolini, 1967, assieme a ZAMBARBIERI, *La Persia nelle Storie di Agazia* cit. (nota 34), pp. 274-276.

⁵⁶ *Theophylacti Simocattae historiae*, V, 5, 9, ed. C. DE BOOR, Lipsiae, 1887: οὐ γὰρ εὐωχομένωνις θέμις τοῖς Πέρσαις διαλάειν. Ammiano restringe il divieto ai servi: XIII, 6, 80: *nec ministranti apud eos famulo mensaeque adstanti hiscere vel loqui licet vel spuere*.

⁵⁷ D. KHALEGHI-MOTLAGH, s.v. "Etiquette" in *Encyclopædia Iranica*, online edition: « According to them, a deity stands and at the sides of each guest, and if the guests talk while eating, the deity departs and a demon takes his place. [...] It is, however, possible that the religious texts were concerned primarily with votive meals (*mezd*) ».

⁵⁸ EUN. VS VI, 5, 8, ed. cit. (nota 9). Civiletti rende ἀπολύσαι con "spogliarsi", ma sembra che traduca l'emendazione ἀποδύσαι di Cobet, pur non stampandola; la Wright mantiene la sequenza di aoristi con ἀποδύσαι. Per salvare ἀπολύσαι si può pensare al senso transitivo di "ripudiare", che si ritrova in *Mt.* 5:32 etc; dà problema tuttavia che Eunapio utilizzi altrove il verbo, nel senso di "liberare/liberarsi di/da qualcosa", col genitivo: *Ibid.* VI, 3, 4: *κάκεινην ἀπολύσασα τῶν ὠδίνων*; 3, 11: *παντὸς ἀπολυθεὶς φόβου*; 10, 6: *τῶν περὶ τοῦτο ἡδονῶν ἀπολυθεὶς*.

versione a vita filosofica⁵⁹; il contrario, anche simbolico, di quanto fece il “medizzante” Pausania, secondo una tradizione polemica di lunga data, abbandonando il sobrio tribonio spartano per indossare ricchi abiti persiani⁶⁰. Non va però perso di vista il valore simbolico speculare degli abiti da abbandonare: Eunapio spende uno dei pochi momenti descrittivi per nominarli, adottando un’*imagery* “orientalistica” stilizzata e di lunga memoria, secondo un principio esplicitato nelle *Storie*: attenersi « agli autori antichi, secondo il criterio della verosimiglianza »⁶¹. In primo luogo, la “tiara dritta”, altrimenti nota come *kidaris*, è emblema regale persiano *par excellence*, nella percezione delle fonti classiche, dalle notazioni esplicative di Senofonte alla nozione quasi proverbiale che si ritrova in Filostrato, fino alla lessicografia bizantina⁶². Essere privati, e perciò anche privarsi, della tiara ha un significato codificato: ricorda Ammiano la magnanimità di Artaserse I “Longimano”, che « a taluni colpevoli faceva tagliare la tiara anziché la testa »⁶³.

⁵⁹ Per i passi paralleli si vd. BECKER, *Eunapios* cit. (nota 16), *ad loc.*

⁶⁰ THUC. I, 130 (*Thucydides historiae*, recensuit I. B. ALBERTI, Romae, 1971); si vd. anche Duride di Samo *FGrHist* 71 F 31 *apud* ATH. *Deipn.* XII, 50, ed. cit. (nota 54): καταθέμενος τὸν πάτριον τρίβωνα τὴν Περσικὴν ἐνεδύετο στολήν. Secondo l’opuscolo plutarco *Sulla fortuna o virtù di Alessandro*, il re macedone costituirebbe esempio di moderazione, rispetto alla tentazione di adottare il lussuoso vestiario persiano: PLUT. *Mor.* 329f-330a: Ἀλέξανδρος οὐ τὴν ἐσθήτα προσήκατο τὴν Μηδικὴν, ἀλλὰ τὴν Περσικὴν πολλῶ τῆς Μηδικῆς εὐτελεστέραν οὖσαν. τὰ γὰρ ἕξαιλα καὶ τραγικὰ τοῦ βαρβαρικοῦ κόσμου παρρησιότατος, οἷον τιάραν καὶ κἀνδυν καὶ ἀναξυρίδας, ἐκ τοῦ Περσικοῦ καὶ Μακεδονικοῦ τρόπου μεμυγμένην τινὰ στολήν ἐφόρει, καθάπερ Ἐρατοσθένης ἰστόρηκεν, ὡς μὲν φιλόσοφος τοῖς ἀδιαφόροις χρώμενος, ὡς δ’ ἡγεμὼν κοινὸς καὶ βασιλεὺς φιλόπλοκος τῇ περὶ τὴν ἐσθήτα τιμῇ τὴν τῶν κερρατημένων ἀνακτώμενος εὖνοιαν, ἵνα βεβαίως παραμένωσιν ἀγαπῶντες ὡς ἄρχοντας Μακεδόνας, μὴ μισοῦντες ὡς πολέμιους.

⁶¹ EUN. *Hist.* fr. 41, 1, ed. cit. (nota 19): ἐκ τῶν παλαιῶν συντιθέντι κατὰ τοὺς εἰκότας λογισμοὺς εἴρηται.

⁶² ΧΕΝΟΦΩΝ, *Anabase*, II, 5, 23, ed. cit. (nota 54): τὴν μὲν γὰρ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τιάραν βασιλεὶ μόνῳ ἕξεσθιν ὀρθὴν ἔχειν. PHILOSTR. *Ep.* I 1, 4-6 (*Flavii Philostrati opera*, II, ed. C. L. Kayser, Lipsiae, 1871): ἀθλητῆ μὲν οὐκ ὀπίσθιος πρέπει καὶ βασιλεὶ μεγάλῳ ἢ ὀρθῇ τιάρα. *Etymologicum magnum*, ed. T. GAISFORD, Oxford, 1848, p. 758: τιάρα κόσμος ἐπικεφάλαιος· ἦν οἱ βασιλεῖς μόνοι ὀρθὴν ἐφόρουσαν παρὰ Πέρσας. Per l’età partica si vd. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità giudaiche*, XX, 67-68, a cura di L. MORALDI, Torino, 1998: [scil. Ἀρταβάνης] ἀντιδωρεῖται τὸν Ἰζάτην ταῖς μεγίσταις τιμαῖς παρ’ αὐτοῖς· τὴν τε γὰρ τιάραν ὀρθὴν ἐπέτρεψεν αὐτῷ φορεῖν καὶ ἐπὶ κλίνης χρῆσθαι καθέουθεν, ἄπερ μόνων ἐστὶ γέρα καὶ σημεῖα τῶν Πάρθων βασιλέων. Va da sé che, quando Ezad accoglie Ardawan in Adiabene, *ivi* 61: πᾶσαν τιμὴν ἀπένευμεν ἔν τε συνεδρίασι καὶ ταῖς περὶ τὰς ἐστιάσεις προκατακλίσειν. Altre fonti in W. HINZE, s.v. “Tiara”, in *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, XIV, neue Bearbeitung begonnen von G. WISSOWA, Stuttgart, 1928, coll. 786-796.

⁶³ AMM. MARC. XXX, 8, 4, ed. cit. (nota 5): *tiaras ad vicem capitum quibusdam noxiis amputabat.*

Lo stesso vale per gli «abiti porporati e tempestati di gemme» che Šābuhr sarebbe stato sul punto di togliersi: Kawād I, narra Procopio, punì un generale sconfitto privandolo del diadema e di altri ornamenti dorati e perlati, portare i quali « è un grande onore tra i Persiani », poiché « è illegale indossare anelli dorati, cinture, spille o altro, a meno che uno non ne sia ritenuto degno da parte del re »⁶⁴. Nella *fiction* esplicitamente iperbolica (μικροῦ ἐδέησε) del racconto di Eunapio, la conversione alla filosofia ha il suo corrispettivo metaforico non solo nell'assunzione dell'abito del filosofo, ma anche, trattandosi di un re persiano, nella privazione dei propri abiti regali - e con ciò, del prestigio regale, per come lo si intende comunemente. Nuovamente soccorre il confronto con il racconto di Filostrato, per circoscrivere il significato simbolico della narrazione: un satrapo vuole donare una « mitra dorata, impreziosita di pietre colorate », al re indiano Fraote, che prontamente la rifiuta, in virtù dell'unità di intenti con Apollonio; disinteresse mostrato anche da Artaserse II, stando a un aneddoto della biografia plutarchea, quando scoppiò a ridere davanti a un Tiribazo addobbato, oltraggiosamente, con il soprabito (κάνδυς) e i gioielli regali⁶⁵. Suggello di questa rappresentazione edificante della sovranità, *trait d'union* di testi di epoche e scopi differenti, è il fatto che « la sapienza possiede più regalità »⁶⁶, come confida lo stesso indiano Fraote a uno stupito Apollonio.

È su queste coordinate che conviene affrontare l'unico e vago ricordo che Eunapio fornisce rispetto al contenuto del λόγος di Eustazio: « tanto dura fu l'invettiva che questi pronunciò contro la fortuna e gli ornamenti del corpo, e tanto infelice la condizione cui ricondusse gli amanti del corpo »⁶⁷. Eustazio traccia una linea divisiva tra la vita di chi « ama la sapienza » e quella di chi « ama il corpo » (φιλοσώματοι), come se-

⁶⁴ PROC. *Bell.* I, 17, 28 (*Procopii Caesariensis opera omnia*, I, ed. G. WIRTH, Lipsiae, 1962): ἀξίωμα δὲ τοῦτο ἐν Πέρσαις μέγα μετὰ γε τὴν βασιλείως τιμὴν. ἐνταῦθα γὰρ οὔτε δακτυλίῳ χρυσοῦ οὔτε ζώνῃ οὔτε περόνῃ χρῆσθαι οὔτε ἄλλῳ ὄτφοῦν θέμις, ὅτι μὴ ἐκ βασιλείως ἀξιοθέντι, cit. da CANEPA, *The two eyes of the Earth* cit. (nota 33), p. 191. L'attenzione ai colori (blu, porpora, bianco) è fissata nella descrizione di Dario III che dà QUINTO CURZIO RUFO, *Storie di Alessandro Magno*, III, 3, 17, ed. G. PORTA, Milano, 2005.

⁶⁵ PHILOSTR. *VA II*, 26, 25-33, ed. cit. (nota 40). PLUT. *Artax.* 5, 3-5 (*Plutarchi vitae parallelae*, III.1, ed. K. ZIEGLER, Lipsiae, 1971).

⁶⁶ PHILOSTR. *VA II*, 27, 17-18, ed. cit. (nota 40): τὸ γὰρ βασιλικώτερον σοφία ἔχει.

⁶⁷ EUN. *VS VI*, 5, 8, ed. cit. (nota 9): τοσαύτην τῆς τύχης ἐποιήσατο καταδρομὴν καὶ τῶν περὶ σῶμα κόσμων, καὶ εἰς τοσοῦτο κακοδαιμονίας τοὺς φιλοσωμάτους ἀνήγαγε. Traduzione di Civiletti in EUNAPIO, *Vite dei filosofi* cit. (nota 16), p. 115.

gnala Becker; con l'aggiunta che un attacco cinico-diatribico agli « ornamenti del corpo », come si è visto, bersaglia i medesimi attributi regali che indossa Šābuhr. Che invece il filosofo faccia una καταδρομή τῆς τύχης, ha lasciato insoddisfatti alcuni interpreti, anche per la presenza nel *Laurentianus Mediceus* gr. 86 di una sovrascrittura illeggibile: l'editore Giangrande propone in apparato l'emendazione αὔχης, tanto valida paleograficamente quanto poco lo è semanticamente; Cobet e Cumont in τρυφῆς, termine che vanta lunghissima tradizione polemica sulla corte persiana e gravidanza nel contesto⁶⁸, messa a testo dalla Wright; la lezione tradita è invero stata difesa da Vollebregt e rimane accolta da Giangrande, Becker, Goulet, benché sia arduo restringerne il campo semantico. Tentativi "interni" di delimitazione offrono Becker, che sottolinea il contrasto tra τύχη e πρόνοια che ricorre in qualche luogo dell'opera eunapiana⁶⁹, e Goulet, che richiama la superiorità della virtù sulla sorte⁷⁰. L'interpretazione più calzante e al contempo più intuitiva pare tuttavia quella di Vollebregt: « nam τῇ τύχῃ homines potentes et reges fiunt et Saporem quoque ἡ τύχῃ regem fecit »⁷¹. Sarebbe suggestivo, per circoscrivere maggiormente questo spunto e chiudere la rete simbolica, pensare alla τύχη βασιλέως o *fortuna regia*, in senso generico ma anche come attestata *interpretatio graeca* del concetto avestico del *x'arənah* (medio persiano *xwarrah*), la "luce di gloria" e poi "fortuna regale"⁷²,

⁶⁸ La letteratura antica sulla *tryphè* persiana è immensa: a titolo esemplificativo, si veda la cartellata di *testimonia* antichi raccolti nel XII libro di Ateneo, con le riflessioni di P. BRIANT, *History and Ideology: The Greeks and 'Persian Decadence'*, in *Greeks and Barbarians*, ed. by T. HARRISON, Edinburgh, 2002, pp. 192-236 e D. LENFANT, *On Persian Tryphe in Athenaeus*, in *Persian Responses*, ed. by C. TUPLIN, Swansea, 2007, pp. 51-65.

⁶⁹ BECKER, *Eunapios* cit. (nota 9), p. 284.

⁷⁰ EUNAPE, *Vies de philosophes* cit. (nota 9), p. 187, che rimanda a EUN. VS II 2, 8: ὅτι τὸ κατ'ἀρετὴν ὑπερέχον ἀριθμεῖται τῷ κατὰ τὴν τύχην.

⁷¹ J. C. VOLLEBREGT, *Symbola in novam Eunapii vitarum editionem*, Paris, 1929, p. 79 n. 23.

⁷² G. GNOLI, s.v. "Farr(ah)", in *Encyclopædia Iranica*, online edition, 1999. Si vd. STRAB. XII 3, 31, 20 (STRABONS, *Geographika*, ed. S. RADT, Göttingen, 2008): ὥστε τὸν βασιλικὸν καλούμενον ὄρμον τοῦτον ἀπέφηναν "τύχην βασιλέως" καὶ "Μῆνα Φαρνάκου"; o la νέα τύχη nell'iscrizione di Antioco I di Commagene a Nimrud Dağ, su cui A. PANAINO, *Tyche e Charakter del sovrano tra iranismo ed ellenismo nelle iscrizioni di Antioco I di Commagene*, in *Incontri tra culture nell'oriente ellenistici e romano: atti del convegno di studi; Ravenna 11-12 marzo 2005*, a cura di T. GNOLI, Milano, 2007, pp. 117-131, o la titolatura regale che apre la lettera di Xusraw I a Giustiniano, per come la riporta MENANDER PROTECTOR, *De legationibus Romanorum ad gentes*, VI, 1, ed. C. DE BOOR, Berolini, 1903: εὐτυχῆς [...] ὅτι οἱ θεοὶ μεγάλην τύχην καὶ μεγάλην βασιλείαν δεδώκασι.

data l'importanza che si associava, in relazione a questo concetto, anche ai vestimenti regali⁷³ - che Eustazio non esitò ad attaccare.

I MAGI

Il tentativo di Eustazio di convertire Šābuhr alla filosofia, infine, fallisce:

ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐκώλυσαν οἱ παρατυχόντες τῶν μάγων, γόητα εἶναι τελείως τὸν ἄνδρα φάσκοντες καὶ τὸν βασιλέα συμπίσαντες ἀποκρίνασθαι τῷ βασιλεῖ Ῥωμαίων· τί δήποτε ἄνδρας εὐτυχοῦντες τοιοῦτους, εἴτα πέμπουσιν ἀνδραπόδων πλουτούντων οὐδὲν διαφέροντας;

Ma impedirono ciò i *māgoi* lì presenti, dicendo che Eustazio era un vero incantatore (*gōes*) e persuadendo il re a chiedere, in risposta all'imperatore romano, perché mai costoro, che pur dispongono di uomini eccellenti, poi inviano persone per nulla diverse da schiavi arricchiti⁷⁴.

Né Libanio né Ammiano né Zonara, testimoni delle legazioni romano-sasanidi del 357/8 d.C., menzionano questo esito: i negoziati falliscono, secondo Ammiano, per l'insaziabile *cupiditas* di Šābuhr; secondo Zonara, per l'indisponibilità di Costanzo a sottostare a *diktat* intimati da un popolo ritenuto poco più che un riottoso avanzo del regno macedone⁷⁵. Eppure, il singolare esito presentato da Eunapio ha ricevuto poche attenzioni critiche.

⁷³ A. SH. SHAHBAZI, *An Achaemenid Symbol II. Farnah 'God Given' Fortune' Symbolised*, in « Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan », XIII (1980), pp. 119-47 (137): « the importance of these royal attributes as the manifestations of Farnah explains why the Achaemenids guarded such regalia with extreme care and punished with death those who dared to wear them ». Cfr. A. DE JONG, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin literature*, Leiden, 1997, pp. 299-301.

⁷⁴ Eun. VS VI, 5, 9-10, ed. cit. (nota 9). BECKER, *Eunapios* cit. (nota 9), p. 95 traduce « die sich von Sklaven, die sich bereichern wollten, in nichts unterschieden », dando una sfumatura a *πλυτέω* che rende più intelligibile l'accusa rivolta verso gli ambasciatori romani, benché in quest'accezione ci si aspetterebbe *πλουτίζω*.

⁷⁵ AMM. MARC. XVII, 14, 1-2, ed. cit. (nota 5); ZONAR. *Epit.* XIII, 9, ed. cit. (nota 5), p. 48 (la traduzione in DODGEON, LIEU, *The Roman Eastern Frontier* cit. nota 1, p. 229 è fuorviante: *ταύτας γὰρ τὰς χώρας ἀνεκαθεν ἐκ προγόνων αὐτοῖς διαφέρειν* non significherà « these territories had been a source of problems to them since the time of their ancestors », come in AMM. MARC. XVII, 5, 7 *contemne partem exiguam, semper luificam et cruentam*; bensì « queste terre appartenevano a loro dal tempo degli antenati »).

Penella ⁷⁶ ha rilevato la specularità, interna all'opera eunapiana, tra la storia di Eustazio e quella di Sopatro: la "conversione alla filosofia" che i due intellettuali tentano di avviare rispettivamente in Šābuhr II e Costantino, scandita nel testo dal « Gebrauch von μετά-Komposita » ⁷⁷, è impedita in entrambi i casi dall'intervento ostacolante di cortigiani. Nel caso di Sopatro, l'ostilità dell'*establishment* per « una monarchia che si stava convertendo alla filosofia » ⁷⁸ trova un pretesto favorevole nella carestia e nello scontento popolare a Costantinopoli, per additare Sopatro come responsabile: costui avrebbe trattenuto i venti « grazie al suo eccesso di sapienza » (δι'ὑπερβολὴν σοφίας) ⁷⁹; Costantino dà loro ascolto, ne è persuaso (συμπεισθείς) e mette così a morte il filosofo. Nel caso di Eustazio, dei *màgoi* presenti a corte calunniano il filosofo con l'accusa di *goetèia* e persuadono Šābuhr (συμπείσαντες) a rispondere in malo modo a Costanzo. La struttura narratologica è pressoché identica, tolta una prima differenza: mentre nel caso di Sopatro Eunapio sente il bisogno di inserire e giustificare una digressione "antieroica" sul malvagio prefetto del pretorio Ablabio ⁸⁰, niente di simile viene esplicitato a proposito dei *màgoi*. Sovrapporre le due storie rischia di schiacciare tre problemi non aggirabili:

- 1) Chi siano i *màgoi* e cosa intenda Eunapio per *màgoi*.
- 2) Perché si trovino a corte.
- 3) Perché abbiano un simile potere sul re persiano.

La prima risposta è complicata da una tara genetica del termine greco, che non offre possibilità di disambiguazione, al contrario delle lingue moderne⁸¹, tra i due sensi registrati dal *Lessico* di Esichio:

- Màgos*: a) Il ciarlatano, il preparatore di medicinali.
 b) I Persiani chiamano così il religioso, il teologo e il sacerdote.
Gòes: Il mago (μάγος), l'adulatore, il superstizioso ⁸².

⁷⁶ PENELLA, *Greek philosophers* cit. (nota 16), p. 57, approvato da Civiletti e Becker.

⁷⁷ BECKER, *Eunapios* cit. (nota 9), p. 283, che segnala: μεταστήσων, μεταμανθάνουσαν, μεταβαλεῖν, μεταμφιάσασθαι.

⁷⁸ EUN. VS VI, 2, 3, ed cit. (nota 9): οἱ δὲ παραδυναστεύοντες ἠγνύμενοι τῷ φθόνῳ πρὸς βασιλείαν ἄρτι φιλοσοφεῖν μεταμανθάνουσαν.

⁷⁹ Ibid. VI, 2, 10.

⁸⁰ Ibid. VI, 2, 12: διάφορον οὐδὲν εἰ καὶ τῶν εἰς αὐτοὺς ἐξημαρτηκῶτων βραχέα τινὰ ἐπιδράμοιμ.

⁸¹ Che distinguono coppie minime maghi/magi (IT), magiciens/mages (FR), magicians/magi (EN).

⁸² *Hesychiei Alexandrini Lexicon*, ed. K. LATTE, P. A. HANSEN, Hauniae, 1966: (25) μάγον· τὸν ἀπατεῶνα. φαρμακευτήν. τὸν θεοσεβῆ, καὶ θεολόγον καὶ ἱερέα οἱ Πέρσαι οὕτως λέγουσιν. (774) *γòης· μάγος, κòλαξ, περιεργος.

Rimane istruttivo, come modello operativo valido anche nel nostro caso, l'articolo di A.D. Nock dedicato al mago ebraico Elimas presente negli *Atti degli Apostoli* (13:6-12): « we have first to ask ourselves what the word μάγος means in a text of his period. [...] in order to put this double meaning in its right setting we must survey a long process of development »⁸³. A parte l'indiscussa derivazione del gr. μάγος (da cui μαγεία, μαγικός, μαγεύω; lat. *magus, magia, magicus*) dal persiano antico *magu-*, ogni aspetto di pertinenza iranologica ha aperto discussioni senza posa, di cui basti qui un cenno: l'etimologia di OP *magu-* rispetto agli avestici *maga-*, *magauua-* e *moyu.tbishi*⁸⁴; la provenienza etnica dei *magu-*⁸⁵; il rapporto tra questo corpo di specialisti del sacro e l'antica tradizione zoroastriana orientale⁸⁶; il valore da attribuire alle testimonianze classiche sulle funzioni, le pratiche e le dottrine dei *māgoi* e in generale sulle religioni iraniche⁸⁷. Tuttora discusse, dai tempi dell'articolo di Nock, anche le ragioni della “cataresi” (Gordon) che in greco porta, già nel V sec. a.C., dall'accezione propria del prestito al suo uso derivativo, per identificare le persone, gli atti e i comportamenti che tuttora rientrano nel campo semantico della “magia”: gli esiti di queste ricerche non toccano nello specifico l'interpretazione di questo passo⁸⁸. Con-

⁸³ A. D. NOCK, *Paul and the Magus*, in *The Beginning of Christianity*, ed. by F. JACKSON, K. LAKE, V. London, 1933, pp. 164-188 (164) (ristampato in A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World. Selected and edited, with an Introduction. Bibliography of Nock's Writings, and Indexes*, ed. by S. ZEPH, I, Oxford, 1986, pp. 308-330: 308).

⁸⁴ A. PANAINO, *Later Avestan magauua - (?) and the (Mis)Adventures of a « Pseudo-Ascetic »*, in *Des contrées avestiques à Mahabad, via Bisotun. Etudes offertes en hommage à Pierre Lecoq*, réunies par C. REDARD, Neuchâtel, 2016, pp. 167-186.

⁸⁵ Si vd. le sintesi di R. C. ZAEHNER, *Zurvan: a zoroastrian dilemma*, Oxford, 1955, p. 18 e di R. DANDAMAYEV, s.v. “Magi”, in *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2012.

⁸⁶ Bilancio in DE JONG, *Traditions of the Magi* cit. (nota 73), pp. 387-394.

⁸⁷ C. CLEMEN, *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen, 1920; É. BENVENISTE, *Les mages dans l'ancien Iran*, Paris, 1938; DE JONG, *Traditions of the Magi* cit. (nota 73), *passim*; A. PIRAS, *I Magi persiani*, in *I tre Saggi e la Stella. Mito e realtà dei Re magi*, a cura di F. CARDINI, M. CENTINI, A. PIRAS, Rimini, 1999, pp. 7-30.

⁸⁸ J. N. BREMMER, *The Birth of the Term “Magic”*, in « Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik », CXXVI (1999), pp. 1-12; V. FLINT, R. GORDON, G. LUCK, D. OGDEN, *Witchcraft and Magic in Europe. Vol. II: Ancient Greece and Rome*, London, 1999, pp. 161-168; R. BECK, *Thus spake not Zarathustra: Zoroastrian pseudepigrapha of the Greco-Roman world*, in *A History of Zoroastrianism*, ed. by M. BOYCE, III, Leiden, 1991, pp. 511-521; F. GRAF, *La magia nel mondo antico*, Roma, 2009, pp. 21-34 (ed. or. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris, 2004); M. DICKIE, *Magic and magicians in the Greco-Roman world*, London, 2003, pp. 12-16; P. CALLIERI, *In the Land of the Magi. Demons and Magic in the Everyday Life of Pre-Islamic Iran*, in, *Démons et*

viene invece discutere un'opinione che si ritrova presso alcuni (dei pochi) studiosi che si sono espressi sulla pericope eunapiana in esame. Anderson, in un saggio sull'*holy man* tardoantico, incidentalmente afferma che l'ambasceria di Eustazio culmina nel « familiar topos of a battle of magicians », in cui il filosofo soccombe: il retroterra culturale di Eunapio, sempre a detta di Anderson, garantirebbe la plausibilità di una « magical explanation »⁸⁹. La “spiegazione magica”, accolta anche da Becker, si accorderebbe con l'insistente caratterizzazione dei poteri ammalianti del filosofo, fissati in una costellazione lessicale stringente, dal « leitmotivischen Charakter »⁹⁰: οὐκ ἔξω γοητείας; κατακεκλημένοι; θελκτήριον; μάγοι; γόης. L'accusa di magia rivolta da dei *màgoi* starebbe quindi, sempre secondo Becker, « in ironischer Verbundenheit zur Sprachmagie des Eustathios »⁹¹. Civiletti, emblematicamente, traduce οἱ παρατυχόντες τῶν μάγων con « i maghi lì presenti »⁹².

La mancanza di un accertamento lessicologico preliminare sull'*usus* eunapiano, tuttavia, invalida queste interpretazioni. Anzitutto, si può rilevare che l'utilizzo simultaneo di *màgos* e *gòes*, per di più nell'accusa transitiva dai *màgoi* ad Eustazio, ne esclude la sinonimia: giustamente Gordon, valorizzando l'avverbio τελείως, sostiene che « Eunapius wittly has the rhetor and philosopher Eustathius accused of 'real goeteia' by the genuine magi at the court of Shapur I [*sic*] in 358 A.D. »⁹³. Anche con ciò, rimane difficile usare *γοη- come punto di appoggio da cui ricavare il significato di μάγος: le due uniche ricorrenze sostantivali (γόης, γοητεία) in Eunapio sono in questo passo; si trova invece il verbo γοητεύω, espressione di un potere ambiguo: ladove sia Eunapio stesso a parlare, è una caratterizzazione positiva dell'efficacia oratoria, non ciarlatanesca, che ad esempio Giamblico non ha (VS V 1, 4: οὐκουν κατέχει τὸν ἀκροατὴν καὶ γοητεύει πρὸς τὴν ἀνάγνωσιν, ἀλλ' ἀποστρέφειν καὶ ἀποκναίειν τὴν ἀκοὴν ἔοικεν), ma che Libanio possiede (VS XVI 2, 3: καὶ τοῦ κατὰ θύραν τερπνοῦ καὶ γοητεύοντος τὴν ἀκοὴν

merveilles d'Orient, éd. R. GYSELEN, Bures-sur-Yvette, 2001, pp. 11-15. A. AHMADI, *The Daeva cult in the Gathas: An ideological archaeology of Zoroastrianism*, New York, 2015, pp. 242-280.

⁸⁹ G. ANDERSON, *Sage, saint and sophist: holy men and their associates in the early Roman Empire*, London-New York, 1994, p. 199.

⁹⁰ BECKER, *Eunapios* cit. (nota 9), p. 278.

⁹¹ Ibid. p. 284.

⁹² EUNAPIO, *Vite dei filosofi* cit. (nota 16), p. 115: Civiletti è l'unico, va detto, a optare per il traduttore “maghi”, a fronte di Wright « certain magi », Becker « Mager », Goulet « mages ».

⁹³ GORDON, *Witchcraft and Magic* cit. (nota 88), p. 270 n. 5. Corsivo nostro.

γινόμενος), mentre assume un valore negativo in bocca al teurgo Eusebio (VS VII 2, 3: αἱ δὲ τὴν αἰσθησιν ἀπατώσαι μαγανείαι καὶ γοητεύουσαι, θαναματοποιῶν ἔργα)⁹⁴. Dirimente, come si vedrà, è invece che la sola altra attestazione del termine *māgos*, nell'opera di Eunapio, si trovi in una considerazione numerologica delle *Historiae* sui “corsi e ricorsi storici”, nello specifico la ricorsività di uno schema “eptadico” tra i sette che, con Dario I, congiurarono « contro i *māgoi* » (ἐπὶ τοὺς μάγους) e i sette che, con Arsace, si ribellarono al potere macedone⁹⁵. Come corollario alla dimostrazione, si può richiamare il fatto che Eunapio, da platonico scrittore di *bioi* filosofici, appartiene di diritto a una tradizione intellettuale che aveva a cuore la distinzione netta tra i due termini e le loro connotazioni, quella tecnico-sapientziale e quella stregonesca: una tradizione che va dalla scuola platonica⁹⁶ e aristotelica⁹⁷, fino al neoplatonismo tardoantico⁹⁸. La formulazione più *tranchant* del discrimine semantico si deve a Dione di Prusa, che nel *Discorso Boristenico*, parlando degli associati di Zoroastro, ricorda che « i Persiani li chiamano *magi* (μάγοι), perché sanno come venerare il potere divino: non come i Greci, che per ignoranza del termine chiamano così i *maghi* (γόητες) »⁹⁹. Una per-

⁹⁴ Nota giustamente BECKER, *Eunapios* cit. (nota 16), p. 266.: « Magievorwürfe [...] erhoben, hier allerdings interessanterweise von einem Mann aus den eigenen Reihen ». Per il significato ambiguo di γοητεύω, cfr. *Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed cit. (nota 82): (775) γοητεύει· ἀπατᾷ· μαγεύει· πείθει· φαρμακεύει· ἐξάδει.

⁹⁵ EUN. *Hist.* fr. 21, 3, ed. cit. (nota 19): ἔοικε μὲν οὖν καὶ ἄλλως ὁ χρόνος ἐν ταῖς μακραῖς περιόδοις καὶ κινήσει πολλὰκις ἐπὶ τὰ αὐτὰ καταφέρεσθαι συμπτώματα, καθάπερ οἱ τῷ Δαρείῳ συστάντες ἐπὶ τοὺς μάγους ἦσαν ἐπτά καὶ οἱ πολλοῖς ὕστερον χρόνοις Ἀρσάκη κατὰ Μακεδόνων συνεγερόθεντες ἴσοι τὸν ἀριθμὸν ἔτυχον. Sulla ricorrenza pervasiva del numero sette in ambito iranico, si vd. SH. SHAHBAZI, s.v. “Haft” in *Encyclopædia Iranica*, online edition.

⁹⁶ PLAT. *Alcib.* 122a (*Platonis opera*, II, ed. J. BURNET, Oxford, 1901): ὄν ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὠρομάζου – ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία. Apuleio si richiamava proprio a questo passo del *divinus vir* per difendersi dall'accusa di magia: APULEIO, *La magia*, 25, 25-26, ed. C. MORESCHINI, Milano, 2000: *quod ego apud plurimos lego, Persarum lingua magus est qui nostra sacerdos*. Si vd. J. BIDEZ, F. CUMONT, *Les Mages Hellenises: Zoroastre, Ostanes et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1938, pp. 140-150.

⁹⁷ DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, I, 2, 5-6, ed. T. DORANDI, Cambridge, 2013: τὴν δὲ γοητικὴν μαγείαν οὐδ' ἔγνωσαν [scil. οἱ μάγοι], φησὶν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ (fr. 36 Rose) καὶ Δείνων ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν Ἱστοριῶν (*FGrHist* 690 F 5).

⁹⁸ E.g. PORPHYRE, *De l'abstinence*, IV, 16, éd. M. PATILLON, A. P. SEGONDS, Paris, 1995: παρὰ γε μὴν τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ τὸ θεῖον σοφοὶ καὶ τούτου θεράποντες μάγοι μὲν προσαγορεύονται· τοῦτο γὰρ δηλοῖ κατὰ τὴν ἐπὶ χῶριον διάλεκτον ὁ μάγος.

⁹⁹ DION DE PRUSE, *Œuvres*, XXXVI, 41, 4 éd. C. BOST-POUDERON, Paris, 2001: οὓς Πέρσαις μάγους ἐκάλεσαν, ἐπισταμένους θεραπεύειν τὸ δαιμόνιον, οὐχ ὡς Ἕλληνας ἀγνοοῖα τοῦ ὀνόματος οὕτως ὀνομάζουσιν ἀνθρώπους γόητας.

suasiva indagine di Abraham ha fatto emergere l'*usus* pregnante di *màgos* nella *Vita di Apollonio di Tiana* filostratea¹⁰⁰, le cui vicende conviene richiamare, dato il legame accertato con l'opera di Eunapio. Diretto in India, Apollonio avrebbe sostato a Babilonia per conoscere i teologi esperti nel sacrificio e rappresentanti della sapienza locale¹⁰¹ - un interesse che spingerà anche Plotino, stando alla biografia di Porfirio, ad arruolarsi nella campagna persiana di Gordiano III¹⁰². Entrando nella reggia partica di Vardanes a Babilonia, il santone trova il re ad attendere a un sacrificio, attorniato da magi (παρόντων αὐτῷ τῶν μάγων): Filostrato specifica che sono preposti ad officiare¹⁰³.

Dall'*usus* di autori affini ad Eunapio si potrebbe dunque inferire, per campionamento a grappolo, una continuità di vedute sui magi; e nel passo filostrateo, con i *màgoi* officianti regali, si potrebbe trovare un precedente per l'ambientazione eunapiana. Eppure, l'episodio di Eustazio mostra i *màgoi* (persiani!) solamente come potenti ed influenti cortigiani: quanto fanno o credono di sapere le fonti classiche sulle dottrine sapienziali, culturali, astrologiche ed escatologiche di questi denazionalizzati esponenti della "saggezza straniera"¹⁰⁴, non serve a dare ragione di questa singolarità¹⁰⁵.

¹⁰⁰ R. J. ABRAHAM, *Magic and religious authority in Philostratus' « Life of Apollonius of Tyana »*, PhD dissertation, University of Pennsylvania, 2009, pp. 4-5 e 42-44.

¹⁰¹ PHILOSTR. VA I, 32, 11-12, ed. cit. (nota 40): σοφίαν τε, ἥπερ ὑμῖν ἔστιν ἐπιχώριος μελετωμένη μάγους ἀνδράσι, κατιδεῖν δεόμενος, εἰ τὰ θεῖα, ὡς λέγονται, σοφοί εἰσι. Al compagno Damis confessa che essi "σοφοὶ μὲν, ἀλλ' οὐ πάντα". Si aggiungano le lettere attribuite ad Apollonio: AP. TY. Ep. XVI, 1 (*Flavii Philostrati opera*, I, ed. C. L. KAYSER, Lipsiae, 1870): μάγους οἶει δεῖν ὀνομάζειν τοὺς ἀπὸ Πυθαγόρου φιλοσόφους. 4: ἐγὼ δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ δεῖνος οἶμαι δεῖν ὀνομάζεσθαι μάγους, εἰ μέλλουσιν εἶναι θεῖοι τε καὶ δίκαιοι. XVII, 1-3: μάγους ὀνομάζουσι τοὺς θεῖους οἱ Πέρσαι. μάγος οὖν ὁ θεραπευτὴς τῶν θεῶν ἢ ὁ τὴν φύσιν θεῖος, σὺ δ' οὐ μάγος, ἀλλ' ἄθεος.

¹⁰² PORPHYRE, *La vie de Plotin*, 3, 15-17, éd. L. BRISSON, Paris, 1992: ὡς καὶ τῆς παρὰ τοῖς Πέρσαις ἐπιτηδευομένης [scil. φιλοσοφίας] πείραν λαβεῖν σπεύσαι καὶ τῆς παρ' Ἰνδοῖς κατορθουμένης.

¹⁰³ PHILOSTR. VA I, 29, 1-5, ed. cit. (nota 40): ἔτυχε μὲν θύων παρόντων αὐτῷ τῶν μάγων, τὰ γὰρ ἱερὰ ὑπ' ἐκείνοις δρᾶται.

¹⁰⁴ La questione dei "magi ellenizzati", posta da Bidez e Cumont (n. 97), è spinosissima e non generalizzabile: si confrontino, a titolo esemplificativo, A. MOMIGLIANO, *Alien Wisdom: the limits of Hellenization*, Cambridge, 1998, pp. 141-150 e BECK, *Thus Spake Not Zarathustra* cit. (nota 88), pp. 491-565, con le diverse considerazioni di P. KINGSLEY, *Meetings with Magi: Iranian Themes among the Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy*, in « Journal of the Royal Asiatic Society », V (1995), pp. 173-209. Si aggiunga, più recentemente, J. F. QUACK, *Les Mages Égyptianisés? Remarks on Some Surprising Points in Supposedly Magusean Texts*, in « Journal of Near Eastern Studies », LXV (2006), pp. 267-82.

¹⁰⁵ Per di più, Eunapio nomina semmai i Caldei (Χαλδαῖοι) come referenti di saperi esot(er)ici, come nel caso di Sosipatra (VI, 7, 5). Sulla confusione, da cui Eunapio pare però essere immune, tra magi e Caldei, si vd. BECK, *Thus Spake Not Zarathustra* cit. (nota 88), p. 523 n. 83.

Per cercare dati utili a un confronto tipologico, conviene, sulla scorta del procedimento di Nock, individuare il materiale narrativo e documentario che attesti, letterariamente prima ancora che storicamente, la presenza e il ruolo a corte dei *māgoi* persiani: la mancanza di un inventario completo di questi passi, lamentata anche da De Jong in un contributo sui *māgoi* evangelici (*Matteo* 2:1-12), giustificherà l'*excursus*. Sempre De Jong afferma che « the majority of the Greek texts that speak of the Persian magi locate them at the Persian court and interpret them as servants of the kings of kings »¹⁰⁶. Un'escursione delle fonti classiche conferma questa osservazione, ma al contempo la circostanza: ciò è vero quasi esclusivamente per le fonti (in ispecie storiografiche) che riguardano l'età achemenide (VI-IV sec. a.C.).

Il punto di partenza obbligato è il testo erodoteo, per quantità, qualità e problematicità dei dettagli che fornisce sui *māgoi*, di cui non si può qui trattare¹⁰⁷; un'ipotesi di Burkert¹⁰⁸, tuttavia, merita di essere menzionata, per tornare alle più antiche occorrenze di *magu-* in antico persiano, alla storia del falso-Bardiya/Smerdi – e dunque al frammento delle *Historiae* eunapiane citato in precedenza, dove si legge: « così erano sette quelli che congiurarono contro i *māgoi* (ἐπὶ τοὺς μάγους) ». Il riferimento è alla celebre e discussa storia, presentata da Dario I nell'iscrizione trilingue di Behistun (*DBi* §35-70) e consegnata alla memoria storiografica greca da Erodoto (III 61-79), dell'usurpazione del mago Gaumāta (522 a.C.): spacciandosi per Bardiya (gr. Σμέροδης), fratello ed erede di Cambise precedentemente eliminato, Gaumāta riesce a reggere il potere per sette mesi, prima del contro-*golpe* dei sette dignitari persiani, tra cui il futuro regnante Dario. Secondo Burkert, è in principio la

¹⁰⁶ A. DE JONG, *Matthew's Magi as Experts on Kingship*, in *The Star of Bethlehem and the Magi: interdisciplinary perspectives from experts on the ancient Near East, the Greco-Roman world, and modern astronomy*, ed. by P. BARTHEL, Leiden, 2015, pp. 271-285 (279 n. 33): « there is no full inventory of these passages ».

¹⁰⁷ Si vd. HDT. I, 107, 120, 128, 132; III, 61-78; VII, 19, 37, 113, 191, ed. cit. (nota 55), con lo stato dell'arte e le proposte di A. PANAINO, *Erodoto, i Magi e la Storia Religiosa Iranica*, in *Herodot und das persische Weltreich: Akten des 3. Internationalen Kolloquiums zum Thema « Vorderasien im Spannungsfeld Klassischer und Altorientalischer Überlieferungen » Innsbruck, 24.-28. November 2008*, hrsg. R. ROLLINGER, Harrassowitz, 2011, pp. 341-364.

¹⁰⁸ W. BURKERT, *Babylon, Memphis, Persepolis: eastern contexts of Greek culture*, Cambridge Mass., 2004, pp. 99-124, corroborata da A. PANAINO, *Aspetti della complessità degli influssi interculturali tra Grecia ed Iran*, in *Grecia Maggiore: Intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico*, a cura di C. RIEDWEG, Basel, 2009, pp. 19-53.

“propaganda” di Dario, diffusa in un impero che comprendeva anche i sudditi ionicî ¹⁰⁹, a proiettare un’ombra sull’intero *clan* sacerdotale, tramite la demonizzazione del *magos* Gaumāta (OP *martiya maguš*, Gr. μάγος ἀνήρ), subdolo ed ingannevole. Se è a monte Dario, quindi, un più o meno consapevole *well-poisoner*, complice è stata l’eco dell’evento nella storiografia classica, da Erodoto e Ctesia, passando per Cicerone e Valerio Massimo, fino ad Ammiano Marcellino, Agazia e le cronografie cristiane, che inseriscono il funesto interregno dei *màgoi* nel computo dei regni persiani ¹¹⁰. Ciò che conta, per l’interpretazione del passo delle *Storie* e assieme delle *Vite*, è che l’agglomerato di fonti su Gaumāta costituisce al contempo la testimonianza storiografica più decisa dello strapotere reale o presunto dei *màgoi* in una corte persiana antica, quanto meno in una precisa giuntura storica: Erodoto presenta addirittura il *màgos* Patizaita, fratello del falso-Smerdis e promotore della congiura, come amministratore (μελεδών, ἐπίτροπος) della reggia di Cambise *in absentia*. Nonostante il violento *pogrom* – se si crede ad Erodoto e Ctesia – perpetuato contro i magi in seguito al colpo di stato dei Sette (e che diede origine a una grande ricorrenza festiva persiana: Hdt. III, 71, 2: μαγοφόνια; Ctesia *FGrHist* 288 F 13: μαγοφονία), i *magu-*, attestati anche nelle tavolette persepolitane in elamico, in documenti babilonesi e in papiri aramaici, continueranno a ricoprire per tutta l’età achemenide un ruolo sociale importante, riconosciuto dalle fonti greche, che li presentano assieme come tecnici del sacro indispensabili per la validità rituale dei sacrifici, come astromanti, oniromanti e consulenti regali, finan-

¹⁰⁹ *DBi* §70: « afterwards this inscription was sent by me everywhere among the provinces », trad. di R. G. KENT, *Old Persian: grammar, texts, lexicon*, New Haven, 1953, p. 132. Conferma le parole di Dario il rinvenimento in Egitto di papiri con una versione aramaica del testo dell’iscrizione: cfr. *Corpus Inscriptionum Iranicarum*, I, V. *The Bisitun Inscription of Darius the Great, Aramaic Version*, ed. J. C. Greenfield and B. Porten, London, 1982: a p. 50 l’episodio dei Sette contro il *mgwš*.

¹¹⁰ Fonti in U. KAHRSTEDT, s.v. “Smerdis”, in *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, IIIA, I, coll. 710-712; bibliografia in P. BRIANT, *Histoire de l’empire perse: de Cyrus à Alexandre*, Paris, 1996, pp. 924-925. La memoria della congiura e della contro-congiura si è propagata anche tramite la rivendicazione di alcuni regnanti ellenistici e partici di discendere « da uno dei Sette che annientarono i *màgoi* »: un dato significativo, nel caso dell’anatolico Eunapio di Sardi. Si veda DIODORUS SICULUS, *Library of History*, XVI 47, 2; XIX, 40, 2; XXXI, 19, 1, ed. F. R. WALTON, Cambridge, Mass.: Ὅτι λέγουσιν ἑαυτοὺς οἱ τῆς Καππαδοκίας βασιλεῖς εἰς Κῦρον ἀναφέρειν τὸ γένος τὸν ἐν Πέρσαις, διαβεβαιοῦνται δὲ καὶ τῶν ἐπὶ Περσῶν τῶν τὸν μάγον ἐπανελομένων ἑνὸς ὑπάρχεν ἀπόγονοι, con le notazioni di M. R. SHAYEGAN, *Arsacids and Sasanians: political ideology in post-Hellenistic and late antique Persia*, New York, 2011, p. 302.

co come educatori dei principi e depositari del diritto all'incoronazione regale ¹¹¹.

Se però si valuta la plausibilità storica del passo eunapiano sulla base delle informazioni che fornisce la letteratura classica sui *māgoi* post-achemenidi, il risultato è deludente. Da una parte, le attività cultuali dei magi, anche e soprattutto fuori dall'Iran, ad esempio nell'Anatolia di Strabone, Dione di Prusa e Pausania, continuano ad essere conosciute e registrate; così come continua la tradizione etnografica iniziata da Xanto di Lidia e da Erodoto, nonché la tradizione "sapienziale" in precedenza richiamata – basti qui rinviare ai passi raccolti da Clemen e alla discussione complessiva di De Jong ¹¹². Viceversa, le attestazioni di magi a contatto o a servizio del potere politico, nella storiografia classica e "classicizing" sulla Persia post-achemenide, si diradano esponenzialmente. Secondo Appiano, Seleuco I ingaggiò dei *māgoi*, in qualità di esperti emerologi, per determinare la data favorevole alla costruzione di Seleucia sul Tigri: essi provarono, senza successo, a ritardare i lavori ¹¹³; Strabone, in dipendenza da Posidonio, sostiene (unico!) che il *synedrion* regale partico abbia come componenti « da una parte i *syngenoi*, dall'altra i *māgoi* e i sapienti » ¹¹⁴; Velleio Patercolo ricorda l'auspicio favorevole che Silla ricevette da alcuni magi (*quidam magi*) presenti al primo incontro diplomatico partico-romano del 92 a.C ¹¹⁵; Plinio consi-

¹¹¹ Si vd. DANDAMAYEV, s.v. "Magi" cit. (nota 85) e BRIANT, *Histoire de l'empire perse* cit. (nota 110), pp. 256-258, 341-342, 537-538.

¹¹² C. CLEMEN, *Fontes historiae religionis Persicae*, Bonnae, 1920, pp. 27-88; DE JONG, *Traditions of the Magi* cit. (nota 73), *passim*.

¹¹³ APPIEN, *Histoire romaine*, XI, 9, 58, éd. P. Gourowsky, Paris, 2007: ἐς δὲ τὴν ἐπὶ τοῦ Τίγρητος ἡμέραν ἐπιλέξασθαι τοὺς μάγους κελευομένους καὶ τῆς ἡμέρας ὥραν, ἢ τῶν θεμελίων ἀρξασθαι τῆς ὀρυχῆς ἔδει, ψεύσασθαι τὴν ὥραν τοὺς μάγους [...]. M. OSSENDRIJVER, *The Story of the Magi in the Light of Alexander the Great's Encounters with Chaldeans*, in *The Star of Beth-lem* cit. (nota 106), p. 226: « the strongest evidence for a fusion between magi and Babylonian astrologers ». Altrove Appiano (II, 21, 154), come già Strabone (XV, 1, 68) considera i magi alla stregua dei *brāhmaṇa* indiani.

¹¹⁴ POSIDONIOS, *Die Fragmente*, I, fr. 48, ed. W. THEILER, Berlin, 1982 (*apud* STRAB. XI, 9, 11-14, ed. cit. nota 72): τοσοῦτον εἰπόντες μόνον ὅτι τῶν Παρθυαίων συνέδριόν φησιν εἶναι Ποσειδώνιος διπτόν, τὸ μὲν συγγενῶν τὸ δὲ σοφῶν καὶ μάγων, ἐξ ὧν ἀμφοῖν τοὺς βασιλεῖς καθίστασθαι. Il passo straboniano è messo a frutto, per una ricostruzione della corte sasanide, in *The Cambridge history of Iran. Vol. 3 (2): The Seleucid, Parthian and Sasanian periods*, ed. by E. YARSHATER, A. J. ARBERRY, Cambridge, 1983, pp. 707-709.

¹¹⁵ VELLEIUS PATERCULUS, *Histoire romaine*, II, 24, 9, ed. J. HELLEGOUARC'H, Paris, 1982: *tum Sulla, compositis transmarinis rebus, cum ad eum primum omnium Romanorum legati Parthorum*

dera un *magus* il re d'Armenia Tiridate che nel 66 d.C. viaggiò per terra, accompagnato da magi (*magos secum adduxerat*), fino a Roma, per essere ricevuto da Nerone e iniziare l'imperatore ai riti magici ¹¹⁶. Escluse queste occorrenze, cui per altro lo studio della Lerouge non riconosce valore storico ¹¹⁷, *magi/μάγοι* in veste di attori politici del mondo partico e sasanide sfuggono al *radar* di Diodoro Siculo, Giustino, Giuseppe Flavio, Tacito, Cassio Dione, Erodiano, Ammiano, *Historia Augusta* ¹¹⁸ – rendendo il passo di Eunapio ancora più singolare. Come prova del nove, nell'opera conservata di Ammiano, rappresentante per eccellenza della percezione “occidentale” del mondo sasanide di IV sec. ¹¹⁹, i *magi* non trovano altro posto che nella sezione geografica ed etnografica sulla Persia (XXIII, 6, 32-36), in una digressione di riconosciuto carattere libresco ed antiquario, che non sembra toccare la realtà persiana contemporanea ¹²⁰. I *màgoi* a corte di Šābuhr II, ne consegue, sono quindi una

uenissent et in iis quidam magi ex notis corporis respondissent caelestem eius uitam et memoriam futuram. PLUT. *Crass.* 5, 4-6 ed. cit. (nota 66) attribuisce lo stesso episodio a un Caldeo. Si vedano le diverse posizioni di C. LEROUGE, *L'image des Parthes dans le monde gréco-romain: du début du Ier siècle av. J.-C. jusqu'à la fin du Haut-Empire romain*, Stuttgart, 2007, pp. 333-336 (episodio inventato dalla propaganda di Silla) e di G. VAN KOOTEN, *Matthew, the Parthians, and the Magi: A Contextualization of Matthew's Gospel in Roman-Parthian Relations of the First Centuries BCE and CE* in BARTHEL, *The Star of Bethlehem* cit. (nota 106), pp. 521-523.

¹¹⁶ PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, XXX, 6-7, éd. A. ERNOUT, Paris, 1963: *magus ad eum Tiridates venerat Armeniacum de se triumphum adferens et ideo provinciis gravis. navigare noluerat, quoniam expuere in maria aliisque mortalium necessitatibus violare naturam eam fas non putant. magos secum adduxerat, magicis etiam cenis eum [scil. Nerone] initiaverat*.

¹¹⁷ LEROUGE, *L'image des Parthes* cit. (nota 115), pp. 331-338 (337): « Si l'on exclut le cas de Strabon, on doit donc conclure de l'étude des passages qui mentionnent les mages parthes que les connaissances relatives à ces personnages n'avaient pas connu d'évolution depuis l'époque hellénistique. Elles se caractérisent davantage par la confusion que par l'ignorance ».

¹¹⁸ Anche le assenze, va da sé, meriterebbero di essere soppesate caso per caso: non è qui possibile farlo.

¹¹⁹ G. PUGLIESE CARRATELLI, *La Persia dei Sasanidi nella storiografia romana da Ammiano a Procopio*, in *Convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo*, Roma, 31. marzo - 5 aprile 1970, Roma, 1971, pp. 597-604; J. W. DRIJVERS, *Ammianus Marcellinus' Image of Sasanian Society*, in *Ērān ud Anērān: Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, hrsg. C. BINDER, J. WIESEHÖFER, P. HUYSE, Stuttgart, 2006, pp. 45-69.

¹²⁰ J. DEN BOEF, *Pure rites: Ammianus Marcellinus on the Magi in The late Roman world and its historian* cit. (nota 26), p. 187: « it is of no use to Iranists, adding nothing to what they can ascertain from better-equipped sources ». R. L. RIKE, *Apex Omnium: Religion in the Res Gestae of Ammianus*, Berkeley, 1987, pp. 93-95. Sull'*excursus* sulla Persia si vd. il commento di F. FERACO, *Ammiano geografo: la digressione sulla Persia (23,6)*, Napoli, 2004.

riemersione di fossili erodotei, come i *màgoi* capeggiati dal falso-Smerdi nel frammento delle *Historiae*?

Qualora si consideri la realtà sasanide *al di là* delle fonti classiche, l'ipotesi di un vistoso anacronismo, di per sé plausibile, si può escludere con decisione. La promozione dello zoroastrismo da parte della dinastia sasanide, regnante sull'*Ērānšahr* dal 224/6 d.C., è un fenomeno noto, testimoniato epigraficamente dall'auto-rappresentazione dei sovrani come "mazdei" (*māzdēsn*), ripristinatori della "giusta religione" (*wehdēn*) e dei santuari del fuoco – visione propagatasi, in un misto di rimembranza storica e di *wishful thinking*, nella successiva letteratura zoroastriana in *pahlavi* e in arabo, ad esempio nel *Dēnkard* o nella *Lettera di Tansar*, dove la regalità è concepita in un indissolubile legame con la religione¹²¹. Diversamente che per il periodo partico, la composizione e le titolature del clero zoroastriano di età sasanide sono ricostruibili con una certa precisione, dal *cursus honorum* religioso nell'iscrizione autobiografica del gran sacerdote Kerdīr (fine III sec.) fino alle più tarde fonti agiografiche, siriane *in primis*¹²²: a fronte di altre designazioni (e.g. *hērbed* < av. *aēθrapaiti*) deve colpire, per la nostra riflessione, la sopravvivenza dell'OP *magu-* nel medio persiano *mog.mard* e *mow*, così come nel "capo-mago" *mowbed* (da OP **magu-pati*) e nel "mago dei magi" *mowbedān mowbed* – non è superfluo notare che questa costellazione lessicale, nelle lingue iraniche, rimane e rimarrà fermamente distinta dal campo semantico della "magia"¹²³.

¹²¹ Basti qui il rimando alle sintesi di T. DARYAEE, *Sasanian Persia: the Rise and Fall of an Empire*, New York, 2009, pp. 69-86; A. GARIBOLDI, *La monarchia sasanide tra storia e mito*, Milano, 2011, pp. 70-97; J. WIESEHÖFER, *Ancient Persia: from 550 BC to 650 AD*, London, 2006, pp. 199-216.

¹²² P. GIGNOUX, *Titres et fonctions religieuses sasanides d'après les sources syriaques hagiographiques*, in « Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae », XXVIII (1983), pp. 191-203; ID., *Die religiöse Administration in sasanidischer Zeit. Ein Überblick*, in *Kunst, Kultur und Geschichte der Achämenidenzeit und ihr Fortleben*, hrsgs. H. KOCH, D. N. MACKENZIE, Berlin, 1983, pp. 253-266; ID., *Pour une esquisse des fonctions religieuses sous les Sasanides*, in « Jerusalem Studies in Arabic and Islam », VII (1986), pp. 93-108; ID., *Glossaire des Inscriptions Pehlevies et Parthes*, London, 1972, p. 28. Si confronti invece S. H. RAPP JR., *The Sasanian World through Georgian Eyes*, Burlington, 2014, p. 58 n. 125, p. 91.

¹²³ H. S. NYBERG, *A Manual of Pahlavi*, II, Wiesbaden, 1974, p. 122. Per la sopravvivenza in arabo, cfr. M. GUIDI, M. MORONY, s.v. "Mōbadh", in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. BEARMAN, T. BIANQUIS, C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W. P. HEINRICHS, online edition. D'ora innanzi, per semplificare rispetto all'*usus* greco, si userà *mowbed* nel senso generico di "sacerdote zoroastriano di età sasanide", a prescindere dal grado gerarchico. Sulla "magia" nel mondo iranico tarsoantico, e le differenti designazioni lessicali, si vd. CALLIERI, *In the Land of the Magi* cit. (nota 88).

Le possibili ripercussioni di questa titolatura sull'*usus* greco sono un aspetto tendenzialmente ignorato nelle indagini sulla semantica di *māgos*, ma a torto. La versione greca, ufficiale, dell'iscrizione trilingue di Šābuhr I (r. 239-270) alla Ka'ba-ye Zardošt (=ŠKZ) utilizza *māgos* per indicare il sacerdote, sia *herbed* che *mow* (§32 m.p. *mgw.GBR'* = gr. ἀνθρώποις μάγοις; §49 m.p. *'yhrpt* = gr. μάγου), e il verbo μαγεύω nel senso di "venerare, sacrificare" (§39 m.p. *YDBHWNtn* = gr. μαγεύσωσιν)¹²⁴. A riprova della possibilità di intravedere i *mowbed*, concretamente e semanticamente, dietro a certe occorrenze tardoantiche di μάγος, non va dimenticato che lo storico ecclesiastico Sozomeno, su cui torneremo a breve, sa distinguere gerarchicamente i *mow* dai *mowbed* e dai *mowbedān mowbed*: qualcosa di cui si accorse già Thomas Hyde, nel 1700: « *Mubad Mubadan* [...]. is videtur talis qui Sozomeno II. 9 dictus est ὁ μέγας Ἀρχίμαγος »¹²⁵. Né Sozomeno sarebbe, come sostiene De Jong¹²⁶, l'unico: si può almeno aggiungere Malalas, che parla di "arcimagi" (ἀρχίμαγοι) coinvolti nella repressione manichea¹²⁷, nonché il sorprendente calco *mauptàs* (μανπτάς < syr. *mōhpatē* < MP *mowbed*) che si ritrova in una versione greca degli *Acta Martyrum* siriaci: « entrò, su ordine del sovrano, il *mauptàs*, che è il sommo sacerdote tra i magi (μανπτάς, ὅ ἐστιν ἀρχιερεὺς τῶν μάγων) »¹²⁸. Similmente, come sottolineava Panaino, l'ufficialità di un testo come quello del trattato di pace del 562 d.C. in seguito alla guerra bizantino-sasanide per il controllo della Lazica, tramandato da Menandro Protettore, deve far riflettere sull'uso

¹²⁴ P. HUYSE, *Die dreisprachige Inschrift Šābuhrs I. an der Kaba-i Zardust' (ŠKZ)*, I, London, 1999, p. 145 (glossario), pp. 103-104 e 124 (commento). Si tengano presenti anche le considerazioni di M. MANCINI, *Bilingui greco-iraniche in epoca sasanide. Il testo di Šāpuhr alla Kaba-i Zardust*, in *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico*, a cura di E. CAMPANILE, G. CARDONA, R. LAZZERONI, Pisa, 1988, 17-29.

¹²⁵ T. HYDE, *Historia religionis veterum Persarum eorumque magorum*, Oxonii, 1700, p. 365-366. Il riferimento corrisponde a SOZOM. *HE*, II, 12, 4 (SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, I, introduction par B. GRILLET et G. SABBAH, traduction par A.J. FESTUGIÈRE, annotation par G. SABBAH, Paris, 1983): μάγοι τε καὶ ἀρχίμαγοι; II 10, 3: παραγενόμενος ὁ μέγας ἀρχίμαγος.

¹²⁶ DE JONG, *Traditions of the Magi* cit. (nota 73), p. 394: « Sozomen is the only author to refer to a priestly hierarchy ». Cfr. S. WIKANDER, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund, 1946, pp. 23-51, specialmente 45-51.

¹²⁷ *Ioannis Malalae chronographia*, XVIII, 30, 1-3, ed. L. DINDORF, Bonn, 1831: ἐν δὲ τῷ αὐτῷ χρόνῳ ἀνεφάνη ἐν τοῖς Περσικοῖς μέρεσιν δόγμα Μανιχαϊκόν· καὶ μαθὼν ὁ τῶν Περσῶν βασιλεὺς ἠγανάκτησεν· ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἀρχίμαγοι τῶν Περσῶν.

¹²⁸ *Passio sanctae Pherbuthae et sororis eius et ancillae eius*, in H. DEHELAYE, *Les versions grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II*, *Patrologia Orientalis*, II, 4, Paris, 1907, p. 439.

pregnante, in quanto sorvegliato da entrambi i contraenti, di simile terminologia (fr. 6, 1: εἰς μαγικὴν μετιέναι θρησκείαν: “culto zoroastriano”, non *mumbo jumbo*)¹²⁹; lo stesso si può sostenere per un frammento di Prisco (fr. 31 Blockley: μήτε γὰρ φυγάδας εἶναι παρὰ σφίσι μήτε παρενοχλείσθαι τοὺς Μάγους τῆς θρησκείας πέρι).

Dimostrare che, anche per Eunapio, μάγος equivalga a *mowbed*, sull'unica base di queste occorrenze, sarebbe arbitrario; ben più stringente può essere, invece, il confronto con le funzioni dei *mowbed* nella società sasanide o, meglio ancora, con la *percezione* dei *mowbed* nelle fonti non simpatetiche allo zoroastrismo¹³⁰. Riportiamo, per efficacia, le parole dello storico bizantino Agazia (VI sec.):

Ἀρταξάρης γὰρ τις τοῦνομα, Πέρσης ἀνὴρ, ἄδοξος μὲν τὰ πρῶτα καὶ ἀφανέστατος, ἄλλως δὲ μεγαλοεργὸς καὶ δραστήριος καὶ δεινὸς κινήσει τὰ καθεστῶτα, ξυνωμότας ἀγείρας καὶ ἐπιθέμενος Ἀρτάβανον μὲν ἀναιρεῖ τὸν βασιλέα, ἑαυτῷ δὲ περιθεὶς τὴν κίδαριν καὶ τὴν Παρθικὴν δύναμιν καταλύσας αὐτὸς τοῖς Πέρσας τὴν σφετέραν ἀνενεώσατο βασιλείαν. ἦν δὲ γε οὗτος τῇ μαγικῇ κάτοχος ἱερουργία καὶ αὐτουργὸς τῶν ἀπορρήτων. ταῦτά τοι καὶ τὸ μαγικὸν φύλον ἐγκρατέες ἐξ ἐκείνου γέγονε καὶ ἀγέρωχον, ὃν μὲν ἤδη καὶ πρότερον καὶ ἐκ παλαιοῦ τήνδε τὴν ἐπίκλησιν ἀποσώζον. οὐπω δὲ ἐς τοῦτο τιμῆς τε καὶ παρρησίας ἠρμένον, ἀλλ' ὅποιον ὑπὸ τῶν ἐν τέλει ἔστιν ἦ καὶ περιοράσθαι. [...] νῦν δὲ τιμῶσιν αὐτοὺς ἅπαντες καὶ ὑπεράγανται, καὶ τὰ τε κοινὰ ταῖς τούτων βουλαῖς καὶ προαγορεύσει διατάττεται καὶ ἰδίᾳ ἐκάστω τῶν συμβαλλόντων ἢ δίκην λαγχάνοντι ἐφίστανται διασκοποῦντες τὰ ποιούμενα καὶ ἐπικρίνοντες, καὶ οὐδὲν ὅτιοῦν παρὰ Πέρσας δόξειεν ἂν ἔννομον τε εἶναι καὶ δίκαιον, ὃ γε μὴ ὑπὸ μάγου ἐμπεδωθείη.

¹²⁹ R. C. BLOCKLEY, *The History of Menander the Guardsman*, Cambridge, 1985, pp. 76-77, con discussione in A. PANAINO, *Christians and Zoroastrians in the Fifty-Years Peace Treaty*, in « NAMAĤ-I IRAN-I BASTAN », XII (2014), pp. 67-90. Sul frammento di Prisco, si vd. P. CAROLLA, *La minoranza mazdea e l'imperatore Leone I. Considerazioni sulla politica bizantina in margine alla monografia di Siebigs*, « Mediterraneo Antico », XVI.2 (2013), pp. 861-874.

¹³⁰ Un'efficace sintesi sui *mowbed* in A. DE JONG, *The Contribution of the Magi*, in *The Idea of Iran I. Vol. I: The Birth of the Persian Empire*, ed. by V. S. CURTIS, S. STEWART, London, 2005, p. 92: « the duties of Zoroastrian priests in the Sasanian period were varied: apart from ritual and theology, Magi also occupied themselves with administrative work in general, and legal affairs in particular. They can be found at court, as advisers to the king, and interpreters of signs and dreams. Evidence for priests in all these functions comes from seals, legal texts, literary texts and also in significant quantities from Christian literature, chiefly in Syriac and Armenian, where the Magi are always represented as the chief imperial force attempting to stem the tide of conversion to Christianity by trying and executing Zoroastrian apostates ».

« Un certo Ardashīr, un persiano di origine non nobile e oscura, ma ciononostante di grande audacia, energico, desideroso di sovvertire l'ordine costituito, radunò dei cospiratori e attaccò Artabane, strappandogli il regno e ponendo la tiara sul proprio capo; dissolse il potere dei Parti e restaurò nuovamente il regno a vantaggio dei Persiani. Costui era come posseduto dalla religione dei magi, nonché egli stesso praticante dei misteri. Così da quel momento la casta dei magi è divenuta potente e arrogante, questa che pure prima, fin dai tempi antichi, conservava tale nome. Non era però ancora stata elevata a un tale livello di privilegio e di libertà d'azione, ma erano anzi negletti, da chi deteneva il potere, come appartenenti a un rango inferiore. [...] Ora tutti quanti li ammirano e li adorano, gli affari pubblici vengono condotti secondo i loro consigli e i loro pronostici, e i magi stanno al fianco di chiunque ricerchi privatamente un accordo o voglia ottenere giustizia, esaminando e decidendo il da farsi. E presso i Persiani nulla è ritenuto legale e giusto se non è stato ratificato alla presenza di un mago »¹³¹.

Mettere in serie alcuni dati può aiutare, a mio avviso, a ricostruire un possibile vettore di trasmissione che dia ragione della percezione del potere dei *māgoi*, quale troviamo nel testo di Agazia. Viene facile cominciare dagli *ipsissima verba* del *mowbed* Kerdīr (KKZ §16), di fine III sec.: « E io ho reso la fede mazdea (*dēn māzdēsn*) e i buoni Magi nobili e onorati nell'impero, e gli eretici (*ahlomōg*) e gli uomini dannosi (*gumarzāg*) che nella terra dei Magi non aderirono alla dottrina della fede mazdea e ai riti degli dèi, io li ho puniti, io li ho tormentati fino a quando non li ho resi migliori »¹³². Non si può tacere il fatto che l'efficacia delle persecuzioni religiose rivendicate da Kerdīr (KKZ §11: « gli ebrei, i buddhisti, gli indù, i nazareni, i cristiani, i battisti e i manichei vennero colpiti nel regno »), e delle persecuzioni *tout court* avvenute sotto la dinastia sasanide, sia discussa e talvolta ridimensionata dagli studiosi moderni, rispetto a quanto si può ricostruire

¹³¹ *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, II, 26, 2-5, ed. cit. (nota 55). La traduzione, con leggere modifiche, è tratta dal recente e stimolante articolo di ZAMBARBIERI, *La Persia nelle Storie di Agazia* cit. (nota 34), p. 267. Su Agazia e i Persiani si vd. il fondamentale studio di A. CAMERON, *Agathias on the Sassanians*, in « *Dumbarton Oaks Papers* », XXIII-XXIV (1969), pp. 67-183 (108-109) e QUESTA, *Il morto e la madre* cit. (nota 34), pp. 375-405. Prendendo le mosse da questo passo, A. GARIBOLDI, *Il regno di Xusraw dall'anima immortale. Riforme economiche e rivolte sociali nell'Iran sasanide del VI secolo*, Milano, 2009², pp. 167-168 n. 49, rimanda efficacemente a *Mādayān ī Hazār Dādestān* A27, 4-5: « riguardo il *mowbedan mowbed*: tutto quello che è sottoposto a dubbio/verifica, quando è detto da un'altra persona, è ritenuto degno di fede quando è pronunciato dal *mowbedan mowbed* ».

¹³² GIGNOUX, *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr* cit. (nota 52), pp. 70-72.

sull'accettata e talora promossa multiculturalità del mondo iranico sasani-de, un continuo "state of mixture", per riprendere il titolo di un recente lavoro, "revisionista", di Payne¹³³. Ciò nonostante, il potere dei *mowbed* ha comunque trovato cattiva stampa, tanto che una sorta di *topos* narrativo sull'ostilità del clero zoroastriano attraversa testi di epoche e lingue differenti. Si può anzitutto ricordare la tragica vicenda del profeta Mani: inizialmente favorito da Šābuhr I (240-272) e dal figlio Ohrmezd (273), incontra poi l'ostilità del re Wahrām I (273-277) e del clero zoroastriano, nella persona del gran sacerdote Kerdīr. I rimasugli papiracei degli *Atti* in copto (P. Berol. 15997) lasciano traccia dei momenti precedenti al martirio: « Egli litigò con Sapores il ... e il mago (μαγουσαίος) e gli appartenenti alla sua setta (δόγμα) ... [...] sofferenza e grande persecuzione (διωγμός) »¹³⁴. Informazioni preziose fornisce il cosiddetto *Ultimo viaggio di Mani*, in partico: « subito dopo Kerdīr il Mōbed tramava, insieme con i suoi amici che prestavano servizio di fronte al Consigliere del re, e ... invidia e astuzia ... »; così come il ricordo dell'udienza davanti a Wahrām: « Il re si alzò da tavola e con un braccio intorno alla regina dei Saka e l'altro intorno a Kerdīr figlio di Ardawān giunse dal Signore [scil. Mani] »¹³⁵.

I complessi rapporti tra i cristiani di Persia e l'autorità politica e religiosa, scanditi in periodi di conflitto e altri di integrazione (soprattutto dopo la costituzione di una Chiesa orientale con il concilio di Seleucia-Ctesifonte nel 410)¹³⁶, provocano d'altra parte un nuovo interesse per lo zoroastrismo anche in ambito cristiano. Motivi dottrinali ed eresiologici spingono Teodoro a comporre un'opera *Ad quaestiones Magorum*, perduta come i tre libri di Teodoro di Mopsuestia sulla Μαγική persiana, che Fozio ancora leggeva¹³⁷. Nella storiografia cristiana, le azioni dei *mowbed* si dimostrarono più durature delle loro speculazioni: mentre Eu-

¹³³ R. E. PAYNE, *A state of mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian political culture in late Antiquity*, Oakland, 2015.

¹³⁴ *Il Manicheismo. Vol. I. Mani e il Manicheismo*, a cura di G. GNOLI, Milano, p. 166. Le parentesi segnalano i prestiti greci nel testo copto.

¹³⁵ *Ibid.* pp. 201-202.

¹³⁶ Si vd., in generale, A. PANAINO, *La Chiesa di Persia e l'Impero Sasanide. Conflitto e integrazione*, in *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-IX)*, II, Spoleto, pp. 765-863.

¹³⁷ THEODORET, *Kirchengeschichte*, p. 343, ed. L. PARMENITER, Berlin, 1954: (μάγους δὲ καλοῦσιν οἱ Πέρσαι τοὺς τὰ στοιχεῖα θεοποιούντας· τὴν δὲ τούτων μυθολογίαν ἐν ἐτέρῳ συγγράμματι δεδηλώκαμεν, ἐν ᾧ τὴν λύσιν ταῖς τούτων πύσεσι προσηνέγκαμεν); PHOTIUS, *Bibliothèque*, 63b 33-34 (§81), éd. R. HENRY, Paris, 1997: Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Θεοδώρου περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, καὶ τίς ἢ τῆς εὐσεβείας διαφορὰ, ἐν λόγοις τρισί.

sebio fornisce quello che a una lunga tradizione interpretativa è sembrato l'antefatto della prima persecuzione contro i cristiani¹³⁸, le *Storie ecclesiastiche* successive ne registrano gli esiti. La sedimentazione narrativa di questi fatti, a prescindere dalla loro dibattuta plausibilità storica, è ciò che qui interessa. Sozomeno, tracciando un quadro di sviluppo “a macchia d'olio” del cristianesimo nell'*Ērānšahr*, offre dati di particolare interesse, ricavati per sua ammissione dagli atti dei martiri siriaci (*HE* II, 14, 3 e 5)¹³⁹. Il regno di Šābuhr II, concordano le fonti antiche, è il punto di svolta nei rapporti interreligiosi: la diffusione dei cristiani, narra Sozomeno, « infastidiva a dismisura i *māgoi*, ossia coloro che dai tempi antichi sovrintendono alla religione persiana, a mo' di tribù sacerdotale, succedendosi per stirpe (ἐλύπει τοῦτο οὐ μετρίως τοὺς μάγους, οἱ τὴν Περσῶν θρησκείαν ὡσπερ τι φύλον ἱερατικὸν κατὰ διαδοχὴν γένους ἀρχῆθεν ἐπιπροπεύουσιν) »¹⁴⁰ – si ricordi, di passaggio, come le fonti iraniche ricordino *nominatim*, per l'età di Šābuhr II, il *mowbedān mowbed Ādurbād Ī Mahrspandān*, e come Agazia ricordi con malizia il ruolo dei *māgoi* al momento dell'intronizzazione *in utero* di Šābuhr¹⁴¹. Le trame dei *māgoi*, continua Sozomeno, si sommano a quelle degli Ebrei, che denunciano a Šābuhr l'arcivescovo di Seleucia e Ctesifonte, Simeone (ossia Šem'ōn bar Šabā'ē), come « un amico del Cesare romano e suo informatore sulle vicende persiane ». Šābuhr, persuaso dalle calunnie

¹³⁸ Nella *Vita di Costantino* (IV, 8-14) Eusebio cita per esteso la (dubbia) lettera di Costantino a Šābuhr II, in cui l'imperatore romano si proclamerebbe protettore dei fedeli persiani. Si confrontino A. PIRAS, *La politica con i sasanidi. Conflitti, diplomazia e nuove problematiche religiose*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana Sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano. 313-2013*, I, Roma, pp. 415-430 e K. SMITH, *Constantine and the captive Christians of Persia: martyrdom and religious identity in Late Antiquity*, Oakland, California, 2016.

¹³⁹ P. DEVOS, *Sozomène et les Actes syriaques de S. Syméon bar Sabbā'ē*, in « *Analecta Bollandiana* », LXXXIV (1966), pp. 443-456; SMITH, *Constantine and the captive Christians of Persia* cit. (nota 138), p. 54: « Sozomen's reflections on the martyrs of Persia stem from Simeon's acts and narratives about martyrs from Beth Huzaye ». Per gli *acta martyrum* siriaci, si rimanda a S. BROCK (ed.), *A Guide to the Persian Martyr Acts*, in *The History of the Holy Mar Ma'in*, Piscataway, pp. 77-125.

¹⁴⁰ SOZOM. *HE* II, 9, 1, ed cit. (nota 125).

¹⁴¹ A. TAFAZZOLI, s.v. “Ādurbād Ī Mahrspandān” in *Encyclopædia Iranica*, I/5, p. 477. Cfr. GUIDI, MORONY, s.v. “Mōbadh” cit. (nota 23): « the existence of a supreme *mōbadh* seems to be indicated in 358 when Ādur-Shābuh, the superior of the *mōbadh* of Adiabene, is called “head of the *mōbadhs*” (*rēshā d' maupatē*) of the entire East. [...] Al-Bīrūnī claims that Shāpūr II made the descendants of Āturpāt Mīhrspandān *mōbadhān mōbadhs* ». *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, II, 25, 3, ed. cit. (nota 55): τοιγάροτοι ἄπαντες οἱ ἐν τέλει ἄλλα προὔτιθεσαν καὶ γέγρα τοῖς μάγοις ἐπὶ τῆ προαγορεύσει τῶν ἐσομένων.

(πεισθεῖς δὲ ταῖς διαβολαῖς), in un primo momento impone delle tasse; poi passa all'azione, incarcerava Simeone, mentre i *māgoi* distruggono le case di preghiera. L'eunuco e sovrintendente di palazzo Ustazanes, alla vista di Simeone, si riconverte al cristianesimo: « attonito dinanzi alla conversione prodigiosa dell'eunuco, Šābuhr diventava ancora più ostile verso i Cristiani, pensando che avessero provocato simili cose *mediante incantesimi* (γοητείας) »¹⁴². Tra i martirologi orbitanti attorno alla storia di Simeone, le cui versioni greche sono sepolte nella *Patrologia Orientalis*, merita di essere evocato quello della vergine Pherbutha (Φερβουθή/Φερβούς/Θερβούς) e della sorella. Sarebbe, a questo punto, superfluo indicare il ruolo nefasto che il testo attribuisce agli Ebrei cospiratori (che accusano l'innocente di veneficio ai danni della regina) e ai *mowbed* (che calunniano la vergine per insidiarla, come i Vecchioni con Susanna); si ricordi invece l'accusa che i *māgoi* presentano al re: « costoro sono delle fattucchiere (γοήτριά εἰσιν)! »¹⁴³. Difficile non pensare a Eustazio, sbugiardato dai *māgoi* come un *gōes*: in questo senso, tutt'al più, si potrà parlare, come fa Anderson, di un "familiar topos of a battle of magicians"¹⁴⁴.

Ancora: un passo di Socrate Scolastico colpisce per la straordinaria somiglianza con l'episodio di Eustazio – per vero segnalata, tra gli studiosi di Eunapio, da Goulet¹⁴⁵. Nelle fasi che precedono l'istituzione di una Chiesa Orientale, nel 410, « tra i Romani e i Persiani si susseguono, continuamente, ambascerie (μεταξὺ Ῥωμαίων καὶ Περσῶν συνεχεῖς αἰεὶ πρεσβείαι γίνονται) »¹⁴⁶; una di queste è affidata a Marutha, vescovo di Maypherqaṭ.

ὁ δὲ βασιλεὺς τῶν Περσῶν πολλὴν εὐλάβειαν παρὰ τῷ ἀνδρὶ εὐρηκῶς διὰ τιμῆς ἤγεν αὐτὸν καὶ ὡς ὄντως θεοφιλεῖ προσεῖχεν <αὐτῷ>. τοῦτο γινόμενον ὑπέκνιξε τοὺς μάγους, οἳ πολὺ παρὰ τῷ Περσῶν ἰσχύουσιν βασιλεῖ· ἐδεδοίκεισαν γὰρ, μὴ τὸν βασιλέα Χριστιανίζειν πείσῃ.

¹⁴² SOZOM. *HE* II, 9, 2-3, ed. cit. (nota 125).

¹⁴³ DEHELAYE, *Les versiones grecques des actes des martyrs persans sous Sapor II* cit. (nota 128), pp. 410-411 (presentazione del testo e dei due codici, Marc. 359 e Vat. gr. 1660), pp. 439-444 (testo).

¹⁴⁴ Su questo tipico di dialettica, si vd. la ricchissima nota di NOCK, *Paul and the Magus* cit. (nota 83), p. 328 n. 107.

¹⁴⁵ SOCRATE DE COSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, VII, 8, 1-19, texte grec de l'édition G. C. HANSEN (GCS); traduction par P. PERICHON et P. MARAVAL, introduction et notes par P. MARAVAL, Paris, 2007. EUNAPIE, *Vies de philosophes* cit. (nota 9), p. 187 n. 7. I due passi sono accostati anche da SMITH, *Constantine and the captive Christians of Persia* cit. (nota 138), pp. 73-75.

¹⁴⁶ Cronologia e retroscena politici in E. VENETIS, *The Zoroastrian Priests and the Foreign Affairs of Sasanian Iran and the Late Roman Empire*, in « International Journal of Ancient Iranian Studies », III (2003), 47-78 (54-59) e PANAINO, *La Chiesa di Persia e l'Impero Sasanide* cit. (nota 136), pp. 799-803.

Il re persiano, scoprendo in Marutha grande devozione, lo teneva in grande onore e gli dava ascolto, come a un vero favorito di Dio. Questo fatto offendeva i *màgoi*, che esercitano un grande potere presso il sovrano persiano: avevano infatti temuto che costui persuadesse il re a convertirsi al cristianesimo.

La scansione narrativa è identica, la posta in gioco la medesima: la conversione del sovrano sasanide; senonché il caso di Marutha è più fortunato. Yazdgerd I (Ἰσδιγέρδης, 399-420) è colpito dai suoi poteri taumaturgici, che riescono a guarirlo dall'emicrania; « i *màgoi* meditano allora un tranello (βουλεύονται οὖν ἀπάτην οἱ μάγοι) »: nascondono un uomo al di sotto del focolare eterno, che avrebbe dovuto, a guisa di voce sovrannaturale, proferire una condanna del re, al momento della preghiera dinanzi al fuoco; ma Marutha riesce a denunciare al re l'inganno. Al di là della storia rocambolesca (il cui nocciolo narrativo, per altro, si può ritrovare in una fonte iranica)¹⁴⁷, due aspetti vanno rilevati. Il primo è il riconosciuto potere dei *mowbed* sul sovrano, che rende il caso di Yazdgerd ancora più eccezionale e memorabile: e non ci si stupirà, se il posto guadagnato da Marutha grazie al favore regale innescherà la gelosia dei consueti e legittimi consiglieri di corte. Infatti, morto Yazdgerd, prosegue Socrate, salì al trono il figlio Bahrām V (Βαραράνης), il quale, « persuaso dai *màgoi*, perseguitava con violenza i Cristiani (καὶ ὑπὸ τῶν μάγων ἀναπεισθεῖς, χαλεπῶς τοὺς Χριστιανούς ἤλαυνε) »¹⁴⁸ – dalla *Storia* di al-Ṭabarī si apprende, significativamente, che Bahrām fu incoronato dal *mowbedān mowbed*¹⁴⁹. Il secondo aspetto è la caratterizzazione dei *mowbed* come subdoli manipolatori e cinici calunniatori.

Torniamo ad Eunapio. Il confronto con la storia di Marutha e con gli episodi richiamati in precedenza può suggerire alcune conclusioni e sollevare nuove questioni. La prima: se le due considerazioni appena enunciate si possono applicare a Eustazio, Šābuhr e i *màgoi*, abbiamo trova-

¹⁴⁷ Non mi pare sia stato notato il parallelo con la storia dell'eretico Mazdak (VII sec.), che avrebbe usato questo *escamotage* per trascinare Kawād nell'eresia: in *The Cambridge history of Iran. Vol. 3 (2)* cit. (nota 114), p. 994: « among the features taken from the *Mazdak-namag* we may count (a) the story that Mazdak, by having a tunnel dug to a sacred fire and by hiding one of his followers there, makes it appear to Kawād that the fire talks to him, thus impressing the king with a miracle and luring him into his heresy ».

¹⁴⁸ SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, VII, 18, 1, ed. cit. (nota 145).

¹⁴⁹ ṬABARĪ, *The Sāsānids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen*, ed. by C. E. BOSWORTH, Albany, 1999, p. 91: « Bahrām was agreeable to what they proposed, so the Chief Mobādḥ, who was responsible for placing the crown on the head of every king who was invested with royal power [...] ».

to una risposta unica alle tre domande poste in principio: chi siano i *màgoi*, perché si trovino a corte e perché abbiano potere sul re persiano. Escluse dunque le ipotesi di uso generico (*màgoi* = maghi) e di uso anacronistico (*màgoi* = *magu-* achemenidi di memoria libresca), si dovrà concludere che i *màgoi* di Eunapio sono dei *mowbed* sasanidi: non sarà allora affatto inverosimile, almeno su un piano teorico, che dei *mowbed* a corte abbiano fatto pesare il proprio prestigio sullo *šāh*. Quand'anche, nello specifico storico dell'ambasceria del 358, non si voglia credere a Eunapio, la "messa in serie" di questi nuclei narrativi simili dovrà comunque far riflettere sulla solidità di un *topos*: o meglio, su come Eunapio ne sia un testimone precoce. Sarebbe a quel punto interessante interrogarsi sul *perché* un singolo dato narrativo, all'interno di un'opera schiettamente pagana di un autore schiettamente "classicizing", trovi riscontro solamente in fonti *non* pagane e *non* classiche. Momigliano, a proposito della « massiccia invasione di diavoli nella storiografia », che « precedette e accompagnò la massiccia invasione dei barbari nell'Impero », notò con arguzia che i diavoli « rispettarono la classica divisione dei generi letterari; scelsero come loro sede la biografia, ma non fecero che sporadiche irruzioni nel campo degli *annales* »¹⁵⁰. Al di là del paragone ingeneroso, qualcosa di simile si può dire dei *màgoi*; ma una *Quellenforschung* rivolta non al passato ma al futuro, potrà mostrare come i *màgoi*, anche nella nuova veste di *mowbed*, troveranno talora spazio anche nella storiografia bizantina di matrice classica¹⁵¹.

¹⁵⁰ A. MOMIGLIANO (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino, Einaudi, 1968, p. 104 (ed. or. *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, London, Oxford University Press, 1963).

¹⁵¹ In Procopio i *màgoi* si trovano a fianco del sovrano in varie situazioni: istruiscono Peroz sul modo corretto di agire (*Bell.* I, 3, 19, ed. cit. nota 64); interpretano i *signa* che si presentano a Kawād durante l'assedio di Amida (I, 7, 19-24); danno una spiegazione del nitrito del cavallo di Cosroe (II 5, 9-10) e della gestualità di Kawād (II 13, 9-11); infine, sono guardiani del *pyrèion* (II, 24, 2). Procopio riporta anche un colorito episodio di manipolazione: i *màgoi* consigliano a Pacurio di ingannare Arsace con un tranello ingegnoso (I, 5, 19-29). Su questi passi si vd. H. BÖRM, *Prokop und die Perser. Untersuchungen zu den römisch-sasanidischen Kontakten in der ausgehenden Spätantike*, Stuttgart, 2007, pp. 189-200. Il continuatore di Procopio, Agazia, è stato in precedenza richiamato, così come il suo continuatore Menandro Protettore. Teofilatto Simocatta, storico dell'età di Foca (602-610) ed Eraclio (610-641), è fonte di ulteriori aneddoti: i *màgoi* (ossia i sacerdoti, *Theophylacti Simocattae historiae*, I, 8, 3, ed. cit. nota 54: μάγον, ταῦτόν δὲ φάναι ἱερέα) svolgono attività profetiche (II, 2, 2), prevedendo ad esempio la rivolta contro Hormozd IV (III, 16, 10); hanno attriti con Bahrām Čōbin (IV, 12, 5); il loro sistema giuridico permetterebbe la messa a morte dell'apostata Golinduch, convertitasi al cristianesimo (V, 12, 5).

