

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE
DOTTORATO IN FILOSOFIA SCIENZE E CULTURA
DELL'ETÀ TARDO-ANTICA MEDIEVALE E UMANISTICA

XI Ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

Questioni di demonologia

Valore e uso dei termini *daímon* e *daimónion*
nel pensiero cristiano di II e III secolo

Tesi di dottorato di:
Chiara Crosignani

Tutor:
Prof. Michele Abbate

ANNO ACCADEMICO 2012/2013

A chi più di ogni altro mi è stato vicino
durante la stesura di questa tesi:

a Camilla,
perché ricordi sempre che
il sonno della ragione genera mostri

INTRODUZIONE

Ogni indagine sul concetto di demone, nell'Antichità come nell'Età Moderna, tende inevitabilmente a diventare una ricerca sul termine demone e sulle sue varianti, in tutte le numerose sfaccettature che esso assume nei diversi contesti socio-culturali, a livello diacronico e diatopico. Chiedersi cosa sia avvenuto alla nozione di δαίμων nei primi secoli di formazione dell'identità cristiana, implica una riflessione sul modo e sui significati con cui il termine è stato recepito nei diversi ambiti da cui è stato sviluppato.

Il fenomeno demonologico, che investe con particolare violenza il Mediterraneo antico e tardo-antico, appare di difficile comprensione, anche per l'impossibilità di rendere in termini moderni un concetto che apparentemente sfugge a ogni tentativo di univocità. Il rischio cui si va incontro con maggior frequenza è la sovrapposizione di categorie di pensiero diverse, presupponendo che il termine possa valere, in un dato luogo o tempo, ciò che contemporaneamente appare altrove o ad un altro livello culturale.

Dunque, il primo problema da affrontare nello studio della demonologia antica e tardo-antica è la comprensione delle varie e numerosissime interpretazioni che il mondo greco, romano ed ebraico danno del demone e del demonico. Non a caso, tutte le fondamentali opere di demonologia che trattano di questo periodo si aprono con un rimando alla complessa e confusa situazione terminologica: così Brenk, nel suo articolo sulla demonologia di età imperiale, che ha determinato un'influenza fondamentale sulle successive riflessioni moderne, osserva, l'ambiguità del termine, specialmente al singolare, e la confusione nella tradizione letteraria da lui analizzata;¹ più recentemente, Andrei Timotin, autore di una vasta ricerca sulla demonologia platonica, apre il suo volume con una discussione sulle diverse posizioni moderne con cui il termine viene recepito.² Entrambi aprono la loro rivisitazione della storia

¹ Cfr. Brenk 1986.

² Cfr. Timotin 2012.

del termine a partire dall'*Iliade*, che rappresenta la prima attestazione dell'uso del greco δαίμων. La storia del concetto di demone in un determinato luogo e tempo diventa dunque un'analisi delle occorrenze del termine δαίμων o dei suoi derivati nella storia della letteratura.

Ma lo studio della nozione di δαίμων può estendersi al di là della terminologia e, al contempo, può fornire indicazioni preziose per l'analisi terminologica stessa: questo è l'assunto di base di un fondamentale articolo proposto in apertura agli atti di un convegno tenutosi a Tübingen nel 2001; l'autore, Anders Klostergaard Petersen, osserva che la nozione di demone non appartiene originariamente al contesto culturale e religioso del Mediterraneo antico.³ Lo stesso termine δαίμων, come osservato da Timotin e da Brenk, presenta nel mondo greco un significato ben lungi dall'essere uniforme, essendo esposto a diverse influenze culturali e religiose nel corso dei secoli. Se dunque la sua storia sembra condurre a una molteplicità di fonti, e conseguentemente di connotazioni, è possibile chiedersi per quale motivo tale termine abbia subito una tale serie di modificazioni: quale potenziale funzionalità del concetto di δαίμων, cioè, abbia permesso che un singolo vocabolo fosse connesso a una pluralità di connotazioni. Evidentemente, infatti, il concetto sottostante al δαίμων deve essere sufficientemente flessibile da adattarsi a culture differenti e allo stesso tempo deve essere condiviso dalla cultura stessa e dalla religiosità dei popoli che si affacciano sul Mediterraneo antico e tardo antico.

Sono molte le popolazioni cui è attribuita una fede nell'esistenza dei demoni: tutte le civiltà del Vicino Oriente Antico, gli Egizi, i Greci, i Romani. Non tutte, però, hanno un termine specifico per indicare quello che con categoria moderna è definito demonico; di conseguenza il rischio di sovrapporre uno schema moderno al mondo antico è molto forte in questo ambito. Il rischio maggiore risiede nell'applicazione della connotazione negativa del termine, diffusa a partire dal primo Cristianesimo, a civiltà in cui essa non esiste: non ovunque i demoni sono malvagi.

³ Cfr. Petersen 2003.

Se dunque non si può definirli come esseri sovranaturali maligni,⁴ cosa hanno in comune tutti i demoni mediterranei? Possono essere intesi, come un prodotto dell'immaginazione popolare o ciò che essi rappresentano è un aspetto universale della religiosità umana?⁵

Quel che appare con maggior evidenza dallo studio comparato delle diverse culture che presentano un termine avvicicabile a δαίμων è l'opposizione di questo concetto a quello di dio. Già nel mondo vicino-orientale, che attesta una fede nell'esistenza dei demoni diffusa a ogni livello culturale, la distinzione tra i due livelli del sovraumano è definita: esistono da un lato gli dei, che governano il mondo indirizzandolo alla razionalità, e dall'altro i demoni, che rappresentano la spiegazione dell'esistenza del *Chaos* nel mondo.⁶ Essi possono avere una parentela con gli dei, da cui sono stati generati, ma non hanno diritto a vivere né nel mondo divino, che li rifiuta, e neppure in quello umano; anche il loro aspetto presenta contemporaneamente tratti umani e bestiali, che li denotano come anomalie mostruose, sia su un piano fisico sia su un piano morale.

Nel mondo egizio non è testimoniata una differenza ontologica tra dio e demone, categoria che non è in realtà prevista nella religione egizia: esistono tuttavia degli spiriti, cui non può essere indirizzato un culto e su cui non sono attestate riflessioni speculative, che sono stati interpretati in studi moderni come demoni. Questi spiriti sono fondamentalmente di due tipi: guardiani e spiriti vaganti, esecutori della volontà divina specialmente laddove sia prevista una diffusione del *chaos*.⁷

È evidente che nel contesto del Mediterraneo antico l'influenza delle civiltà orientali ed egizie sul mondo greco-romano non può essere trascurato: nell'analizzare la nascita e lo sviluppo di un δαίμων cristiano, non è possibile prescindere dalle varie influenze che possono essere state esercitate su di esso.

Il presente lavoro, dunque, trae spunto dall'osservazione che all'interno del mondo greco pre-cristiano il termine δαίμων presenta una varietà di connotazioni

⁴ Cfr. Van der Toorn 2003, p. 61.

⁵ Cfr. Van der Toorn 2003, p. 61.

⁶ Cfr. Van der Toorn 2003, p. 72.

⁷ Cfr. Lucarelli 2011.

che si ampliano e si cristallizzano in alcuni usi particolari già dalle sue prime attestazioni, nella poesia omerica ed esiodea. Il modo in cui il vocabolo è impiegato nella letteratura greca di età classica ed ellenistica può fornire indicazioni utili a comprendere per quale motivo esso sia stato adoperato all'interno della traduzione dei Settanta.

La prima parte del presente lavoro di tesi, comprendente i due primi capitoli, ha quindi la funzione di introdurre il lettore all'ambito culturale da cui avrà origine la riflessione cristiana, che non può prescindere dalle sue matrici fondamentali: la letteratura greca da un lato e quella ebraica dall'altro.

Il primo capitolo, in particolare, ha lo scopo di presentare la varietà di significati di δαίμων dalle origini della letteratura greca: significati che influenzano profondamente la produzione successiva, fino agli albori dell'era cristiana, periodo in cui sono completate le traduzioni in lingua greca del testo biblico in cui è presente il termine in questione. I principali autori chiamati in causa, tra cui ricordiamo in particolare Omero, Esiodo, Platone e i suoi successori e i tragici, con particolare rilievo su Euripide, dimostrano l'ampio ventaglio di sfumature con cui il termine può essere utilizzato nell'età precristiana. Le più significative assenze, all'interno del capitolo, sono quelle di Filone e di Plutarco: tutta la tradizione medio-platonica, benché certamente non trascurabile per l'origine del Cristianesimo, è da un lato già stata oggetto di studi particolarmente importanti, tra cui è d'obbligo ricordare nuovamente i già citati Brenk e Timotin e, dall'altra, avrebbe meritato uno spazio notevole che non poteva esserle dedicato nel presente lavoro; si rimanda dunque, per uno studio focalizzato su questi autori e sulle influenze che le loro opere hanno avuto sulla demonologia cristiana, a un successivo studio, che avrà come principale fulcro l'opera di Filone.⁸ La demonologia di Filone, infatti, è il momento di ricordo

⁸ Per quel che riguarda Plutarco, la bibliografia sulla sua demonologia è amplissima: è d'obbligo, in particolare, citare il fondamentale intervento di Soury 1942, autore di una monografia dedicata a questo argomento, e di Brenk 1977. Benché ampiamente contestato, il lavoro di Soury rimane una lettura obbligata nell'ambito degli studi sulla demonologia plutarca. Per una bibliografia molto aggiornata, si rimanda ancora a Timotin 2012, che dedica largo spazio a Plutarco.

centrale tra il pensiero greco e quello ebraico e, se da un lato presenta caratteri peculiari che la rendono un *unicum* nel pensiero antico, dall'altro mostra *in nuce* elementi fondamentali del pensiero cristiano, che in Filone trova dunque la risposta alle sue esigenze di fusione delle due tradizioni.⁹ In Filone, infatti, il concetto di δαίμων è connesso all'idea di caduta, inevitabilmente, come si vedrà, a causa della lettura di una precisa tradizione ebraica.

Il secondo capitolo è dunque teso a mostrare quale valore abbia il concetto di demone nei testi ebraici che influenzeranno il mondo cristiano. La questione della demonologia ebraica è, come si vedrà, particolarmente complessa: l'esistenza stessa dei demoni, o in generale di esseri sovraumani contrapposti agli uomini, è oggetto di rifiuto per la più antica tradizione ebraica, in quanto potrebbe mettere in discussione il rigoroso monismo della nascente religione ebraica. Tuttavia, la posizione stessa di Israele e le complesse vicende che coinvolgono i popoli vicini al mondo ebraico mettono necessariamente gli Ebrei in connessione con i diversi concetti di demone sviluppati ormai ampiamente dal Vicino Oriente e dall'Egitto. Alla ferma opposizione dell'autorità sacerdotale di riconoscere l'esistenza dei demoni corrisponde una ferma credenza popolare, di cui tracce permangono in amuleti e talismani in un primo momento, e successivamente nel più antico testo della tradizione enochica, il *Libro dei Vigilanti*, ben noto alla prima letteratura cristiana di lingua greca e latina. Lo sviluppo della demonologia ebraica è dunque di imprescindibile valore per la comprensione degli sviluppi cristiani, poiché influenza la composizione stessa del Nuovo Testamento.

Una peculiarità nell'uso ebraico e cristiano del termine δαίμων è la spiccata preferenza per la variante δαμόνιον, tanto al singolare quanto al plurale, già attestata nella prima traduzione greca del *Deuteronomio*: particolarità che, come si vedrà, manterrà almeno fino a Origene una certa vitalità. Se i δαμόνια del *Deuteronomio* possono essere intesi come gli eredi delle tradizioni vicino orientali, nel Nuovo Testamento il demone è il risultato della caduta angelica. Proprio la caduta,

⁹ Per la demonologia di Filone e per il suo ruolo, si rimanda ancora una volta a Brenk 1977 e a Timotin 2012.

però, che è fondamentale determinata dal desiderio di contatto con il mondo materiale, porta con sé la conoscenza, e in particolare la conoscenza della caducità della vita, che nel mondo ebraico è connessa alla discesa degli angeli e alla nascita della loro progenie demoniaca. Per loro tramite l'uomo ottiene la consapevolezza della sua caducità e della sua imperfezione: dunque, si tratta di un sapere che doveva essere precluso all'uomo e che può causare la rovina sua e del cosmo creato attorno a lui. Gli angeli caduti e la loro progenie, che con la loro azione si oppongono al progetto divino, rappresentano la pluralità che è causa e principio del male, manifestando dunque la loro vicinanza al concetto di demone vicino-orientale.

La seconda parte del presente lavoro, più ampia, segue lo sviluppo della demonologia cristiana tra il II e il III secolo, mostrando in quale modo sia realizzata la sintesi tra pensiero greco ed ebraico: la conoscenza delle posizioni greche è certamente nota ai cristiani, in maniera diffusa a partire dalla metà del secolo. Il rapporto dei cristiani con la concezione greca del δαίμων può essere più o meno aperto alle interferenze, ma è evidente l'esistenza di un rapporto, non solo nelle opere degli apologeti, ma anche in testi a carattere più marcatamente popolare, come gli *Atti di Giovanni*.

Nel terzo capitolo, in particolare, l'oggetto di indagine è costituito dagli autori che hanno influenzato, in maniera più o meno ampia e diretta, lo sviluppo della riflessione demonologica cristiana. Gli autori cui si è dedicato maggior spazio sono certamente gli apologeti, tra cui hanno una posizione di assoluto rilievo Giustino, Atenagora e Taziano, che riservano uno spazio ampio alla questione; in particolare nei primi due, il tentativo di accordare la cultura greca e quella ebraico-cristiana è notevole e l'importanza della demonologia è manifestata dall'ampiezza con cui l'argomento è affrontato da Atenagora e da Taziano, che lo trattano in una parte non indifferente dei loro trattati apologetici.

Tuttavia, anche altri autori rivestono un ruolo non marginale nello sviluppo di una demonologia cristiana in lingua greca nel II secolo: primo tra tutti, Erma, il cui *Pastore* influisce, nel secolo successivo, soprattutto su Origene. Anche altri testi, anonimi, come gli *Atti Apocrifi* o *l'Ascensione di Isaia*, sono trattati in quanto

testimonianze preziose dei diversi livelli su cui, a livello sincronico, il problema può essere analizzato.

Oggetto di analisi del terzo capitolo è lo stretto legame della demonologia con argomenti che hanno un forte impatto sulla prima produzione cristiana: il problema del male, la teodicea e lo statuto della materialità, elementi che chiaramente giocano un ruolo fondamentale nella difesa della nascente ortodossia in opposizione ai movimenti dissidenti, in particolare allo Gnosticismo marcionita e valentiniano. Il concetto di demone, che non può in alcun modo essere ricondotto a un'entità positiva in quanto destinatario di un culto, impone una riflessione sull'origine delle creature maligne e sul loro libero arbitrio; la loro natura, superiore a quella umana, porta a interrogarsi sulla materia di cui essi sono composti e sulla relazione tra materia e malvagità.

Anche altre considerazioni di importanza non trascurabile possono derivare dall'analisi delle attestazioni dei termini δαίμων e δαιμόνιον negli autori del II secolo e negli apologisti in particolare: la riflessione sui motivi della caduta e dunque l'interpretazione del peccato angelico, da desiderio di materialità a orgoglio; la differenza tra diavolo e demone e dunque la sensibilità linguistica degli esegeti del testo biblico; infine, la conoscenza delle tradizioni ebraiche, dell'Antico Testamento e dei libri in esso non contenuti. Nella prima riflessione ebraica, nota certamente al Cristianesimo, la caduta è determinata dal desiderio delle creature di rango angelico di legarsi alla materia: l'ipotesi di una caduta angelica determinata dall'orgoglio di Satana è solo accennata, ma già presente nel corso del Secondo Secolo.

Proprio la figura di Satana è oggetto di una profonda riflessione in questo periodo: la necessità di determinare il suo statuto all'interno del mondo del male è connessa strettamente alla questione della teodicea. Se infatti Satana è un *primus inter pares*, la sua scelta non implica necessariamente la messa in discussione della teodicea; ma se si tratta di un essere superiore, come la tradizione ebraica ed evangelica sembrano indicare, il problema della giustizia della sua caduta appare più problematico.

Un concreto tentativo di razionalizzare il complesso sistema demonologico dei secoli precedenti è compiuto infine da Origene, oggetto di studio nell'ultimo capitolo del presente lavoro. La sua demonologia, oltre ad aver influito in modo decisivo alla sua condanna, ha anche rappresentato un modello, in positivo o in negativo, per una parte consistente della riflessione cristiana in lingua greca. La complessità della sua prospettiva dimostra un'acuta comprensione della tradizione ebraica e cristiana da un lato, ma anche della filosofia e della letteratura greca dall'altro: Origene, infatti, analizza il concetto di demone anche prendendo spunto dalle credenze diffuse nella popolazione e cerca di sistematizzare tutta la congerie di miti, tradizioni e racconti che riguardano i demoni. La sua esegesi del testo biblico e, dunque, della letteratura enochica fa costantemente riferimento a un quadro amplissimo che comprende non solo la religione, ma anche la storia del pensiero fino alla politica contemporanea. Tuttavia, la ricostruzione della demonologia di Origene si presenta come compito difficoltoso, per la frammentarietà delle testimonianze, sparse in varie opere, di cui numerose non ci sono pervenute, e per la situazione testuale dei testi in nostro possesso, che non sempre sono disponibili in lingua originale ma in successive e controverse traduzioni latine. Anche e soprattutto nella riflessione origeniana, la demonologia è inscindibile dalla teodicea e dall'analisi della natura del male, della sua origine e della sua permanenza nel mondo. L'analisi terminologica dei testi sacri, condotta con eccezionale acribia dall'Alessandrino, gli consente di arrivare su questi punti a risultati più precisi e determinati, ma anche molto controversi, rispetto agli apologisti, di cui condivide la generale impostazione antignostica. In particolare, la riflessione origeniana si concentra sui principi della razionalità e della libera scelta delle creature dotate di ragione, che comprendono uomini, angeli e demoni: l'ipotesi di una partecipazione del mondo del male alla razionalità è uno degli aspetti più affascinanti dell'impostazione origeniana. Eppure, proprio la razionalizzazione della demonologia di Origene, che sembra sconvolgere la tradizionale interpretazione del demone come oppositore della progettualità divina, consente all'Alessandrino di raggiungere quello che appare il suo principale scopo: in risposta alle esigenze di un periodo in cui il timore dell'irrazionale pervade l'uomo, Origene pone l'accento sulla

possibilità dell'uomo di difendersi dagli attacchi del sovraumano. Lo strumento privilegiato che Origene utilizza per ottenere tale fine è l'esegesi scritturale, condotta con una particolare sensibilità non solo letteraria, ma anche filologica sui testi delle varie tradizioni testamentarie e cristiane delle origini.

La complessità del pensiero origeniano e della sua tradizione ha comportato la scelta di analizzare le sole opere che siano giunte in stato non frammentario ma che consentano di comprendere in quale contesto il riferimento alla demonologia sia calato: l'abbondante presenza di frammenti origeniani in catene e in altre opere, infatti, sebbene non trascurabile, pone il serio rischio di un fraintendimento delle effettive intenzioni dell'autore, ancora più delle traduzioni latine, in cui la permanenza del contesto e la conoscenza delle intenzioni dei traduttori pone almeno qualche possibilità di interpretazione.¹⁰

¹⁰ Nel caso del *Commento al Vangelo di Matteo*, per esempio, di cui non è noto il traduttore e il suo orientamento, è più difficile rintracciare le eventuali interpolazioni della mano latina.

CAPITOLO PRIMO

VALORI DEL TERMINE δαίμων NELL'ERA PRECRISTIANA

Notion religieuse et philosophique à la fois, δαίμων est un terme polyvalent et difficile à définir, osserva Andrei Timotin in un recente saggio dedicato alla storia della nozione di δαίμων nella tradizione platonica.¹¹ Fin dalla sua prima apparizione nella letteratura greca, infatti, questo termine è stato utilizzato in maniera varia e non sempre facile da definire: nella prefazione al suo studio *La Notion de Daimôn dans le Pythagorisme Ancien*, Marcel Detienne osserva che δαίμων presenta, nell'antichità, un carattere equivoco, estremamente difficile da definire, in quanto il suo valore muta non solo diacronicamente, ma anche sincronicamente perfino all'interno delle opere di un medesimo autore.¹² Questa difficoltà, evidente fin dagli esordi della letteratura greca, permane per tutta la fase arcaica e classica della grecoità, dal momento che appare difficile attribuire il concetto di δαίμων a un determinato ambito religioso.

Certamente risulta problematico, nei primi secoli della cultura greca, differenziare il livello demonico da quello divino secondo una modalità applicabile a tutte le occorrenze di δαίμων, proprio perché esso assume una notevole polivalenza semantica: attestato tanto nei poemi omerici quanto nell'opera esiodica, si presenta già in questa prima fase della letteratura greca in forma diversa e con significati chiaramente differenti, come si può evincere anche soltanto dall'osservazione del suo uso esclusivo al singolare nei poemi omerici e in Esiodo tanto al singolare quanto al plurale. Non si tratta, in questo caso, di una pura curiosità filologica, ma di un punto focale per l'interpretazione del concetto di δαίμων nella tradizione letteraria e

¹¹ Timotin 2012, p. 1. Seguendo le indicazioni di Brenk 1977, p. 2, nell'affrontare lo studio della demonologia pagana si è scelto di utilizzare il termine δαίμων, in luogo del troppo connotato *demone*. Anche per quanto riguarda gli autori cristiani citati, laddove insorgano possibilità di fraintendimento sarà preferita la forma presente nell'originale greco o latino.

¹² Detienne 1963, pp. 11–15. Sostanzialmente concorde con questa ottica è il recente intervento di Albinus 2003, secondo cui la stessa vaghezza con cui il termine è utilizzato nella tradizione precedente a Platone ha permesso una sua reinterpretazione filosofica, che contemporaneamente solleva il problema delle numerose interpretazioni di questo concetto in senso monoteista.

filosofica successiva: si ha infatti l'impressione che il termine δαίμων assuma, di volta in volta, significati che non sono leggermente diversi, ma, in apparenza, profondamente e strutturalmente diversi, come può dimostrare un'analisi delle attestazioni del termine anche solo all'interno delle opere platoniche, o coeve a Platone.

1. ATTESTAZIONI DELL'USO DI δαίμων NEI POEMI OMERICI¹³

L'*Iliade*, più di ogni altro prodotto della letteratura greca, probabilmente per la sua peculiare qualità di esito di una stratificazione linguistica e culturale, presenta diverse accezioni di δαίμων, che devono essere nel loro complesso analizzate per mostrare la loro permanenza e la loro influenza sulla produzione, poetica e filosofica, successiva. Fortemente critico dell'ipotesi stessa dell'esistenza di una valenza originaria e univoca del termine è Detienne, secondo cui il δαίμων sarebbe un concetto dal carattere fluido, indeterminato e indefinito, senza valore preciso se non nella sua opposizione ad altre potenze che intervengono nella vita umana, come gli eroi o gli dei.¹⁴

Gilbert François, autore di un'ampia indagine relativa alle attestazioni di δαίμων nella Grecia arcaica e classica,¹⁵ nella sua minuziosa analisi del termine al singolare, giunge a distinguere cinque differenti significati all'interno della sola *Iliade*: sebbene talora si abbia l'impressione che una categoria scivoli nell'altra, rendendo difficile distinguerle, vale la pena di soffermarsi su questa schematizzazione, specialmente

¹³ Il presente paragrafo non intende analizzare in maniera esaustiva il concetto di δαίμων in Omero e nemmeno offrire una panoramica completa degli studi condotti a questo proposito: l'argomento è stato già ampiamente dibattuto, anche recentemente. Per ogni ulteriore informazione, si rimanda a Timotin 2010. Il paragrafo ha il solo scopo di mostrare la polivalenza del termine δαίμων già nelle sue prime apparizioni nella letteratura greca arcaica, con particolare riferimento ai valori che avranno una maggiore fortuna nel seguito della tradizione.

¹⁴ Detienne 1963, pp. 25–30.

¹⁵ Cfr. François 1957.

tenendo conto di quanto significativa sia l'influenza dei poemi omerici sull'intero pensiero greco, non solo a livello letterario e religioso, ma anche a livello filosofico.

Generalmente si ha l'impressione che δαΐμων abbia un significato sovrapponibile a quello di θεός, intendendo quindi una Potenza Divina, specialmente nel caso in cui questa Potenza sia generica e non personale. Questo dato è ampiamente confermato dalle attestazioni del termine in *Iliade*.¹⁶

Si può quindi supporre, come suggerisce François, che in origine fosse presente una distinzione tra i due concetti, nel senso che δαΐμων sarebbe una potenza mal definita, laddove invece l'utilizzo di θεός sottintenderebbe una Potenza Personale.¹⁷ Su questa visione concorda, sostanzialmente Burkert, per il quale il δαΐμων *non indica una determinata classe di esseri divini, ma uno specifico modo di agire [...], daimon è un potere impenetrabile, una forza che sollecita l'uomo, senza poter nominare il 'motore' di tale forza, [...] daimon è il volto nascosto dell'atto divino e, per questo motivo, come vedremo, non ne esistono culto e immagini; l'uomo comune vede solo ciò che gli accade d'imprevedibile e senza che egli ne sia la causa, e chiama questa forza motrice daimon; daimon è dunque qualcosa di simile al destino*,¹⁸ e questo spiegherebbe perché, in larghissima parte della tradizione, esso sia qualcosa, ancorché indefinito, da temere. Cala un'ombra sull'interpretazione di Burkert, però, l'affermazione che *il concetto di demone come uno spirito inferiore dal carattere in prevalenza negativo e malvagio è derivato da Platone e dal suo discepolo Senocrate*, che, come avremo modo di osservare, non corrisponde a quanto è stato trasmesso dalla tradizione.¹⁹

È sostanzialmente concorde con Burkert anche Vernant, per il quale il δαΐμων non può essere inteso come un *genio ben individualizzato, interamente distinto dalle realtà concrete con cui l'uomo ha a che fare nella sua esperienza [dell'impuro]. In realtà, ciò che definisce nel pensiero religioso il tipo di potere soprannaturale designato dal termine δαΐμων,*

¹⁶ *Iliade* XV, 416–19: τῷ δὲ μῆς περὶ νηὸς ἔχον πόνον, οὐδ' ἐδύναντο / οὐθ' ὁ τὸν ἐξελάσαι καὶ ἐνίπρωσαι πυρὶ νῆα, / οὐθ' ὁ τὸν ἄψ ὤσασθαι, ἐπει ρ' ἐπέλασσε γέ δαΐμων.

¹⁷ François 1957, pp. 52–55.

¹⁸ Burkert 2003, p. 349.

¹⁹ Burkert 2003, p. 348.

col plurale indefinito δαίμονες e l'uso del neutro δαίμόνιον, è che in opposizione ai personaggi divini concepiti come esterni al nostro mondo, essi restano poco concentrati e agiscono in maniera diffusa e senza una figura ben chiara al livello stesso della vita degli uomini. Ma in generale, come scrive Gernet, il δαίμων non è nient'altro che 'una condizione delle cose umane in cui, per il pensiero religioso, si rivela un numen'.²⁰ Questa idea, sviluppata già da Nilsson,²¹ aveva indotto questo studioso a ritenere che il δαίμων non sia solo un essere sovranaturale di carattere indeterminato, ma un riflesso (seppur inconscio) di una credenza nella 'forza', credenza che, come tale, non è attestata nella più antica religione dei Greci.²²

Di altro avviso Bianchi, secondo cui l'intervento del daimon è talora chiaramente intenzionale e teleologico, e ciò presuppone la sua personalità.²³ Il termine si presenta, in effetti, in un contesto che permette varie interpretazioni al moderno lettore, e quindi facilmente il significato può essere frainteso o adattato al pensiero del singolo studioso: nella prospettiva moderna, per cui il concetto di *demone* è stato fissato in varie forme stereotipe, è opportuno prescindere dall'influenza che la produzione successiva può imporre sulla comprensione di questo fenomeno linguistico nell'*Iliade*.

Con il tempo, la differenziazione tra δαίμων e θεός sarebbe andata a cadere, con il risultato che il termine δαίμων si sarebbe cristallizzato nell'uso in alcune clausole metriche; così, ad esempio, in *Iliade* Afrodite è δαίμων nel momento di parlare con Elena: *Così disse [Afrodite], ed ebbe paura Elena, nata da Zeus, e andò coprendosi il capo con la bianco e splendente veste, nascosta a tutte le Troiane; la guidava il δαίμων*.²⁴ Qui sembra che δαίμων si riferisca ad Afrodite, protagonista nei versi immediatamente precedenti di una discussione con Elena; in questo caso non si potrebbe che ammettere che il significato del termine sarebbe esattamente il medesimo di θεός,

²⁰ Vernant 2007, p. 127.

²¹ Nilsson 1923–24, pp. 363–390.

²² Bianchi 1953, p. 115.

²³ Bianchi 1953, p. 119.

²⁴ *Iliade* III, 420: Ὡς ἔφατ', ἔδεισεν δ' Ἑλένη Διὸς ἐκγεγυῖα, βῆ δὲ κατασχομένη ἔανῶ ἀργῆτι φαιινῶ σιγῆ, πάσας δὲ Τρωας λάθειν· ἦρχη δὲ δαίμων.

probabilmente preferito all'altro proprio per ragioni di metrica: se si accetta questo presupposto, si deve supporre che all'epoca di composizione del verso i due termini devono essere di significato talmente vicino da rendere possibile la sostituzione, ammettendo dunque che questo verso possa essere stato composto in un momento successivo rispetto ad altri, che mostrerebbero un senso 'originario' di δαίμων.

François propone che in *Iliade* XV 418 si debba sottintendere che il δαίμων coinvolto nella vicenda sia Apollo, in quanto tradizionale protettore di Ettore, e che in XIX 188 il termine sia utilizzato per designare Zeus,²⁵ ma entrambe le occorrenze non dimostrano chiaramente quanto proposto, tanto più che, come quasi sempre accade in *Iliade*, non è presente l'articolo, che darebbe determinatezza: il fatto evidente che Ettore sia protetto a livello divino non implica necessariamente l'intervento di Apollo. D'altra parte, è evidente che quando il termine è usato al plurale, ad esempio in I 222,²⁶ esso presuppone l'identità con gli dei olimpi, con una evidente sovrapposizione rispetto a θεός.²⁷ Talora risulta, invece, chiara la contrapposizione tra i due termini δαίμων e θεός, o almeno che abbiano una sfumatura di significato diversa.²⁸

Si potrebbe intuire una differenza tra i due termini anche dalla ricorrente formula δαίμονι ἴσος, attestata nove volte nell'*Iliade*:²⁹ questa formula si applica sempre a un

²⁵ Cfr. *Iliade* XIX, 188: ταῦτα δ' ἐγὼν ἐθέλω ὁμόσαι, κέλεται δέ με θυμός οὐδ' ἐπινοήσω πρὸς δαίμονος.

²⁶ Cfr. *Iliade* I, 222: ἦ δ' Οὐλύμπων δὲ βεβήκει δώματ' ἐς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους.

²⁷ Cfr. Albinus 2003, p. 426: *Although δαίμων is occasionally (as most often in the epic) appears as a stand-in for some θεός, that is, for one of the personified gods, the words δαίμων and θεός were not used interchangeably, not even in Homer. For other than metric reasons, it can be argued that the presence of some god or deity was generally announced by the word δαίμων in so far as it involved contact with mortals.*

²⁸ Così, ad esempio, in *Iliade* XVII, 98–105: ὅππότε' ἀνήρ ἐθέλη πρὸς δαίμονα φωτὶ μάχεσθαι ὄν κε θεὸς τιμᾶ, τάχα οἱ μέγα πῆμα κυλίσθη. τῷ μ' οὐ τις Δαναῶν νεμεσήσεται ὅς κεν ἴδηται Ἐκτορι χωρήσαντ', ἐπεὶ ἐκ θεόφιν πολεμίζει. εἰ δέ που Αἴαντός γε βοὴν ἀγαθοῖο πυθοίμην, ἄμφω κ' αὖτις ἰόντες ἐπιμνησαίμεθα χάρις καὶ πρὸς δαίμονά περ, εἴ πως ἐρυσάιμεθα νεκρὸν Πηλεΐδῃ Ἀχιλλῆϊ: κακῶν δέ κε φέρετατον εἶη.

²⁹ *Iliade* V, 438: *Per ben tre volte [Diomede] si avventò deciso a uccidere [Enea], per tre volte Apollo gli respinse lo scudo lucente; ma la quarta volta si scagliò simile a un δαίμων [...]; V, 459*

eroe che si scaglia sul suo nemico, che può anche essere un dio (Afrodite, Apollo, Ares), talora anche riuscendo a ferirlo o a metterlo in fuga. Nell'*Iliade* sono presenti altre formule che servono a paragonare un eroe a una divinità, ma δαίμωνι ἴσος non è esattamente sovrapponibile alla prevalente θεὸς ὥς, poiché nel secondo caso il paragone con il dio è su un piano di onore e bellezza, mentre in questo l'ambito è sempre quello della guerra, che trasmette, per François, un senso di potenza misteriosa, feroce, sovrumana, inquietante.³⁰

In tre versi formulari, si ha l'impressione che il concetto di δαίμων venga a sovrapporsi a quello di Fato, e quindi, secondo François, a un'influenza sovranaturale di origine indeterminata.³¹ Questo slittamento semantico (o questo originario significato) è particolarmente interessante perché verrà ripreso con un discreto successo nei secoli successivi. Secondo Bianchi, questo fenomeno *non sarà avvenuto a caso, e il termine, nel suo valore più autentico, avrà dato appiglio a questo uso, che in qualche modo si fonderà sopra l'esperienza ordinaria. Ora, l'aspetto improvviso, sorprendente, contraddicente, provvidenziale, dell'intervento del daimon, più che far dirigere l'attenzione sulla personalità del medesimo o in genere determinare il perché e il come dell'avvenimento, pone l'accento soprattutto sull'uomo e sulla qualità dell'esperienza che egli subisce e con cui entra in contatto, che egli percepisce come a sé toccata, impartita.*³² Anche secondo François il valore, a suo parere originario, di forza sovranaturale indeterminata, avrebbe condotto a una sovrapposizione con il concetto di fato, senza

e 884: *prima, a breve distanza [Diomede] ha ferito Afrodite al polso, e subito dopo si è scagliato anche contro di me [Apollo], simile a un δαίμων; XVI, 702–706 e 784–787: Tre volte Patroclo salì sulla base dell'alta muraglia, e tre volte Apollo lo ributtò indietro, respingendo lo scudo lucente con le sue mani immortali. Ma quando la quarta volta si scagliò simile a un δαίμων, lanciando un urlo terribile gli disse parole che volano; XX, 447 e 493: così dappertutto (Achille) infuriava con l'asta simile a un δαίμων; XXI, 18: Allora il figlio di Zeus (Achille) lasciò lì sulla riva la lancia appoggiata sulle tamerici; XXI, 227: Detto così, si scagliò sui troiani simile a un δαίμων.*

³⁰ È però da notare che la formula compare anche nell'omerico *Inno a Demetra*, 235 privo di questa valenza 'guerresca' e riferito a Demofonte divinizzato dalla dea.

³¹ *Iliade* VII, 291, 377, 396: ὕστερον αὖτε μαχησόμεθ' εἰς ὃ κε δαίμων. Si veda François 1957, pp. 327–329.

³² Bianchi, p. 126.

alcun giudizio di valore, come *vox media*:³³ in tal senso si potrebbero interpretare i tre versi formulari di *Iliade*.

In *Iliade* VIII, 166 si ha l'impressione che il termine intenda significare proprio la sorte impartita a un determinato individuo.³⁴ Anche in Pindaro, il δαΐμων appare come un essere che personifica la sorte di un individuo, di cui ha preso possesso o che si accompagna a lui dalla nascita alla morte, o anche solo in un istante:³⁵ questo valore, che ricorda il significato platonico di δαΐμων nel mito di Er, sembra essere presente anche in Bacchilide e Alcmane.³⁶ In particolare, è usato con questo significato dai tragici, per esempio da Sofocle, pur presentando, in questo autore come anche in Euripide, altre sfumature di significato.³⁷ Anche in Erodoto, così come nei tragici, pur non essendo l'unica, la valenza di Fato è testimoniata.³⁸

³³ François 1957, pp. 54–55.

³⁴ *Iliade* VIII, 166: πάρος τοι δαΐμονα δώσω.

³⁵ In Pindaro il termine compare cinque volte al singolare per indicare la potenza superiore che influenza la vita degli uomini (PINDARO, *Odi Pitiche* VIII, 71–78 e XII 28–32, *Odi Istmiche* VI, 12–13, *Odi Olimpiche* VIII, 67 e IX 28). Per una spiegazione dettagliata di questi versi, si veda François, pp. 80–82.

³⁶ In Bacchilide il termine compare sei volte al singolare per indicare la potenza superiore che governa gli uomini) e al plurale in un'occasione come sinonimo di θεοί: cfr. BACCHILIDE, *Epinici* V, 113 e 135, IX, 26, XIV, 1; *Ditirambi* 17 (ed. Snell–Maelher, 3 ed. Irigoin), 46 e 117 e frammento 25 ed. Snell–Maelher – frammento incerto 3 ed. Irigoin, 1 riportato da CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* VI, 14, 3. In Alcmane, si veda il frammento 3 (ed. Calame; 1 ed. Page), 23, il cui testo però è troppo frammentario per giungere a conclusioni sicure. Si veda, per dettagli, François 1957, pp. 83–85.

³⁷ SOFOCLE, *Edipo a Colono* 1748–1750: αἰαῖ, ποῖ μόλωμεν, ὦ Ζεῦ; ἐλπίδων γὰρ ἐς τίν' ἔτι με δαΐμων τανῦν γ' ἐλαύνει. *Aiace* 504: τοιαῦτ' ἐρεῖ τις: καμὲ μὲν δαΐμων ἐλαῖ, σοὶ δ' αἰσχροῖα τᾶπη ταῦτα καὶ τῶ σῶ γένει. EURIPIDE, *Ione* 1374: τὰ τοῦ θεοῦ μὲν χρηστά, τοῦ δὲ δαΐμονος βαρέα. *Fenicie* 1607: Ταρτάρου γὰρ ὄφελεν ἔλθειν Κιθαιρῶν εἰς ἄβυσσα χάσματα, ὅς μ' οὐ διώλεσ', ἀλλὰ δουλεῦσαί τέ μοι δαΐμων ἔδωκε Πόλυβον ἀμφὶ δεσπότην. *Ifigenia in Tauride* 202: ἄλλαις δ' ἄλλα προσέβα χρυσέας ἀρνὸς μελάθροις ὀδύνα, † φόνος ἐπὶ φόνῳ, ἄχεα ἄχεσιν † ἔνθεν τῶν πρόσθεν δμαθέντων Τανταλιδᾶν ἐκβαίνει ποινά γ' εἰς οἴκους, σπεύδει δ' ἀσπούδαστ' ἐπὶ σοὶ δαΐμων. *Oreste* 394: φειδόμεθ': ὁ δαΐμων δ' ἐς ἐμὲ πλούσιος κακῶν. *Troiane* 1202: φέρετε, κομίζετ' ἀθλίῳ κόσμον νεκρῶ ἐκ τῶν παρόντων: οὐ γὰρ ἐς κάλλος τύχας δαΐμων δίδωσιν: ὧν δ' ἔχω, λήψη τάδε.

³⁸ In Erodoto, il termine compare tre volte per indicare una Potenza divina che appare estremamente vicina al concetto di θεός (ERODOTO, *Storie* I, 210, 1; III, 65, 4 e 119, 6) e in un'occasione sembra proprio indicare il fato (*Storie* I, 111, 1). Per maggiori dettagli, si veda François, pp. 207–208.

Dunque si ha l'impressione che, nell'*Iliade*, il δαίμων sia elargitore tanto di mali, quanto di beni, in un'accezione mantenuta in parte della tradizione, come dimostrano ad esempio alcune *Odi* pindariche; ma è curioso notare come in *Odissea* il δαίμων, peraltro quasi sempre inteso come Fato, sia profondamente legato ad eventi sfavorevoli.³⁹ François osserva che qui il δαίμων, che sembra indicare la sorte che dispensa beni e mali in assoluta casualità, non è ancora in alcun modo personalizzato, ma è sempre legato a un'influenza negativa sulla vita degli eroi. Anche in *Odissea* V, 394–7: *Come appare amabile ai figli la vita del padre, che giaceva malato soffrendo forti dolori, languendo a lungo, in preda a un δαίμων odioso, finché gli dei lo hanno liberato da questo terribile male*,⁴⁰ si può intendere che il δαίμων stia ad indicare il Fato, anche se, come si vedrà più avanti, successivamente questo termine sarà utilizzato con riferimento alla malattia.⁴¹ Si può certamente concordare con Bianchi, secondo il quale non è senza significato che al daimon si faccia riferimento soprattutto per avvenimenti imprevedibili, spesso sgradevoli: è l'incidente che interferisce e contrasta con il corso delle cose disposte dall'uomo e che appare radicato, più che ogni altro avvenimento preterintenzionale o soprannormale, nell'ignoto, nell'oscuro e quindi nell'indeterminato.⁴² Il δαίμων, dunque, sarebbe visto prevalentemente come portatore di un destino avverso perché l'uomo nelle circostanze avverse si sente oppresso da una forza a lui superiore.

Bianchi, però, sembra non ritenere questa specializzazione della valenza del termine come un indizio di una sua maggior specificità nella lingua orale, in quanto, al contrario, sembra svalutare notevolmente le testimonianze provenienti dall'*Odissea*, osservando che *mentre già nell'Iliade δαίμων si inserisce volentieri in*

³⁹ *Odissea* XVIII, 256 e XIX, 129: τόσα γάρ μοι ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων; XX, 87: αὐτὰρ ἐμοὶ καὶ ὄνειράτ' ἐπέσσευεν κακὰ δαίμων; XVI, 64: ὡς γάρ οἱ ἐπέκλωσεν τὰ γε δαίμων; XIX, 512: αὐτὰρ ἐμοὶ καὶ πένθος ἀμέτρον πόρε δαίμων.

⁴⁰ *Odissea* V, 394–7: ὄξυ μάλ' ἀπροϊδὼν, μέγ' ὑπὸ κύματος ἄρθεῖς. ὡς δ' ὅτ' ἄν ἀσπᾶσιος βίσιος παίδεσσι φανήη πατρός, ὅς ἐν νούσῳ κεῖται κρατέρ' ἄλγεα πάσων, δηρὸν τηκόμενος, στυγερὸς δὲ οἱ ἔχραε δαίμων, ἀσπᾶσιον δ' ἄρα τὸν γε θεοὶ κακότητος ἔλυσαν, [...]

⁴¹ In particolare nel *Corpus Hippocraticum* (si veda *infra*).

⁴² Bianchi 1953, p. 123.

formula stereotipa, ma il suo uso è tuttavia più vario e visibilmente più vicino al punto di contatto tra linguaggio spontaneo e linguaggio tecnico-poetico, nell'*Odissea* è invece già prevalso quest'ultimo: [...] se poi dalla forma ci rivolgiamo al contenuto dei testi concernenti il *daimon*, vediamo che al tipo di formula prevalente nell'*Odissea* è associata una speciale accezione del termine, in contrasto con la varietà di accezioni notate nell'*Iliade*. [...] Si può concludere che la specifica accezione di *daimon* predominante nell'*Odissea* è un fenomeno connesso all'uso della formula, e che l'aspetto che ha in essa il *daimon* non può qualificarsi senz'altro come originario.⁴³ Certamente la fortuna di questa particolare valenza del termine non sembra giocare a favore di questa ipotesi di Bianchi, come dimostrano, ad esempio, Esiodo, il cui Eracle lamenta: *a me invece un δαΐμων impose gravi fatiche*,⁴⁴ ma anche Sofocle, nel già citato verso dell'*Edipo a Colono*. Il significato di destino malvagio che l'*Odissea* presenta, lungi dall'essere un tecnicismo dovuto a esigenze metriche, sembra al contrario il risultato di una selezione, che dai poliedrici valori del termine presenti in *Iliade* ha permesso l'individuazione, se non di una valenza specifica, quanto meno di un determinato ambito di influenza: il concetto di δαΐμων come destino, o come qualcosa di pertinente a ciò, presente specialmente nella tragedia, sarà ampiamente ripreso da Platone e da gran parte della tradizione letteraria successiva. Questo suo valore mantiene tracce di esistenza ben più attestata rispetto alla modalità estremamente generica testimoniata in *Iliade*, quella potenza sovranaturale indeterminata di cui sono state citate alcune occorrenze, che, probabilmente per la sua successiva e completa sovrapposizione con il più comune θεός, verrà infine tralasciata.⁴⁵ Detienne ritiene che il δαΐμων esprima la relazione dei viventi con le potenze del mondo invisibile, in una forma che in epoca arcaica non prevede una vera riflessione, ma una semplice esperienza religiosa: possiamo

⁴³ Bianchi 1953, pp. 125–26.

⁴⁴ ESiodo, *Scudo di Eracle*, 94: αὐτὰρ ἐμοὶ δαΐμων χαλεποὺς ἐπετέλλετ' ἀέθλους.

⁴⁵ François 1957, infatti, nella sua minuziosa analisi delle attestazioni del termine, mostra come nel passaggio dall'età arcaica a quella classica i termini δαΐμων e θεός siano divenuti ormai sinonimi.

dunque ritenere che anche questo δαίμων-Fato si possa adattare a questa definizione.⁴⁶

Molto interessante è il caso di *Odissea* II, 134-136, in cui il δαίμων è legato alle Erinni, di cui sembra indurre l'intervento:⁴⁷ Telemaco, infatti, cui si suggerisce di assumere il potere nella sua casa paterna, rifiuta ogni azione contro la madre e aggiunge che, se dovesse in qualche modo nuocere a Penelope, avrà *dolori dal padre e altri me ne manderà il δαίμων perché la madre cacciata di casa invocherà su di me le odiose Erinni*. Il testo è di particolare rilevanza specialmente se posto in confronto con la letteratura di età classica, in cui sono presenti diverse testimonianze che collegano la figura del δαίμων a quella delle Erinni, divinità ctonie con funzione vendicativa.

La presenza di un δαίμων malvagio, o quanto meno opposto alla volontà dell'uomo, è d'altra parte ben visibile nelle opere dei tragici.⁴⁸ Il δαίμων è strettamente legato, per Detienne, al concetto di ἀμάσθημα, cioè di *mancanza, peccato*; e a ogni mancanza dell'uomo, a ogni colpa, corrisponde un demone, spesso rappresentazione religiosa della vendetta, molto vicino, dunque, al concetto di Erinni. Si parla, in questo caso, di δαίμονες ἀλάστορες, che si attaccano al colpevole e che possono anche possedere il corpo del colpevole (come accade nelle *Fenicie* a Edipo e ai suoi figli).⁴⁹ Risulta in questo caso difficile capire se il δαίμων sia interno o esterno all'uomo: Detienne, infatti, osserva che le Erinni, che sono talora considerate δαίμονες, rappresentano non solo la maledizione nella sua forma mitica, ma anche le esecutrici stesse della maledizioni, cioè i morti che ritornano per vendicarsi dei torti

⁴⁶ Detienne 1963, p. 52.

⁴⁷ *Odissea* II, 134-136: ἐκ γὰρ τοῦ πατρὸς κακὰ πείσομαι, ἄλλα δὲ δαίμων δώσει, ἐπεὶ μήτηρ στυγεράς ἀρήσεται ἔρινυς οἴκου ἀπερχομένη: νέμεσις δέ μοι ἐξ ἀνθρώπων ἔσσεται.

⁴⁸ Detienne 1963, pp. 87 ss.

⁴⁹ EURIPIDE, *Fenicie*, vv.1591-3: ἀλλ' ἐκκομίζου. καὶ τάδ' οὐχ ὕβρει λέγω οὐδ' ἐχθρὸς ὢν σός, διὰ δὲ τοὺς ἀλάστορας τοὺς σοὺς δεδοικῶς μὴ τι γῆ πάθη κακόν.

subiti dai vivi.⁵⁰ Burkert nota come *soprattutto in Eschilo, il daïmon diventa un mostro individualizzato, a sé stante, che 'si abbatte sulla casa' e 'si pasce del delitto'*.⁵¹

Un risvolto interessante, infine, mostra un'analisi dell'occorrenza del termine negli *Inni Omerici*, in cui, secondo Brenk,⁵² il termine indica per lo più una divinità malevola o quanto meno capricciosa: Ermes, per esempio, è a più riprese indicato con questo termine nell'inno a lui dedicato, incentrato sul furto e sull'inganno perpetrati nei confronti di Apollo.⁵³ D'altra parte, è anche utile ricordare che Ermes è proprio uno di quei figli di dèi di cui parla Platone riferendosi ai δαίμονες in *Apologia* e la stessa indicazione potrebbe valere per Pan, indicato con questo termine nell'inno a lui dedicato.⁵⁴ La sovrapposizione tra i due termini è dimostrata anche dall'*Inno alla Terra*, in cui Gea è indicata tanto come dea tanto come δαίμων, e dall'*Inno a Demetra* in cui Demetra stessa è indicata con questo nome,⁵⁵ infine, nell'*Inno ad Apollo* δαίμονες sono gli dei nel loro complesso.⁵⁶ Negli *Inni*, dunque, come in tutta la produzione arcaica, il termine mantiene il suo carattere polivalente.

⁵⁰ Detienne 1963, pp. 87 ss.

⁵¹ Burkert, 2003, p. 351, come dimostrato in Eschilo, *Persiani*, 353–4: ἤρξεν μὲν, ὦ δέσποινα, τοῦ παντὸς κακοῦ φανείς ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων ποθέν; *ibid.*, 472: ὦ στυγνὲ δαῖμον, ὡς ἄρ' ἔψευσας φρενῶν Πέρσας; *ibid.* 515: ὦ δυσπρόνητε δαῖμον, ὡς ἄγαν βαρὺς ποδοῖν ἐνήλου παντὶ Περσικῷ γένει. L'idea del demone oppressore è anche in EURIPIDE, *Fenicie*, 532: τί τῆς κακίστης δαιμόνων ἐφίεσαι Φιλοτιμίας, παῖ; Si può quindi curiosamente notare come i riferimenti della tragedia siano sempre legati ad un ambito orientale. Potrebbe, certamente, trattarsi di una coincidenza, in quanto i testi dei tragici ci sono giunti in maniera comunque limitata. Per quanto riguarda, comunque, la figura del δαίμων in Eschilo, si veda Geisser 2002, in particolare pp. 7–80.

⁵² Brenk 1990, p. 26.

⁵³ Evidente ad esempio in *Inno a Ermes*, 138: αὐτὰρ ἐπεὶ τοι πάντα κατὰ χρέος ἤνυσε δαίμων, σάνδαλα μὲν προέηκεν ἐς Ἀλφεῖον βαθυδίνην.

⁵⁴ *Inno a Pan*, 22: δαίμων δ' ἔνθα καὶ ἔνθα χορῶν, τοτὲ δ' ἐς μέσον ἔρπων, [...]. PLATONE, *Apologia*, 27 c–d: cfr. *infra*.

⁵⁵ *Inno alla Terra*, 16: σεμνή θεά, ἄφθονε δαῖμον; *Inno a Demetra*, 235 e 300: ὁ δ' ἀέξετο δαίμονι ἴσος.

⁵⁶ *Inno ad Apollo V*, 11: ἔπειτα δὲ δαίμονες ἄλλοι ἔνθα καθίζουσιν.

2. LA TRADIZIONE DEMONICA DI ESiodo

Di fondamentale importanza per la comprensione del significato del concetto di δαίμων in Platone, o quanto meno in alcune occorrenze del termine nell'opera platonica, è l'attestazione dell'uso in un verso delle *Opere e Giorni* di Esiodo, durante la narrazione del mito dell'Età dell'Oro, mito ripreso in diverse occasioni da Platone, nel *Politico*, nel *Cratilo* e nelle *Leggi*.⁵⁷

Benché, come osservato in precedenza, altrove Esiodo utilizzi il termine δαίμων per indicare il destino o, genericamente, un'entità sovranaturale non meglio definita, all'interno di questo testo appare assolutamente evidente che i δαίμονες sono le anime di una categoria ben individuata di morti: Brenk osserva che *per Esiodo, come per Plutarco, i daimones – diversamente da quanto avviene nel Nuovo Testamento – sono par excellence le anime dei defunti* e aggiunge che *per Esiodo i daimones sono gli spiriti della prima e della seconda generazione degli uomini, le Razze d'oro e d'argento*, benché il termine sia in effetti utilizzato solamente nel primo caso,⁵⁸ in quanto nel secondo si

⁵⁷ ESiodo, *Opere e Giorni*, 109–143: χρύσειον μὲν πρότιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων / ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες. / οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν: / ὥστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες / νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος: οὐδέ τι δειλὸν / γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι / τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων: / θνησκον δ' ὡσθ' ὕπνω δεδμημένοι: ἐσθλὰ δὲ πάντα / τοῖσιν ἔην: καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα / αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον: οἱ δ' ἐθελημοὶ / ἦσυχοι ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν. / ἀφνειοὶ μήλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν. / αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε, — / τοὶ μὲν δαίμονες ἀγνοῖ ἐπιχθόνιοι καλέονται / ἐσθλοὶ, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, / οἱ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα / ἥερα ἐσσάμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἴαν, / πλουτοδόται: καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον, / δευτέρου αὐτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν / ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, / χρυσέω οὔτε φυῆν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα. / ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῇ / ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ. / ἀλλ' ὅτ' ἄρ' ἠβῆσαι τε καὶ ἠβης μέτρον ἴκοιτο, / παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες / ἀφραδίης: ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο / ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν / ἠθέλον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς, / ἦ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἠθεα. τοὺς μὲν ἔπειτα / Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὐνεκα τιμᾶς / οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς, οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν. / αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖ' ἐκάλυψε, / τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοῖς καλέονται, / δευτέροι, ἀλλ' ἔμπτῃς τιμῇ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

⁵⁸ Brenk 1990, p. 23.

parla di *spiriti sotto la terra*. Brenk, a questo proposito, ipotizza un'iniziale distinzione tra demoni buoni e malvagi, rispettivamente della prima e della seconda generazione: *sembra qui annunciarsi [...] una distinzione incipiente tra buoni e cattivi daimones, paragonabile a quella tra angeli e demoni cristiani. Gli uomini vissuti nella virtù ora vivono come spiriti 'sopra la terra', mentre coloro che sono stati nemici di Dio e criminali verso gli altri sono adesso relegati alla regione sotto la terra se non nell'infernale Tartaro come i Titani della Teogonia esiodea.*⁵⁹

Questa contrapposizione, in realtà, non appare sufficientemente motivata da un'analisi accurata del testo esiodeo, in cui i morti della seconda generazione, che non sono specificamente chiamati δαίμονες, pur essendo ctoni non sono definiti malvagi neanche dopo la morte. Bianchi, però, giustamente osserva che *l'aggettivo δεύτεροι, che li riguarda, pur potendo significare solo 'minori di grado', sembra porli in categoria affine ai primi, δαίμονες ἐπιχθόνιοι.*⁶⁰ Essi sono μάκαρες, un aggettivo particolarmente interessante, perché al di là della più comune valenza di 'beati', esso può indicare anche la dicotomia tra la sfera del mortale e la sfera dell'immortale o del divino, indicando quindi la divinizzazione anche dei morti dell'età dell'argento, come già per quelli dell'età dell'oro, da cui deriva, necessariamente, l'obbligo a corrispondere loro gli onori dovuti (sono infatti detti nel testo 'degni di onore').⁶¹ Secondo Bianchi, la differenza tra i due gruppi di morti non sarebbe di carattere 'morale', ma 'qualitativa': *divisi in due categorie, sono i daimones che si aggirano sopra la terra, e i daimones sotto la terra, di dignità inferiore a quella dei primi. Ora, se accettiamo la notevole tesi riproposta da Brenk, che la concezione del δαίμων come anima dei defunti abbia origine dalla religione popolare, possiamo collegarvi quanto già supposto da Burkert, secondo cui la fede nei demoni deve essere più antica di quella negli*

⁵⁹ Brenk 1990, p. 24.

⁶⁰ Bianchi 1990, p. 61 n9.

⁶¹ Goldschmidt 1950, p. 37, osserva che questo aggettivo *donne une indication claire sur la divinité de ces génies, inférieurs cependant aux démons de la race d'or; mais le Poète ne veut pas préciser davantage.*

*dei. Ma ciò non è verificabile nella letteratura greca; pertanto si fa strada il postulato di una credenza popolare non suffragata, o solo tardivamente, nella letteratura.*⁶²

In effetti esiste una testimonianza di un culto reso ai δαίμονες, in una forma che prevede, sembra, il riconoscimento di alcuni sottogruppi all'interno di una famiglia più ampia di δαίμονες. Questa testimonianza, il *Papiro di Derveni*, non è in realtà esemplificativa di una religiosità da considerarsi propriamente popolare, in quanto si riferisce ad un culto pitagorico, che nel testo è in parte descritto e in parte interpretato. Nonostante le numerose lacune e la difficoltà esegetica del papiro, è possibile osservare che i δαίμονες qui citati sono anime, che possono ricevere diverse denominazioni in base alla funzione da esse ricoperta: ne sarebbero un esempio le Erinni, o le Eumenidi, che formerebbero il sottogruppo più importante.⁶³ All'interno del testo tramandato dal papiro, di datazione non univocamente riconosciuta, ma comunque precedente al III sec a.C.,⁶⁴ i δαίμονες sono presentati anche con caratteristiche negative, in quanto potrebbero impedire all'anima di compiere il passaggio nell'Aldilà (ammesso che il papiro descriva questo tipo di rito), oppure potrebbero partecipare al rito di iniziazione (ipotizzando ancora che sia questo il rito oggetto del Papiro) per impedire che esso proceda a buon fine.⁶⁵ Rimane comunque evidente uno stretto legame tra δαίμονες ed Erinni, che condividono un ruolo

⁶² Burkert 2003, pp. 348–9. La proposta però appare dubbia: se l'*Illiade*, che rappresenta uno strato culturale più antico della *Teogonia*, presenta il termine soltanto al singolare, sembra quanto meno strano che questa credenza popolare sia così male espressa dal poema, in cui la pluralità di δαίμονες non è neppure considerata.

⁶³ Betegh 2004, p. 88. Contro questa posizione, proposta inizialmente da Tsantsanoglou, si veda Johnston 1999, p. 276–278, secondo cui la parte del Papiro che contiene queste informazioni è troppo frammentaria per essere ricostruita con certezza: il fatto che le Erinni siano citate a proposito dell'Aldilà potrebbe derivare, secondo l'autrice, da motivi diversi dall'identificazione tra anime ed Erinni. Inoltre, anche la proposta identificazione tra Erinni ed Eumenidi sarebbe, per l'autrice, da verificare (p. 277). Invece, appare certa la sovrapposizione tra Eumenidi e anime: le anime, in particolare dei defunti, sono δαίμονες per la tradizione esiodea, che sembra ripresa da Eraclito (cfr. ERACLITO, Fr. 63D); le anime sono, d'altra parte, elementi di impedimento nel compimento di determinati rituali, che, talora, possono essere indotti a divenire elementi di aiuto attraverso un apposito rito, che renderebbe queste anime, inizialmente contrarie al rituale, Eumenidi, favorevoli al suo svolgimento.

⁶⁴ Cfr. Ketech 2004.

⁶⁵ Propende con forza per questa seconda possibilità Johnston 1999.

disciplinante nel punire gli uomini che hanno compiuto azioni malvagie, non quindi per una loro intrinseca malvagità, poiché in effetti mantengono tramite la loro azione l'ordine del Cosmo: un legame che, come abbiamo osservato in precedenza, è accettato dalla tradizione letteraria greca fin dai suoi primissimi esordi.

Il culto ai δαίμονες attestato dal papiro di Derveni è una delle rarissime testimonianze di una tale forma di religiosità proveniente dalla Grecia: non esistono, apparentemente, luoghi sacri o riti in onore dei δαίμονες, se non quello descritto nel papiro e quello attestato a Stratonice di Caria per il δαίμων Leros, così come non ne esistono rappresentazioni grafiche.⁶⁶ Detienne osserva che i δαίμονες, a differenza non solo degli dei, ma anche degli eroi, non sono figure della mentalità religiosa legati a feste, a leggende o a un qualche aspetto della mitologia, quanto meno nella Grecia arcaica e classica: essi rappresentano, per Detienne, una forma del divino che non si lega al pensiero culturale, alla liturgia civile e alla rappresentazione culturale.⁶⁷ Il legame del papiro con la tradizione pitagorica si collega alla molto interessante interpretazione di Detienne, secondo cui questa forma indefinibile di sovrannaturale non avrebbe avuto fortuna all'interno della religione ufficiale delle πόλεις, per ottenere invece un ruolo di centrale importanza all'interno del pensiero pitagorico.

Proprio la narrazione esiodea sarebbe la base della concezione demonologica greca successiva, in gran parte di derivazione pitagorica: sappiamo, infatti, da alcune notizie,⁶⁸ che i Pitagorici onoravano, oltre a dei ed eroi, anche altre potenze, e vista l'importanza, nella loro tradizione, della scala gerarchica che vede la successione

⁶⁶ Lo notava già Detienne 1963, ma in tempi più recenti anche Timotin 2012.

⁶⁷ Detienne 1963, pp. 25–30. Per quanto riguarda il culto dei demoni, si veda Detienne p. 41. Albinus ritiene probabile un'identificazione, o quanto meno un'equazione, tra δαίμων ed eroe, come base fondante della religione orfica, come osservabile dai loro culti dei morti e degli eroi. Il δαίμων sarebbe stato inizialmente una rappresentazione della volontà di Zeus, per poi diventare la sua giustizia, legata alla vita e al destino di ogni uomo. Nell'iniziazione soteriologica, il δαίμων sarebbe stato un mediatore rituale tra uno stato di impurezza legata alle continue incarnazioni e lo stato finale, che corrisponde alla fine del ciclo delle rinascite. Si veda Albinus, 2003 p. 429, a cui si rimanda per una accurata bibliografia.

⁶⁸ Detienne 1963, pp. 30 ss.

ordinata di dei, demoni ed eroi, il riferimento non può che essere ai δαίμονες.⁶⁹ Poiché i δαίμονες sono, in Esiodo, le anime dei morti, essi sono tali anche nella mentalità dei pitagorici e di chi da essi è stato influenzato. Da questa concezione dei δαίμονες come anime dei morti si giungerebbe alla sovrapposizione pitagorica tra i concetti di δαίμων e di ψυχή.⁷⁰

Detienne suggerisce che Esiodo possa essere la fonte di questa idea, che si ritrova anche in autori contemporanei o di poco precedenti a Platone, come Eschilo ed Euripide, pur ammettendo che le nostre conoscenze del pitagorismo antico sono estremamente scarse. La concezione popolare delle anime come δαίμονες, però, ci è nota da un frammento di Empedocle,⁷¹ in cui i δαίμονες sono descritti come anime esiliate dal cielo in punizione di un crimine e condannate a essere intrappolate, come in carceri, in corpi umani, animali e vegetali.⁷²

Secondo il pensiero pitagorico non solo le anime dei morti sarebbero demoniche: la pur tarda testimonianza di Giamblico, nella *Vita di Pitagora*, ci ricorda che alcuni discepoli mettevano Pitagora sullo stesso livello degli dei come δαίμων buono e pieno di amore per gli uomini, uno dei δαίμονες che abitano la luna, partecipe in parte della natura umana e in parte di quella divina,⁷³ come Giamblico sostiene di leggere da Aristotele, nel perduto trattato *Sulla Filosofia Pitagorica*.⁷⁴ Per Empedocle, ogni uomo può partecipare di questa natura mediana, demonica, poiché il δαίμων è il frammento di divinità presente in ogni uomo, un concetto che mette in discussione

⁶⁹ Detienne 1963, pp. 38 e ss. e pp. 93 ss.

⁷⁰ Detienne 1963, p. 57. Albinus 1995 pp. 9–10 suggerisce che il legame tra δαίμων e ψυχή possa essere legata alla filosofia ionica.

⁷¹ EMPEDOCLE, Fr. 115D.

⁷² Detienne 1958, pp. 271–279. Si veda, sul pensiero di Empedocle e sulle sue differenze rispetto al Pitagorismo, Montecvecchi 2010 p. 96.

⁷³ GIAMBILICO, *Vita di Pitagora*, 30: Ritenevano inoltre che Pitagora fosse uno degli dèi, uno dei δαίμονες buoni e custodi degli uomini, e alcuni ritenevano che fosse Apollo Pizio, Apollo Iperboreo, Apollo Peana, o uno dei δαίμονες che abitano la luna [...].

⁷⁴ GIAMBILICO, *Vita di Pitagora*, 31: Anche Aristotele narra, negli scritti sulla filosofia pitagorica, che i seguaci di Pitagora custodivano, tra le dottrine segrete, quella secondo cui, tra gli esseri viventi dotati di razionalità, uno è il genere degli dei, uno è quello degli uomini, uno quello degli esseri simili a Pitagora e quanto dicevano a riguardo era veramente ben detto, grazie a lui infatti si può parlare correttamente degli dei e degli eroi e dei demoni e del cosmo [...].

L'opposizione, tipicamente greca, tra mondo divino e realtà umana:⁷⁵ il δαίμων è una scheggia di divinità destinata a trasformarsi, attraverso molteplici reincarnazioni, fino al suo rientro nel tutto divino e indistinto.⁷⁶ L'opposizione tra divino e umano, così tipica della mentalità greca, sembra dunque sfumare, poiché proprio l'uomo, in sé demonico poiché a metà tra le due realtà, ne permette la congiunzione: eppure, per svolgere il suo ruolo di anello di raccordo, il δαίμων perde la sua originaria purezza, divina, e si contamina con l'impurezza materiale.

Detienne quindi osserva, in particolare a partire dall'esegesi di *Cratilo* 397e, 2–4, che *si nous voyons que les âmes des morts forment une collectivité presque anonyme, désignée par δαίμονες καὶ ἥρωες, nous sommes, avec cette exégèse des vers hésiodiques, sur un autre plan. [...] l'âme est un δαίμων, et tout 'homme de bien' peut devenir ce δαίμων. La signification eschatologique de δαίμων nous conduit donc dans une pensée où il est question d'immortalité à titre individuel.*⁷⁷ Secondo Detienne, dunque, questa impostazione pitagorica di ascendenza esiodea prevede unicamente l'esistenza di δαίμονες benefici, ἀγαθοὶ καὶ φιλανθρωπότατοι, formula strettamente legata alla definizione del δαίμων come custode dell'umanità per volere degli dei di esiodea memoria.⁷⁸ Dall'originale narrazione esiodea, dunque, si giungerebbe all'idea che la saggezza può conferire, anche a un essere umano vivente, come Pitagora, Empedocle, o lo stesso Socrate, lo *status* di δαίμων, inteso come essere 'buono e bello', se però ammettiamo che i morti dell'età dell'argento non siano, come ritiene Brenk, esempi

⁷⁵ Montevicchi 2010, p. 94. Albinus 2003 p. 432 ipotizza che l'appartenenza alla stirpe demonica sostenuta da Empedocle presupponesse un qualche rito di iniziazione, orfico o pitagorico, in quanto questa tipologia di rito avrebbe reso l'iniziato molto vicino allo status di δαίμων. Proprio Empedocle rappresenterebbe il *trait d'union* tra una concezione religiosa del δαίμων e la considerazione che ne danno i filosofi, perché si ha l'impressione, secondo Albinus, che il processo di purificazione, necessario per ottenere il rango di δαίμων, non sia più solo rituale. Secondo Albinus, Empedocle, come anche Parmenide, avrebbero oltrepassato i limiti del mito per entrare nel 'regno della ragione', che avrebbe permesso all'uomo di trascendere i limiti imposti all'uomo e assurgendo quindi a un rango divino. Questo passaggio, dal mito alla ragione, non sarebbe stato possibile senza un elemento di continuità tra i due, che corrisponde appunto al demonico.

⁷⁶ Montevicchi 2010, p. 97.

⁷⁷ Detienne, p. 98.

⁷⁸ ESiodo, *Opere e Giorni*, 109–143.

di δαίμονες malvagi. L'idea esiodea dei δαίμονες come custodi dell'umanità ritornerà, peraltro, con forza in Platone, nei miti del *Politico* e delle *Leggi*, in cui Platone racconta che Crono pose a guida degli uomini una razza superiore, i δαίμονες, migliori rispetto agli uomini perché più divini.

I δαίμονες esiodei sono anche dispensatori di ricchezza, una caratteristica che, con le dovute differenze, è possibile rintracciare anche all'interno della tradizione omerica, se si può intendere che vi sia un collegamento tra chi dispensa ricchezza e chi dispensa destino: un legame, dunque, con la concezione ampiamente diffusa del δαίμων inteso come Fato. Questo accenno esiodeo, infatti, sarebbe illuminante per comprendere l'originaria natura del concetto di δαίμων, se si accetta la teoria per cui etimologicamente il termine sarebbe connesso con δαίς, la parte, o la porzione.⁷⁹

Ciò che realmente distingue la nozione di δαίμων tra Omero ed Esiodo sarebbe, secondo Bianchi, l'inquadramento di questo concetto all'interno della religione tradizionale: *Occorre non farsi sfuggire il senso di questa novità, che inserisce i daimones in una precisa categoria e in un preciso progetto finalistico, cosa che [...] manca in Omero. È, infatti, Zeus che prescrive ai daimones di occuparsi degli uomini, cosicché questi daimones, in Esiodo, non sono più una categoria mal definita del divino, ma appartengono per così dire a un sovrumano acquisito: antiche anime addette a nuova funzione, concernente gli umani.*⁸⁰ Dunque, l'intervento ordinatore di Zeus agisce anche sui δαίμονες, che sembrano appartenere al mondo del caos, sistematizzato in maniera razionale dalle divinità del pantheon: sarebbe dunque interessante verificare se l'opposizione tra θεός e δαίμων possa risentire di questa netta opposizione tra razionalità e irrazionalità o se tale

⁷⁹ Analizzando i diversi termini che possono indicare, nella tradizione arcaica, il concetto di destino, Bianchi 1990, p. 53, osserva: una nozione, questa di destino come specifica parte o porzione attribuita a un singolo, che l'epica greca esprime più volentieri con altri termini, soprattutto moira o aisa, che appunto significano anch'esse parte o porzione. E la differenza [rispetto al termine δαίμων] emerge subito: mentre moira è materialmente la parte stessa attribuita all'uomo, che lo attende infallibilmente, il daimon è piuttosto il datore della parte o porzione, questa volta indicata con il termine dais, rispetto a cui il suffisso *-mon* indica il soggetto agente che la parte appunto distribuisce. Albinus 2003, pp. 425–6, suggerisce che l'etimologia possa non essere corretta.

⁸⁰ Bianchi 1990, p. 54.

ipotesi è esito di una sovra interpretazione moderna, alla luce del carattere di irrazionalità che il concetto di demone mostra a partire dall'età ellenistica.

A questo punto, però, è lecito chiedersi se sia dunque possibile rintracciare un elemento comune che spieghi per quale motivo le tradizioni omerica ed esiodea abbiano utilizzato lo stesso termine: non si tratta di cercare una definizione comune o di delineare un significato originario da cui siano derivati gli altri, quanto piuttosto, come suggerisce Anders Klostergaard Petersen, di identificare la funzione che il termine δαΐμων rappresenta per l'uomo greco di età arcaica.⁸¹ Al di là dell'interpretazione del δαΐμων come Fato, infatti, è effettivamente vero che *whereas in Homer the daimon signifies the divine in the sphere of humans*, come è stato più volte sottolineato, ad esempio da François, *in Hesiod's understanding it may designate humans in the realm of the gods*:⁸² il demonico sarebbe dunque caratterizzato come ciò che ha la funzione di mediare tra il divino e l'umano. Nel caso dell'utilizzo del termine in Omero, infatti, come è stato ripetutamente osservato, l'apparizione del δαΐμων sembra proprio essere legata solo all'intervento del divino nella vita umana.⁸³ Quanto ad Esiodo, si potrebbe osservare che se i morti dell'età dell'Oro assolvono una particolare funzione per volontà di Zeus, e quindi il loro ruolo di mediazione tra divino e umano è chiaramente evidenziato, alcuni studi di antropologia culturale hanno mostrato come la figura stessa del morto sia, in generale, collegata al mondo divino, creando verso questo aspetto della realtà un pericoloso ponte che deve essere rapidamente chiuso tramite riti di purificazione.⁸⁴

The demonici is in fact, prosegue Petersen, *characterised as that which lies between and transgresses both the human and the divine sphere*,⁸⁵ e d'altra parte già E.R. Dodds, in apertura al capitolo 'L'uomo e il mondo demonico' contenuto in *Pagani e Cristiani in un'epoca di angoscia*, per spiegare cosa sia il demonico cui si sta riferendo cita proprio la definizione che ne dà Platone, tramite le parole della sacerdotessa Diotima,

⁸¹ Si veda Petersen 2003.

⁸² Petersen 2003, p. 36.

⁸³ Si veda in particolare François 1957, in particolare pp. 329–343.

⁸⁴ Si veda in particolare Van Gennep, 1985.

⁸⁵ Petersen 2003, p. 37.

all'interno del Simposio: *Tutto ciò che è demonico sta tra Dio e il mortale.*⁸⁶ L'esistenza di questo concetto è, per Petersen, fondamentale perché permette all'uomo di parlare di ciò che è pertinente a una realtà altra rispetto a lui, quella del divino: *During the course of the concept's history of reception the notion has fulfilled an indispensable discursive function, enabling humans to talk about things beyond their own nature. The demon has been held to act as a human representative in the divine world and as a divine agent in the world of men.*⁸⁷

Questa funzione del termine individuata da Petersen permette dunque di racchiudere tutte le occorrenze del termine individuate finora: esso può intendere una Potenza Divina non meglio specificata, anche per confusione con θεός, e che con Parmenide assurge al ruolo di *dea che governa ogni cosa, principio di ogni generazione;*⁸⁸ talora, può indicare la Potenza divina nel suo insieme, come ad esempio in un frammento di Crizia;⁸⁹ può indicare il Fato o chi lo porta nel mondo; può indicare le anime dei morti, soprattutto in ambito pitagorico, a partire da Esiodo; queste stesse anime, se si accetta una datazione di V secolo a.C. per il rito descritto dal *Papiro di Derveni*, comprenderebbero gruppi a diversa specializzazione, di cui uno riguarderebbe i dispensatori di Fato e un altro i dispensatori di giustizia, cioè le Erinni o le Eumenidi: a questo gruppo farebbe riferimento Omero, legando il concetto di δαίμων a quello di Erinni. Tutti questi valori del termine sono attestati

⁸⁶ PLATONE, *Simposio*, 202d– 203a: δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες: καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. [...] ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπωδὰς καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῦσι καὶ καθεύδουσι: καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναντος. οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.

⁸⁷ Petersen 2003, p. 39. Apparentemente contrario a questa interpretazione Albinus 2003 p. 433, secondo cui: *from being the mediator, the daimon became the very notion of mediation.* Il processo sembra dunque inverso a quanto ipotizzato da Petersen.

⁸⁸ PARMENIDE, Fr. 12D.

⁸⁹ François 1957, pp. 181–182.

nel periodo in cui Platone vive e, allo stesso modo, possono essere rinvenuti all'interno delle sue opere, compresi dunque nella definizione del *Simposio*.

3. IL TERMINE δαίμων ALL'INTERNO DELLA PRODUZIONE PLATONICA.⁹⁰

Nell'affrontare la demonologia attestata all'interno della produzione platonica, si possono riconoscere alcuni gruppi di testi in cui il concetto di δαίμων manifesta una certa univocità di significato. Per quanto riguarda gli studi più recenti, Timotin, ad esempio, ritiene di poter individuare due classi di δαίμονες: da una parte, Eros, intermediario tra gli dei e gli uomini, dall'altra, un gruppo eterogeneo di δαίμονες guardiani, che riunisce circa tutte le altre attestazioni del termine.⁹¹

Giuseppe Cambiano, escludendo il demone socratico (che peraltro nel testo platonico è sempre indicato con il neutro sostantivo το δαιμόνιον), distingue tre categorie di δαίμονες: le anime dei defunti dell'età dell'oro, ma anche, per estensione, ogni uomo buono e giusto; i δαίμονες personali, nettamente distinti dagli uomini e, infine, gli intermediari tra il livello divino e il livello umano. Quest'ultima classificazione sembra più rispondente a quanto osservato per l'età arcaica, in cui, in effetti, alcune valenze del termine appaiono preminenti sulle altre e si diffondono con maggior vigore.

Osserva ancora Petersen, probabilmente sulle orme di Detienne, che anche all'interno della stessa cultura greca il termine δαίμων fu esposto in maniera persistente a cambiamenti che riflettono le generali trasformazioni della cultura e della religiosità greca, ma anche il contesto socio-culturale degli individui e dei gruppi che utilizzano questo concetto.⁹² Alcune valenze, dunque, diventano prevalenti e la loro propagazione causa, secondo Petersen, una minore enfasi sulle

⁹⁰ Gli studi che riguardano la presenza e la classificazione di questo termine in Platone sono numerosissimi e non è obiettivo di questa ricerca addentrarsi in questa questione. Per una bibliografia piuttosto completa e aggiornata, si rimanda a Timotin 2012. Segnaliamo anche il contributo di Cambiano 1990 per la sua concisa chiarezza.

⁹¹ Timotin 2012, pp. 37–84.

⁹² Petersen 2003, p. 24.

rimanenti, che però, essendo diffuse in altri ambiti possono aver trovato, in un diverso momento storico un'occasione per riemergere. Tale sembra, in effetti, il caso di alcune occorrenze extravaganti del termine δαίμων all'interno della tradizione platonica, che appaiono del tutto fuori luogo rispetto ai più comuni valori, sottolineati e studiati dai suoi eredi e successori.⁹³

In primo luogo, è possibile rinvenire all'interno della tradizione platonica la generica valenza di δαίμων come Potenza superiore di origine indeterminata:⁹⁴ anche in Platone, dunque, il termine può essere utilizzato con quel valore molto prossimo o coincidente a θεός attestato non solo da Omero, ma anche da gran parte della tradizione lirica, come dimostra anche il notissimo testo di *Timeo* 40d, che avrà un'influenza fondamentale sullo sviluppo della demonologia ellenistica e cristiana.⁹⁵

Che anche in Platone sia presente la confusione tra il termine δαίμων e θεός è peraltro evidente anche dal *Fedro*, in cui è evidente l'equiparazione tra il termine dio

⁹³ Sfamemi Gasparro 1998, p. 167.

⁹⁴ PLATONE, *Politico* 272e: δὴ καὶ τὸ γήινον ἤδη πᾶν ἀνήλωτο γένος, πάσας ἐκάστης τῆς ψυχῆς τὰς γενέσεις ἀποδεδωκυίας, ὅσα ἦν ἐκάστη προσταχθὲν τοσαῦτα εἰς γῆν σπέρματα πεσοῦσης, τότε δὴ τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης, οἷον πηδαλίων οἶακος ἀφέμενος, εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ἀπέστη, τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία. πάντες οὖν οἱ κατὰ τοὺς τόπους συνάρχοντες τῷ μεγίστῳ δαίμονι θεοί, γνόντες ἤδη τὸ γινόμενον, ἀφίεσαν αὐτὰ μέρη τοῦ. La stessa idea è ripresa poco dopo, all'interno del medesimo testo (*Politico* 274b): τῆς γὰρ τοῦ κεκτημένου καὶ νέμοντος ἡμᾶς δαίμονος ἀπερημωθέντες ἐπιμελείας, τῶν πολλῶν αὐτῶν θηρίων, ὅσα χαλεπὰ τὰς φύσεις ἦν, ἀπαγριωθέντων, αὐτοὶ δὲ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι καὶ ἀφύλακτοι γεγονότες διηρπάζοντο ὑπ' αὐτῶν, καὶ ἔτ' ἀμήχανοι καὶ ἄτεχνοι κατὰ τοὺς πρώτους ἦσαν χρόνους, ἅτε τῆς μὲν αὐτομάτης τροφῆς ἐπιλελοιπυίας, πορίζεσθαι δὲ οὐκ ἐπιστάμενοί πω διὰ τὸ μηδεμίαν αὐτοὺς χρειᾶν πρότερον ἀναγκάζειν. ἐκ τούτων πάντων ἐν μεγάλαις ἀπορίαις ἦσαν.

⁹⁵ PLATONE, *Timeo* 40d: περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γινῶναι τὴν γένεσιν μείζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δὲ πού τούς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν.

e il δαίμων.⁹⁶ Inoltre, lo stesso Teuth, che nel *Fedro* è un δαίμων, nel *Filebo*, è chiamato talora θεός talora θεῖος ἄνθρωπος, con una divinizzazione dell'essere umano che sembra derivare dalla tradizione derivante da Esiodo.⁹⁷

Il mito esiodeo dell'età dell'oro, adattato a esigenze narrative o modificato per citazioni mnemoniche del testo,⁹⁸ è ben presente nell'opera di Platone, in *Leggi*,⁹⁹ *Politico*¹⁰⁰ e *Cratilo*.¹⁰¹ Nei brani tratti da *Leggi* e da *Politico*, il testo di Esiodo è ripreso

⁹⁶ PLATONE, *Fedro* 274c: ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνειον ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἴβιν: αὐτῶ δὲ ὄνομα τῶ δαίμονι εἶναι Θεύθ.

⁹⁷ Tuttavia, si deve considerare specialmente a questo proposito come il concetto stesso di demone sia estremamente difficile da inquadrare nell'ambito della riflessione egiziana, in cui non esiste una distinzione ontologica tra demone e dio: la separazione tra le due categorie è principalmente di tipo funzionale. Toth, che svolge al pari di molti demoni il compito di messaggero di altri dei, presenta dunque una funzione demonica. Si veda Lucarelli 2010.

⁹⁸ El Murr 2010, pp. 280 ss.

⁹⁹ PLATONE, *Leggi* IV 713c–e: γινώσκων ὁ Κρόνος ἄρα, καθάπερ ἡμεῖς διεληλύθαμεν, ὡς ἀνθρωπεία φύσις οὐδεμία ἱκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα, μὴ οὐχ ὕβρεώς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι, ταῦτ' οὖν διανοούμενος ἐφίστη τότε βασιλέας τε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν, οὐκ ἀνθρώπους ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνου, δαίμονας, οἶον νῦν ἡμεῖς δρῶμεν τοῖς ποιμνίοις καὶ ὄσων ἡμεροὶ εἰσιν ἀγέλαι: οὐ βοῦς βοῶν οὐδὲ αἴγας αἰγῶν ἄρχοντας ποιοῦμεν αὐτοῖσι τινας, ἀλλ' ἡμεῖς αὐτῶν δεσπόζομεν, ἀμεινον ἐκεῖνων γένος. ταῦτόν δὴ καὶ ὁ θεός ἄρα καὶ φιλάνθρωπος ὢν, τὸ γένος ἀμεινον ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων, ὃ διὰ πολλῆς μὲν αὐτοῖς ῥαστώνης, πολλῆς δ' ἡμῖν, ἐπιμελούμενον ἡμῶν, εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον, ἀστασίαστα καὶ εὐδαίμονα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπηργάζετο γένη.

¹⁰⁰ PLATONE, *Politico*, 271d–e: τότε γὰρ αὐτῆς πρῶτον τῆς κυκλήσεως ἤρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός, ὡς δ' αὖ κατὰ τόπους ταῦτόν τοῦτο, ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων πάντ' ἦν τὰ τοῦ κόσμου μέρη διελημμένα: καὶ δὴ καὶ τὰ ζῶα κατὰ γένη καὶ ἀγέλας οἶον νομῆς θεῖοι διελήφεσαν δαίμονες, αὐτάρκης εἰς πάντα ἕκαστος ἐκάστοις ὧν οἷς αὐτὸς ἔνεμεν, ὥστε οὐτ' ἄγριον ἦν οὐδὲν οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί, πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν οὐδὲ στάσις τὸ παράπαν.

¹⁰¹ PLATONE, *Cratilo*, 397d e ss: Ἐρμωγένης: δῆλον δὴ ὅτι δαίμονας τε καὶ ἥρωας καὶ ἀνθρώπους δαίμονας. Σωκράτης: καὶ ὡς ἀληθῶς, ὦ Ἐρμώγενης, τί ἂν ποτε νοοῖ τὸ ὄνομα οἱ 'δαίμονες'; σκέψαι ἂν τί σοι δόξω εἰπεῖν. [...] Σωκράτης: λέγει τοίνυν περὶ αὐτοῦ—'αὐτὰρ ἐπειδὴ τοῦτο γένος κατὰ μοῖρ' ἐκάλυψεν, 'οἱ μὲν δαίμονες ἀγνοῖ ὑποχθόνιοι καλέονται, ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. ' Σωκράτης: [...] τοῦτο τοίνυν παντὸς μᾶλλον λέγει, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τοὺς δαίμονας: ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, 'δαίμονας' αὐτοὺς ὠνόμασεν: καὶ ἔν γε τῇ ἀρχαίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ φωνῇ αὐτὸ συμβαίνει τὸ ὄνομα. λέγει οὖν καλῶς καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι ποιηταὶ πολλοὶ ὅσοι λέγουσιν ὡς, ἐπειδὴν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει

in senso mitico, secondo Detienne, il quale ricorda che nella *Repubblica* sono i governanti a ottenere, per le loro virtù, il titolo di δαίμονες: per questo motivo, propone di interpretare il governo dei demoni come una traduzione *mitica* del potere dei filosofi.¹⁰² Di tutt'altro avviso Timotin, secondo cui sarebbe presente una profonda differenza tra la narrazione del *Politico*, in cui il periodo di governo dei δαίμονες sarebbe negativo in quanto negherebbe l'utilizzo della ragione, e quella delle *Leggi*, in cui questo stesso periodo diventerebbe un ideale a cui tendere.¹⁰³

Ma certamente la testimonianza più interessante per la presente discussione, tra le tre proposte in questo paragrafo, è il testo riportato del *Cratilo*, in cui dall'accostamento tra δαίμων e δαήμων si giunge alla conclusione che è demonico *ogni uomo buono e dotato di intelligenza*:¹⁰⁴ per questo motivo, è possibile dire che Socrate è uomo δαιμόνιος.¹⁰⁵ Si è dunque attuato, per il termine δαίμονες, quel passaggio di valenza da 'anima dei morti' ad 'anima' in genere, anche di vivi, che Detienne ipotizza essere avvenuto tra i Pitagorici prima di Platone e nella sua opera reso evidente. Questi δαίμονες, dunque, sarebbero per loro natura necessariamente buoni e razionali, in contrasto, però, con tutta quella parte della tradizione, osservata in precedenza, per cui i δαίμονες malvagi sono una realtà. Soprattutto è da evidenziare il fatto che esistono alcuni saggi che travalicano il limite umano e riescono a partecipare, pur nel loro limite di esseri mortali, della natura divina: anzi,

καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν. ταύτη οὖν τίθεμαι καὶ ἐγὼ τὸν δαήμονα πάντ' ἄνδρα ὃς ἂν ἀγαθὸς ᾖ, δαιμόνιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, καὶ ὀρθῶς 'δαίμονα' καλεῖσθαι.

¹⁰² Detienne 1963, p. 104.

¹⁰³ Timotin 2012, pp. 61–75.

¹⁰⁴ Riley 2005, pp. 56–58, ritiene che i δαίμονες di Esiodo siano, per Platone, solo elementi di una grande analogia istaurata da Socrate per esprimere il rapporto dell'umano con il divino, del mortale con l'immortale. Come gli dei agiscono nei confronti dei δαίμονες, così i δαίμονες agiscono nei confronti degli uomini buoni e saggi. In questo modo, i δαίμονες forniscono un ponte dal temporale all'eterno che ogni uomo può scegliere di valicare.

¹⁰⁵ PLATONE, *Simposio*, 219 b–c: καὶ ἀναστάς γε, οὐδ' ἐπιτρέψας τούτῳ εἰπεῖν οὐδὲν ἔτι, ἀμφιέσας τὸ ἰμάτιον τὸ ἐμαντοῦ τούτου—καὶ γὰρ ἦν χειμῶν—ὑπὸ τὸν τρίβωνα κατακλινεῖς τὸν τουτουί, περιβαλὼν τῷ χειρῶν τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῶ, κατεκείμην τὴν νύκτα ὅλην.

emerge l'idea, già sviluppata in Empedocle e nei Pitagorici, che l'anima, pur parte dell'uomo, sia per natura divina.

Se la netta distinzione tra uomini e δαίμονες sembra cadere, in quanto ad alcuni uomini, strettamente selezionati, è possibile partecipare della natura demonica, esiste una categoria di δαίμονες che appare totalmente preclusa alla partecipazione umana, in quanto, formalmente, di natura totalmente distinta. Si tratta dei δαίμονες di cui si tratta chiaramente in *Repubblica*, qui chiamati guardiani,¹⁰⁶ presenti anche in *Fedone*¹⁰⁷ e collegabili anche a quanto espresso in *Timeo*,¹⁰⁸ in cui il δαίμων, in qualche

¹⁰⁶ PLATONE, *Leggi* X 619 C–620d: οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιᾶσθαι τῶν κακῶν, ἀλλὰ τύχην τε καὶ δαίμονας καὶ πάντα μᾶλλον ἀνθ' ἑαυτοῦ. εἶναι δὲ αὐτὸν τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἠκόντων, ἐν τεταγμένη πολιτεία ἐν τῷ προτέρῳ βίῳ βεβιωκότα, ἔθει ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετειληφότα. [...] ἐπειδὴ δ' οὖν πάσας τὰς ψυχὰς τοὺς βίους ἠρῆσθαι, ὥσπερ ἔλαχον ἐν τάξει προσιέναι πρὸς τὴν Λάχεσιν: ἐκείνην δ' ἐκάστῳ ὄν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων.

¹⁰⁷ PLATONE, *Fedone*, 107d–108b: λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἐκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δὴ τινα τόπον, οἱ δὲ τοὺς συλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Αἴδου πορεύεσθαι μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου ᾧ δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεύσαι: τυχόντας δὲ ἐκεῖ ὧν δὴ τυχεῖν καὶ μείναντας ὄν χρὴ χρόνον ἄλλος δεῦρο πάλιν ἡγεμῶν κομίζει ἐν πολλαῖς χρόνου καὶ μακρῶν περιόδῳ. ἔστι δὲ ἄρα ἡ πορεία οὐχ ὡς ὁ Αἰσχύλου Τήλεφος λέγει: ἐκείνος μὲν γὰρ ἀπλῆν οἰμόν φησιν εἰς Αἴδου φέρειν, ἡ δ' οὔτε ἀπλῆ οὔτε μία φαίνεται μοι εἶναι. οὐδὲ γὰρ ἂν ἡγεμόνων ἔδει: οὐ γὰρ πού τις ἂν διαμάρτοι οὐδαμῶσε μιᾶς ὁδοῦ οὐσης. νῦν δὲ ἔοικε σχίσαις τε καὶ τριόδους πολλὰς ἔχειν: ἀπὸ τῶν θυσιῶν τε καὶ νομίμων τῶν ἐνθάδε τεκμαιρόμενος λέγω. ἡ μὲν οὖν κοσμία τε καὶ φρόνιμος ψυχὴ ἔπεται τε καὶ οὐκ ἀγνοεῖ τὰ παρόντα: ἡ δ' ἐπιθυμητικῶς τοῦ σώματος ἔχουσα, ὅπερ ἐν τῷ ἔμπροσθεν εἶπον, περὶ ἐκεῖνο πολὺν χρόνον ἐπτοημένη καὶ περὶ τὸν ὄρατὸν τόπον, πολλὰ ἀντιτείνασα καὶ πολλὰ παθοῦσα, βία καὶ μόγις ὑπὸ τοῦ προστεταγμένου δαίμονος οἴχεται ἀγομένη. Un ultimo richiamo alla figura del δαίμων in *Fedone* è anche in 113d, in cui si avvia a conclusione la vicenda ultraterrena dell'anima: Questa è, dunque, la disposizione dei fiumi e quando i morti giungono, ciascuno, in quel luogo dove il δαίμων li ha guidati, prima di tutto vengono giudicati e distinti secondo che vissero o meno onestamente e santamente. Il resoconto della sorte ultraterrena dell'anima, chiaramente, conferma, se ve ne fosse bisogno, la conoscenza da parte di Platone delle credenze orfico-pitagoriche, ad esempio in base a un confronto con le similari vicende narrate nelle laminette auree di Pyrgi, in cui una simile discesa agli Inferi è per l'appunto descritta, con una serie di notazioni precise sulle deviazioni da seguire nell'Oltretomba per evitare di 'sbagliare strada'.

¹⁰⁸ PLATONE, *Timeo*, 90a: τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἶδους διανοεῖσθαι δεῖ τῆδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἐκάστῳ δέδωκεν, τοῦτο ὃ δὴ φαμεν

modo personificato, non rappresenta altro che il Fato di ogni individuo: le anime, infatti, scelgono un loro proprio δαίμων e alla loro morte questo δαίμων testimonierà della loro condotta in vita. Certamente deve aver influito su questa scelta terminologica la fortuna del valore di destino, da *Odissea* in poi. D'altra parte, altri riferimenti platonici indicano che la valenza del termine come Fato era ben chiara all'autore, come dimostrano, ad esempio, due occorrenze in *Leggi*,¹⁰⁹ in cui il legame tra δαίμων e Fato è espresso molto chiaramente. In *Leggi* IX 877a, in particolare, oltre a questa valenza, è molto interessante un riferimento alla pietà provata dal δαίμων: benché si possa supporre che Platone utilizzi questo termine in maniera figurata, non si può escludere che questo particolare abbia influenzato gli immediati successori di Platone, ed in particolare Senocrate e l'autore di *Epinomide*, secondo cui la precipua caratteristica del demonico sarebbe la compresenza di elementi divini e di passioni umane.¹¹⁰

Nonostante la maggior parte dei riferimenti platonici possa essere inquadrato all'interno della classificazione proposta, nell'opera platonica sono attestati anche altri valori, accostabili alla tradizione ma più difficilmente associati nel loro insieme.

In primo luogo, già in Omero, ma soprattutto nei tragici è presente un accostamento tra il δαίμων e le potenze vendicatrici, che sarebbe ben spiegato attraverso il *Papiro di Derveni*. Anche in Platone questa idea è presente, come evidente

οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ συγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἰρεῖν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες.

¹⁰⁹ PLATONE, *Leggi* V, 732c: διὸ δὴ γελῶτων τε εἴργεσθαι χρὴ τῶν ἐξαισιῶν καὶ δακρῶν, παραγγέλλειν δὲ παντὶ πάντ' ἄνδρα, καὶ ὅλην περιχάρειαν πᾶσαν ἀποκρουπτόμενον καὶ περιωδυνίαν εὐσημονεῖν πειρᾶσθαι, κατὰ τε εὐπραγίας ἰσταμένου τοῦ δαίμονος ἐκάστου, [...]; *Leggi* IX, 877a–b: τὴν δὲ οὐ παντάπασι κακὴν τύχην αὐτοῦ σεβόμενον καὶ τὸν δαίμονα, ὃς αὐτὸν καὶ τὸν τρωθέντα ἐλεήσας ἀπότροπος αὐτοῖς ἐγένετο μὴ τῷ μὲν ἀνίατον ἔλκος γενέσθαι, τῷ δὲ ἐπάρατον τύχην καὶ συμφορὰν, τούτῳ δὴ χάριν τῷ δαίμονι διδόντα καὶ μὴ ἐναντιούμενον, τὸν μὲν θάνατον ἀφελεῖν τοῦ τρώσαντος, μετάστασιν δὲ εἰς τὴν γείτονα πόλιν αὐτῷ γίγνεσθαι διὰ βίου, καρπούμενον ἅπασαν τὴν αὐτοῦ κτήσιν.

¹¹⁰ Non si può però prescindere dall'importanza della figura del demone guardiano all'interno del mondo egizio: si veda Lucarelli 2010.

in *Leggi*, in un passo in cui si attesta la fede in esseri divini protettori di strade:¹¹¹ il δαίμων femminile di cui qui si tratta è stato spesso identificato con Ecate, divinità del pantheon tradizionale che talora si presta a diventare un δαίμων.¹¹² D'altra parte, se teniamo conto della caratteristica funzione vendicatrice della ctonia Ecate, possiamo ricordare come fosse già presente nella tradizione l'idea che il δαίμων fosse legato al mondo sotterraneo (come anime dei morti) e all'idea di vendetta (come Erinni). Più evidentemente, questa idea è presente in *Lettera VII*,¹¹³ in cui Platone parla di un δαίμων della vendetta che si è abbattuto sulla Sicilia: le somiglianze con la tragedia, qui, sono cospicue, perché si riprende l'idea di un δαίμων vendicatore, come ad esempio nelle *Fenicie* euripidee o nei *Persiani* di Eschilo.

All'interno dell'*Apologia di Socrate* è presente un'interessante attestazione del termine δαίμων, che collega i δαίμονες agli dèi: i δαίμονες, infatti, sarebbero dèi minori, e, in particolare, figli di dèi nati da ninfe o da donne mortali che costellano i miti greci.¹¹⁴ Questa testimonianza è di particolare importanza se riferita al suo contesto: nella finzione letteraria, Socrate si sta rivolgendo a un pubblico di uomini

¹¹¹Platone, *Leggi XI*, 914b: ἄν τις τῶν αὐτοῦ τι καταλείπη που ἐκὼν εἴτ' ἄκων, ὁ προστυγχάνων ἑάτω κείσθαι, νομίζων φυλάττειν ἐνοδίαν δαίμονα τὰ τοιαῦτα ὑπὸ τοῦ νόμου τῇ θεῶ καθιερωμένα.

¹¹² Appare peraltro interessante la notazione del sesso dell'essere in questione, che non necessariamente indica una certa corporeità, ma anche un'inclinazione dell'anima (come mostra, ad esempio, la *Fisiognomica* pseudo-aristotelica). Johnston 1999, p. 171, nota un collegamento tra la natura ibrida dei demoni, anche a livello fisico, e la loro 'liminalità' (sic), notando, ad esempio, come spesso, anche nella cultura greca, demoni e fantasmi siano collegati agli incroci: questi ultimi (ma anche la porta di casa, in quanto liminale) sono luoghi pericolosi in quanto hanno posizione intermedia e quindi potenzialmente vi sono presenti 'demoni' (intesi nel senso moderno del termine), come ad esempio Ecate.

¹¹³ PLATONE, *Lettera VII*, 336b: νῦν δὲ ἢ πού τις δαίμων ἢ τις ἀλιτήριος ἐμπεσὼν ἀνομία καὶ ἀθεότητι καὶ τὸ μέγιστον τόλμαις ἀμαθίας, ἐξ ἧς πάντα κακὰ πᾶσιν ἐρρίζωται καὶ βλαστάνει καὶ εἰς ὕστερον ἀποτελεῖ καρπὸν τοῖς γεννήσασιν πικρότατον, [...].

¹¹⁴ PLATONE, *Apologia di Socrate* 27c-d: ἔσθ' ὅστις δαιμόνια μὲν νομίζει πράγματ' εἶναι, δαίμονας δὲ οὐ νομίζει; [...] ὡς ὄνησας ὅτι μόγις ἀπεκρίνω ὑπὸ τουτωνὶ ἀναγκαζόμενος. οὐκοῦν δαιμόνια μὲν φῆς με καὶ νομίζειν καὶ διδάσκειν, εἴτ' οὖν καινὰ εἴτε παλαιά, ἀλλ' οὖν δαιμόνιά γε νομίζω κατὰ τὸν σὸν λόγον, καὶ ταῦτα καὶ διωμόσω ἐν τῇ ἀντιγραφῇ. εἰ δὲ δαιμόνια νομίζω, καὶ δαίμονας δήπου πολλὴ ἀνάγκη νομίζειν μέ ἐστιν: οὐχ οὕτως ἔχει; ἔχει δὴ: τίθημι γάρ σε ὁμολογοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἀποκρίνη. τοὺς δὲ δαίμονας οὐχὶ ἦτοι θεοὺς γε ἡγούμεθα ἢ θεῶν παῖδας; φῆς ἢ οὐ;

ateniesi, mettendosi in parte al suo livello, e cerca quindi un punto comune di discussione, per spiegare cosa, a suo giudizio, sia il το δαίμόνιον che lo ha condotto a giudizio: per fare questo deve partire dalla definizione comune di δαίμων, una definizione che sia facilmente condivisa da tutti coloro a cui sta parlando. E, evidentemente, nell'Atene di fine V secolo, per il senso comune, il δαίμων è una divinità inferiore, uno qualunque di quei numerosissimi figli illegittimi di dèi di cui il mito è estremamente ricco,¹¹⁵ o anche una divinità malvagia, come testimonia ad esempio il *Corpus Hippocraticum*, secondo cui δαίμονες particolarmente orrendi o spaventosi potrebbero indurre al suicidio le persone più sensibili come le donne.¹¹⁶ Platone però non accetta certamente una tale posizione, come esprime la varietà di valenze che il termine può assumere all'interno della sua opera.

Se ammettiamo, dunque, che non si debba ricercare una definizione di δαίμων, quanto piuttosto una sua funzione,¹¹⁷ possiamo accettare non solo che questa funzione sia proprio la mediazione tra ciò che è divino e ciò che è umano, ma anche che questa funzione sia stata riconosciuta da Platone, in quanto la maggior parte degli usi che egli fa del termine sono in questo modo spiegati, per non parlare dell'illuminante definizione che ne dà Diotima, volta proprio in questo senso.

Per Platone il δαίμων non è un essere che media tra cielo e terra, ma piuttosto un concetto indeterminato che può prendere diverse forme. Così sembra essere anche per i tragici, e per Euripide in particolare, che parimenti adoperano il termine in una

¹¹⁵ Già per Esiodo, dopo tutto, Fetonte era δαίμόνιος ἀνήρ (ESIODO, *Teogonia*, 991): Τιθωνῶ δ' Ἡὼς τέκε Μέμνονα χαλκοκορυστήν, / Αἰθιόπων βασιλῆα, καὶ Ἡμαθίωνα ἄνακτα. / αὐτὰρ ὑπαὶ Κεφάλῳ φιλύσατο φαίδιμον υἷόν, / ἴφθιμον Φαέθοντα, θεοῖς ἐπιείκελον ἄνδρα. / τὸν ῥα νέον τέρεν ἄνθος ἔχοντ' ἐρικυδέος ἥβης / παῖδ' ἀταλά φρονέοντα φιλομμειδῆς Ἀφροδίτη / ὦρτ' ἀναρῆψαμένη, καί μιν ζαθέοις ἐνὶ νηοῖς / νηοπόλον νύχιον ποιήσατο, δαίμονα δῖον.

¹¹⁶ IPOCRATE, *Le Malattie delle Donne*, 466, 7. La notizia è di particolare interesse, perché come osserva Johnston 1999, i Greci conoscevano esseri che potremmo chiamare, in base al significato odierno del termine, demonici, in grado di nuocere in particolare a donne incinte e a bambini appena nati, particolarmente simili ai 'demoni' orientali Lilith (babilonese Lilitu) e Lamashtu. Sull'opportunità di chiamare 'demoni' tali spiriti, si veda Johnston, pp. 162–164.

¹¹⁷ Secondo il suggerimento di Petersen di cui si è precedentemente discusso (si veda *supra*).

variegata gamma di significati, circa nello stesso periodo storico. Ma si ha l'impressione che lo stesso non sia per 'l'uomo medio ateniese', che personalizza il concetto di δαίμων, così come, d'altra parte, avrebbe fatto anche per quello di θεός: che questo processo di personalizzazione sia avvenuto è dimostrato ben chiaramente dagli eredi più diretti di Platone, cioè Senocrate e l'autore di *Epinomide*, che, nello sforzo di dare conto a tutte le più importanti attestazioni del termine in Platone, riprendono dalla religione tradizionale, quella figura di démone intermediario tra dei e uomini che trionferà nel medio-platonismo.

La scala gerarchica di valore, che vede al vertice gli dei, successivamente i δαίμονες, infine gli eroi e che potrebbe spiegare il ruolo di mediazione dei demoni, è evidente in alcuni altri passi platonici, in particolare tratti dalle *Leggi*.¹¹⁸ Un certo culto dei δαίμονες, che appare estremamente vicino al culto degli eroi, è chiamato in causa in diversi passi tratti dalla *Repubblica*:¹¹⁹ un passaggio illuminante, secondo

¹¹⁸ Secondo Detienne 1963, p. 41, il fatto che questi riferimenti siano presenti in particolare in questa opera è dovuto alla presenza, in questo testo, di una 'raccolta di tradizioni religiose'. PLATONE, *Leggi* IV, 717b: μετὰ θεοὺς δὲ τούσδε καὶ τοῖς δαίμοσιν ὃ γε ἔμφρων ὀργιάζοιτ' ἄν, ἥρωσιν δὲ μετὰ τούτους. ἐπακολουθοῖ δ' αὐτοῖς ἰδρύματα ἴδια πατρῶων θεῶν κατὰ νόμον ὀργιαζόμενα, γονέων δὲ μετὰ ταῦτα τιμαὶ ζώντων. *Leggi* V 738d: τούτων νομοθέτη τὸ σμικρότατον ἀπάντων οὐδὲν κινητέον, τοῖς δὲ μέρεσιν ἐκάστοις θεὸν ἢ δαίμονα ἢ καὶ τινα ἥρωα ἀποδοτέον, ἐν δὲ τῇ τῆς γῆς διανομῇ πρώτοις ἐξαιρέτα τεμένη τε καὶ πάντα τὰ προσήκοντα ἀποδοτέον, [...]. *Leggi* 909e–910a: ἱερὰ καὶ θεοὺς οὐ ῥάδιον ἰδρῦεσθαι, μεγάλης δὲ διανοίας τινὸς ὀρθῶς δοῦν τὸ τοιοῦτον, ἔθος τε γυναιξί τε δὴ διαφερόντως πάσαις καὶ τοῖς ἀσθενοῦσι πάντη καὶ κινδυνεύουσι καὶ ἀποροῦσιν, ὅπη τις ἂν ἀπορη, καὶ τούναντίον ὅταν εὐπορίας τινὸς λάβωνται, καθιεροῦν τε τὸ παρὸν αἰεὶ καὶ θυσίας εὐχεσθαι καὶ ἰδρύσεις ὑπισχνεῖσθαι θεοῖς καὶ δαίμοσιν καὶ παισὶν θεῶν, ἐν τε φάσμασιν ἐγρηγορότας διὰ φόβους καὶ ἐν ὄνειροις, ὡς δ' αὐτως ὄψεις πολλὰς ἀπομνημονεύοντας ἐκάσταισί τε αὐτῶν ἄκη ποιουμένους, βωμῶν καὶ ἱερὰ πάσας μὲν οἰκίας, πάσας δὲ κώμας ἐν τε καθαροῖς ἰδρυομένους ἐμπιπλάναι καὶ ὅπη τις ἔτυχε τῶν τοιούτων. ὧν ἔνεκα χρὴ πάντων ποιεῖν κατὰ τὸν νῦν λεγόμενον νόμον [...].

¹¹⁹ PLATONE, *Repubblica* V, 468e–469b: εἶεν: τῶν δὲ δὴ ἀποθανόντων ἐπὶ στρατιᾶς ὅς ἂν εὐδοκίμησας τελευτήσῃ ἄρ' οὐ πρῶτον μὲν φήσομεν τοῦ χρυσοῦ γένους εἶναι [...] διαπυθόμενοι ἄρα τοῦ θεοῦ πῶς χρὴ τοὺς δαιμονίους τε καὶ θείους τιθέναι καὶ τίνι διαφόρῳ, οὕτω καὶ ταύτη θήσομεν ἢ ἂν ἐξηγήται; [...] καὶ τὸν λοιπὸν δὴ χρόνον ὡς δαιμόνων, οὕτω θεραπεύσομεν τε καὶ προσκυνήσομεν αὐτῶν τὰς θήκας; ταῦτα δὲ ταῦτα νομοῦμεν ὅταν τις γήρα ἢ τινὶ ἄλλῳ τρόπῳ τελευτήσῃ τῶν ὅσοι ἂν διαφερόντως ἐν τῷ βίῳ ἀγαθοὶ κριθῶσιν;

Detienne per comprendere la vera natura dei δαίμονες platonici come anime dei defunti, per eredità esiodea.¹²⁰

E diremo, dei morti sul campo, che chi è caduto sul campo è della razza dell'oro [...] e dopo aver interrogato il dio su come si debbano seppellire gli esseri beati e divini e con quali speciali segni di onore, li seppelliremo così come egli ci dice, [...] e nel resto del tempo cureremo e venereremo le loro tombe come di δαίμονες e gli stessi usi seguiremo quando per vecchiaia o in altro modo venga a trapassare qualcuno di quelli che in vita sono stati estremamente virtuosi.

Riguardo alla gerarchia divina, presente anche in *Repubblica*,¹²¹ Detienne osserva che, generalmente, *au niveau de la pensée religieuse de la cité, les êtres divins les plus engagés dans les formes du rituel sont les dieux et les héros. Mais une série des notices rapportent aux Pythagoriciens le souci d'honorer non seulement les dieux et les héros [...] mais encore les démons qui s'insèrent entre les deux premières catégories*,¹²² come testimoniano due frammenti di Timeo e di Dicearco, riportati da Giamblico.¹²³ Il culto pitagorico sarebbe stato dunque organizzato in un cosmo ordinato, che prevede in cima gli dei, in seconda posizione i δαίμονες e infine, degni di onore ma meno rispetto alle altre due categorie, gli eroi. La presenza di questa classificazione in Platone ha indotto a supporre che si trattasse di una distinzione *puramente teorica e propriamente filosofica*,¹²⁴ ma, per quanto tarde siano le testimonianze sui Pitagorici, si

¹²⁰ Detienne 1963, p. 42.

¹²¹ PLATONE, *Repubblica* III, 392a: τί οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἡμῖν ἔτι λοιπὸν εἶδος λόγων περὶ ὀριζομένοις οἴους τε λεκτέον καὶ μή; περὶ γὰρ θεῶν ὡς δεῖ λέγεσθαι εἴρηται, καὶ περὶ δαιμόνων τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἐν Ἄιδου. *Repubblica* IV, 427b ἱερῶν τε ἰδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων θεραπείαι: τελευτησάντων τε αὖ θῆκαι καὶ ὅσα τοῖς ἐκεῖ δεῖ ὑπηρετοῦντας ἴλεως αὐτοὺς ἔχειν.

¹²² Detienne 1963, p. 38.

¹²³ GIAMBILICO, *Vita di Pitagora*, 37.

¹²⁴ Detienne 1963, p. 39. Su questa gerarchia, però, si veda Goldschmidt 1950, in particolare pp. 30–39 e il più datato Délatte 1915, p. 48. La classificazione si trova in

può ammettere con Detienne che la supposizione che questa scala gerarchica sia da collegare a un loro culto appare fondata: d'altra parte, Pindaro e Antifonte già ammettono una gradualità di τιμή tra dei, eroi e uomini, in cui i Pitagorici non avrebbero che inserito i δαίμονες, da loro onorati con culti, come dimostra il *Papiro di Derveni*.¹²⁵

Quale sia la particolare funzione dei δαίμονες all'interno del culto civico, cioè la loro posizione di aiutanti degli dei o dei minori è d'altra parte è evidente nelle *Leggi*,

alcuni testi epigrafici, risalenti a non prima del IV secolo a.C. e questo particolare indicherebbe la sua origine in una tradizione religiosa popolare. Nelle gerarchie epigrafiche, i δαίμονες non sono sempre citati e talora sono preceduti dagli eroi, ma, come osserva Goldschmidt, in una tradizione popolare tali variazioni non dovrebbero stupire più di tanto. Goldschmidt suggerisce, sulla base di una testimonianza di Atenagora (cfr. cap. III), di far risalire questa gerarchia al VI secolo a.C., a Talete, ma non si deve dimenticare che per Plutarco essa risale ad Esiodo, che inserisce gli eroi tra la terza e la quarta delle età dell'uomo (e non possiamo tralasciare il dato certo per cui i δαίμονες sarebbero presenti nella prima e forse nella seconda). Secondo Goldschmidt 1950, p. 37, *Hésiode a réuni, adapté l'une à l'autre, deux traditions différentes et, sans doute, primitivement indépendantes l'une de l'autre: le mythe des âges et la division des êtres divins*. Questa ipotesi spiegherebbe anche la problematica distinzione tra le età dell'oro e di argento: per quanto riguarda i δαίμονες dell'età dell'argento, egli infatti suggerisce che essi possano corrispondere alle platoniche divinità ctonie di *Leggi* 717 a–b, ipotizzando che Esiodo abbia raddoppiato la classe dei δαίμονες per poter assegnare un ruolo nella corrispondente gerarchia degli esseri divini. La razza dell'età del Bronzo, che sopraffatti dalle loro stesse mani, se ne andarono alla squallida dimora del terribile Ade (*Opere* 153–4), corrisponderebbe ai platonici abitanti di Ade di *PLATONE, Repubblica* 386 b. Questa scala gerarchica, secondo Goldschmidt, avrebbe origine nell'iniziale contrapposizione dio–uomo, in cui però il primo termine si complica, a causa dell'inserimento prima degli eroi, poi dei demoni e infine degli abitanti dell'Ade; questa originale classificazione sarebbe stata non inventata dai filosofi, ma sistematizzata e perfezionata in uno sforzo continuo, dovuto forse all'urgenza di determinare in quale ordine fosse necessario rendere omaggio ai diversi esseri divini. In questo senso si spiegherebbe l'interesse dimostrato a questo proposito dal Platone delle *Leggi* e della *Repubblica*, dall'autore di *Epinomide* e da Senocrate.

¹²⁵ Una tarda notizia di *DIOGENE LAERZIO VIII, 24*, che cita Alessandro Poliistore, ci informa che, per Pitagora, l'aria è piena di anime, che sono chiamate δαίμονες o eroi; e da questi vengono agli uomini i sogni e i segni di futura malattia o salute [...]. La testimonianza, però, essendo tarda e molto vicina in contenuto alla tradizionale immagine dei δαίμονες post-platonici è da ritenere molto dubbia.

anche in modi che sembrano esulare il rispetto della gerarchia pitagorica:¹²⁶ *in ciascun villaggio innanzitutto si devono scegliere templi e un centro della città per gli dei e per i δαίμονες che seguono gli dei [...]*.¹²⁷ L'idea che gli dèi abbiano un seguito di δαίμονες, comunque, è ben evidenziata nel mito di Fedro 246e: *Il grande condottiero che è nel cielo, Zeus, guida il carro alato e incede per primo, conferendo ordine e sovrintendendo al tutto. Lo segue un esercito di dei e δαίμονες, sistemato in undici schiere*. Che in questo ultimo caso Platone si stia esprimendo attraverso un mito è ben evidente e spiega quale sia in generale la funzione che si attribuisce ai δαίμονες in una buona parte della produzione platonica.¹²⁸

Se accettiamo l'idea che in Platone il δαίμων, secondo le parole di Diotima, sia tutto ciò che è intermedio tra la realtà umana e quella oltreumana, potremmo dire non tanto che il δαίμων è mitico, quanto piuttosto che il mito, che permette di parlare della realtà altra, è demonico, perché senza la categoria del demonico non sarebbe possibile discutere del divino.

4. GLI IMMEDIATI SUCCESSORI DI PLATONE

I successori di Platone non sembrano intuire la profondità del concetto di δαίμων, intendendolo, forse per influenza del senso comune del termine, come una

¹²⁶ PLATONE, *Leggi* 729e–730a: *ὁ δυνάμενος οὖν τιμωρεῖν μᾶλλον βοηθεῖ προθυμότερον, δύναται δὲ διαφερόντως ὁ ξένιος ἐκάστων δαίμων καὶ θεὸς τῷ ξενίῳ συνεπόμενοι Δία.*

¹²⁷ PLATONE, *Leggi* 848d: *δώδεκα κόμας εἶναι χρή, κατὰ μέσον τὸ δωδεκατημόριον ἕκαστον μίαν, ἐν τῇ κόμῃ δὲ ἐκάστη πρῶτον μὲν ἱερὰ καὶ ἀγορὰν ἐξηρησθαι θεῶν τε καὶ τῶν ἐπομένων θεοῖς δαιμόνων, εἴτε τινὲς ἔντοποι Μαγνήτων εἴτ' ἄλλων ἰδρύματα παλαιῶν μνήμη διασεσωμένων εἰσὶν [...].*

¹²⁸ Come nota correttamente Timotin 2012, p. 83: *Le type de discours qui met en circulation cette gamme variée de figures du daimon est le mythe (ou un récit ayant un rôle analogue) et ce détail n'est pas fortuit. Le mythe platonicien est un genre de discours intermédiaire entre l'opinion et la science véritable, portant sur des réalités qui échappent au domaine de l'expérience, et qui a la capacité de figurer, de manière confuse, l'objet intelligible dont il ne donne qu'une image imparfaite.* Si veda anche Albinus 2003, p. 430.

manifestazione personale del divino.¹²⁹ Questo processo di individualizzazione o personificazione dei δαίμονες non è un'invenzione dei successori di Platone, ma è un dato attestato all'interno della tradizione greca: i δαίμονες di Empedocle sono colpevoli di omicidio o di spargiuro e per questo condannati a scontare lunghissime pene incarnati nel mondo umano e coincidono con gli stessi uomini:¹³⁰ pur essendo 'schegge di divinità', non sono divinità, ma hanno uno statuto particolare, in quanto vivono e possono morire.¹³¹ Proprio questa caratteristica dei δαίμονες è non solo recuperata, ma diviene anche centrale nell'Antica Accademia prima, fino al medio-platonismo poi:¹³² con l'autore di *Epinomide* e con Senocrate, il δαίμων diventa un *essere*, o meglio una categoria di esseri, che mediano tra divino e umano.¹³³

¹²⁹ Petersen parla, per spiegare questo fenomeno, dell'ontologizzazione di un concetto che in origine era totalmente generico e astratto.

¹³⁰ Montevicchi 2010, p. 98.

¹³¹ Montevicchi 2010, p. 99: *Che il daimon non sia propriamente un dio risulta dal frammento 115D dove Empedocle distingue gli dei, artefici del decreto che sigilla l'ordine del tutto, dai daimones che tale decreto hanno violato: questi ultimi, rispetto ai primi, sono mancanti di qualcosa, caratterizzati a recuperare una perduta purezza, fatto che li può far collocare a metà strada tra l'imperfezione terrena e la perfezione divina, in uno schema che potrebbe avere anche valenza etico-religiosa.*

¹³² Si veda Timotin 2012, p. 86: *l'auteur de l'Épinomis – probablement Philippe d'Oponte – n'a pas élaboré, au sens propre du terme, une 'démonologie', mais il est le premier à avoir assigné aux daimones une place et une fonction définies dans le cadre de sa cosmologie. La doctrine de l'Épinomis est fondée essentiellement sur une interprétation théologique de la cosmologie du Timée, notamment de la partie consacrée aux dieux-astres (39e-40b), qui a intégré le passage du Banquet (202e) concernant la nature et les fonctions du daimôn.*

¹³³ *Epinomide*, 984d-985b: θεοὺς δὲ δὴ τοὺς ὀρατοὺς, μεγίστους καὶ τιμιωτάτους καὶ ὀξύτατον ὀρῶντας πάντη, τοὺς πρώτους τὴν τῶν ἄστρον φύσιν λεκτέον καὶ ὅσα μετὰ τούτων αἰσθανόμεθα γεγονότα, μετὰ δὲ τούτους καὶ ὑπὸ τούτοις ἐξῆς δαίμονας, ἀέριον δὲ γένος, ἔχον ἔδραν τρίτην καὶ μέσην, τῆς ἐρμηνείας αἴτιον, εὐχαῖς τιμᾶν μάλα χρεῶν χάριν τῆς εὐφήμου διαπορείας. τῶν δὲ δύο τούτων ζῶων, τοῦ τ' ἐξ αἰθέρος ἐφεξῆς τε ἀέρος ὄν, διορώμενον ὅλον αὐτῶν ἐκάτερον εἶναι—παρὸν δὲ πλησίον οὐ κατάδηλον ἡμῖν γίνεσθαι—μετέχοντα δὲ φρονήσεως θαυμαστῆς, ἅτε γένους ὄντα εὐμαθοῦς τε καὶ μνήμονος, γινώσκειν μὲν σύμπασαν τὴν ἡμετέραν αὐτὰ διάνοιαν λέγωμεν, καὶ τὸν τε καλὸν ἡμῶν καὶ ἀγαθὸν ἅμα θαυμαστῶς ἀσπάζεσθαι καὶ τὸν σφόδρα κακὸν μισεῖν, ἅτε λύπης μετέχοντα ἤδη—θεὸν μὲν γὰρ δὴ τὸν τέλος ἔχοντα τῆς θείας μοίρας ἕξω τούτων εἶναι, λύπης τε καὶ ἡδονῆς, τοῦ δὲ φρονεῖν καὶ τοῦ γινώσκειν κατὰ πάντα μετεληφέναι— καὶ συμπλήρους δὲ ζῶων οὐρανοῦ γεγονότος, ἐρμηνεύεσθαι πρὸς ἀλλήλους τε καὶ τοὺς ἀκροτάτους θεοὺς πάντας τε καὶ πάντα, διὰ τὸ φέρεσθαι τὰ μέσα τῶν ζῶων ἐπὶ τε γῆν καὶ ἐπὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἐλαφρᾶ φερόμενα ῥύμη.

Come osserva Leonardo Taràn,¹³⁴ *l'Epinomide* mostra chiaramente l'influenza della concezione del δαίμων presente in *Simposio*, non solo a livello concettuale, ma anche a livello linguistico;¹³⁵ la scala gerarchica degli esseri viventi, però, avrebbe origine non platonica. In primo luogo, in *Epinomide* gli elementi sarebbero cinque e i δαίμονες sarebbero i viventi propri del secondo elemento, l'etere,¹³⁶ mediano tra il fuoco e l'aria, elemento che costituisce la novità introdotta dall'autore di questo trattato, la cui dottrina, su questo punto, non è però in accordo con quanto presente in *Timeo*, in cui gli elementi sono quattro a causa dell'assenza dell'etere:¹³⁷ la

¹³⁴ Taràn 1975, p. 283.

¹³⁵ Si veda per esempio Taràn 1975, p. 284.

¹³⁶ In *Epinomide*, in effetti, sono chiamati propriamente δαίμονες soltanto gli esseri viventi propri dell'elemento etere. Immediatamente dopo, nel testo, sono chiamati in causa gli esseri viventi dell'aria, che però non coincidono assolutamente con i δαίμονες, come mostra chiaramente il testo. Già Calcidio, però, confonde le due categorie, indicandole entrambe come δαίμονες, includendo, anzi, all'interno di questa stirpe anche gli esseri propri dell'acqua. Per una breve discussione a questo proposito, comunque, si rimanda a Taràn 1975, pp. 159–163 e 283, e a Timotin 2012, pp. 88–89, secondo cui l'innovazione dell'*Epinomide* sarebbe legata alla volontà di simmetria del suo autore, nello sforzo di far coincidere i cinque elementi alle cinque figure elementari di *Timeo* 40a. Taràn 1975, p. 284, ritiene che i δαίμονες e gli spiriti dell'aria abbiano le stesse funzioni a causa dell'inserimento del quinto elemento da parte dell'autore di *Epinomide*, che avrebbe indotto la necessità dell'introduzione di una corrispondente quinta stirpe di viventi, le cui funzioni restano però come sospese.

¹³⁷ L'etere, la parte più pura dell'aria per Platone, che non lo rende un elemento a sé stante, ha in *Epinomide* un ruolo diverso da quanto ad essa attribuito in Aristotele, *Il Cielo*, 270b 1ss: per quest'ultimo, infatti, l'etere, come è noto, è l'elemento assolutamente privilegiato, mentre per l'autore del trattato in questione esso mantiene il ruolo che aveva in Platone pur divenendo elemento a tutti gli effetti; secondo Timotin 2012, p. 89, è possibile che l'autore di *Epinomide* abbia inserito questo elemento leggendo il *Timeo* alla luce di Aristotele; anche Senocrate sarebbe giunto a una conclusione simile, ma non coincidente, motivo per cui Taràn 1975, pp. 38–40, può escludere che egli sia l'autore del trattato. Il fuoco è, in questo trattato, l'elemento cosmico in cui risiedono gli dei, l'etere appartiene ai δαίμονες, mentre all'aria, come si è detto, appartiene una razza di esseri non meglio identificata; all'acqua le ninfe e gli spiriti acquatici, e non i pesci, alla terra gli animali e l'uomo. Lo schema ripropone quanto osservabile in *Timeo* 41b, con notevoli differenze, in quanto nel trattato platonico aria, acqua e terra sono abitati da, rispettivamente, uccelli, pesci e animali terrestri. Timotin 2012, p. 86, osserva che l'autore del trattato è probabilmente il primo a stabilire che gli uccelli non sono i reali abitanti dell'aria: per l'autore di *Epinomide*, infatti, come anche successivamente in Aristotele, pesci e uccelli sono considerati animali terrestri e ogni zona dell'universo è abitata da

classificazione di *Timeo* ne risulta stravolta, in quanto tre categorie, cioè uccelli, pesci e animali terrestri, sono compattati in un unico elemento e sono aggiunte tre serie di esseri intermedi.¹³⁸ Lo stesso ordinamento degli esseri viventi ha un diverso presupposto, in *Timeo* e in *Epinomide*, in quanto la gerarchia platonica non è legata alla classificazione degli elementi stessi, quanto piuttosto all'anima che costituisce il fondamento della loro costituzione.¹³⁹ D'altra parte, è possibile, come suggerisce Timotin, che in questa nuova sistematizzazione abbia svolto un ruolo fondamentale la sovrapposizione tra questa gerarchia e quella, ben presente in Platone, che comprende dei, δαίμονες e eroi. Secondo Taràn, *in placing between the fiery and the earthy creatures three intermediate kinds of divine or semi-divine living beings, the author of the Epinomis puts forward, perhaps for the first time in Greek thought the notion of a scale of living beings which dwell in different regions of the universe in ascending order of perfection*,¹⁴⁰ anche se si potrebbe obiettare che una tale scala gerarchica, seppur non di esseri viventi, ben corrisponderebbe alla scala gerarchica di ambito religioso cui si è accennato prima. Potrebbe forse aver agito sull'autore di *Epinomide* l'esigenza di fondere non solo le differenti valenze del termine δαίμων all'interno dell'opera platonica, ma anche il modo in cui questo concetto è considerato all'interno delle altre tradizioni a lui note, *in primis* la scala gerarchica pitagorica, che comunque anche in Platone, come si è visto, è ben presente.¹⁴¹

esseri ad essa propri, in un ordine discendente di dignità, dagli dei agli uomini. Cfr. Dillon 2003, pp. 193 ss.

¹³⁸ Timotin 2012, p. 89.

¹³⁹ Timotin 2012, pp. 86–93.

¹⁴⁰ Taràn 1975, p. 46.

¹⁴¹ Si veda, a questo proposito, Einarson 1958, pp. 91–97 e in particolare p. 93, in cui l'autore nota: *setting up three intermediate elements, ether, air, and water, and thus abandoning the two mean proportional of Plato, as well as introducing another element [...] he imports into these the gods, daemons and heroes of popular religion, whose worship is recommended at Laws 717a–b. That the three intermediate elements were intended to provide these divinities with bodies is evident from the description of the scheme as a theogony (908c). [...] the next two elements, air and water, are respectively reserved to daemons and heroes.* Anche Taràn 1975, pp. 287–8, conferma che l'autore di *Epinomide* ritiene che i tre esseri intermedi siano all'origine della scala gerarchica religiosa. A questo proposito, si veda anche Timotin 2012, pp. 91–93, secondo cui la figura dei δαίμονες sarebbe fondamentale per lo sviluppo della riforma religiosa a suo parere propugnata dall'autore di *Epinomide*: *l'auteur de l'Épinomis semble*,

Ma l'argomentazione che colpisce maggiormente e che fa propendere per una derivazione non del tutto platonica di questa dottrina è l'assenza, in Platone, di δαίμονες chiaramente corporei, che invece prendono il sopravvento nell'età post-platonica.¹⁴²

I δαίμονες di *Epinomide*, invisibili, sono particolarmente saggi, in grado di imparare e di ricordare e di provare sentimenti, particolare quest'ultimo che mal si accorda con la natura divina, e che sarà estremamente sottolineato in tutta la tradizione successiva.¹⁴³

D'altra parte, l'autore di *Epinomide* non è il solo a cercare di 'ontologizzare' i δαίμονες. Sembra, infatti, che anche Aristotele, in alcuni scritti giovanili, si fosse interessato della questione, come dimostrerebbero alcuni frammenti del perduto scritto *La Filosofia*, secondo cui lo Stagiritita avrebbe ipotizzato l'esistenza di due δαίμονες, uno buono e l'altro malvagio, di cui il primo corrisponde a Zeus e l'altro a Ade.¹⁴⁴

Questo testo, però, non ci permette di sciogliere il dubbio che spesso l'utilizzo del termine impone, se cioè vi sia una differenza tra il suo utilizzo e quello di θεός: secondo Untersteiner, qui *Aristotele usa la parola δαίμων nell'antico senso greco, esprimibile con numen.*¹⁴⁵ Più interessante, invece, perché più vicino alla tradizione platonica, l'utilizzo che, secondo Clemente Alessandrino, ne avrebbe fatto nel perduto

implicitement, mettre un signe d'équivalence entre les dieux traditionnels – qu'il laisse, du reste, à chacun la liberté de ranger à sa guise – et les espèces d'êtres divins inférieurs aux dieux–astres. À peine suggérée, cette équivalence ne semble avoir d'autre rôle que de permettre l'introduction d'une catégorie d'êtres divins (les dieux astres) supérieure aux dieux traditionnels et, corrélativement, d'un culte civique dont l'importance dépasserait celle des cultes établis. La conséquence sarebbe che les dieux traditionnels restent en place, mais ils tendent petit à petit à devenir des daimones (Timotin 2012, p. 93).

¹⁴² Taràn 1975, p. 45.

¹⁴³ Taràn 1975, pp. 161–2 e 284–5.

¹⁴⁴ ARISTOTELE, FR. 6 U. (=R²8, R³6), *apud* DIOGENE LAERZIO, I, *Proem.* 8 (6): Αριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ Περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι τῶν Αἰγυπτίων: καὶ δύο κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα: καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Αἰδῆς καὶ Ἀρειμάνιος.

¹⁴⁵ Untersteiner 1963, p. 84.

trattato *I Pitagorici*,¹⁴⁶ in cui Aristotele parla di un δαίμων che accompagna gli uomini durante la loro vita.

Un articolo piuttosto datato di William Lameere cerca di entrare più a fondo nella questione e mettere in luce, secondo le parole dell'autore, alcuni aspetti poco noti del pensiero giovanile dello Stagirita.¹⁴⁷ Lameere concentra la sua attenzione su una particolare espressione aristotelica: [...] *quanto al quarto genere [di animali], non bisogna cercarlo qui in basso: tuttavia ne deve esistere uno che corrisponda alla posizione del fuoco. [...] Bisogna cercare questo quarto genere sulla Luna [...]*.¹⁴⁸ La notizia è particolarmente interessante, osserva Lameere, perché in effetti nella tradizione greca esistono diversi riferimenti a una stirpe di esseri che avrebbero la loro dimora sull'astro, non solo a livello letterario, ma anche nell'arte funeraria, con particolare riferimento ad un'origine orfico-pitagorica di questa credenza: tuttavia, nulla nel testo indica con certezza che lo Stagirita stia effettivamente parlando di demoni, benché l'ipotesi avanzata da Lameere sia suggestiva poiché l'ipotesi di una sede demonica sulla Luna non è un *unicum* aristotelico.¹⁴⁹

Per Aristotele l'idea che la luna possa essere abitata è di origine analogica: inoltre, poiché essa si trova presso la sfera del fuoco e ogni elemento ha i suoi propri abitanti, è necessario che anche la luna abbia una propria categoria di viventi, così come è necessario che anche l'elemento fuoco ne abbia, parimenti, una.¹⁵⁰ Gli abitanti della luna dovrebbero avere dei caratteri estremamente peculiari, tenendo conto che pur

¹⁴⁶ ARISTOTELE, Fr. R²188, R³193, *apud* CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, VI, 6, 53, 2–3.

¹⁴⁷ Cfr. Lameere 1949.

¹⁴⁸ ARISTOTELE, *La generazione degli animali* III, 11, 761 b 8–23: Τὸ δὲ τέταρτον γένος οὐκ ἐπὶ τούτων τῶν τόπων δεῖ ζητεῖν· καίτοι βούλεται γέ τι κατὰ τὴν τοῦ πυρός εἶναι τάξιν· τοῦτο γὰρ τέταρτον ἀριθμεῖται τῶν σωμάτων. Ἀλλὰ τὸ μὲν πῦρ αἰεὶ φαίνεται τὴν μορφήν οὐκ ἰδίαν ἔχον, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ τῶν σωμάτων· ἢ γὰρ ἀήρ ἢ καπνὸς ἢ γῆ φαίνεται τὸ πεπερωμένον. Ἀλλὰ δεῖ τὸ τοιοῦτον γένος ζητεῖν ἐπὶ τῆς σελήνης· αὕτη γὰρ φαίνεται κοινωνοῦσα τῆς τετάρτης ἀποστάσεως.

¹⁴⁹ Si rimanda per un approfondimento della questione a Lameere 1949.

¹⁵⁰ In effetti, Aristotele ritiene che esistano degli animali che nascono, vivono e muoiono nel fuoco e che sarebbero osservabili in Macedonia, come detto nella *Stora degli Animali* V, 19. Ma, secondo Lameere 1949, p. 300: *ce seul type d'être vivant pour la région du feu ne peut avoir correspondu dans son esprit à toute une catégorie d'êtres vivants adaptés au genre de vie que conditionnera le lieu naturel du feu [...]*.

appartenendo al mondo sublunare ed essendo quindi sottomessi alle leggi del divenire e della corruzione, sarebbero a stretto contatto con il cielo, che è la dimora degli esseri immortali. Conclude dunque Lameere che *il n'est pas téméraire de conjecturer que les animaux de la région du feu seront des êtres semi-divins, semi-mortels, c'est à dire des démons, suivant le sens que l'on donnait au mot démon à l'époque du Stagirite, et qui est son acception platonicienne par excellence.*¹⁵¹ A sostegno di questa ipotesi, Lameere si serve di una tardissima notizia, risalente a Michele di Efeso che citerebbe un frammento del perduto commento di Giovanni Filopono a *La generazione degli animali*:¹⁵²

gli esseri viventi che sono nati e nascono [nel fuoco] risiedono nella sfera della luna. Esistono, in effetti, e nascono esseri viventi dotati di ragione, eterei, che non mangiano e non bevono, e la cui unica occupazione è di ordine visivo e contemplativo: hanno sede nell'aria e nell'etere. E benché ciascuno di essi possa vivere per oltre tremila anni, sono comunque soggetti alla morte.

Lameere ritiene, anche se ancora una volta il termine *δαίμων* non è citato nel testo greco, che Michele di Efeso non solo si stia riferendo ai *δαίμονες*, ma che stia utilizzando una fonte decisamente antica, che mostra una considerazione di questi esseri non legata alla tradizione cristiana o al paganesimo ad essa contemporaneo. Se la residenza sulla luna è evidentemente di origine aristotelica, essendo questo dettaglio presente nel testo dello Stagirita, è però opportuno chiedersi da dove derivino gli altri dettagli testimoniati, che ricostruiscono il *modus vivendi* di questo gruppo di esseri, ed in particolare il dato riguardante il loro essere, benché longevi, comunque mortali: *situés aux confins du ciel et de la terre, non loin de cette atmosphère épurée qui s'apparente à la lumière du soleil, démons lunaires que n'assujettit pas tout à fait l'inexorable loi du changement qui transforme incessamment les êtres et les choses du monde sublunaire, presque voisins des dieux, mais encore assez près de nous pour êtres menacés dans*

¹⁵¹ Lameere 1949, p. 302.

¹⁵² GIOVANNI FILOPONO (*apud* MICHAELIS EPHESI), *Commento ai libri Sulla generazione degli animali*.

*leur existence et leur félicité (ils meurent après trois mille ans), ces êtres surnaturels auront sans doute été l'objet, de la part d'Aristote, d'une estimation qui avait pour but de fixer le nombre de leurs années entre les cas extrêmes d'une vie éphémère et d'une vie sans fin [...].*¹⁵³

L'interesse scientifico di Aristotele, dunque, sarebbe stato diretto anche a questa categoria di viventi, di cui sarebbe stato necessario individuare le abitudini, in un intento che potremmo definire classificatorio. L'accostamento tra questi esseri lunari e i δαίμονες è stimolante, non solo per il confronto con i contemporanei eredi di Platone, che effettivamente, a loro volta, individuano caratteristiche comportamentali o fisiche dei δαίμονες, ma anche perché un qualche legame tra i δαίμονες e la Luna era emerso già in precedenza: Pitagora, come si è visto, è considerato come uno dei δαίμονες buoni che abitano la Luna, una caratteristica che, probabilmente, è legata allo spostamento ideale su di essa delle Isole dei Beati, cui i δαίμονες in quanto 'morti buoni' appartengono.

La teoria di Lameere, dunque, è molto suggestiva e certamente indica che una certa riflessione sulla figura dei δαίμονες deve essere stata presente, almeno a livello giovanile, nel pensiero di Aristotele, dimostrata chiaramente dalla testimonianza di Clemente; ma le fonti di cui Lameere si serve sono molto tarde e i documenti stessi non appaiono così certi da permettere di sottoscrivere la sua tesi di fondo, che, cioè, l'influsso della demonologia aristotelica sia stato determinante per il futuro sviluppo della questione, anche se Plutarco riprenderà l'idea che la sede di alcuni δαίμονες sia la luna e l'ipotesi di un'appartenenza della stirpe demonica all'elemento aereo, prossimo all'etere ma non con esso coincidente, sarà presente in età ellenistica ed imperiale.

Certamente, la frammentarietà delle testimonianze aristoteliche impedisce di chiarire con esattezza la questione, così come accade per l'altro discepolo di Platone, Senocrate, cui la testimonianza di Plutarco in particolare riconosce una funzione fondamentale nella definizione dello statuto dei δαίμονες nella filosofia dell'Antica Accademia e del Medio Platonismo. Il ruolo di Senocrate è stato talora sottolineato con forza, talora negato veementemente, in particolare nella datata opera di Heinze,

¹⁵³ Lameere 1949, pp. 312-3.

che ritiene Senocrate il vero inventore della demonologia post-platonica, e in Detienne, secondo cui al contrario nulla di originale traspare nella riflessione senocratea, che attingerebbe ampiamente a opere di ispirazione pitagorica pre-esistenti ma perdute:¹⁵⁴ nella visione della prima età imperiale, tuttavia, Senocrate doveva essere considerato un'*auctoritas* a riguardo, come testimoniano le numerose citazioni plutarchee. Per Plutarco, inoltre, Senocrate avrebbe avuto il merito di introdurre una nuova categoria di δαίμονες: nel *Declino degli Oracoli*, infatti, si legge che di δαίμονες malvagi ne ha lasciati in giro non solo Empedocle, [...] ma anche Platone, Senocrate e Crisippo.¹⁵⁵ La notizia è estremamente interessante, non tanto per il riferimento in sé a Senocrate, in cui peraltro, come si vedrà, sono effettivamente presenti δαίμονες malvagi, quanto per le altre indicazioni: la citazione di Empedocle, ad esempio, non appare problematica, in quanto, come si è detto, i suoi δαίμονες si sono macchiati di colpe terribili e per questo sono condannati all'esilio nel mondo materiale; la curiosità è rappresentata dalla ripresa di Platone, perché è molto rara, quasi straordinaria, la presenza di δαίμονες malvagi e generalmente collegata all'avvertimento di questo concetto da parte dei suoi contemporanei. Solo nella *Lettera VII* e in un passo del *Liside*¹⁵⁶ compare in accenno questa idea.¹⁵⁷

Esisterebbero, per Senocrate, due tipi di δαίμονες, buoni e malvagi, di cui questi ultimi sarebbero inferiori ai primi nella scala cosmica,¹⁵⁸ ed è ancora Plutarco a darci

¹⁵⁴ È possibile ricostruire gran parte del pensiero demonico senocrateo, grazie all'ampia quantità di frammenti riportati da autori successivi, benché la tradizione indiretta spesso lasci adito a dubbi su quanto l'autore citato volesse effettivamente intendere: non è Senocrate quello che noi leggiamo, ma Plutarco che riporta Senocrate nei passaggi per Plutarco più rilevanti.

¹⁵⁵ PLUTARCO, *Il declino degli oracoli*, 419 a: πρὸς ταῦτα τοῦ Ἡρακλέωνος σιωπῆ διανοουμένου τι πρὸς αὐτὸν ἄλλὰ φαύλους μὲν ἔφη δαίμονας οὐκ ἔμπεδοκλῆς μόνον, ὃ Ἡρακλέων, ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ Πλάτων καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρῦσιππος.

¹⁵⁶ PLATONE, *Liside* 223a: κατὰ, ὡσπερ δαίμονές τινες, προσελθόντες οἱ παιδαγωγοί.

¹⁵⁷ Timotin 2012, p. 98: *dans l'Épinomis, comme chez Platon, il n'est jamais question des daimones mauvais, tandis que Xénocrate est crédité de la conception selon laquelle la participation au πάθος humain peut corrompre la nature des daimones.*

¹⁵⁸ Dillon 2003, pp. 130–131.

questa informazione, in *Iside et Osiride*, informazione che potrebbe forse essere collegata alla presenza di due gerarchie divine in Senocrate, in un'ottica dualistica, testimoniata da Tertulliano;¹⁵⁹ ma questa ipotesi, in riferimento alla demonologia senocratea, appare molto dubbia in quanto non è attestata in nessuno dei frammenti a noi rimasti.

Si ha in realtà l'impressione che la figura dei δαίμονες segua uno sviluppo funzionale parallelo a quanto presente nell'*Epinomide*, dovuto in parte all'esigenza di accordare e spiegare le numerose attestazioni del termine in Platone, e in particolare i passi maggiori di *Simposio* e *Timeo*, e dall'altra di fornire una base di spiegazione per la religione tradizionale: in questo senso, infatti, vanno numerosi frammenti, tutti trasmessi, in varie opere, da Plutarco.¹⁶⁰

L'intento di Senocrate appare piuttosto evidente: nel demandare ai δαίμονες ogni particolare imbarazzante o malvagio presente nella religione tradizionale, si vuole salvare la dignità della religione tradizionale, le cui vere divinità non avrebbero potuto compiere atti come quelli che spesso sono loro attribuiti o chiedere riti e

¹⁵⁹ TERTULLIANO, *Alle nazioni* II, 2. PLUTARCO, *Iside e Osiride*, 360 d, fr. IP 225.

¹⁶⁰ PLUTARCO, *Il declino degli oracoli*, 417 e-f, fr. IP 228: καὶ μὴν ὅσας ἔν τε μύθοις καὶ ὕμνοις λέγουσι καὶ ἄδουσι, τοῦτο μὲν ἀρπαγὰς τοῦτο δὲ πλάνας θεῶν κρύψεις τε καὶ φυγὰς καὶ λατρείας, οὐ θεῶν εἰσιν ἀλλὰ δαιμόνων παθήματα καὶ τύχαι μνημονεύμεναι δι' ἀρετὴν καὶ δύναμιν αὐτῶν. *Ibidem*, 417 c-e, fr IP 230: ἐορτὰς δὲ καὶ θυσίας, ὡσπερ ἡμέρας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς, ἐν αἷς ὠμοφαγίαι καὶ διασπασμοὶ νηστεαί τε καὶ κοπετοί, πολλαχοῦ δὲ πάλιν αἰσχρολογίαι πρὸς ἱεροῖς μανίαι τ' ἀλαλαὶ τ' ὀρινόμεναι ῥιψαύχενι σὺν κλόνῳ, θεῶν μὲν οὐδενὶ δαιμόνων δὲ φαύλων ἀποτροπῆς ἔνεκα φήσοιμ' ἂν τελείσθαι μελίχια καὶ παραμύθια. καὶ τὰς πάλαι ποιουμένας ἀνθρωποθυσίας οὔτε θεοὺς ἄπαιτεῖν ἢ προσδέχεσθαι πιθανόν ἐστιν, οὔτε μάτην ἂν ἐδέχοντο βασιλεῖς καὶ στρατηγοὶ παῖδας αὐτῶν ἐπιδιδόντες καὶ καταρχόμενοι καὶ σφάττοντες, ἀλλὰ χαλεπῶν καὶ δυστρόπων ὀργὰς καὶ βαρυθυμίας ἀφοσιούμενοι καὶ ἀποπιμπλάντες ἀλαστόρων ἐνίων δὲ μανικοὺς καὶ τυραννικοὺς ἔρωτας, οὐ δυναμένων οὐδὲ βουλομένων σώμασι καὶ διὰ σωμάτων ὀμιλεῖν. ἀλλ' ὡσπερ Ἡρακλῆς Οἰχαλίαν ἐπολιόρκει διὰ παρθένον, οὕτως ἰσχυροὶ καὶ βίαιοι δαίμονες ἐξαιτούμενοι ψυχὴν ἀνθρωπίνην περιεχομένην σώματι λοιμούς τε πόλεσι καὶ γῆς ἀφορίας ἐπάγουσι καὶ πολέμους καὶ στάσεις ταραττουσιν, ἄχρι οὗ λάβωσι καὶ τύχωσιν οὐ ἔρῳσιν. *Iside e Osiride*, 26, 361 b, fr IP 229: ὁ δὲ Ξενοκράτης καὶ τῶν ἡμερῶν τὰς ἀποφράδας καὶ τῶν ἐορτῶν, ὅσαι πληγὰς τινὰς ἢ κοπετοὺς ἢ νηστείας ἢ δυσφημίας: ἢ αἰσχρολογίαν ἔχουσιν, οὔτε θεῶν τιμαῖς οὔτε δαιμόνων οἶεται προσήκειν χρηστῶν, ἀλλ' εἶναι φύσεις ἐν τῷ περιέχοντι μεγάλας μὲν καὶ ἰσχυράς, δυστρόπους δὲ καὶ σκυθρωπάς, αἱ χαίρουσι τοῖς τοιούτοις, καὶ τυγχάνουσαι πρὸς οὐθὲν ἄλλο χεῖρον τρέπονται.

venerazioni indegne di un dio. I δαίμονες malvagi sono dunque responsabili di tutto quanto di meschino e malvagio si possa individuare nella mitologia; la distinzione tra δαίμονες buoni e malvagi, sarebbe dovuta alla differente e individuale reazione alle passioni, di cui essi, a differenza degli dèi, non sono immuni.

Sembra però che un discorso a parte vada fatto su alcune testimonianze, in cui il riferimento è precisamente mirato ai riti misterici, su cui, osserva Plutarco, dovrebbe essere mantenuto il riserbo.¹⁶¹ Questi δαίμονες di cui non si deve parlare, e che sono venerati attraverso culti particolari, non sono chiamati malvagi, e sono distinti chiaramente dai racconti denigranti sulle avventure divine del mito: che esista un culto che riguarda i δαίμονες, un culto segreto e riservato a un'élite, orfico-pitagorico, in effetti, è ormai evidente, come ha dimostrato ad esempio il più volte citato *Papiro di Derveni*. Che quindi qui Senocrate possa fare riferimento a questa particolare categoria di δαίμονες è possibile, tanto più che la questione di un legame tra Senocrate e i culti orfici, per quanto ancora non risolta, è stata ampiamente dibattuta e che un influsso sia esistito appare fuori dubbio, anche se forse troppo sottolineato da una parte della critica della prima metà del Novecento.¹⁶²

Si ha dunque l'impressione che Senocrate non stia cercando solo di mediare tra le diverse valenze che il termine δαίμων assume in Platone, in *Simposio* e in *Timeo in primis*, ma anche nella religiosità popolare, che pure in Platone è attestata, e nella tradizione pitagorica, presente non solo in Platone, ma anche nel contemporaneo autore dell'*Epinomide*, la cui demonologia presenta molti punti di contatto con quella

¹⁶¹ PLUTARCO, *Iside e Osiride*, 360f, fr. IP 225: τὰ γὰρ Γιγαντικὰ καὶ Τιτανικὰ παρ' Ἑλλησιν ἀδόμενα καὶ Κρόνου τινὲς ἄθεσμοι πράξεις καὶ Πύθωνος ἀντιτάξεις πρὸς; Ἀπόλλωνα, φυγαί τε Διονύσου καὶ πλάναι, Δήμητρος οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν Ὀσιριακῶν καὶ Τυφωρικῶν, ἄλλων θ' ὧν πᾶσιν ἕξεστιν ἀνέδην μυθολογουμένων ἀκούειν: ὅσα τε μυστικοῖς ἱεροῖς περικαλυπτόμενα καὶ τελεταῖς ἄρρητα διασώζεται καὶ ἀθέατα πρὸς τοὺς πολλούς, ὅμοιον ἔχει λόγον. *Il declino degli oracoli*, 417b, fr IP. 227: εἰσὶ γὰρ, ὡς ἀνθρώποις, καὶ δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραὶ καὶ τοῦ παθητικοῦ καὶ ἀλόγου τοῖς μὲν ἀσθενὲς καὶ ἀμαυρὸν ἔτι λείψανον ὥσπερ περίττωμα, τοῖς δὲ πολὺ καὶ δυσκατάσβεστον ἔνεστιν, ὧν ἴχνη καὶ σύμβολα πολλαχοῦ θυσίαι καὶ τελεταὶ καὶ μυθολογίαι σώζουσι καὶ διαφυλάττουσιν ἐνδισπαρμένα. περὶ μὲν οὖν τῶν μυστικῶν, ἐν οἷς τὰς μεγίστας ἐμφάσεις καὶ διαφάσεις λαβεῖν ἔστι τῆς περὶ δαιμόνων ἀληθείας, 'εὐστομά μοι κείσθω' καθ' Ἡρόδοτον.

¹⁶² Isnardi Parente 1982, pp. 408 ss.

di Senocrate.¹⁶³ Il δαΐμων senocrateo, secondo quanto ci riporta Plutarco, è un essere corporeo presente nell'aria e invisibile, indicato nella tradizione come divinità perché più forte dell'uomo e partecipe in parte di elementi divini, dotato di sensazione e suscettibile al piacere, e quindi, in generale di caratteristiche umane e divine. Al contempo, però, il δαΐμων sembrerebbe anche essere coincidente con l'anima immortale, che però per Senocrate è incorporea: l'autore di *Epinomide* risolve questa antinomia ipotizzando che l'anima si serva del δαΐμων come di un organo.¹⁶⁴

Le due concezioni presenti in Senocrate sembrano assolutamente inconciliabili, come conclude Isnardi Parente, secondo cui *Senocrate sembra aver recepito tutte e due le forme della demonologia, quella cosmologica di Filippo di Opunte e quella psicologica di derivazione pitagorica passata attraverso Platone, più specificamente connessa a motivi etico-religiosi; ma nulla allo stato delle nostre testimonianze ci può indurre a stabilire che egli creasse una reale sutura fra questi due diversi aspetti. Egli ha forse giustapposto a una concezione cosmologica, esprimibile anche in termini di simbolismo geometrico, una concezione più tradizionale, iscriventesi in un determinato filone filosofico-religioso che interessava da vicino la vita e la storia dell'Accademia; e può darsi che abbia volutamente mantenuto una certa distinzione tra i due piani, quello più strettamente filosofico e quello più squisitamente religioso, secondo lo stesso insegnamento di Platone soprattutto nelle Leggi.*¹⁶⁵ Proprio il confronto con le diverse attestazioni del termine δαΐμων in *Leggi* potrebbe confermare quanto supposto, poiché, come si è visto, in questo testo Platone dà

¹⁶³ Taràn 1975, p. 152, mette in luce non solo le somiglianze tra le due teorie, come ad esempio la posizione intermedia dei δαΐμονες, la loro suscettibilità alle passioni e l'utilizzo di questa categoria per spiegare alcune caratteristiche della religiosità tradizionale greca, ma anche le differenze: in particolare, mentre per Senocrate i δαΐμονες sono anime invisibili, quelli di *Epinomide* sono esseri viventi invisibili, composti da anima e corpo; inoltre, mentre in Senocrate, come si è visto, i δαΐμονες possono essere buoni o malvagi, in *Epinomide* essi sono essenzialmente buoni, in quanto amano gli uomini virtuosi e odiano quelli malvagi. In conclusione, per Taràn 1975, p. 152, *both demonologies seem to be systematic developments of Plato's notion of το δαιμόνιον in the Symposium and in the other dialogues; and this dependence explains the similarities between the two demonologies, for there is neither evidence nor any need to suppose that either author was dependent on the other.*

¹⁶⁴ Isnardi Parente 1982, pp. 418–19. Cfr. *Epinomide*, 984b.

¹⁶⁵ Isnardi Parente 1982, p. 418.

spazio a valenze particolarmente diverse tra loro e spesso legate alla religiosità popolare: la tradizione, come mostrato, testimonia l'esistenza di δαίμονες malvagi e forse proprio contro questa opinione comune può essere letta, almeno in parte, la mitizzazione del concetto in Platone;¹⁶⁶ è possibile che Senocrate abbia avvertito anche la necessità di inquadrare nella sua cosmologia non solo la figura dei δαίμονες platonici delle opere maggiori, ma anche di quelli presi in causa in altre opere, come anche nella religiosità comune, ottenendo il duplice scopo di sistematizzare un concetto che appariva troppo poliedrico nell'*opera omnia* platonica e al contempo di rivalutare la religione tradizionale, alla cui preservazione, d'altra parte, il Platone delle *Leggi* aveva dedicato molta attenzione: tanto in *Repubblica* quanto in *Leggi* Platone spesso ribadisce che i legislatori non devono apportare cambiamenti alle normative religiose di datazione antica o imposte da oracoli, in particolari a quelle concernenti il culto di dei, δαίμονες ed eroi, mentre è necessario vietare i culti privati, legati specialmente alla superstizione,¹⁶⁷ che si rivolgono sempre a queste categorie del divino.¹⁶⁸

Molto spazio è dedicato alla questione dei δαίμονες malvagi in Senocrate nella datata edizione dei frammenti di Heinze, secondo cui i δαίμονες non solo sarebbero intermediari tra gli dèi e gli uomini nell'ambito dell'organizzazione del cosmo, ma coinciderebbero con le anime dei morti, buoni o malvagi, in quanto l'Ade sarebbe, in realtà, l'elemento dell'aria in cui i δαίμονες vagano. Questa teoria, come osserva Isnardi Parente, nella sua edizione dei *Frammenti* di Senocrate, *non è suffragata dai testi con chiarezza e ha poi incontrato obiezioni nel corso della sua critica. [...] Certamente la teoria dei dèmoni malvagi preesiste a Platone*, continua Isnardi Parente, *e l'impulso alla formazione di una demonologia platonica (né va trascurato, prima di Platone, Socrate) è derivato da ambiente pitagorico,*¹⁶⁹ senza però dimenticare che là dove Senocrate si è

¹⁶⁶ Così per Timotin 2012, p. 48: *en faisant d'Éros un daimôn, Platon préserve, d'une part, l'incorruptibilité et la philanthropie des dieux et, d'autre part, montre l'infondé de la croyance en l'existence des daimones mauvais.*

¹⁶⁷ PLATONE, *Leggi*, 909 e.

¹⁶⁸ Goldschmidt 1950, pp. 32–33.

¹⁶⁹ Isnardi Parente 1982, p. 415.

preoccupato di dare una formulazione geometrica al problema dell'essenza del dèmone, egli sembra avere semplicemente indicato il carattere intermedio di queste particolari essenze. Sembra insomma esistere tutta una concezione fisico-cosmologica della demonicità, nella dottrina di Senocrate, che non implica di necessità il richiamo all'irrazionalità o al male, e che si avvicina sensibilmente alla demonologia dell'autore dell'Épinomide, i cui δαίμονες sono preposti al governo dei vari elementi cosmici. Vari frammenti dell'opera senocratea sembrano andare, in effetti, in questa direzione, mostrando come anche Senocrate si interessi della giustificazione e dell'analisi di quanto espresso in *Simposio 202e*, testo che assume un ruolo centrale nella creazione di una demonologia dell'Antica Accademia.

Senocrate, infatti, offre due spiegazioni del ruolo intermedio dei δαίμονες, da un punto di vista geometrico da una parte e cosmologico dall'altra. A livello geometrico, si porta l'esempio dei tre diversi tipi di triangolo, equilatero, isoscele e scaleno, che presentano tre caratteristiche facilmente applicabili ai generi divino, demonico e umano: il triangolo equilatero, infatti, rappresenta l'equilibrio, *identico a se stesso e immobile*, e quindi è legato alla concezione del divino; il triangolo scaleno rappresenta la mancanza di equilibrio, il diseguale, quindi il genere umano; il triangolo isoscele, che ammette in parte la natura di entrambi, rappresenta il demonico.¹⁷⁰

La spiegazione cosmologica riguarda la posizione intermedia della luna tra il sole e le stelle, che rappresentano il divino, e le meteore o comete che rappresentano l'umano, laddove la luna, mediana tra i due livelli, avrebbe le caratteristiche intermedie del demonico.¹⁷¹ Questo ultimo passaggio, se effettivamente senocrateo, sarebbe particolarmente interessante, in quanto la luna, che come abbiamo ripetutamente notato è tradizionalmente legata ai δαίμονες, è connessa all'elemento

¹⁷⁰ PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*. II 48; PLUTARCO, *Il declino degli oracoli*. 12, 416 c.

¹⁷¹ Questa seconda testimonianza, in realtà, non è attribuibile con certezza a Senocrate, ma poiché Plutarco, che la riporta ne *Il declino degli oracoli*, la cita immediatamente dopo rispetto alla precedente, Dillon 2003, p. 129, ritiene di poterla attribuire al medesimo autore.

dell'aria, che per Senocrate è proprio di questa stirpe di viventi e sembra diventarne nuovamente la sede, nonostante la testimonianza di Aezio, che ricorda l'esistenza, per Senocrate, di δαίμονες invisibili e sublunari, senza peraltro escludere che ve ne siano di superiori.¹⁷²

La luna, dimora dei δαίμονες, ha una doppia natura, a metà tra la luce eterna delle stelle e la terra, dimora degli uomini, una distinzione che non si trova in Senocrate per la prima volta, ma già nella tradizione orfico-pitagorica, in cui è attestato un rituale composto da una doppia iniziazione, di cui la prima ha luogo sulla terra di Demetra e la seconda nella luna di Persefone, per permettere all'anima di giungere alla sua sede finale:¹⁷³ la figura dei δαίμονες senocratei, dunque, potrebbe essere collegata all'idea di una salvezza escatologica dell'anima, che si riflette nei δαίμονες. Come questi ultimi possono innalzarsi al livello degli dei o scendere presso gli uomini, così anche le anime.¹⁷⁴ La luna, come si è visto, è infatti tradizionalmente la sede delle Isole dei Beati, quindi sede di una categoria ben definita di defunti e l'anima sembra essere, in Senocrate, un essere demonico,¹⁷⁵ non si può dimenticare che proprio le Isole dei Beati sarebbero, secondo una tradizione antichissima che risale a Esiodo, la sede degli eroi.¹⁷⁶

Rimane dubbio se per Senocrate il livello demonico corrispondesse all'insieme delle anime dei defunti, tanto buoni quanto malvagi, come ipotizzava Heinze,¹⁷⁷ tuttavia è estremamente interessante notare che un autore che potrebbe in qualche modo aver conosciuto l'opera di Senocrate, Filone Alessandrino,¹⁷⁸ proponga una

¹⁷² AEZIO, *Raccolta di dottrine dei filosofi*, I, 7, 30, *apud* STOBEO, *Estratti, detti, precetti*, I, 1, fr. IP 213.

¹⁷³ Albinus 2003, p. 438.

¹⁷⁴ L'interessante supposizione è ancora di Albinus 2003, p. 440, il quale però osserva che questa visione religiosa da una parte e filosofica dall'altra non sono chiaramente coniugati insieme prima di Plutarco.

¹⁷⁵ Isnardi Parente 2002, p. 418.

¹⁷⁶ ESiodo, *Opere e Giorni*, vv. 155–173.

¹⁷⁷ Heinze 1965, pp. 78–123.

¹⁷⁸ Filone, nel suo tentativo di mediare il dato scritturale e la filosofia platonica, identifica gli angeli della tradizione biblica con i δαίμονες dell'Antica Accademia, esseri intermedi tra il Dio assolutamente trascendente e gli uomini.

netta equivalenza tra δαίμονες e anime,¹⁷⁹ in due passi in cui l'influenza senocratea è forse ipotizzabile dall'appartenenza della stirpe demonica all'aria, a differenza di quanto accade per *Epinomide*, che difficilmente dunque potrebbe esserne la fonte, a meno che Filone, come Calcidio successivamente, non confonda i δαίμονες con la stirpe aerea.¹⁸⁰ Certamente, esistono elementi che avvicinano le testimonianze dell'Alessandrino a *Epinomide* e in particolare la gerarchia degli esseri viventi, che

¹⁷⁹ Nikiprowetzky, 1996, pp. 220–1, nota che, se effettivamente Filone intende dimostrare che l'aria è piena di anime e che queste anime corrispondono, almeno in parte, agli angeli e ai geni, l'affermazione della coincidenza tra angeli e demoni è offerta come un dato assiomatico, senza che in effetti il problema dell'esistenza dei demoni sia in qualche modo toccato. Secondo Nikiprowetzky, la causa di questo comportamento è da ricercare nell'assenza di discussioni contro l'esistenza dei demoni nei predecessori di Filone. L'equivalenza tra anime e demoni, comunque, procede chiaramente dalla somiglianza delle loro funzioni: il modo più corretto di chiamare questi esseri è senz'altro quello adottato da Mosé, in quanto la loro funzione principale è precisamente quella di annunciare gli ordini divini. Questo utilizzo, peraltro, introduce, o presuppone, un interessante slittamento semantico del termine ἄγγελος in greco: sebbene infatti questo termine già fosse stato utilizzato per indicare i messaggeri degli dei, in ambito mitologico, come Iride, esso non intende una classe di esseri legati a questa sola funzione. Secondo Nikiprowetzky, sono invece i demoni della tradizione popolare ad avere una funzione simile, motivo per cui gli angeli della tradizione ebraica giungeranno a prenderne il posto, a confondersi con loro o ad associarsi a loro. Dillon 1983 osserva che, in effetti, se Platone distingue tra anime e δαίμονες, non così la tradizione medioplatonica, come dimostra ad esempio Apuleio. È peraltro doveroso sottolineare come spesso nel mondo ebraico sia presente una tale equivalenza (si veda *infra*).

¹⁸⁰ Cfr. *I Giganti* II, 6–18 e *I sogni*, I 22. D'altra parte, anche Timotin 2012, pp. 106–107, ammette che ci sia una differenza fondamentale tra i δαίμονες di Filone e di *Epinomide*, in quanto per Filone le anime possono modificare la propria situazione, migliorandola o peggiorandola, laddove per l'autore di *Epinomide* la gerarchia degli esseri viventi è essenzialmente statica. La teoria filoniana si ritrova con evidenza in Plutarco, che l'attribuisce a Esiodo e ad altri autori di cui non cita il nome; considerando però l'importanza di Senocrate come fonte per Plutarco, e le altre somiglianze individuate tra le due posizioni, non si dovrebbe escludere a priori una tale ipotesi. Come osserva Runia 1986, pp. 228–230, lo sviluppo della demonologia nei secoli che seguono la morte dei discepoli di Platone è difficile da definire. Le somiglianze tra Filone e Apuleio indicano che forse la fonte diretta di Filone potrebbe essere un'opera medio-platonica non giunta. Per alcuni passi particolari, si veda *infra*. Per quel che riguarda le fonti della dottrina filoniana dei δαίμονες, si rimanda anche a Dillon 1983 pp. 197–200: qui, Dillon ritiene che le fonti di Filone siano Platone, Senocrate, l'autore di *Epinomide*, Posidonio, autore di un perduto trattato che potremmo supporre si intitolasse *Demoni ed Eroi*, ed Eudoro di Alessandria: la demonologia filoniana, secondo Dillon, coincide a grandi linee con quella medio-platonica, di cui probabilmente condivide le fonti.

serve a dimostrare la necessità dell'esistenza della stirpe angelico-demonica. Tuttavia, la gerarchia filoniana presenta elementi di contaminazione tra lo schema aristotelico del *La generazione degli animali* e lo schema dell'*Epinomide*, come è chiaro dal riferimento alle creature terrestri che abiterebbero la terra, quelle acquatiche che vivrebbero in mari e fiumi, laddove il cielo sarebbe la residenza degli astri, intesi come esseri viventi.¹⁸¹ Certamente innegabile, infine, è il riferimento aristotelico per quanto riguarda gli abitanti del fuoco. Che, d'altra parte, la classificazione di questi intermediari non sia certa in Filone, è dimostrato anche dalle notevoli differenze che intercorrono tra *I Giganti*, *I sogni* e il *La Piantazione di Noè*.¹⁸²

Nel *La Piantazione di Noè*, la struttura gerarchica in cui sono divise le anime è tripartita:¹⁸³ da una parte sono presenti le anime umane, il cui luogo naturale è elemento terrestre. Queste anime corrispondono a una delle due categorie di anime individuate ne *I sogni* e ne *I Giganti*; allo stesso modo, anche i δαίμονες propriamente detti, il cui habitat è al di sopra della regione dell'aria, presso lo stesso etere, corrispondono alla seconda categoria di anima presente nelle due opere citate. Questi ultimi, agli occhi di Filone, sono le sole creature che possono effettivamente assimilarsi agli angeli della Bibbia; ma il *La Piantazione di Noè* aggiunge un terzo gruppo, quello delle anime disincarnate, estranee all'ordine dell'elemento terrestre e alla vita del corpo, e che appartengono per eccellenza al luogo naturale dell'aria.¹⁸⁴

Un'altra differenza che il *La Piantazione di Noè* presenta rispetto agli altri due trattati riguarda il luogo naturale cui appartengono le anime non incarnate: i δαίμονες/angeli sono propri, secondo *I sogni* e *I Giganti*, dell'aria, ma ne *La Piantazione di Noè* i soli che possano davvero essere chiamati angeli appartengono all'etere, benché sia dubbio il significato da attribuire a questo elemento nel contesto filoniano, se quello presente in Aristotele o in *Epinomide*. Al contrario, la seconda

¹⁸¹ Cfr. ARISTOTELE, *La generazione degli animali* III, 761b 13–23. Si veda a questo proposito Dillon 1983 p. 199 e il confronto che propone con Apuleio, suggerendo che la fonte di Apuleio possa essere la stessa di Filone.

¹⁸² FILONE DI ALESSANDRIA, *La piantazione di Noé*, 4. Secondo Dillon 1983, p. 200, la differenza sarebbe derivata da una maggiore cautela dell'autore.

¹⁸³ Lameere 1951, pp. 73–80.

¹⁸⁴ Cfr. anche Radice 1988, p. 889 n6.

categoria, non presente negli altri due trattati, delle anime non incarnate che non sono uomini e nemmeno δαΐμονες/angeli, sarebbe propria dell'aria, anche se, in effetti, questa apparente incongruenza sarebbe risolta se l'etere fosse, come in *Epinomide*, la parte superiore dell'aria: le anime di rango superiore avrebbero dimora in questo elemento, e quelle di dignità inferiore si troverebbero nell'aria.¹⁸⁵

5. DIFFUSIONE DELLA FIGURA DEL ΔΑΪΜΩΝ OLTRE I CONFINI DELLA GRECIA

Che i δαΐμονες siano interpretati, grosso modo all'altezza cronologica di Filone, come anime, incarnate o meno, di defunti o di viventi, è reso certo anche dalla preziosa testimonianza degli autori latini, che si affannano, con scarsa soddisfazione, a trovare una traduzione per il termine. Cicerone si scontra direttamente con questo problema nella sua parziale traduzione del *Timeo*: *Reliquorum autem, quos Graeci δαΐμονας appellant, nostri opinor lares, si modo hoc recte conversum videri potest, et nosse et nuntiare ortum eorum maius est quam ut profiteri nos scire audeamus*.¹⁸⁶ Ancora più interessante è, a questo proposito, la testimonianza di Varrone, riportata da Agostino: *inter lunae vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aeras est animas, sed eas animo, non oculis videri et vocari heroas et lares et genios*.¹⁸⁷ Se Cicerone sembra concentrare la sua attenzione su un particolare aspetto della concezione (post)platonica del δαΐμων, Varrone intende riportare l'intera tradizione, confondendo i δαΐμονες con gli eroi, come d'altra parte accade anche in Filone, e indicando oltre ai lari anche i geni. Ulteriormente più ampia è la traduzione proposta da Apuleio, secondo cui i δαΐμονες, oltre a essere geni e esseri superiori, potrebbero essere i defunti in tutte le loro sfaccettature, quindi defunti 'buoni', cioè i *Lares*

¹⁸⁵ Per quanto riguarda la corporeità di queste anime, si rimanda a Dillon 1983, pp. 200–203.

¹⁸⁶ CICERONE, *Timeo*, 38: *Per quanto riguarda gli altri, che i greci chiamano δαΐμονες, e noi dovremmo chiamare Lari, se questo può apparire un modo corretto di tradurre [...].*

¹⁸⁷ VARRONE, *apud* AGOSTINO, *La Città di Dio*, VII 6 = F226C.

custodi delle famiglie, defunti 'cattivi', i *Lemures*, e defunti 'né buoni né malvagi', i *Manes*.¹⁸⁸

L'idea, dunque, che i *δαίμονες* corrispondano alle anime dei defunti ha una lunga fortuna all'interno della tradizione di età ellenistica e del primo impero, ma molto interessante è la distinzione tra *Lares* e *Lemures*, perché in effetti dalla traduzione di Cicerone e di Varrone è implicito intendere che essi siano ben disposti verso gli uomini, come sempre sono i *Lares*: gli spiriti dei defunti irritati, infatti, come correttamente argomenta Apuleio, sono i *Lemures*. Si ha quindi l'impressione, benché il materiale a disposizione sia scarso, che per Cicerone e per Varrone i *δαίμονες* siano, come da tradizione esiodea, sostanzialmente buoni, custodi degli uomini virtuosi e contrari agli uomini malvagi. La tradizione riferita da Apuleio, e poco prima da Plutarco, è invece ben diversa e sottolinea fortemente la possibile esistenza di *δαίμονες* maligni. È possibile, quindi, chiedersi se anche per Filone tali esseri malvagi esistano oppure no, in quanto la critica ha spesso oscillato tra le due interpretazioni. La chiave per la comprensione di questo passaggio è il *De Confusione Linguarum*,¹⁸⁹ in cui si dimostra come non si possa, in effetti, parlare di

¹⁸⁸ APULEIO, *Il Demone di Socrate*, 15.

¹⁸⁹ FILONE, *La confusione delle lingue*, 34–36: ἔστι δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀέρα ψυχῶν ἀσωμάτων ἱερώτατος χορὸς ὀπαδὸς τῶν οὐρανίων· ἀγγέλους τὰς ψυχὰς ταύτας εἴωθε καλεῖν ὁ θεσπιωδὸς λόγος· πάντ' οὖν τὸν στρατὸν ἐκάστων ἐν ταῖς ἀρμοττούσαις διακεκοσμημένον τάξεσιν ὑπηρετήν καὶ θεραπευτήν εἶναι συμβέβηκε τοῦ διακοσμήσαντος ἡγεμόνος, ᾧ ταξιαρχοῦντι κατὰ δίκην καὶ θεσμὸν ἔπεται λιποταξίου γὰρ οὐ θέμις ἀλῶναί ποτε τὸ θεῖον στρατεύμα. βασιλεῖ δὲ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν ἐμπρεπὲς ὀμιλεῖν τε καὶ χρῆσθαι πρὸς τὰς τῶν τοιούτων πραγμάτων ὑπηρεσίας, οἷσπερ ἀρόττει μὴ ὑπὸ μόνου πῆγνυσθαι θεοῦ. χρεῖος μὲν γὰρ οὐδενός ἐστιν ὁ τοῦ παντὸς πατήρ, ὡς δεῖσθαι τῆς ἀφ' ἑτέρων, εἰ ἐθέλοι δημιουργῆσαι, <συμπράξεως>, τὸ δὲ πρέπον ὁρῶν ἑαυτῶ τε καὶ τοῖς γινομένοις ταῖς ὑπὲρ δυνάμεσιν ἔστιν ἃ διαπλάττειν ἐφῆκεν, οὐδὲ ταύταις εἰσάπαν αὐτοκράτορα δοῦς τοῦ τελεσιουργεῖν ἐπιστήμην, ἵνα μὴ τι πλημμεληθεῖ τῶν ἀφικνουμένων εἰς γένησιν. μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ τελειωθέντος ἐξ ἀσκήσεως τότε· ὁ θεὸς ὁ τρέφων με ἐκ νεότητος, ὁ ἀγγελος ὁ ῥυόμενός με ἐκ πάντων τῶν κακῶν (Gen. 48, 15. 16)· ὁμολογεῖ γὰρ καὶ οὗτος ἡδὴ, ὅτι τὰ μὲν γνήσια τῶν ἀγαθῶν, ἃ φιλαρέτους τρέφει ψυχὰς, ἐπὶ θεὸν ἀναφέρεται μόνον ὡς αἴτιον, ἡ δὲ τῶν κακῶν μοῖρα ἀγγέλοις ἐπιτέτραπται πάλιν, οὐδὲ ἐκείνοις ἔχουσι τὴν τοῦ κολάζειν αὐτοκράτορα ἐξουσίαν, ἵνα μηδενὸς τῶν εἰς φθορὰν τεινόντων ἢ σωτήριος αὐτοῦ κατάρχη φύσις. διὸ λέγει· δεῦτε καὶ καταβάντες συγχέωμεν. οἱ μὲν γὰρ ἀσεβεῖς τοιαύτης ἐπάξιον δίκης

angeli/δαίμονες malvagi in Filone. Qui sono infatti offerte due spiegazioni per le azioni da loro commesse, che in qualche modo li discolpano: da un lato, sono considerati in genere come malvagi quei δαίμονες che compiono azioni violente nei confronti degli uomini, ma che in realtà stanno castigando chi lo merita.¹⁹⁰ Queste anime, dunque, hanno una funzione vicina a quella dei δαίμονες ἀλάστορες della tradizione greca: non compiono il male per il male in sé, ma per obbedire alla volontà divina, e pertanto non sono imputabili. Essi dunque tormentano gli uomini per riportarli sulla retta via, non solo se si sono macchiati di una colpa, ma anche se hanno intenzione di farlo: non esiste per Filone la possibilità che gli angeli punitori agiscano in maniera eccessiva, andando oltre il loro mandato, poiché questo è stato loro proibito da Dio. Come si vedrà nel capitolo successivo, per Filone questa interpretazione è necessaria per rimanere aderente all'ideologia dominante nell'Antico Testamento.

Il secondo motivo, piuttosto simile, in realtà, riguarda l'impossibilità, per il Dio filoniano, di generare direttamente il Male, pur essendo la presenza del male nel mondo necessaria per il libero arbitrio dell'uomo: a questo scopo, Egli si è servito di Potenze al suo servizio, e quindi dei suoi angeli, in modo che ad essi fosse imputabile

τυγχάνειν, ἴλεως καὶ εὐεργέτιδας καὶ φιλοδώρους αὐτοῦ δυνάμεις οἰκειοῦσθαι τιμωρίαις. εἰδὼς μέντοι τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων ὠφελίμους ὑπαρχούσας δι' ἑτέρων αὐτὰς ὥρισεν· ἔδει γὰρ τὸ μὲν ἐπανορθώσεως ἀξιωθῆναι, τὰς δὲ πηγὰς τῶν ἀενάων αὐτοῦ χαρίτων ἀμιγεῖς κακῶν ἰ οὐκ ὄντων μόνον ἀλλὰ καὶ νομιζομένων φυλαχθῆναι. Questo passo è confrontabile, e presenta numerosi punti di contatto, con *La Creazione del mondo*, 72–75.

¹⁹⁰ Dillon 1983, p. 203, ricorda che, in *Fuga e ritrovamento*, 66, Filone aveva chiaramente espresso la necessità di una categoria di 'punitori', in quanto Dio, essendo perfetto legislatore, non avrebbe potuto infliggere punizioni, ma avrebbe demandato questo compito ai suoi ministri, che coincidono con gli dei giovani del *Timeo*. Secondo Dillon, il passo di *De Gigantibus* non mostrerebbe l'esistenza di una classe di esseri malvagi, di cui Filone parlerebbe in relazione all'apocalittica giudaica, come ad esempio il libro di Enoch, (Dillon qui si riferisce all'ipotesi di Wolfson, contestata da Nikiprowetzky) e alla tradizione popolare greca, ma soltanto di anime che sono state incarnate per la loro eccessiva attenzione alle cose del mondo fisico: queste anime sarebbero, per Dillon, le anime degli esseri umani. Secondo Calabi 2004 lungi dal rappresentare aiutanti ribelli, gli angeli cattivi di Filone sarebbero anime ontologicamente simili alle anime di uomini che hanno scelto la sapienza e la filosofia.

la creazione del Male nel mondo;¹⁹¹ anche in questo caso, però, gli angeli che compiono il male non agiscono di loro iniziativa, ma su ordine divino.¹⁹²

Il discorso di Filone sembra, quindi, non solo definire l'ambito di occupazione degli angeli considerati malvagi, ma mostrare la loro inesistenza: si ha l'impressione che l'Alessandrino voglia dimostrare l'assurdità di una credenza ben diffusa al suo tempo,¹⁹³ in quanto l'uomo comune all'epoca di Filone si sentiva come circondato da legioni di spiriti, secondo l'espressione di Nikiprowetzky,¹⁹⁴ che non necessariamente erano a lui favorevoli.¹⁹⁵

¹⁹¹ Come d'altra parte accade in *Timeo* 42d–e.

¹⁹² Così Calabi 2004, pp. 97–99, secondo cui questo è l'unico caso in cui gli intermediari non servono agli uomini, ma a colmare una necessità ontologica, cioè la creazione dell'imperfetto a partire dal perfetto. In tutti gli altri casi citati da Filone, gli angeli non rispondono a una necessità divina, ma umana. Secondo Calabi, però, le Potenze che qui intervengono potrebbero essere differenti dalle anime citate nelle altre tre testimonianze citate. Infatti, gli angeli–demoni sono intermediari che svolgono un'azione di mediazione, ma la necessità del loro intervento è, per così dire, unilaterale: servono gli uomini, infatti, non a Dio, che non ha bisogno di informatori che salgano a lui per riferire ciò che accade nel mondo.

¹⁹³ Cfr. Calabi 2004, pp. 92–94, secondo cui la superstizione che qui Filone intende combattere non riguarda solo l'esistenza stessa degli angeli malvagi, quanto anche la presunta e falsa distinzione tra anime, angeli e demoni in tre figure ontologicamente indipendenti: Dio, infatti, come si è detto, avrebbe creato un solo genere di anime, invisibili, aeree, mediatrici, che, attraverso scelte differenti, hanno assunto un ruolo, una funzione differenti per aver compiuto scelte diverse: le anime che hanno 'disdegnato la corporeità', sono rimaste presso Dio e svolgono quindi un compito di assistenza: questi sono quelle anime che correttamente possono essere chiamate angeli; le anime malvagie che hanno scelto di seguire la via dei piaceri sono quelli che erroneamente, per superstizione, sono chiamati angeli malvagi; esiste anche un gruppo mediano di anime, che hanno saputo scegliere quelle delle figlie degli uomini che risultavano plausibili e hanno poi saputo lasciarle per volgersi al bene. Questi sono gli uomini di Dio, sacerdoti o profeti, o, almeno, del cielo, anime volte al sapere. Secondo Nikiprowetzky, infatti, in Filone non esiste nessuna apertura alla demonologia (intesa come esistenza di esseri superiori all'uomo di natura malvagia), in quanto, come si è detto, gli angeli malvagi non sono altro che le anime degli uomini malvagi.

¹⁹⁴ Nikiprowetzky 1996, p. 222: l'autore sottolinea le differenti componenti di questa concezione, tra cui superstizioni popolari, fantasie pitagoriche, platoniche, stoiche, che avrebbero dato un abito filosofico a elementi provenienti anche da un ambito religioso orientale, in particolare siriano. Sull'ipotesi di un'influenza orientale fin dalla composizione dei poemi omerici ed esiodici, si veda ad esempio Penglase 1994.

¹⁹⁵ Interessante la supposizione di Mosès, nella sua edizione de *I Giganti*, p.28 n2: *Aux croyances superstitieuses de la démonologie, Philon oppose le point de vue rationnel de la*

Gli angeli possono dunque effettivamente cadere, e rimanere intrappolati nei corpi, ma non esistono angeli non incarnati volontariamente maliziosi nei confronti degli uomini: si trova intrappolato nel corpo, da cui solo a fatica può uscire, chi è attratto dal mondo materiale, e non chi sia contrario agli ordini divini, poiché questa insubordinazione è impossibile, a livello angelico. Solo i filosofi, infatti, possono sperare di tornare a essere anime libere nell'aria, senza più legami con il corpo.

6. IL DEMONE DI SOCRATE E LE ATTESTAZIONI DEL τὸ δαιμόνιον

Uno degli utilizzi più frequenti del termine δαίμων tra la fine dell'età ellenistica e l'inizio dell'età imperiale concerne il noto demone di Socrate, ulteriore elemento di complicazione dei tentativi di conciliazione della terminologia demonologica platonica. In realtà, però, Platone, come pure Senofonte, non utilizza mai δαίμων per indicare questo concetto. I due discepoli di Socrate, osserva Cambiano, *usano prevalentemente l'aggettivo sostantivato to daimonion, 'il demonico', che in altri passi si specifica come un semeion, un segno, o una phoné, una voce*. E ancora aggiunge che Socrate non dice di *avere to daimónion*, ma che *gli succede (γίγνεσθαι)*.¹⁹⁶ Conclude Cambiano che *il demonico, il segno o la voce demonica, è qualcosa che succede a Socrate, è un evento, non un'entità personale, che possiede Socrate e presiede al suo comportamento*.¹⁹⁷

L'aggettivo neutro sostantivato δαιμόνιον compare per la prima volta, per quanto ne sappiamo, con Bacchilide, mantenendo peraltro il suo valore aggettivale. Lo stesso termine, con il medesimo significato collettivo, sovrapponibile a τὸ θεῖον, compare

philosophie. La superstition qu'il combat consiste peut-être à se représenter les esprits comme des êtres absolument étrangers et, par conséquent, hostiles à l'homme; dans la perspective philonienne, au contraire, les esprits qui peuplent l'univers sont, d'une certaine manière, homogènes à l'âme humaine.

¹⁹⁶ Si veda, per esempio, PLATONE, *Eutifrone* 3b.

¹⁹⁷ Per le differenze tra il demone socratico in Platone e Senofonte, si rimanda all'articolo di Cambiano 1990. Principalmente, Cambiano osserva la caratteristica 'negativa' del demone socratico in Platone, contrapposta alla funzione 'assertiva' presentata da Senofonte, che probabilmente intende accostare il demone socratico alla tradizionale ispirazione profetica per riabilitare la figura del maestro.

anche in Erodoto,¹⁹⁸ Isocrate¹⁹⁹ e nel *Corpus Hyppocraticum*,²⁰⁰ sempre con valore collettivo. Nelle *Fenicie* di Euripide, il vocabolo sembra sottendere il significato di *genio malefico*, poiché è l'autore delle disgrazie che si abbattano sulla casa di Edipo, in un utilizzo, però, che sembra richiamare da vicino il senso di δαίμων in quanto Fato, di cui si è ampiamente discusso.²⁰¹ Il δαίμόνιον, dunque, sembra aver conservato il valore indeterminato che originariamente aveva caratterizzato il δαίμων, tramite la non specificità tipica dell'aggettivo neutro sostantivato, che mantiene la sua qualità di ambito indeterminato: può dunque essere inteso con un valore collettivo poiché racchiude in sé l'idea di ciò che ha natura demonica, ma non presenta, generalmente, una forte opposizione rispetto a θεῖον, benché sia interessante trovare giustapposti i due termini in una delle testimonianze ippocratee. In particolare, esso non è attestato in questa fase al plurale e manca di quella connotazione negativa, o addirittura dispregiativa, con cui, come si vedrà nel successivo capitolo, verrà impiegato nella traduzione dei Settanta.

7. CONCLUSIONE

Appare connaturata al termine δαίμων la difficoltà di assegnare ad esso una valenza specifica: fin dalle sue prime apparizioni, infatti, esso è utilizzato in maniera varia e articolata. Se risulta impossibile anche solo la ricerca di un unico significato, che spieghi tutte le occorrenze del termine, perfino all'interno della sola *Iliade*, questo può essere motivato da un erroneo assunto di base: che si debba cercare un unico concetto che, in una civiltà lontana da quella in cui il termine appare, possa spiegare

¹⁹⁸ ERODOTO, *Storie* II, 120 5: [...] *era il δαίμόνιον che disponeva che, morendo nella più completa rovina, rendessero evidente agli uomini che le punizioni divine per le gravi colpe sono gravi.*

¹⁹⁹ A Isocrate è stato attribuito il πρὸς Δημοτικόν, un'orazione di ambito politico-pedagogico, che sembra non autentico per ragioni di natura contenutistica e stilistica, che però non risultano del tutto decisive. In questo testo, al paragrafo 13, il το δαίμόνιον è utilizzato per indicare la Potenza divina oggetto del culto umano, quindi come sinonimo di θεοί.

²⁰⁰ IPPOCRATE, *Il Morbo Sacro*, 358, 16 e 382, 24.

²⁰¹ EURIPIDE, *Fenicie*, 350–3.

cosa il poeta omerico o Esiodo intendessero esprimere. La risposta che appare più filologicamente corretta, dunque, sembra essere quella di Petersen, che propone di individuare non un termine che traduca cosa il δαΐμων significhi, quanto piuttosto di identificare la funzione di ciò che era inteso come tale e di definirlo tramite un concetto che esprima attualmente la stessa funzione, che si può individuare in un legame che unisce il mondo divino al mondo umano, tradizionalmente distanti e inavvicinabili nella Grecia di età arcaica e classica. Questa è, d'altra parte, la lettura che si può dare del più noto testo 'demonico' della Grecia classica, il discorso della sacerdotessa Diotima in *Simposio* 202e. Possiamo quindi rendere l'idea della funzione del δαΐμων attraverso il moderno concetto di *intermediario*, concetto che effettivamente si è sviluppato in ambito mediterraneo proprio per esegesi del citato testo platonico: il demonico greco è tutto ciò che sta tra il divino e l'umano. Quindi, anche nel momento in cui il divino si rivela all'umano, assume le caratteristiche del demonico, in quanto altrimenti non sarebbe avvertibile o comprensibile agli occhi dell'uomo. La stessa discussione di ciò che è divino è demonica, ed in quanto tale il mito stesso è demonico. Omero ed Esiodo rappresenterebbero, dunque, due aspetti diversi di questo legame tra divino e umano: in Omero, infatti, il termine è preferibilmente utilizzato per indicare una divinità che si rivela agli uomini, indicando dunque un processo che dal divino porta all'umano, mentre in Esiodo, specialmente nelle *Opere e i Giorni*, il processo appare inverso, in quanto sono gli uomini, dopo la morte, a rendersi più vicini agli dèi, essendo in qualche modo divinizzati, in un processo di accostamento tra realtà dei morti e divina che è tipica delle religioni arcaiche. Il concetto di demonico, però, appare così vicino a quello di divino, non essendo molto diverso da un riflesso del divino nell'umano, che presto una categoria scivola nell'altra, e il termine δαΐμων è dunque utilizzato come sinonimo di θεός in una parte rilevante della tradizione letteraria di età arcaica e classica.

Anche il Fato, principalmente inteso come ciò che favorisce o che contrasta gli uomini senza alcun interesse per la loro condotta morale, associato al divino, è demonico, perché stabilito da una potenza superiore totalmente distinta dall'uomo

ma che sull'uomo stesso agisce. L'anima umana, considerata come una scheggia di divinità, o comunque di origine divina, è demonica per eccellenza, non solo se anima di morti, ma anche di viventi, imprigionata nei corpi e anelante al ritorno al divino, come risulta in particolare nei frammenti dei Pitagorici e di Empedocle.

Tutti questi valori particolari, ma anche la funzione originaria del termine, sembrano aver influenzato Platone, come dimostra l'ampia varietà delle valenze mostrate dai Dialoghi. Si aggiunge però un elemento, attestato solo in piccola parte nella tradizione a lui precedente: sembra infatti che anche la religiosità popolare si sia impadronita del termine, in un momento imprecisato dell'età classica o arcaica, intendendolo come una sorta di diminutivo di θεός secondo uno schema di probabile origine orientale: i δαίμονες sono infatti dotati di meno onore di un dio, anche se di maggior onorabilità rispetto a un eroe, in una scala gerarchica che probabilmente risente delle impostazioni pitagoriche. Demonici sono dunque i figli illegittimi degli dèi, che presentano elementi intermedi tra gli dèi e gli uomini, e le divinità inferiori al seguito delle divinità maggiori. Demonici sembrano essere alcuni personaggi provenienti dal folklore, come i demoni protettori delle strade, così come sono demonici gli strumenti della vendetta, le Erinni o le Eumenidi. Per quanto varie possano essere le figurazioni dei δαίμονες platonici, rimane sempre ben evidente la loro caratteristica mediazione tra mondo divino e mondo umano e questo induce a supporre che essi siano, in realtà, immagini mitiche, personificazioni mitiche, come spesso accade nei dialoghi platonici a ciò che permette di parlare del livello divino. Il mito è demonico, e i demoni platonici sono essi stessi dei miti.

Non in questo modo però sono intesi dai successori di Platone: Aristotele, apparentemente, cerca di condurre un'indagine biologica sulla loro esistenza, e l'autore di *Epinomide* e Senocrate, inquadrano i δαίμονες, definiti come *esseri intermediari* e in generale dotati di una certa corporeità, in una precisa sistemazione cosmologica, non solo per legare tra loro tutte le occorrenze del termine in Platone; allo stesso modo intendono anche accordarsi con miti che nella religiosità greca sono frequentemente intesi come demonici: esseri essenzialmente buoni in *Epinomide* e potenzialmente malvagi in Senocrate, ammesso che quanto riportato riguardo a lui

da Plutarco sia effettivamente da ricondurre a Senocrate, questi nuovi esseri demonici sono figure dotate di una forza sovrumana e di altri caratteri divini, pur essendo sensibili alle passioni. Quanto di questa metamorfosi derivi da una tradizione religiosa e quanto dai necessari adattamenti delle teorie platoniche è probabilmente indimostrabile, perché perso assieme alle altre testimonianze del tempo, che hanno però restituito un testo che permette di comprendere il legame con una tradizione religiosa, quella pitagorica, e il tema del demonico: il *Papiro di Derveni*, infatti, è preziosa dimostrazione dell'effettiva esistenza di un culto demonico, forse collegato alla divinizzazione dell'anima umana, per quanto in un ambito ristretto e riservato a un'élite di iniziati.

È plausibile dunque, in questa difficoltà definitoria, domandarsi in quale momento il termine abbia iniziato quello slittamento semantico che lo avrebbe con il tempo portato a divenire un equivalente di 'diabolico' e 'satanico': il δαίμων, originariamente, non è connotato né positivamente né negativamente, mantenendo l'apparenza di una *vox media*, così come accade per i termini che generalmente ricadono sotto l'ampio spettro del Fato. Certamente, una valenza negativa è frequente, legata specialmente alle recriminazioni contro un fato negativo, come ad esempio accade in *Odissea*. Le altre attestazioni di δαίμονες malvagi in età classica sono estremamente difficili da inserire in un quadro d'insieme, ma è bene osservare che sono in prevalenza collegate all'applicazione di una giustizia divina, che essa sia comprensibile per gli uomini o meno: così è da intendere la presenza di δαίμονες ἀλάστορες nella tragedia.

Quei δαίμονες malvagi che esulano da questa categoria sono quelli forse più interessanti per il presente lavoro di ricerca, perché dimostrano che, a un qualche livello, molto probabilmente estremamente vicino alla tradizione popolare e/o di origine orientale, esiste una categoria di *esseri* di indole malvagia o comunque nettamente contrari all'uomo, che causano rovina o follia o che comunque, senza alcuna apparente motivazione, sono irritati dagli uomini, al punto da essere paragonati da Apuleio ai *Lemures* della tradizione romana: morti che infastidiscono i vivi perché vi è stata qualche mancanza nei loro confronti. Di demoni malvagi,

dunque, non ne hanno lasciati in giro, secondo le parole di Plutarco, solo Empedocle, Platone e Senocrate, ma una tradizione nascosta, che molto raramente riaffiora, e che potrebbe essere la responsabile dello slittamento semantico del termine attorno all'inizio dell'era cristiana.

CAPITOLO II:

DEMONI IN CERCA DI UN CORPO UMANO

1. IL MALE E LA CADUTA DEGLI ANGELI: DEMONI E GIGANTI IN ISRAELE*

a. L'ANTICO TESTAMENTO

Nell'Antico Testamento, sebbene incidentalmente sia ricordata la presenza di spiriti malefici, la demonologia mantiene una posizione tutto sommato marginale, in aperto contrasto con quanto avviene nei Vangeli Sinottici, in cui le presenze malefiche giocano un ruolo centrale in qualità di avversari del Cristo.²⁰² La radice di questa profonda differenza è certamente da mettere in relazione al problema della teodicea, concetto che subisce, negli ambienti e nei periodi che influenzano la composizione delle diverse parti della Scrittura, modificazioni sostanziali e profonde: in alcuni tra gli scritti più antichi dell'Antico Testamento, come *Isaia* e *Amos*, è evidente che sia il male sia il bene devono risalire a Jahwé, all'interno di un'impostazione religiosa strettamente monoteistica, per cui diventa necessario supporre che gli spiriti che mettono alla prova gli uomini e influiscono negativamente sulla loro vita siano inviati direttamente da Dio.²⁰³ Pur essendo vero, infatti, che nella tradizione arcaica non si parla della provenienza di tali spiriti, il solo affermarne l'esistenza diventa problematico, nel momento in cui si ha il passaggio da una tradizione monolatrica o politeista a una monoteista.

Non esiste, in realtà, nell'ebraismo più antico, testimoniato da *Amos*, il concetto di un male metafisico, ma soltanto di un male fisico, causato da Dio per punire quello morale, che dipende interamente dalla cattiva disposizione dell'uomo. Essendo

* Le citazioni di *1Enoch*, *Giubilei* e *Testamenti dei Dodici Patriarchi* provengono dall'edizione Charlesworth 1983–6.

²⁰² Monaci Castagno 1996, p. 11.

²⁰³ Per esempio cfr. Is. 45, 7; Am. 3, 6; IRe 22, 22; Giob. 2, 1–7. Cfr. DENT alla voce δαίμων.

interamente libero, l'uomo è anche interamente responsabile, e quindi punibile:²⁰⁴ la figura del diavolo, inteso come principio del male, non nasce in Israele prima dell'epoca persiana ma il solo fatto che in *Amos* si sottolinei che solo da Dio dipendono la buona e la cattiva sorte segnala la problematicità della questione.²⁰⁵ *Amos* agisce dunque in chiave antipoliteistica, per evidenziare l'impotenza degli spiriti maligni, in cui il popolo crede, ma che in una visione strettamente monoteistica non possono avere alcun potere.²⁰⁶

Se dunque il male viene da Dio, Dio ha però fornito all'antico Israele anche due modalità per evitarlo o limitarlo: da un lato, in linea con il pensiero dell'autore di *Amos*, esiste il Patto, mezzo di salvezza il cui rispetto consente di evitare l'impurità, che genera male morale, a sua volta causa di male fisico;²⁰⁷ dall'altra, la promessa ad Abramo, una promessa che è senza condizioni, e che prevede una teologia completamente diversa da quella sottostante al Patto.²⁰⁸

In 2 *Isaia* compare il problema dell'identificazione della Tenebra, la cui creazione è attribuita a Dio per evitare il rischio di scivolare in una concezione dualista di

²⁰⁴ Sacchi 1990b, pp. 79–81. Per una visione d'insieme del problema del male nell'Israele antico, si veda anche Sacchi 1990a.

²⁰⁵ Per la complessa storia del principio del male nell'Antico Testamento, si veda Sacchi 1990a e Rosso Ubigli 1990. Diversi articoli sono dedicati a questo problema anche in Lange 2003, pp. 137–421.

²⁰⁶ Cfr. Sacchi 1990a, p. 109, secondo cui *Amos*, dichiarando che la sventura può derivare solo da Dio, doveva voler dire che i demòni o non esistevano o non avevano alcun potere. Difficilmente però la prima soluzione poteva essere accolta in una società in cui questa credenza era diffusissima.

²⁰⁷ Si veda, per esempio, Ez. 18. Cfr. Boccaccini 2003, pp. 137–138, secondo cui per il giudaismo sadocita le forze distruttive dell'universo, il male e l'impurità, non sono né eliminate né lasciate libere di agire, bensì costrette entro confini precisi. Finché gli esseri umani non osano oltrepassare i limiti posti da Dio, è possibile controllare il male e l'impurità. L'obbedienza alle leggi morali consente di evitare il male, originariamente inteso come punizione divina delle trasgressioni umane, mentre l'obbedienza alle leggi di purità impedisce la diffusione incontrollata dell'impurità.

²⁰⁸ Cfr. Sacchi 2001, p. 31: è l'ideologia del sud, che attende la salvezza secondo la Promessa, in maniera gratuita, attraverso i 'privilegi di David' piuttosto che attraverso la giustizia di Israele che mette in pratica i comandamenti di Dio. Si tratta di idea che non ebbe sviluppi nel pensiero ebraico canonico ed è lontanissima, anzi opposta, a quella dei profeti preesilici del nord e del Deuteronomista, i quali furono sempre convinti della possibilità dell'uomo di mettere in pratica, anche integralmente, i precetti di Dio. Per le due teologie si veda ancora Sacchi 1990b, pp. 81–83.

stampo iranico, legando in questo modo Dio al concetto di Male; e d'altra parte, anche la prima apparizione dell'angelo *satana* prevede un suo stretto legame con Dio:²⁰⁹ in Zaccaria e in Giobbe, infatti, esso è l'incaricato di accusare gli uomini per le loro mancanze davanti a Dio, mettendoli alla prova, un ruolo che si mantiene nei secoli, come testimonia ancora l'*Apocalisse di Giovanni*.²¹⁰ Satana, come anche l'angelo della Distruzione, sarebbe una rappresentazione del lato oscuro di Dio, cui sono assegnate le azioni negative nei confronti degli uomini all'interno del disegno divino.²¹¹

Il passaggio successivo sarebbe stato il rendere malvagio questo essere per spiegare perché Dio si adira, apparentemente senza ragione, con qualcuno, e perché induce a compiere azioni nefaste: un concetto non condiviso dall'intero canone biblico, come dimostra in particolare il *Siracide*, in cui Satana non è un personaggio, ma una metafora per indicare l'istintualità umana.²¹² Nella tradizione canonica, dunque, si rifiuta l'idea di un'entità cui attribuire l'origine del male, come attesta ancora il *Siracide*, che nel II secolo a.C. spiega come esso derivi dall'uomo, e non da altro al di fuori di lui: si spiega dunque in questo modo l'impostazione psicologica della figura del tentatore Satana. La responsabilità dell'uomo nel compiere e nel subire il male è dunque, per la tradizione scritturale canonica, assoluta.

²⁰⁹ Sacchi 1990a, p. 116 spiega che la funzione di questo angelo era di *accusare delle loro malefatte gli uomini davanti a Dio*, funzione che, in effetti, può ricordare il compito dei δαίμονες platonici del mito di Er. Si veda anche Forsyth 1987, pp. 107–123.

²¹⁰ Apoc. 12, 12. Molto interessante per la riflessione sul problema del male nella Bibbia è il confronto tra le Cronache e 2Samuele, in cui si osserva come, nel corso del tempo, Satana, ormai divenuto nome personale, abbia sostituito Dio nel nuocere agli uomini per un cambiamento di sensibilità religiosa: si veda Sacchi 1990a, p. 116. La tradizione del satana in funzione di accusatore, peraltro, rimane viva anche ai margini dell'età cristiana, come dimostra la presenza di questi ministri divini nel *Libro delle Parabole* (*1Enoch* 40, 7): qui, i satani sono ancora gli angeli che riferiscono a Dio le malefatte degli uomini, mentre il Satana (*1Enoch* 53, 3) è l'angelo della punizione. Contemporaneamente, però, Satana (*1Enoch* 54, 6) è anche il leader della fazione del male, cui non spetta però nessun castigo. Cfr. Sacchi 2001, pp. 124–25. Sul *Libro delle Parabole* si veda anche *infra*.

²¹¹ Alexander 1999, p. 342.

²¹² Sacchi 1990a, p. 117.

Ciononostante, esistono numerose evidenze che mostrano quanto il mondo dell'antico Israele fosse imbevuto della credenza nell'esistenza di una serie di esseri maligni, la cui funzione consiste proprio nell'avversare la vita dell'uomo in generale e del popolo ebraico in particolare.²¹³ Eppure, all'interno della letteratura scritturale precedente all'esilio non sono testimoniate nemmeno preghiere di liberazione da questi esseri: se essi intervengono per portare il male, è colpa dell'uomo, che in qualche modo ha attirato una punizione per una sua mancanza morale.²¹⁴

Durante il periodo del Secondo Tempio, invece, fanno la loro comparsa litanie o canti con funzione apotropaica nei confronti di spiriti maligni, anche in testi accettati all'interno del canone.²¹⁵ La loro presenza, però, rimane marginale nella tradizione scritturale canonica, in cui ogni riferimento a questi spiriti appare quasi casuale e in ogni caso senza alcuna spiegazione attinente alla loro origine o ai loro scopi:²¹⁶ la demonologia, soprattutto nei suoi effetti sulla salute umana, è relegata all'ambito pratico, mentre sembra assente ogni riflessione teoretica su di essa. Di conseguenza, *Ezechiele* e *Levitico* osservano che l'unico modo per evitare il male derivante dai demoni è eluderli, evitando ogni rapporto con gli esorcismi, che dunque dovevano esistere, e con i loro autori.²¹⁷

Solo in fonti ebraiche molto più tarde, ma forse dipendenti da fonti più antiche, si può parlare di esorcismo, anche in relazione a personaggi biblici di particolare

²¹³Albertz 2005, pp. 64, 160 e 703–706. Fontinoy 1989, pp. 117–134, ricorda che il panorama demonico in senso lato dell'antico Israele è molto vario e che le diverse categorie che vi possono rientrare hanno certamente origini diverse e sono penetrate nella cultura ebraica in momenti differenti della storia di Israele. Anche l'evidenza archeologica, attraverso il ritrovamento di amuleti e di altri oggetti apotropaici, dimostra che nonostante la reticenza degli autori di AT la credenza demonologica fosse comunque diffusa: si veda a questo proposito l'intervento di Ida Frölich al convegno *Demons and Illness*, tenutosi a Exeter nell'aprile 2013, i cui atti sono in corso di pubblicazione.

²¹⁴ Balz 1995, pp. 713–722.

²¹⁵ Stuckenbruck 2006, p. 146, Alexander 1999, p. 351 e Eshel 2003, p. 406.

²¹⁶Boccaccini 2003, p. 138: *La storia delle origini, secondo la redazione della Torah sacerdotale (Gen. 1–11), ammonisce che ogni tentativo di oltrepassare il confine tra l'umano e il divino si conclude sempre in sciagura. Gli esseri umani sono responsabili delle loro azioni ed hanno la capacità di mantenere la distinzione tra bene e male, tra sacro e profano, tra puro e impuro. Sono gli unici colpevoli dei loro fallimenti fisici e morali.*

²¹⁷ Cfr. Lev. 19, 29 e 31 e Ez. 18.

rilevanza, probabilmente con lo scopo di nobilitare questa pratica, attribuendole progenitori notevoli: Noè sarebbe stato il primo essere umano a conoscere questa arte, poi trasmessa ad Abramo, di cui è riportata, in una fonte di II sec.a.C.,²¹⁸ una preghiera di esorcismo, mentre Giuseppe ricorda l'attività in tale senso di Salomone.²¹⁹

Il rifiuto da parte dell'autorità sacerdotale di accettare una credenza estremamente diffusa nella popolazione avrebbe creato una *disaffezione* del popolo nei confronti del suo credo:²²⁰ che fosse viva una tradizione radicata che prevedeva l'esistenza di una categoria di spiriti, infatti, è testimoniato non solo indirettamente, tramite divieti e negazioni di esistenza, ma anche da due passi biblici di particolare rilevanza. Da un lato, il recente *Tobia*, che anticipa le tematiche della possessione demonica presenti nel Nuovo Testamento, ma soprattutto i fondamentali versetti di *Gen.* 6, 1-4, la cui esegesi ricopre una posizione centrale nella concezione stessa della demonologia cristiana.

Apparentemente, il testo di *Genesi* racconta poco di interessante: alcuni Figli di Dio, dopo aver visto dal cielo la bellezza delle figlie degli uomini, se ne innamorano e generano con loro dei figli, ai tempi in cui i Giganti vivevano sulla terra. L'atto, così come è raccontato in *Genesi*, non ha apparenti conseguenze sugli angeli, di cui neppure si indica chiaramente la colpevolezza, e sui figli degli angeli, soprattutto non in relazione al diluvio, che segue immediatamente la narrazione: nulla più si racconta, in altri testi del canone biblico, della vicenda.²²¹ Ciò che più ha attirato l'attenzione degli studiosi è quello che il testo non dice e il motivo di tale reticenza:²²²

²¹⁸ *Giub.* 10, 3-6 e 12, 19-20. Cfr. Stuckenbruck 2006, p. 156, secondo cui la conclusione della preghiera, breve e convenzionale, implica per i lettori una familiarità con questo tipo di preghiere e quindi, ipoteticamente, un'abitudine alla loro recitazione.

²¹⁹ Cfr. GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche* VIII, 44-45.

²²⁰ Per l'uso del termine *disaffezione* applicato a questo ambito si veda Murray 1993, pp. 77-95. Secondo l'autore, la *disaffezione* di una parte dell'Ebraismo avrebbe avuto un'espressione nella letteratura enochica, con influenza sul pensiero del Nuovo Testamento.

²²¹ Per quanto riguarda il diluvio, si veda spec. Lewis 1978.

²²² Cfr. Sacchi 2001, p. 31: *Il piccolo passo si conclude con l'indicazione che 'a quei tempi sulla terra c'erano i giganti'. Il passaggio dall'esistenza dei giganti alla loro nascita dall'unione degli*

chi sono i Figli di Dio e i figli che generano, quale rapporto essi abbiano con i Giganti e quali conseguenze questo atto abbia avuto su di loro oltre che sugli uomini, la cui aspettativa di vita viene ridotta a centoventi anni.²²³

Il nucleo mitologico dei versetti indica in realtà la riflessione su un argomento ontologicamente rilevante, cioè l'abbattimento della separazione tra due piani della realtà distinti tra loro, il piano umano e quello divino cui appartengono i Figli di Dio, in quanto membri dell'*entourage* di Dio,²²⁴ inizialmente entità diverse dagli angeli, almeno fino all'inizio del periodo del Secondo Tempio, quando la differenza tra le due categorie di esseri divini o semi-divini cadrà.²²⁵

Il comportamento dei Figli di Dio in *Gen.* 6, 1-4 è estremamente particolare, poiché, a differenza di quanto accade in tutte le altre occasioni in cui sono chiamati in causa, solo qui mostrano di essere indipendenti dalla volontà di Dio.²²⁶ Ma, ed è importante sottolinearlo, in questi versetti non è assolutamente presente l'idea che gli angeli stiano commettendo il male, che siano intimamente e irrimediabilmente malvagi e che la loro progenie abbia ereditato da loro questa malvagità: come riporta Giustino, nel *Dialogo con Trifone*, l'idea stessa che degli angeli si siano rivoltati al volere divino è abominevole per una determinata corrente dell'ebraismo.²²⁷

angeli con le donne doveva essere abbastanza facile e naturale, ma non è escluso che già nelle tradizioni meridionali si parlasse di una nascita siffatta dei giganti. In questo caso bisognerebbe ammettere che il redattore Sacerdotale avesse semplificato un racconto, che doveva contrastare con l'idea che egli aveva degli esseri angelici. In effetti, la conclusione 'a quel tempo sulla terra c'erano i giganti' sembra essere lo smorzamento finale di un discorso originariamente più lungo, perché, così com'è, esso non ha senso. Murray 1993, pp. 81-83, si esprime nel senso di un aperto intervento di demitizzazione operante non solo nei versetti in questione, ma anche in Gen. 3, 3, cioè nell'episodio del serpente.

²²³ È possibile che il testo non si dilunghi in spiegazioni perché l'antica cultura israelitica ben conosceva la posizione nel cosmo di questi personaggi e non necessitava dunque di alcuna spiegazione.

²²⁴ Per un'analisi dettagliata del significato della locuzione Figli di Dio (*běne hā' ʾēlohîm*), si veda Hendel 2004, pp. 17-22.

²²⁵ Hendel 2004, p. 19.

²²⁶ Forse in riferimento a questo atto sono ricordati, in Sal. 82, come autori di ingiustizie. Cfr. Hendel 2004, p. 18.

²²⁷ Cfr. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 78. Cfr. Cotter 1999, pp. 117-19. Si veda anche Boccaccini 2003, p. 157: *In Daniele, gli angeli non appaiono mai come ribelli contro Dio, il cui dominio non ammette sfide*. In questo, si evidenzia la profonda differenza tra la letteratura

In effetti, non vi è nessun rimando esplicito, nel testo riportato da *Genesi*, che possa spiegare il motivo per cui comunemente si interpreta l'atto angelico come un peccato e la stirpe dei Giganti come intimamente malvagia e propensa alla distruzione dell'uomo.²²⁸ Il racconto biblico, però, è soltanto un frammento di una tradizione molto più ampia, inserita nel testo di *Genesi* ma resa dall'autore jahwista in una forma 'demitologizzata' secondo una prassi tipica dell'autore.²²⁹ Lo sviluppo e l'interpretazione di questo mito, di cui i versetti di *Genesi* non rappresentano che una traccia, in un periodo compreso tra l'inizio dell'esilio in Babilonia e l'inizio dell'era cristiana, porta alla luce una tradizione alternativa a quella canonica, rappresentata dai testi che fanno parte della così detta letteratura apocalittica.²³⁰

b. *IL LIBRO DI ENOCH ETIOPICO*

La demonologia della letteratura apocalittica mostra alcune caratteristiche peculiari: innanzitutto, la presenza di un mito storicizzante che spiegherebbe l'origine degli spiriti maligni, che godono all'interno di questa corrente di una posizione molto più rilevante rispetto a *Genesi* e che sono ontologicamente distinti dagli uomini; inoltre, una prospettiva finale, per gli angeli, di imprigionamento e di punizione che evoca l'idea di una sofferenza fisica.²³¹

enochica e la tradizione scritturale rappresentata da *Daniele*, che non accetta la dottrina enochica del male, pur se entrambi condividono caratteristiche dell'apocalittica.

²²⁸ La letteratura sull'interpretazione dei versetti di Gen. 6, 1-4 è particolarmente ampia. Si segnalano qui due contributi di particolare rilevanza e recenti: Stuckenbruck 2004 e Hendel 2004, cui si rimanda per un'aggiornata bibliografia.

²²⁹ Cfr. Sacchi 2001, pp. 30-31 e 1990b, p. 264-65.

²³⁰ Stuckenbruck 2004, p. 88 sottolinea l'esistenza di una radice comune tra i testi di *Genesi* e dell'Apocalittica, sottolineando con forza che le varie parti del *Libro di Enoch* non sono un'interpretazione di *Genesi*. Cfr. Sacchi 2001, p. 30: [...] *Non è certo che tutto ciò che sta scritto in LV₁ debba essere sviluppo midrascico del racconto di Genesi. Più probabilmente doveva esistere nelle tradizioni meridionali di Israele un racconto relativo alla caduta degli angeli che doveva essere più ampio di quanto ci è conservato in Genesi: non sappiamo pertanto fino a che punto il racconto di LV₁ sia sviluppo dovuto alla penna del suo autore, fino a che punto sia patrimonio da lungo tempo comune alle tradizioni meridionali.*

²³¹ Cfr. Cotter 1999, pp. 110-12: l'autrice individua anche altre caratteristiche tipiche della demonologia apocalittica, più che altro per distinguerla dalla demonologia greca. Per esempio, osserva che la distinzione netta tra spiriti buoni e malvagi è data dallo stesso mito fondante, e che essi sono immortali, come spiega l'idea di immortalità dell'anima, di netta rilevanza per la maggior parte degli autori dell'apocalittica.

Il nucleo fondamentale delle prime testimonianze di questa ideologia risiede nella questione dell'origine del male:²³² non è più l'uomo il solo responsabile del male morale, come nel canone, e non è più Dio a inviare il male fisico come punizione per quello morale. Esiste una spiegazione dell'origine del male che non coinvolge affatto l'uomo, che anzi ne è solo una vittima. La natura è stata contaminata e soltanto l'azione di Dio, gratuita, può garantire salvezza agli uomini:²³³ questo è *in nuce* il principio ispiratore dell'autore dei capitoli 6–16 del *Libro dei Vigilanti*,²³⁴ lo strato più antico del *Libro di Enoch Etiopico*, forse influenzato dalla teologia della Promessa, che sottolineava l'indipendenza della salvezza dal comportamento dell'uomo, in quanto, come si è detto, la promessa di Dio ad Abramo era priva di condizioni. L'intensità della credenza nell'esistenza demonologica sembra dunque aver causato la produzione di un'opera teoretica, che non dà indicazioni pratiche sul rapporto con il male, ma che ne spiega l'eziologia.²³⁵

Il pensiero di LV₁ è estremamente rilevante, in quanto da un lato si tratta della prima testimonianza dell'apocalittica giudaica, che si può far risalire al IV sec. a.C., dall'altro perché all'interno dell'opera si trovano attestate per la prima volta alcune idee che modificano profondamente il pensiero ebraico: ²³⁶ non solo il concetto del

²³² Cfr. Sacchi 1990b, p. 58.

²³³ Cfr. Sacchi 1990b, p. 62.

²³⁴ Per comodità, d'ora in poi questo autore sarà chiamato con la sigla LV₁, mentre l'autore della seconda parte del *Libro dei Vigilanti*, capp. 17–19 e 21–22, sarà indicato come LV₂. Per i riferimenti al *Libro dei Sogni* la sigla usata sarà LS, per il *Libro delle Parabole* LP. La bibliografia sulla letteratura enochica è estremamente ampia, ma si segnala, per l'interesse che riveste per il presente lavoro, l'osservazione di Frölich 1994, pp. 51–52, sulla probabile origine mesopotamica di LV.

²³⁵ Frölich 1994, pp. 62–63, osserva che *Gen. 6.1–4 is like a series of glosses, which can be interpreted with the help of the text of 1Enoch 6–7, or in the light of a tradition similar to it in content, as it seems to be debating with it*. La rete dei rapporti tra i due testi sembra comunque difficilmente interpretabile e non è chiaro quale dei due sia precedente all'altro (si veda a questo proposito la bibliografia proposta da Frölich p. 62 n.43). Sulla definizione di LV come 'demonologia teoretica', si veda Frölich 2005, p. 143.

²³⁶ Per la datazione, si veda Sacchi 1990b, pp. 66–67: la base necessaria alla costituzione di LV₁ sarebbe l'angelologia iranica, nota in Israele a partire dal V sec. a.C., mentre LV₂, anteriore a *Ecclesiaste*, risalirebbe almeno alla fine del IV sec.a.C. La datazione di LV₁, dunque, deve essere compresa tra questi due periodi, indicando dunque un periodo circa

male, ma anche la fede nell'immortalità dell'anima, in contrasto con la visione dello *sheol* del primo ebraismo, molto simile alla rappresentazione di Ade del mondo greco.²³⁷

Proprio l'introduzione del concetto di anima immortale permette a LV₁ di imporre una nuova visione del problema del male: se l'esistenza dell'uomo non finisce con la morte, deve necessariamente esistere un'altra dimensione, ultraterrena, che potremmo definire 'mondo di mezzo', posto tra il livello propriamente umano e quello divino.²³⁸ Da questo mondo di mezzo, appannaggio degli spiriti, che non è in alcun modo alla portata dell'uomo ma che può influire sul mondo degli uomini, deriva il male, operato da esseri che, nella scala gerarchica del cosmo, sono superiori all'uomo e quindi a lui inaccessibili.²³⁹ Il mondo, ormai contaminato, è divenuto malvagio e allo stesso modo l'uomo è stato rovinato rispetto al progetto originario dall'insegnamento da parte dei Vigilanti di alcune arti considerate dall'autore come proibite, come l'arte della guerra, la cosmesi, l'astronomia.²⁴⁰ Solo apparentemente, però, LV₁ e la letteratura che ne deriva giustificano l'uomo per il male commesso: pur essendo vero che l'uomo diventa vittima del male, l'intento principale dell'autore è di assolvere Dio, che non può che essere misericordioso, dalla responsabilità dell'evidente presenza del male nel mondo.²⁴¹

Il pensiero di LV₁ è completamente concentrato sull'influenza che quel mondo altro ha sul nostro: pur essendo presenti due diversi livelli cosmici, l'azione degli angeli detti Vigilanti, avvenuta nel mondo di mezzo, ha conseguenze anche sul livello inferiore, quello umano; il male creato dagli angeli è l'unione tra livello

contemporaneo alla composizione di *Giobbe*, con cui LV₁ condivide l'attenzione per la purezza.

²³⁷ Cfr. Sacchi 1990b, pp. 158–59 e Charlesworth 1983, p. XXXIII.

²³⁸ Questa la definizione usata da Sacchi in base all'occorrenza dell'espressione in *Zaccaria*: cfr. Sacchi 1990b, p. 57.

²³⁹ Cfr. Sacchi 1990b, pp. 61–2.

²⁴⁰ Cfr. Sacchi 2001, p. 32. Nickelsburg 1977, p. 385, nota che le conoscenze impartite da Azazel sono riconducibili alla metallurgia e questo gli permette di inquadrare storicamente l'origine di almeno una parte del testo di En. 6–11.

²⁴¹ Cfr. Boccaccini 2003 pp. 240–1, che però osserva anche che *meno chiara era, all'origine del mito, il grado di libertà e di responsabilità umana, impossibile comunque da negare, senza negare la giustizia di Dio e il significato della sua ira e del suo giudizio.*

spirituale e materiale: la procreazione non dovrebbe essere a loro consentita, in quanto, essendo immortali, non ne hanno necessità, a differenza degli uomini destinati alla morte.²⁴² L'unione tra le caratteristiche distintive dei due gruppi di esseri porta a una destabilizzazione della natura, dovuta a un sovvertimento della volontà divina.²⁴³

La salvezza dal male, dunque, non può derivare solo dall'osservanza della Legge, come avviene invece per i testi del canone, poiché l'azione dell'uomo da sola non è sufficiente per contrastare un male che appartiene a un piano cosmico non alla sua portata:²⁴⁴ da questo piano stesso deve provenire la salvezza. E, in ogni caso, il male non può consistere solo nella mancata osservanza della Legge, poiché preesiste alla Legge stessa.²⁴⁵

Nella visione di LV₁ la salvezza può avvenire perché nel mondo di mezzo l'equilibrio è già stato ristabilito da Dio: quel piano cosmico non è più inquinato dal male, ma la realizzazione del completo ristabilimento dell'ordine, nel mondo degli uomini, non è ancora avvenuto.²⁴⁶ L'unica salvezza possibile risiede nel solo legame che l'uomo mantiene con quel mondo, cioè la sua anima immortale, che permette il collegamento tra i due livelli: tutti i giusti vi possono accedere, senza dover attendere la fine dei tempi.

Si vengono dunque a creare due piani temporali, all'interno di LV₁, determinati dalla caratteristica atemporalità dell'ideologia del suo autore. Ma questa peculiarità di LV₁ era tema di difficile comprensione già per i suoi contemporanei: da un lato, il male è stato sconfitto da Dio ma contemporaneamente è ancora presente, e questo compromette l'idea di onnipotenza divina; dall'altro lato, troppa poca importanza

²⁴² Come osserva Frölich 1994, p. 54, il peccato commesso dagli angeli non è esplicitamente spiegato, ma è chiaramente riferito all'unione proibita tra angeli e donne.

²⁴³ Cfr. Hanson 1977, p. 200.

²⁴⁴ En. 10, 8: *And the whole earth has been corrupted by Azaz'el teaching of (his) own actions.*

²⁴⁵ Come osserva Frölich 1995, pp. 62–63, la tradizione enochica sottolinea come il peccato sia sempre una trasgressione dall'ordine naturale, perfetto solo prima del diluvio. Sul significato storico di tale concezione del male, si veda *ibid.* pp. 60 e 63–66.

²⁴⁶ Cfr. Sacchi 1990b, p. 110: *l'uomo vive nello spazio di tempo che sta tra l'emanazione dell'ordine e la sua esecuzione totale.*

veniva attribuita alla Torah, e questo rendeva il pensiero di LV₁ inaccettabile per un'ampia corrente dell'Ebraismo. Questa difficoltà porta rapidamente alla necessità di un'esegesi del testo di LV₁, compiuta dall'autore di LV₂, che, oltre ad alcune modifiche formali, come l'introduzione della forma letteraria della visione, si sofferma su una profonda problematicità del testo precedente:²⁴⁷ apparentemente, se non si comprende dell'atemporalità del pensiero di LV₁, è esistito un tempo, quello dei primi Patriarchi, in cui il male non esisteva; inoltre, se i Vigilanti sono stati condannati e rinchiusi oltre ogni possibilità di influire sugli uomini, anche nel mondo attuale il male dovrebbe essere scomparso, il che contrasta con il dato esperienziale.

Il male deve in qualche modo essere sopravvissuto alla distruzione, come garantisce in effetti la contaminazione della natura, che coinvolge anche la parte corporale dell'umanità: è solo lo spirito, dunque, a dover essere preservato puro, per garantirsi l'accesso a quella realtà altra dove effettivamente il male è stato abbattuto. Per LV₂, dunque, l'idea fondamentale è la ricerca della salvezza, che si può ottenere nell'altra realtà che è già ora priva di male.²⁴⁸

La soluzione adottata da LV₂, pur nella consapevolezza di dover salvare la libertà del singolo in entrambi i piani cosmici, anticipa una caratteristica tipica dell'apocalittica successiva, il ricorso al predeterminismo,²⁴⁹ evidente soprattutto nella figura centrale del salvatore Enoch: già prima che il male comparisse, Enoch era parte del progetto divino di salvezza e dunque è posto in una condizione intermedia tra l'eternità e il tempo stesso.²⁵⁰

²⁴⁷ Cfr. Sacchi 2001, p. 33.

²⁴⁸ Cfr. Sacchi 2001, pp. 34-35.

²⁴⁹ Nell'apocalittica successiva, il predeterminismo acquisirà sempre maggiore forza, al punto che nell'ultima parte del *Libro di Enoch*, *l'Epistola di Enoch*, si legge che all'inizio del tempo tutta la storia è già stata scritta da Dio.

²⁵⁰ Cfr. Sacchi 1990b, p. 61. Cfr. Sacchi 2001, pp. 35-36: *Se questa atmosfera può essere definita in qualche modo, direi che lo può essere usando la formula del 'già e non ancora'. Questa visione delle cose può far pensare a un certo determinismo e atteggiamenti deterministici si troveranno in effetti negli autori che svilupperanno il pensiero di LV, ma nel nostro autore non c'è traccia di predeterminismo. Tutto nel suo racconto si svolge come se ogni essere fosse completamente libero. La libertà esiste anche nel mondo di mezzo, quello dello spirito, posto tra Dio e la natura. [...] Enoch si muove liberamente tra Dio e gli angeli, anche se Dio lo aveva creato e nascosto proprio perché assolvesse a questa missione ancora prima che alcuni angeli peccassero.*

Calati in questo contesto, i versetti di *Gen.* 6, 1–4 trovano da una parte una giustificazione, ma dall'altra rivelano elementi di differenza rispetto alla tradizione apocalittica che non possono sicuramente essere trascurati. I protagonisti del racconto di *Enoch* e di *Genesi* sono i medesimi: i Figli di Dio, o angeli, che hanno lasciato il Cielo, chiamati generalmente Vigilanti per analogia con l'apocalittica; i figli di questi angeli; infine, i *Nephilim* o Giganti, che pur se apparentemente distinti dai figli dei Vigilanti nel testo biblico, non lo sono nella tradizione enochica, che li intende come coincidenti, come d'altronde accadrà con la traduzione dei Settanta, che evidenzierà l'identità con la comune traduzione γίγαντες. Il termine originale, però, nel contesto di *Genesi*, mostra alcune caratteristiche molto interessanti di questa tipologia di esseri, perché non del tutto conciliabili con quanto risulta dalla letteratura enochica: i *Nephilim* sono 'antichi guerrieri' e 'uomini noti', che probabilmente per la loro fama non necessitavano di ulteriore presentazione, e che sono messi in relazione all'ambito della guerra dal significato stesso del loro nome, collegato alla radice ebraica che indica il cadere, ma prevalentemente nel valore di morire in battaglia.²⁵¹ Essi, anzi, sarebbero da identificare con la popolazione aborigena di Canaan, secondo il testo di *Num.* 13, 32–33:²⁵² la loro citazione, nel testo di *Genesi*, sembra fornire un quadro temporale per l'interpretazione della vicenda, che l'autore jahwista vorrebbe rendere come una narrazione storica.²⁵³

Nel racconto tutto ha le dimensioni del fatto spontaneo: non ci sono 'tavole celesti' nel LV né nella prima, né nella seconda parte.

²⁵¹ Hendel 2004, p. 22, che ricorda anche che effettivamente, nella tradizione ebraica, i *Nephilim* sarebbero morti in battaglia nel momento della conquista di Israele da parte degli eserciti di Dio. Sulla questione si veda anche Van Ruiten 1997, pp. 66–67 e Frölich 1995, p. 62, che osserva come l'indicazione della presenza dei Giganti, fondamentale nel racconto enochico, sembri un riferimento temporale nel testo di *Genesi*, poiché essi sono semplici contemporanei e testimoni della vicenda.

²⁵² Anche il testo stesso di *Genesi*, peraltro, sembra indicare la loro sopravvivenza, come mostra l'episodio di Nimrod, in cui alcune occorrenze lessicali richiamano fortemente i *Nephilim*. Si veda Stuckenbruck 2004, p. 116.

²⁵³ Hendel 2004, p. 20 ritiene che l'elemento che principalmente il jahwista intende censurare sia il riferimento alla sessualità dei Figli di Dio, in quanto solo in questo breve e frammentario riferimento alla vicenda essi agiscono come esseri sessuati. Altrove, ogni riferimento alla sessualità divina, fatte salve le metafore delle nozze tra Jahwéh e Israele, è eliminato. Secondo Delcor 1987, p. 131, l'elemento che principalmente è stato negato

Nella tradizione apocalittica, i Giganti ricoprono invece un ruolo profondamente differente, che li porta a divenire il fondamento della concezione demonologica dell'inizio dell'era cristiana: raccogliendo la suggestione di un ampio mondo demonologico, con cui probabilmente il popolo ebraico era venuto in contatto durante il periodo babilonese, la prima apocalittica riesce a definire in maniera univoca la moltitudine di esseri demoniaci, la cui natura, pur se apparentemente diversa, è unica.²⁵⁴

Il fulcro della vicenda dei Giganti, legata al concetto di una loro intima malvagità, è la loro distruzione per opera di Dio. In *Genesi*, non solo non vi è alcun rapporto tra i Giganti e il Diluvio, ma è anche evidente che alcuni di loro siano scampati a questo disastro, divenendo gli abitanti di Canaan, benché non sia spiegato in che modo degli esseri viventi diversi da Noè e dai suoi siano sfuggiti alla catastrofe.²⁵⁵ Al contrario, nell'apocalittica l'idea che il diluvio abbia carattere punitivo proprio nei confronti dei Giganti e della degenerazione del mondo è ben diffusa.²⁵⁶ per gli autori di queste opere il male non può essere ricondotto interamente all'uomo, anche se, certamente, gli uomini hanno parte della colpa, in quanto mantengono le conoscenze rivelate dai Vigilanti e continuano a utilizzarle, scegliendo quindi liberamente il male. La rovina del diluvio, in LV, non è direttamente rivolta al genere umano, ma, al contrario,

dall'autore jahwista è la possibilità di trasferire una realtà spiritica sul piano fisico, eliminando dunque la distinzione tra divino e umano.

²⁵⁴ Cfr. Alexander 1999. Secondo Cotter 1999, p. 117, questo tentativo di attribuire al male un'unica fonte sarebbe una caratteristica tipica dell'apocalittica, che avrebbe segnato il passaggio da un pensiero dominato dalla presenza di innumerevoli spiriti che tormentano l'uomo per capriccio a un pensiero ordinato, che offre una gerarchia di spiriti, la cui più alta espressione sarebbe rintracciabile nel Nuovo Testamento. Questa idea gerarchica, però, sembra apparire anche nell'apocalittica in un secondo momento, forse per influsso del pensiero qumranico.

²⁵⁵ Cfr. Stuckenbruck 2004, p. 97, secondo cui questo dato apre la strada a due interpretazioni: o Noè stesso e la sua famiglia appartengono a tale gruppo, o il modo in cui i Giganti sono sopravvissuti non è narrato nel testo.

²⁵⁶ Specialmente se si accetta l'idea, ampiamente condivisa tra gli studiosi, che LV₁ utilizzi come fonte il perduto *Libro di Noè*, che accennava al mito dei Vigilanti proprio per spiegare la necessità del diluvio e la cui esistenza è testimoniata da una citazione diretta nel *Libro dei Giubilei*. Cfr. Sacchi 2001, p. 20 e Vanderkam 2003, pp. 355–6.

contro coloro che lo hanno messo in pericolo: gli eserciti di Dio, infatti, intervengono espressamente contro i Vigilanti e la loro progenie su richiesta degli uomini.²⁵⁷

La conclusione della vicenda del *Libro dei Vigilanti* è di particolare interesse per gli esiti sulla demonologia cristiana: gli angeli responsabili di aver portato il male nel mondo, sia in forma di contaminazione, sia in forma di conoscenze indebitamente rivelate agli uomini, sono imprigionati, legati mani e piedi e scaraventati nelle profondità della Terra, da cui potranno riemergere solo per il Giudizio, che prevede per loro pene ancora più severe.²⁵⁸ La loro azione sul mondo e sugli uomini, dunque, pur avendo delle conseguenze, è conclusa: apparentemente essi non possono più imporre il male direttamente, ma solo per conseguenza di quanto già compiuto. Il male ‘cosmico’ non è più operante, ha solo lasciato tracce di sé, pur mantenendo la capacità di influire negativamente sugli uomini, per esempio inducendoli a sacrificare ai demoni, fino al giorno del Giudizio finale.²⁵⁹

Quanto ai Giganti, non possono che essere malvagi,²⁶⁰ in quanto prodotto di un sovvertimento della natura, e sono condannati a perire per lotte fratricide, a cui

²⁵⁷ Vivi o morti che essi siano: se per l'autore di LV₁, infatti, sono i vivi a implorare pietà contro il dominio dei Giganti che li stanno sterminando, in LV₂ sono le anime dei defunti a chiedere l'intervento divino.

²⁵⁸ Secondo Frölich 1994, p. 61, le due forme di peccato, cioè la contaminazione e la conoscenza, appartengono a due storie distinte, incentrate rispettivamente l'una su Shemihazah e l'altra su Asa'el, che sarebbero state fuse in un secondo momento.

²⁵⁹ En. 19, 1: *And Uriel said to me, 'Here shall stand in many different appearances the spirits of the angels which have united themselves with women. They have defiled the people and will lead them into error so that they will offer sacrifices to the demons as unto gods, until the great day of judgment in which they shall be judged till they are finished.* Cfr. Stuckenbruck 2004 p. 104.

²⁶⁰ Per le caratteristiche dei Giganti come appaiono nei frammenti del *Libro dei Giganti*, si veda soprattutto Stuckenbruck 2003 e Alexander 1999, p. 339. La loro natura sarebbe necessariamente malvagia e corrotta per la stessa nozione di impurità ebraica, secondo cui tutto ciò che è partecipa di due nature differenti sarebbe impuro. A questo proposito, si veda soprattutto Douglas 1970, ma anche Smith 1978, che associa il concetto del demonico alla negatività di ciò che non ha una propria posizione nell'universo ordinato e di ciò che si trova in un luogo cui propriamente non dovrebbe appartenere e Johnston 1999, p. 171. Con questa visione concorda Alexander 1999, pp. 340–1: *The Giants were the monstrous offspring of a union between angels and women that was contrary to nature. They were born from a crossing of species which breached the fundamental law of the creation that each species was to reproduce 'after its kind' (Gen. 1, 11–12, 21, 24–25). It is no wonder, therefore, that they were anarchic and lawless, and that their spirit behaved in the same way. [...] They represent the eruption into this world of the forces of chaos which God subdued by his creative fiat.*

seguirà il Diluvio.²⁶¹ Ma, essendo figli degli uomini tanto quanto degli angeli, condividono con i loro antenati mortali una caratteristica per LV₂ inalienabile: non sono fatti solo di carne, ma anche di spirito, e nulla può annichilire questo spirito immortale. Questa, nella più antica tradizione enochica, è la modalità, non spiegata nel suo avvenire, ma rivelata nelle sue conseguenze, con cui i Giganti possono in qualche modo sopravvivere al diluvio:²⁶² non nella forma corporale, che è stata distrutta, ma in spirito, che ha mantenuto la caratteristica malvagità, corredata ora dalla gelosia per gli uomini, che sono invece sopravvissuti 'indenni' alla catastrofe, mantenendo la loro corporeità.²⁶³ Questo dato è di straordinaria rilevanza per interpretare la demonologia attestata dal Nuovo Testamento: viene in questo modo offerta una spiegazione dell'origine dei demòni, che sarebbero dunque gli spiriti dei Giganti periti. Essi necessitano di abitare all'interno di un corpo umano essendo ormai privi del proprio, come dimostra, per esempio, il fatto che non abbiano bisogno di cibo o che non possano procreare, in quanto ormai divenuti immortali.²⁶⁴ La loro condizione di anime disincarnate li renderebbe desiderosi di entrare nei corpi

²⁶¹ Per una trattazione approfondita della 'mitologia dei Giganti', si veda in particolare Stuckenbruck 2003, pp. 318–338 e VanderKam 2003, pp. 339–364.

²⁶² E qui è assolutamente esclusa la possibilità di una coincidenza tra Noé e i Giganti: il primo è intrinsecamente buono, i secondi malvagi al di là di ogni speranza di redenzione.

²⁶³ In LV si attesta chiaramente una loro sopravvivenza dopo la morte in qualità di 'spiriti malvagi' (En. 15, 8–9): *'But now the giants who are born from the (union of) the spirits and the flesh shall be called evil spirits upon the earth, because their dwelling shall be upon the earth and inside the earth. Evil spirits have come out of their bodies. Because from the day that they were created from the holy ones they became the Watchers; their first origin is the spiritual foundation. They will become the evil upon the earth and shall be called evil spirits.* Secondo l'interpretazione di Stuckenbruck 2003, p. 336: *when, on account of their atrocities, they came under divine judgment, the fleshly part of their nature was destroyed [...]. At this point, spirits or souls were dislodged from their bodies (15, 9), and it is in this disembodied state that they may continue to exist, able to afflict human beings until the eschatological judgment and the end of the present order (15, 11–16).* Si veda anche Alexander 1999, p. 339: pur se angeli e demoni sono denominati genericamente come spiriti, esiste tra di loro una sostanziale differenza, ma è evidente che il fatto che siano chiamati allo stesso modo sottolinea la loro maggiore vicinanza ai genitori angelici.

²⁶⁴ En. 15, 11: *They eat no food, nor become thirsty, nor find obstacles.* Cfr. Alexander 1999, p. 340. Dunque, nonostante la somiglianza della concezione demonologica ebraica rispetto ai vicini babilonesi ed egizi, si può notare l'esistenza di un'eziologia dell'azione demonica autonomamente composta nell'ambito ebraico apocalittico.

umani e la loro natura mediana tra angeli e uomini permetterebbe loro di impossessarsi dell'elemento fisico umano che, al contrario, non potrebbe mai essere abitato da un essere di pura origine angelica. Il male demonico, la cui fede popolare è attestata, anche se combattuta, dalla tradizione giudaica canonica, trova così una sua eziologia.²⁶⁵

La letteratura apocalittica, però, forse a causa del suo carattere composito e dell'estrema varietà temporale delle parti che lo compongono, non è assolutamente omogenea: *l'Apocalissi degli Animali*,²⁶⁶ o *Libro dei Sogni*, che aggiunge la caduta di un primo angelo che avrebbe causato la caduta degli altri, prevede il completo annichilimento dei Giganti, pur in presenza di altri elementi che la ricollegano alla tradizione espressa da *Vigilanti*.²⁶⁷ D'altra parte, il pensiero di LS è chiaramente a sé stante rispetto al resto della letteratura enochica, in quanto non prevede l'esistenza di un mondo dello spirito e l'immortalità dell'anima: necessariamente, dunque, la distruzione del corpo dei Giganti implica la distruzione totale del loro essere.²⁶⁸

Negli ultimi tre secoli dell'era pre-cristiana, seguire le fila del destino del mito dei *Vigilanti* diventa più complesso, in quanto da esso derivano numerose interpretazioni alternative, legate alle diverse correnti dell'Ebraismo: accanto a un pensiero che prevede ancora l'esistenza del peccato angelico, dei Giganti e dei loro spiriti, si sviluppa una corrente che tende ad accostarsi al pensiero canonico, evidenziato dall'*Epistola di Enoch*, che pur appartenendo al complesso del *Libro di Enoch*, intende sottolineare la responsabilità umana nel compiere il male. Pur essendo presente un accenno al peccato angelico, questo è confutato, come se il pensiero di un tale atto fosse intollerabile all'autore, che preme per cancellare il concetto dell'esistenza di un male posto a un livello superiore all'uomo, poiché l'esistenza di

²⁶⁵ Stuckenbruck 2004, p. 103.

²⁶⁶ Che copre i capitoli 85-90 del *Libro di Enoch Etiopico* e può essere fatta risalire agli anni 165-160 a.C.

²⁶⁷ Cfr. Stuckenbruck 2004, pp. 109-110.

²⁶⁸ Cfr. Sacchi, 1990b, p. 135.

un Satana giustificerebbe l'uomo, privandolo della sua totale responsabilità nel compiere il male.²⁶⁹

Più in linea con il pensiero dell'apocalittica precedente appare il *Libro dei Giganti*, un testo di particolare difficoltà perché conservato solo in frammenti papiracei provenienti da Qumran e in citazioni, in diverse lingue, rintracciate in testi di ambito manicheo.²⁷⁰ Originariamente parte del *Libro di Enoch Etiopico*,²⁷¹ questo libro fu eliminato dal canone 'apocalittico' probabilmente in quanto contenente dottrine non accettabili, per noi difficilmente conoscibili a causa della sua stessa frammentarietà, ma che si può ipotizzare siano connesse con la possibilità di un pentimento per i Giganti e i Vigilanti e quindi della salvezza per alcuni tra loro: se la Legge ammette la possibilità del pentimento e il perdono divino sembra essere concesso almeno ai Vigilanti, è ammissibile che alcuni, e in particolare Gilgamesh, siano sopravvissuti in forma corporea alla punizione divina.²⁷²

²⁶⁹ Sacchi 1990b, pp. 139–40 osserva che anche se di peccato angelico si parla, all'interno dell'*Epistola di Enoch*, si ha l'impressione che l'autore stesso non vi creda. I Vigilanti sono, all'interno di questo testo, incaricati di compiere il Giudizio finale, e quindi completamente ristabiliti nella gerarchia celeste. Non è dello stesso parere Boccaccini 2003, pp. 239–241: *l'autore non nega che il male abbia un'origine superumana, ma ritiene che gli esseri umani siano responsabili delle azioni peccaminose che commettono. Ciò che l'autore mira a introdurre è una distinzione più chiara tra il male, che ha origine dagli angeli, e il peccato, che ha origine dagli esseri umani, al fine di mostrare che la dottrina enochica del male non contraddice il principio della responsabilità umana. Il male è una contaminazione che prepara un terreno fertile per il peccato (qui possiamo già cominciare a usare il termine 'tentazione'), ma sono gli stessi individui ad aver 'inventato' il peccato ed essi sono quindi responsabili delle azioni commesse. [...] Mettendo in chiaro che il male è una tentazione più che una contaminazione incontrollabile, l'Epistola corregge piuttosto che rinnegare la posizione dei precedenti testi enochici.* Per la complessa storia del testo dell'*Epistola di Enoch* e per la datazione delle parti che la compongono, si veda ancora Boccaccini 2003.

²⁷⁰ Cfr. Sacchi 2001, p. 21: *Il Libro appartiene alla tradizione religiosa manichea e lo Henning ne raccoglie numerosi passi sparsi in varie letterature: meda, persiana, sogdiana, partia, copta. Il Milik ne ha trovati undici frammenti aramaici nel materiale della grotta 4 di Qumran [...].*

²⁷¹ Nella tradizione a noi rimasta, il *Libro dei Giganti* è stato sostituito con il più recente *Libro delle Parabole* (LP), costituito in un periodo coincidente con l'origine del Cristianesimo e, secondo alcuni studiosi, da esso influenzato.

²⁷² Per un'analisi puntuale di questo testo, si veda fondamentalmente Stuckenbruck 1997 che cerca di ricostruire il testo: secondo la sua analisi, il motivo principale dell'esclusione del libro dal canone enochico è dovuto alla possibilità, per i Vigilanti, di ottenere il perdono divino, che sarebbe invece precluso ai Giganti a causa dei loro peccati.

La ricostruzione del testo, comunque, ha permesso di interpretare l'opera come una narrazione del modo in cui i Giganti diventano consapevoli dell'imminente punizione divina, e benché non sia possibile esserne certi, si ha l'impressione che il punto focale dell'attenzione dell'autore sia incentrato proprio su questi esseri, di cui sono per la prima volta nella tradizione ricordati i nomi.²⁷³ Nei frammenti attribuiti alla parte terminale dell'opera, si legge che i Giganti sopravvivono alla distruzione *senza ossa né carne e privati della loro forma*, come se, ancora una volta, la distruzione avesse riguardato il solo corpo e non lo spirito.²⁷⁴ Rispetto alla narrazione riportata dai due autori di *Vigilanti*, ciò che cambia in questa opera, fondamentale, è il maggior risalto della figura dei Giganti, che si riflette anche sul personaggio di Enoch, che passa dall'essere il mediatore da Dio e gli Angeli a mediatore tra Dio e un rappresentante dei Giganti.

La figura di Enoch come mediatore tra Dio e i Vigilanti, comparsa per la prima volta in LV₂, ha la caratteristica di appartenere a entrambi i livelli ontologici, in quanto pur essendo umano vive nel mondo dello spirito. Enoch è l'unico collegamento tra il Dio trascendente e tutti gli altri esseri, angelici o umani che siano, e può spiegare in termini umani concetti della realtà trascendente.²⁷⁵

Una notevole caratteristica del *Libro dei Giganti* è la sua conservazione presso la comunità qumranica, che ha permesso agli studiosi di conoscere quest'opera: frammenti di altri testi dell'apocalittica, tra cui lo stesso *Libro dei Vigilanti*, sono stati rinvenuti tra i *Rotoli del Mar Morto*, circostanza, peraltro, che ha permesso di fare luce

La stessa idea è condivisa da Sacchi 2001, p. 21. Più in particolare, per un'analisi della figura dei Giganti in questo testo si veda anche Stuckenbruck 2003 e 2004. Nel *Libro delle Parabole* l'ipotesi di un perdono divino per i peccatori, che possono essere tanto gli uomini quanto gli angeli, è definitivamente tramontata: nonostante un tentativo di intercessione angelica, non vi è speranza di placare l'ira di Dio (cfr. En. 68, 2-4).

²⁷³ La tarda apocalittica fornisce ampie liste di nomi di angeli, caduti e non, e demoni. La testimonianza offerta dal *Libro dei Giganti*, però, sembra non presentare somiglianze con queste più recenti liste.

²⁷⁴ Stuckenbruck 2004, p.108, nell'avanzare questa ipotesi, sottolinea che la frammentarietà del testo impedisce di accettare con sicurezza la lezione riportata.

²⁷⁵ Cfr. Sacchi 2001, p. 37, secondo cui si può sospettare che proprio il mito abbia questa stessa funzione. In ciò si può notare come la figura di Enoch sia molto vicina al δαίμων di tradizione platonica.

sulla loro datazione. La tradizione apocalittica mostra in effetti un qualche legame con il mondo qumranico: entrambe le correnti condividono un nucleo fondamentale del pensiero che li distingue dall'Ebraismo canonico, in quanto per entrambe il male deriva da un piano cosmico diverso da quello dell'uomo, anche se nella letteratura qumranica settaria, propria quindi della sola comunità e sviluppatasi in modo autonomo dalla tradizione enochica, il mito dei Vigilanti scompare, in quanto espressione del libero arbitrio degli angeli negato dalla setta.²⁷⁶

c. I ROTOLI DEL MAR MORTO

Per il Maestro di Giustizia di Qumran, Dio ha dato origine al Male, che è strettamente dipendente da Dio e che si manifesta, nel mondo dell'uomo, in una serie di spiriti malvagi organizzati in un esercito,²⁷⁷ a cui si contrappongono spiriti buoni, in un conflitto che esula completamente dalla libertà del singolo:²⁷⁸ la libertà individuale, che già LV₂ aveva minacciato senza però scalfire, viene a perdere anche qui ogni valore, come accade anche nel pensiero che si contrappone a questo, quello dell'*Epistola di Enoch*, che pur attribuendo all'uomo ogni responsabilità nelle scelte, ritiene che tutto sia già scritto nel libro di Dio.²⁷⁹

²⁷⁶ Cfr. Sacchi 1990b, pp. 74–78.

²⁷⁷ Cfr. Boccaccini 2003, p. 216, che mostra come questo tema sia invece ancora presente nel *Documento di Damasco*, che ancora crede nel libero arbitrio degli angeli, secondo la tradizione enochica: Belial è infatti il capo di una ribellione cosciente e non è 'nato dannato'.

²⁷⁸ Cfr. Sacchi 1990b, p. 96. Sacchi 1990a, p. 117, osserva che il mito della caduta degli angeli non è presente nel fondamentale documento qumranico detto *Regola della Comunità* (normalmente abbreviato come 1QS). Per le differenze tra le tradizioni enochiche e qumraniche, si veda il fondamentale Boccaccini 2003.

²⁷⁹ Sacchi 1990b, pp. 58–60 e p. 117, osserva che questo processo è tipico dell'Apocalittica del II sec. a.C., in cui si passa da un pensiero del 'già e non ancora' tipico del pensiero di LV (1 e 2) al 'già deciso e non ancora attuato' della tradizione qui riportata. La libertà individuale, faticosamente salvaguardato dagli autori dei Vigilanti, diventa con il tempo più difficilmente difendibile. Cfr. Sacchi 2001, p. 36: *Le tavole celesti, dove sta scritto tutto, la struttura del cosmo, della Legge e della storia non sono altro che un tentativo per spiegare come il mondo dello spirito, che ha dimensioni eterne, possa interferire nel nostro mondo; e l'unica spiegazione possibile sembra essere che tutto ciò che accade qua fu già deciso. In questo caso si recupera il senso della storia (vedi Giubilei e Daniele), ma a scapito della libertà della storia. Cfr. Boccaccini 2003, p. 196: Come nel Libro dei Giubilei e in contrasto con Daniele, la storia non è preordinata soltanto nel suo sviluppo finale oppure in uno dei suoi*

Il mondo qumranico comprende presenze demoniache che non sembrano collegate allo spirito dei Giganti, poiché in un frammento appare evidente che la loro distruzione in seguito al diluvio sia stata completa.²⁸⁰ I demoni, indicati generalmente con il termine 'spiriti', appartengono a una categoria distinta tanto dall'umano quanto dall'angelico, nonostante la confusione che il termine 'spiriti' può generare, in quanto applicabile talora anche agli angeli: la confusione derivata dall'utilizzo di un unico termine per designare le due categorie di esseri avrebbe indotto la successiva identificazione tra demoni e angeli caduti, che però in questa fase storica non è ancora testimoniata.²⁸¹

Il male stesso, pur essendo distinto dall'uomo, abita al suo interno, ed è impossibile per l'uomo reagire alla sua presenza, proprio per l'appartenenza a due separate realtà ontologiche:²⁸² nel tempo presente, infatti, che si prolungherà fino all'eschaton, la potestà sul mondo è affidata a Belial, il comandante dell'esercito del Male;²⁸³ il luogo su cui Belial ha potere non è abitato solo dagli uomini, ma anche dagli spiriti, buoni e maligni, che influiscono sul destino dell'uomo.

Ancora una volta, la soluzione proposta dal Maestro di Giustizia è un tentativo di risolvere la questione della teodicea, ammettendo l'esistenza di un principio maligno, e quindi in una prospettiva dualistica, ma contemporaneamente rimanendo ancorato al rigido monoteismo ebraico:²⁸⁴ data l'esistenza del male, e data l'impossibilità dell'uomo di contrastarlo, esso deve trovarsi su un piano ontologico diverso da quello dell'uomo, ma necessariamente deve essere stato creato tale da Dio.

segmenti, ma fin dall'inizio, in tutti i suoi stadi. Come nel Libro dei Giubilei e in contrasto con il Libro dei Sogni, un determinismo che si estende a coprire l'insieme completo della storia è il fondamento necessario per l'esistenza, nel mondo corrotto di un gruppo di eletti.

²⁸⁰ Cfr. 4Q370: questa idea, però, è piuttosto diffusa nell'Ebraismo degli ultimi secoli a.C., come dimostrano anche le testimonianze di 3Macc. 2, 4; Sap. Sal. 14, 6 e 3Bar. 4, 10 nella versione slava e greca. Cfr. Stuckenbruck 2004, pp. 115–118.

²⁸¹ Cfr. Alexander 1999, pp. 331–332.

²⁸² Per un'analisi delle figure di spiriti e demoni all'interno dei *Rotoli del Mar Morto*, si rimanda a Lichtenberger 2006, in particolare pp. 121–129.

²⁸³ Cfr. Alexander 1999, pp. 344–48.

²⁸⁴ Cfr. Alexander 1999, p. 343, e Sacchi 1990b, pp. 74–77.

Gli esseri demoniaci presentano una gerarchia ben organizzata e strutturata, come dimostrano i *Rotoli del Mar Morto*:²⁸⁵ i demoni sarebbero esseri non corporei,²⁸⁶ invisibili, non distinti negli opposti sessi in quanto non procreanti. L'unico demone che sembra avere una chiara connotazione sessuale è Lilith, che fin dalle sue antiche origini babilonesi mantiene un nome di forma femminile.²⁸⁷

I demoni sono denominati con sei appellativi distinti che non sembrano comportare in realtà differenze a livello tecnico, in quanto sembra che tutti i demoni partecipino di un'unica natura, secondo gli insegnamenti della tradizione enochica; la lista comprende: spiriti degli angeli della distruzione; spiriti dei bastardi;²⁸⁸ demoni; Lilith; spiriti che ululano e che guaiscono. I diversi nomi dati a questi esseri indicherebbero semplicemente le differenze delle loro funzioni, secondo una tradizione che si può far risalire al mondo mesopotamico. Non è chiaro se gli angeli della distruzione siano i Vigilanti caduti: nel mondo qumranico gli angeli in senso stretto non possono essere interpretati come demoni, a meno di non intendere il termine *angelo* in senso etimologico, intendendo dunque questa categoria come relativa ai 'messaggeri' del mondo demonico.²⁸⁹

²⁸⁵ Rosso Ubigli 1990, pp. 138–9 osserva che *si delinea a Qumran un quadro demonologico complesso e variegato, e in larga misura insospettato, dove accanto ai tratti più originali e tipici del dualismo essenico e alle varie sfaccettature che vi aveva assunto il problema del male, concepito come una forza non solo esterna, ma che agisce anche dall'interno dell'uomo, si affiancano elementi mutuati dalla tradizione, che presuppongono un saldo ancoramento alla cultura del tempo con le sue credenze, quale finora, per quanto almeno riguarda il giudaismo, soltanto la più antica letteratura rabbinica esemplificava in maniera esauriente*. Da questa complessa visione demonologica essenica potrebbe essere derivato qualche influsso sulla demonologia di Giuseppe, parimenti variegata, specialmente tenendo conto della supposta conoscenza dell'essenismo di questo autore. Alexander 1999, p.336, pur ammettendo che l'interesse della letteratura qumranica per il mondo demonico è sicuramente molto più ampio di quanto accade per gli autori dei libri biblici canonici e che sono ben testimoniati riti apotropaici, amuleti e *incantationes* contro influssi di spiriti malvagi, raccomanda di *non immaginare che gli abitanti di Qumarn vivessero in un mondo affollato di demoni di ogni tipo*.

²⁸⁶ Cfr. Alexander 1999, pp. 334–335.

²⁸⁷ Cfr. Alexander 1999, pp. 335–6.

²⁸⁸ Con riferimento alla Torah, in cui i bastardi sono indicati come impuri: si veda a questo proposito la relazione di David Hamidović al convegno *Demons and Illness* tenutosi a Exeter nell'aprile 2013, i cui atti sono in corso di pubblicazione.

²⁸⁹ Cfr. Alexander 1999, p. 333 e Eshel 2003, p. 411.

Nel caso di due di queste categorie, gli spiriti *che ululano* e gli spiriti *che guaiscono*, è lecito chiedersi se il riferimento vocale che ne ha prodotto la denominazione indichi un riferimento a una natura almeno parzialmente animale di questi demoni, che si manifesta anche soltanto attraverso la voce.²⁹⁰ L'insistenza di tratti animali nella raffigurazione dei demoni è d'altra parte elemento estremamente ben noto al mondo vicino-orientale ed egizio, con cui gli Ebrei erano chiaramente in contatto: tale mostruosa rappresentazione non aveva lo scopo di indicare la bruttezza, e quindi la cattiveria del demone in questione (come possono aver interpretato i greci, il cui rapporto tra cattivo e brutto è ben noto), ma, al contrario, di combinare tra loro simboli di potere o regalità.²⁹¹

All'interno di questa schiera spiccano gli spiriti della distruzione, un riferimento a una categoria di esseri già presenti nella precedente tradizione biblica in funzione di agenti divini:²⁹² nell'ideologia qumranica, d'altra parte, angeli e demoni sono tali proprio perché creati da Dio.

Questo affollamento spiritico provoca la necessità di preghiere e incantamenti di liberazioni da un male che minaccia l'interiorità dell'uomo: questi atti sono concessi dalla religione ufficiale, perché a Qumran, e non nell'ambito dell'ebraismo sadocita, l'attività di questi spiriti può essere ammessa e riconosciuta.²⁹³ Per proteggersi dall'influenza maligna con cui la comunità qumranica si sente impegnata in continue battaglie, sono necessarie preghiere e maledizioni con funzione apotropaica, oltre a

²⁹⁰ Cfr. Alexander 1999, pp. 332–339, che indica i principali testi qumranici di riferimento per la demonologia in 4Q510 1 5, 4Q511 10 1–2 e nel frammentario 11Q11 2:3–4.

²⁹¹ Cfr. Lucarelli 2011, pp. 111–113. La stessa immagine del demone cornuto, secondo l'interpretazione di Hamidović presentata al convegno *Demons and Illness*, deriverebbe dal simbolo regale delle corna, di cui solo gli dei e i Faraoni erano degni, in quanto indicatore di forza superiore, interpretato già in *Daniele* come un elemento di violenza e indicato come carattere demonico già nel testo qumranico 11Q11 V 6–8.

²⁹² Cfr. Alexander 1999, p. 332. Questi spiriti compaiono in Is. 13:21 come abitanti dei luoghi deserti, una caratteristica che la demonologia cristiana sottolineerà con forza.

²⁹³ Ad esempio, 4Q560, un testo magico che non appartiene alla letteratura settaria e che contiene un alto numero di nomi demonici, di difficile traduzione. Cfr. Alexander 1999, p. 336 e Lichtenberger 2006, pp. 125–26. Questo testo, e altri ritrovati a Qumran ma ugualmente non settari, dimostrano, secondo Eshel 2003, p. 412, *the influence of the Enochic literature and the Book of Jubilees on the literature written during the Second Temple period*.

esorcismi, tutti testimoniati in testi settari, ma anche precedenti alla formazione della setta, contenuti nei manoscritti del Mar Morto: l'azione di questi incantamenti avviene colpendo l'aspetto psicologico dei demoni, nell'intento di spaventarli, esattamente come essi spaventano e inducono in errore i figli della Luce. La parola assume un notevole valore in questi scritti, poiché è l'evocazione del ricordo del potere divino a condurre i demoni al terrore, mentre poco spazio è riservato alla materia magica, che pure è in parte presente, ad esempio in alcuni frammenti conservati dell'esorcismo narrato nel libro di *Tobia*. La materia magica, però, intesa come supporto materiale al rito officiato tramite la voce, è assente nei testi specificamente settari.²⁹⁴

d. *IL LIBRO DEI GIUBILEI*

Alla metà del II sec. a.C., il tentativo di fusione della tradizione enochica e del pensiero ebraico canonico è chiaramente dimostrato dalla produzione del *Libro dei Giubilei*,²⁹⁵ un testo destinato all'intera comunità ebraica, e dunque fedele all'ebraismo canonico,²⁹⁶ che, pur presentandosi come una sorta di riscrittura

²⁹⁴ I testi ritrovati a Qumran possono essere divisi in due categorie: da una parte, esorcismi che si rivolgono direttamente alle forze maligne per indurle ad allontanarsi e dall'altra salmi apotropaici di protezione (cfr. Eshel 2003, p. 396). Questo tipo di preghiere non è, come si è visto, diffuso solo in ambito qumranico: si veda a questo proposito Stuckenbruck 2006, p. 147.

²⁹⁵ Per la datazione del *Libro dei Giubilei*, si veda spec. VanderKam 2001, pp. 17–21, Schiffman 2000, pp. 434–438 e spec. 434–5. Sacchi 1990b, p. 136 ritiene che il momento in cui per eccellenza si tenta una fusione tra le due tradizioni, quella canonica e quella apocalittica, sia il terzo periodo dell'apocalittica, che coprirebbe gli anni dal 50 d.C. al 120 d.C.; chiaramente, però, il tentativo è in *Giubilei* già chiaramente operante. Cfr. Cotter 1999, pp. 116–17: in *Giubilei*, l'influenza di *Enoch Etiopico* è evidente nel mito dei Vigilanti, nella rappresentazione di angeli buoni e malvagi, nei nomi dei signori dei demoni e nell'attesa di un giudizio finale. Ma *Giubilei* è più che altro interessato all'osservazione della Torah che all'idea di un giudizio finale 'apocalittico'. Si veda anche VanderKam 1997.

²⁹⁶ VanderKam 2003, p. 339 nota che, oltre alla chiara influenza dei testi biblici, di cui *Giubilei* riprende il fraseggio stesso, è evidente anche la presenza di fonti non veterotestamentarie, tra cui certamente la letteratura enochica, che pure viene interpretata dall'autore con una certa libertà: ad esempio, non mancano riferimenti positivi all'attività dei Vigilanti, del tutto assenti nella fonte enochica. Cfr. VanderKam 2003, pp. 348–50 e Cotter 1999, p. 116. Anche il pensiero dell'autore di *Giubilei*, comunque, mostra alcune differenze rispetto all'ideologia canonica, per quanto generalmente mascherate: non è

ampliata di *Genesi* e della prima metà dell'*Esodo*, contiene il resoconto 'apocalittico' del peccato angelico, mantenendone alcune delle caratteristiche fondamentali.²⁹⁷ In *Giubilei* è ripreso il racconto di LV riguardo alla discesa degli angeli dal Cielo e alla loro unione con le donne;²⁹⁸ gli spiriti malvagi compaiono in un secondo momento, quando ormai il diluvio si è abbattuto sulla terra ed essi possono operare corrompendo la progenie di Noé, inducendola in particolare a nutrirsi di sangue, elemento che già in LV è connesso alla violenza dei Giganti, ma che assume qui particolare rilevanza;²⁹⁹ si mantengono dunque gli elementi caratteristici dell'apocalittica, come la contaminazione del mondo a causa del peccato angelico,³⁰⁰ la natura intrinsecamente malvagia di Vigilanti e Giganti,³⁰¹ la condanna con relativo

privo di rilievo il fatto che in *Giubilei* l'idea dell'originaria bontà della creazione di Dio sia ben poco sottolineata, con una notevole differenza rispetto al testo di *Genesi* che funge da fonte, per quanto manchi comunque l'indicazione della creazione da parte di Dio di qualcosa di negativo. Cfr. Boccaccini 2003, pp. 163–4: *Ideologicamente legato al giudaismo enochico, il Libro dei Giubilei ne riflette anche lo sfondo sociologico. L'autore esprime una tradizione sacerdotale che, pur diversa da quella della tradizione sadocita, ne vanta uguale dignità e valore. [...] Il gruppo da cui nasce il Libro dei Giubilei vanta di aver ricevuto una tradizione levitica diversa da quella sadocita, una tradizione familiare che riconosce Enoc come il suo progenitore e possiede tutti i tratti distintivi del giudaismo enochico. A differenza dei testi precedenti del giudaismo enochico, tuttavia, il Libro dei Giubilei ha una caratteristica sorprendente: si presenta come un libro affidato a Mosè, il rivelatore principale della tradizione sadocita.*

²⁹⁷ Sulla definizione di *Giubilei* come riscrittura di *Genesi*, si veda per esempio Frölich 2005 p. 144. Cfr. Cotter 1999, p. 112: *Jubilees does not presume a special select community awaiting the Endtime, but is addressed to all of Israel in the ordinary context of their lives. The lessons derived from the retelling of the Genesis are meant to reinforce the importance of the Torah observance. Thus, Jubilees gives evidence of the mixture and integration of traditions derived from apocalyptic worldviews but utilized within the context of a non-apocalyptic and Torah oriented community. Second, this document illustrates that such integration and synthesizing was already operative as early as the second century BCE.* Cfr. Lewis 1978, p. 19.

²⁹⁸ *Giub.* 5, 1 e 5, 6–10. Per le somiglianze e le divergenze tra questa narrazione e quella contenuta in *Gen.* 6, 1–12, si veda Van Ruiten 1997.

²⁹⁹ *Giub.* 7.

³⁰⁰ Come nota Loader 2007, p.131, la natura sessuale del peccato dei Vigilanti è elemento presente nella narrazione di *Giubilei* in maniera anche più esplicita che in LV e caratteristica pregnante di questo peccato è l'aver mischiato due specie.

³⁰¹ Per quanto qui venga a mancare, o non sia espressa, l'idea che la malvagità dei Giganti derivi dall'impurità della loro origine a doppia natura. In *Giub.* 10,5 i Vigilanti sono espressamente denominati come padri dei demoni: *And you know that which your*

imprigionamento dei Vigilanti e il Diluvio. Riguardo a questo, però, si possono osservare le prime differenze rispetto alla tradizione enochica più antica:³⁰² in primo luogo, il Diluvio non ha il compito di distruggere i Giganti ma gli uomini, come accade in effetti nel testo di *Genesi*.³⁰³ Gli uomini potranno anche aver peccato in conseguenza degli insegnamenti degli angeli, ma su di loro interamente ricadono le loro colpe.³⁰⁴

Non è chiaro se nel diluvio siano coinvolti anche gli angeli o i Giganti, in quanto si ha l'impressione che i primi siano già stati condotti al luogo della loro reclusione e che i secondi siano morti per i conflitti interni al loro gruppo, come ancora accadeva in LV; *Giubilei* attribuisce ai Giganti e non agli uomini la pena di una vita ridotta a centoventi anni: se dunque fossero stati sterminati con il diluvio, i Giganti non avrebbero in alcun modo risentito della punizione loro inferta, che invece ha un legame con il desiderio di immortalità provato dai Vigilanti per i loro figli. In *Genesi*, in effetti, la punizione riferita agli uomini appare difficilmente comprensibile, poiché nulla nell'episodio fa sospettare una colpa umana.³⁰⁵ Inoltre, anche lo status di puro

Watchers, who are the fathers of these spirits, did in my days and also these spirits who are alive. Cfr. Alexander 1999, p. 333.

³⁰² Per le differenze tra LV e *Giubilei*, si veda in particolare Stuckenbruck 2004, pp. 111–115. Cotter 1999, p. 116, aggiunge, a quanto rilevato da VanderKam, l'assenza in *Giubilei* di un patto di segretezza stretto tra gli angeli per nascondere il loro peccato sessuale, di indicazioni onomastiche per gli angeli buoni e malvagi e di riferimenti precisi alla vastità degli eserciti delle due contrapposte schiere; inoltre, sarebbero molto meno presenti, rispetto alla tradizione enochiana, riferimenti all'esoterico, preoccupazioni escatologiche caratteristiche dell'apocalittica e immagini fantastiche. Per la demonologia del *Libro dei Giubilei*, si veda in particolare Vanderkam 2003 e Hanneken 2006. Frölich 2005, p. 145 riconosce tre fondamentali caratteristiche della demonologia di *Giubilei*, connessi a tre fonti distinte: la matrice enochica, nel racconto eziologico delle origini dei demoni; il folklore popolare, connesso al ruolo di infanticidi dei demoni, che ha un'ampia diffusione nel mondo mesopotamico; l'AT, con la figura del Satana istigatore di male del *Libro di Giobbe*.

³⁰³ Van Ruiten 1997, p. 60, osserva infatti che a differenza di quanto accade in *Genesi*, l'autore di *Giubilei* è molto più interessato alla motivazione del Diluvio (Gen. 6, 6), chiaramente connesso alla vicenda dei Giganti (Gen. 6, 1–4), che nel testo biblico, come visto precedentemente, non sono in effetti connessi.

³⁰⁴ Cfr. Cotter 1999, p. 116, secondo cui paragonando *Enoch* a *Giubilei*, è evidente che quest'ultimo è molto più attento al tema della responsabilità umana nel peccato.

³⁰⁵ Cfr. Stuckenbruck 2004, p. 112,

spirito che i Giganti ottengono in *Giubilei* sembra essere precedente e non successivo al diluvio.³⁰⁶

Rispetto alla tradizione enochica, cambia anche il luogo della ribellione angelica: per preservare la purezza del mondo dello spirito, su cui il regno di Dio si deve mantenere incontrastato, essa ha luogo nel mondo di mezzo, dopo che Dio ha inviato sulla terra gli angeli, originariamente buoni e incaricati di istruire gli uomini nella conoscenza positiva.³⁰⁷ Il male diventa dunque, con profonda differenza concettuale rispetto a LV, un problema tutto terreno: il testo, infatti, sembra avere, come tema prevalente, il lamento per l'impurezza che ormai è caratteristica dominante dell'uomo, contro cui non è più possibile opporsi.³⁰⁸ D'altra parte, però, la conclusione del testo sembra offrire una nota quasi positiva: l'umanità precedente al diluvio non aveva alcuna possibilità di salvezza, in quanto troppo legata al male, mentre ora la salvezza è possibile, purché sia rispettata la Torah, che può impedire il controllo degli spiriti malvagi sull'uomo.³⁰⁹

L'autore di *Giubilei*, però, si pone anche l'interrogativo della permanenza del male sulla terra: se Dio ha distrutto il corpo dei Giganti, per quale motivo ha permesso che le loro anime continuassero a tormentare gli uomini? In effetti, in un primo momento la distruzione degli spiriti maligni avrebbe dovuto essere totale, destino modificato

³⁰⁶ VanderKamp 2003, p. 349, nota, però, che non è chiaro il modo in cui gli spiriti maligni derivino dai giganti, se cioè coincidano con essi o siano emanati dai loro corpi morti. Lo stesso dubbio, d'altra parte, era stato espresso già da LATTANZIO, (*Institutiones* 2–15), secondo cui i demoni sarebbero o gli angeli caduti o gli spiriti che derivano dalla loro unione con le donne.

³⁰⁷ *Giub.* 4, 15–16: *and he called him Jared because in his days the angels of the Lord descended on the earth, who were called Watchers, came down to the earth to teach the sons of man, and perform judgment and uprightness upon the earth.* D'altra parte, nel testo sono Vigilanti anche gli angeli 'buoni' che hanno il compito di vigilare su Noé e sulla sua progenie. Cfr. Vanderkam 2003, p. 348. Cfr. Frölich 2005, p. 144.

³⁰⁸ L'interesse dell'autore di *Giubilei* per il tema della purezza è assolutamente fondamentale. Cfr. Boccaccini 2003, p. 174: *la purità non è, come nel giudaismo sadocita, una regola autonoma dell'universo alla quale anche il popolo eletto deve adattarsi, bensì il presupposto della loro salvezza. Essere eletti significa essere separati dal mondo impuro. Il confine tra purità e impurità diviene il confine tra bene e male.*

³⁰⁹ Cfr. Cotter 1999, p. 117.

in seguito alla vera e propria ambasciata del rappresentante e capo di tali enti,³¹⁰ Mastema, che lamenta l'impossibilità di *svolgere il proprio compito*, che sembra dunque essere di origine divina,³¹¹ senza i suoi seguaci.³¹² di conseguenza, con l'introduzione di un elemento non presente in LV, Dio accetta che un decimo degli spiriti rimanga sulla Terra, ma invia degli angeli che spieghino a Noè in che modo difendersi dagli attacchi maligni, attraverso la giusta conoscenza delle erbe e della medicina. Il patriarca, infatti, dopo aver ricordato a Dio di aver appena salvato lui e la sua discendenza dal diluvio, osserva che per l'uomo non sarebbe possibile obbedire al comando di 'moltiplicarsi' di *Gen. 9, 1-7* senza alcuna forma di difesa contro la malvagia opera distruttiva degli spiriti maligni.³¹³ *Sabbath* e giubilei sono necessari, nella visione cosmica di *Giubilei*, per fronteggiare il male portato nel mondo dalla presenza dei demoni, che risultano dunque un elemento che fa parte della sua esperienza del mondo.³¹⁴

La difficoltà di *Giubilei* e le motivazioni del suo parziale discostarsi dalla tradizione enochica sono ravvisabili nel suo tentativo di fondere gli elementi tipicamente enochici con quelli sadociti: nella prospettiva della precedente apocalittica, infatti, il problema del male sembra accomunare tanto gli ebrei quanto gli altri popoli, senza rilevare l'eccezionale elezione del popolo ebraico. Proprio in questo senso deve essere letto il peculiare racconto della sopravvivenza dei demoni richiesta da Mastema: gli spiriti maligni possono opporsi a tutti gli uomini, tranne

³¹⁰ Sacchi 1990, p. 116, osserva che il termine utilizzato in lingua etiopica per definirlo è effettivamente equivoca, potendo sottintendere entrambe le sfumature.

³¹¹ Cfr. Alexander 1999, pp. 342-3.

³¹² Cfr. VanderKam 2003, p. 344: *God's response to Mastema's self-serving request is truly surprising and presents the major puzzle regarding the demons in the Book of Jubilees.*

³¹³ *Giub. 10, 3-4.*

³¹⁴ Cotter 1999, p.112, osserva che il mondo descritto da *Giubilei* si avvicina molto a quello in cui vive l'autore, a parte la presenza di angeli, demoni e di un occasionale prodigio. Evidentemente, anche angeli e demoni fanno parte della realtà in cui l'autore è calato.

che agli eredi di Noè, protetti dagli angeli di Dio proprio in virtù del particolare statuto di Israele.³¹⁵

La curiosa tradizione della decimazione dei demoni non ricorre in altri testi nell'antichità giudaica, ma sembra che si possa ammettere l'esistenza di un'altra fonte, utilizzata in un testo ebraico medievale, in cui è un angelo, e non Dio, a stringere questo accordo, probabilmente per la difficoltà di accettare la lezione del testo di *Giubilei*.³¹⁶ La decimazione, probabilmente, ha come presupposto l'idea che l'umanità, dopo il diluvio, avrebbe goduto di una nuova era, ma non priva di peccato.³¹⁷

Anche se non sono completamente al sicuro dagli attacchi demoniaci, gli ebrei, per tramite della sapienza di Noè, hanno a disposizione alcuni rimedi, come per esempio la medicina:³¹⁸ questa situazione sembra riflettersi perfettamente all'interno del *Libro di Tobia*. Il demone Asmodeo,³¹⁹ colpevole della persecuzione dell'innocente Sarah, è specificamente impegnato a tormentare la donna, di cui ha ucciso i sette mariti prima che le nozze fossero consumate e può essere allontanato soltanto attraverso l'aiuto dell'arcangelo Raffaele e di un rito di esorcismo, in cui è previsto l'utilizzo di mezzi 'farmacologici', che ben si riflettono nella tradizione di *Giubilei*.³²⁰ Terminato il rito e prima della loro unione nuziale, Tobit e Sarah elevano una

³¹⁵ Cfr. Boccaccini 2003, p. 175: *Se gli ebrei non hanno il potere di controllare le forze demoniache, la loro stessa elezione perde di significato.*

³¹⁶ La bibliografia di riferimento per questo testo ebraico è presente in Vanderkam 2003, p. 354.

³¹⁷ Cfr. Vanderkam 2003, pp. 354–6.

³¹⁸ Cfr. Boccaccini 2003, p.174: *Dalla tradizione enochica il Libro dei Giubilei ha appreso che gli angeli caduti hanno contaminato l'ordine della creazione varcando il confine tra il cielo e la terra. [...] Il diffondersi dell'impurità da loro causata fu una minaccia non soltanto per la purità del cosmo, ma anche per la futura elezione d'Israele. Perché Israele sia il popolo eletto, è necessario tenere sotto controllo gli effetti della contaminazione causata dal peccato angelico, e devono essere restaurati i confini tra il sacro e il profano e tra il puro e l'impuro. Il Libro dei Giubilei risolve intanto una grave difficoltà affermando che la purità del cosmo è stata ristabilita dal diluvio. [...] Il cosmo non è di per sé contaminato come lo era per la precedente tradizione enochica.*

³¹⁹ Sebbene in *Tobia* non si parli delle origini di questo demone, nella tradizione successiva del *Testamento di Salomone* (5, 3) Asmodeo sarà identificato con un figlio degli angeli caduti, rendendo ancora più esplicita la somiglianza tra il suo modo di agire e gli spiriti dei Giganti del *Libro dei Giubilei*. Cfr. Stuckenbruck 2006, p. 159 n.40.

³²⁰ Cfr. Stuckenbruck 2004 p. 114 n.64. Cfr. Kee 1986, p. 22.

preghiera, in cui non solo celebrano il matrimonio, ma chiedono anche di essere liberati dal possibile ritorno del demone: la preghiera, dunque, sembra rivestire una funzione salvifica, di protezione, nonostante il demonio sia in effetti già stato bandito da Raffaele.³²¹ Si può dunque ammettere che il ruolo del demone sia ben diverso nelle due tradizioni di *Enoch* e di *Giubilei*, poiché mentre nel primo caso la loro attività può investire tutti gli uomini, nel secondo solo gli idolatri sono sottoposti all'autorità demonica.³²²

Come nel mondo qumranico, anche nell'ideologia di *Giubilei* il mondo del male ha una sua perfetta organizzazione, gerarchica e quasi militare, che però necessita, per operare, di una concessione da parte del potere divino: permane l'antica idea, potremmo dire canonica, che il male provenga da Dio, poiché se così non fosse si dovrebbe accettare l'idea di una limitazione del potere divino.³²³

Il *Libro dei Giubilei*, però, mostra anche altri elementi di rilevante interesse. Nella tradizione biblica dei Settanta, il termine δαίμόνια, al plurale, è particolarmente presente nell'indicare gli dei delle nazioni, che sono chiaramente negativi in riferimento all'errore in cui inducono gli uomini, allontanandoli dal culto monoteistico di Israele. L'idea di *Giubilei*, secondo cui le nazioni sarebbero governate dagli spiriti malvagi, è in realtà una ripresa di *Deut.* 32, collegato a *Gen.* 9 ma più esplicito a riguardo e spesso interpretato come un riferimento all'episodio di Babele.³²⁴ L'autore di *Giubilei* avrebbe dunque attinto all'episodio di *Deut.* 32, in cui si delinea la divisione delle nazioni e dei demoni venerati dalle nazioni, in opposizione

³²¹ Il testo di questa preghiera è in effetti peculiare e trasmesso dalla tradizione in tre forme differenti: per il significato della preghiera e per la tradizione del testo, cfr. Stuckenbruck 2006, pp. 159–163.

³²² Cfr. Hanneken 2006, p. 17.

³²³ Cfr. Sacchi 1990a, pp. 116–117: *Il diavolo è dunque diventato da principio metafisico del male, il capo di una specie di regno, parallelo a quello di Dio, al quale Dio stesso assegna come sudditi le anime dei giganti, cioè gli spiriti maligni. Il regno del male è unificato e reso contemporaneo all'uomo. E questo diavolo può ricevere il nome di Satana, l'angelo accusatore, oltre a quello di Belial o Beliar. Della sua origine non è detto nulla. Si compie dunque in Giubilei quel passaggio da un mondo di innumerevoli spiriti capricciosi a una gerarchia militare che Cotter 1999, pp. 117–19 attribuiva principalmente al Nuovo Testamento.*

³²⁴ Si veda in particolare il *Targum Pseudo-Jonathan*. Cfr. Stuckenbruck 2000, pp. 357–58.

a Israele; un accostamento tra demoni e idoli, d'altra parte, cui l'autore avrebbe potuto risalire anche tramite *Sal.* 105, 37, in cui si accenna tanto al servizio per gli idoli quanto dei sacrifici ai demoni come religione delle nazioni.³²⁵

Sembra, da un'attenta analisi di *Giubilei*, che sia possibile ricollegare anche questi spiriti maligni alle anime dei Giganti deceduti attraverso il riferimento all'episodio della Torre di Babele, che ricorre immediatamente dopo il capitolo riferito a Noé e alla sua discendenza.³²⁶ Questa ipotesi è particolarmente suggestiva, data l'esistenza di una fonte che ammette una forte connessione tra i Giganti e l'episodio di Babele: Eusebio, nella sua *Preparatio Evangelica*,³²⁷ cita in due casi frammenti di un perduto testo *Sugli Ebrei* di Alessandro Poliistore,³²⁸ che a sua volta cita una fonte di II sec.

³²⁵ Cfr. VanderKam 2003, p. 354: *Using such bilical evidence, he [the author of Jubilees] was able to read demons into the post-diluvian stories, though Genesis does not mention such creatures.*

³²⁶ Il tema è ampiamente affrontato in VanderKam 2003, pp. 350–354. Lo studioso qui nota, in particolare, come Gen. 9–10, che contiene la divisione della terra tra i tre figli di Noé, possa essere considerato alla base di alcune teorie demonologiche di *Giubilei*, che costituirebbe un ampliamento dei citati capitoli biblici: consumare e versare sangue, che in *Giubilei* è tratto tipico dei demoni, lo sviluppo delle nazioni, sotto il controllo dei demoni, la continuazione della famiglia umana nella discendenza di Sem, messa in pericolo dai demoni, la separazione di una tradizione dall'altra per preservarla dai demoni.

³²⁷ EUSEBIO, *Preparatio Evangelica*, 9.17.1–9 e 9.18.2.

³²⁸ PS. EUPOLEMO, FGRH 724 F1: [...] Εὐπολεμος δὲ ἐν τῷ Περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας φησὶ πόλιν Βαβυλῶνα πρῶτον μὲν κτισθῆναι ὑπὸ διασωθέντων ἐκ τοῦ κατακλυσμοῦ. εἶναι δὲ αὐτοὺς γίγαντας, οικοδομεῖν δὲ τὸν ἰστορούμενον πύργον· πεσόντος δὲ τούτου ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας, τοὺς γίγαντας διασπαρῆναι καθ' ὅλην τὴν γῆν. Δεκάτει δὲ γενεᾷ φησὶν ἐν πόλει Βαβυλωνίας Καμαρίνη, ἣν τινες λέγειν πόλιν Οὐρίην (εἶναι δὲ μεθερμημευομένην Χαλδαίων πόλιν), [ἐν τρισκαίδεκάτῃ] γενέσθαι Ἀβραάμ [γενεᾷ], εὐγενεῖαι καὶ σοφαί πάντας ὑπερβεβηκότα, ὃν δὴ καὶ τὴν ἀστρολογίαν † καὶ Χαλδαικὴν εὐρεῖν, ἐπὶ τε τὴν εὐσέβειαν ὀρμήσαντα εὐαρεστήσαι τῷ θεῷ. τοῦτον δὲ διὰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ εἰς Φοινίκην ἐλθόντα κατοικῆσαι, καὶ τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τὰ ἄλλα πάντα διδάξαντα τοὺς Φοίνικας εὐαρεστήσαι τῷ βασιλεῖ αὐτῶν. [...] Βαβυλωνίους γὰρ λέγειν πρῶτον γενέσθαι Βῆλον, ὃν εἶναι Κρόνον· ἐκ τούτου δὲ γενέσθαι Βῆλον καὶ Χάμ· τούτου δὲ Χοῦμ υἱὸν γενέσθαι, ὃν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων λέγεσθαι Ἄσβολον, πατέρα δὲ Αἰθιοπῶν, ἀδελφὸν δὲ τοῦ Μεστραεῖμ, πατρὸς Αἰγυπτίων. Ἕλληνας δὲ λέγειν τὸν Ἄτλαντα εὐρηκέναι ἀστρολογίαν· εἶναι δὲ τὸν Ἄτλαντα τὸν αὐτὸν καὶ Ἐνώκ. τοῦ δὲ Ἐνώκ γενέσθαι υἱὸν Μαθουσάλαν, ὃν πάντα δι' ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι, καὶ ἡμᾶς οὕτως ἐπιγνῶναι. FGRH 724 F2: ἐν δὲ ἀδεσπότης εὐρομεν τὸν Ἀβραάμ ἀναφέροντα εἰς τοὺς γίγαντας. Τούτους δὲ οἰκοῦντας ἐν τῇ Βαβυλωνίᾳ διὰ τὴν

a.C., lo pseudo-Eupolemo.³²⁹ Nonostante le scarse informazioni riguardo a questo autore, di cui rimangono solo i due frammenti qui considerati, è da notare che alcune delle idee riportate avranno una tale fortuna da essere mantenute all'interno dell'opera di Flavio Giuseppe e della letteratura rabbinica, dimostrando o l'importanza di questo autore o l'autorevolezza della tradizione che egli rappresenta.³³⁰

ἀσέβειαν ὑπὸ τῶν θεῶν ἀναιρεθῆναι, ὧν σκευάσαντα ἐν αὐτῷ διαϊᾶσθαι, ὃν δὴ ἀπὸ τοῦ κατασκευάσαντος Βῆλον Βῆλον ὀνομασθῆναι. τὸν δὲ Ἀβραμὸν τὴν ἀστρολογικὴν ἐπιστήμην παιδευθέντα πρῶτον μὲν ἐλθεῖν εἰς Φοινίκην καὶ τοὺς Φοίνικας ἀστρολογίαν διδάξαι, ὕστερον δὲ εἰς Αἴγυπτον παραγενέσθαι. Per quanto solo il primo dei due frammenti indichi chiaramente la paternità di Eupolemo, l'evidenza del testo dimostra che il secondo frammento sia dipendente dal primo. Per quanto riguarda l'attribuzione del testo a Eupolemo, la maggioranza degli studiosi tende a negarla, in quanto, a differenza di Eupolemo, considerato tradizionalmente legato all'ortodossia sacerdotale, l'autore di questi brani appare samaritano in quanto cita il Gazirim, il monte sacro dei samaritani. Favorevole all'ipotesi samaritana è Hengel 1993, p. 63. Lo stato frammentario delle testimonianze relative a Eupolemo e allo pseudo-Eupolemo, però, induce a una certa cautela nell'attribuzione dell'identità dei due personaggi: si veda in particolare Charlesworth 1986, pp. 876–78, Troiani 1997, pp. 93–95, e Kraus Reggiani, pp. 95–96. Denis 2000, pp. 1156–57, nota però che nel secondo frammento è presente un riferimento extrabiblico ai Giganti, assente nel primo frammento: il secondo frammento, dunque, sarebbe composto da una prima parte di origine diversa dalla seconda, che appare effettivamente come un riassunto del primo frammento.

³²⁹ Per lo studio di questi testi, si veda in particolare Stuckenbruck 2004, pp. 93–98. Troiani 1997, p. 41, ipotizza che il testo in questione risenta di una *letteratura fiabesca e di evasione*, che potrebbe derivare da un gruppo di giudei d'Assiria, a opera dei quali avrebbe avuto luogo un *sincretismo tra il ciclo di Abramo e le tradizioni mesopotamiche*. Kraus Reggiani 2008, p. 96, nota che *la commistione con la storia biblica di elementi mitici di estrazione babilonese è indicativa della tendenza a storicizzare i miti tipica della storiografia ellenistica. Ma quello che colpisce di più è la conoscenza dell'apocalittica, in particolare del Libro dell'Astronomia (3Enoch, 72–82) e del Libro dei Giubilei (4,17–21), che non lasciano dubbi circa il luogo della composizione: la Palestina. Lo scritto si può datare alla prima metà del II sec. a.C., perché non è fatta menzione della distruzione del Tempio di Samaria avvenuta nel 129 a.C.* Denis 2008, pp. 1154–1160, appoggiando l'ipotesi samaritana dell'origine dello pseudo-Eupolemo, ritiene che il testo sia il prodotto del sincretismo samaritano rafforzato dalla volontà, ben presente in età ellenistica, di mostrare l'originaria unità dei popoli attraverso l'unione delle tradizioni antiche. Per la datazione del testo, si veda Walcholder 1963, pp. 85–87. Per le fonti dello pseudo-Eupolemo, si veda ancora Walcholder 1963, pp. 85–87, per l'ambito biblico, e Denis 2008, che cita, oltre a En. 82, gli *Apocrifi della Genesi* 20, 19.22.

³³⁰ Cfr. Walcholder 1963, p. 89.

Entrambi i frammenti ricordano che i Giganti sono coinvolti nelle vicende del diluvio e della costruzione di una torre, che potrebbe essere quella di Babele, la cui altezza doveva essere tale da permettere al suo costruttore, il gigante Belos, identificato con Nimrod, di sfuggire al diluvio.³³¹

La caratterizzazione dei Giganti in questi frammenti è assolutamente straordinaria: lungi dall'essere personaggi negativi, essi assumono la *facies* di apportatori di cultura, e in particolare dell'astronomia, che da Babilonia, patria di Abramo, sarebbe poi passata al resto del mondo.³³² Gli antenati stessi di Abramo, anzi, sarebbero stati i Giganti sopravvissuti al diluvio e questo renderebbe lo stesso Abramo un appartenente a questa schiera, come i suoi antenati Enoch e Noè.³³³ le conoscenze di Abramo ed Enoch, dunque, sarebbero quelle divine trasmesse ai Giganti e, in modo sconosciuto, forse grazie alla mediazione di Noè o di Belos, sopravvissute al diluvio.

Il diluvio sarebbe ancora una volta collegato alle colpe dei Giganti, ma con una netta distinzione tra 'buoni', da cui discenderebbe la corretta cultura, e 'malvagi', di cui però non molto viene detto. Il fulcro centrale della tradizione dei Giganti, dunque, sarebbe la loro identità di apportatori di una cultura, donata a loro dagli angeli per volere di Dio, una cultura che non presenta mai caratteristiche negative.³³⁴

³³¹ Stuckenbruck 2004, p. 98, d'altra parte, osserva che nei due frammenti la distruzione apportata dal diluvio non ha scala cosmica, implicando dunque che non è affatto impossibile la sopravvivenza di altri esseri, oltre a Noè. Per la tradizione della torre e del suo collegamento con i Titani, si vedano anche *Sib.* 3, 97–109.

³³² Si possono, però, notare alcune caratteristiche che collegano il testo dello pseudo-Eupolemo alla tradizione enochica: nel *Libro dei Giganti*, in effetti, i Giganti hanno nomi che richiamano il mondo Babilonese (Gilgamesh, per citare un chiaro esempio) e alcuni Giganti, ancora una volta come Gilgamesh, apparentemente potrebbero essere sopravvissuti al diluvio. Cfr. Stuckenbruck 2004 pp. 107–108.

³³³ L'identificazione di Noè con i Giganti, però, ha un interessante antecedente in *En.* 106, in cui si dice espressamente che Noè e i suoi figli daranno vita ai Giganti, pur sottolineando la corretta ascendenza enochica di Noè e quindi negando che egli sia di origine angelica. Wacholder 1963, p. 99, ipotizza che l'autore di *Enoch* stia qui prendendo parte a un antico dibattito sulla divinità degli eroi biblici in quanto eredi dei Figli di Dio.

³³⁴ I due testi, osserva Stuckenbruck 2004, p. 94, hanno chiaramente un intento antifenicio e anti-egiziano: la vera conoscenza sarebbe stata appannaggio di Abramo e dei suoi antenati babilonesi e solo per volontà di Abramo stesso sarebbe stata concessa ai

Questa idea della bontà della conoscenza offerta dai Giganti è in aperta contraddizione con buona parte della tradizione enochica precedente, secondo cui l'opera di acculturamento, prodotta dai Vigilanti, e non dai Giganti, sarebbe stata eminentemente malvagia: ogni forma della conoscenza portata dagli angeli è, per LV, negativa, e non soltanto per quanto concerne armi, gioielli, cosmetici e astronomia.

Rispetto alla tradizione precedente, nei due frammenti dello pseudo-Eupolemo compaiono due idee notevoli: non esiste alcuna opposizione tra uomini e Giganti, non solo per il fatto che non è più vero che i Giganti sono colpevoli e gli uomini innocenti, ma soprattutto perché la vera conoscenza, buona e divina, è attribuita non solo all'umano Enoch (che non è nemmeno più umano), ma anche ad altri Giganti.

Interessante, a questo punto, è il confronto con il *Libro dei Giubilei*, in cui gli angeli, pur avendo ricevuto la missione divina di acculturare gli uomini, inquinano la conoscenza che avrebbero dovuto offrire a causa del loro peccato: la sapienza, dunque, in questo libro, ha un duplice aspetto, positivo, in quanto fornito da Dio a Noè e a Enoch, e negativo, in quanto i Vigilanti, contravvenendo all'ordine divino, hanno insegnato ciò che non avrebbero dovuto.³³⁵

Diventa dunque evidente che, se nella tradizione ebraica e cristiana a noi rimasta i Giganti e i Vigilanti, cioè i personaggi coinvolti in *Gen. 6, 1-4*, sono assolutamente malvagi, esiste comunque traccia di un pensiero, risalente ad una fase antica

fenici e agli egizi, con l'intento, dunque, di negare la superiorità temporale e conoscitiva della cultura egizia rispetto a quella ebraica/babilonese. L'attenzione, in particolare, è rivolta all'astronomia, che costituisce un aspetto di notevole rilievo per tutta la letteratura apocalittica, che spesso mostra una lotta per il predominio dell'antico calendario lunare, riportato in LS, rispetto al nuovo calendario solare utilizzato a partire dal periodo del Secondo Tempio. La corretta sapienza di Abramo avrebbe portato alla creazione del primo calendario; la corruzione della conoscenza, operata dagli angeli e dai giganti malvagi della tradizione enochica, avrebbe portato al nuovo, erroneo calendario.

³³⁵ Cfr. Hanneken 2006, p. 15, secondo cui la demonizzazione del sapere diventa un modo per contrastare la diffusione dell'astronomia esterna a Israele, come dimostrato dal fatto che tale conoscenza negativa entra nella storia umana solo nel momento in cui un nipote di Noè, Kainan, trova un'iscrizione astrologica che contiene gli insegnamenti dei Vigilanti caduti.

dell'Ebraismo, in cui questa determinazione non è così netta.³³⁶ Ma poiché, in generale, non è possibile considerare legittima ogni conoscenza, a causa del male che ne può derivare, si è a un certo punto avvertita la necessità di separare i due tipi di conoscenza, collegandoli a personaggi diversi.³³⁷

Gli angeli, dunque, o i Giganti da loro istruiti, sono i portatori della conoscenza, buona o malvagia che sia, diffusa secondo o contro la volontà divina; questi stessi angeli, nella maggior parte dei racconti, conducono il resto della loro vita in una prigione, generalmente sotterranea, imprigionati e incatenati. La somiglianza di questa vicenda con il mito greco dei Titani e di Prometeo in particolare non poteva sfuggire al mondo ebraico degli ultimi secoli a.C., quando la vicinanza tra cultura greca e Israele permette la scoperta delle tradizioni proprie di ciascuna cultura.³³⁸ Sebbene questa somiglianza sia più volte sottolineata da Giuseppe, il primo autore a dimostrare in ambito ebraico la conoscenza del mito dei Titani è ancora una volta lo pseudo-Eupolemo, che, nel collegarsi nuovamente alla tradizione babilonese, identifica il dio babilonese Bel con Crono.³³⁹

Il mito dei Titani è evidente nell'utilizzo del termine stesso che indica questi esseri, presente in numerose traduzioni greche di testi vetero-testamentari, pur se in circostanze differenti: esso può rendere il significato di *Rephaim*,³⁴⁰ ma anche di

³³⁶ Nella tradizione cristiana, al demone sarà collegata la diffusione di una conoscenza, che però, pur essendo talora vera, è comunque utilizzata con intento malizioso: si veda, per esempio, AGOSTINO, *La divinazione dei demoni*, I, 7. Cfr. Stuckenbruck 2004, p. 103 n35: *the implications of the giants traditions for the concepts of demonology at the turn of the Common Era have until now been insufficiently recognised.*

³³⁷ Per questa interessante conclusione, si veda Stuckenbruck 2004, p. 118.

³³⁸ Bremmer 2004, p. 55, ritiene che, in questo periodo, gli Ebrei non solo inizino a confrontarsi con la tradizione greca, ma a fondere il dato scritturale stesso con la mitologia greca.

³³⁹ Cfr. GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche*, I, 73-74: ὁμοια γὰρ τοῖς ὑπὸ γιγάντων τετολμῆσθαι λεγομένοις ὑφ' Ἑλλήνων καὶ οὗτοι δράσαι παραδίδονται. Cfr. Hengel 2004, p. 30. Sui contatti tra il mondo ellenistico e l'apocalittica giudaica, si veda anche Hengel 1993, p. 63 e pp.115-118, e Nickelsburg 1977, pp. 395-404.

³⁴⁰ Si veda a questo proposito la traduzione greca di 2Sam 5,18 e 22; lo stesso termine, con il medesimo significato, è utilizzato anche da GIUSEPPE in *Antichità Giudaiche* VII, 71. Anche in una traduzione greca di Giud. 16, 6, risalente al I sec. d.C., si parla di figli dei Titani, probabilmente in relazione ai Giganti.

Nephilim,³⁴¹ con una probabile confusione tra il ruolo dei genitori (avvicinati ai Titani) e dei figli (identificati con i Giganti). Il mondo della mitologia e delle vicende degli dei e dei loro figli mostra così di essere effettivamente venuto in contatto con l'ebraismo.³⁴²

2. DAI FIGLI DEGLI ANGELI ALL'ESERCITO DI SATANA.

a. *IL LIBRO DELLE PARABOLE*

Contemporaneamente alla vita di Gesù o negli anni immediatamente precedenti, la vivacità della tradizione enochica e i tentativi di una sua commistione con la tradizione sacerdotale sono ben dimostrati dal *Libro delle Parabole*, opera che si avvicina a tal punto all'ideologia cristiana da essere stato considerato, negli studi passati, come un testo di effettiva ispirazione cristiana.³⁴³

La demonologia sottostante alla narrazione è complessa e presenta tracce di elementi tipicamente sia enochici sia canonici: da una parte, si sottolinea fortemente che la conoscenza negativa trasmessa dagli angeli agli uomini è la vera causa del male, senza che sia necessario presupporre una contaminazione della natura a causa del peccato angelico, elemento fondamentale per la prima apocalittica enochica.³⁴⁴

Il *Libro delle Parabole* riporta un lungo frammento del *Libro di Noè*, anche se in una veste evidentemente rivista, che testimonia l'antichità delle fonti di cui si serve il suo

³⁴¹ In una versione greca di En. 9, 9.

³⁴² Sulla relazione tra Enoch e letteratura greca, si veda anche Frölich 1994, pp. 57–59, che ricorda come la figura di Asa'el, in quanto diffusore di conoscenza, possa essere paragonata a quella di Prometeo: il secondo avrebbe portato il fuoco agli uomini, il primo l'altrettanto fondamentale arte della metallurgia.

³⁴³ Riguardo alla composizione del *Libro delle Parabole* (En. 37–71) e alla sua presunta origine cristiana, si veda Sacchi 2001, pp. 23–26 e 29–30. Sacchi esclude categoricamente che il testo possa essere cristiano in quanto non contiene alcuna dottrina espressamente cristiana: anche i riferimenti al Figlio dell'Uomo non contengono alcuna allusione alla figura di Cristo e, anzi, prevedono una sua identificazione con Enoch, motivo che potrebbe aver indotto i cristiani a eliminare dal canone l'intero *Enoch Etiopico*. Su questo, però, non concorda Boccaccini 2012, pp. 75–77.

³⁴⁴ Frölich 1994, pp. 55–56 n.30, nota che la conoscenza ha già un aspetto chiaramente negativo in LV, poiché nel mondo ebraico ogni forma di medicina differente dall'imposizione delle mani è vista con sospetto.

compositore, ma conosce anche altri testi della letteratura enochica più recenti: infatti, è presente il concetto di peccato angelico anche nella forma doppia trasmessa dal *Libro dei Sogni*.

Nucleo fondamentale del libro è comunque l'idea che la vera colpa dei Vigilanti sarebbe la rivelazione dei segreti celesti agli uomini, che ne avrebbe corrotto la natura al punto di introdurre la morte nel loro destino.³⁴⁵ D'altra parte, non tutta la conoscenza ha valenza maligna, poiché nel *Libro delle Parabole* è evidente la stessa duplice natura del sapere attestata anche da *Giubilei*: accanto alla corrotta sapienza introdotta nel mondo dagli angeli esiste un sapere puro e di origine divina, noto a Enoch e per suo tramite a Noè.³⁴⁶

Il *Libro delle Parabole* si pone l'interrogativo, fino a quel momento poco affrontato dall'apocalittica, della presenza del male anche in un periodo precedente alla caduta dei Vigilanti. Se il *Libro dei Sogni* ipotizzava una prima caduta angelica, quella dell'angelo che potremmo chiamare A'sael, che induce le donne a tentare con il loro aspetto fisico gli altri angeli, in LP le cadute angeliche sono ascrivibili a momenti diversi, in base a quanto scandito dal testo biblico ed enochico: il primo angelo a cadere, dall'altrimenti ignoto nome di Yequn, sarebbe l'origine del male e, se è possibile identificarlo con il Satana di cui talora LP parla, non è passibile di giudizio.³⁴⁷ Ma, in effetti, il termine Satana assume valori distinti in LP, caratteristica che rende difficile una sua identificazione. Quel che è certo è che, nell'intero libro, non si fa mai menzione di una sua punizione, laddove sono punibili coloro che hanno come colpa quella di averlo seguito, che siano angeli o uomini. Si ritrova forse,

³⁴⁵ Per quanto riguarda la conoscenza, si veda En. 64, 1; 65, 6–8 e 11. Cfr. Sacchi 1990b pp. 141 e 163. Per l'introduzione della morte tra gli uomini, cfr. En. 69, 11: *For indeed human beings were not created but to be like angels, permanently to maintain pure and righteous lives. Death, which destroys everything, would have not touched them, had it not been through their knowledge by which they shall perish.* Sacchi 2001, p. 153, commenta che *la morte è conseguenza del peccato (cfr. Sir. 25, 24) e il peccato è conseguenza della conoscenza (sviluppo di Gen. 3, 5).*

³⁴⁶ En. 68, 1. Si noti che, nei paragrafi 65–69, che rappresentano il frammento del *Libro di Noè* conservato nel *Libro delle Parabole*, il narratore non è più Enoch ma Noè.

³⁴⁷ Per la caduta del primo angelo, precedente al peccato dei Vigilanti, si veda anche 2En. 29, 3–5, secondo cui Satana e i suoi angeli sarebbero stati cacciati dal Paradiso a causa della loro colpa nel secondo giorno della Creazione.

in questo testo, l'idea sacerdotale, ma anche qumranica, per cui il Satana ha funzione di strumento divino.

Yequn avrebbe indotto la caduta non solo dei Vigilanti, ma anche, per tramite di un aiutante di nome Asbel, del serpente tentatore di Eva, l'angelo Gadriel, la cui esistenza non è in effetti spiegata nei precedenti testi della tradizione enochica.³⁴⁸ Sia Asbel che Gadriel sono connessi ad una cattiva conoscenza: Asbel ha insegnato agli angeli 'cattivi consigli', mentre Gadriel diffonde tra gli uomini i 'mezzi di morte'.³⁴⁹ Il quarto angelo caduto, Penemu, avrebbe diffuso i segreti 'dell'amaro e del dolce' e la loro scienza, ma anche la scrittura, che avrebbe fortemente corrotto l'uomo.³⁵⁰ Il quinto angelo, infine, Kasdeya, sembra essere il responsabile dell'insegnamento di pratiche oscure, come l'aborto.³⁵¹

Gli elementi di novità del *Libro delle Parabole* rispetto alla precedente tradizione enochica sono dunque evidenti: in particolare, il tentativo, non nuovo all'Apocalittica, di spiegare a livello temporale la presenza del male anche precedentemente alla Creazione, introducendo una distinzione tra un principio del Male, che possiamo chiamare Satana, e le sue schiere, che saranno invece giudicate in quanto hanno scelto di seguirlo. Si ha dunque una duplice visione del male, che mostra, al pari del mondo qumranico, un capo malefico alla guida delle sue schiere

³⁴⁸ Cfr. En. 69, 4–13. La caduta di Adamo ed Eva e la tentazione del serpente, però, sono ampiamente discussi e spiegati in uno pseudoepigrafo che si fa risalire al I sec. d.C., la *Vita di Adamo ed Eva*, o *Apocalisse di Mosè*, che presenta solo due evidenti interpolazioni cristiane. In questo testo, il serpente tentatore è lo stesso Satana, un angelo caduto precedentemente alla tentazione di Adamo, a causa della sua invidia per l'imminente creazione dell'uomo: la *Vita di Adamo ed Eva* è in effetti la fonte per questo ricorrente tema. Cfr *Vit.Ad.* 12–16. Cfr Charlesworth 1986, p. 253.

³⁴⁹ Cfr. En. 69, 5–6.

³⁵⁰ Cfr. En. 69, 9–10: *Furthoermore he caused the people to penetrate (the secret of) writing and (the use of) ink and paper; on account of this matter, there are many who have erred from eternity to eternity, until this very day.*

³⁵¹ Cfr. En. 69, 12: *The fifth is named Kasadya; it is he who revealed to the children of the people the (various) flagellations of all evil – (the flagellation) of the souls and the demons, the smashing of the embryo in the womb so that it may be crushed, the flagellation of the soul, snake bites, sunstrokes, the son of the serpent, whose name is Taba'ta.* Come osserva Sacchi 2001, p. 153, il testo che riguarda questo angelo è particolarmente oscuro e di molto difficile interpretazione.

del male, all'interno di un testo che, con molte più probabilità rispetto ai Manoscritti del Mar Morto, può aver influenzato i primi autori cristiani.

Nel *Libro delle Parabole*, inoltre, manca l'idea, diffusa in tutta la letteratura apocalittica, di una netta differenziazione tra angeli ed esseri umani: se l'uomo non fosse venuto a conoscenza delle dottrine insegnate dagli angeli, avrebbe mantenuto l'immortalità e la sua condizione equivalente a quella angelica. Nonostante questo presupposto, fortemente pericoloso per l'ideologia enochica, si mantiene il concetto cardine dell'apocalittica, cioè che il male provenga da un livello superiore a quello umano e che solo da questa realtà possa provenire la salvezza, nella figura del Figlio dell'Uomo. Il legame tra questa ideologia, relativa tanto all'*eschaton* quanto al male oltre-umano, e quella cristiana è più che evidente, nonostante i successivi sviluppi originari del Cristianesimo:³⁵² che, d'altra parte, la figura dei demoni della letteratura enochica e del Nuovo Testamento abbia una base comune è idea ormai ampiamente accolta.³⁵³ Nonostante siano assenti riferimenti precisi alla letteratura enochica, lo sfondo del pensiero del Nuovo Testamento sembra presupporre non solo la fede nell'esistenza dei demoni, ma la stessa visione del mondo e dell'uomo tipicamente enochica.³⁵⁴

b. IL NUOVO TESTAMENTO

Proprio alla luce della radice enochica del pensiero del Nuovo Testamento, molti elementi di difficile collocazione, nel quadro del più conosciuto ebraismo sadocita o rabbinico, trovano una spiegazione.³⁵⁵ Quando nel *Vangelo di Luca* i demoni esprimono il loro terrore di essere *gettati nell'abisso*, il riferimento al mito dei Vigilanti

³⁵² Cfr. Sacchi 1990b, p. 149: *l'influsso di quella corrente che abbiamo chiamato apocalittica fu molto robusto nella formazione del pensiero cristiano delle origini.*

³⁵³ Si veda, per esempio, Rosso Ubigli 1990, Sacchi 1990 a e b, Twelftree 1991, Murray 1993, Monaci Castagno 1996.

³⁵⁴ Cfr. Murray 1993, pp. 81–82.

³⁵⁵ Cfr. Murray 1993, p. 85: *But if that public breathed an air constantly contested by angels and demons, and was acquainted with the Qumran covenanters' conviction of being involved in a cosmic war between the sons of the light, allied with the angels, and the sons of darkness, the lot of Belial, then much in the New Testament clicks into place.*

e al loro incatenamento nelle profondità terrestri è evidente: consapevoli del destino dei loro genitori, i demoni temono di perdere la loro libertà sulla terra.³⁵⁶

Non deve stupire che, nel mondo rappresentato dai vangeli sinottici e da Marco in particolare, sia dato un tale risalto alla demonologia: da un lato, in un'atmosfera che ricorda molto quella del *Libro delle Parabole*, la capacità di liberare gli uomini dal dominio dei demoni è indicativa della qualità messianica;³⁵⁷ dall'altra, il mondo in cui vivono i contemporanei, o gli immediati successori, di Gesù non rinnega la presenza di tali esseri, dimostrando al contrario una diffusa fede nella loro esistenza.

Il panorama demonico sembra essersi stabilizzato e chiarito: come nel mondo qumranico, esiste un signore del male, il diretto avversario di Gesù, con una schiera di esseri alle sue dipendenze chiamati alternativamente demoni o spiriti, generalmente impuri, caratterizzati da una forte tendenza a impossessarsi degli uomini onde degradarne la natura e indurli infine alla morte.³⁵⁸ La distinzione tra i due livelli della gerarchia del mondo malefico sono chiari: i termini che si riferiscono ai demoni non sono mai utilizzati per indicare il principio del male e viceversa. Il diavolo, che più raramente è indicato come Satana, mantiene le sue bibliche funzioni di tentatore e di ingannatore, ma sembra appartenere a un livello ontologico ben diverso da quello dei demoni, che nei sinottici sono esclusivamente legati alla possessione degli esseri umani: non esiste, infatti, nei tre Vangeli una sola

³⁵⁶ Lc. 8, 31. Cfr. Rosso Ubigli 1990, p. 134. Per un elenco dei *loci* in cui i Vangeli sembrano servirsi di un'autorità enochica, si veda il datato Hayman 1898, pp. 39–42.

³⁵⁷ Cfr. Mazzucco 1990, p. 156, che sottolinea con forza l'importanza dell'attività esorcistica di Gesù: *proprio la cacciata dei demoni, insieme alla predicazione nelle sinagoghe, viene dato come obiettivo e contenuto di tutta la sua attività in Galilea*. Cfr. Cotter 1999, p. 120 e 122, in cui l'autrice segnala un interessante elemento nel corso dell'analisi di Mt. 8, 28–34: *non-apocalyptic material has no concept of a time when demons are destroyed. By using such a reference, Matthew situates Mark's story in the apocalyptic traditions he received from both Q and other Markan material*

³⁵⁸ Cfr. Léon-Dufour 1990, p.146–48: secondo l'autore, il motivo dell'assenza di confronti tra Gesù e i demoni nel Vangelo di Giovanni è dovuto a una maggior attenzione al conflitto fondamentale tra Gesù e Satana. Cfr. Murray 1993, p. 86: *Till the rebellious spirits are finally bound and destroyed, all who have recognized Jesus as God's son, sent from heaven to rally the sons of the light (1Tess. 5, 5; Col 1, 12–13) are engaged in a battle which consists in a day-to-day ascetical struggle, but which is their part in the cosmic war (1Tess. 5, 8–9, Ef. 6, 10–17)*.

testimonianza del termine δαιμόνιον o dei suoi derivati che non si applichi a questa particolare circostanza. L'unico elemento di confusione tra i due piani potrebbe essere fornito dalla figura di Beelzebul, il *principe dei demoni*, che se da un lato appare come una figura che si innalza all'interno del panorama demonico, dall'altra ha il potere, che il diavolo/Satana non mostra di avere, di impossessarsi direttamente dei corpi umani:³⁵⁹ è lecito dunque domandarsi se abbia tale prerogativa in quanto capo demonico, ma pur sempre demone e dunque distinto da Satana, o se l'opera sia a lui attribuita in quanto ordinata da lui ma non compiuta direttamente. Il termine δαιμόνιον sembra avere una connotazione estremamente precisa, ma comunque permane ancora l'utilizzo di termini che richiamano il livello spiritico, in particolare πνεῦμα, che è ampiamente attestato ma sempre accompagnato dagli aggettivi ἀκάθαρτον ο πονηρόν.³⁶⁰

Non vi sono, all'interno dei Vangeli, speculazioni sul mondo demonico: non sono fornite informazioni circa la loro natura e origine e il loro aspetto, ma solo sui loro effetti;³⁶¹ la loro opera spesso è evidente in forma di malattia, fisica o mentale, per cui l'opera di Gesù appare talora quella di un guaritore, talora di un esorcista, secondo uno schema testimoniato anche in altri testi circa coevi e nel *Libro di Tobia*:³⁶² se da un

³⁵⁹ Cfr. Mc. 3, 22; Mt. 12, 24.

³⁶⁰ Cfr. DENT I, pp. 713–22.

³⁶¹ Cfr. Monaci Castagno 1996, p. 37.

³⁶² Sulla degradazione degli indemoniati, cfr. Mazzucco 1990, p. 157. Le pratiche esorcistiche dimostrano la loro diffusione nel mondo ebraico non solo nell'opera di Giuseppe, ma anche nel *Testamento di Salomone*: la datazione delle parti ebraiche del testo è fatta risalire al I sec. a.C., mentre le interpolazioni cristiane sono di III sec. d.C. Per i legami tra la demonologia del *Testamento di Salomone* con i Vangeli, si veda Evans 2006, pp. 213–14. Si veda anche Charlesworth 1995, p. 82: *The Testament of Solomon is too late and too heavily redacted by one or more Christians to be used to describe Solomon legends in Judaea in the first half of the first century AD. If Solomon was celebrated as an exorcist or healer in pre-70 Judaism, then it is impressive that this perspective is reflected neither in the apocryphal passages that celebrate Solomon, nor in the Psalms of Solomon*. Una tradizione evidente in questo testo identifica Davide e Salomone come i due maggiori esorcisti della storia giudaica, l'uno in virtù della sua capacità di allontanare la follia tramite la musica e l'altro in virtù della sua sapienza e della sua conoscenza del mondo animale e vegetale: si veda anche Evans 2006, p.212; per Davide come esorcista, si veda Rosso Ubigli 1990, p. 135. I presupposti per questa interpretazione provengono dal testo biblico canonico, da cui queste caratteristiche, debitamente reinterpretate in un periodo vicino all'opera di

lato si può ipotizzare che la cacciata del demone sia necessaria per guarire la malattia che esso stesso ha causato, è anche necessario ricordare che gli indemoniati, i malati e i peccatori sono apertamente accomunati nei Sinottici dal motivo dell'impurità.³⁶³

Sebbene nel *Vangelo di Giovanni* non sia presente una demonologia paragonabile a quella presente nei sinottici, è interessante osservare che anche qui il termine è utilizzato, con una valenza particolare e significativa: Gesù, infatti, è accusato di *avere* un δαμόνιον, non tanto per indicare una sua connessione con le potenze malefiche, quanto per indicare che le sue parole sono prive di fondamento perché derivanti dalla follia.³⁶⁴

Dei demoni si sottolinea il carattere bestiale e, allo stesso modo, gli indemoniati perdono spesso i tratti distintivi dell'umano, come la capacità di ragionare, di parlare e di vivere in società, divenendo a loro volta simili ad animali.³⁶⁵ A differenza di Giuseppe e di una parte della letteratura ellenistica,³⁶⁶ non sono attestate nei vangeli

Giuseppe, sono desunte: si veda Sap. 7, 20. Per l'ampiezza delle testimonianze sul legame tra Salomone ed esorcismi, si veda la bibliografia suggerita da Evans 2006, p. 218. Ma è interessante notare che questa idea permane nel tempo, fino almeno all'inizio del VII sec. d.C., quando è attestata da alcune testimonianze epigrafiche: si veda Charlesworth 1995, pp. 79–80.

³⁶³ Cfr. DENT I, pp. 713–722. Cfr. Monaci Castagno 1996, pp. 36–7: *Il 'come' e il 'perché' del legame esistente tra queste tre realtà negative non sono spiegati esplicitamente, ma esiste un tessuto connettivo profondo che le unisce e fa sì che basti citarne una per evocare immediatamente anche le altre: si tratta del concetto di impurità, così come, in questo periodo, poteva essere percepito a livello di vissuto religioso, con una giustapposizione di elementi provenienti da modi diversi di elaborazione di tale concetto: quello che concepiva l'impurità come risultato di un contatto non legittimo con il sacro e come uno stato di depotenziamento fisico estremamente pericoloso per la sopravvivenza dell'individuo, e quello che ne aveva sviluppato un'interpretazione etica.*

³⁶⁴ Giov. 7, 20; 8, 48–52; 10, 20–21. Cfr. DENT I 1995, p. 717: avere un demone equivale a μάλισθαι.

³⁶⁵ Cfr. Mazzucco 1990, p. 156. Cfr. Cotter 1999, p. 126, che osserva che uno dei caratteri che spesso associa i vari indemoniati è la nudità. Si noti che uno dei termini ebraici tradotti nella Settanta con δαμόνιον, šé'îrîm, ha originariamente un collegamento con il mondo animale. Cfr. Klener 1989, p. 180.

³⁶⁶ LUCIANO, *La morte di Peregrino*, 27; *Lucio o l'asino*, 24; *Gli amanti della menzogna*, 17

figure demoniche connesse con defunti o con fantasmi, benché il noto episodio dell'indemoniato di Gerasa preveda un'ambientazione cimiteriale.³⁶⁷

Si può invece supporre che vi sia un legame tra un racconto evangelico, l'indemoniata Maria di Magdala, e un'interpretazione psicologica dell'intervento demonico:³⁶⁸ i sette spiriti che tormentano la donna corrispondono ai sette demoni che rappresentano i vizi nel *Testamento di Ruben*.³⁶⁹ In quest'ultimo testo, a noi giunto in una veste cristiana pur essendo probabilmente precedente, si assiste a un'interiorizzazione dell'idea del male: non più esterno all'uomo, il male si manifesta come sette spiriti inseriti in lui al momento della nascita,³⁷⁰ di cui il più pericolo è quello della promiscuità. Più forte nelle donne che negli uomini, esso induce inevitabilmente alla distruzione degli esseri umani e rende intrinsecamente negativa la figura femminile: si ritrova qui il ribaltamento della tradizione enochica già attestata da *Giubilei*, per cui i Vigilanti non hanno peccato per aver sedotto le figlie degli uomini, ma per aver ceduto alla loro seduzione.³⁷¹ La loro colpa consiste nel non aver saputo resistere alla bellezza delle donne, colpevoli di aver ornato le loro chiome, e la punizione per gli angeli caduti consiste nell'aver perso il loro rango

³⁶⁷ Mc. 5, 1–20; Mt. 8, 28–34; Lc. 8, 26–39. Léon–Dufour 1990, p. 144, ritiene che questa collocazione derivi da una predilezione dei demoni, esseri impuri, per luoghi altrettanto impuri.

³⁶⁸ Cfr. Danielou 1974, p. 194.

³⁶⁹ Nel contempo, questa visione interiore del male non sembra essere accettata interamente all'interno dei *Testamenti dei Dodici Patriarchi*: nel *Testamento di Simeone*, infatti, il Principe dell'Errore sembra avere una connotazione personale ben definita, pur essendo comunque attestata anche l'idea di uno spirito maligno che domina la mente dell'uomo, ma che può esserne allontanato dalla virtù dell'uomo stesso. Cfr. *Testamento di Simeone* 3, 1: *Beware of the spirit of deceit and envy. For envy dominates the whole man's mind [...]*. Ma si veda anche *T.Lev.* 3, 3 e 9, 9, *T.Jud.* 14, 2; 16, 1; 20, 2; *T.Dan.* 1 e 5, 6; *T.Gad.* 4, 7; *T.Ben.* 3, 3. Solo raramente compaiono, invece, riferimenti specifici al mito dei Vigilanti (Cfr. *T.Nef.* 3, 5: *Likewise the Watchers departed from nature's order; the Lord pronounced a curse on them at the Flood.*). Per il legame tra i *Testamenti dei Dodici Patriarchi* e il Nuovo Testamento, si veda anche Evans 2006, p. 217.

³⁷⁰ *T.Ben.* 7, 2. Cfr. Sacchi 1990a, p.122.

³⁷¹ Delcor 1987, pp. 122–23 nota che l'accoppiamento tra angeli e donne è puramente spirituale: le donne desiderano l'immagine degli angeli, che cambiano natura e diventano esseri umani.

angelico, divenendo semplici esseri umani di sesso maschile.³⁷² Proprio la tentazione sessuale di cui perfino gli angeli stessi sarebbero stati vittima diventa, nel I sec. d.C., uno degli strumento prediletti dei demoni.

Anche un passo del *Vangelo di Luca* mostra tracce piuttosto evidenti di una derivazione apocalittica del concetto di male: Satana, infatti, è descritto nella sua caduta dal cielo, simile a un fulmine.³⁷³ Generalmente, questo passo è ricondotto dai commentatori del testo a *Isaia* 14, 12, ma porta anche riferimenti a tradizioni pseudo-epigrafe circa contemporanee, come la *Vita di Adamo ed Eva*. In Mt 22, 13 si può trovare un'altra allusione piuttosto chiara al mito dei Vigilanti: il re che ordina ai suoi attendenti di legare mani e piedi l'ospite indesiderato e di gettarlo nella più profonda oscurità è evidentemente un ricordo del destino degli angeli caduti.³⁷⁴

Contro questi spiriti, secondo il racconto neotestamentario, solo il potere di Gesù sembra avere effetto: esiste uno schema tipico dell'esorcismo-guarigione, che si ripete quasi immutato all'interno dei Sinottici. In un primo momento, si ha un incontro di Gesù con lo spirito impuro, la sua resistenza, una minaccia da parte di Gesù, che comprende il divieto di esprimere ad alta voce il riconoscimento dell'origine divina del Cristo e l'ordine di uscire dal corpo dell'indemoniato, che viene prontamente eseguita.³⁷⁵ Ma per liberare il mondo da queste presenze, è necessario agire sul loro comandante, comminandogli l'adeguata pena.

Altri esorcisti, che pure dicono di agire in nome di Cristo, non mostrano di avere effetto sugli spiriti impuri, e anche il potere sacerdotale sembra essere impotente nei

³⁷² Anche nel *Testamento di Ruben*, dunque, si assiste allo stesso fenomeno accennato, ma allo stesso tempo confutato, dal *Libro delle Parabole*: angeli e uomini non sono originariamente diversi, se non come conseguenza del peccato (*T.Rub.* 5). Come nell'*Apocalissi siriana di Baruch*, è l'uomo a essere pericoloso per gli angeli, e non viceversa. Cfr. Delcor 1987, pp. 129–30.

³⁷³ Lc. 10, 17–20.

³⁷⁴ Cfr. Evans 2006, pp. 215–16 e 227. Per l'interpretazione di Is. 14, 12, si veda in particolare Albani 2004.

³⁷⁵ Cfr. Monaci Castagno 1996, pp. 35–6. Per un'analisi dettagliata dei singoli esorcismi, si rimanda a Twelftree 1991. Per un confronto tra la narrazione dei miracoli nei Vangeli, in particolare in Matteo, e nella letteratura ellenistica, si veda Oegema 2003.

loro confronti:³⁷⁶ i demoni, in effetti, dimorano anche all'interno delle sinagoghe, quindi nei luoghi stessi del culto giudaico. D'altra parte, a livello simbolico, questa peculiare realtà potrebbe rappresentare la corruzione e il degradamento delle sinagoghe stesse: non è da escludersi nemmeno un intervento dei demoni su questo stesso culto, con il fine, tipicamente demonico, di allontanare gli Ebrei dalla vera religione.³⁷⁷ Che uno degli obiettivi degli spiriti impuri sia questo, in effetti, è ben evidente anche nelle attestazioni vetero-testamentarie del termine, in cui il termine δαιμόνιον è utilizzato per indicare gli idoli: il termine ebraico che corrisponde in talune occorrenze, *šēdim*, sembra proprio indicare in origine gli dei pagani.³⁷⁸

Si ha dunque l'impressione che l'idea dominante, alla fine del I sec. d.C., fosse quello di una completa vittoria del Cristo sulle schiere demoniche, che avrebbe dato origine a una nuova era, in cui ai servitori di Satana, come sono ormai da intendere i demoni evangelici, non sarebbe più stato permesso di ostacolare i fedeli. Gli apostoli ricevono il dono di poter a loro volta allontanare gli spiriti impuri, utilizzando come strumento imbattibile l'autorità di cui sono stati investiti dal Figlio di Dio stesso.

Di fatto, però, si assiste a una realtà diversa, che emerge chiaramente dal *corpus* paolino:³⁷⁹ lungi dall'essere stati completamente banditi dalla vita dei cristiani, i demoni, al comando di Satana si mostrano ancora minacciosi, pur impotenti ad attaccare il buon cristiano che rimanga saldo nella sua fede,³⁸⁰ l'idea che sembra in effetti prevalere è quella psicologica, poiché il campo di battaglia tra bene e male, tra angeli e demoni, non si trova nel mondo, ma all'interno del singolo cuore umano.³⁸¹ Del comandante dell'esercito del male non è spiegata la natura, se non in un breve accenno alla sua caduta per orgoglio, idea che compare tardivamente nel Nuovo Testamento, all'interno delle lettere cattoliche, ma che ancora una volta è attestata dalla quasi coeva *Vita di Adamo ed Eva*, in cui Azazel rievoca i motivi della sua caduta

³⁷⁶ Cfr. At. 19, 13–14.

³⁷⁷ Cfr. Mazzucco 1990, p. 173.

³⁷⁸ Cfr. Klener 1989, p. 179.

³⁷⁹ Monaci Castagno 1996, p. 38 nota che in questo senso si potrebbe ritrovare quella formula del 'già e non ancora' che era tipicamente presente nella prima apocalittica.

³⁸⁰ Cfr. Rossano 1990, pp. 182–4 e Monaci Castagno 1996, p. 41.

³⁸¹ Cfr. Monaci Castagno 1996, p. 46.

da angelo primigenio nell'invidia nei confronti di Adamo e nel rifiuto di adorarlo quale immagine di Dio.³⁸²

Anche in Paolo lo strumento privilegiato dai demoni per la corruzione degli uomini è il tentativo di allontanarli dalla corretta fede inducendoli a venerare idoli e altri dei: in questo senso è da leggere il monito ai Colossesi, di cui si criticano non solo le idee demonologiche, ma anche angelologiche.³⁸³ Attribuire un eccesso di venerazione agli angeli rischia di riportare la comunità all'idolatria, senza dimenticare che Satana è in grado ancora di mascherarsi da angelo luminoso per tentare l'uomo.³⁸⁴ Nell'opera paolina, dunque, il legame tra δαιμόνια e divinità pagane è estremamente stretto: infatti, sotto la loro influenza rientrano tanto i pagani che li venerano quanto i cristiani che partecipano in qualche modo del culto pagano.³⁸⁵ Questo collegamento lessicale appare particolarmente evidente in uno straordinario passo degli *Atti*, in cui si loda la devozione ateniese, ricorrendo proprio al termine δεισιδαιμονέστερους per indicare questa corretta propensione del popolo al divino, senza dunque l'abituale accezione negativa del termine che rappresenta la norma nella tradizione neo-testamentaria e nel corpus paolino.³⁸⁶

Permane, pur nell'ampia varietà di termini demonologici che affolla l'opera paolina, la netta distinzione tra diavolo e demone: i demoni sono chiaramente potenze negative subalterne, pur apparendo di origine angelica, comandate da un essere di natura assolutamente non spiegata, che recupera i vari nomi attestati nella tradizione precedente, canonica e apocalittica.

Il legame tra i testi neotestamentari e la tradizione apocalittica, comunque, si rivela preminente nella demonologia dell'*Apocalisse di Giovanni*:³⁸⁷ il riferimento alla

³⁸² Cfr. 1Tm. 3,6; *Vita di Adamo ed Eva*, 13–14; 1Pt. 3, 19, 2 Pt. 2, 4; Gd. 6. Cfr. Rossano 1990, p. 186. Cfr. Charlesworth 1986, p. 262., secondo cui una forma primitiva di questa leggenda potrebbe essere presente anche in Ebr. 1, 6.

³⁸³ Cfr. Rossano 1990, p. 187.

³⁸⁴ Cfr. 2Cor 11, 14. Ma si veda anche *Vita di Adamo ed Eva* 9, 1.

³⁸⁵ 1Cor. 10, 20–21, ma anche Apoc 9, 20. Cfr. DENT, voce δαίμων.

³⁸⁶ Cfr. At. 17, 17.

³⁸⁷ Cfr. Corsini 1990, p. 189: *È come se l'autore conoscesse questi testi e ne presupponesse la conoscenza presso il suo pubblico e intervenisse per apportare al problema dell'angelologia e della*

ribellione e alla caduta di Satana e dei suoi seguaci, che sono indicati di preferenza con il termine ἀγγέλοι, per sottolinearne la natura originaria, è certamente apocalittico, esattamente come in Lc. 10, 18.³⁸⁸ In seguito alla caduta, i compagni di Satana dunque mantengono il loro rango angelico, pur perdendo una parte del loro potere, come sembra indicare la metafora delle stelle, cioè degli angeli, che perdono una parte del loro splendore: a differenza della tradizione enochica, però, i seguaci di Satana non sono ancora legati, ma in grado di influire negativamente sul mondo. Cambia, anche, rispetto alla tradizione apocalittica precedente, la motivazione della caduta: come nella *Vita di Adamo ed Eva*, la ribellione non è dovuta a una mancanza morale degli angeli, quanto piuttosto all'orgoglio e all'invidia nei confronti dell'uomo;³⁸⁹ il ruolo subalterno degli angeli, infatti, è ripetuto spesso nell'*Apocalissi*, nei confronti del Cristo, unico mediatore tra il divino e l'umano, mentre, per quel che riguarda gli uomini, non esiste superiorità di una categoria rispetto all'altra.³⁹⁰

Anche all'interno di questo testo, il termine δαίμόνιον o il suo equivalente evangelico πνεῦμα, accompagnato da aggettivi riferiti all'impurità, non sono mai usati per indicare gli angeli caduti: in *Apoc.* 9, 20 il termine è adoperato, come sempre nell'*Apocalissi* al plurale, per indicare gli idoli, secondo la tradizione veterotestamentaria;³⁹¹ in *Apoc.* 18,2 i demoni sono esseri impuri provenienti da

demonologia le correzioni e le precisazioni necessarie in vista del raggiungimento del suo scopo [...].

³⁸⁸ Cfr. Corsini 1990, p. 190: *Angeli e diavoli sono per Giovanni esseri della stessa natura, in virtù del fatto che entrambi appartenevano originariamente al mondo angelico. La ribellione e la caduta non hanno privato gli angeli malvagi della loro natura. Giovanni infatti li designa spesso con il termine 'angeli'.*

³⁸⁹ Cfr. Corsini 1990, p. 193. Cfr. Lichtenberger 2004, pp. 119–20.

³⁹⁰ Cfr. Corsini 1990, p. 198: *Nella nuova umanità tutti sono re e sacerdoti, ma nessuno è superiore agli altri e tutti sono compagni di servizio: solo superiore, in quanto unico mediatore, è Gesù Cristo. Ovviamente, in questa prospettiva, la figura di Enoch non solo perde importanza, ma diventa anche una scomoda eredità della letteratura apocalittica.*

³⁹¹ *Apoc.* 9, 20: *Il resto dell'umanità, che non fu uccisa a causa di questi flagelli, non si convertì dalle opere delle sue mani; non cessò di prestare culto ai demoni e agli idoli d'oro, d'argento, di bronzo, di pietra e di legno, che non possono né vedere, né udire, né camminare.*

Babilonia;³⁹² ma il riferimento più interessante è certamente dato da *Apoc.* 16, 13–14:³⁹³ gli spiriti *dei* demoni fuoriescono dalla bocca del drago, della bestia e dello pseudoprofeta, per imporre la loro influenza ai potenti della terra in una sorta di ‘unzione diabolica’ del sovrano, e appaiono ὡς βάτραχοι, come rane, cioè come animali impuri, ma animali che richiamano anche le piaghe d’Egitto.³⁹⁴

I demoni, dunque, sono ancora distinti non soltanto dal diavolo stesso, ma anche dalla schiera propriamente angelica che lo segue: di forma potenzialmente animale, dotati di una natura esclusivamente spirituale, sembrano prendere possesso attraverso questa malvagia unzione di alcuni esseri umani, rendendoli malevoli. L’evoluzione della figura satanica e delle motivazioni della caduta angelica sembra dunque in questa fase storica non coinvolgere ancora lo strato inferiore del mondo demoniaco, ancorato alla lontana tradizione degli spiriti disincarnati di enochica memoria.

c. FLAVIO GIUSEPPE

Il mondo demonico appare invece notevolmente più complesso nell’opera di Giuseppe, autore che spesso unisce tradizioni ebraiche e greche, e che offre un quadro ampio e variegato della demonologia della sua epoca. I δαίμονες possono essere intesi come spiriti malvagi o vendicatori dei morti, che in qualche modo avrebbero potuto nuocere ai vivi e, sebbene ben poco si mantenga della demonologia platonica e post-platonica, il termine è utilizzato in una variegata serie di valenze, di cui alcune ben attestate dalla tradizione e altre meno, quanto meno nella porzione che ci è stata trasmessa.

³⁹² *Apoc.* 18,2: *È caduta, è caduta Babilonia la grande, ed è diventata covo di demoni, rifugio di ogni spirito impuro, rifugio di ogni uccello impuro e rifugio di ogni bestia impura e orrenda.*

³⁹³ *Apoc.* 16, 13–14: *Poi dalla bocca del drago e dalla bocca della bestia e dalla bocca del falso profeta vidi uscire tre spiriti impuri, simili a rane: sono infatti spiriti di demòni che operano prodigi e vanno a radunare i re di tutta la terra per la guerra del grande giorno di Dio, l’Onnipotente.*

³⁹⁴ Cfr. Lupieri 1999, p. 243. Interessante a questo proposito è il rapporto del demone con la bestialità nel mondo egizio: si veda Lucarelli 2011, p. 112.

Ne *La Guerra Giudaica* I 556, ad esempio, il termine sembra mantenere il suo ben noto valore di Fato: *Il δαίμων mi ha portato via i padri di questi ragazzi*,³⁹⁵ valore che con ogni probabilità Giuseppe potrebbe aver desunto dalla letteratura greca, da Omero ai tragici. Sembra invece avvicinarsi alla tradizione greca *La Guerra Giudaica* VI 47: *Quale valoroso ignora che le anime che in battaglia furono separate con il ferro dai loro corpi vengono accolte nell'elemento più puro, l'etere, e collocate fra gli astri, che esse appaiono come buoni δαίμονες e eroi propizi ai loro discendenti [...]*.³⁹⁶ In questo passo, i δαίμονες sono chiaramente anime di defunti, secondo una consuetudine, come si è visto, estremamente diffusa nella letteratura greca, aventi sede nell'elemento dell'etere e divenuti buoni custodi dell'umanità. Il riferimento sembra, in effetti, essere collegato al mito dell'età dell'Oro di esiodica memoria, pur anche in questo caso con alcune differenze, in quella che probabilmente è una commistione di suggestioni, filosofiche, come indica la citazione dell'etere, e letterarie, come il rimando a Esiodo. Che generalmente, in Giuseppe, il termine indichi in qualche misura i defunti, buoni o malvagi che siano, è mostrato anche in *La Guerra Giudaica* I 521: *[Alessandro] avrebbe vendicato i δαίμονες di Ircano e Mariamme*,³⁹⁷ e in I 599: *Vagando per tutta la reggia, i δαίμονες di Alessandro e di Aristobulo indagavano e svelavano i segreti*.³⁹⁸ In quest'ultimo passo, in particolare, si ha l'impressione di un influsso popolare della valenza del termine, perché l'immagine, che rappresenta i due sovrani giudaici che dopo la loro morte, come fantasmi, indagano per la reggia le motivazioni della loro uccisione, ben poco si avvicina alle trattazioni filosofiche, pur dovendo avere un qualche antecedente che sembra vagamente ricordare la funzione vendicativa delle Erinni. Il

³⁹⁵ GIUSEPPE, *La Guerra Giudaica* I 556: ἐμὲ τοὺς μὲν τούτων πατέρας δαίμων σκυθρωπὸς ἀφείλετο, ταῦτα δέ μοι μετὰ τῆς φύσεως συνίστησιν ἔλεος ὀρφανίας.

³⁹⁶ GIUSEPPE, *La Guerra Giudaica* VI, 47: τίς γὰρ οὐκ οἶδε τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ὅτι τὰς μὲν ἐν παρατάξει ψυχὰς σιδήρῳ τῶν σαρκῶν ἀπολυθείσας τὸ καθαρώτατον στοιχεῖον αἰθῆρ ξενοδοχῶν ἄστροις ἐγκαθιδρύει, δαίμονες δ' ἀγαθοὶ καὶ ἥρωες εὐμενεῖς ἰδίῳ ἐγγόνῳ ἐμφανίζονται, τὰς δὲ ἐν νοσοῦσι τοῖς σώμασι συντακείσας,

³⁹⁷ GIUSEPPE, *La Guerra Giudaica* I, 521: τιμωρήσειν γε μὴν αὐτὸς τοῖς Ὑρκανοῦ καὶ τοῖς Μαριάμμης δαίμοσιν.

³⁹⁸ GIUSEPPE, *La Guerra Giudaica* I, 599: περιμόντες δὲ οἱ Ἀλεξάνδρου καὶ Ἀριστοβούλου δαίμονες ἅπαν τὸ βασίλειον ἐρευνηταὶ τε καὶ μηνυταὶ τῶν ἀδῆλων ἐγίνοντο τοὺς τε πορρωτάτω τῆς ὑποψίας ὄντας ἔσυρον εἰς τοὺς ἐλέγχους.

testo di I 521, in particolare, in cui si avverte la necessità di vendicare due persone morte di morte violenta, sembra un chiaro riferimento alla figura dei δαίμονες ἀλάστορες.

Anche all'interno delle *Antichità Giudaiche*, Giuseppe mostra usi del termine che rivelano con una vicinanza alla tradizione ebraica: in VIII 45,³⁹⁹ Salomone ha ricevuto da Dio la conoscenza delle arti da usare contro le malattie dovute ai δαίμονες, in un passo peraltro di estremo interesse, in cui i δαίμονες e i δαιμόνια appaiono chiaramente come due concetti diversi.⁴⁰⁰ In XIII 317, i δαίμονες tornano a essere gli spiriti dei morti di morte violenta;⁴⁰¹ in XIII 415,⁴⁰² il δαίμων è qualcosa di maligno che la casa di Alessandro si è inimicata, con una valenza, però, che appare troppo personale per permettere di rendere il termine con Fato, benché il contesto lo permetta, in un significato che peraltro è chiaramente attestato in XIV 291; poco più avanti, in XIII 416,⁴⁰³ i δαίμονες sembrano rappresentare nuovamente le anime dei defunti, o piuttosto il loro spirito di vendetta;⁴⁰⁴ infine, il termine appare con valenza chiaramente positiva in XVI 210,⁴⁰⁵ in cui i δαίμονες, indicati come ἀγαθοί, svolgono nuovamente la funzione di guida degli uomini, in una tradizione ben legata, in

³⁹⁹ GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche* VIII, 45: παρέσχε δ' αὐτῷ μαθεῖν ὁ θεὸς καὶ τὴν κατὰ τῶν δαιμόνων τέχνην εἰς ὠφέλειαν καὶ θεραπείαν τοῖς ἀνθρώποις: ἐπῳδάς τε συνταξάμενος αἷς παρηγορεῖται τὰ νοσήματα καὶ τρόπους ἐξορκώσεων κατέλιπεν, οἷς οἱ ἐνδούμενοι τὰ δαιμόνια ὡς μηκέτ' ἐπανελθεῖν ἐκδιώξουσι. Sull'interpretazione di questo testo, si veda in particolare Deines 2003, pp. 365–394.

⁴⁰⁰ Cfr. Kee 1986, p. 23.

⁴⁰¹ GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche* XIII, 317: ὃ σῶμα ἀναιδέστατον, ψυχὴν ὀφειλομένην ἀδελφοῦ καὶ μητρὸς καθέξεις δαίμοσιν;

⁴⁰² GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche* XIII, 415: εἰ γὰρ ὧδε δαίμων τις ἐπενεμέσθησεν τῷ Ἀλεξάνδρου οἴκῳ, αὐτοὺς γε μὴν ἂν ἀποδείξαι καὶ ἐν ταπεινῷ σχήματι βιοτεύοντας.

⁴⁰³ GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche* XIII 416: Πολλὰ τοιαῦτα λεγόντων καὶ εἰς οἶκτον τῶν τεθνεώτων καὶ τῶν κινδυνευόντων τοὺς Ἀλεξάνδρου δαίμονας ἐπικαλουμένων, ἅπαντες οἱ περιεστῶτες ὥρμησαν εἰς δάκρυα, καὶ μάλιστα Ἀριστόβουλος ὅπως ἔχοι γνώμης ἐδήλου πολλὰ τὴν μητέρα κακίζων.

⁴⁰⁴ Il termine, infatti, presentato al plurale, si riferisce al solo Alessandro, di cui non potrebbe dunque indicare l'anima.

⁴⁰⁵ GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche* XVI, 210: τίς γὰρ ἄν, εἰ μὴ δαιμόνων ἀγαθῶν ἔτυχεν, ὥσπερ οὗτος ὁ παῖς, ἠνέσχετο τὸν πατέρα μὴ τίσασθαι διὰ τοιαύτην ὑποψίαν;

Grecia, ai δαίμονες, ma che in ambito giudaico ricorda certamente di più le figure angeliche.⁴⁰⁶

Si può quindi concludere che il pensiero di Giuseppe a riguardo dei δαίμονες è piuttosto incerto: da una parte spiriti malvagi da allontanare, come nel caso di Salomone, dall'altra spiriti benevolenti, seppure relati ai morti, in quanto ad esempio strumenti di giustizia.⁴⁰⁷ Essi, come gli angeli, appartengono a una più ampia schiera di spiriti, la cui importanza è piuttosto rilevante all'interno dell'opera di Giuseppe: lo spirito e l'anima, propri di ogni essere umano e di origine divina, permettono all'uomo di avvicinarsi alla divinità; tuttavia, le presenze spirituali possono avere anche un aspetto malvagio, e in questo caso è necessario agire contro di essi tramite esorcismi.

La testimonianza più interessante tra quelle offerte dall'opera di Giuseppe, però, è quella relativa all'utilizzo del termine δαιμόνιον: *[la pianta di ruta] è assai ricercata per un'unica sua proprietà: infatti basta solo avvicinarla a chi è afflitto per liberarlo immediatamente dai cosiddetti δαιμόνια, i quali sono spiriti di uomini malvagi che penetrano nei corpi dei viventi e li uccidono se non li si soccorre.*⁴⁰⁸

Questa definizione di δαιμόνια, che si avvicina molto alla tradizione neotestamentaria, non è peraltro la sola valenza che si presenta all'interno dei testi di Giuseppe: nelle *Antichità Giudaiche*, i δαιμόνια sono infatti esseri distinti dagli spiriti maligni, ma che si impossessano comunque del corpo di Saul.⁴⁰⁹ Il δαιμόνιον, per Giuseppe, è anche e ancora il demone socratico, benché l'accenno sia presente in

⁴⁰⁶ Sul ruolo degli angeli delle nazioni, si veda *infra*. Per questa idea nel *Libro dei Giubilei*, cfr. Hanneken 2006, pp. 18–19.

⁴⁰⁷ Per una breve trattazione dell'argomento in Giuseppe, si veda Smith 1987.

⁴⁰⁸ GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche* VII, 185: τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια, ταῦτα δὲ πονηρῶν ἐστὶν ἀνθρώπων πνεύματα τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα καὶ κτείνοντα τοὺς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας, αὕτη ταχέως ἐξελαύνει, κἂν προσενηχθῆ μόνον τοῖς νοσοῦσι.

⁴⁰⁹ GIUSEPPE, *Antichità Giudaiche* VI, 211. Alexander 1999, p. 339, osserva che proprio questa capacità dei demoni di invadere il corpo umano implica una differenza rispetto agli angeli, che, per quanto possano terrorizzare gli uomini, non possono comunque entrare nei loro corpi: *The Myth of the Giants gives this idea a kind of logic. The demons are part human in origin and so have an affinity with humans, which allows them to penetrate the human body.*

modo negativo,⁴¹⁰ ma è anche ciò che concede a Giovanni Ircano il dono della profezia.⁴¹¹ Anche questo termine, dunque, come il corrispondente δαίμονες, assume in Giuseppe una valenza indeterminata, media, gravata da un senso talora positivo talora negativo, intendendo dunque un potere divino e maligno allo stesso tempo: specialmente se inteso nel suo originario valore aggettivale, anzi, sembra che tutto ciò che sia δαιμόνιος sia di origine divina, provvidenziale, e quindi potremmo dire positiva. Se si mostra per punire gli uomini o per agire comunque contro di essi, il suo intervento è determinato dalla volontà divina,⁴¹² al punto che si può affermare che, all'interno dell'opera di Giuseppe, in diverse occorrenze l'aggettivo in oggetto corrisponde al divino, a ciò che è stato mandato da Dio, secondo la canonica impostazione dell'Antico Testamento.

3. IL PROBLEMA TERMINOLOGICO

Il termine δαιμόνιον mantiene generalmente una funzione aggettivale all'interno della tradizione greca di età classica ed ellenistica: proprio questo rende così interessante la sua storia, in quanto l'evidenza della traduzione dei Settanta, con cui il concetto greco di δαίμων entra in contatto con l'ambiente giudaico, mostra una sua netta prevalenza sul più comune δαίμων, che vi compare infatti un'unica volta⁴¹³, contro le sei occorrenze di δαιμόνιον, tanto al singolare quanto al plurale, che si possono leggere in *Deuteronomio, Salmi, Isaia, Baruc e Tobia*.⁴¹⁴

⁴¹⁰ GIUSEPPE, *Contro Apione* II, 263: τίνος γὰρ ἑτέρου χάριν Σωκράτης ἀπέθανεν; οὐ γὰρ δὴ προεδίδου τὴν πόλιν τοῖς πολεμίοις οὐδὲ τῶν ἱερῶν ἐσύλησεν οὐδέν, ἀλλ' ὅτι καινοὺς ὄρκους ὤμνυεν καὶ τι δαιμόνιον αὐτῷ σημαίνειν ἔφασκεν ἢ διαπαίζων, ὡς ἔνιοι λέγουσι, διὰ ταῦτα κατεγνώσθη κώνειον πίων ἀποθανεῖν.

⁴¹¹ In *Antichità Giudaiche* XIII 300 e in *Guerra Giudaica* I, 69.

⁴¹² Ne è un esempio il vento inviato da Dio per garantire ai Romani la conclusione vittoriosa dell'assedio di Masada ne *La Guerra Giudaica*, VII, 318. Si veda Smith 1987 pp. 242–43, che intende con δαιμόνιον un diminutivo di δαίμων.

⁴¹³ In *Is.* 65, 11.

⁴¹⁴ Si veda, per esempio, *Sal.* 95,5: *Tutti gli dei delle genti sono vani demòni.* *Sal.* 106, 37: *E immolarono i loro figli e le loro figlie ai demòni.* *Is.* 65, 3: *questo popolo che mi esaspera contraddicendomi in tutto, poiché essi sacrificano nei campi e presso i piccoli altari dei demòni.* *Deut.* 32, 17: *hanno sacrificato ai demòni e non a Dio.* *Bar.* 4, 7: *avete esacerbato il vostro Fattore*

Le occorrenze bibliche, oltre a proporre due significati del termine ben distinti, da una parte l'equiparazione con gli 'dei delle nazioni' e gli idoli, dall'altra con spiriti malvagi che si impossessano degli esseri umani, sono anche testimonianze di momenti diversi del contatto tra il mondo ebraico e la gremità, essendo esito di diversi tempi della traduzione dei libri biblici.⁴¹⁵ Soltanto il *Deuteronomio*, infatti, appartiene all'antica traduzione alessandrina. La traduzione di *Isaia* è comunque piuttosto antica, databile circa all'inizio del II secolo a.C., e più antica ancora sarebbe la resa greca di *Salmi*, che potrebbe risalire anche alla fine del III sec. a.C., mentre *Tobia* sarebbe di composizione e traduzione di poco più tarda rispetto agli altri libri.⁴¹⁶

Sarebbe dunque molto interessante capire perché proprio questo vocabolo sia stato impiegato nella traduzione dei Settanta, dato che, apparentemente, nella tradizione greca a noi rimasta, το δαιμόνιον non indica necessariamente un intervento malevolo, anche se generalmente si può intendere che anche il το δαιμόνιον, come il δαίμων sia qualcosa che si oppone, come Fato o come Potenza superiore, al volere dell'uomo, e visto che questa particolare forma è utilizzata quasi esclusivamente con valore collettivo. Inoltre, proprio per la dilatazione cronologica di questa impresa di traduzione, essa consente di analizzare lo sviluppo della nozione nei secoli che passano da Aristotele alla cristianità, pur essendo necessario considerare le differenti mani che hanno partecipato, con diverse modalità operative, alla resa greca del testo biblico.⁴¹⁷

sacrificando ai demòni e non a Dio; Tob. 6, 8: diceva che era necessario bruciare il cuore e il fegato di un pesce davanti al volto dell'uomo o della donna tormentati da un demònio o da uno spirito malvagio. Per quanto riguarda, invece, il 'demone del meriggio' citato in Sal. 91, 6, si veda Caillois 1999, pp. 53–64. Caillois, nell'analizzare i motivi della traduzione greca dell'originale ebraico, osserva che il termine δαιμόνιον nella versione greca della Bibbia traduce cinque diversi termini ebraici; di questi, il termine utilizzato in Deut. 32, 17 e Ps. 106, 37 è divenuto, nell'Ebraico rabbinico e moderno, il termine generico per indicare i demoni. Le sfumature che distinguono i vari termini sono tuttora di difficile riconoscimento. Cfr. Alexander 1999, p. 335.

⁴¹⁵ Cfr. Harl 1988, spec. pp. 98–125.

⁴¹⁶ Cfr. Harl 1988, pp. 82–125.

⁴¹⁷ Harl 1988, pp. 83–110, evidenzia i differenti approcci dei primi traduttori della Settanta, interessati alla resa del concetto espresso dal testo originale, anche a discapito di una più rigorosa resa dei singoli termini, una modalità ben differente dai traduttori

Il termine adoperato è, in prevalenza, δαιμόνιον, non δαίμων e con ogni probabilità la scelta dell'aggettivo neutro sostantivato ha un preciso intento lessicale: ciò che si vuole indicare nella resa greca è infatti l'appartenenza generica a ciò che è pertinente all'ambito demonico, concetto che, come accennato in precedenza, è ben attestato in ambito vicino orientale, che gli Ebrei conoscono per esperienza diretta e a cui si fa riferimento nel testo biblico. Nel *Deuteronomio*, infatti, si parla di δαιμόνια in relazione alla totalità delle divinità pagane e degli idoli, così come accade, peraltro, a tutte le testimonianze bibliche, databili grosso modo dal terzo secolo a metà del secondo: se dunque il mondo greco in qualche modo subisce, nell'identificazione tarda del δαίμων, l'influenza del mondo assiro e babilonese, non deve stupire che gli Ebrei si siano impossessati del medesimo termine per indicare lo stesso concetto.

L'unica eccezione a questo uso è data dal più tardo tra i libri biblici citati, *Tobia*,⁴¹⁸ in cui il termine appare con una valenza straordinaria, che nella letteratura greca ha un solo precedente nella citata tragedia euripidea:⁴¹⁹ si tratta infatti dell'ingresso in scena del demonio, dell'entità che prende possesso per malvagità di un essere umano, concetto presente in Giuseppe, che riprende questa idea, la cui diffusione però è testimoniata con ben maggior forza dal Nuovo Testamento. Non è certamente facile spiegare il motivo per cui questo concetto, che si sviluppa nel mondo giudaico, sia stato interpretato con il termine δαιμόνιον, ma la storia della demonologia ebraica può spiegare quali fenomeni siano avvenuti nel periodo storico in cui tale concetto si genera.

Se i demoni biblici possono essere immaginati come spiriti dei morti che ritornano per danneggiare i vivi, non si può prescindere dalla concezione antichissima che vede nei δαίμονες le anime dei defunti, già riconosciuta da Giuseppe; anche l'immagine dei demoni apportatori di malattie potrebbe aver influito su questa

successivi, che preferiscono porre la loro attenzione sui singoli termini, anche a discapito della comprensione generale del testo.

⁴¹⁸ Per la storia della composizione di *Tobia*, si rimanda a Harl 1988, che ricordano che, per la sua recenziarietà, il libro non è accettato nel canone ebraico.

⁴¹⁹ Nelle *Fenicie*, infatti, gli ἀλάστορες si legano ai figli di Edipo e a Edipo stesso in conseguenza delle loro azioni (vv. 1593 e 1556). Si veda cap. I.

equiparazione, perché nella tradizione greca i δαίμονες possono, tra le altre cose, inviare malattie, come i demoni della letteratura qumranica e il demone meridiano di *Salmi* 91,6.⁴²⁰ Si viene dunque ad affiancare la tradizione dei δαίμονες greci con una rappresentazione popolare esterna alla mentalità greca, come quella babilonese o iranica,⁴²¹ da cui nascerebbe anche la più tradizionale iconografia dei δαίμονες che, fino a questo momento, sono rimasti apparentemente esclusi dalla rappresentazione grafica.

Non si deve dunque dimenticare la profondissima influenza che il mondo assiro-babilonese ha esercitato sulla cultura ebraica, un mondo popolato fittamente da creature che hanno un loro definito status demonico: la figura del demone, infatti, ha una sua peculiare caratterizzazione all'interno del mondo babilonese, che distingue nettamente tra dio e demone.⁴²² Distinzione, peraltro, presente anche al Socrate dell'*Apologia* platonica e al versetto di *Salmi* 106,5. Proprio in questa distinzione potrebbe trovarsi il collegamento tra le tre culture che riflettono sul mondo demonico.⁴²³

Si può considerare, infine, un'altra caratteristica che potrebbe aver indotto all'assimilazione: come si è visto, ai δαίμονες sono associati i figli degli angeli caduti, cioè i Giganti, in particolare dopo la loro morte, elemento che già, di per sé, è notevole, in quanto potrebbe suggerire un parallelismo con il mito delle ere del mondo, in cui sono considerati δαίμονες non solo i morti dell'età dell'oro, ma anche

⁴²⁰ Caillois 1999, p. 55, nota le somiglianze tra il demone meridiano e simili entità nel mondo orientale, suggerisce che *i traduttori greci del Salmo pur forzando la lettera del testo non sembrano aver mancato di perspicacia, essendo tuttavia forse meno influenzati dai fatti semitici che dalla tradizione popolare greca dell'epoca, in cui il mezzogiorno era l'ora di apparizione dei demoni per eccellenza.*

⁴²¹ Anche Alexander 1999, p. 335, propende per una derivazione babilonica o sumerica di alcuni gruppi di demoni attestati nei *Rotoli del Mar Morto*.

⁴²² Sulla distinzione tra dio e demone nel mondo babilonese, si veda l'intervento di Sibbings al convegno *Demons and Illness* tenutosi a Exeter nell'aprile 2013, i cui atti sono in corso di pubblicazione. Sull'influenza della demonologia vicino-orientale sul mondo greco, si veda Lucarelli 2011, pp. 111–112.

⁴²³ E, come osserva Lucarelli 2011, p. 110, anche il mondo moderno si serve di questa differenziazione in modo improprio, applicandola in ambiti in cui originariamente essa non era presente, come quella egizia.

quelli dell'età dell'argento, che avevano sfidato il volere degli dèi, così come i Giganti, e i Titani loro genitori, avrebbero sfidato la volontà di Dio. Non solo: i Giganti condividono con i δαίμονες greci una certa natura intermedia, in quanto figli degli angeli caduti e delle figlie degli uomini, in parte di origine divina, in parte umana (uno dei Giganti è Gilgamesh, nel *Libro dei Giganti*, la cui natura mediana è ben nota);⁴²⁴ questa loro appartenenza a una realtà 'di mezzo' sarebbe evidente anche nelle loro caratteristiche fisiche, in parte di uomo, in parte di animale. Come si è visto, però, nella tradizione biblica canonica il termine è quasi sempre collegato all'idolatria, con un ipotetico collegamento all'identificazione dei δαίμονες con le divinità minori o con gli dei del mito: i δαίμονες sono intesi come gli dèi degli altri popoli, in base a una funzione che può accordarsi con quella ricoperta dal termine nella Grecia ellenistica, rafforzata dalla nozione, di origine vicino-orientale, dell'esistenza di due livelli di divinità riconosciuti anche dagli altri popoli.

L'accostamento terminologico, dunque, sembra derivare da una serie di circostanze favorevoli, connesse con i concetti veicolati dal termine nel corso dell'età ellenistica per tramite del mondo assiro-babilonese: dèi minori del mito, ma anche spiriti dei morti, portatori di malattie, fisiche e mentali, di natura intermedia tra quella umana e quella divina. In età ellenistica, il δαίμων raccoglie in sé, in vari modi, tutte queste valenze, e ben si adatta, dunque, a essere recepito nella tradizione ebraica di età ellenistica, i cui demoni, che cercano di indurre all'idolatria il popolo di Israele e tormentano gli uomini con le malattie, sono spiriti fuoriusciti dai cadaveri dei giganti morti, figli di angeli e di donne mortali.

⁴²⁴ Stuckenbruck 2003, *pp.*, sottolinea con forza, al termine di una puntuale analisi linguistica dei nomi dei Giganti attestati dai frammenti del *Libro dei Giganti*, l'origine mesopotamica di almeno una parte dell'opera, che si sarebbe mantenuta, in forma orale o scritta, nel Giudaismo di età ellenistica.

CAPITOLO III:

LA RIFLESSIONE DEMONOLOGICA CRISTIANA DEL II SECOLO

Affrontare le diverse strutture in cui la demonologia compare all'interno del Secondo Secolo non è semplice, poiché le tipologie testuali e le forme che il pensiero cristiano assume in questo periodo sono di fisionomia troppo varia per permettere una riduzione all'unità. Dunque nell'analizzare le forme che il concetto di demone e i termini stessi utilizzati per veicolare questo concetto assumono nel tempo si deve tenere conto che le fonti contemporanee offrono aspetti differenti della realtà cristiana in formazione: la diversità delle dottrine proposte non varia soltanto a livello diacronico, con l'evidente ellenizzazione del pensiero cristiano nella seconda metà del secolo, ad opera principalmente, ma non solo, degli apologisti, ma anche a livello diatopico, come dimostrano le differenze geografiche tra le diverse forme di pensiero.

Eppure, se la produzione della prima metà del secolo può apparire da un lato più chiusa e riduttiva, rispetto alla riflessione più accurata e argomentata del periodo successivo, essa offre una base conoscitiva che fa parte dello sfondo culturale in cui gli autori successivi si sono mossi e permette dunque di spiegare, almeno in parte, i mutamenti della tradizione, o le sopravvivenze di dottrine che nell'ambito canonico spariscono per un determinato periodo di tempo.

L'idea dominante che i Vangeli presentano dell'azione demonica sull'uomo, la possessione, perde apparentemente di importanza nelle opere degli apologisti, che si trovano in condizione di dover spiegare come una tale possessione possa avere luogo, ma permane con forza nella tradizione pseudo-evangelica degli atti apocrifi, che sono i più evidenti eredi della demonologia evangelica.

Gli apologisti, infatti, sembrano più concentrati nel difficile problema di collegare il pensiero cristiano e giudaico con la filosofia greca, anche nel momento in cui ne sottolineano l'inferiorità. Giustino, il suo ipotizzato allievo Taziano e Atenagora sono, tra gli apologisti, i più impegnati a inquadrare la demonologia nel crocevia del

pensiero orientale ed ellenistico, e specialmente gli ultimi due dedicano un'ampia parte delle rispettive trattazioni a questo argomento: la figura del demone, che è nota a entrambe le culture, in cui peraltro assume sfumature paragonabili, è utilizzata per presentare argomenti che i pagani possano comprendere, come la religione politeistica, le difficoltà che i cristiani affrontano nel rapportarsi al mondo politico dell'impero, ma anche gli scismi e le differenze di pensiero che separano i cristiani tra di loro.⁴²⁵

In tutti questi casi, il rapporto tra il demone e la deviazione che esso porta è connesso al centrale tema della conoscenza, che, come si è visto, è legato alla nozione stessa di demone nel mondo giudaico: il demone, dunque, produce nell'uomo una falsa sapienza ed è a sua volta caratterizzato dall'ignoranza, poiché, come osserva per esempio Ireneo, i demoni sanno chi è Dio e quale sia la sua potenza, pur senza averlo mai direttamente visto.⁴²⁶

Dunque, nonostante i mutamenti e i fraintendimenti che la demonologia giudaica subisce nel corso del secolo, alcuni elementi tipici della tradizione rimangono invariati o quasi: il demone degli apologisti, infatti, rimane il frutto della caduta angelica, secondo una tradizione che non è scindibile ormai dal pensiero cristiano. Infatti, testi profondamente differenti tra loro, come *l'Ascensione di Isaia*, il *Secondo Libro di Enoch*, ma anche *l'Esposizione della Predicazione Apostolica* di Ireneo, inequivocabilmente si rifanno alla tradizione enochica, nonostante le diversità, anche nette, che presentano. E proprio le differenze rivelano quali siano gli elementi più contestati, e dunque su cui la riflessione del singolo si è maggiormente concentrata, offrendo risultati peculiari e tipici di ogni autore: in primo luogo, la motivazione della caduta angelica, argomento che non è collegato alla sola riflessione cristiana

⁴²⁵ Per una presentazione di questi tre argomenti tra i tre apologisti citati, si veda Monaci Castagno 1995, pp. 59–82, che dedica un paragrafo a ciascuno dei temi. Quanto agli altri apologisti, nelle opere che ci sono pervenuti essi non trattano del tema del demone in modo sistematico e gli accenni presenti sono riconducibili al quadro generale presentato dai tre autori che saranno esaminati più avanti.

⁴²⁶ Cfr. IRENEO, *Contro le eresie* II, 6, 2.

ortodossa, ma anche al coevo pensiero gnostico, cui Ireneo accenna spesso nel suo *Contro le Eresie*.

Le risposte che il Secondo Secolo offre a questo proposito sono fondamentalmente due: gli angeli sono caduti o per orgoglio o per il loro desiderio di materialità. La questione non è di poco conto, poiché essa è connessa al problema della teodicea, che affanna gli apologisti nel loro desiderio di rispondere alla filosofia greca, ma, come si vedrà, diventerà anche motivo di opposizione ai diversi elementi gnostici.

La connessione della caduta all'orgoglio angelico è elemento che si sviluppa in maniera significativa a partire dal I secolo a.C., quando il concetto sembra apparire per la prima volta all'interno del libro di *Sap. 2, 24*, per poi riapparire nella *Vita di Adamo ed Eva* e nel *Secondo Libro di Enoch*:⁴²⁷ come si è visto in precedenza, le parti più recenti del *Primo Libro di Enoch* e il *Libro dei Giubilei* non forniscono una spiegazione per la caduta, ad eccezione di un breve accenno, contenuto nel *Libro dei Sogni*, in cui si fa riferimento alla volontà delle stelle di stabilire indipendentemente da Dio la modalità del loro movimento.

La teoria ha una sua diffusione però solo in un momento successivo, ed è probabilmente legata ad un'apparente difficoltà del testo biblico, in cui, se appare chiara la superiorità dell'angelo sull'uomo, è comunque chiaramente affermato che l'uomo, e non l'angelo, è stato creato a immagine e somiglianza di Dio.

A questa questione è strettamente collegato un secondo interrogativo: la caduta angelica è stata avviata da un primo caduto, che mantiene una posizione fondamentale nel cosmo, oppure la gerarchia militare che si legge nel Vangelo ha smesso di essere valida? Nel Secondo Secolo, infatti, si assiste a una graduale semplificazione della terminologia demonologica, che sottintende una riflessione interessante: il *διάβολος*, come figura indipendente e di statuto ontologico a sé stante si indebolisce, per essere sostituito da un generico *δαίμων*, semplicemente un *primus inter pares*, che condivide l'origine e la sorte dei suoi compagni di caduta. Va dunque scomparendo, con il passare del tempo, quell'immagine di un primo caduto, necessario all'avviamento del progetto divino, che non può essere considerato

⁴²⁷ Cfr. *Vita di Adamo ed Eva*, 12–14.

responsabile, proprio per la necessità della sua condotta: il pensiero che eredita questa dottrina, infatti, non è l'ortodossia cristiana, ma l'eresia gnostica. E d'altra parte lo gnosticismo sembra recuperare il vero senso della caduta angelica nell'ammissione del peccato per desiderio di materialità, e non per orgoglio, che caratterizza il *Libro dei Vigilanti*: il rischio di sminuire l'elemento materiale è forte e chi, come Taziano, condivide questa posizione è collegato proprio all'ambito gnostico.⁴²⁸

È interessante, a questo proposito, l'interpretazione di Ireneo, che si dedica ampiamente alla questione nel suo trattato *Dimostrazione della predicazione apostolica*, noto solo in traduzione armena.⁴²⁹ Qui, Ireneo asserisce che gli angeli sarebbero stati creati prima del primo uomo e preposti al controllo del mondo, secondo una tradizione ben diffusa nel II secolo: ogni schiera angelica, preposta a uno dei sette cieli, avrebbe avuto compiti differenti. Tra tutti gli angeli, vi sarebbe stato un personaggio dotato di particolare rilevanza, l'arcangelo, comandante e sovrintendente delle schiere celesti.⁴³⁰ Una volta creato l'uomo, ancora bambino, Dio lo avrebbe reso non solo padrone della terra e di ogni cosa in essa, ma l'avrebbe anche segretamente nominato come signore delle schiere angeliche.⁴³¹ Un passo molto interessante, e di cui si avverte acutamente la mancanza del testo originale, informa che proprio l'assenza di giudizio di Adamo (in quanto bambino) lo avrebbe

⁴²⁸ Si veda, ad esempio, IRENEO, *Contro le eresie* I, 5, 71, in cui si espone il pensiero di Tolomeo, secondo cui chiaramente sono distinti il *diabolus*, i *daemonia* e ogni altra *substantia materialis*.

⁴²⁹ Si è scelto di utilizzare, come edizione di riferimento e come traduzione, l'edizione SC 62, che contiene il testo tradotto in francese. Il pensiero demonologico di Ireneo è difficilmente comprensibile a partire dall'*Contro le Eresie*, poiché i riferimenti ivi presenti sono sempre connessi al pensiero eretico condannato dall'autore.

⁴³⁰ In traduzione francese, questo personaggio è denominato *chiliarque-intendant*, *l'archange*. Cfr. IRENEO, *Dimostrazione*, 11.

⁴³¹ Cfr. IRENEO, *Dimostrazione*, 12. Per la creazione di Adamo bambino, cfr. IRENEO, *Contro le eresie* IV, 62 e 63, 1. Cfr. Monaci Castagno 1995, p. 204: il segreto sarebbe stato mantenuto non solo verso gli angeli, ma anche verso l'uomo; per quanto riguarda la natura di Adamo creato, l'autrice osserva che *l'im maturità di Adamo è tale non riguardo allo sviluppo fisico e intellettuale (infatti, il Verbo si intrattiene con lui nel Giardino; inoltre, Adamo è in grado di dare il nome a tutti gli animali), ma riguardo al fine a cui l'uomo deve tendere: diventare a immagine e somiglianza di Dio.*

reso esposto agli attacchi dell'ingannatore: pur in assenza dell'originale greco, la ripresa del termine σατανάς sembra evidente, sebbene ancora una volta si possa notare che la primitiva valenza di *tentatore* è stata sostituita da quella ormai molto diffusa di *ingannatore*. L'equivalenza tra il capo delle schiere angeliche e questo principio del male, però, non è in alcun modo esplicitata.

Il peccato angelico è in qualche modo annunciato nel timore espresso da Dio riguardo ad Adamo e alle precauzioni prese affinché l'uomo *non avesse pensieri superbi e non inorgogliesse, come se non avesse un Signore, a causa dell'autorità che gli era stata concessa e della libertà di accesso presso Dio*.⁴³² Dunque, il limite imposto ad Adamo, la legge che prescriveva di non mangiare del frutto dell'albero proibito, avrebbe avuto come scopo la creazione di una consapevolezza, nell'uomo, della sua inferiorità rispetto a Dio, nonostante la sua condizione di superiorità su tutto il creato e nonostante la sua immortalità. Ma l'intervento di un non meglio specificato angelo, che per invidia provoca volontariamente la caduta, induce Adamo a contravvenire alla legge, attraverso un atto che lo renderà colpevole e mortale.⁴³³ L'angelo, la cui colpa principale è dunque l'invidia, cade per essere stato ingannatore e istigatore al peccato; rivoltatosi a Dio, perde in questo modo il suo statuto angelico, divenendo Satana. Qui è interessante la riflessione linguistica di Ireneo, che traspare anche dalla traduzione in nostro possesso: egli rende il termine con *ribelle*, consapevole però della valenza di *delatore*.⁴³⁴

Questo angelo caduto, chiaramente indicato come Satana e come diavolo, ha la capacità di impossessarsi degli uomini, elemento che, come si è visto, in un primo momento era ammesso solo per i demoni propriamente detti: Ireneo afferma esplicitamente che Satana, nel momento della caduta di Adamo, si è impossessato del

⁴³² Cfr. IRENEO, *Dimostrazione*, 15.

⁴³³ Cfr. IRENEO, *Dimostrazione*, 16.

⁴³⁴ Cfr. IRENEO, *Dimostrazione*, 16. Cfr. IRENEO, *Contro le eresie* III, 23, 1, in cui l'inganno di Satana è spiegato in maniera più ampia: egli, infatti, avrebbe promesso all'uomo di ottenere uno statuto divino attraverso l'albero della conoscenza, facendo una promessa che non era in suo potere mantenere.

suo spirito e ugualmente agisce nell'indurre Caino all'assassinio del fratello.⁴³⁵ La distinzione terminologica tra diavolo e demone, dunque, mostra nel II secolo incrinature così nette da portare a una finale identificazione tra i due concetti; inoltre, si assiste qui a una ripresa di quella interpretazione in chiave psicologica del male che già era comparsa nel *Testamenti dei Dodici Patriarchi*.

Eppure, evidentemente, Ireneo conosce anche una seconda caduta angelica, quella dei Vigilanti, di cui tratta recuperando evidentemente e senza alcun dubbio la letteratura enochica:

et en effet des accouplements contraires à la loi se faisaient sur la terre: des anges s'accouplèrent avec des [créatures] de la descendance féminine des hommes, lesquelles leur enfantèrent des fils qui, à cause de leur grandeur excessive, furent appelés fils de la terre; alors ces anges offrirent en don à leurs femmes des enseignements de mal, car ils leur enseignèrent les vertus des plantes et des légumes, la teinture [du visage] et le fard, l'invention des matériaux précieux, les philtres magiques, les haines, les amours, les amourettes, les séductions d'amour, les chaînes de sorcellerie, toute divination et idolâtrie qui a la haine de Dieu.⁴³⁶

La ripresa del *Libro dei Vigilanti* non potrebbe essere più evidente: la lista degli insegnamenti malvagi può provenire solo da questa fonte, che peraltro negli stessi anni è citata anche da Tertulliano, in termini molto simili.⁴³⁷ Anche la colpa degli angeli, qui, sembra contemplare come fonte il *Libro dei Vigilanti*, poiché si sottolinea non tanto la diffusione della conoscenza malvagia, che pure è presente e importante, ma soprattutto l'infrazione della legge divina, con un evidente recupero delle parole utilizzate poco prima per indicare la colpa di Adamo. Gli angeli, dunque, sono caduti perché non hanno rispettato la legge di Dio, e dunque si sono sentiti in diritto di decidere del loro comportamento come se essi stessi fossero pari a Dio: un peccato, ancora una volta, d'orgoglio.

⁴³⁵ Per Adamo, cfr. IRENEO, *Contro le eresie* III, 231, 1. Per Caino, cfr. IRENEO, *Dimostrazione*, 17.

⁴³⁶ Cfr. IRENEO, *Dimostrazione*, 18.

⁴³⁷ Cfr. TERTULLIANO, *L'eleganza delle donne* I, 2 e II, 10.

La caduta angelica, dunque, avviene in due diversi momenti: sul modello del *Libro delle Parabole*, è necessario spiegare da dove derivi il serpente di Adamo ed Eva, che appare come il primo angelo caduto per la sua precoce apparizione nella narrazione biblica; ma poiché è noto che le schiere demoniache sono cospicue, gli angeli che le compongono devono essere caduti in momenti successivi ed è necessario trovarne una conferma nel testo biblico.

Certamente gli angeli sembrano compiere sempre lo stesso errore: orgoglio del primo angelo, che si sente sminuito da Adamo e orgoglio degli altri angeli, che non reputano necessario rispettare la legge creata da chi è superiore a loro.

Il problema della demonologia di II secolo, dunque, risiede nell'accordo tra tipologie di fonti estremamente diverse l'una dall'altra: il mondo giudaico e cristiano, sono affollati di angeli caduti, demoni, spiriti malvagi e diavoli, elementi di cui non tutti gli autori comprendono le differenze e le specificità. L'unico dato che evidentemente si mantiene sempre è la permanenza del male nel mondo: l'elemento del *Libro di Enoch* che per primo sparisce è l'incarcerazione degli angeli caduti nel mondo attuale.

Essendo contemporaneamente presenti nel mondo, gli angeli e la loro progenie malefica finiscono per perdere le loro specifiche caratteristiche ed annichilirsi in un unico modello demonico. Lo stesso capo della rivolta angelica diventa dunque un generico demone, con i medesimi poteri, anche se con una maggiore autorità, ma pur sempre un *primus inter pares*. Questo dato, che assume uno spessore centrale nella riflessione demonologica di Secondo Secolo, serve principalmente a contrastare il dualismo gnostico, poiché evita con certezza l'ipotesi di un principio del male.

Da questa parte della tradizione, il II secolo ha molti elementi di cui tener conto: la possessione demoniaca, soprattutto, con la conseguenza dell'apparente malattia indotta nell'uomo; la propensione del demone per la materialità, evidente dal racconto dell'unione tra angeli e donne; la diffusione di una falsa conoscenza; l'attrazione dei demoni per il sangue, per gli autori che hanno avuto modo di

conoscere il *Libro dei Giubilei*;⁴³⁸ infine, una netta gerarchia, che fino ai Vangeli è precisamente attestata.

Dall'altro lato, il mondo greco-romano offre una prospettiva sui demoni molto vasta e difficile da accordare agli elementi ebraico – cristiani: comprendere il motivo per cui il testo biblico ed evangelico parla di δαίμόνια non deve essere stato semplice nemmeno per autori più vicini nel tempo. Oltretutto, come si è ampiamente osservato, il termine δάμων offre una gamma amplissima di significati nella letteratura greca. Platone è sicuramente una pietra di paragone, per chi lo ha potuto leggere direttamente, anche se in forma certamente parziale, e quindi ha influito sulle opere degli apologisti più che sulle altre opere; anche la letteratura greca, e soprattutto i tragici, possono aver contribuito a complicare il quadro di una difficile coesistenza.

Ma certamente l'autorità che più profondamente deve aver agito è quella di Filone, che per primo cerca di mediare tra la posizione greca e quella biblica: eppure, in Filone il significato del termine non ha una valenza necessariamente negativa, e questo deve aver creato non pochi problemi ai cristiani, abituati ad un uso terminologico ben diverso, rafforzato anche dalla lettura della Settanta.

Non è comunque da trascurare un ulteriore elemento di grande rilievo, che proviene da una tradizione che non ha avuto alcun precedente contatto con l'elemento ebraico: il mondo greco, dall'*Epinomide* a Plutarco, consolida la convinzione cristiana ed ebraica che *gli dei delle nazioni sono demoni* (*Sal.* 95, 5): questa è la chiave di lettura attraverso cui gli apologisti possono fondere le due tradizioni.⁴³⁹ Dunque, è proprio la lettura dei pagani e la loro riflessione sulla demonologia a permettere senza alcun dubbio l'identificazione tra la demonologia cristiana e pagana. A partire da questa iniziale possibilità di concordia, si sviluppa il discorso cristiano, che attraverso una serie di rapporti di causa-effetto induce la costruzione di un nuovo modello di demone, che tenga conto di entrambe le matrici originarie

⁴³⁸ Una traduzione greca del *Libro dei Giubilei* è certamente esistita, come dimostra Scott 1997; tuttavia, di essa non è rimasto nulla. Attraverso la resa latina successivamente tradotta a sua volta in etiopico è stata possibile la sopravvivenza di questo testo.

⁴³⁹ Cfr. Monaci Castagno 1995, p. 66.

del problema: e, per dimostrare la volontà di omologazione a un comune canone culturale, la terminologia stessa utilizzata dagli autori diventa elemento rivelatore di una continuità di pensiero.

La riflessione degli apologisti, però, è solo il primo momento del processo di costituzione di una nuova identità culturale cristiana: dunque, non devono sorprendere le differenze, anche notevoli, tra le posizioni dei singoli autori.

L'analisi dei termini utilizzati dall'intera riflessione di II secolo permette di considerare l'ampiezza del problema: in ambiti meno dediti alla riflessione filosofica, o comunque più connessi alla lettura neotestamentaria, è πνεῦμα il termine prediletto, accompagnato dagli aggettivi noti nell'uso dei Sinottici, ma in ambito filosofico δαιμόνιον tende a scomparire in confronto all'ormai universale δαίμων.⁴⁴⁰

In questo periodo, anche l'utilizzo delle fonti è ancora a discrezione del singolo, poiché il canone biblico cristiano non è ancora stato fissato: dunque, il ricorso a testi apocrifi, in maniera del tutto acritica, non è in alcun modo impedito. Solo la riflessione esegetica di Origene, nel secolo successivo, porrà fine a questa situazione, nel momento stesso in cui la demonologia cristiana troverà, per la prima volta, una soluzione stabile.

1. CASI DI POSSESSIONE DEMONIACA NEL II SEC. D.C.

a. L'INTERPRETAZIONE PSICOLOGICA DELL'AZIONE DEMONICA

Il *Pastore* di Erma è un buon esempio della poliedricità del concetto di demone e di spirito maligno nella prima metà del II secolo, in cui questa figura evangelica è ancora ben poco analizzata e dunque sfugge a una caratterizzazione precisa. Anche la riflessione demonologica contenuta in questo testo, che non gode di grande

⁴⁴⁰ Non è ad esempio un caso che il termine prediletto per indicare la possessione demoniaca in Teodoto sia πνεῦμα, di origine evangelica e attestato in testi di inizio II secolo, come nel *Pastore* di Erma. L'attenzione di questo autore per il testo evangelico è più forte del tentativo di accordare la visione cristiana con la coeva riflessione in lingua greca. D'altra parte, nella traduzione greca del *Primo Libro di Enoch*, i discendenti disincarnati di angeli e donne sono indicati proprio come πνευμάτα in En. 15,8: si veda Frölich 1994, p. 66.

fortuna nel periodo immediatamente successivo, è tuttavia degna di nota per le ripercussioni che avrà su una fase ulteriore del pensiero cristiano.

Nel *Pastore* di Erma, il termine δαίμων non è in realtà presente, ma compare il suo equivalente neotestamentario πόνερος πνεῦμα. Il significato di questa espressione non sembra in realtà sovrapponibile a quanto accade in particolare nei Vangeli Sinottici, poiché nell'opera il valore prevalente coinvolge l'interpretazione psicologica della possessione demoniaca: il buon cristiano è normalmente abitato dallo Spirito Santo, che lo induce alle buone azioni e a una condotta di vita santa. Questo protegge il buon fedele dall'attacco degli spiriti malvagi, che nulla possono fare per modificare questa condizione. Se, però, il fedele apre in qualche modo la strada agli spiriti malvagi, ciascuno dei quali rappresenta un'inclinazione negativa della personalità umana, essi penetrano nell'animo umano e allontanano lo Spirito Santo che in lui risiede, poiché le due tipologie spiritiche, secondo Erma, non possono convivere all'interno del medesimo luogo, benché entrambe si trovino accanto ad ogni uomo.⁴⁴¹

Come si è osservato a proposito dell'evangelico episodio di Maria di Magdala, non è improbabile che qui sia presente una concezione psicologica del male, già attestata all'interno dei *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, ma anche in alcuni libri dell'Antico Testamento e presso gli autori neotestamentari. Quel che è curioso è l'identità tra il lessico demonico dei sinottici e il lessico psicologico di Erma: si ha l'impressione che gli spiriti malvagi che non possono ottenebrare l'anima del cristiano giusto siano esattamente i demoni malvagi che si impossessano delle anime degli indemoniati evangelici.

Erma, dunque, presenta una ricetta utile non tanto per guarire gli indemoniati, come da mandato apostolico, quanto, piuttosto, per evitare che al buon cristiano si presenti una tale sventura: la salvezza dai demoni, dunque, è effettivamente presente e non deve essere posta in dubbio. Chi ancora è assoggettato al potere dei demoni,

⁴⁴¹ Cfr. ERMA, *Pastore* V, 1, 1-4 e VI 2, 1-4. Tale idea è comune anche alla *Lettera di Barnaba*, 18, 1, in cui il tema dell'esistenza di angeli della luce e di angeli di Satana, connessi al male, è chiaramente espressa.

nonostante apparentemente ne debba essere al sicuro, soffre per un suo errore morale, che lo ha esposto ad un tale attacco, e per l'incapacità di riconoscere il suo errore, cioè l'azione dello spirito malvagio al suo interno, rifiutando il pentimento che Dio concede.

Ma, anche nel caso della possessione demoniaca, al fedele che sinceramente si pente è concesso di accedere alla salvezza fornita dallo spirito divino, che permane presso gli uomini. Nel mondo di Erma, dunque, non è necessario il mandato apostolico per allontanare gli spiriti maligni, poiché la battaglia cosmica tra bene e male si svolge completamente all'interno dell'individuo, solo in base alla sua propria volontà.

La possessione demoniaca si manifesta sia come malattia sia in quanto ispirazione di pensieri malevoli, in una forma apparentemente simile a quella del *Pastore* di Erma, anche negli *Atti di Giovanni*, ma l'importante differenza tra i due testi risiede nell'impossibilità dell'indemoniato di reagire al male che si è impossessato di lui senza l'aiuto dell'intervento salvifico di Giovanni.⁴⁴² I capitoli 48–54 degli *Atti di Giovanni* mostrano certamente alcuni elementi peculiari nell'economia del testo: oltre a rappresentare una testimonianza, piuttosto rara, di un'interpretazione psicologica del ruolo del demone, essi mostrano inequivocabilmente traccia dell'apertura della comunità cristiana che ha prodotto questo testo alla cultura greca. Nell'episodio narrato, infatti, l'intervento demonico sembra avere valore di possessione, ma rivela l'influenza evidente di un coevo romanzo in lingua greca, il *Romanzo di Chaireas e Callirhoè*.⁴⁴³ Non solo la vicenda narrata è sovrapponibile a quella del romanzo, ma anche spie linguistiche sembrano confermare la parentela tra i due testi e alcune di queste sono proprio connesse all'ambito demonologico: per esempio, l'appellativo con cui Giovanni si rivolge al giovane parricida, δαίμων ἀναιδέστατε, potrebbe avere una relazione con questo romanzo:⁴⁴⁴ infatti, Chaireas, i cui atti sono

⁴⁴² *Atti di Giovanni*, 48–54.

⁴⁴³ Per la parentela tra i capitoli 48–54 degli *Atti di Giovanni* e il romanzo, si veda CC SA 2, p. 516–20.

⁴⁴⁴ L'aggettivo, però, accompagna il sostantivo δαίμων con una discreta frequenza anche in altri atti apocrifi. Si vedano per esempio gli *Atti di Andrea* e gli *Atti di Tommaso*.

paragonabili a quelli del protagonista dell'episodio, ammette di essere tormentato da un malvagio δαίμων, che gli impedisce di gioire del suo matrimonio ispirandogli un sentimento di gelosia.⁴⁴⁵

L'episodio è certamente peculiare, come dimostra l'assenza di un vero esorcismo, pratica che è testimoniata altrove negli *Atti di Giovanni*, ma che qui non è utilizzata: solo le parole dell'apostolo, e il miracolo della risurrezione del padre ucciso, servono ad allontanare dal giovane la cattiva disposizione d'animo che lo ha tormentato fino a quel momento, disposizione che è equiparata a possessione in modo, apparentemente, solo metaforico. Giovanni, infatti, si rivolge al giovane come demone, e non a un demone residente nel corpo del giovane: il parricida, dunque, non è indemoniato, in quanto non è abitato da un δαιμόνιον, ma è δαίμων in quanto in preda a una follia derivante da un violento stato d'animo, che lo avvicina a un personaggio di una tragedia euripidea, piuttosto che a una vittima degli spiriti impuri di evangelica memoria.

Certamente, anche in questo caso, come nel *Pastore* di Erma, i pensieri malvagi che affollano la mente del giovane sono prodotti da Satana (τέχνας τοῦ Σατανᾶ): il male non sta nelle azioni, quanto nei pensieri. La salvezza non giunge dall'esterno, ma dalla buona disposizione d'animo e dal pentimento. Questo male che si impossessa dello spirito degli uomini non è 'demonico' in senso stretto, poiché non sono solo i demoni ad ispirarlo: i cattivi pensieri che inducono l'uomo alla tentazione sono infatti definiti negli *Atti di Giovanni* tramite la metafora del serpente che si insinua nella mente dell'uomo o anche come l'azione diretta di Satana sull'uomo.⁴⁴⁶ La brama della lussuria che induce l'innamorato Callimaco a cercare di violare la salma della cristiana Drusiana è ψυχική παρῆν ἄνοια, ἀκατάσχετος νόσος: una malattia, dunque, che abita all'interno dell'uomo. Questa follia viene definita da Giovanni come un δαίμων annidato nel giovane, ma ancora una volta non è necessario un

⁴⁴⁵ Cfr. CARITONE, *Il romanzo di Chairéas e Callirhoé* I, 16 e VI, 1. Si noti però che nel testo il termine δαίμων assume un'ampia gamma di significati.

⁴⁴⁶ Cfr. *Atti di Giovanni*, 69, 17, 70, 4-5 e 77, 8.

esorcismo per liberarlo, bensì un miracolo che induce la mente stessa del giovane Callimaco alla conversione e al pentimento.

b. LA TESTIMONIANZA DEGLI ATTI APOCRIFI

L'interpretazione psicologica dell'attività demonica, seppure attestata, rappresenta all'interno del pensiero di secondo secolo una rarità: il mondo dei primi cristiani, come anche quello giudaico e quello greco-romano, si mantiene assolutamente affollato di δαίμονες, la cui abbondante presenza è ampiamente attestata anche dalla letteratura in lingua greca. Non solo testi di riflessione filosofica, ma anche romanzi, come la citata opera di Caritone, o diversi scritti di Luciano, o biografie, come la *Vita di Apollonio di Tiana*, dimostrano che nel panorama dell'intero Mediterraneo antico la credenza in entità spiritiche, generalmente prive di una corporeità e maliziose nell'intento, sia diffusa quanto mai in passato.

In ambito cristiano, importanti elementi della demonologia si riconoscono anche all'interno della varia messe di testi apocrifi che sono stati composti nel medesimo periodo e che offrono vari punti di vista sul *modus operandi*, più che sulla natura in sé, dei demoni. A differenza delle opere degli apologisti, infatti, che si preoccupano di spiegare non solo come agiscono i demoni, ma anche per quale motivo esistono e perché sono ostili all'uomo, i testi apocrifi generalmente si limitano ad accettare la loro esistenza e a mostrare in che modo possono essere sconfitti, normalmente dagli apostoli: sono soprattutto gli Atti apocrifi che apparentemente raccolgono l'eredità della demonologia evangelica.

La continuità rispetto agli scritti neotestamentari è evidente soprattutto nella modalità di operare degli spiriti demonici, che si impossessano delle loro vittime causando loro follia o malattia; la continuità lessicale, invece, sembra mostrare una netta prevalenza del termine δαίμων sull'evangelico δαιμόνιον e la progressiva scomparsa dell'utilizzo di πνεῦμα, che compare di prevalenza in relazione all'uomo, come *vox media*, o in valore assolutamente positiva, in quanto *persona divina*.

L'analisi lessicale, però, non può essere particolarmente specifica, nel caso degli Atti apocrifi, a causa della complessa vicenda testuale di questi testi, di cui spesso

l'originale permane solo in frammenti, laddove ampie parti sono conservate in varie traduzioni.

Un classico esempio di possessione demoniaca è presentato ancora una volta negli *Atti di Giovanni*, nell'episodio dei capitoli 56–57, in cui Giovanni guarisce, tramite esorcismo, i due figli di Antipatro di Smirne: i due, indemoniati dalla nascita, presentano sintomi tipici della possessione, di cui sono vittime in occasioni pubbliche e private e che dimostrano anche per il loro aspetto malato e sofferente. Su richiesta di Antipatro, disposto ad uccidere i figli pur di liberare loro dal male e se stesso e la famiglia dall'ignominia del comportamento dei figli, Giovanni manda via gli spiriti con una preghiera tipica, in cui si rivolge al Signore per ottenerne l'aiuto. L'unico elemento caratteristico degli esorcismi e qui assente è la rivolta dello spirito impuro contro chi lo allontana, poiché nessun dialogo tra l'esorcista e il demone è testimoniato, ma non è improbabile che l'intero episodio sia stato oggetto di cesure che ne potrebbero aver notevolmente ridotto l'ampiezza.⁴⁴⁷

Un'altra peculiarità è che gli spiriti sono respinti 'a distanza', poiché non presenti presso Giovanni al momento della supplica da parte del padre. Anche la preghiera di Giovanni, che invoca Cristo per chiedere la resurrezione della buona Drusiana, pur presentando tratti tipici di un'aretologia pagana, si inserisce in una cornice tipicamente evangelica, in cui tra le azioni salvifiche nei confronti dell'umanità esercitate da Gesù si trova anche la capacità di cacciare i demoni.⁴⁴⁸

Gli *Atti di Giovanni*, però, nel loro complesso, mostrano l'ampia varietà dell'eredità della demonologia di Secondo Secolo: ad esempio, la curiosa espressione $\pi\rho\acute{\epsilon}\mu\nu\nu\nu\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\nu\ \delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\alpha\ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$, sembra contenere un riferimento alla natura alterata del male e di tutto ciò che lo riguarda.⁴⁴⁹ Il tronco ha una natura demonica in quanto deviata, corrotta, esattamente come è corrotta la natura dei demoni.

Il passo di maggior interesse dell'opera, tuttavia, si trova nel capitolo 114, in cui Giovanni, in punto di morte, esorcizza le forze del male che potrebbero interrompere

⁴⁴⁷ Cfr. Norelli 1995, p. 527.

⁴⁴⁸ *Atti di Giovanni*, 79, 12.

⁴⁴⁹ *Atti di Giovanni*, 84, 5.

l'ascesa verso Dio della sua anima, che si immagina compia un tragitto in salita, si trova a confrontarsi con ogni sorta di avversario malefico. Dunque, i suoi nemici sono il fuoco e le tenebre, l'abisso e la stessa geenna, ma soprattutto gli angeli (malvagi), i demoni, gli arconti, il diavolo, Satana e la sua progenie. Ad ognuno di questi elementi è accostata un'azione in grado di fermarlo, secondo una logica piuttosto evidente: Satana, che generalmente deride gli uomini, dovrà essere deriso, privato del motore delle sue nefaste azioni, cioè il furore, la rabbia e la vendetta; i demoni, secondo una tradizione evangelica, saranno spaventati, come sempre accade loro davanti a Cristo e ai suoi apostoli. Rimane, come unico punto di dubbio, l'azione che consegue agli angeli, che devono essere confusi, e agli arconti.⁴⁵⁰

Il testo è interessante perché suggerisce la possibilità di un incontro dell'anima dei defunti con gli angeli caduti, i demoni e Satana stesso durante l'ascesa in cielo, concordemente con l'*Ascensione di Isaia* e il *Secondo Libro di Enoch*, secondo cui il carcere in cui sono chiusi gli angeli caduti si trova nel secondo cielo e non nelle profondità della terra, come invece attestano i Vangeli e il *Libro dei Giubilei*.⁴⁵¹ Questa idea, che mostra come le anime impure siano indegne di ascendere ai più alti livelli del cielo, mostra una certa assonanza con la tesi proposta di Filone, secondo cui le anime che non sono in grado di dimenticare il mondo terreno non possono tornare al mondo spirituale da cui provengono.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Cfr. *Atti di Giovanni* 114: *e durante il viaggio che mi porta presso di te, che il fuoco si ritiri, che le tenebre siano vinte, che l'abisso perda la sua forza, che la fornace si spenga, che la geenna si estingua, che gli angeli siano confusi, che i demoni siano spaventati, che gli arconti si lascino persuadere, che i luoghi che si trovano a destra siano chiusi, che non rimangano quelli a sinistra, che il diavolo sia ridotto al silenzio, che Satana sia deriso, che il suo furore sia consumato, la sua rabbia ridotta a calma, che la sua vendetta torni a sua vergogna, che il suo ardore sia torturato, che i suoi figli soffrano e che tutta la sua razza sia proscritta. Donami la grazia di percorrere fino alla fine il cammino verso di te al riparo dall'insulto e dall'oltraggio [...].*

⁴⁵¹ Cfr. *Giubilei* 5, 6. Per la datazione dell'*Ascensione di Isaia*, Norelli 1995, p. 65, propone la fine del I sec per i capp. 6–11 in Antiochia e l'inizio del II secolo, sempre in Antiochia, per i capp. 1–5.

⁴⁵² Cfr. Danielou 1974, p. 193. Per Filone, si veda *supra*, cap. I.

2. LA COMPLESSA FIGURA DEGLI ANGELI NELL'ASCENSIONE DI ISAIA

Nonostante la scarsa fortuna di cui ha goduto nel tempo, dimostrata dalla perdita dell'originario testo greco e dalla presenza di soli sporadici riferimenti latini, *l'Ascensione di Isaia*, originato con ogni probabilità ad Antiochia da due autori distinti, è un testo di discreta rilevanza tra il II e il III secolo dell'era cristiana, noto ancora a Origene, che accenna a un *Apocrifo di Isaia*.⁴⁵³

Sono tre gli elementi di particolare interesse che quest'opera mostra nell'ambito della demonologia. Da un lato, la sopra citata posizione degli angeli nella gerarchia celeste, cui si aggiunge la particolare ipotesi di un loro assoggettamento al Cristo asceso: il momento dell'Ascensione del Diletto, infatti, diventa il fulcro centrale della sottomissione delle potenze negative, che non devono dunque attendere la Parusia per il Giudizio;⁴⁵⁴ infine, la ripresa dell'idea evangelica della possessione diabolica e demoniaca, i cui contorni sfumati servono a chiarire l'intricato rapporto tra le figure del diavolo e dei demoni all'interno di una tradizione che oscilla tra la fine del I e l'inizio del II secolo.⁴⁵⁵

L'opera prevede l'esistenza di una ben definita caduta angelica, le cui conseguenze coinvolgono una parte non trascurabile del testo; gli angeli sono destinati, apparentemente, a sottomettersi alla potenza del Cristo risorto e asceso: nell'ideologia dell'autore della seconda parte del testo, infatti, si ha l'impressione che nel mondo cristiano le potenze malefiche siano già state sconfitte e che il male,

⁴⁵³ Cfr. Norelli 1995. Il testo citato è sempre tratto dalla traduzione italiana di Norelli per l'edizione del *Corpus Christianorum, Series Apocriphorum*.

⁴⁵⁴ Cfr. *Ascensione di Isaia* 10, 12 e 11, 23–26: *e lo videro tutti gli angeli del firmamento e Satana e adorarono; e vi fu molta tristezza, mentre dicevano: Come discese il nostro Signore su di noi, e noi non abbiamo compreso la gloria che era su di lui, che vediamo essersi trovata su di lui fin dal sesto cielo? E ascese nel secondo cielo e non si trasformò, ma tutti gli angeli che erano a destra e a sinistra, e il trono (che) era in mezzo, lo adoravano e lo glorificavano [...]*.

⁴⁵⁵ Per la datazione del testo e per le sue particolarità, si rimanda a Norelli 1995.

portato dall'elemento diabolico e impersonato dalla figura di Sammael/Beliar/Malkira, sia ormai confinato.⁴⁵⁶

In realtà, la prima parte dell'opera appare invece chiaramente connotata da una forma di dualismo, ben definita ma non radicale, tra il Dio buono e il suo Diletto e la figura diabolica che, con i suoi eserciti, domina la vita terrena e determina la tragica condizione dell'uomo, di cui Isaia e il suo supplizio sono un'immagine emblematica.⁴⁵⁷

La sede degli angeli malvagi, posta nella zona inferiore del cielo, a contatto con la terra, è significativa per la comprensione della cosmologia dell'*Ascensione di Isaia*, in cui l'universo è costituito in modo da mostrare la distanza tra uomo e Dio attraverso una scala di dignità decrescente, dalla parte più lontana del cielo, dimora di Dio, al mondo, dimora dell'uomo:⁴⁵⁸ ma il mondo, seppur dotato di un grado di gloria inferiore, non per questo è malvagio.⁴⁵⁹ Il male che vi si trova è piuttosto dovuto all'azione delle potenze angeliche preposte al suo governo, che hanno scelto di ribellarsi a Dio, sostituendosi alla sua autorità nell'amministrare il mondo fisico:⁴⁶⁰ a questo peccato di orgoglio seguono invidia e violenza, che hanno originato le guerre del mondo.

Il controllo angelico sulla terra non è un'invenzione dell'*Ascensione di Isaia*, ma un'idea che circola con una discreta frequenza tra il I e il II sec. d.C., come dimostra la sua presenza nel *Secondo Libro di Enoch*, ma anche in Papia, trasmesso da Andrea da Cesarea, in Ireneo e in Atenagora, poi ripreso da Metodio e da Gregorio di

⁴⁵⁶ Cfr. Norelli 1995, p. 39, che sottolinea come questa peculiarità della dottrina dell'autore dell'*Ascensione* sia collegata all'apparente totale disinteresse per la seconda venuta di Cristo. Per la pluralità dei nomi diabolici e per la convergenza di diversi appellativi in un unico essere, si veda in particolare Norelli 1995, pp. 111–115.

⁴⁵⁷ Cfr. Norelli 1995, pp. 46 e 52, che sospetta un'influenza qumranica tra la composizione della prima e della seconda parte.

⁴⁵⁸ Cfr. *Ascensione di Isaia*, 7, ma anche Ef. 2,1 e 6,12. Si veda, per questa cosmologia, Danielou 1974 pp. 172–73.

⁴⁵⁹ Cfr. *Ascensione di Isaia* 7, 26 e 8, 24.

⁴⁶⁰ Cfr. Kuhn 1948 p. 225. Cfr. *Giubilei* 2, 2, En. 60, 16–21 e 2En. 14, 3 e 19, 4.

Nissa.⁴⁶¹ Non si può escludere che una tale dottrina abbia goduto di una tale fortuna per la contemporanea apertura del nascente mondo cristiano alla filosofia greca, e in particolare alla lettura del *Timeo* platonico, i cui dei giovani potrebbero aver influito ampiamente su questa tradizione.⁴⁶²

Il peccato angelico, dunque, è contemplato dall'*Ascensione di Isaia*, come da molte altre fonti del periodo, ma a differenza degli altri testi non è collegato all'episodio di *Gen. 6, 1–4*.⁴⁶³ L'autore sottolinea la disobbedienza degli angeli nel manifestare la provvidenza divina, che verrà ristabilita dall'ascesa nei cieli del Diletto, cui si sottomettono tutte le schiere angeliche, anche quelle colpevoli.⁴⁶⁴

L'idea che il mondo sia corrotto a causa del peccato angelico non interessa più di tanto all'autore, perché la sola colpa del mondo è, ai suoi occhi, il suo obbedire agli angeli ribelli;⁴⁶⁵ anche la mancanza dell'uomo è da ricercarsi nella sua debolezza, che lo induce a prestare ascolto agli angeli decaduti, poiché l'elemento fisico che compone l'uomo, essendo materiale, è inerentemente debole, ma non malvagio. Al contrario, lo spirito dell'uomo, la sua *vera* realtà, appartiene al settimo cielo, il più alto. Il rischio di scivolare in posizioni gnostiche è dunque risolto a partire dalla funzione stessa degli angeli, che non creano la materia, ma la amministrano soltanto: la materia, dunque, non è malvagia in sé, poiché non è creazione angelica di potenze

⁴⁶¹ Cfr. 2En 17, 11. Cfr. Danielou 1974, p. 190: *Il testo di Andrea di Cesarea identifica quest'angelo decaduto con Satana, con il grande dragone e col serpente antico; il che proviene forse da Papia. Ireneo ha ricevuto da Papia la dottrina che sviluppa a lungo nella Dimostrazione della Predicazione Apostolica [ma in nota tale predicazione sembra appartenere anche a Giustino, per il quale Satana era uno dei capi (arconti) caduto per aver traviato Eva (Dialogo 124, 3)]. Vedi anche ATENAGORA, Supplica, 24. Cfr. Norelli 1995, p. 385: Mi pare certo che anche Papia dipenda dal Libro dei Vigilanti al quale resta più fedele nell'attribuire l'esautoramento degli angeli nel lontano passato.*

⁴⁶² Cfr. Norelli 1995, p. 381: *La dimora di questi angeli malvagi nel firmamento corrisponde a un processo di demonizzazione del cosmo che ha radici antiche nell'ellenismo e che è in pieno sviluppo tra I e II sec. d.C.*

⁴⁶³ Cfr. Norelli 1995, p. 387: *A[scensione] I[saia] 6–11, benché non espliciti questo tema, sembra insomma situarsi sulla linea di questa tradizione che si sviluppa innestandosi sul Libro dei Vigilanti. Ma appunto non sfrutta affatto il motivo del peccato degli angeli con le donne, bensì solo su quello della ribellione a Dio, anche se nella tradizione esaminata in precedenza (Papia, Giustino, Atenagora) li abbiamo visti sempre connessi.*

⁴⁶⁴ Cfr. *Ascensione di Isaia*, 11, 24–26.

⁴⁶⁵ Un concetto simile si trova anche in Atenagora. Si veda *infra*.

inferiori, ma è semplicemente debole e assoggettata a un volere diverso da quello divino.⁴⁶⁶

Non esiste, come nel panorama enochico, una contaminazione del mondo, reso impuro dalla commistione tra carne e spirito, eppure si può parlare, per questo testo, di un tentativo di interpretazione cristiana del materiale apocalittico, che individua negli angeli ribelli l'origine del male, togliendo dunque di fatto responsabilità all'uomo: esiste, infatti, un rapporto diretto tra la realtà del firmamento, controllata dagli angeli malvagi, e il mondo umano, un rapporto che spiega perché la storia umana sia caratterizzata da guerre e malvagità di ogni sorta, determinate in realtà dal riflesso che il mondo superiore emana su quello inferiore.⁴⁶⁷

L'autore sembra in qualche modo conoscere effettivamente il materiale enochico: Sammael/Beliar e le sue schiere, infatti, sono condannate, nella prima parte dell'opera, a essere rinchiusi nella geenna, mentre il destino degli uomini che lo hanno seguito è l'annientamento, che avverrà tramite un fuoco in grado di cancellare l'esistenza delle loro stesse anime.⁴⁶⁸

Della tradizione enochica, dunque, permangono l'idea di un imprigionamento dei capi della ribellione angelica, di cui il testo offre diversi nomi, e delle schiere che lo seguono, secondo la terminologia militare che ormai è definitivamente entrata nell'uso cristiano. Ancora una volta, però, il giudizio non è ancora avvenuto e l'imprigionamento è riferito a un futuro di cui l'autore non fornisce indicazioni temporali: proprio questa contraddizione tra un pentimento che non avviene e che darà luogo a un supplizio eterno, di cui si legge nella prima parte del testo, e un pentimento che evidentemente è avvenuto al momento dell'Ascensione di Cristo,

⁴⁶⁶ Cfr. Norelli 1995, p. 64.

⁴⁶⁷ Cfr. Norelli 1995, pp. 64–65 e p. 383: *la storia umana non è che la facciata, a noi visibile, di processi che si compiono nel mondo delle potenze spirituali*. Il riferimento è all'Ascensione di Isaia VII, 10: *E come in alto così anche sulla terra; perché l'immagine di ciò che è nel firmamento è qui sulla terra*.

⁴⁶⁸ Cfr. *Ascensione di Isaia* 4, 14 e 4, 18. Cfr. Norelli 1995, p. 83.

chiaramente espresso nella seconda metà dell'opera, è indicazione preziosa per accettare l'ipotesi di due diverse mani compositive che hanno agito sul testo.⁴⁶⁹

Infatti, nella seconda parte dell'*Ascensione* gli angeli di Sammael, i soli ad essersi ribellati a Dio e distinti dagli angeli dell'aria, tornano ad adorarlo in seguito all'ascesa nei cieli di Cristo, suggerendo dunque che nessuna forma di contestazione nel mondo ultraterreno sia più possibile: in questa parte dell'opera, dunque, si esprime chiaramente l'idea che nell'era cristiana le potenze del male sono già state sottomesse.⁴⁷⁰

La figura stessa di Isaia presenta una notevole peculiarità, che suggerisce una conoscenza del materiale enochico da parte dell'autore del testo: Isaia, infatti, rappresenta il mediatore tra il livello umano e quello divino, l'unico essere umano in grado di osservare la realtà dello spirito e di dialogare con gli esseri che appartengono a questa realtà.⁴⁷¹

Anche la natura stessa del capo della ribellione angelica e dei suoi sottoposti non è chiara in maniera evidente: i termini con cui l'esercito di Sammael/Beliar/Malkira è indicato sono molteplici e dimostrano una conoscenza di fonti diverse. Da un lato, è evidente il riferimento alla *Prima Lettera di Pietro*,⁴⁷² da cui sono ripresi i termini ἄγγελοι, ἐξουσίαι e δυνάμεις, ma anche ἀρχαί, sul modello paolino;⁴⁷³ dall'altro lato, vi sono alcuni usi peculiari specialmente nella seconda parte dell'opera, in cui Sammael è alla guida degli angeli del firmamento, dell'aria o di questo mondo, elemento che indica la già citata dottrina del governo angelico del mondo.⁴⁷⁴

I frammenti greci e latini del testo non presentano mai i termini δαίμων o δαιμόνιον o la loro traduzione latina, mentre l'ambito semantico dell'angelologia è ben testimoniato. I frammenti sono troppo brevi per fornire un'indicazione decisiva sull'importanza della figura del demone in questo testo: vista la natura composita

⁴⁶⁹ Cfr. Norelli 1995.

⁴⁷⁰ Il che spiega l'assenza di ogni interesse, in questa opera, per la seconda venuta di Cristo. Cfr. Norelli 1995, p. 39 e pp. 178–181.

⁴⁷¹ Cfr. *Ascensione di Isaia* 5, 3–10 e il relativo commento, in Norelli 1995, pp. 290–296.

⁴⁷² 1Pt 3, 22.

⁴⁷³ Ef 3, 10 e 6, 12, ma anche Col. 1, 16 e 2, 10.

⁴⁷⁴ Cfr. Norelli 1995, pp. 83–85.

dell'*Ascensione*, però, anche la demonologia ivi contenuta assume un duplice aspetto. Se la figura dell'angelo caduto assume una rilevanza preponderante nella seconda parte dell'opera, che è anche la più antica, all'interno dei primi cinque capitoli il male si presenta in una forma più 'terrena', conformemente all'interesse del loro autore. Il ruolo degli spiriti maligni è, in questa prima parte, più 'demonico' e più legato alla riflessione evangelica: l'elemento predominante infatti è quello della possessione demoniaca, evidente nell'atto stesso di Sammael Malkira che induce Manasse a condannare Isaia al supplizio introducendosi nel suo corpo.⁴⁷⁵ La violenza con cui Sammael interviene sul corpo di Manasse è tale per cui non è possibile comprendere, nemmeno grammaticalmente, se il soggetto agente sia Sammael o Manasse.⁴⁷⁶

La vicinanza di questa forma di demonologia con la più tipica riflessione cristiana è anche evidente nel collegamento tra Manasse e l'idolatria, presentata come un servizio a Sammael/Beliar e alle sue potenze: tramite l'idolatria, infatti, il re può essere allontanato da Dio e utilizzato per diffondere il male tra gli uomini.⁴⁷⁷ A differenza della seconda e più antica parte del testo, dunque, nei primi cinque capitoli dell'*Ascensione* l'attenzione dell'autore è rivolta più al mondo terreno che a quello celeste, nell'osservazione del dominio, ancora attivo, delle forze del male sul mondo materiale e sull'uomo, che può liberarsi della loro interferenza solo nel mondo dello spirito.⁴⁷⁸

Nonostante, dunque, non sia possibile rinvenire una precisa distinzione terminologica tra i diversi ambiti del mondo demoniaco, anche per le condizioni in cui il testo è tradito, l'*Ascensione di Isaia* rivela una profonda vicinanza con alcuni elementi tipici della demonologia cristiana: come in gran parte della tradizione apologetica, Sammael/Beliar teme che l'avvento del Cristo smascheri la sua effettiva

⁴⁷⁵ *Ascensione di Isaia*, 2, 1 e 1, 8-9: *e svolgerà il suo compito Sammael Malkira in Manasse e farà tutto il suo volere, ed egli sarà discepolo di Beliar piuttosto che mio. E molti in Gerusalemme farà desistere dalla fede di verità, e Beliar dimorerà sopra Manasse [...]*. Sull'interpretazione di questi passaggi, si veda anche Hannah 1999, pp. 194-5.

⁴⁷⁶ Cfr. Norelli 1995, pp. 65 e 95-99, secondo cui Manasse è *agito* da Sammael.

⁴⁷⁷ Cfr. *Ascensione di Isaia* 2, 1-5 e il relativo commento di Norelli 1995, p. 102.

⁴⁷⁸ Cfr. Norelli 1995, pp. 178-181.

impotenza;⁴⁷⁹ inoltre, solo la profezia di Isaia gli permette di avere conoscenza della futura venuta del Diletto, di cui non aveva altra consapevolezza, come dimostra la sua ira nell'ascoltare le parole di Isaia; infine, gli strumenti di cui il male si avvale sono ancora la possessione e l'idolatria, ma a differenza di quanto accade nei Vangeli, è il comandante stesso delle forze del male a intervenire, discendendo personalmente sulla terra e agendo in prima persona su Manasse, per raggiungere l'obiettivo definitivo di sottomettere tutti gli uomini al suo volere.⁴⁸⁰

Nella seconda parte del testo, invece, l'immagine degli angeli ribelli che si sottomettono al Cristo asceso sembrano in qualche modo ricondurre alla visione veterotestamentaria canonica, secondo cui anche il Satana non fa altro che svolgere un incarico per volontà divina, adattandosi ad essa nel momento in cui la riconosce.

3. DEMONI E DEMONIO NELL'OPERA DI GIUSTINO

a. LA DEMONOLOGIA DI GIUSTINO TRA *APOLOGIE* E *DIALOGO*

La natura della riflessione sulla categoria del demonico, che consente un dialogo effettivo tra cristianesimo e mondo ellenistico da una parte, ma anche, dall'altra, tra cristianesimo e mondo rabbinico, spiega il rilievo che la demonologia occupa nelle opere di Giustino.

Proprio al fine di consentire un dialogo con il suo eterogeneo pubblico, nelle opere di Giustino nessuna componente della demonologia è trascurata: la figura del δαίμων, con riferimenti alla coeva produzione ellenistica, è delineata in maniera comprensibile al referente pagano delle *Apologie*, e, con dovute e profonde differenze, è analizzata nel *Dialogo con Trifone* in riferimento a lettori che abbiano padronanza della materia biblica.

In rapporto alle differenti culture con cui il Cristianesimo si confronta, le opere di Giustino, pur nell'ambito di una visione unitaria del problema, mostrano

⁴⁷⁹ Cfr. *Ascensione di Isaia* 3, 13: qui, però, si possono rinvenire le tracce di una profonda differenza tra la prima e la seconda parte dell'opera, come mostra l'indicazione di una condanna senza possibile remissione per i caduti. Cfr. Norelli 1995, pp. 178–181.

⁴⁸⁰ Cfr. *Ascensione di Isaia* 4, 9. Cfr. Norelli 1995, p. 238.

chiaramente un diverso approccio dell'autore nel rapportarsi alle diverse esigenze di confronto della Chiesa nascente.

Anche sul piano terminologico, l'attenzione di Giustino per il suo pubblico appare a livello macroscopico; egli mostra di avere ben chiara la distinzione tra il δαίμων e il δαιμόνιον: i due termini, infatti, sono utilizzati con un chiaro riferimento alle due differenti tradizioni che le riportano.⁴⁸¹ Nelle *Apologie*, indirizzate a un pubblico pagano, di cui si suppone una scarsissima conoscenza del panorama biblico, la forma utilizzata di preferenza è δαίμων, secondo la tradizione letteraria e filosofica del mondo ellenistico, un panorama demonologico che Giustino mostra di conoscere e di padroneggiare in più di un'occasione; spesso a questo termine, specialmente al plurale, si accompagnano gli aggettivi φαῦλοι e πονηροί, tipici della narrazione evangelica.

Anche la forma δαιμόνιον è attestata nelle *Apologie*, ma con una connotazione molto precisa, come reso evidente dall'analisi del valore che δαιμόνια assume nel contesto del discorso. Giustino, infatti, dopo aver discusso dell'azione dei demoni malvagi, che chiama δαίμονες, afferma che Socrate è stato accusato di aver portato καὶνὰ δαιμόνια, secondo la terminologia della tradizione platonica, che Giustino dunque mostra di conoscere.⁴⁸²

Nell'unico caso in cui il termine non sembra usato a proposito, Giustino sta affrontando l'episodio di Simon Mago, e quindi il suo discorso potrebbe essere collegato a un ambito maggiormente 'giudeo-cristiano'.⁴⁸³

Al contrario, nel *Dialogo*, il termine utilizzato è di preferenza δαιμόνιον, nella forma singolare o plurale, secondo la tradizione della Settanta e l'autorità del più volte citato *Sal.* 95, 5: solo in rare occasioni Giustino usa, in questa opera, la forma δαίμων e, tenendo conto che il testo del *Dialogo* è trasmesso in un'unica copia

⁴⁸¹ Cfr. Grant 1988, p. 63.

⁴⁸² GIUSTINO, *Prima Apologia*, 5, 3 e *Seconda Apologia*, 10, 5.

⁴⁸³ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 26, 4. Ma si noti che Eusebio, che cita alcuni capitoli della *Prima Apologia*, utilizza la *lectio* δαιμόνων: il testo conservato da Eusebio non può essere considerato di maggior valore rispetto a quello preservato dal manoscritto *Parisinus gr.* 450 e la variante può essere considerata una *lectio facilior*, per cui non è congetturabile un errore di trasmissione del testo, ma il dato è comunque interessante.

manoscritta, la cui integrità è in effetti dubbia, può sorgere il sospetto che la *lectio* riportata sia un errore del copista. In un caso, l'errore è fortemente probabile: il termine δαίμων, infatti, compare all'interno della citazione di *Is.* 65, 11, in cui il testo della Settanta usa il corrispondente δαιμόνιον.⁴⁸⁴ Nelle altre due occorrenze, non è possibile dimostrare con evidenza una corruzione, anche se vi sono elementi che inducono alla riflessione, specialmente nel caso di *Dial.* 91, 3, in cui il termine δαιμόνων è accostato a εἰδώλων, secondo un criterio tipicamente veterotestamentario.⁴⁸⁵

Un altro dato rilevante nell'osservare l'abilità con cui Giustino si confronta con un pubblico differente è dato dall'analisi di termini che gravitano nell'orbita semantica di δαίμων. All'interno delle *Apologie* non è concessa alcuna apertura alla tradizione neotestamentaria, in quanto il termine σατανάς è assente e διάβολος compare in un'unica circostanza:⁴⁸⁶ nel confrontarsi con un pubblico pagano, Giustino dunque evita di utilizzare una terminologia di specifica ascendenza biblica, e quindi generalmente non nota al suo destinatario.

Nel *Dialogo*, invece, l'uso di σατανάς e di διάβολος è abbondantemente testimoniato: proprio grazie a questo costante utilizzo si può notare come, a differenza di quanto accade nella produzione cristiana precedente e contemporanea, in Giustino sia talora presente una certa confusione nell'utilizzo della terminologia di origine neotestamentaria. La distinzione tra le figura di satana/diavolo e dei demoni, che nel Nuovo Testamento hanno una loro connotazione molto precisa, è evidentemente assente nel *Dialogo*: l'inganno perpetrato presso le genti dalle false divinità, attribuito ai demoni, è successivamente collegato all'azione diabolica o al serpente ingannatore.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ GIUSTINO, *Dialogo*, 135, 4.

⁴⁸⁵ Peraltro, sia nel caso di GIUSTINO, *Dialogo* 135, 4 che di 91, 3 la differenza tra l'uso dei due termini è di una lettera soltanto. Più dubbia la situazione di *Dial.* 78,9, in cui si tratta del malvagio spirito di Damasco, in cui, peraltro, la differenza tra la forma riportata δαίμονος e l'ipotetico δαιμόνιον non è tale da rendere improbabile la corruzione.

⁴⁸⁶ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 28, 2.

⁴⁸⁷ GIUSTINO, *Dialogo*, 69, 1-3 e 70, 5.

Giustino, infatti, spiega che diavolo, serpente e satana indicano il medesimo principio, anche se non include in questa lista i demoni, di cui si potrebbe dunque supporre che abbiano uno statuto ontologico diverso:⁴⁸⁸ si rivendica, quindi, anche la natura malvagia del serpente ingannatore, ormai legato chiaramente alla figura del diavolo, secondo un'identificazione sancita chiaramente dal testo dell'*Apocalissi di Giovanni*.⁴⁸⁹

b. LE FONTI DELLA DEMONOLOGIA DI GIUSTINO

Nelle *Apologie* l'argomento demonico è osservato da un punto di vista più vicino alla posizione ellenistica e, coerentemente con la sua diffusione nel pensiero greco – latino di I e II secolo d.C., assume una peculiare rilevanza e deriva da una riflessione approfondita sul tema. Nonostante i riferimenti alla filosofia ellenistica siano ben evidenti, la matrice giudaico – apocalittica della demonologia di Giustino è chiara e incontrovertibile:⁴⁹⁰

Dopo aver creato l'universo e sottomesso all'uomo tutto ciò che è sulla terra, dopo aver ordinato i corpi celesti in vista della crescita dei frutti e del succedersi delle stagioni, dopo aver imposto una legge divina a quegli stessi elementi che, con ogni evidenza, egli ha creato per gli uomini, Dio affidò il compito di vegliare sugli uomini e sulle creature che sono sotto al cielo agli angeli che aveva posto sopra questi. Ma gli angeli trasgredirono

⁴⁸⁸ GIUSTINO, *Dialogo*, 103, 5. Questo dato aiuterebbe a spiegare il motivo dell'irata reazione di Trifone di cui si è parlato sopra. Cfr. Otranto 1979, p. 196: *Su questa base si può avanzare l'ipotesi che il riferimento al malvagio demonio di Dial. 79, 8 abbia richiamato a Trifone la concezione giustiniana secondo cui gli angeli, imitando il demonio, hanno agito malvagiamente e si sono allontanati da Dio. Si tratta di un modo di procedere che non dovrebbe più sorprendere e fare vedere aporie e sconessioni in ogni passaggio o sviluppo di cui non si colga a prima vista il motivo ispiratore.*

⁴⁸⁹ Cfr. Apoc. 12, 9 e 20, 2.

⁴⁹⁰ Nonostante lo studio delle fonti di Giustino non abbia mai proposto la conoscenza dei testi apocalittici da parte dell'autore, tutti i testi che si sono occupati della sua demonologia hanno sottolineato tale derivazione: si veda, tra gli altri, Danielou 1975, Monaci Castagno 1996, Visonà, ma anche il più datato Goodenough 1968. Certamente Giustino conosce la lezione di 4Ezra 13:52, che cita in *Dialogo*, 8, 4 e tra le sue fonti sono forse da riconoscere elementi orali che spiegherebbero i paralleli tra il Dialogo e alcune opere rabbiniche, come il *Genesi Rabbah*. Si vedano, a questo proposito, i *loci* segnalati da Marcovich e Stemmerger 1995, p. 387, secondo cui tali parallelismi potrebbero anche derivare da una conoscenza delle tradizioni cristiane da parte del mondo rabbinico.

a questo ordine, s'abbassarono a unirsi alle donne, e i bambini nati da questa unione sono gli esseri che sono chiamati demoni. Inoltre, in seguito, essi hanno asservito il genere umano, sia attraverso scritti magici, sia attraverso timore e tormento che hanno fatto loro subire, sia insegnando agli uomini a offrire loro sacrifici, incensi e libagioni, di cui erano divenuti avidi, dopo essersi lasciati asservire dalle passioni dei loro desideri, e hanno seminato presso gli uomini omicidi, guerre, adulteri, indecenze e malignità di ogni sorta. Ecco perché i poeti e i mitografi, che non sapevano che gli angeli e i loro figli, i demoni, erano gli autori delle indecenze descritte nelle loro opere, commesse contro uomini, donne, città e nazioni, le attribuirono allo stesso Zeus e ai suoi cosiddetti figli [...] di fatto, diedero a ciascuno il nome che ogni angelo aveva scelto per sé o per i suoi figli.⁴⁹¹

Gli angeli, secondo Giustino, sono preposti al controllo della terra, secondo una tradizione che trova la sua maggiore diffusione proprio tra I e II sec. d.C., ma il desiderio per le figlie degli uomini induce la loro caduta:⁴⁹² il peccato degli angeli, ancora una volta, non è collegato alla contaminazione di elementi spirituali e materiali, come invece accade in *Vigilanti*. L'elemento che Giustino pone in risalto,

⁴⁹¹ GIUSTINO, *Seconda Apologia*, 5, 2-6: ὁ θεὸς τὸν πάντα κόσμον ποιήσας καὶ τὰ ἐπίγεια ἀνθρώποις ὑποτάξας καὶ τὰ οὐράνια στοιχεῖα εἰς αὐξήσιν καρπῶν καὶ ὥρων μεταβολὰς κοσμήσας καὶ θεῖον τούτοις νόμον τάξας, ἃ καὶ αὐτὰ δι' ἀνθρώπους φαίνεται πεποικῶς, τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἀγγέλοις, οὓς ἐτι τούτοις ἔταξε, παρέδωκεν. Οἱ δ' ἀγγελοὶ, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεις ἠτήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἱ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες. Καὶ προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν· τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν, τὰ δὲ διὰ φόβων καὶ τιμωριῶν, <ῶν> ἐπέφερον, τὰ διὰ διδακῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν (ῶν ἐνδεεῖς γεγόνασιν μετὰ τὸ πάθεισιν ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι). Καὶ εἰς ἀνθρώπους <δὲ> φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν. Ὅθεν καὶ ποιηταὶ καὶ μυθολόγοι, ἀγνοοῦντες τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γεννηθέντας δαίμονας ταῦτα πρᾶξαι εἰς ἄρρενας καὶ θηλείας καὶ πόλεις καὶ ἔθνε, ἄπερ συνέγραψαν, εἰς αὐτὸν <τὲ> τὸν θεὸν καὶ τοὺς ὡς ἀπ' αὐτοῦ σπορᾶ γενομένους υἱοὺς [...]. Ὄνόματι γὰρ ἕκαστον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῶ τῶν ἀγγέλων καὶ τοῖς τέκνοις ἔθετο, προσηγόρευσαν. Un riferimento interessante, contenuto nell'ultima parte del testo riportato, come anche nel passo precedentemente ricordato, riguarda il nome delle divinità: sembra che questo elemento sia di particolare importanza per Giustino, che sottolinea la scelta, da parte degli stessi demoni, dei nomi da assumere, forse in relazione alla rilevanza del concetto di nome di Dio, cui l'autore dedica una parte del trattato (*Seconda Apologia*, 6, 1-6). Sulla questione dei nomi degli dei pagani, si veda anche ATENAGORA, *Supplica*, 5, 2.

⁴⁹² Danielou 1975, p. 500.

infatti, è la trasgressione rispetto all'ordine imposto, con particolare enfasi sul controllo della terra, elemento che, come si è visto, è presente anche nell'*Ascensione di Isaia*:⁴⁹³ sembra, dunque, che la consapevole volontà di non vegliare sugli uomini nel modo in cui Dio aveva stabilito sia la vera causa del peccato angelico, cui in realtà Giustino non fa mai riferimento.

Le fonti della demonologia di Giustino, dunque, non sono di semplice identificazione: i testi da cui l'autore potrebbe aver tratto la vicenda sono numerosi e non vi è in nessuno degli scritti di Giustino una citazione diretta che permetta di risalire alla fonte primaria. Per quanto l'autore si riferisca chiaramente alla vicenda originariamente narrata nel *Libro dei Vigilanti*, sembra infatti che il testo più vicino al pensiero di Giustino sia il *Libro dei Giubilei*, in cui è presente la caduta angelica ed è evidentemente descritto il ruolo degli angeli come incaricati da Dio di vegliare sul mondo e sugli uomini: permangono comunque delle differenze, perché in *Giubilei* il ruolo angelico è rivolto, prevalentemente, al controllo degli agenti atmosferici e, come noto, alla trasmissione di insegnamenti e di volontà divine agli uomini.⁴⁹⁴ Il loro sovvertimento della volontà divina, inoltre, non è collegato solo all'azione dei Vigilanti, ma anche (e soprattutto, in questo contesto) alla fallacia degli angeli incaricati di guidare le nazioni pagane, che per questo motivo sarebbero anche nel mondo attuale sottoposte a governanti e leggi ingiuste.⁴⁹⁵

Nel riferire la tradizione della caduta angelica, si ripropone la confusione terminologica di Giustino, che considera gli angeli caduti come δαίμονες φαῦλοι, che sulla terra si sarebbero resi colpevoli di aver sedotto le donne:

⁴⁹³ Per il collegamento tra Giustino e l'*Ascensione di Isaia*, si veda Norelli 1995, pp. 385–6.

⁴⁹⁴ Già Goodenough aveva messo in luce la problematicità dell'idea di un dominio angelico sul mondo, insistendo sulla assoluta peculiarità di questa idea in Giustino, che sarebbe, secondo l'autore, completamente indipendente dalla funzione demonica nel *Timeo*, ma avrebbe basi solide nella letteratura ebraica, che, pur non conosciute dallo studioso, sono comunque correttamente ipotizzate. Cfr. Goodenough 1968, pp. 198–200.

⁴⁹⁵ Cfr. Pagels 1985, p. 304, secondo cui gli apologisti si servono ampiamente della tradizione della caduta angelica proprio per la giustificazione del carattere negativo dell'impero e delle sue leggi: gli imperatori sarebbero, secondo la lettura che l'autrice offre, asserviti al potere demonico. In tal senso si veda anche Brown 1978, p. 75, cui fa riferimento anche Pagels.

Si dovrà dunque dire la verità: anticamente, alcuni demoni malvagi, essendosi mostrati più volte, avevano sedotto le donne, avevano generato figli mostruosi e avevano mostrato agli uomini cose temibili, in modo che questi, spaventati, non giudicassero con la ragione ciò che accadeva, ma annientati dal timore e non avendo capito che quelli che chiamavano dei erano in realtà demoni malvagi, invocavano ognuno di quelli con il nome che ciascun demone aveva scelto per sé.⁴⁹⁶

L'accento alla seduzione delle donne da parte degli angeli potrebbe essere particolarmente indicativa per risalire alle fonti di Giustino: nel *Libro dei Vigilanti*, gli angeli seducono le donne e, attraverso Azazel, le ricompensano attraverso l'insegnamento dell'arte della cosmesi; ma nel *Libro delle Parabole*, che circolava assieme al *Libro dei Vigilanti* nella forma del *Libro di Enoch*, sono le donne stesse le colpevoli di aver indotto in tentazione gli angeli: la tradizione, dunque, si capovolge, cosa che non avviene nel *Libro dei Giubilei*, in cui non è effettivamente presente alcun riferimento alle donne e al loro coinvolgimento nell'atto che provoca la caduta.

Il testo riportato è inoltre particolarmente interessante a livello linguistico e mostra una certa cura nell'esposizione dell'argomento da parte dell'autore: gli effetti degli demoni malvagi sono evidenziati a proposito di uomini, donne e bambini. A ciascuna categoria è attribuito un unico verbo che indica l'azione che la riguarda: le donne sono sedotte, gli uomini sono spaventati e i bambini sono stati *corrotti* dall'azione angelica. Proprio questo ultimo verbo è di particolare interesse: come si è osservato in precedenza, nella letteratura di influenza enochica non si fa alcun accenno all'azione degli angeli sui bambini, se non nella misura in cui essi sono stati generati, in una forma che può essere definita in vario modo corrotta. In effetti, il verbo διαφθείρω potrebbe essere riconducibile alla generazione dei Giganti in due modi: da un lato, indica la violenza commessa dagli uomini contro le donne, caso che

⁴⁹⁶ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 5, 2: Εἰρήσεται γὰρ τὰληθές· ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι ἐπιφανείας ποιησάμενοι καὶ γυναῖκας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν καὶ φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταπλαγῆναι τοὺς οἱ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλὰ δέει συνηρπασμένοι καὶ μὴ ἐπιστάσμενοι δαίμονας εἶναι φαύλους θεοὺς <αὐτοὺς> προσωνόμαζον, καὶ ὄνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος <ἐ>αυτῶ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο.

non sembra qui essere contemplato, poiché in nessuna parte della letteratura enochica l'azione degli angeli è equiparata a uno stupro; dall'altro, il termine, in ambito medico, indica anche la generazione di aborti, con un possibile riferimento alla natura mostruosa dei figli degli angeli caduti, elemento ben presente nella tradizione.⁴⁹⁷ Attraverso l'uso di un unico termine, dunque, Giustino riesce a condensare l'elemento della mostruosità fisica e della corruzione morale della progenie angelica.

Anche l'idea che i demoni malvagi abbiano indotto gli uomini alla venerazione attraverso la paura non è idea che si possa collegare apertamente al *Libro di Enoch*, in cui gli angeli ribelli legano a sé gli uomini attraverso l'insegnamento delle conoscenze proibite. In Giustino non è possibile prescindere dall'importante riferimento alla malvagità di queste dottrine trasmesse dagli angeli agli uomini: i caduti, infatti, avrebbero asservito gli uomini tramite l'insegnamento di arti negative, come le scritture magiche e i sacrifici. Attraverso il loro intervento, sarebbero stati diffusi tra gli uomini omicidi, guerre, adulteri, indecenze e malefici di ogni sorta: è semplice osservare in questa lista gli insegnamenti negativi trasmessi dai Vigilanti agli uomini nel *Libro dei Vigilanti*, riguardanti armi, cosmetici, incantesimi e predizioni.⁴⁹⁸ Ma gli angeli avrebbero anche indotto gli uomini all'asservimento tramite paura e coercizione, un'ipotesi che, nella letteratura di origine enochica, ha il suo fulcro principale nel *Libro dei Giubilei*.

Un'altra idea, di fondamentale importanza, che sembra allontanare Giustino da Enoch è l'idea dell'imprigionamento degli angeli caduti: la tradizione dei Vigilanti li descrive come impossibilitati nell'esercizio del male nel mondo, mentre per Giustino essi sono ancora liberi di agire e sono molte le fonti che l'autore avrebbe potuto usare a questo proposito, da *Giubilei* all'*Ascensione di Isaia*, che si avvicina al pensiero di

⁴⁹⁷ Per le valenze del termine nella letteratura greca, si veda il TLG, vol. II, pp. 1380–81. In ambito medico, il valore del verbo come produzione di aborti è noto a partire da Ippocrate, nella *Natura delle donne*, 12, 3.

⁴⁹⁸ GIUSTINO, *Seconda Apologia*, 5, 2–6. D'altra parte, come osserva giustamente Lewis, la lista degli insegnamenti malefici riflette l'orientamento religioso e culturale del periodo in cui vive l'autore che cita questa vicenda. Cfr. Lewis 1978, p. 20.

Giustino nel suggerire che il mondo del male sia stato privato di almeno parte del suo potere dalla Passione.⁴⁹⁹

Nell'opera di Giustino, dunque la demonologia si inserisce nel solco dell'apocalittica giudaica, anche attraverso la mediazione neotestamentaria:⁵⁰⁰ il dominio sul mondo materiale e sulle anime che ne sono attratte sembra essere esclusivamente diabolico, con il tramite dell'azione demoniaca.⁵⁰¹ La letteratura enochica è presente, apparentemente, attraverso la conoscenza dei suoi prodotti più recenti, come *Giubilei* o *Testamenti dei Dodici Patriarchi*.⁵⁰²

Ma, in particolare all'interno del *Dialogo*, si ha l'impressione che l'autore faccia ben attenzione a evitare ogni riferimento diretto a questa tradizione: Giustino, infatti, ricorre all'argomento della caduta angelica, ma di preferenza solo attraverso riferimenti tratti dai Vangeli e dai libri condivisi dell'Antico Testamento. Ad una prima lettura del *Dialogo*, sembra che l'accento, da parte di Giustino, alle *tenebre che il Padre ha preparato per Satana e i suoi angeli* (Lc. 10, 19), sia sufficiente a scatenare l'irata risposta del suo interlocutore:

Trifone allora, dal cui volto traspariva da una parte l'irritazione, dall'altra rispetto per le Scritture, disse rivolto a me: 'Le parole di Dio sono sante, ma le vostre interpretazioni sono artificiose,

⁴⁹⁹ Cfr. Norelli 1995, p. 385: ma mentre nell'*Ascensione* la vittoria di Cristo è immediatamente completa, non così accade in Giustino.

⁵⁰⁰ Cfr. Goodenough 1968, pp. 199–200 e p. 205: *In Justin's demonology we are as close as in any of his doctrines, with the dubious exception of his ethics or eschatology, to the mode of thought and the ideas of the Synoptic Gospels. Justin is thus close to the Synoptic conceptions, not because he was expounding the Synoptic statements about demons, but because in his tradition about demons from Palestinian Judaism he had the same back-ground on the subject as the Synoptic writers.* Cfr. Monaci Castagno 1996, pp. 15–16.

⁵⁰¹ Monaci Castagno 1996, pp. 15–16.

⁵⁰² Cfr. Lewis 1978, p. 105: *The episode [con riferimento al diluvio che avrebbe distrutto i Giganti], which formed a part of his anti-Greek polemic, served Justin in two ways. First, it gave an explanation for the origin of demons whom Justin believed to be the mixed offspring of the marriages (Apol. ii. 5). Second, it explained the widespread notion that sacrifice is demanded by God. The angels after their fall needed sacrifices and libations.* Per la conoscenza, da parte di Giustino, dei *Testamenti dei Dodici Patriarchi* e della tradizione ebraica coeva, cfr. Rokeah 2002, p. 98.

come ben appare dai passi che hai interpretato. Ancor più, sono blasfeme, dato che parli di angeli malvagi e ribelli a Dio.⁵⁰³

La reazione di Trifone appare eccessivamente violenta, rispetto al breve accenno di Giustino, che precede la risposta di due paragrafi, tanto più che, in questo contesto, non ha senso che Trifone si adiri per un'interpretazione artificiosa della Scrittura, visto che Giustino ha citato un passo evangelico, la cui interpretazione non può dunque essere oggetto, tra i due interlocutori, di disputa.⁵⁰⁴ È dunque possibile che il testo del *Dialogo* sia giunto a noi, in questa parte, ammalorato e privo di una sezione, di dimensioni ignote, in cui Giustino avrebbe sollevato l'argomento della caduta angelica, forse proprio a partire dall'accenno evangelico appena precedente o dal riferimento a un demone malvagio, abitante in Damasco, citato in riferimento a Is. 8, 4.⁵⁰⁵

L'esistenza, in Giustino, di un riferimento a dottrine non canoniche in materia angelica è dunque assolutamente evidente, come dimostra il chiaro accenno, in tre diverse occasioni al libero arbitrio, non solo umano ma anche angelico, idea che è rifiutata dall'Ebraismo rabbinico, in cui gli angeli, anche nel momento di procurare dolore fisico o morale agli uomini, agiscono conformemente alla volontà divina.⁵⁰⁶ La necessità della caduta angelica e umana è, secondo Giustino, da sempre nota a Dio:

⁵⁰³ GIUSTINO, *Dialogo*, 79, 1: Καὶ ὁ Τρύφων, ὑπαγανακτῶν μὲν, αἰδούμενος δὲ τὰς γραφάς, ὡς ἐδηλοῦτο ἀπὸ τοῦ προσώπου αὐτοῦ, εἶπε πρὸς με· Τὰ μὲν τοῦ θεοῦ ἄγία ἐστίν, αἱ δὲ ὑμέτεραι ἐξηγήσεις τετεχνασμένοι εἰσίν, ὡς φαίνεται καὶ ἐκ τῶν ἐξηγημένων ὑπὸ σοῦ, μᾶλλον δὲ καὶ βλάσφημοι· ἀγγέλους γὰρ πονηρευσαμένους καὶ ἀποστάντας τοῦ θεοῦ λέγεις.

⁵⁰⁴ Sull'esistenza della lacuna, si veda in particolare Otranto 1979, pp. 161–170 e pp. 195–196, che raccoglie e confronta le ipotesi sulla lacuna e sul suo contenuto. Sull'ipotesi che i capp. 79–81 del *Dialogo* rappresentino un riassunto del perduto trattato di Giustino sulle eresie, si veda in particolare Prigent 1964, pp. 19–73.

⁵⁰⁵ Cfr. GIUSTINO, *Dialogo*, 78, 9. Anche altri elementi concorrono a questa conclusione: ad esempio, in 79, 4 Giustino sostiene di aver citato due passi di *Zaccaria* e *Giobbe*, che in realtà non sono presenti nell'attuale testo del *Dialogo*.

⁵⁰⁶ Cfr. GIUSTINO, *Dialogo*, 88, 5: Dio, infatti, nel creare gli angeli e gli uomini dotati di libero arbitrio e di autonomia, ha voluto che facessero ciò di cui egli stesso gliene aveva dato la capacità, riservandosi di conservarli nell'incorruttibilità e senza punizione se avessero scelto ciò che era a Lui gradito, e di punire invece ciascuno a suo giudizio se avessero fatto il male. Si noti, che, nella teologia di Giustino, il peccato originario corrisponde a un'alterazione della natura

Ma se la parola di Dio ha rivelato in anticipo che alcuni angeli e uomini sarebbero certamente stati puniti, lo ha fatto perché sapeva prima che essi sarebbero diventati dei malvagi impenitenti, ma non è Dio che ha fatto sì che diventassero tali.⁵⁰⁷

In questa occasione, Giustino accenna non soltanto al libero arbitrio angelico, ma anche all'esistenza di angeli malvagi e alla loro caduta, argomento che è riproposto anche in un passo appena precedente, in cui chiaramente si parla di angeli che diventano ingiusti e malvagi.⁵⁰⁸ Nell'economia del *Dialogo*, questi passi sono successivi all'intervento di Trifone, ma, se ammettiamo l'esistenza della lacuna, non si può escludere che vi fosse un accenno alla dottrina della caduta angelica, evidentemente considerata certa da Giustino.

Nella risposta di Trifone si può leggere il riferimento a quella che evidentemente è una diatriba interna al giudaismo, in cui, come si è visto nel precedente capitolo, l'idea del libero arbitrio e della caduta angelica non è accettata dalla corrente rabbinica che Trifone rappresenta. L'attestazione dell'esistenza di una formula di maledizione di ambiente rabbinico nel II secolo d.C. per chi avesse affermato il peccato angelico con le donne conferma l'importanza dello scontro tra le diverse correnti dell'ebraismo in questo periodo.⁵⁰⁹

umana, che implica un suo indebolimento e una propensione al peccato, che rimane, comunque, responsabilità completamente umana. Si veda, a questo proposito, Beatrice 1978, pp. 205–221. Cfr. anche *Dialogo*, 102, 4.

⁵⁰⁷ GIUSTINO, *Dialogo*, 141, 2: Εἰ δὲ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ προμηνύει πάντως τινάς, καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους, κολασθήσεσθαι μέλλοντας, διότι προεγίνωσκεν αὐτοὺς ἀμεταβλήτως γενησομένους πονηροὺς, προεῖπε ταῦτα, ἀλλ'οὐχ'ὅτι αὐτοὺς ὁ θεὸς τοιοῦτους ἐποίησεν.

⁵⁰⁸ GIUSTINO, *Dialogo*, 140, 4: Dio non è responsabile se coloro che egli sa che diventeranno ingiusti, sia angeli sia uomini, diventano malvagi, perché ciascuno è responsabile per se stesso di come si troverà ad essere, come ho dimostrato in precedenza.

⁵⁰⁹ Cfr. *Genesis Rabbah* Sec. 25, 1, pp. 238–239, in cui Enoch è rappresentato come un ipocrita. A questo proposito, si veda Boccaccini 2012, pp. 76–77: *Tra le vittime più illustri del dissidio rabbinico–cristiano va annoverata paradossalmente proprio quella tradizione enochica–essenica che tanta parte aveva avuto nelle origini del cristianesimo. I primi cristiani venerarono testi quali 1Enoch e Giubilei come parte della loro tradizione scritturistica, ma poi gradualmente persero interesse in essi. Tanto più il rabbinismo si identificava con l'ebraismo tout court, tanto più i cristiani erano spinti a presentarsi come il compimento del rabbinismo e non come gli eredi di*

Che invece tale dottrina sia importante per il Cristianesimo di II secolo è dimostrato dall'ampio spazio che Giustino dedica a rispondere appropriatamente a Trifone:⁵¹⁰ Giustino si sente in dovere di dimostrare, attraverso testimonianze bibliche del canone condiviso, e dunque senza citare in alcun modo la tradizione enochica, l'attestazione della presenza di angeli malvagi nella Scrittura.⁵¹¹ Per Giustino, la caduta degli angeli è argomento di fondamentale importanza per giustificare l'esistenza del male nel mondo, senza attribuirne la responsabilità a Dio: per quanto non sia chiaramente spiegato il motivo della caduta angelica, essa è legata alla volontà degli angeli, che agiscono in base al loro libero arbitrio; data la presenza del male e dei demoni nel mondo, Giustino deve necessariamente intendere che essi sono caduti di loro volontà. Infatti, non esiste, nella sua visione, un'opposizione

un movimento dissidente. [...] Non a caso Enoch e Giubilei rimarranno a tutt'oggi canonici in una Chiesa cristiana come quella etiopica, che ebbe un proprio sviluppo autonomo dalle altre Chiese ed ebbe contatto solo con una forma non-rabbinica di ebraismo (i falasha). Il tono conciliante di Giustino nel rispondere a Trifone a questo proposito, e la volontà di un confronto basato solo sui testi condivisi, sembra una conferma di quanto suggerito da Boccaccini. Si veda anche Otranto 1979, p. 199: Sembra che questo rifiuto risalga proprio alla prima metà del II secolo e rifletta la preoccupazione dei rabbini di eliminare elementi equivoci dalla teologia giudaica. Cfr. Alexander 1972, pp. 60–71. Cfr. Rokeah 2002, p. 101.

⁵¹⁰ D'altra parte, la modalità della risposta di Giustino è tipo del suo modo di procedere all'interno del *Dialogo*. Cfr. Otranto 1979, p. 203: *Quello di richiamare più loci biblici a conferma di un'affermazione è un procedimento del metodo esegetico e compositivo di Giustino, il quale mira a sottolineare le relazioni e le convergenze tra i diversi loci citati. Così procedendo, egli dà alla sua prosa una evidente struttura biblica.* Cfr. GIUSTINO, *Dialogo*, 79, 2: Κάγω ἐνδοτικώτερον τῆ φωνῆ, παρασκευάσαι αὐτὸν βουλόμενος πρὸς τὸ ἀκούειν μου, ἀπεκρινάμην λέγων· Ἄγαμαί σου, ἄνθρωπε, τὸ εὐλαβὲς τοῦτο, καὶ εὐχομαι τὴν αὐτὴν διάθεσίν σε ἔχειν καὶ περὶ ὧν διακονεῖν γεγραμμένοι εἰσὶν οἱ ἄγγελοι, ὡς Δανιὴλ φησιν, ὅτε ὡς υἱὸς ἀνθρώπου πρὸς τὸν παλαιὸν τῶν ἡμερῶν προσάγεται, καὶ αὐτῷ δίδεται πᾶσα βασιλεία εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Ἴνα δὲ γνωρίζης, εἶπον, ὦ ἄνθρωπε, μὴ ἡμετέρα τόλμη χρησαμένους τὴν ἐξήγησιν ταύτην, ἣν μέμφη, πεποιῆσθαι ἡμᾶς, μαρτυρίαν σοι ἀπ'αὐτοῦ τοῦ Ἡσαΐου δώσω, ὅτι πονηροῦς ἀγγέλους κατωκηκέναι καὶ κατοικεῖν λέγει <καὶ> ἐν Τάνει, τῆ Αἰγυπτία χώρα.

⁵¹¹ Is. 30, 1–5: *Guai a voi, figli ribelli – oracolo del Signore – che fate progetti da me non suggeriti, vi legate con alleanze che io non ho ispirate così da aggiungere peccato a peccato. Siete partiti per scendere in Egitto senza consultarmi, per mettervi sotto la protezione del faraone e per ripararvi all'ombra dell'Egitto. La protezione del faraone sarà la vostra vergogna e il riparo all'ombra dell'Egitto la vostra confusione. Quando i suoi capi saranno giunti a Tanis e i messaggeri avranno raggiunto Canès, tutti saran delusi di un popolo che non gioverà loro, che non porterà né aiuto né vantaggio ma solo confusione e ignominia.*

dualistica tra bene e male e Dio, essendo buono, non può aver creato qualcosa di malvagio.⁵¹²

Il ricorso al testo di *Daniele* pervade la risposta di Giustino a Trifone: gli *angeli che servono* sono espressamente indicati in *Dan.* 7, 10 e il riferimento al figlio dell'uomo, che Giustino intende cristianamente come un riferimento a Cristo, proviene da *Dan.* 7, 13–14. In effetti, qui Giustino, oltre a indicare l'effettiva esistenza di angeli che hanno tradito, vuole innanzitutto sottolineare come gli angeli abbiano in primo luogo il compito di servire il Figlio di Dio.⁵¹³

Il passo citato è indicativo della problematicità dell'esegesi biblica di II secolo: il testo della Settanta mostra un chiaro riferimento ad ἄγγελοι πονεροί, ma in tutte le interpretazioni successive del versetto il termine ἄγγελος mantiene il suo valore originario di *messaggero*, come mostra per esempio il testo della *Vulgata*.⁵¹⁴ Giustino, dunque, sembra servirsi soltanto del testo greco della Bibbia, interpretando il vocabolo secondo la sua connotazione religiosa.

Anche il secondo esempio scritturale considerato da Giustino,⁵¹⁵ secondo cui *gli angeli vennero a presentarsi davanti al Signore e il diavolo venne insieme a loro*, nelle intenzioni dell'autore vuole sottolineare la natura originariamente angelica di Satana, inteso come diavolo e capo dell'esercito del male: ma in effetti, come si è visto nel

⁵¹² Cfr. Goodenough 1968, pp. 230–31.

⁵¹³ Cfr. Otranto 1979, p. 198: *Egli [Giustino] si pone sulla medesima linea neotestamentaria secondo cui gli angeli, oltre ad annunziare le decisioni divine, operano sostanzialmente al servizio di Cristo e della sua missione (Mt. 4, 11; Mc. 1, 13; Lc. 22, 43; Ebr. 1, 14; Ap. 19, 10): verità della quale cerca poi le prove nel Vecchio Testamento dando all'angelologia una dimensione segnatamente cristologica. Sulla natura degli angeli in Giustino, si veda Goodenough 1968, pp. 189–205: in particolare, secondo l'autore, con il termine Giustino indicherebbe anche i δαίμονες di cui parla FILONE in *I Giganti*, 6. (pp. 191–92).*

⁵¹⁴ La risposta di Giustino è stata analizzata in particolare da Otranto 1979, p. 200: *Il motivo dell'adozione della profezia di Isaia è da cogliere nel fatto che in Is. 30, 4 è detto: 'In Tanis ci sono come capi angeli malvagi' [...]. Anche in questo caso, dunque, Giustino riporta un lungo brano scritturistico (Is. 30, 1–5) e ne commenta solo un particolare (30, 4): è, come abbiamo già osservato, una costante del suo metodo compositivo e della sua esegesi. Nessuno studioso, a quel che ci risulta, si è posto il problema del perché Giustino attribuisca ad Isaia la doppia affermazione secondo cui angeli malvagi non solo hanno abitato (κατωκίησαι) ma anche abitano (κατοικεῖν) a Tanis. [...] l'esegeta interpreta Is. 30, 4 in relazione ad una situazione storica precisa – quella, appunto, stigmatizzata da Isaia – e poi proietta tipologicamente tale situazione ai giorni suoi.*

⁵¹⁵ *Giob.* 1, 6 e 2, 1.

capitolo precedente, proprio *Giobbe* mostra chiaramente come il satana fosse, in origine, un angelo incaricato di mettere alla prova gli uomini, sotto diretto comando divino. Il passo suggerito da Giustino, dunque, è inevitabilmente interpretato dai due interlocutori del *Dialogo* in modi diametralmente opposti.⁵¹⁶

Sembra degno di nota in questo contesto anche l'importante accenno alla magia, attraverso cui si cerca di imitare la potenza divina: per Giustino, apparentemente, il fatto che in Egitto sia diffusa tale pratica implica necessariamente un coinvolgimento degli angeli malvagi, che, secondo quanto riportato poco prima, a proposito di *Isaia*, vivrebbero proprio in terra d'Egitto. Giustino, dunque, suggerisce un collegamento tra gli angeli malvagi e la magia, che deve essere intesa come conoscenza negativa che allontana l'uomo da Dio, secondo una tradizione che in maniera visibile si collega a tutta la corrente apocalittica, in cui è evidente il ruolo negativo della conoscenza e delle pratiche magiche e astrologiche in particolare.

Infine, l'ultimo elemento utilizzato da Giustino per la sua difesa della dottrina della caduta angelica, cioè il riferimento all'ampiamente citato Salmo 96, non avrebbe senso senza il ricorso all'autorità enochica, perché solo il mito eziologico contenuto in *Vigilanti* può spiegare la connessione tra demoni e angeli caduti: Giustino, infatti, parla degli angeli caduti come di demoni, senza spiegare in alcun modo il rapporto che esiste tra di loro. Tale collegamento, è in effetti, lasciato inespresso per tutta la durata del *Dialogo*, dando l'impressione che la figura del diavolo e del demonio sia in qualche modo data per scontata: non vi sono ampi confronti sull'argomento tra i due contendenti.

Nel riconoscere le fonti del pensiero di Giustino, in ogni caso, non si può prescindere dalla sua forte dipendenza neotestamentaria, che può certamente aver introdotto il punto di vista della letteratura apocalittica nell'opera di Giustino. Per

⁵¹⁶ Otranto 1979, pp. 203–04 osserva che *dal cap. 79 del Dialogo emergono alcune linee della dottrina giustinea sugli angeli. Esistono angeli fedeli che servono il Cristo (Deut. 7, 10) e angeli malvagi che si sono allontanati da Dio: questi ultimi sono da identificarsi con i capi della città di Tanis (Is. 30, 4), col diavolo che accusa il sommo sacerdote Gesù davanti all'angelo di Dio (Zacc. 3, 1–2) e si presenta al Signore insieme agli angeli buoni (Giob. 1, 6; 2,1), col serpente che inganna Eva (Gen. 3, 13–14) e, infine, con le divinità pagane (Sal. 95, 5): essi sono la personificazione del male e di ogni negatività.*

esempio, per quanto il castigo finale sia un elemento tipico della demonologia enochica, l'antecedente più evidente e decisamente più probabile è il testo evangelico, in cui tale pena è ampiamente citata, come dimostra ampiamente *l'Apocalissi*. Anche in Giustino, come nei Vangeli, viene talora, ma non sempre, ricordata la differenza tra la schiera dei demoni, generica, e il loro capo, identificato con Satana, che a sua volta è il serpente tentatore di Eva ed è chiamato diavolo.⁵¹⁷ Le proposte di diverse cadute angeliche, che avrebbero potuto essere conosciute da Giustino, almeno per tramite del *Libro delle Parabole*, non sono dunque qui considerate, o la questione, che in effetti non è strettamente connessa all'argomento delle *Apologie*, indirizzate a un pubblico pagano, non è qui affrontata. Quel che è certo, invece, è che i demoni, gli angeli caduti e il loro capo sono ancora attivi nel periodo contemporaneo, come Giustino afferma esplicitamente, poiché Dio non ha ancora realizzato la punizione, solo accennata, in virtù della sua prescienza e dell'esistenza in un futuro di anime meritevoli di salvezza.⁵¹⁸

c. L'AZIONE DEI DEMONI NEL MONDO

Un'evidente dimostrazione di questa confusione tra la figura del demonio e quella del diavolo è presente nella lunga digressione del *Dialogo* in cui Giustino mostra come la mitologia pagana sia ricca di riferimenti alla vita di Cristo:⁵¹⁹ le divinità pagane, infatti, hanno sfruttato le loro scarse conoscenze di quelle che sarebbero state le caratteristiche distintive del vero figlio di Dio per indurre gli uomini ad avere fede in loro; negli altri apologisti, queste divinità, o gli idoli che le rappresentano, sono chiaramente indicate come demoni, con evidente riferimento a *Salmi* 95, 5.⁵²⁰

⁵¹⁷ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 28, 1. Cfr. Monaci Castagno 1995, p. 117: *l'intervento dei demòni è visto come una strategia coerente, organizzata, i cui punti di forza sono la manipolazione della verità e la propaganda accorta di questa pseudo-verità.*

⁵¹⁸ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 28, 1.

⁵¹⁹ GIUSTINO, *Dialogo*, 69–70.

⁵²⁰ GIUSTINO, *Dialogo*, 70: *Continuai nel mio discorso: 'Sappi, dunque, Trifone, che colui che è chiamato diavolo ha prodotto delle falsificazioni in modo che circolassero tra i Greci, così come ha operato per mezzo dei maghi egiziani e, al tempo di Elia, dei falsi profeti [...]. Infatti, quando affermano che Dioniso è nato come figlio di Zeus dall'unione di quest'ultimo con Semele, e raccontano che ha scoperto la vite, che è stato fatto a pezzi e, morto, è risorto e salito al cielo, e quando nei suoi misteri fanno comparire un asino, non debbo forse pensare che il diavolo ha*

Il diavolo, dunque, è responsabile dell'esistenza delle false divinità e ancora una volta la sua azione è collegata all'uso della conoscenza: i miti dei Greci sono infatti delle *falsificazioni*, equiparate alle false profezie e alle nozioni, evidentemente mendaci, che i maghi egiziani hanno diffuso grazie al diavolo, indicato da Giustino come *serpente tentatore*.⁵²¹ Le divinità straniere, dunque, mentono, ma è anche interessante notare che a loro volta esse stesse non possiedono la conoscenza del tutto: non conoscono, infatti, l'intera vicenda del Salvatore, ancora a venire, ma ne sanno solo alcune parti, che utilizzano come possono. L'idea che il diavolo e i suoi servitori siano a conoscenza solo di una parte di ciò che avverrà, che avrà una profonda circolazione nei primi secoli dell'era cristiana, potrebbe collegarsi al racconto del *Libro dei Giubilei*, poiché in questo testo, per la prima volta, si accenna al fatto che le conoscenze che gli angeli avrebbero dovuto trasmettere agli uomini non sono più valide, perché corrotte dal peccato commesso da quegli stessi angeli, che sono gli ideali antenati della concezione diabolica e demoniaca di Giustino. Tuttavia, non esistono citazioni assolutamente ascrivibili a tale testo e l'ipotesi, per quanto interessante, rimane tale.

I figli generati dall'unione tra angeli e donne sono chiaramente indicati come demoni, il che implica necessariamente la conoscenza di almeno una parte della tradizione enochica, poiché se la caduta angelica è riportata, anche se in misura frammentaria, all'interno di *Genesi*, l'identificazione della progenie angelica con i Giganti e con i demoni non è altrimenti spiegabile. Inoltre, Giustino dimostra chiaramente di conoscere la dottrina per cui i demoni hanno un legame stretto con le anime dei defunti, elemento che, seppur presente nella letteratura ellenistica e testimoniato da Giuseppe, ha un forte antecedente anche nella produzione di

imitato la profezia del patriarca Giacobbe messa per iscritto da Mosè [...]? E quando il diavolo presenta Asclepio che risuscita i morti e guarisce le altre malattie, non devo dire che anche per questo verso egli imita sempre le profezie relative a Cristo?

⁵²¹ GIUSTINO, *Dialogo*, 70, 5: ancora una volta, in Giustino il diavolo e il serpente rappresentano la medesima entità.

derivazione enochica: gli uomini che sono posseduti dai demoni, infatti, soffrono per le azioni delle anime dei defunti.⁵²²

A differenza di quanto contenuto nella letteratura enochica più antica, gli angeli però sarebbero tuttora liberi sulla terra e gli dei delle nazioni sarebbero in parte i caduti e in parte la loro stessa progenie, con un'identificazione tra demoni e divinità pagane che gode di immensa fortuna all'interno delle opere degli Apologisti.⁵²³

Quando Socrate, attraverso la vera ragione e con indagine critica, cercò di rendere queste cose evidenti e di allontanare gli uomini dai demoni, i demoni, attraverso gli uomini che si compiacciono del male, si misero all'opera contro di lui, facendolo uccidere come ateo ed empio, dicendo che portava nuovi demoni; e ugualmente agiscono in questo modo contro di noi.⁵²⁴

Nel *Dialogo con Trifone*, il termine non sembra discostarsi più di tanto dalla tradizione ebraica (e cristiana delle origini): i demoni sono sottomessi a Cristo e ai cristiani, ma inducono gli uomini in errore, soprattutto portandoli a venerare divinità

⁵²² GIUSTINO, *Prima Apologia*, 18, 4: *e tutti gli uomini che sono stati presi e allontanati da sé (ριπτούμενοι gettati, abbandonati, privati di sé?) dalle anime dei defunti sono indicati come indemoniati o folli*. Si può ipotizzare una connessione di questo testo con GIUSTINO, *Dial.* 121, 3, in cui, in riferimento a Cristo, si osserva che *i regni temono il suo nome più di tutti quelli che sono morti*, testo che però potrebbe far riferimento a circostanze diverse: da un lato, potrebbe indicare la potenza di Cristo anche dopo la morte; dall'altro, potrebbe indicare un confronto con la religiosità pagana, che attribuisce un ruolo importante agli spiriti dei defunti (si pensi al ruolo dei morti nella religione romana, che Apuleio, nel *De Deo Socratis*, accosta proprio alla figura dei demoni: si veda *supra*, cap. I).

⁵²³ Cfr. Monaci Castagno 1995, pp. 112–120. In particolare, si veda pp. 115–16: *Nell'individuazione dell'equivalenza dèi–demoni come leva essenziale per scalzare l'edificio delle credenze e dei culti tradizionali, entrarono in gioco non soltanto le tradizioni pseudo–epigrafiche giudaiche, ma anche l'indirizzo che la discussione filosofica aveva preso in merito. [...] Nelle scuole filosofiche del tempo, i demoni e i culti tradizionali erano dunque questioni strettamente connesse; per un cristiano non ignaro di filosofia doveva apparire plausibile impostare la questione nello stesso modo e altrettanto evidente la necessità di svelare la vera natura del legame che univa i demòni al culto, così come egli l'aveva appresa da tradizioni antiche e venerande*.

⁵²⁴ Giustino, *Prima Apologia*, 5, 3: *Ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερόν ἐπειρᾶτο φέρειν καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτὸν οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαϊρόντων τῆ κακία, ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτᾶν ἤναι, λέγοντες καινὰ εἰσφέρειν αὐτὸν δαιμόνια. Καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν*.

diverse dall'unico vero Dio, falsificando la Scrittura. L'idea riportata, ancora una volta tratta da *Sal.* 95,5 è dunque condivisa da entrambi gli schieramenti: quando, infatti, Giustino elenca le anticipazioni veterotestamentarie della venuta di Cristo, Trifone, secondo cui i cristiani adorano in Cristo un secondo Dio, ricorda che, secondo la Scrittura, gli dei sono demoni, ad eccezione del sole e della luna, la cui venerazione divina è concessa,⁵²⁵ e ricorda l'esistenza di maledizioni contro chi fabbrica e adora i corrispondenti idoli.⁵²⁶

Sal. 95,5, è ripreso anche da Giustino: i demoni sono gli dei delle nazioni ma essi non hanno alcun potere in rapporto a Cristo, a cui sono costretti a sottomettersi.⁵²⁷ In Giustino, dunque, si riprende il dato, tipicamente cristiano e derivato direttamente dai Vangeli, che il potere di Cristo è in grado di allontanare definitivamente i demoni e di liberare gli uomini da qualunque effetto essi possano avere, ivi compresa l'erronea fede nelle divinità tradizionali: una delle dimostrazioni della natura messianica di Cristo è dunque ancora legata, come nei Vangeli e nella produzione cristiana di I secolo, alla sua capacità di allontanare gli spiriti impuri.⁵²⁸ Secondo Giustino, dunque, i demoni sono estranei al culto di Dio, in quanto non hanno nulla a che vedere con la fede della vera Chiesa, allontanandone anzi i fedeli.⁵²⁹

⁵²⁵ Cfr. Deut. 4, 19.

⁵²⁶ GIUSTINO, *Dialogo*, 55, 2: Ἴνα γὰρ καὶ τοῦτο ἐλέγξῃ τὸ ἅγιον πνεῦμα, διὰ τοῦ ἁγίου Δαυὶδ εἶπεν· Οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν, κτουτέστιν οἱ νομιζόμενοι θεοί, εἰδῶλα δαιμονίων εἰσιν, ἀλλ'οὐ θεοί.

⁵²⁷ GIUSTINO, *Dialogo*, 83, 4: *Il nostro Gesù, non ancora gloriosamente giunto, ha rilasciato verso Gerusalemme uno scettro di potere, la parola del richiamo e del pentimento presso tutti i popoli, di cui i demoni si sono impadroniti, come dice Davide: gli dei delle nazioni sono demoni. E la forza della sua Parola ha convinto molti ad abbandonare i demoni di cui erano schiavi e, grazie a Lui, a riporre la loro fiducia nel Dio onnipotente.*

⁵²⁸ GIUSTINO, *Dialogo*, 30, 3: *Infatti sempre invociamo Dio per mezzo di Gesù Cristo di preservarci dai demoni, che sono estranei al culto di Dio e che un tempo noi adoravamo, affinché dopo esserci volti a Dio grazie a lui siamo irreprensibili. Noi lo chiamiamo soccorritore e redentore. Di lui anche i demoni temono la potenza del nome, essi che vengono esorcizzati e sottomessi nel nome di Gesù Cristo, crocifisso sotto Ponzio Pilato, procuratore della Giudea. È dunque evidente a tutti che il Padre gli ha dato una potenza tale che i demoni sono sottomessi al suo nome e all'economia della sua passione.*

⁵²⁹ Appare molto interessante il riferimento all'adorazione dei demoni da parte di Giustino, che dice esplicitamente, in riferimento ad un collettivo non precisato, che *un tempo noi adoravamo i demoni*. Il passaggio può essere inteso in due modi: sia in senso

Il riferimento alla sottomissione dei demoni alla potenza di Cristo in seguito alla Passione è di particolare rilevanza, perché tocca un argomento di grande attualità nel II secolo: secondo *l'Ascensione di Isaia*, infatti, nel momento della Passione e, quindi, della dimostrazione del compimento della volontà divina, i demoni e gli angeli caduti avrebbero fermato la loro ribellione e si sarebbero adeguati al progetto divino. Nei testi di I secolo, l'idea che la Passione abbia interrotto definitivamente il dominio diabolico e demonico sul mondo è presente, ma con il passare del tempo si sfuma: se dunque è vero che la Passione permette di liberare il mondo dai demoni, che hanno portato il male nel mondo, il dato esperienziale della presenza del male anche in seguito alla Passione induce i cristiani di II secolo alla riflessione sui motivi della permanenza dei demoni. Giustino sceglie una posizione evidente in questa riflessione: Gesù Cristo ha sconfitto i demoni nel senso che ha fornito uno strumento per sconfiggerli, pur se essi continuano a esistere nel mondo.⁵³⁰

Secondo una tradizione diffusa a partire dal I secolo, ma inizialmente riservata ai soli apostoli, il potere di Cristo di allontanare i demoni viene esteso all'intera comunità cristiana: proprio l'efficacia nel contrastare gli spiriti maligni potrebbe essere elemento che permette di contraddistinguere il giusto, gradito a Dio, da chi si allontana dalla sua volontà.⁵³¹

personale, in quanto appare probabile che l'autore fosse di origine pagana, ma anche in senso collettivo, indicando come prima della diffusione del messaggio evangelico l'idolatria fosse ampiamente diffusa, anche all'interno del popolo ebraico. Per l'origine di Giustino, si veda essenzialmente Rokéah 2002 e l'aggiornata bibliografia a cui fa riferimento.

⁵³⁰ GIUSTINO, *Dialogo*, 121, 3: *Ora, se nella sua prima venuta – senza gloria, né bellezza, nel disprezzo – si è rivelato così fulgido e potente che non c'è stirpe umana che non lo conosca, che ci si converte da ogni genere di precedente cattiva condotta di vita e al punto che anche i demoni sono sottomessi al suo nome e tutti i principati e i regni temono il suo nome più di tutti quelli che sono morti (ctr timore dei morti in ambito giudaico, collegato alla demonologia?), forse che nella sua venuta gloriosa non annienterà completamente tutti coloro che l'hanno odiato e quelli che ingiustamente si sono allontanati da lui, mentre ai suoi darà riposo, concedendo loro tutto ciò che attendono?*

⁵³¹ GIUSTINO, *Dialogo*, 76, 6: *Con altre parole ancora ha detto: Vi do il potere di camminare sopra serpenti, scorpioni e scolopendre e sopra ogni potenza del nemico (Lc. 10, 19). Anche ora noi, che crediamo nel Signore crocifisso sotto Ponzio Pilato, esorcizziamo e teniamo a noi sottomessi*

Se, dunque, in gran parte della tradizione di II secolo e soprattutto all'interno degli Atti apocrifi, solo un ristretto numero di persone è in grado di richiamare l'autorità di Cristo e di procedere all'esorcismo, si ha l'impressione che nell'opera di Giustino questo potere sia in realtà alla portata di ogni buon cristiano: l'apologista sembra sottolineare con vigore questa caratteristica, in aperta polemica con il suo pubblico giudaico, che, in ottemperanza alla testimonianza indiretta dei Vangeli, in cui gli indemoniati possono trovare rifugio perfino nei luoghi di culto, si mostra impossibilitato a reagire all'assalto demoniaco.⁵³²

Secondo Giustino, l'incapacità degli ebrei di compiere esorcismi è legata alla loro mancanza di vera fede: anche un ebreo potrebbe allontanare uno spirito impuro, se si rivolgesse alla potenza divina e non ad intermediari privi di efficacia individuati dalla tradizione; il riferimento a Salomone e Davide sembra, in questo contesto, piuttosto chiaro, come mostra la citazione di un'autorità regia. Non ha effettiva importanza il modo in cui l'esorcismo viene compiuto, purché sia chiaro che solo l'intervento del Figlio di Dio è in grado di allontanare il demonio: non è infatti la tecnica ad avere una qualche influenza, come comprovato dall'irrelevanza della medesima nell'uso che ne fanno gli Ebrei e i pagani, ma solo la fede.⁵³³

Rispetto alla tradizione precedente, e anche rispetto ad alcune opere contemporanee, qui Giustino sembra dunque sottolineare la maggiore responsabilità demonica nei confronti della degenerazione del mondo e del singolo essere umano. L'azione dei demoni, efficace anche nel presente, continua ad avere valenza grazie alla loro capacità di intervento sui sogni e sulla magia, arte che in Giustino appare demonica per eccellenza: il mago, infatti, può agire solo attraverso l'aiuto dei demoni, che in questo modo possono allontanare gli uomini dalla loro fede. Proprio il riferimento alla magia è elemento importante per l'analisi delle fonti di cui si serve

ogni tipo di demoni e di spiriti maligni. Si noti che, nella metafora evangelica, gli esseri demoniaci sono ancora una volta assimilati ad animali impuri e velenosi.

⁵³² GIUSTINO, *Dialogo*, 85, 2-3.

⁵³³ Un'idea simile compare anche in IRENEO, *Contro le Eresie* II, 6, 2.

Giustino: essa, infatti, non è assolutamente citata in Gen. 6, 1–4, ma nel *Primo Libro di Enoch* e in una parte della tradizione greca.⁵³⁴

[i demoni] si sforzano di avervi come schiavi e servi, e a volte attraverso manifestazioni nei sogni, a volte attraverso gli inganni magici mettono le mani su tutti quelli che non si sforzano come sarebbe necessario per la loro salvezza.⁵³⁵

Atti di magia sono anche le opere dei falsi dei, che, avendo ottenuto una vaga conoscenza di quello che sarebbe accaduto alla nascita di Cristo, hanno diffuso false leggende e hanno indotto gli uomini a credervi, argomento che, come si è visto, trova una ampia giustificazione nel *Dialogo con Trifone*: nell'*Apologia* si ha la netta impressione che si vi sia un forte nesso tra l'attività stessa dei mitografi e dei poeti e l'azione diabolica.⁵³⁶ I demoni continuano a mantenere la loro funzione di ingannatori anche dopo la venuta di Cristo, diffondendo le eresie:

I demoni malvagi non si sono accontentati di aver parlato, prima dell'apparizione di Cristo, della nascita di un cosiddetto figlio di Zeus, ma, dopo che Egli apparve e nacque tra gli uomini, avendo appreso attraverso i profeti come sarebbe stato annunciato e sapendo che rappresentava la fede e l'attesa in tutto il popolo, mandarono avanti altri, Simone e Menandro da Samaria,⁵³⁷ i quali, anche facendo atti magici, hanno illuso molti uomini e ancora li illudono, come abbiamo mostrato in precedenza.⁵³⁸

⁵³⁴ En. 6–11; 15–16; 19.

⁵³⁵ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 14, 1: ἀγωνίζονται γὰρ ἔχειν ὑμᾶς δούλους καὶ ὑπηρέτας, καὶ ποτὲ μὲν δι' ὄνειρων ἐπιφανείας, ποτὲ δ' αὖ διὰ μαγικῶν στροφῶν χειροῦνται πάντας τοὺς οὐκ ἔσθ' ὅπως ὑπὲρ τῆς αὐτῶν σωτηρίας ἀγωνιζομένους.

⁵³⁶ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 9, 1; 23, 3; 25, 3.

⁵³⁷ Non è questo il solo riferimento a questi personaggi storici, che Giustino cita spesso: cfr. GIUSTINO, *Prima Apologia*, 26, 2 in cui ancora la figura di Simone di Samaria, o Simon Mago, è collegata esplicitamente all'azione dei demoni, che lo avrebbero aiutato a produrre i trucchi magici. Si veda, a questo proposito, anche *Didaché* 2, 2; 3, 4 e 5, 1; BARNABA 20, 1 e IGNAZIO 19, 3.

⁵³⁸ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 56, 1: Οὐκ ἠκῆσθεσαν δὲ οἱ φαῦλοι δαίμονες πρὸ τῆς φανερώσεως τοῦ Χριστοῦ εἶπειν τοὺς λεχθέντας υἱοὺς τῷ Διὶ γεγονέναι, ἀλλ' ἐπειδὴ, φανερωθέντος αὐτοῦ καὶ γενομένου ἐν ἀνθρώποις, καὶ ὅπως διὰ τῶν πρωφητῶν προεκεκήρυκτο ἔμαθον καὶ ἐν παντὶ γένει <ἀνθρώπων> πιστευόμενον καὶ προσδοκώμενον ἔγνωσαν, πάλιν, ὡς προεδηλώσαμεν, προεβάλλοντο ἄλλους,

Il culto degli dei, dunque, è strettamente collegato alle conoscenze che i demoni stessi hanno della futura venuta di Cristo: le pratiche pagane, secondo Giustino, sono delle imitazioni di ciò che sarebbe realmente accaduto all'apparizione del vero Dio, di cui, peraltro, i demoni sanno qualcosa solo attraverso le parole dei profeti.⁵³⁹ Anche la fallacia dei demoni in quanto sprovvisti di una reale conoscenza del futuro, oltre ad avere una forte influenza sulla produzione successiva è indicativa delle origini del pensiero di Giustino, che ancora una volta non possono essere direttamente collegate al *Libro di Enoch*, in cui si attesta al contrario una reale, e perciò pericolosa, conoscenza da parte degli angeli caduti.⁵⁴⁰ Soltanto con la tradizione del *Libro dei Giubilei* si assiste a una corruzione di tale conoscenza, avvenuta a causa del peccato.

Il motivo della permanenza del male nel mondo è ben spiegato da Giustino, che espone in maniera chiara il suo pensiero, forse proprio per la consapevolezza di allontanarsi dalla tradizione a lui nota che vuole il diavolo e i suoi angeli incarcerati per l'eternità:

Presso di noi, infatti, il comandante dei demoni malvagi è chiamato serpente e satana e diavolo [...]; Cristo ha

Σίμονα μὲν καὶ Μένανδρον ἀπὸ Σαμαρείας, οἱ καὶ μαγικὰς δυνάμεις ποιήσαντες πολλοὺς ἐξηπάτησαν καὶ ἔτι ἀπατωμένους ἔχουσι.

⁵³⁹ Si veda, in particolare, GIUSTINO, *Prima Apologia*, 62, 1: *i demoni, avendo sentito del bagno tramite l'annuncio del profeta, si misero all'opera per avere aspersioni e anche per quelli che entravano nei loro luoghi sacri e che si sarebbero presentati davanti a loro per offrire loro sacrifici e libagioni. Cfr. Monaci Castagno 1995, p. 117: Sullo sfondo delle parole di Giustino vi è un'idea già utilizzata dall'apologetica giudaica: la sapienza delle nazioni non era che un'imitazione di quella, ben più antica, dei giudei. Ma Giustino, che individua proprio nei demòni gli artefici delle tradizioni religiose concorrenti, recide nettamente anche quel tenue barlume di verità che esse potevano conservare, in quanto, appunto, imitazione del vero.*

⁵⁴⁰ Goodenough 1968, p. 196 osserva che anche gli angeli che sono rimasti fedeli non hanno, per Giustino, la facoltà dell'onniscienza: *The whole spiriti world, after the Father and the Logos, seems not to be omniscient. Spirits are easily deceived, though of course they know more of God's ways and plans than an uninspired human being. The demons imitated the prophecy about the coming Incarnation, but on many details missed the point of the prophecy. [...] In thus setting a limit upon the intelligence of the angels Justin is quite in accord with the teaching of Jesus that the day and the hour of the Second Coming were not known to the angels of heaven, but only to God.*

preannunciato che getterà nel fuoco lui con il suo esercito e con gli uomini che l'hanno seguito perché siano puniti per l'eternità.⁵⁴¹ Dio non ha ancora compiuto questo atto a vantaggio del genere umano: infatti sa in anticipo chi sono quelli che si salveranno attraverso il pentimento e di questi alcuni non sono ancora nati. In principio, ha creato il genere umano come dotato di intelletto e capace di scegliere la verità e di agire bene, in modo che per gli uomini non fosse possibile trovare scuse davanti a Dio. Gli uomini infatti sono stati generati λογικοί e θεωρητικοί.⁵⁴²

Il discorso di Giustino, qui, è essenzialmente collegato alla tradizione canonica e neotestamentaria, con solo rari eventuali accenni alla tradizione di *Enoch*: come anche nel *Dialogo*, l'autore intuisce l'univocità della natura del serpente, del diavolo e di satana. Pure se destinato al fuoco infernale, il primo principio del male appare come una necessità della Creazione, poiché senza la sua esistenza per i meritevoli non sarebbe possibile mostrare la propria virtù. Nonostante esista per Giustino una naturale inclinazione malvagia dell'uomo, egli è stato dotato degli elementi necessari per la salvezza, cioè la mente razionale e la capacità di discernere la verità dalla menzogna e il bene dal male.⁵⁴³

In accordo con la tradizione biblica canonica, il diavolo sembra dunque agire in conformità, e non contro, il progetto divino, e in accordo con la tradizione neotestamentaria è ritenuto perseguibile per il male che commette: l'idea dunque che

⁵⁴¹ Cfr. Mt. 25, 41.

⁵⁴² GIUSTINO, *Prima Apologia*, 28, 1–3: παρ' ἡμῖν μὲν γὰρ ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄψις καλεῖται καὶ Σατανᾶς καὶ διάβολος [...] ὄν εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἐπομένων ἀνθρώπων κολασθησομένους τὸν ἀπέραντον αἰῶνα προεμήνυσεν ὁ Χριστός. Καὶ γὰρ ἡ ἐπιμονὴ τοῦ μηδέτο τοῦτο πρᾶξαι τὸν θεὸν διὰ τὸ ἀνθρώπινον γένος γεγένηται· προγινώσκει γὰρ τινὰς ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι μέλλοντας καὶ δυνάμενον αἰρεῖσθαι τὰ ληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τὸ ἀνθρώπινον πεποίηκεν, ὥστ' ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ θεῷ· λογικοί γὰρ καὶ θεωρητικοί γεγένηται. Cfr. Rm. 1, 18–21.

⁵⁴³ Cfr. Goodenough 1968, p. 229: *this ἐπιθυμία in man Justin must have regarded as one of the parts of the soul from creation, and cannot be taken as an inheritance of guilt from Adam* e p. 231: *it is a race sinfulness made up of the sins of individual men, rather than a race corruption inherited from a fallen first parent [...]. But in his regarding human sin from the point of view of the activity of the demons, if he departs from the Pauline conception it is not to become more philosophical, but more primitively Christian in the sense of being more in accord with the notions of popular Judaism.*

esista un primo angelo caduto, non responsabile per via della necessità della sua azione, non appartiene al pensiero di Giustino.⁵⁴⁴

Non è chiaro nemmeno il motivo per cui nell'uomo convivono due elementi potremmo dire contrapposti: da una parte, la razionalità, che deriva dall'aver *voûς* e *λόγος*; dall'altra, un'inclinazione malvagia che spinge l'uomo a dimenticare di avere questa fondamentale qualità, di cui si può solo ipotizzare un'origine nel peccato di Adamo.⁵⁴⁵ D'altra parte, le medesime caratteristiche sono condivise anche dagli angeli, cui Giustino sembra attribuire una natura molto vicina a quella umana.⁵⁴⁶

Ma poiché in origine Dio ha creato dotate di libero arbitrio sia la stirpe degli angeli sia quella degli uomini, a chi tra questi si comporterà male sarà giustamente comminata la pena del fuoco eterno. La natura di ogni stirpe, infatti, è di essere predisposto tanto verso il bene quanto verso il male; nessuna infatti sarebbe degna di lode se non avesse la possibilità di volgersi verso l'una o l'altra strada.⁵⁴⁷

L'esistenza del male, dunque, e la sua permanenza del mondo, hanno la funzione di identificare chi ha diritto alla salvezza, in una concezione in cui il male non è ontologicamente opposto al bene.⁵⁴⁸ Il concetto espresso nella *Prima Apologia* ritorna, come spesso accade, nella *Seconda Apologia*:

Il motivo per cui Dio ritarda nel compiere lo sconvolgimento e la distruzione dell'intero cosmo, in modo che anche gli angeli malvagi e i demoni e gli uomini non esistano più, è la stirpe dei cristiani, di cui conosce la natura. Se così non fosse, non sarebbe

⁵⁴⁴ Cfr. Goodenough 1968, pp. 197–98: *The power of choice of the angels then seems to have played a vital part in Justin's system only in defending the righteousness of God who had permitted some of the good angels to fall.*

⁵⁴⁵ Cfr. Goodenough 1968, p. 227: *the sins of our ancestors result in an evile atmosphere into which we must be born, a constant evil influence in which we must grow up, but there is no inherited guilt and no racial depravity aside from the totality of individual offences.*

⁵⁴⁶ Cfr. Goodenough 1968, p. 197: *It is remarkable that Justin seems to include angels among those needing repentance and salvation.*

⁵⁴⁷ GIUSTINO, *Seconda Apologia*, 6, 5–6: Ἀλλ'ὅτι αὐτεξούσιον τό τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἀρετὴν ἐποίησεν ὁ θεός, δικαίως ὑπὲρ ὧν ἂν πλημμελήσωσι τὴν τιμῶριαν ἐν αἰωνίῳ πυρὶ κομίσονται. Γενητοῦ δὲ παντὸς ἤδε ἡ φύσις, κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸν εἶναι· οὐ γὰρ ἂν ἐπ' ἀμφοτέρα τρέπεσθαι [καὶ] δύναμιν εἶχε.

⁵⁴⁸ Cfr. Goodenough 1968, p. 230.

possibile per voi fare ancora queste cose, e nemmeno essere indotti all'azione dai demoni malvagi, ma il fuoco del giudizio, scendendo dal cielo, porterebbe ogni cosa a conclusione, esattamente come un tempo il diluvio non lasciò nessuno in vita se non quello chiamato da noi Noè, da voi Deucalione, assieme ai suoi familiari, da cui anticamente tutti i popoli, tra cui quelli malvagi e quelli dotati di buone qualità.⁵⁴⁹

Rispetto al discorso di *Enoch*, la responsabilità umana è in realtà sottolineata, secondo un principio ispiratore che appare chiaramente evangelico, come d'altra parte evidenziato dai due riferimenti neotestamentari presenti nella citazione. Ma è interessante notare come qui sia assente la riflessione sulla problematicità dell'episodio del diluvio, che ha cancellato ogni essere vivente tranne, evidentemente, i demoni, che quindi non sembrano avere il medesimo statuto di cui godono nel *Libro dei Giubilei*, in cui la loro sopravvivenza era chiaramente indicata.

Come in gran parte della tradizione precedente, lo scopo principale dei demoni è di allontanare gli uomini da Dio: l'azione dei demoni è duplice e dipende dalla natura umana che intendono depravare.

I demoni malvagi, infatti, non si danno da fare per altro, se non per allontanare gli uomini da Dio creatore e dal suo primogenito, il Cristo; e hanno legato e legano alle cose terrene e fatte dalle mani degli uomini quelli che non possono innalzarsi rispetto a terra, mentre perseguitano in segreto quelli che cominciano l'indagine delle cose divine, gettandoli nell'empietà se non hanno un modo di ragionare saggio e non conducono una vita pura e priva di passioni.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ GIUSTINO, *Seconda Apologia*, 6, 1-3: ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι (ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι), διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι <τοῦ ζῆν> αἰτίον ἐστίν. Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τῶν φαῦλων δαιμόνων δυνατὸν ἦν, ἀλλὰ τὸ πῦρ τὸ τῆς κρίσεως κατελθὼν ἀνέδην πάντα διέκρινεν, ὡς καὶ πρότερον ὁ κατακλυσμὸς <ὁ> μηδένα λιπὼν ἀλλ' ἢ τὸν μόνον σὺν τοῖς ἰδίῳις παρ' ἡμῖν <μὲν> καλούμενον Νῶε (Mt. 24, 38), παρ' ὑμῖν δὲ Δευκαλίωνα, ἐξ οὗ πάλιν οἱ τοσοῦτοι γεγόνασιν, ὧν οἱ μὲν φαῦλοι, οἱ δὲ σπουδαῖοι.

⁵⁵⁰ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 58, 3: Οὐ γὰρ ἄλλο τι ἀγωνίζονται οἱ λεγόμενοι δαίμονες ἢ ἀπάγειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τοῦ <τὰ πάντα> ποιήσαντος θεοῦ καὶ τοῦ πρωτογόνου αὐτοῦ Χριστοῦ · καὶ τοὺς μὲν τῆς γῆς μὴ ἐπαίρεσθαι δυναμένους τοῖς γῆϊοις καὶ χειροποιήτοις προσήλωσαν καὶ προσηλοῦσι, τοὺς δὲ ἐπὶ θεωρίαν θείων

Da un lato, dunque, agendo su chi è legato alla materialità, rinforzano questa tendenza; su coloro che invece sono portati alla spiritualità, agiscono perseguitandoli con le passioni, in modo da annientare questa loro disposizione d'animo. Il riferimento a Filone e alla sua demonologia sembra, in particolare in questo caso, molto chiaro: proprio la materialità è la caratteristica dominante dei demoni de *La Piantazione di Noè* e la loro azione sugli uomini consiste esattamente nel trascinarli in basso, nel dominio, appunto, della materia. Anche altri riferimenti, presenti all'interno del testo dell'*Apologia*, dimostrano che in effetti Giustino conosce e cita il testo de *I Sogni* in cui Filone espone le sue teorie sulle anime legate al mondo materiale, mentre non sono presenti riferimenti evidenti a *I Giganti* e alla sua esegesi di *Gen. 6, 1-4*.⁵⁵¹

Anche chi è rivolto alla vera fede può essere indotto in errore e non è al sicuro dall'intervento demonico, che può presentarsi, ad esempio, sotto forma di eresie:⁵⁵² tipico è, per Giustino, il caso di Marcione. L'errore dell'eretico, però, al pari degli altri, può essere indotto solo se all'interno dell'anima umana esiste un qualche elemento che permette al demone di farvi leva: un desiderio perverso, multiforme, che in realtà abita in ogni uomo.⁵⁵³ In Giustino, dunque, il peccato originario ha indotto la possibilità di corruzione dell'animo umano. Nonostante il rilievo posto sulla figura del demone tentatore l'uomo è dunque responsabile e deve comunque rispondere delle sue azioni; chi sceglie di seguire il male scontrerà la pena del fuoco eterno: l'uomo, infatti, è dotato fin dall'origine della capacità di scegliere il bene ed il vero, essendo dotato di libero arbitrio ed essendo λογικός.⁵⁵⁴ Proprio in quanto tale,

ὀρμῶντας ὑπεκκρούοντες, ἦν μὴ λογισμὸν σώφρονα καὶ καθαρὸν καὶ ἀπαθὴ βίον ἔχωσιν, εἰς ἀσέβειαν ἐμβάλλουσιν.

⁵⁵¹ Si veda l'indice di riferimento nell'edizione delle *Apologie* della collana *Sources Chrétiennes*.

⁵⁵² GIUSTINO, *Prima Apologia*, 10, 6: *Infatti, ciò che le leggi umane non sono in grado di realizzare, il Logos divino potrebbe farlo, se i demoni malvagi non diffondessero molte menzogne ed empie accuse, avendo come alleata la malvagità e multiforme inclinazione dell'animo presente in ciascuno.*

⁵⁵³ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 10, 6. Ma cfr. anche IRENEO, *Contro le eresie* II, 31, 3.

⁵⁵⁴ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 28, 1, ma anche *Seconda Apologia*, 6, 1-6.

egli dovrebbe rifiutare i demoni, che portano solo male all'uomo: in ogni aspetto della loro venerazione, infatti, non è possibile trovare nessun giovamento reale per chi li venera.

In Giustino compare l'idea, ampiamente condivisa dagli Apologisti e dalla tradizione successiva, che i demoni abbiano insegnato l'arte dei sacrifici agli uomini perché ne hanno in qualche modo bisogno o perché ne ricavano soddisfazione, su un piano che potremmo definire fisico: la natura dei demoni, materiale o spirituale, non è indagata da Giustino in maniera specifica, ma è chiaramente attestata la loro necessità di adorazione e di libagioni. Questo dato può essere spiegato sia nel caso di una loro natura spirituale, in quanto necessitano di adorazione per mostrare la loro efficacia sull'uomo, sia nel caso di una loro natura fisica, in quanto nutriti dai sacrifici.⁵⁵⁵

Il legame tra demoni e sacrifici è certamente di ascendenza biblica: i demoni dell'Antico Testamento sono gli idoli e gli dèi delle nazioni, che inducono ai sacrifici e dunque all'errore. Non è però da sottovalutare l'apporto in tale senso della riflessione filosofica ellenistica di precedente e coeva, soprattutto nel caso di autori, come Giustino o Atenagora, che intendono instaurare un dialogo con il mondo greco – latino:⁵⁵⁶ una tradizione che ha inizio con *l'Epinomide*, e che viene con forza ripresa da Plutarco vede nei demoni i destinatari dei sacrifici e soprattutto di quei culti che, per varie ragioni, sono motivo di scandalo anche per i pagani stessi. Infatti, molto spesso i culti che sono indicati dagli Apologisti come derivanti dai demoni sono collegati a demoni malvagi anche nella produzione ellenistica:⁵⁵⁷ si tratta di pratiche religiose violente e cruente che prevedono, per esempio, automutilazioni.⁵⁵⁸ Giustino stesso, a questo proposito, si serve dell'autorità di Socrate, osservando come sia evidente il

⁵⁵⁵ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 12, 5: *Siamo convinti che anche queste cose sono messe in moto dai demoni malvagi, che inoltre chiedono vittime e culto a coloro che non vivono secondo ragione, come abbiamo già accennato.*

⁵⁵⁶ Per il rapporto tra la demonologia di Giustino e del medioplatonismo, si veda Girgenti 1995, pp. 109–110.

⁵⁵⁷ Cfr. ARISTIDE, *Apologia*, 8–11 per la critica ai culti greci e 12 per la critica alla religione egizia.

⁵⁵⁸ Cfr. Hanson 1985, pp. 164 ss.

suo tentativo di allontanare gli uomini dalla fede nei demoni e nei falsi dei: impedendo infatti che vi fossero nella sua *Repubblica* i poeti, avrebbe voluto escludere la religione tradizionale con i suoi ben poco edificanti miti.⁵⁵⁹

L'apertura di Giustino alla cultura ellenistica amplia in parte la portata della sua demonologia, in cui possono dunque rientrare elementi fortemente discussi dalla filosofia greca e latina a lui contemporanea.⁵⁶⁰ Nonostante le ovvie dipendenze del pensiero di Giustino dai Vangeli e degli Atti, si può infatti notare una certa differenza rispetto alla demonologia neotestamentaria. In Giustino, la modalità principale con cui l'uomo entra in contatto con i demoni, la possessione, è praticamente assente.⁵⁶¹ L'obiettivo di questi demoni ricorda invece lo scopo di Mastema e del suo esercito nel *Libro dei Giubilei*, anche in rapporto alla confusione terminologica di Giustino, che sovrappone le 'competenze' del diavolo e dei demoni, in una visione che sembra cancellare la distinzione tra il capo di un esercito e i suoi seguaci, presente tanto in *Giubilei* quanto nel Nuovo Testamento.

4. LA DEMONOLOGIA DI ATENAGORA

a. LA DEMONOLOGIA NELL'ECONOMIA DELLA *SUPPLICA* DI ATENAGORA⁵⁶²

A differenza di quanto accade per Giustino, nella *Supplica* di Atenagora la demonologia occupa uno spazio ben definito: i riferimenti a questa materia, infatti, sono concentrati nei capitoli da 23 a 27 e rispondono a una precisa necessità compositiva. I capitoli, infatti, sono contenuti nella prima parte della *Supplica*, in cui Atenagora intende dimostrare che l'accusa di ateismo nei confronti dei cristiani è

⁵⁵⁹ GIUSTINO, *Seconda Apologia*, 10, 5.

⁵⁶⁰ Cfr. Monaci Castagno 1995, pp. 115–16, Bianchi 1990 pp. 51–62, Donini 1990, pp. 37–50.

⁵⁶¹ GIUSTINO, *Prima Apologia*, 18, 4; *Seconda Apologia* 1, 2 e 6, 5–6.

⁵⁶² Per la natura del testo della *Supplica*, si rimanda a Schoedel 1972, Pouderon 1992 e Lorraine Buck 1996. Per la struttura della *Supplica*, si rimanda a Malherbe 1969.

fondamentalmente sbagliata, in quanto i cristiani non sono teoreticamente atei.⁵⁶³ Infatti, essi adorano un Dio (e quindi non possono ovviamente essere atei) e, nella tradizione letteraria del mondo ellenistico, non sono i soli ad aver professato un culto strettamente monoteistico, ma sono gli unici ad essere stati accusati per questo motivo di ateismo.⁵⁶⁴ nelle parole di Atenagora, in realtà, diventa evidente che i cristiani devono essere considerati filosofi a tutti gli effetti.⁵⁶⁵ A differenza dei filosofi, inoltre, i cristiani hanno una conoscenza dell'unico Dio che deriva dalla volontà stessa di quel Dio che i filosofi ipotizzano solo per congettura, e di cui dunque questi ultimi possono avere una conoscenza legata alla sensibilità della loro specifica anima, come dimostrano i differenti punti di vista che ognuno ha mostrato a questo proposito.⁵⁶⁶ Nonostante l'insistenza sul ruolo conoscitivo dell'opera dei profeti ispirati, dunque, già nella primissima parte della *Supplica* Atenagora mostra di volersi confrontare con la filosofia ellenistica, cui rinvia continuamente.⁵⁶⁷

Per dimostrare che i cristiani non sono atei, Atenagora procede anche a una seconda argomentazione, mostrando che il contrario non è valido, e cioè che gli altri

⁵⁶³ Cfr. Schoedel 1973, p. 311.

⁵⁶⁴ ATENAGORA, *Supplica*, 4-6. Si veda, in particolare, 5 1: καὶ ποιηταὶ μὲν καὶ φιλόσοφοι οὐκ ἔδοξαν ἄθεοι ἐπιστήσαντες περὶ θεοῦ. L'esempio citato da Atenagora in questa occasione è Euripide, di cui sono riportati due frammenti, di cui uno altrimenti non noto alla tradizione. Cfr. Malherbe 1969, p. 10.

⁵⁶⁵ Cfr. Malherbe 1969, pp. 5-7: lo scontro sul valore delle affermazioni cristiane deve essere condotto sul campo della filosofia.

⁵⁶⁶ ATENAGORA, *Supplica*, 7, 2.

⁵⁶⁷ Coerentemente con il carattere generale della *Supplica*, che, infatti, occupa uno spazio particolare all'interno dell'apologetica di II secolo. Cfr. Schoedel 1972, p. XIII: [...] *the peculiar mark of the Plea among the Apologies of the second century is its controlled apologetic aim. Exposition of Christian teaching occurs only to rebut false charges [...]. Atenagora, then, seems not to be writing for himself and other Christians. [...] The Plea looks like an 'open letter' to the emperors destined for the general public.* Cfr. Scivoletto 1960, p. 244: *Era forse Atenagora un maestro di scuola, un γραμματικός che aveva ancora fiducia nella cultura pagana, ma che sentiva il bisogno di un nuovo ideale religioso, e a quella ricorreva per trovare le prove che rafforzassero, appunto, il suo ideale. Per raggiungere lo scopo egli rispettò i canoni, divenuti ormai classici, della polemica antipoliteista, ma seguì al tempo stesso una via in certo qual modo diversa da quella degli altri apologeti, e con ciò dette prova di una cultura vasta, minuta, preziosa, anche se non sempre, o mai, raffinata.* Sulla conoscenza della filosofia platonica e medioplatonica di Atenagora, si veda in particolare Malherbe 1969, che analizza il rapporto tra la *Supplica* e alcune sillogi medioplatoniche che l'apologeta potrebbe aver conosciuto, tra cui soprattutto l'opera di Albino.

dei adorati dalle nazioni non hanno effettivamente il potere che viene loro attribuito, e questo necessariamente comporta che non sono davvero dei. L'accusa di ateismo, in questo modo, viene rigettata e, in fondo, rivolta agli stessi destinatari: sono i pagani ignoranti a essere i veri atei poiché gli dei che adorano non sono davvero dei.⁵⁶⁸

L'argomento è importante, perché una delle accuse principalmente rivolte ai cristiani, e che comportava l'accusa di ateismo, riguarda il rifiuto di compiere sacrifici: intento di Atenagora, dunque, è dimostrare l'inutilità dei sacrifici stessi, legittimando in questo modo il rifiuto cristiano.

La connessione di questo argomento con la demonologia è molto stretta e, seppur anticipata nella prima parte del trattato, sarà più ampiamente ripresa nella sezione demonologica: l'idea che Atenagora presenta è la medesima proposta da Giustino. I sacrifici sono inutili poiché Dio non ne ha in alcun modo bisogno, in quanto, essendo Dio, è ἀνευδής e ἀπροσδεής; inoltre, i culti ellenistici sembrano incapaci di dimostrare ciò che anche agli occhi dei filosofi pagani deve apparire ovvio: la distinzione tra Dio, che è totalmente altro rispetto alla materia, e gli idoli, che al contrario sono materiali.⁵⁶⁹ Il cristiano, dunque, che è in grado di discernere il creato dall'increato, l'essere dal non-essere, l'intelligibile dal sensibile e che correttamente chiama ognuno di questi concetti con il suo nome, non può approcciarsi ad un culto divino basato sulla materialità.⁵⁷⁰ Allo stesso modo, anche tutto ciò che appartiene al mondo materiale non può essere adorato, poiché, essendo tutto creato da Dio, è necessario adorare il creatore e non il creato.⁵⁷¹

Atenagora, dunque, vuole asserire la falsità dell'accusa di ateismo ancora una volta attraverso le parole dei filosofi, la cui autorità è ampiamente citata, come dimostrano i numerosi rimandi a Platone e alla sua tradizione e alla scuola

⁵⁶⁸ Cfr. Schoedel 1972, p. XX, che sottolinea la somiglianza dell'argomento portato da Atenagora con quelli prodotti in ambito scettico ed epicureo (l'esempio sottolineato da Schoedel è il rifiuto della difesa stoica del politeismo basata sull'allegoria fisica).

⁵⁶⁹ Cfr. ARISTIDE, *Apologia*, 13, 1.

⁵⁷⁰ ATENAGORA, *Supplica*, 15, 1.

⁵⁷¹ ATENAGORA, *Supplica*, 16, 1.

peripatetica. L'apologista, infatti, cerca di dimostrare l'identità tra il Dio dei cristiani e il Dio dei filosofi:⁵⁷² quanto ai culti tradizionali, sono rigettati completamente e in maniera molto violenta, in base a elementi tanto cristiani quanto pagani, come i racconti talora ridicoli del mito, l'incongruenza di un'esistenza divina e contemporaneamente materiale, la generazione per nascita degli dèi olimpi e la loro passionalità.⁵⁷³

Con maggiore attenzione Atenagora si dedica invece alla confutazione della tesi che intende investigare attraverso la metodologia allegorica il mito tradizionale:⁵⁷⁴ giunto ancora una volta al confronto con la filosofia pagana, l'apologista ribatte usando le medesime armi, osservando che in questo caso gli dei, essendo per struttura (σύστασις) e per origine (γένεσις) derivati dalla materia, non possono essere considerati come dei, in quanto la materia stessa subisce l'azione del Dio.⁵⁷⁵ La materia, corruttibile (φθαερτή), incostante (ῥευστή) e soggetta a cambiamenti (μεταβλητή) non può infatti essere equiparata (ισότημος) al dio increato (ἀγένητος), eterno (αἰδιος) e sempre armonico (σύμφωνος διὰ πάντος).⁵⁷⁶

L'ultima dimostrazione che Atenagora sente di dover offrire ai suoi augusti lettori riguarda la presunta efficacia dell'azione degli dei, resa evidente attraverso il ruolo dei loro idoli: se si nega l'esistenza delle divinità pagane, infatti, non è verisimile pensare che le loro statue, prive di anima e di movimento, abbiano una loro forza pur senza essere spinte da un movimento.⁵⁷⁷ Proprio questa riflessione apre la sezione dedicata alla demonologia, dominata dall'idea che tali manifestazioni di un potere

⁵⁷² Cfr. Schoedel 1972, pp. XXI–XXIII.

⁵⁷³ ATENAGORA, *Supplica*, 18–21. Per un'analisi delle citazioni letterarie in Atenagora, si veda Schoedel 1972, pp. XIX–XXIII.

⁵⁷⁴ Cfr. Malherbe 1969, p. 19.

⁵⁷⁵ ATENAGORA, *Supplica*, 22, 2.

⁵⁷⁶ ATENAGORA, *Supplica*, 22, 3.

⁵⁷⁷ ATENAGORA, *Supplica*, 23, 1.

sovraumano esistano e si realizzino effettivamente nel mondo, senza che siano però in alcun modo coinvolte le divinità.⁵⁷⁸

b. FONTI DELLA DEMONOLOGIA DI ATENAGORA: MONDO ELLENISTICO E GIUDAICO

Anche nell'ambito della demonologia, il discorso di Atenagora si collega in apertura alla filosofia di lingua greca, a seguito di un'indagine non banale sull'efficacia degli idoli in ogni parte del mondo conosciuto.⁵⁷⁹ Prima di ricorrere alla fede, l'apologista sceglie dunque di utilizzare la voce dei filosofi, attraverso cui introduce la figura del demone che ancora non ha citato, nemmeno in relazione agli idoli. La prima autorità di cui si serve è quella di Talete:

Per primo Talete ha introdotto la distinzione tra dio, demone ed eroe, come ben sanno gli esperti di questo argomento. Da una parte, egli ritiene che il Dio sia l'intelligenza del mondo, che i demoni siano le essenze psichiche e che gli eroi siano le anime separate degli uomini, buone se gli uomini erano buoni, malvagie se gli uomini erano malvagi.⁵⁸⁰

Atenagora riprende dunque l'antica riflessione di lingua greca sui differenti ordini divini che, come si è visto, traeva la sua origine già da Esiodo e dalla tradizione pitagorica, prima ancora che da Talete.

La citazione di Talete è problematica, poiché la testimonianza di Aristotele e di Clemente Alessandrino suggeriscono che tale concetto sarebbe appartenuto solo ad Anassagora, ma è interessante un suo confronto con Aezio, in cui si ripete che proprio per Talete νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν:⁵⁸¹ se la citazione da Aezio è stata

⁵⁷⁸ Cfr. Malherbe 1969, p. 15, secondo cui la posizione della sezione demonologica nell'opera di Atenagora è strettamente dipendente dal modello offerto dal *Didaskalikos* di Albino.

⁵⁷⁹ ATENAGORA, *Supplica*, 23, 2.

⁵⁸⁰ ATENAGORA, *Supplica*, 23 4: Πρῶτος Θαλῆς διαιεῖ ὡς οἱ τὰ ἐκείνου ἀκριβοῦντες μνημονεύουσιν εἰς θεὸν εἰς δαίμονας εἰς ἥρωας. Ἀλλὰ θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ἄγει, δαίμονας δὲ οὐσίας νοεῖ ψυχικὰς καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων, ἀγαθοὺς μὲν ἀγαθὰς, κακοὺς δὲ τὰς φαύλους.

⁵⁸¹ AEZIO I, 7, 11.

accettata dal Diels,⁵⁸² necessariamente si deve accettare anche la tradizione tramandata da Atenagora, che è quasi del tutto sovrapponibile, e una simile citazione di Plutarco e di Diogene Laerzio.⁵⁸³

D'altra parte, una tradizione molto vicina a questa è nota anche a Cicerone: *Thales enim Milesius qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.*⁵⁸⁴ La citazione che Atenagora attribuisce a Talete, dunque, gode di una discreta fortuna, nonostante la sua apparente distanza da quello che noi sappiamo di Talete.⁵⁸⁵

Si può dunque ritenere che Atenagora sia qui in errore nell'attribuire a Talete la distinzione tra dei, demoni ed eroi e che la fonte di questo errore sia dovuta a un'erronea lettura dello stesso passo citato anche da Cicerone.⁵⁸⁶ Il discorso del trattato ciceroniano, che in effetti è legato alla riflessione sulla natura della divinità, non cita però la figura del demone. Si può dunque supporre l'esistenza di una fonte comune, conosciuta ad Atenagora, Cicerone e Aezio, che testimonia una tradizione secondo cui per Talete Dio sarebbe la mente del mondo.⁵⁸⁷

Il motivo per cui Atenagora sceglie di servirsi dell'autorità di Talete al posto di quella di Esiodo è duplice: da un lato, la poesia epica ha uno statuto apparentemente inferiore rispetto alla filosofia e alla tragedia nell'opera di Atenagora. Che la poesia come arte sia considerata dannosa da Atenagora, come anche dagli altri apologisti, è evidente da intere sezioni della sua opera, in cui i poeti sono etichettati come

⁵⁸² TALETE, F301D.

⁵⁸³ Cfr. PLUTARCO, *Opinioni dei Filosofi* I, 7 e DIOGENE LAERZIO I, 27. Particolarmente importante è il riferimento plutarco, che sarebbe una delle fonti accertate della conoscenza della filosofia platonica di Atenagora: cfr. Malherbe 1969 p. 1. Cfr. Grant 1949, p. 42.

⁵⁸⁴ CICERONE, *La natura degli dei* I, 10, 25. Probabilmente con riferimento a Cicerone, la medesima idea è presente anche in MINUCIO FELICE: cfr. *Ottavio*, 19, 4: *Milesius Thales rerum initium aquam dixit, deum eam mentem, quae ex aqua cuncta formaverit.*

⁵⁸⁵ Cfr. Kirk 1962, p. 96, secondo cui l'espressione attribuita a Talete è evidentemente anacronistica e probabilmente dovuta a un'interpretazione stoica.

⁵⁸⁶ Cfr. Pouderon 1992. Cfr. Grant 1958 per l'analisi di alcuni errori simili ascrivibili ad Atenagora.

⁵⁸⁷ Ubaldi 1920, p. 105 ritiene che Atenagora esprima chiaramente il suo ricorso ad un testo antologico e non al testo di Talete nell'affermare *ὡς οἱ τὰ ἐκεῖνου ἀκριβοῦντες μνημονεύουσιν.*

mistificatori, come dimostra per esempio il capitolo 21 della *Supplica*. Il testo di Esiodo, peraltro, è almeno in parte noto all'autore, che cita la *Teogonia* in 24, 6 e le *Opere* in 34, 3, ma questo dato non implica che Atenagora fosse a conoscenza del passo di *Teogonia* sull'Età dell'Oro e delle sue implicazioni demonologiche, considerata la natura antologica dell'istruzione letteraria dell'autore. Inoltre Atenagora potrebbe essere stato indotto a preferire la tradizione di Talete dalla natura stessa del testo esiodico, in cui la scala gerarchica dio/demone/eroe non è ancora chiaramente delineata, ma accennata nel dipanarsi del mito delle ere.

Nel testo riportato, il legame tra δαίμονες e ψυχαί è evidenziato dall'interpretazione dei δαίμονες come οὐσία ψυχικαί, cui si sovrappone, però la figura dell'ἦρωσ. In Atenagora, la distinzione tra i due elementi è chiara: da una parte, i δαίμονες sono essenze puramente spirituali, che non hanno mai avuto alcun contatto con la materia; dall'altra, l'ἦρωσ rappresenta l'anima disincarnata che, in un momento del tempo specifico, ha avuto un prolungato contatto 'corporeo' con una natura umana. Si tratta, dunque, del riferimento a una concezione demonica apparentemente distinta da quella di Filone, per cui il δαίμων rappresenta un'anima che, nel momento considerato, è priva di contatto con un corpo.

Atenagora introduce questa citazione da Talete per un interesse puramente funzionale: ciò che gli serve è stabilire una differenza tra idoli e dei e il primo passo è stabilire la differenza tra demone e dio, cui poi seguirà l'attestazione, di origine veterotestamentaria, della coincidenza tra demone e idolo.

L'altra autorità filosofica su cui poggia il ragionamento di Atenagora è Platone, di cui si cita *Timeo* 40 d–e, in un testo che, peraltro, presenta le medesime varianti di quello proposto da Clemente Alessandrino e che, dunque, proviene dalla medesima fonte comune.⁵⁸⁸

Nel ridurre la demonologia platonica alle sole lezioni del *Timeo* e dell'*Epinomide*, Atenagora prende parte a una posizione chiaramente delineata e tendente a sminuire il ruolo dei demoni nella riflessione antica:

⁵⁸⁸ CLEMENTE, *Stromata* V, 13, 84–5, come nota Pouderon, p. 158 n1.

Platone, sospendendo il giudizio sulle altre cose, separa completamente l'unico Dio, ingenerato, e ciò che deriva dall'ingenerato nell'ordinamento del cosmo, i pianeti e le stelle fisse, e i demoni; egli stesso rifiuta con sdegno di parlare di questi demoni, riguardo ai quali ritiene corretto riferirsi a chi ne ha parlato in precedenza.⁵⁸⁹

Il riferimento all'*Epinomide* è chiaramente riconoscibile dall'accento agli dei–astri, ma la precisa gerarchia cui fa qui riferimento Atenagora è di derivazione medio – platonica, poiché in nessun testo platonico e nello stesso *Epinomide* non si fa riferimento a una dignità maggiore degli dei–astri rispetto ai demoni generici. Peraltro, nonostante il rifiuto di Platone di affrontare ampiamente il discorso demonico nel *Timeo*, non si può prescindere dalle numerose e ben diversificate attestazioni dell'uso nelle altre opere, che Atenagora non cita, nonostante egli conosca anche altre opere di Platone, tra cui il *Politico*, in cui il riferimento ai δαίμονες è peraltro molto ampio e importante.

Atenagora dunque qui sembra utilizzare la lezione platonica in maniera limitata: infatti, dimostra di sapere che nei discorsi platonici gli dei sono indicati come demoni e che si rifiuta ciò che di loro dice il mito. Platone avrebbe scelto di non parlare di demoni per non abbassarsi alla religiosità del volgo, una forma di religione talmente irrazionale da non essere concepibile per il filosofo.⁵⁹⁰ Allo stesso modo, nell'analizzare un problematico passo dal *Fedro*, in cui Zeus guida un carro alato, seguito dalle schiere di dei e demoni, Atenagora elimina, volutamente o no, la difficoltà più evidente, concernente la figura di Zeus, ma dimentica, o evita, di spiegare la differenza tra dei e demoni accennata subito dopo: lo Zeus platonico, dunque, diventa per l'apologista il grande Zeus, cioè lo Zeus celeste, nome che, per amor di chiarezza, Platone avrebbe usato per distinguere il vero Dio, increato, dallo Zeus terreno.⁵⁹¹ Anche senza una spiegazione della natura divina del seguito di Zeus,

⁵⁸⁹ ATENAGORA, *Supplica*, 23, 5: Πλάτων δὲ τὰ ἄλλα ἐπέχων καὶ αὐτὸς εἰς τε τὸν ἀγέννητον θεὸν καὶ τοὺς ὑπὸ τοῦ ἀγεννήτου εἰς κόσμον τοῦ οὐρανοῦ γεγονότας, τοὺς τε πλανήτας καὶ τοὺς ἀπλανεῖς ἀστέρας, καὶ εἰς δαίμονας τέμνει · περὶ ὧν δαιμόνων αὐτὸς ἀπαξιῶν λέγειν, τοῖς περὶ αὐτῶν εἰρηκόσιν προσέχειν ἀξιοῖ.

⁵⁹⁰ ATENAGORA, *Supplica*, 23, 8.

⁵⁹¹ ATENAGORA, *Supplica*, 23, 10.

però, è chiaro lo scopo che Atenagora vuole ottenere: i demoni occupano il ruolo inferiore nella gerarchia celeste. Solo dopo aver stabilito che anche secondo i filosofi i demoni rivestono un ruolo marginale, Atenagora può affrontare il discorso da un punto di vista cristiano.

D'altra parte, non si può confermare con certezza che Atenagora si serva di Platone in forma limitata solo per convenienza: nonostante i suoi tentativi di mostrare la sua erudizione, evidenti nelle abbondanti citazioni, appare infatti molto probabile che la sua conoscenza della letteratura precedente fosse fondata su raccolte parziali e non sulla lettura diretta dei testi.⁵⁹² Questo spiegherebbe l'assenza di una riflessione sul concetto di δαίμων inteso come fato in Platone, elemento che, come si vedrà, ha una notevole rilevanza nella riflessione dell'autore e che altrimenti sarebbe difficilmente spiegabile: se la demonologia platonica, infatti, è a tal punto importante da essere presentata autonomamente e se Platone appare come una fonte affidabile per Atenagora, l'assenza di un riferimento a questa particolare valenza del termine nel momento in cui l'autore intende dimostrare la provenienza demoniaca del destino è quanto meno peculiare.

Ancora una volta, per dimostrare la falsità delle accuse nei confronti dei cristiani, Atenagora sente la necessità di dimostrare la vicinanza delle loro tesi a quelle della religiosità ellenistica: come i filosofi distinguono Dio dalla materia e prevedono una categoria di spiriti inferiori collegata alla materia, allo stesso modo secondo le dottrine cristiane esistono un oppositore del disegno divino e un gruppo di esseri che sono collegati al mondo materiale e che hanno il compito di amministrarlo.

Noi ammettiamo che esistono delle altre potenze e che risiedono attorno alla materia e al suo interno, di cui una è l'antidio, che non deve essere interpretato come qualcosa di contrario a Dio, come la Discordia rispetto all'Accordo in Empedocle, o come la notte rispetto al giorno tra i fenomeni del mondo, poiché se fosse il contrario di Dio, il suo essere sarebbe venuto meno, in quanto la potenza di Dio e la forza del conflitto lo avrebbero disfatto; [...] attorno alla materia sta lo spirito, che deriva da Dio, come gli altri angeli generati da Lui, e che hanno

⁵⁹² Cfr. Scivoletto 1960, pp. 232 e 235.

il compito di amministrare ciò che riguarda la materia e le forme della materia.⁵⁹³

Nell'affrontare l'argomento della demonologia cristiana, Atenagora ha innanzitutto due obiettivi fondamentali: in primo luogo, mostrare che nonostante l'esistenza di un capo diabolico non è possibile introdurre una concezione dualistica nel pensiero cristiano, idea che, come si è visto, è di forte rilievo nel discorso sull'origine del male e sulla teodicea. Inoltre l'autore potrebbe indicare la vicinanza al concetto di demone della filosofia pagana in una ben precisa branca della riflessione cristiana.⁵⁹⁴ Infatti, gli angeli cui si riferisce qui Atenagora, e che ancora non sono apertamente identificati con i demoni, sono i Vigilanti del mito di *Enoch*, come dimostra il particolare, assente in *Gen. 6, 1-4*, dell'identificazione dei Giganti come progenie angelica: il racconto offerto da Atenagora a proposito di questo mito ebraico è estremamente conciso ed evidentemente poco chiaro a un pagano, per quanto dotto, che ne ignorasse il contenuto. L'autore, infatti, mette in scena i Giganti e successivamente le loro anime, senza offrire una spiegazione del passaggio, peraltro molto problematico anche per i coevi cristiani.⁵⁹⁵

La costituzione di questi angeli è stata creata da Dio in modo che mantenessero la provvidenza divina sulle cose da Lui stesso create, affinché Dio stesso mantenesse il controllo della provvidenza perfetta e universale di ogni cosa, mentre gli angeli preposti alle singole parti mantenessero il controllo di quelle. Inoltre, essendo dotati come gli uomini di libero arbitrio e distinguendo il bene dal male, poiché non si onorerebbero i

⁵⁹³ ATENAGORA, *Supplica*, 24, 2: ἐτέρας εἶναι δυνάμεις κατειλήμμεθα περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς, μίαν μὲν τὴν ἀντίθεον, οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τί ἐστι τῷ θεῷ ὡς τῇ φιλία τὸ νεῖκος, κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῇ ἡμέρᾳ νῦξ κατὰ τὰ φαινόμενα – ἐπεὶ κἂν εἰ ἀνθειστήκει τι τῷ θεῷ ἐπαύατο τοῦ εἶναι, λυθείσης αὐτοῦ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ ἰσχύι τῆς συστάσεως [...] ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ ὕλην ἔχον πνεῦμα γενόμενον μὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καθὸ «καὶ» οἱ λοιποὶ ὑπ' αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἵδεσι πεπιστευμένον διοίκησιν.

⁵⁹⁴ Pagels 1985, pp. 316–17 suggerisce che anche Atenagora, come Giustino, utilizzi in senso politico il mito degli angeli caduti, per mostrare agli imperatori che il vero dominio della terra appartiene solo al Dio cristiano: per questo motivo il riferimento al dominio angelico sul mondo sarebbe più marcato di quanto si trova nelle fonti di cui Atenagora avrebbe fatto uso.

⁵⁹⁵ Cfr. Monaci Castagno 1995, pp. 197–98 n12 e n13.

buoni e non si punirebbero i malvagi se non fossero presenti in loro i concetti di bene e di male, alcuni si occupano delle cose su cui voi confidate in loro, mentre altri non appaiono degni di fiducia, presso gli angeli come anche presso gli uomini. Infatti, alcuni, creati da Dio dotati di libero arbitrio, sono rimasti fedeli ai compiti per cui Dio li aveva creati e a cui erano stati assegnati; gli altri oltraggiarono perfino la loro stessa natura, nel suo stesso fondamento: si tratta del signore della materia e delle sue forme e degli altri, tra cui quelli attorno a questo primo firmamento. Questo noi non lo diciamo senza testimonianza, ma riprendiamo ciò che è stato detto dai profeti. Quelli, caduti per il desiderio delle donne e dimostrando di cedere alla carne, per questa ragione si presero cura di ciò che era stato loro affidato con fiducia in modo trascurato e malvagio. Da ciò che accadde tra loro e le donne sono nati quelli che sono chiamati giganti; non ci si deve meravigliare se si parla dei Giganti anche tra i poeti, poiché la verità della sapienza cosmica e < quella dei profeti > differiscono allo stesso modo in cui sono diverse la verità e il verisimile, essendo una celeste e una terrena e sotto il dominio del signore della materia.⁵⁹⁶

Atenagora afferma chiaramente la natura profetica della fonte cui fa riferimento, senza però indicare in modo evidente il testo di cui si serve: anche in questo caso, non è semplice stabilire da quale fonte apocalittica tragga ispirazione l'apologista,

⁵⁹⁶ ATENAGORA, *Supplica*, 24, 3–6 τούτων γὰρ ἢ τῶν ἀγγέλων σύστασις τῷ θεῷ ἐπὶ προνοίᾳ γέγονε τοῖς ὑπ' αὐτοῦ διακεκοσμημένοις ἴν' ἢ τὴν μὲν παντελικὴν καὶ γενικὴν ὁ θεὸς ἔχων τῶν ὅλων πρόνοιαν τὴν δὲ ἐπὶ μέρος οἱ ἐπ' αὐτοῖς ταχθέντες ἄγγελοι. Ὡς δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων αὐθαίρετον καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν ἔχόντων – ἐπεὶ οὐκ ἂν οὐτ' ἐτιμᾶτε τοὺς ἀγαθοὺς οὐτ' ἐκολάζετε τοὺς πονηροὺς εἰ μὴ ἐπ' αὐτοῖς ἦν καὶ ἡ κακία καὶ ἡ ἀρετή – [καὶ οἱ μὲν σπουδαῖοι περὶ ἃ πιστεύονται ὑφ' ὑμῶν, οἱ δὲ ἄπιστοι εὐρίσκονται καὶ τὸ κατὰ τοὺς ἀγγέλους ἐν ὁμοίῳ καθέστηκεν. Οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι – αὐθαίρετοι δὴ γεγόνασιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ – ἔμειναν ἐφ' οἷς αὐτοῦς ἐποίησεν καὶ διέταξεν ὁ θεός, οἱ δὲ ἐνύβρισαν καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει καὶ τῇ ἀρχῇ οὗτός τε ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἀρχῶν καὶ ἕτεροι τῶν περὶ τὸ πρῶτον τοῦτο στερέωμα – ἴστε δὲ μηδὲν ἡμᾶς ἀμάρτυρον λέγειν, ἃ δὲ τοῖς προφήταις ἐκπεφώνηται μηνύειν –, ἐκεῖνοι μὲν εἰς ἐπιθυμίαν πεσόντες παρθένων καὶ ἥττους σαρκὸς εὐρεθέντες, οὗτος δὲ ἀμελήσας καὶ πονηρὸς περὶ τὴν τῶν πεπιστευμένων γενόμενος διοίκησιν. Ἐκ μὲν οὖν τῶν περὶ τὰς παρθένους ἔχόντων οἱ καλουμένοι ἐγεννήθησαν γίγαντες · εἰ δὲ τις ἐκ μέρος εἴρεται περὶ τῶν γιγάντων καὶ ποιηταῖς λόγος, μὴ θαυμάσητε, τῆς κοσμικῆς «καὶ τῆς προφητικῆς» σοφίας ὅσον ἀλήθεια πιθανοῦ διαφέρει διαλλαττουσῶν καὶ τῆς μὲν οὐσῆς ἐπουρανίου, τῆς δὲ ἐπιγείου καὶ κατὰ τὸν ἀρχοντα τῆς ὕλης · Ἴσμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα.

poiché il racconto, per le modalità in cui è presentato, potrebbe derivare tanto da *Enoch* quanto da *Giubilei*. La caduta avvenuta per colpa dell'attrazione della carne è argomento che si adatta, infatti, al contenuto di entrambi i testi, come anche l'indicazione della denominazione di Giganti per i figli nati dall'unione riprovevole tra le due nature, elemento che ci assicura la conoscenza da parte dell'autore di una fonte alternativa a *Genesi*, in cui non solo l'atto degli angeli non è visto come negativo ma non è assegnato un nome alla progenie angelica: tuttavia, come si è osservato per Giustino, la riflessione rabbinica contiene riferimenti più specifici alla caduta angelica.⁵⁹⁷

Successivamente, Atenagora si riferisce a questi angeli come οἱ ἄγγελοι οἱ ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν, attraverso una modalità che potrebbe indurre a sospettare una dipendenza dal *Vangelo di Luca*, in cui effettivamente Satana è descritto come una stella caduta dal cielo:⁵⁹⁸ l'analisi terminologica sembra chiara, poiché in *Luca* e nella tradizione di Clemente e Origene il verbo che indica la caduta è πίπτω, mentre nel testo di *Enoch* conservato in greco si legge ἀπολείπειν. In una tradizione difficile come quella di *Enoch*, certamente, il valore del singolo termine può essere dubbio, ma in ogni caso la tradizione evangelica sembra essere quanto meno riecheggiata nell'uso di Atenagora di ἐκπεσόντες.

Da un lato, il riferimento agli incarichi degli angeli nel mondo sembra rendere più probabile una derivazione da *Giubilei*, in cui il ruolo angelico, specialmente in relazione all'organizzazione della materia, era ben evidenziato, a differenza di quanto accade nel *Libro dei Vigilanti*. Non si può però non sospettare una dipendenza dalla riflessione medio – platonica, di cui ancora una volta il tramite tra mondo ellenistico e mondo cristiano–giudaico potrebbe essere Filone.

Dall'altro lato, un elemento di notevole rilevanza induce a ritenere che proprio un'approfondita lettura e comprensione del *Libro dei Vigilanti* sia alla base del discorso di Atenagora: il peccato che porta alla caduta angelica è visto dall'apologista

⁵⁹⁷ Il riferimento ai Giganti come progenie angelica è però presente nel Targum: cfr. *Targum du Pentateuque, Genesis, 6, 4*.

⁵⁹⁸ Lc. 10, 17–20. Si veda cap. II.

come la commistione dell'elemento spirituale con l'elemento carnale, cioè l'abbassarsi di una natura spirituale al desiderio della carne, che la corrompe, pur non potendo essere negativa per natura. Infatti, la materia era stata affidata al controllo angelico *prima* della caduta e non può dunque essere causa della caduta di tutti gli esseri a essa preposti.⁵⁹⁹ Questo elemento, centrale in *Enoch*, potrebbe derivare dalla conoscenza della demonologia di Filone.

Eppure, permangono degli elementi che portano a propendere per una lettura della letteratura enochica: in *Enoch*, e in Atenagora, la colpa principale degli angeli caduti è la corruzione di un essere puramente spirituale con un desiderio carnale. Si potrebbe dire che il peccato angelico, che in altri testi della letteratura enochica, come il *Libro dei Giubilei*, è considerato nei suoi risvolti negativi sugli uomini, sia qui letto nell'ottica angelica: è vero che la caduta ha provocato il male nel mondo, ma principalmente ha causato la denaturazione degli angeli e solo di conseguenza le loro mancanze negli incarichi affidati, da cui la degenerazione del mondo.

Anche un secondo elemento, comunque non decisivo, concorre a far ipotizzare una dipendenza da *Enoch*: gli angeli di Atenagora sono preposti al controllo del cosmo in quanto angeli planetari. L'argomento è sviluppato nel *Libro di Enoch* nella sezione del *Libro dei Sogni*, la cui importanza nella trasmissione della dottrina della caduta angelica è sicuramente secondaria, ma un accenno è presente anche nel *Libro dei Vigilanti* e nell'*Ascensione di Isaia*, che Atenagora cita in almeno un'occasione:⁶⁰⁰ certamente può aver influito anche *Is. 14, 12* o *Deut. 4, 19*, ma Atenagora ammette di usare come fonte *i profeti* e il riferimento a *Enoch* sembra molto probabile, poiché si accenna contemporaneamente all'unione con le figlie degli uomini e al mancato svolgimento di incarichi divini.

Naturalmente, anche altre fonti sono alla base della demonologia di Atenagora:⁶⁰¹ l'indicazione del principio del male come *principe della materia* è un chiaro riferimento

⁵⁹⁹ Cfr. Monaci Castagno 1995, p. 196 n.5.

⁶⁰⁰ Cfr. En. 23, 6: Norelli 1995 pp. 385-6 osserva che nel *Libro dei Sogni* il malgoverno degli angeli ha inizio solo nel periodo dei regni d'Israele e di Giuda e riguarda solo gli ebrei.

⁶⁰¹ Cfr. Norelli 1995, pp. 386: *Sul mito dei Vigilanti (ma, come Giustino, prorogando sino al presente l'attività degli angeli decaduti) Atenagora attesta l'innesto di nuovi elementi che ci*

all'*Apocalissi di Giovanni*, in cui il diavolo è indicato in questo modo in tre occasioni, o al corpus paolino.⁶⁰² Il fatto stesso di individuare un unico capo della rivolta angelica è, di per sé, contrario alla lezione di *Enoch* e certamente non si può prescindere dalla tradizione evangelica, in cui questo dato è assolutamente incontrovertibile.

Appare però molto interessante la veemenza con cui Atenagora insiste sul valore oppositivo dell'antidio rispetto a Dio, attraverso una modalità che sembra sottolineare la preoccupazione per un eventuale sviluppo della questione del male in senso dualistico: il Principe della materia non può essere considerato come contrario a Dio in quanto la potenza di Dio non può essere contrastata. L'opposizione è di ordine morale: è necessario che qualcosa si contrapponga alla Bontà di Dio, poiché altrimenti non si potrebbe riconoscere il valore delle anime buone, ed è necessario che un principio di materialità si contrapponga al principio dello Spirito creato da Dio.⁶⁰³

Il principe della materia, dunque, mantiene la sua valenza ebraica di strumento nelle mani di Dio, dotato rispetto al suo Creatore di un potere inferiore, che agisce in base a una necessità del creato: di lui non si dice se è passibile di punizione o meno, ma anche se ha una posizione di rilievo nell'organizzazione dell'esercito del male, di cui è a capo, è comunque solo una delle potenze che circondano e penetrano la materia, in uno statuto ontologico che non sembra dunque differire da quello degli altri spiriti.⁶⁰⁴

La sua opera di corruzione agisce sia sugli uomini sia sugli angeli, grazie al libero arbitrio di cui entrambi sono dotati:⁶⁰⁵ si ha l'impressione che l'unica differenza che

portano più vicini all'A(scensio)I(saiae): il nesso tra gli angeli ribelli e il firmamento, e la figura dell'arconte [= il principe della materia].

⁶⁰² Cfr. Apoc. 12, 31; 14, 30; 16, 11; 2Cor. 4, 4 e Ef. 2, 2.

⁶⁰³ Cfr. Monaci Castagno 1995, p. 196 n4: *Fra gli apologeti, Atenagora è l'unico ad usare questa espressione; egli stesso appare consapevole della sua audacia e dei fraintendimenti dualistici cui avrebbe potuto prestarsi. Pertanto precisa che è uno spirito creato, che non si oppone a Dio, ma alla sua bontà. L'opposizione non è ontologica [...].*

⁶⁰⁴ ATENAGORA, *Supplica*, 24, 2. Sul rapporto tra il principe della materia e le schiere demoniche, si veda anche Monaci Castagno 1995, p. 197 n9.

⁶⁰⁵ Il libero arbitrio angelico, dunque, è presente come dottrina anche in Atenagora e si configura come elemento di contrapposizione tra il mondo ebraico e il mondo cristiano:

intercorre tra angeli e uomini sia nei compiti assegnati agli uni piuttosto che agli altri, poiché la virtù o il vizio si mostrano per ciascuno nella capacità di realizzare o meno ciò che è stato scelto per loro.⁶⁰⁶

Un dato in particolare, però, induce a ipotizzare una matrice filosofica ellenistica per la demonologia di Atenagora: gli angeli caduti ἔχοντες περὶ τὸν ἀέρα καὶ τὴν γῆν.⁶⁰⁷ La tradizione giudaica apocalittica, come anche i primi autori cristiani, non vedono alcuna connessione tra l'elemento dell'aria e gli angeli caduti, per la dottrina dell'imprigionamento dei caduti nello *sheol*, il cui posizionamento celeste è attestato nel I–II secolo d.C.⁶⁰⁸

Il collegamento tra la figura degli angeli caduti e dell'aria presuppone dunque un passaggio intermedio e il ricorso alla filosofia ellenistica. Innanzitutto, si deve avvicinare la figura dell'angelo a quella del demone, come Atenagora specifica, pur

tale contrapposizione non è evidenziata da Atenagora, in quanto il dialogo con il mondo ebraico non è evidentemente lo scopo della *Supplica*.

⁶⁰⁶ ATENAGORA, *Supplica*, 24, 4.

⁶⁰⁷ ATENAGORA, *Supplica*, 25, 1.

⁶⁰⁸ Cfr. *Ascensione di Isaia* 10, 30 in cui si parla espressamente di angeli dell'aria. Cfr. Norelli 1995, pp. 533–34: *Questi angeli [dell'aria] compaiono solo qui in AI, e mancano anche in occasione dell'ascesa del Diletto, che in 11, 23 passa direttamente dalla terra al firmamento. Si tratta di un motivo diffuso nella demonologia ellenistica e nel giudaismo. Tuttavia l'AI distingue tra le potenze del firmamento, tra le quali vi è il principe di questo mondo, e gli angeli dell'aria, laddove gli altri situano nell'aria il demonio (principe di questo mondo, Beliar) e le sue potenze. D'altra parte, AI 10, 31 sembra attribuire a questi angeli le stessa attività delle potenze del firmamento, una rissa continua. [...] Un parallelo è offerto da Atenagora, Supplica, 25, 1, che somma gli angeli decaduti ai demoni dell'aria, pur mantenendoli distinti e attribuendo il comportamento disordinato dei demoni alla loro natura, quello degli angeli alla loro scelta perversa. Cfr. Danielou 1974, p. 193: l'idea che la dimora abituale di Satana sia nel cielo inferiore è già rappresentazione corrente in NT, con riferimento a Lc. 10, 18 e Apoc. 12, 8–9. Anche Paolo in Ef. 6, 12 colloca gli spiriti maligni nei cieli superiori: cfr. ancora Danielou 104, p. 193: La dimora degli angeli cattivi si trova nelle zone inferiori del cielo, a contatto con la terra, per cui le anime, nella loro ascesa al cielo dopo la morte, devono attraversare le sfere demoniache. A questo proposito, si veda anche 2Col. 14–15, secondo cui, durante l'ascensione di ogni singola anima, si deve prestare attenzione ai demoni che tenteranno di trattenerla. Ma i due testi differiscono, in quanto in un caso i demoni cercano di opporsi all'ascensione dell'anima, nell'altro gli angeli chiedono garanzie per permettere accesso al cielo.*

mantenendo una lieve differenza, che deriva dalla natura più materiale dei Giganti.⁶⁰⁹

Questi angeli caduti dal cielo, che dimorano attorno all'aria e alla terra, senza essere in grado di tornare di nuovo al cielo, e le anime dei giganti sono i demoni che vagano per il mondo.⁶¹⁰

Stabilita questa identità, Atenagora accoglie la tesi, ben nota a partire dall'*Epinomide*, dell'appartenenza della schiera dei demoni alla sfera dell'aria, ma sottolineando la loro incapacità di tornare al cielo, in un testo che richiama così da vicino le parole usate da Filone da indurre a sospettare se non una dipendenza diretta almeno una conoscenza delle medesime fonti.⁶¹¹ I motivi presenti sono realmente molto simili: Filone, oltre a indicare la debolezza di queste anime, avrebbe

⁶⁰⁹ Cfr. Ubaldi 1920, p. 117 e Puech 1912, p. 193 n1: *Athénagore fait cette distinction pour marquer que les Géants, fils d'anges et de femmes, sont plus matériels que les anges déchus; ils le sont même plus que l'es hommes ordinaires, par leur stature prodigieuse et leur force brutale. Il n'en résulte pas que la matière soit le principe du mal; Athénagore a pris d'avance assez de précautions pour nous faire bien entendre que ce principe est uniquement dans l'abus du libre arbitre [...]; mais les passions [...] que les démons (au sens étroit du mot, les géants) éprouvent et dont ils sont d'ailleurs responsables, comme les hommes, sont cependant en rapport avec les éléments dont ils ont été formés; la faute des anges – leur amour pour les filles des hommes – était en quelque sorte contre nature.* La riflessione di Puech, che mette in luce importanti elementi, come il valore del libero arbitrio e la natura del peccato angelico, sembra però non del tutto fondata nell'analisi delle differenze tra angeli e giganti: in effetti, dalla lettura del testo, si ha l'impressione che il giudizio di Atenagora sia a favore dei Giganti, che sono trascinati involontariamente dalla loro natura, mentre gli angeli hanno peccato per desiderio. Si veda a questo proposito anche Norelli 1995 p. 386, che sembra offrire una spiegazione più conforme al testo: *Gli angeli cacciati dal cielo rimasero nell'aria e intorno alla terra [...], non potendo più tornare in cielo, e continuano quaggiù a comportarsi secondo i loro impulsi pervertiti, insieme con i demoni che si comportano secondo la loro natura.*

⁶¹⁰ ATENAGORA, *Supplica*, 25, 1: οἱ ἄγγελοι οἱ ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν, οὐκέτι εἰς τὰ ὑπερουράνια ὑπερκύψαι δυνάμενοι, καὶ αἱ τῶν γιγάντων ψυχαὶ οἱ περὶ τὸν κόσμον εἰσὶ πλανώμενοι δαίμονες, ὁμοίας κινήσεις, οἱ μὲν αἷς ἔλαβον συστάσεις, οἱ δαίμονες, οἱ δὲ αἷς ἔσχον ἐπιθυμίας, οἱ ἄγγελοι, ποιούμενοι. Il testo, in realtà, non è evidentemente chiaro a questo proposito: Monaci Castagno 1995, per esempio, mantiene una netta distinzione tra angeli e demoni e ritiene che demoni siano soltanto le anime dei Giganti, mentre Ubaldi 1947 e Pouderon 1992 legano i due concetti.

⁶¹¹ Sembra in particolare che Atenagora qui sviluppi un argomento molto simile a quanto esposto in FILONE, *I Giganti*, 3, in cui compare anche l'indicazione del moto delle anime nel loro elemento naturale, che potrebbe aver indotto una pari argomentazione da parte di Atenagora. Per Filone, si veda *supra*, cap. I.

anche introdotto due equivalenze di cui Atenagora evidentemente si serve, in quanto considera angeli caduti e demoni come due denominazioni distinte per indicare lo stesso ente e in quanto considera i demoni come le anime dei giganti.

Eppure, Atenagora non usa in modo chiaro e preciso le equivalenze proposte, perché se pure entrambe le categorie di esseri formano 'le schiere dei demoni', esiste tra di loro una distinzione notevole, da cui peraltro si evince che per l'autore i demoni veri e propri sono solo le anime dei giganti:

[le schiere dei demoni] realizzano movimenti conformi alla natura di cui sono dotati, per quanto riguarda i demoni e, per quanto riguarda gli angeli, in base ai desideri che hanno avuto.⁶¹²

Il riferimento ai desideri degli angeli sembra indicare un rapporto con la caduta: il desiderio provato dall'angelo, infatti, ha indotto la sua natura spirituale a unirsi con quella materiale e questo determina il tipo di movimento di cui è portatore, che non potrà dunque che tenerlo lontano dagli elementi superiori. Sebbene dunque non sia evidente quale sarà il risultato di tale atto, poiché non è possibile immaginare per l'angelo una perpetua discesa verso il basso nell'aria, quanto meno il riferimento al desiderio è stato precedentemente chiarito nel testo. Per quanto riguarda i demoni veri e propri, che equivalgono qui esclusivamente alle anime dei Giganti, il loro movimento è determinato dalla loro natura, di cui però nel testo precedente o successivo non si fa riferimento: di loro, infatti, si sa soltanto che sono il prodotto dell'unione tra elemento materiale e spirituale, ma non si accenna in nessun modo ad una valutazione qualitativa di tale unione. In altri termini, se è evidente nella letteratura contemporanea e precedente un giudizio negativo sulla figura del Gigante proprio in quanto prodotto di un'unione tra i due elementi, qui Atenagora non ne fa parola: o dà il dato per scontato, oppure non accoglie questa dottrina. A favore della prima ipotesi concorre l'osservazione che nell'intera *Supplica* i demoni non svolgono alcuna funzione positiva e non si accenna mai a una loro natura meno che malvagia.

⁶¹² ATENAGORA, *Supplica*, 25, 1.

Sembra dunque di poter intendere che le nature dei demoni siano differenti così come ogni anima differisce l'una dall'altra, essendo ognuna dotata di libero arbitrio: in effetti, riguardo agli uomini Atenagora ammette espressamente che ciascuno ha ottenuto una natura differente dagli altri alla nascita.⁶¹³ Il discorso sull'uomo sembra dipendere proprio da quello sui demoni, come si intuisce dal καί che introduce il discorso sulla natura umana connessa alla nascita del singolo individuo: il parallelismo è evidente, poiché il moto del demone dipende dalla sua natura così come il destino dell'uomo è legato alle condizioni della sua venuta al mondo, tra cui l'unico e identico λογισμός che accomuna tutti. La sorte dell'uomo, però, dipende anche dal modo in cui egli reagisce all'azione contraria imposta dai demoni, che producono una serie di movimenti disordinati sotto l'impulso del Principe della Materia: per suo volere, infatti, si generano i diversi accidenti che coinvolgono gli uomini sottoposti alla Provvidenza particolare.⁶¹⁴

Ma, poiché le azioni demoniache e i movimenti indotti dallo spirito contrario sono motivo di quegli assalti disordinati che colpiscono gli uomini in vari modi, attaccando o il singolo o un'intera nazione, in parte o completamente, in base al rapporto con la materia e all'affinità con la realtà divina, con movimenti interni ed esterni, per questi motivi alcuni, e credo che non siano da poco, hanno ritenuto che non vi fosse un ordine nel tutto [...].⁶¹⁵

Diventa dunque evidente che, per Atenagora, questi movimenti disordinati legati all'alterata natura delle schiere demoniache siano i generatori del caos: se questo porta, da un lato, a ipotizzare che le schiere angeliche mantengano la divina Provvidenza attraverso un moto ordinato, dall'altra questa affermazione mostra una

⁶¹³ ATENAGORA, *Supplica*, 25, 4: ὁ δὲ ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὸν πεποιηκότα καὶ αὐτὸς εὐτάκτως ἔχει καὶ τῇ κατὰ τὴν γένεσιν φύσει ἓνα καὶ κοινὸν ἐπεκούρη λόγον.

⁶¹⁴ Danielou 1974, p. 193 suggerisce che l'osservazione della turbolenza dell'atmosfera possa aver influito su questa teoria.

⁶¹⁵ ATENAGORA, *Supplica*, 25, 3: Ἀλλ' ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοῦναντίου πνεύματος δαιμονικαὶ κινήσεις καὶ ἐνέργειαι τὰς ἀτάκτους ταύτας ἐπιφορὰς παρέχουσιν, ἤδη καὶ τοὺς ἀνθρώπους κοινῶς, κατὰ τὸν τῆς ὕλης λόγον καὶ τῆς πρὸς τὰ θεῖα συμπαθείας, ἔνδοθεν καὶ ἔξοθεν κινουῖσαι, διὰ τοῦτό τινες, ὧν δόξαι οὐ μικραί, ἐνόμισαν οὐ τάξει τινὶ τὸ πᾶν τοῦτο συνεστάναι, ἀλλ' ἀλόγῳ τύχῃ ἄγεσθαι καὶ φέρεσθαι.

nuova fonte del pensiero dell'apologista, ancora una volta connessa ad una discreta conoscenza della letteratura greca. Come si è visto in precedenza, infatti, in ambito drammatico, ma in realtà già nei poemi omerici, l'identificazione tra il δαίμων e il Fato negativo è chiaramente indicata: ma, a differenza di quanto accade nella tragedia, l'uomo è comunque almeno in parte responsabile del suo destino, poiché l'intervento dei demoni e del Fato dipende anche κατὰ τὸν τῆς ὕλης λόγον καὶ τῆς πρὸς τὰ θεῖα συμπαθείας, cioè dalla propensione alla materialità o alla spiritualità presente in ciascun uomo.⁶¹⁶

Atenagora, che per ammettere l'esistenza del destino deve spiegare la sua coesistenza a fianco del piano provvidenziale divino, elabora dunque un sistema a doppia provvidenza e affida la componente negativa ai demoni che, anche da tradizione ellenistica, vagano nell'aria e possono essere considerati i responsabili degli accidenti.⁶¹⁷ La connessione tra demoni e destino non compare nella dottrina cristiana prima di Atenagora e, considerata la scarsa fortuna di questo autore, muore con lui: eppure, questa teoria mostra la volontà di ampliare la portata della demonologia cristiana a tutte le molteplici sfaccettature della demonologia pagana.

Nell'affrontare il discorso filosofico, dunque, Atenagora si sente in dovere di giustificare anche le occorrenze del termine nella letteratura greca che altrimenti non avrebbero una spiegazione cristiana, sempre nella convinzione, comune agli altri apologisti, che la conoscenza delle nazioni è derivata, con corruzione, da quella originaria ebraica e poi cristiana.

La provvidenza particolare fa capo al principe della materia, che diventa una sorta di signore del caos, in grado di indirizzare i movimenti casuali dei suoi demoni per realizzare un contro-piano divino. Per giustificare la sua affermazione Atenagora

⁶¹⁶ Cfr. Ubaldi 1920, p. 119 n29 e Puech 1912, p.155 n1.

⁶¹⁷ Il sistema a doppia provvidenza è, in realtà, operante anche nella contemporanea riflessione di APULEIO, che la cita in *Su Platone* I, 12. Il confronto con GIUSTINO, *Dial.* 1, 4 fa sospettare che il concetto di provvidenza collegato all'opera di un Dio buono e giusto fosse un argomento di critica al Cristianesimo: la stessa soluzione prospettata da Atenagora è accennata da Giustino, secondo cui la provvidenza divina non interviene nei confronti di singoli esseri umani e in casi particolari. Cfr. Monaci Castagno 1995, p. 198 n19.

usa Euripide: solo così può spiegare, in termini accettabili per un acculturato uomo pagano, per quale motivo nel mondo governi esattamente l'opposto di ciò che ci si aspetterebbe da un Dio giusto.⁶¹⁸

Si può intuire che, tra gli autori greci che hanno trattato il tema del Fato avverso, quello che sta più a cuore ad Atenagora sia Euripide: nonostante la diffusa critica ai poeti, infatti, che spesso sono citati per dimostrare la loro lontananza dal vero o la risibilità di talune affermazioni, le citazioni da Euripide hanno generalmente valore confermativo delle ipotesi proposte dall'apologista.

La valenza negativa della poesia rimarrebbe dunque a carico dell'*epos*, su cui campeggia la citazione da Esiodo, secondo cui i poeti sanno dire molte menzogne simili alla verità.⁶¹⁹ Atenagora non si spinge fino al punto di Giustino, secondo cui le falsità trasmesse dai poeti hanno origine demoniaca, ma l'idea, che sembra suggerita dal contesto mitologico di cui l'autore parla, aleggia non detta.

Esistono, dunque, in Atenagora, due distinti modi di raffrontarsi con la conoscenza greca: da un lato, il sapere dei filosofi, che anche se diffonde idee non vere ha comunque un fondamento di cui si devono riconoscere i meriti; in questo modo va letta la considerazione offerta alle teorie epicuree, che non sono demolite, ma spiegate in base al contesto. Infatti, se gli Epicurei hanno mostrato di credere alla casualità del mondo, sono stati indotti in errore dall'osservazione del caos prodotto dall'azione del Principe della materia: le loro opinioni, basate su una puntuale analisi del mondo naturale, *non sono da poco*, secondo le parole stesse di Atenagora.⁶²⁰ Allo stesso modo, sono ritenute autorità fondanti per il discorso dell'apologista le parole di Platone, di Aristotele, o, come visto in precedenza, di Talete e di preferenza, laddove possibile, Atenagora si fonda solo su di esse: solo nel momento in cui non è possibile trovare un paragone con la dottrina cristiana si ha il ricorso all'autorità scritturale, come accade per la narrazione della caduta angelica. Anche in questo

⁶¹⁸ ATENAGORA, *Supplica*, 25, 1: ὁ δὲ τῆς ὕλης ἄρχων ἐναντία τῶ ἀγαθῶ τοῦ θεοῦ ἐπιτροπεύει καὶ δοκεῖ. La citazione da Euripide che segue immediatamente tale affermazione è attestata solo in Atenagora.

⁶¹⁹ ESiodo, *Teogonia*, 27: ἴσμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα.

⁶²⁰ ATENAGORA, *Supplica*, 25, 3: δόξαι οὐ μικραί.

caso, però, l'autore cerca di appoggiare il suo discorso ad una base comune con il mondo greco – latino, dimostrando che il racconto mitico dei Giganti è certamente derivato dal mito enochico, pur rappresentando, per la sua imprecisione, una conoscenza di minor valore.⁶²¹

L'esistenza di una duplice forma di conoscenza è dunque presente anche nel discorso di Atenagora ma non è qui espressamente collegata al peccato angelico: certamente, la falsa sapienza è terrena e deriva dalla contaminazione del vero sapere con il mondo inferiore, ma il discorso ha qui una forza notevolmente minore rispetto a quanto accade in Giustino. Il carattere di sottomissione della conoscenza terrena alla materia e al suo principe sembra derivata dalla volontà del Principe della materia di diffondere qualcosa di manchevole e nocivo. Quanto alla natura celeste dell'ispirazione profetica, si tratta di una dottrina basilare per lo sviluppo stesso del Cristianesimo e non può dunque essere messa in dubbio dall'autore.

c. LA TERMINOLOGIA DEMONOLOGICA DI ATENAGORA

In un tale contesto di dialogo con il mondo ellenistico, anche la terminologia si adegua alla necessità dell'apologista: in tutta la sezione demonologica, l'aggettivo sostantivato δαιμόνιον non presenta alcuna attestazione. Anche i termini connotati in senso cristiano, come πνεῦμα, διάβολος o σατανάς non sono presenti ed è limitato perfino l'uso degli aggettivi indicanti la malvagità di tali enti, come πονερός o φαῦλος: la precisione della scelta lessicale compiuta dall'apologista è tale da permettere anche a chi non abbia la minima conoscenza delle Scritture cristiane di intendere la sua argomentazione. Solo i termini δαίμων e ἄγγελος sono utilizzati per indicare gli spiriti intermedi tra Dio e gli uomini, e sebbene la lezione di Filone sia importante per l'acquisizione di uno statuto divino dell' ἄγγελος, l'idea che questo essere sia un messaggero tra mondo divino e mondo materiale è già presente in precedenza nella letteratura greca: entrambi, dunque, sono noti al pubblico pagano cui Atenagora si rivolge.

Allo stesso modo, nell'identificare il capo dell'esercito del male, l'apologista si serve di due termini che possono essere ugualmente comprensibili: da un lato, si

⁶²¹ ATENAGORA, *Supplica*, 24, 6.

parla di πνεῦμα ἐναντίος, che si oppone al volere divino e, ancora una volta, per spiegare questo concetto Atenagora si serve di un filosofo greco, cioè Empedocle, dimostrando che il concetto presentato dai cristiani non è per nulla estraneo al mondo pagano; dall'altro, il riferimento è all'ἀρχων τῆς ὕλης, al principio materiale di derivazione post-platonica.

In tutta la sezione demonologica, l'unico riferimento alla Scrittura presente è alla narrazione della caduta angelica, con chiara influenza del *Libro dei Vigilanti*: questo dimostra da un lato la totale fiducia dell'autore nell'ispirazione del libro e, dall'altra, l'utilizzo di un metodo di confronto basato su dati che appaiano il più possibile oggettivi e condivisibili, per cui solo il mito enochico può essere considerato come tradizione nota a entrambi i gruppi culturali. Infatti, lo scopo di Atenagora consiste nel dimostrare l'assurdità della fiducia accordata alla religione tradizionale, e quindi ai demoni: se nel compiere questo tentativo l'autore si basasse sulla Scrittura, contrapporrebbe due sistemi che non possono comprendersi a vicenda. Il problema sarebbe, in fondo, il medesimo incontrato da Giustino e Trifone: la dottrina della caduta angelica può essere confermata o meno a seconda del significato attribuito a termini molto precisi. Lo scopo di Atenagora è, nei limiti del possibile, di scardinare la religione pagana dall'interno, dimostrando la sua incongruità e la sua contraddittorietà rispetto al dato filosofico: in altre parole, se i filosofi criticano la religione tradizionale, non solo senza essere puniti, ma ricevendo perfino elogi dagli intellettuali per la portata del loro pensiero, è assurda la persecuzione dei Cristiani che rifiutano la religione pagana per lo stesso motivo.

d. L'INFLUENZA DEI DEMONI SULLA VITA DELL'UOMO

Stabilita la natura negativa e malvagia dei demoni, che influiscono in maniera malevola sulle vite degli uomini, Atenagora può procedere nella sua decostruzione della religione classica: deve a questo punto dimostrare che gli idoli, apparentemente dotati di un potere, non sono divinità e non meritano alcun culto. I riferimenti cui accenna qui l'autore sono comuni agli altri apologisti:

quegli esseri che trascinano [gli uomini] attorno agli idoli sono i demoni di cui si è parlato in precedenza, che desiderano

violentemente il sangue dei sacrifici e lo leccano; gli dei che sono graditi alla maggior parte delle persone e che danno il nome alle immagini divine sono nati come esseri umani, come è evidente dalle storie che li riguardano. E che i demoni si sono impadroniti dei loro nomi è chiaro nell'azione di ciascuno di loro. Infatti alcuni inducono la castrazione, quelli che sono legati Rea, altri producono tagli o ferite, quelli che sono legati ad Artemide. Si dice che permettano ai loro fedeli di mutilarsi con coltelli o con ossi perforati e queste azioni sono tipicamente demoniache. Infatti la natura di un dio non si pervertirebbe in tal modo. *Quando un demone prepara il male per un uomo, per prima cosa sconvolge la sua mente.*⁶²²

Per Atenagora, dunque, demoni e idoli sono strettamente connessi, sebbene non coincidenti, in quanto i primi inducono gli uomini a credere al potere dei secondi. In secondo luogo, i demoni utilizzano a loro vantaggio i culti offerti agli idoli, poiché bramano violentemente l'odore del grasso e il sangue dei sacrifici, di cui si nutrono.⁶²³

L'importanza del riferimento al sangue deve necessariamente essere sottolineata, poiché nella tradizione ebraica è strettamente connessa all'azione demonica: infatti, l'intervento angelico in favore dell'uomo è connesso proprio all'atrocità commessa dai Giganti nel bere il sangue delle loro vittime.⁶²⁴ Il sangue, nella riflessione ebraica, è l'elemento che trasmette la vita alla carne e a questo si collega la proibizione di consumare carne che contenga ancora sangue.⁶²⁵

⁶²² ATENAGORA, *Supplica*, 26, 1-2: Καὶ οἱ περὶ τὰ εἰδῶλα αὐτοὺς ἔλκοντες οἱ δαίμονες εἰσὶν οἱ προειρημένοι, οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι· οἱ δὲ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκοντες θεοὶ καὶ ταῖς εἰκόσιν ἐπονομαζόμενοι, ὡς ἔστιν ἐκ τῆς κατ'αὐτοὺς ἱστορίας εἰδέναι, ἄνθρωποι γεγόνασιν. Καὶ τοὺς μὲν δαίμονας εἶναι τοὺς ἐπιβατεύοντας τοῖς ὀνόμασιν πίστις ἢ ἐκάστου αὐτῶν ἐνέργεια. Οἱ μὲν γὰρ ἀποτέμνουσιν τὰ αἰδοῖα, οἱ περὶ τὴν Ῥέα, οἱ δὲ ἐγκόπτουσιν ἢ ἐντέμνουσιν, οἱ περὶ τὴν Ἄρτεμιν. Ἐὼ γὰρ τοὺς ταῖς μαχαίραις καὶ τοῖς ἀστραγάλοις αἰκίζομένους αὐτοὺς λέγειν καὶ ὅσα εἶδη δαιμόνων. Οὐ γὰρ θεοῦ κινεῖν ἐπὶ τὰ παρὰ φύσιν· ὅταν ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακὰ, τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον (= *Fragm.* 455 Nauck).

⁶²³ Cfr. ATENAGORA, *Supplica*, 27, 2: οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες λίχνοι περὶ τὰς κνίσας καὶ τῶν ἱερείων αἷμα ὄντες.

⁶²⁴ Cfr. *En.* 7, 5 e *Giub.* 7, 27-28.

⁶²⁵ Cfr. *Lev.* 7, 27 e *Giub.* 6, 7 e 7, 32.

In Atenagora, l'orrore trasmesso dalle fonti ebraiche per il consumo di sangue è assente e il riferimento appare vicino ancora una volta alla riflessione demonologica di Filone; è da notare però in questo caso la somiglianza notevole con le teorie, di poco precedenti, di Plutarco, come dimostra il riferimento alle forme religiose degenerate che hanno prodotto culti cruenti: l'idea riprodotta qui da Atenagora non è dunque nuova né al mondo cristiano, in cui è presente già in Giustino, e nemmeno nel mondo pagano. In effetti, già Platone ed *Epinomide* si servivano della figura aspecifica del demone per spiegare la degenerazione della religione. La lettura di Atenagora è chiaramente orientata: la citazione del frammento di un tragico non specificato, infatti, viene utilizzata dall'apologista attraverso una connotazione evidente del termine δαίμων in senso cristiano, opponendo il demone cattivo al Dio buono, laddove il frammento sembra ancora una volta riproporre il valore di δαίμων come destino, così ampiamente utilizzato in ambito tragico.

La peculiarità di questa riflessione di Atenagora risiede invece nella distinzione tra idolo, demone e dio: gli idoli sono solo immagini di uomini deceduti, le cui vicende sono in maniera molto approssimativa narrate nel mito, e i demoni si sono appropriati dei nomi di quegli uomini e si servono delle loro immagini per produrre corruzione nell'uomo, conferendo un potere puramente immaginario alle immagini stesse.

Il secondo elemento del ragionamento prevede la distinzione tra idolo, cioè statua o altro tipo di immagine, e demone. Per dimostrare la correttezza della sua teoria, Atenagora ricorre a un metodo induttivo basato sull'osservazione della realtà contemporanea, non di ambito cristiano ma pagano, e dunque alla portata del suo pubblico, e probabilmente da esso conosciuto: le statue che hanno nell'opinione dei molti un qualche tipo di potere non agiscono in base alla materia di cui sono costituite, cioè il bronzo, che mantiene solo le proprietà tipiche del bronzo stesso, come dimostra il fatto che quel medesimo bronzo, se lavorato, potrebbe riprodurre l'immagine di un altro personaggio.⁶²⁶ Dunque, dovrebbe essere il personaggio rappresentato dall'immagine ad agire in luogo del principio materiale: ma se questi

⁶²⁶ ATENAGORA, *Supplica*, 26, 4-5.

uomini avessero avuto davvero una potenza guaritrice, l'avrebbero utilizzata durante la loro stessa vita e per guarire dalle loro malattie.

Diventa quindi necessario supporre che esista una terza forza in azione, che non coincide né con l'immagine, cioè con la materia che la compone, e neppure con l'essere umano che vi è rappresentato: proprio questo è, secondo Atenagora, il campo d'azione del demone. Per dimostrare la correttezza della sua ipotesi, l'apologista si serve nuovamente della sapienza greca, ricorrendo alla teoria stoica della percezione: l'anima, infatti, può avvertire sia ciò che è conforme alla realtà, sia ciò che non lo è, a seconda della sua disposizione, cioè dei suoi movimenti che possono essere puramente irrazionali, e produrre dunque delle rappresentazioni mentali conformi non alla verità ma all'apparenza:

I movimenti irrazionali e legati all'apparenza nell'ambito dell'opinione traggono dalla materia immagini diverse, plasmandone alcune e concependone altre. L'anima subisce la conoscenza in questo modo soprattutto nel momento in cui è presa dall'elemento materiale e lo unisce all'elemento spirituale, avendo rivolto lo sguardo non alle cose celesti e al loro Creatore, ma verso il basso, alle cose terrene, per parlare in termini universali. Si interessa solo di sangue e carne e non dello spirito incontaminato.⁶²⁷

Il ragionamento di cui si serve Atenagora è assolutamente funzionale al suo discorso: il termine utilizzato in greco per indicare le immagini è infatti εἶδωλα, che in un primo momento l'autore non collega direttamente all'ambito divino, nell'intento di partire da un dato ampiamente condivisibile. Solo in un secondo momento il termine, che peraltro in precedenza è stato ampiamente citato e che dunque è già connotato in senso religioso, riassume la valenza che maggiormente interessa ad Atenagora. Si crea dunque una sovrapposizione tra due elementi diversi,

⁶²⁷ ATENAGORA, *Supplica*, 27, 1: αἱ τῆς ψυχῆς ἄλογοι καὶ ἰνδαλματώδεις περὶ τὰς δόξας κινέσεις ἄλλοτ'ἄλλα εἶδωλα τὰ μὲν ἀπὸ τῆν ὕλης ἔλκουσι, τὰ δὲ αὐταῖς ἀναπλάττουσιν καὶ κυοῦσιν. Πάσκει δὲ τοῦτο ψυχὴ μάλιστα τοῦ ὑλικοῦ προσλαβοῦσα καὶ ἐπισυγκραθεῖσα πνεύματος, οὐ πρὸς τὰ οὐράνια καὶ τὸν τούτων ποιητὴν ἀλλὰ κάτω πρὸς τὰ ἐπίγεια βλέπουσα, καθολικῶς εἰπεῖν, ὡς μόνον αἷμα καὶ σὰρξ, οὐκέτι πνεῦμα καθαρὸν γιγνομένη.

l'immagine mentale e l'immagine divina, convogliata dall'identità terminologica. Proprio a partire da questa identità Atenagora sviluppa la sua spiegazione dell'effetto dei demoni sulla mente umana:

Dunque, questi movimenti dell'anima irrazionali e legati all'apparenza producono illusioni in coloro che venerano gli idoli: qualora su un'anima debole e arrendevole, che non ha mai sentito o non è avvezzo a ragionamenti solidamente fondati, che ignora la verità, che non capisce la dottrina del Padre e del Creatore del tutto, si lascia un'impronta di menzogne riguardo a questa credenza, i demoni che vivono nella materia, bramosi del profumo e del sangue delle vittime sacrificali, volendo ingannare gli uomini, si impossessano di questi movimenti legati alla conoscenza errata delle anime di molti uomini e fanno in modo di penetrare nei loro pensieri, che hanno occupato, con immagini che sembrano provenire da idoli e statue; e i demoni raccolgono il frutto della gloria di tali cose, che provengono da quell'anima, che è immortale, e che si muovono secondo uno schema razionale, come la previsione del futuro o l'attenzione per le cose presenti.⁶²⁸

La disposizione dell'anima è, dunque, l'elemento centrale nell'accettazione della verità: secondo uno schema ben diffuso nel II secolo, i demoni possono attaccare soltanto chi non è portato alla ricerca della verità, ma hanno ancora la capacità di intervenire sulla vita di chi è rivolto al mondo materiale. Questo elemento è di centrale importanza, per gli apologisti, ma anche per gli autori degli Atti apocrifi, per spiegare il motivo della permanenza del male anche dopo la Passione di Cristo: la spiegazione offerta da Atenagora, però, deve prescindere dalla figura di Cristo,

⁶²⁸ ATENAGORA, *Supplica*, 27, 2: Αἱ οὖν ἄλογοι αὐταὶ καὶ ἰνδαλματώδεις τῆς ψυχῆς κινήσεις εἰδωλομανεῖς ἀποτίκτουσι φαντασίας · ὅταν δὲ ἀπαλή καὶ εὐάγωγος ψυχὴ, ἀνήκοος μὲν καὶ ἄπειρος λόγων ἐρρωμένων, ἀθεώρητος δὲ τοῦ ἀληθοῦς, σφραγίσηται ψευδεῖς περὶ αὐτῆς δόξας, οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες, λίχνοι περὶ τὰς κνίσας καὶ τὸ τῶν ἱερείων αἷμα ὄντες, ἀπατηλοὶ δὲ ἀνθρώπων, προσλαβόντες τὰς ψευδοδόξους ταύτας τῶν πολλῶν τῆς ψυχῆς κινήσεις, φαντασίας αὐτοῖς ὡς ἀπὸ τῶν εἰδώλων καὶ ἀγαλμάτων ἐπιβατεύοντες αὐτῶν, ὡς ἀθάνατος οὖσα, λογικῶς κινεῖται ψυχὴ ἢ προμηνύουσα τὰ μέλλοντα ἢ θεραπεύουσα τὰ ἐνεστηκότα, τούτων τὴν δόξαν καρποῦνται οἱ δαίμονες.

proprio per la sua volontà di rivolgersi al pubblico pagano su un livello accessibile e condivisibile.

Lo strumento a disposizione dell'uomo per evitare l'attacco demonico è aperto a tutti, in ogni periodo storico e in ogni luogo: si tratta dell'anima stessa, dotata di un principio razionale, che ha consentito per esempio ai filosofi di avvicinarsi quanto più possibile alla verità. Le anime dei giusti sono, secondo Atenagora, in grado di profetizzare e di conoscere il mondo attuale per quello che è, secondo una teoria che, ancora una volta, è ellenistica, non cristiana, come rivela la lettura di Cicerone.⁶²⁹ I demoni, evidentemente, non sono in grado di farlo e si servono dunque della capacità insita nell'uomo per sfruttarla: in effetti la teoria della conoscenza, esplicitata in questi termini, può essere intesa come chiave di lettura per comprendere l'erronea comprensione che delle Scritture hanno gli angeli caduti e i demoni: anch'essi, infatti, sono attaccati al mondo materiale, qui ripreso nella forma di carne e sangue, più di qualunque uomo, come dimostra la rinuncia alla loro natura in origine puramente spirituale. Dunque, non è possibile, per i demoni, alcuna forma di vera conoscenza, essendo completamente rivolti al mondo terreno e del tutto separati dall'ambito celeste. Sfruttando però le debolezze dell'anima umana rivolta alla materialità, possono volgere la situazione a loro vantaggio, ma solo attraverso l'utilizzo di immagini mentali che si imprinono in chi ha un'incompleta comprensione della realtà.

Il *modus operandi* del demone non è spiegato nei dettagli: Atenagora non dice in che modo possa provocare un'impressione nell'anima e convogliare su di essa le

⁶²⁹ CICERONE, *La divinazione* I, 113–114: *Nec vero umquam animus hominis naturaliter divinat, nisi cum ita solutus est et vacuus, ut ei plane nihil sit cum corpore; quod aut vatibus aut dormientibus. Itaque ea duo genera a Dicaearcho probantur et, ut dixi, a Cratippo nostro. [...] Ergo et ii, quorum animi spretis corporibus evolvant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati cernunt illa profecto quae vaticinantes pronuntiant, multisque rebus inflammantur tales animi, qui corporibus non inhaerent. [...]* Il passo di Cicerone si riferisce in effetti alla teoria aristotelica della divinazione naturale, espressa da Cratippo e attribuita da Cicerone a Dicaearco anche in altri passi de *La divinazione*.

immagini illusorie, lasciandole intendere che queste provengano dagli idoli.⁶³⁰ L'azione maligna sembra essere sempre legata al movimento, attraverso cui si può agire sul destino e sull'anima e che caratterizza in modo peculiare ogni singolo demone: come la natura del demone sembra, in Atenagora, avere una componente materiale e una spirituale, allo stesso modo il movimento di cui è dotato sembra essere proprio di entrambe le realtà, agendo sull'impressione della realtà nell'ambito della conoscenza e sulla realtà stessa nel caso del destino.

Inoltre, si dice che i demoni abitano *περὶ τὴν ὕλην*, che ancora una volta non indica una loro compenetrazione con la materia. Ma, poiché il Principe della materia, cioè il capo delle schiere demoniche, e i suoi sottoposti hanno il compito di amministrare ciò che riguarda la materia e le forme della materia, si deve necessariamente supporre una loro capacità di controllarla attivamente:⁶³¹ l'idea che essi possano agire direttamente sulla mente umana e sul corso degli eventi non è dunque estranea al pensiero di Atenagora.

⁶³⁰ Si veda, però, l'ampia spiegazione offerta da Ubaldi 1920, pp. 125–26, n27: *i demoni avendo ricevuto il potere di operare sulla materia e per mezzo della materia (c. 24), possono in generale agire sulle immagini che l'anima trae dalla materia nei suoi moti irrazionali. Le immagini poi sono tratte dalla materia specialmente quanto l'anima accoglie lo spirito della materia [...] e s'immedesima con esso, nella dimenticanza delle cose celesti; quando cioè l'anima, mettendosi già in uno stato d'interiore debolezza per la dimenticanza delle cose celesti, viene a costituire un'unità attiva col principio di attività materiale (quello che At. chiama lo spirito della materia), il quale per una parte non può oltrepassare il limite dell'opinione e per l'altra è posto direttamente sotto il dominio demoniaco. Così l'anima nella sua stessa parte razionale (regno della verità e della libertà) cade sotto l'influenza dei moti fantastici materiali che la traggono giù dal regno della verità verso quello incerto ed erroneo dell'opinione; e nello stesso tempo diviene soggetta alla insidiosa azione demoniaca. Per tal modo, in forza della sua parte razionale (che dovrebbe effettuare nell'uomo la provvidenza divina) ha interiormente intuizioni di provvidenza e slanci di provvidenza [...] e insieme è tratta spontaneamente alla ricerca dell'origine prima e di se stessa e di quanto sente sorgere nella sua provvidente intelligenza e provvidente libertà, avviene che essendo ormai divenuta inetta a giudicare rettamente, attribuisca sia l'origine propria, sia quella delle proprie sue operazioni razionali provvidenti e provvidenti agli idoli e cioè ai demoni. Si veda anche Smith 2008, pp. 494–96, che sottolinea la somiglianza tra le anime umane e i corpi di angeli e demoni, intuendo che ad essa sia dovuta la possibilità dei demoni di agire sugli uomini.*

⁶³¹ ATENAGORA, *Supplica*, 24, 2. Cfr. Monaci Castagno 1995, pp. 199–200, n29: *lo spirito della materia e i demòni [...] entrano nell'anima e vi abitano. L'intervento dei demoni sulle anime deboli consterebbe dunque nella capacità di far reagire tra loro le anime così atteggiata e la materia inerte delle statue, facendo loro credere che quanto ha avuto origine dalle prime proviene invece dall'esterno.*

Per quel che riguarda la dimostrazione della natura originariamente umana degli dei pagani, Atenagora si collega ampiamente e con forza alla tesi propriamente evemerista, di cui dimostra una conoscenza mediamente superiore rispetto agli altri apologisti.⁶³² Atenagora non cita direttamente Evemero di Messina, ma riprende l'idea che gli dei attualmente venerati sono stati in origine uomini di eccezionale spessore, divinizzati secondo i loro meriti e, in base a questa ipotesi iniziale, rilegge alcune opere della letteratura greca, dimostrando l'ipotesi grazie ad un'ampia forzatura del dato testuale.⁶³³ In questo senso si possono leggere i numerosi riferimenti ad Erodoto e in particolare al secondo libro delle *Storie*, dedicato all'Egitto. L'utilizzo di questa fonte è molto utile al ragionamento di Atenagora, poiché Erodoto afferma che le statue presenti nei templi di Eliopoli, Menfi e Tebe non rappresentano le divinità.⁶³⁴ Quel che Erodoto intende è che esse rappresentano i grandi sacerdoti che si sono succeduti alla guida delle attività religiose e non gli dei che hanno regnato in Egitto in un tempo precedente: quel che Atenagora intende è che coloro che hanno un tempo regnato sull'Egitto non erano affatto divinità, ma sono stati considerati tali per l'ignoranza e la gratitudine del loro popolo.⁶³⁵ Inoltre, da un lato Erodoto ammette l'esistenza di tombe di queste divinità e altri autori

⁶³² Aristide, per esempio, rifiuta violentemente la tesi di Evemero: cfr. *Apologia*, VII, 1–2 (nel testo siriano, il riferimento è in VII 2, nel testo greco in VII 1).

⁶³³ Si veda però ATENAGORA, *Supplica*, 27, 7, in cui la dottrina evemerista è indicata con le stesse parole utilizzate da EUSEBIO, *Prep.* II, 2, 53, che cita Diodoro: *che siano uomini lo dimostrano anche i più saggi tra gli Egizi, che chiamano dei l'etere, la terra, il sole e la luna, ma anche altri uomini defunti e considerano come luoghi sacri le loro tombe*. Il rapporto degli apologisti con Evemero è duplice: da un lato, apprezzano la denuncia della natura non divina degli dei, dall'altra sono indotti alla cautela dal pericolo dell'ateismo. In ogni caso, nessuno sembra aver riconosciuto la probabile origine del discorso di Evemero, cioè la necessità di trovare un fondamento 'storico' alla divinizzazione dei sovrani in età ellenistica. Cfr. GDR. Cfr. Pouderon 1992, pp. 328–330, secondo cui il fatto stesso che Atenagora non citi mai il nome di Evemero è indice della comprensione della pericolosità del personaggio, la cui dottrina, però, può essere utilizzata come confutazione del paganesimo.

⁶³⁴ ATENAGORA, *Supplica*, 28, 2. Il riferimento è a ERODOTO II 144.

⁶³⁵ ATENAGORA, *Supplica*, 28, 4.

classici, come Esiodo o Pindaro, indicano per loro una natura passionale:⁶³⁶ ma, se fossero divinità, non conoscerebbero né morte né passioni.⁶³⁷ L'opposizione è, ancora una volta, tra dei che nascono e muoiono e l'unico Dio, increato ed eterno: la tesi evemerista offre ad Atenagora una spiegazione che salva l'apparenza della cultura stessa del mondo ellenistico e della fede pagana, che non è sminuita, ma apprezzata nella sua intensità.

O i miti sugli dei, narrati da molti uomini e dai poeti, sono privi di fondamento e la venerazione nei loro confronti è eccessiva, poiché non esistono se sono menzogneri i discorsi che parlano di loro; oppure, se sono veri i racconti della nascita di ciascuno di loro, dei loro amori, dei loro omicidi, furti, castrazioni, folgorazioni, allora non sono dei, avendo smesso di esistere in quanto prodotti dal non essere. Quale ragione vi sarebbe dunque di credere ad alcuni e non ad altri, considerata l'ineguagliabile maestà delle narrazioni dei poeti riguardo a loro? Se gli dei sono stati a tal punto onorati attraverso opere che hanno conferito loro sacralità, costoro non avrebbero potuto mentire sulla loro passione.⁶³⁸

I poeti, riguardo agli dei, hanno certamente detto cose non vere, secondo una lezione che non proviene direttamente dai Cristiani, ma, in fondo, da Platone e dall'*Epinomide* e che dunque è accettabile e condivisibile anche da un colto pagano:

⁶³⁶ ATENAGORA, *Supplica*, 28, 8–10 e 29, 1–4. Il riferimento alle tombe è chiaramente riferito ai culti in onore di Osiride, di cui Erodoto parla in II, 170–171; per le passioni, invece, il riferimento è a Eracle, ma il frammento di Esiodo che Atenagora propone è altrimenti ignoto; la citazione da Pindaro, invece, è tratta da *Odi Pitiche* III, 96–98 e 100–105.

⁶³⁷ A questo proposito, Atenagora cita come autorità la Sibilla, considerata degna di fiducia in quanto 'citata anche da Platone': ovviamente, Atenagora non può avere conoscenza dell'importanza dell'interpolazione cristiana sugli Oracoli Sibillini e, peraltro, l'origine pagana o cristiana dei versi cui l'autore fa riferimento è ancora dubbia. Cfr. ATENAGORA, *Supplica*, 30, 1; il riferimento è a *Oracoli Sibillini* III 108–113.

⁶³⁸ ATENAGORA, *Supplica*, 30, 4–5: ἢ γὰρ ἄπιστοι οἱ ὑπὸ τῶν πολλῶν καὶ ποιητῶν λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν θεῶν καὶ περισσὴ ἢ περὶ αὐτοὺς εὐσέβεια – οὐ γὰρ εἰσὶν ὧν ψευδεῖς οἱ λόγοι –, ἢ εἰ ἀληθεῖς αἱ γενήσεις, οἱ ἔρωτες, αἱ μαιφονίαι, αἱ κλοπαί, αἱ ἔκτομαί, οἱ κεραυνοί, οὐκέτ' εἰσὶν, παυσάμενοι εἶναι, ἐπεὶ καὶ ἐγένοντο οὐκ ὄντες. Τίς γὰρ τοῖς μὲν πιστεύειν λόγος, τοῖς δὲ ἀπιστεῖν, ἐπὶ τὸ σεμνότερον περὶ αὐτῶν τῶν ποιητῶν ἱστορηκότων; Οὐ γὰρ ἂν δι' οὓς ἐνομίσθησαν θεοὶ σεμνοποιήσαντας τὴν κατ' αὐτοὺς ἱστορίαν, οὗτοι τὰ πάθη τὰ αὐτῶν ἐψεύσαντο.

eppure, anche se i poeti hanno indotto generazioni di uomini a venerare divinità che non sono tali, non per questo possono essere ritenuti atei, né i poeti, che hanno dimostrato una profonda fede in ciò di cui hanno scritto, e nemmeno gli uomini che si sono lasciati convincere da quella fede.

L'argomento è di particolare rilevanza per Atenagora, che se ne serve per dimostrare come sia ingiusto accusare di ateismo i cristiani, che credono in un Dio di natura 'effettivamente divina' e non i pagani, che venerano divinità che tali non sono: la vera differenza sottolineata dall'autore, dunque, non è tra cristiani e pagani, ma tra dotti e ignoranti, sottolineando la comune appartenenza di cristiani e filosofi alla prima categoria.⁶³⁹ Proprio questo utilizzo pratico della dottrina evemerista giustifica l'ampissimo spazio ad essa dedicata nell'economia della *Supplica*. La teoria, infatti, occupa la parte iniziale e finale della dimostrazione dell'errata accusa di ateismo e, come insegnano le teorie oratorie, proprio l'inizio e la fine di un discorso devono contenere le prove di maggior valore: dunque, il ragionamento sugli angeli caduti e sui demoni, che solo in parte può essere accettato dai pagani, viene relegato alla posizione mediana, di minor peso nella dimostrazione.⁶⁴⁰

5. LA DEMONOLOGIA DI TAZIANO⁶⁴¹

a. LA DEMONOLOGIA NELL'ECONOMIA DELL'ORAZIONE CONTRO I GRECI

Nonostante la prospettiva apologetica di Taziano sia estremamente differente da quella di Giustino e Atenagora, per il suo completo rifiuto di ogni conoscenza di matrice greca, anche all'interno della sua *Orazione contro i Greci* l'analisi della funzione e dell'origine dei demoni, con il conseguente problema della teodicea,

⁶³⁹ Cfr. Monaci Castagno 1995, pp. 198–99 n20.

⁶⁴⁰ Per il carattere retorico della *Supplica*, si veda Schoedel 1972, p. XIII.

⁶⁴¹ Il testo dell'*Orazione* citato è tratto dall'edizione Marcovich e dall'edizione Whittaker. Per una valutazione sulle due edizioni, che spiega il ricorso al testo di due edizioni differenti, si veda Nesselrath 2005, che sottolinea anche la difficoltà di interpretazione del discorso di Taziano, dovuto sia al modo di esprimersi dell'apologista sia ad una tradizione testuale complessa e ricca di corrotte. Sulle edizioni, si veda anche Di Cristina 1991, pp. 22–23.

riveste un'importanza non marginale, che in parte ha permesso di sostenere una sua vicinanza all'ambiente gnostico, ancora non del tutto provata ma chiaramente testimoniata da Ireneo e da Epifanio.⁶⁴²

Dopo aver presentato il tema della creazione del mondo a opera del Verbo e della futura resurrezione del corpo, Taziano spiega i motivi che hanno portato alla caduta, argomento che introduce un'ampia digressione sull'origine dei demoni e sulla loro azione nei confronti del mondo.⁶⁴³ L'esposizione della demonologia, dunque, appare come una composizione compatta e funzionale allo svolgimento del discorso dell'apologista, che presenta la rivelazione cristiana a partire dalla creazione del mondo e dalla caduta dell'uomo per spiegare le motivazioni delle condizioni dell'esistenza attuale. Una volta indicate quali sono le possibili interazioni del mondo umano con quello demonico, Taziano sottolinea la natura demonica degli dei greci e questo gli permette di indicare chiaramente la differenza tra le divinità false e la grandezza e la potenza del Dio cristiano.⁶⁴⁴

b. LA TERMINOLOGIA DEMONOLOGICA IN TAZIANO

Nonostante l'atteggiamento di rifiuto per la cultura greca, il termine che Taziano utilizza con maggior frequenza per identificare gli esseri maligni è la forma δαίμων, che come si è visto è collegata tanto da Giustino quanto da Atenagora ad un ambito

⁶⁴² Per le ragioni dell'antiellenismo di Taziano, si veda per esempio Grant 1988, pp. 112–115 e soprattutto il capitolo IV di Hunt 2003, dedicato interamente al rapporto tra l'autore e la filosofia ellenistica. Per la datazione del testo, si veda Grant 1953, pp. 99–101 e Hunt 2003, p.3, che propongono due soluzioni molto diverse per il problema. Per un inquadramento generale dell'autore, si veda il recente Hunt 2003, che solleva notevoli dubbi sull'effettivo passaggio di Taziano allo gnosticismo; la notizia proviene da IRENEO, *Contro le eresie* I, 28, 1: *Contradicunt quoque eius saluti qui primus plasmatus est: et hoc nunc adinventum est apud eos, Tatiano quodam primo hanc introducente blasphemia. Qui cum esset Iustini auditor, in quantum quidem apud eum erat, nihil enarravit tale; post vero illius martyrium absistens ab Ecclesia et praesumptione magistri elatus et inflatus, quasi prae ceteris esset, proprium characterem doctrinae consuit.* Anche CLEMENTE, in *Strom.* III 82, 2 accusa Taziano di essersi allontanato da posizioni ortodosse, per aver sottolineato la differenza tra l'Antico e il Nuovo Testamento, avvicinandolo dunque, implicitamente, a posizioni marcionite e successivamente, apertamente, al Valentinismo. La validità delle fonti antiche su Taziano è messa in dubbio anche da Koltun–Fromm 2008.

⁶⁴³ TAZIANO, *Orazione*, 7–20. Ma si veda anche il capitolo 30. Cfr. Di Cristina 1991, p. 30.

⁶⁴⁴ TAZIANO, *Orazione*, 21.

di influenza greco. Se si accetta la tradizione del legame di Taziano con Giustino in qualità di discepolo, la difficoltà sarebbe risolta dall'evidenza della destinazione, quanto meno ipotetica, a un pubblico greco: infatti, come si è visto, Giustino nelle sue *Apologie* utilizza in maniera consapevole il termine δαίμων in luogo dell'evangelico δαιμόνιον e quindi anche Taziano si inserirebbe nella tradizione iniziata dal maestro nel rivolgersi ai greci con un lessico condiviso.

Alcuni termini presenti nel *Discorso* lasciano però intravedere chiaramente le fonti evangeliche ed ebraiche del testo di Taziano: la locuzione più interessante tra quelle usate da Taziano è certamente φαντάσματα δαιμόνων, che ha indotto taluni studiosi a sospettare una corruzione del testo. Il termine φάντασμα indica in maniera generica ciò che appare, con un forte riferimento all'inganno prodotto sulla mente dell'uomo da immagini non veritiere, ma può presentare una valenza paragonabile all'esito moderno di spettro, già presente per esempio in Euripide, in cui il *fantasma* è l'ombra di un defunto apparsa in sogno.⁶⁴⁵ Nel caso di Taziano, il riferimento ai *fantasmi demoniaci* serve a indicare i componenti dell'esercito di Satana che, secondo una tradizione ormai consolidata, appare come il comandante militare di un gruppo di esseri di natura più o meno definita.

La prima valenza di φάντασμα potrebbe essere qui utilizzata, poiché anche se il termine è connesso all'esercito satanico, l'impressione di una falsa immagine è per Taziano una delle modalità con cui i demoni possono agire sulle menti umane. Molto improbabile, invece, è l'ipotesi che tale termine abbia origine una derivazione dei demoni da esseri defunti: indicare i demoni, infatti, con l'apposizione di un sostantivo che indicherebbe proprio una loro connessione con la morte, potrebbe confermare la conoscenza da parte di Taziano della tradizione enochica, che l'autore citerà successivamente. Eppure, l'autore rifiuta apertamente, poco più avanti, l'identificazione dei demoni con le anime di uomini defunti, il che impone un'estrema cautela nell'accettare la lezione proposta.

⁶⁴⁵ L'ombra di Polidoro defunto designa se stessa come φάντασμα nel prologo dell'*Ecuba*. Cfr. EURIPIDE, *Ecuba*, 54. Nella stessa tragedia, Achille morto viene indicato allo stesso modo: cfr. *Ecuba* 390.

D'altra parte, come si vedrà anche successivamente, l'autore si allontana notevolmente dalla tradizione enochica, poiché i fantasmi demoniaci di cui tratta Taziano sono caduti per loro stessa volontà, come denuncia il riferimento ripetuto al libero arbitrio, mentre i Giganti/demoni della tradizione demonica non sono dotati di possibilità di scelta, essendo intimamente malvagi in quanto impuri.⁶⁴⁶

Non è da sottovalutare il valore che lo pseudo-Aristotele attribuisce al termine,⁶⁴⁷ poiché ne *Il Mondo* esso è collegato alla visione di fenomeni che avvengono nell'aria, elemento che non soltanto è collegato al termine φάντασμα, ma anche alla concezione che Taziano ha del δαίμων, un essere che, come si avrà modo di analizzare, è composto di una materia simile a fuoco e aria.

Accanto al termine δαίμων, assume una notevole valenza, nel contesto dell'*Orazione*, il riferimento alla caduta angelica, che mantiene uno stretto rapporto con l'argomento demonologico: infatti, il discorso sui demoni e sulla loro azione sugli uomini è introdotto proprio dal riferimento al peccato degli uomini e degli angeli. Creati dal Verbo prima della creazione dell'uomo, anche gli angeli sarebbero stati dotati di libero arbitrio, ma non della conoscenza del bene, elemento che avrebbe causato la possibilità di una conseguente caduta non perché ciò dovesse avvenire secondo un disegno provvidenziale, ma per la libera volontà degli uni o degli altri.⁶⁴⁸ Eppure, una differenza fondamentale divide gli uomini dagli angeli: se l'uomo ha uno statuto inferiore rispetto agli angeli, infatti, è solo per esito del peccato di Adamo, ma la condizione precedente può essere recuperata attraverso la vera conoscenza; al contrario, per il demone ciò non è possibile.⁶⁴⁹

La potenza del Logos, avendo in sé la prescienza di ciò che sarebbe avvenuto, non per necessità, ma per scelte dettate dal libero arbitrio, predisse le cadute che sarebbero seguite; e,

⁶⁴⁶ Ma non è detto che Taziano si rendesse conto della differenza tra angeli caduti e loro progenie.

⁶⁴⁷ ARISTOTELE, *Il Mondo*, 396.

⁶⁴⁸ TAZIANO, *Orazione*, 7.

⁶⁴⁹ Cfr. Hunt 2003, p. 43. Sul concetto di resurrezione in Taziano, si veda in particolare Hunt 2003, p. 48, per le implicazioni anti-agnostiche.

prevenendo le malvagità, le inserì tra i divieti, lodando coloro che si attenevano alla bontà.⁶⁵⁰

Una volta ammessa la caduta angelica, Taziano non avverte la necessità di ricordare la genealogia comune ad angeli e demoni e propende pesantemente per l'utilizzo del termine δαίμων, sul cui proprio utilizzo, però, dimostra notevoli incertezze:⁶⁵¹ infatti, seguendo il percorso idealmente già iniziato da Giustino, Taziano giunge alla definitiva conclusione dell'identificazione tra il capo della schiera dei malvagi e il demone, poiché il primo caduto, che induce angeli e uomini a seguirlo nella strada del male e a venerarlo come divinità, è indicato chiaramente come δαίμων.⁶⁵²

E essendovi uno più dotato di intelletto tra tutti gli altri per la sua nascita primigenia, gli uomini lo seguirono e lo proclamarono Dio sebbene si fosse ribellato alla legge di Dio, allora la potenza del Logos respinse dalla sua presenza colui che aveva indotto alla follia e quelli che lo avevano seguito nella sua condotta. E l'uomo, creato a immagine di Dio, derivato dal più potente Spirito, divenne mortale. Ma il primo nato, per la sua trasgressione e per la sua mancanza di conoscenza, è indicato come demone e quelli che lo hanno imitato sono i fantasmi demoniaci che sono confluiti nel suo esercito.⁶⁵³

⁶⁵⁰ TAZIANO, *Orazione*, 7: ἡ δὲ τοῦ λόγου δύναμις ἔξουσα παρ' ἑαυτῆ τὸ προγνωσικὸν τὸ μέλλον ἀποβαίνειν οὐ καθ' εἰμαρμένην τῆ δὲ τῶν αἰρουμένων αὐτεξουσίῳ γνώμη, τῶν μελλόντων προὔλεγε τὰς ἀποβάσεις καὶ τῆς μὲν πονηρίας κολαστῆς ἐγένετο δι' ἀπαγορεύσεων, τῶν δὲ μενόντων ἀγαθῶν ἐγκωμιαστῆς. Per la traduzione di questo difficile passo, si veda Nesselrath 2005, pp. 247–48, che riporta le diverse proposte di emendazione del testo evidentemente corrotto. Per la traduzione dell'espressione ἡ τοῦ λόγου δύναμις si veda Di Cristina 1991, pp. 65–66 n.44.

⁶⁵¹ Di Cristina 1991, p. 66 n.46, ipotizza che Taziano fondi il capitolo 7 dell'*Orazione* su una lettura del *Libro di Enoch Etiopico*, da cui avrebbe tratto una nuova interpretazione in senso demonico di Is. 14, 12: se l'ipotesi dell'utilizzo del versetto biblico è interessante e molto probabilmente fondata, non così appare la discendenza enochica, che in questo specifico caso non offre un reale antecedente, poiché nella letteratura apocalittica giudaica non sembrano essere presenti riferimenti a Is. 14, 12, che invece hanno probabilmente influenzato Lc. 10, 18.

⁶⁵² TAZIANO, *Orazione*, 7.

⁶⁵³ TAZIANO, *Orazione*, 7: καὶ ἐπειδὴ τινι φρονιμωτέρῳ παρὰ τοὺς λοιποὺς ὄντι διὰ τὸ πρωτόγονον συνεξηκολούθησαν καὶ θεὸν ἀνείδεξαν οἱ ἄνθρωποι καὶ <ἄγγελοι> τὸν ἐπανιστάμενον τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ, τότε ἡ τοῦ λόγου δύναμις τὸν τε ἄρξαντα τῆς

Si attua dunque la coincidenza tra demoni e divinità pagane che è resa plausibile dall'utilizzo del termine δαίμων per indicare alcune tipologie divine del pantheon greco, proprio quelle, peraltro, che sono influenzate maggiormente dalle passioni, cui anche Taziano fa riferimento; ma non si deve escludere che l'autorità maggiormente considerata dall'apologista sia il versetto biblico di *Sal.* 95, 5, in cui si afferma chiaramente che *gli dei delle nazioni sono demoni*.

c. FONTI DELLA DEMONOLOGIA DI TAZIANO

L'analisi degli elementi distintivi della demonologia di Taziano permette di riconoscere quali testi possano aver avuto una maggiore influenza sul suo pensiero. Ammettendo che l'uso del termine δαίμων possa indicare che l'apologista si serva di fonti pagane, confermate dal frequente uso di miti greci, presentati in forma estremamente riassuntiva e connotati negativamente, le fonti più importanti che si possono riconoscere sembrano appartenere all'ambito cristiano ed ebraico.

Il riferimento alla caduta angelica è il primo dato che consente di iscrivere Taziano nella corrente di pensiero che, avendo subito l'influenza dell'apocalittica giudaica, ha prodotto la primissima letteratura cristiana e in particolare i Vangeli: sono però presenti nel testo alcuni elementi che sembrano indurre a indagare l'eventualità di una lettura diretta o comunque di una forma di conoscenza di qualche testo della produzione enochica. Oltre al riferimento ai demoni come φαντάσματα, è molto notevole la presenza del plurale per indicare le successive cadute angeliche di cui il Logos, fin dal principio, era a conoscenza:⁶⁵⁴ il dato non è rivelatore, poiché le cadute

ἀπονοίας καὶ τοὺς συνακολουθήσαντας τουτῷ τῆς σὺν αὐτῷ διαίτες παρητήσαντο. Καὶ ὁ μὲν κατ'εἰκόνα τοῦ θεοῦ γεγονῶς χωρισθέντος ἀπ'αὐτοῦ τοῦ δυνατωτέρου θνητὸς γίνεται. διὰ δὲ τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἄγνοιαν ὁ πρωτόγονος δαίμων ἀποδείκνυται καὶ τοῦτον μιμησάμενοι. Τούτου δὲ τὰ φαντάσματα δαιμόνων στρατόπεδον ἀποβεβήκασιν καὶ διὰ τὸ αὐτεξούσιον τῆ σφῶν ἀβελτερία παρεδόθησαν. Anche in questo caso, il testo presentato è letto attraverso le proposte di emendazione di Nesselrath 2005, pp. 249–251. L'integrazione del termine ἄγγελοι risale all'edizione Schwartz 1888, che non differisce generalmente dalle successive edizioni Goodspeed 1917 e Whittaker.

⁶⁵⁴ Cfr. TAZIANO, *Orazione*, 7, in cui chiaramente si parla di τῶν μελλόντων τὰς ἀποβάσεις.

future potrebbero riferirsi a ogni singola apostasia, umana o angelica, che può prodursi nel corso del tempo. Ma proprio l'idea che questo fenomeno sia distinto nel tempo potrebbe avere un interessante antecedente nel *Libro delle Parabole*, in cui effettivamente si fa riferimento a una serie di cadute angeliche successive: la figura di maggior rilievo, che consentirebbe di stabilire una dipendenza di Taziano dalla letteratura enochica è proprio quella del primo angelo caduto, figura su cui la tradizione biblica canonica non si era concentrata e sulla cui caduta anche i Vangeli si esprimono poco.⁶⁵⁵

È molto interessante notare come anche un altro dato accomuni la tradizione enochica e quella di Taziano: per quanto l'apologista si dilunghi in modo molto ampio sul destino dei demoni, non si fa alcun accenno al giudizio del primo angelo caduto, così come accade nel *Libro delle Parabole*, in cui si ha l'impressione che, essendo necessaria la sua caduta, esso non sia passibile di punizione.⁶⁵⁶

Anche l'identificazione della natura demonica di stelle e pianeti, chiaramente connessa al rifiuto dell'astrologia, ha un interessante antecedente nella letteratura enochica, poiché sia nel *Libro dei Sogni* sia nel *Libro delle Parabole* si fa riferimento in modo esplicito alla natura angelica di tali enti e alla loro successiva caduta; ma tale comparazione è presente anche nell'*Apocalissi* di Giovanni, che potrebbe essere fonte più probabile di Taziano.⁶⁵⁷ Nonostante la natura angelica delle stelle e dei pianeti sia destinata a entrare a far parte della dottrina cristiana, soprattutto per la sua connessione con la riflessione platonica sugli dei giovani, presente nel *Timeo*, si ha l'impressione che la fonte di Taziano non sia qui la filosofia greca, anche per il suo rifiuto iniziale di tale impostazione.⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ Cfr. Monaci Castagno 1995, p. 180: *Taziano conosce una tradizione relativa alla caduta di un angelo, di dignità particolare che avrebbe preceduto quella degli altri angeli e degli uomini: tradizione che si può leggere in LS LXXXVI 1 e in LP LXIX, 4.*

⁶⁵⁶ Il confronto con l'arcangelo della *Dimostrazione* di Ireneo sembra inevitabile, ma in effetti in Ireneo non si collega mai la figura del primo caduto con quella dell'arcangelo.

⁶⁵⁷ TAZIANO, *Orazione*, 8–10. Cfr. Apoc. 1, 20.

⁶⁵⁸ Ma, come osserva giustamente Hunt 2003, p. 10, molto spesso l'uso che gli apologisti fanno della cultura greca è istintivo e strettamente dipendente dalla temperie culturale in cui vivono.

Inoltre, sebbene l'idea che la morte sia stata inserita nel destino umano in seguito al peccato sia anche paolina, essa è presente e attestata in modo simile a quanto esposto da Taziano anche nel *Libro delle Parabole*.⁶⁵⁹ Anche la sostanziale parità di natura tra angeli e uomini sembra derivare all'apologista da questa fonte, in cui è espressa chiaramente l'idea che gli angeli, in seguito al peccato, hanno perso il loro status di immortalità e sono diventati simili a uomini.⁶⁶⁰

Un elemento più nettamente percepibile mette in comune Taziano con la letteratura enochica è il rifiuto dell'astrologia, oggetto di un'ampia digressione da parte dell'autore. Come si è visto in precedenza, l'osservazione del corso degli astri è una pratica bivalente nella tradizione del mito della caduta angelica: essa assume una valenza positiva solo nei frammenti dello Pseudo-Eupolemo traditi da Eusebio, secondo cui Abramo sarebbe erede dei Giganti e della conoscenza trasmessa loro dagli angeli, che avrebbe poi insegnato alle genti di Babilonia. In tutta la tradizione enochica, invece, l'astrologia è una delle arti che gli angeli avrebbero trasmesso agli uomini per corromperli, e proprio in questi termini essa compare nell'*Orazione contro i Greci*.⁶⁶¹ Non si tratta, apparentemente, di un sapere trasmesso in forma errata dagli angeli per una corruzione stessa della conoscenza dovuta alla caduta, ma di un sapere creato e insegnato con malizia allo scopo di danneggiare, proprio come appare dalla lettura del *Libro dei Vigilanti*.

Il peccato degli uomini si realizzerebbe nel seguire questa falsa conoscenza, che li avrebbe resi corrotti e pronti al male, proprio come accade nella tradizione enochica: in Taziano il peccato originario mantiene una valenza dubbia, non espressa

⁶⁵⁹ TAZIANO, *Orazione*, 11.

⁶⁶⁰ Cfr. cap. II. Ma si noti che per Taziano solo l'uomo, e quindi non l'angelo, è stato creato a immagine e somiglianza di Dio: cfr. TAZIANO, *Orazione*, 15.

⁶⁶¹ TAZIANO, *Orazione*, 8–9: καὶ μητὶ γε οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Διὸς ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην πεπτῶκασι, τοῖς αὐτοῖς πάθεισιν, ὥσπερ καὶ ἄνθρωποι, κρατεθέντες; καὶ ἄλλως δὲ πῶς τιμητέον τούτους παρ' οἷς δογμάτων ἐναντιότης ἐστὶ πολλή; [...] Τοιοῦτοὶ τινές εἰσιν οἱ δαίμονες · οὗτοι οἱ τὴν εἰμαρμένην ὥρισαν. Στοιχείωσις δὲ αὐτοῖς ἢ ζώωσις ἦν. [...] Ἡμεῖς δὲ καὶ εἰμαρμένης ἐσμὲν ἀνώτεροι, καὶ ἀντὶ πλανητῶν δαιμόνων ἕνα τὸν ἀπλανῆ δεσπότην μεμαθήκαμεν καὶ οὐ καθ' εἰμαρμένην ἀγόμενοι, τοὺς ταύτης νομοθέτας παρητήμεθα. Sulla traduzione dell'espressione Στοιχείωσις δὲ αὐτοῖς ἢ ζώωσις ἦν, cfr. Di Cristina 1991, p. 70 n61.

chiaramente e l'unico motivo esplicitamente individuato per la caduta, angelica e umana, è l'esistenza del libero arbitrio in esseri privi della conoscenza di ciò che è bene. Dunque l'uomo, posto davanti alla possibilità di accettare o meno il sapere demonico, in quanto in grado di autodeterminarsi, avrebbe accettato di ascoltare i demoni, scegliendo la via della corruzione, che non gli appartiene fin dal principio.

Taziano si sente in dovere non solo di respingere l'astrologia, ma anche di chiarire per quale motivo essa ha un valore realmente predittivo per i pagani e, in questo, trova una spiegazione che si riallaccia all'ipotesi di Atenagora, secondo cui esiste una stretta connessione tra demoni e fato. Infatti, i demoni stessi avrebbero creato il destino e, per una forma di divertimento, avrebbero insegnato agli uomini la tecnica per conoscere tale destino, nella forma appunto dell'astrologia. A differenza di Atenagora, Taziano non offre spiegazioni sulle modalità con cui i demoni avrebbero agito per creare il destino e offre questa ipotesi come un dato di fatto.⁶⁶²

L'unico elemento che Taziano sembra affermare con certezza è il legame del destino con le passioni, che però viene postulato senza una vera dimostrazione logica: infatti, l'autore dice semplicemente che i demoni sono travolti dal destino quanto e forse più degli uomini a causa proprio delle loro passioni. I buoni cristiani, invece, dovrebbero essere al sicuro dall'azione del destino e del suo governatore, che potremmo identificare con l'angelo primigenio divenuto in seguito demone: infatti, per i cristiani ha valore solo la volontà divina, poiché hanno scelto di seguire solo la legge del loro Dio, stabile, in confronto alla mobilità demonica. Il riferimento sembra avvicinare Taziano alla dottrina della doppia provvidenza, che come si è visto è tipica di Atenagora, ma che qui è solo ipotizzabile e non esplicitamente citata.

Ancora una volta, come in Atenagora, sembra che vi sia una connessione tra movimento, azione demonica e destino, elemento che però non è espresso chiaramente all'interno del testo. Si può ipotizzare, più che una conoscenza di Taziano dell'opera di Atenagora, una serie di fonti comuni, che offrono comunque una spiegazione per l'interpretazione 'demonica' del fato: anche il dominio angelico

⁶⁶² Dunque, si può escludere che la connessione dei demoni con il destino derivi, in Taziano, dalla conoscenza della valenza del termine *δαίμων* nella tragedia di età classica.

sulla terra potrebbe aver portato i due autori, come forse molti predicatori del II secolo, a questa identificazione.

D'altra parte, si deve anche considerare un'ulteriore opzione, che si collega con la sopra citata ipotesi di un legame tra Taziano e l'ambiente gnostico: come ricorda Clemente Alessandrino, infatti, Teodoto sosteneva proprio la dottrina dell'influenza degli spiriti buoni e malvagi sugli uomini tramite il destino e della protezione dei cristiani dagli spiriti maligni conferita dal sacrificio di Cristo.⁶⁶³ Come si può notare, l'idea presente in Teodoto ha numerosi punti di contatto con quanto affermato da Taziano:⁶⁶⁴ entrambi osservano l'influenza del destino sugli uomini e suggeriscono l'esistenza di esseri che agiscono con malizia sugli uomini. In ambedue gli autori, i cristiani sfuggono alle leggi del destino in quanto sono protetti rispetto all'azione degli esseri maligni tramite l'intervento del Logos.

Esistono però delle sostanziali differenze: per Taziano i demoni non solo gestiscono il fato, ma lo hanno introdotto nel mondo, aspetto che, almeno per quanto riporta Clemente, non è presente in Teodoto. Taziano non accenna all'esistenza di spiriti benigni che operano in senso positivo, ugualmente preposti alla distribuzione del destino, che nella sua opera mantiene una connotazione esclusivamente negativa. Sembra che il pensiero dell'apologista sia, in questo senso, più simile a quello di Atenagora, per cui si sovrappongono due diverse provvidenze, una divina, superiore, l'altra terrena e imposta dal dominio demonico sul mondo.

Anche un altro elemento induce a ridurre l'importanza dello gnosticismo nelle posizioni adottate da Taziano all'interno dell'*Orazione*, cioè il rilievo posto al libero arbitrio degli uomini e degli angeli nel peccare, e la salvaguardia della teodicea divina tramite l'esclusione dell'intervento della provvidenza nella caduta: Taziano, infatti, sottolinea con forza che gli angeli e gli uomini si sono dedicati al male e da

⁶⁶³ Cfr. Filoramo 1995, pp. 151–52.

⁶⁶⁴ Sui punti di contatto tra la demonologia di Teodoto e di Taziano, si veda in particolare l'ampia e puntuale analisi di Hunt 2003, pp. 25–26. Una differenza di notevole importanza è la terminologia adottata dai due autori, che non coincide affatto: Teodoto, infatti, non si serve mai del termine δαίμων, che invece Taziano usa, probabilmente per influenza del suo maestro Giustino. D'altra parte, l'uso da parte di Teodoto del termine πνεῦμα non può stupire, visti gli evidenti precedenti evangelici.

esso sono stati corrotti non in seguito a un intervento del destino, poiché il Dio di Taziano ha creato solo il bene e nulla di male e ha solo previsto, tramite il Verbo, che la caduta sarebbe avvenuta. Inoltre, la salvezza è chiaramente alla portata di tutti gli uomini, che possono assumere un'armatura spirituale in grado di difenderli da ogni attacco maligno: ⁶⁶⁵ il male, infatti, si mostra come ignoranza, che può dunque sempre essere sconfitta dalla vera conoscenza.⁶⁶⁶

Taziano, dunque, sembra mediare tra due posizioni simili e distinte al medesimo tempo, in cui il ruolo del demone è abbastanza ben definito, quanto meno in rapporto al destino, mentre sembra permanere nell'incertezza lo statuto degli spiriti buoni e la loro connessione con il fato.

Al contrario, la figura dell'angelo risulta molto meno definita rispetto ad autori contemporanei e precedenti e certamente appare evidente la differenza tra la posizione di Taziano e quella di Filone che, come si è visto, in molte occasioni serve da fondamento per giustificare le tesi proposte da Atenagora e da Giustino. Gli angeli di Taziano sono stati creati dal Logos prima dell'uomo e possiedono una natura molto simile a quella umana:⁶⁶⁷ entrambe le tipologie di enti sono state create dotate di libero arbitrio, ma prive della conoscenza della natura del bene, che appartiene solo a Dio.⁶⁶⁸ Uomini e angeli hanno in origine la comune qualità dell'immortalità, persa dall'uomo a causa del peccato originario, eppure, nonostante le somiglianze, all'uomo è concessa la possibilità di pentimento e perdono, che non è contemplata per i demoni.⁶⁶⁹

⁶⁶⁵ TAZIANO, *Orazione*, 11: *Non siamo nati per morire, ma moriamo a causa di noi stessi. Il libero arbitrio ci manda in rovina; noi, in origine liberi, siamo diventati schiavi; siamo distrutti a causa della nostra colpa; niente di malvagio è stato creato da Dio; abbiamo dimostrato la nostra malvagità; ma quelli che hanno creato qualcosa possono cercare di rimediare.*

⁶⁶⁶ Cfr. Hunt 2003, p. 29 e p. 42.

⁶⁶⁷ Il Logos ha, in Taziano, una funzione creatrice nei confronti di angeli e uomini, ma non sembra essere correlato alla figura di Cristo, che Taziano non cita mai. Cfr. Hunt 2003, p. 70 e Koltun-Fromm 2008, p. 5.

⁶⁶⁸ TAZIANO, *Orazione*, 7.

⁶⁶⁹ Cfr. Koltun-Fromm 2008, pp. 4-5, che osserva che i nomi di Adamo ed Eva non sono mai citati, poiché si parla in generale di *primi uomini*, lasciando intendere che al momento della caduta non vi fosse solo la prima coppia di esseri umani.

Il legame tra uomini e demoni non è comunque chiaro: quando Taziano torna sull'argomento della definizione della natura e delle potenzialità dei demoni, ne afferma la natura spirituale e nega che essi fossero, in origine, anime umane.⁶⁷⁰ L'accento è interessante e può essere letto in contrapposizione a diverse teorie: come è stato sopra dimostrato, i figli degli angeli caduti avrebbero ereditato dalle progenitrici umane l'anima immortale, che avrebbe impedito la loro completa distruzione per opera del diluvio o delle lotte fratricide. Nel mondo ellenistico, i δαίμονες appaiono nettamente distinti dagli uomini, poiché posti su piani gerarchici differenti, come dimostra la gerarchia pitagorica di dei, demoni, eroi e uomini. Ma in effetti nell'opera di Filone si trovano diversi accenni ad un'origine comune di demoni e uomini, poiché i demoni non sono altro che anime di uomini non ancora, o non più, incarnate.⁶⁷¹ Nell'opera di Filone, non esiste una sostanziale differenza tra angeli, uomini e demoni, ma semplicemente una diversa attrazione verso la materia e una differente attitudine verso il bene.

Taziano rifiuta con forza questa posizione: i demoni non possono essere anime umane, poiché essi sono intimamente malvagi, e dunque dovrebbero essere anime di persone sciocche e deboli che sono state deviate dal male e che per questo compiono nefandezze di ogni sorta. Proprio in quanto sciocchi e deboli, non è possibile che dopo la morte essi ottengano un potere superiore che permetta loro di tormentare i vivi: in quanto malvagi, sono deboli e in quanto morti non possono essere più forti di prima. Di conseguenza, il loro dominio può attuarsi solo su persone ancora più deboli rispetto a loro. Il passo in cui Taziano si riferisce a questa circostanza non è chiarissimo e lascia aperti molti dubbi sulla sua corretta interpretazione:

⁶⁷⁰ Ma, come osserva Smith 2008, pp. 491–92, l'affermazione di Taziano è sfumata da alcune somiglianze notevoli: [...] *Although Tatian was careful to avoid equating demons with human souls, the power of flight is not the only similarity they share. Perhaps the most important statement of an essential continuity between demons and souls emerges again in the context of visibility.* Le anime degli uomini e i corpi dei demoni non sarebbero la medesima cosa, ma sarebbero composti dal medesimo πνεῦμα e proprio tramite questa stretta parentela sarebbe possibile per i demoni agire sull'uomo.

⁶⁷¹ Cfr. cap. I.

I demoni che comandano sugli uomini non sono anime di uomini. In che modo infatti potrebbero diventare attivi anche dopo la morte? Se infatti un uomo in vita è sciocco e debole, una volta divenuto morto, si deve forse credere possa ottenere maggiore forza? Ma non è così, come abbiamo dimostrato in altro luogo. E è difficile credere che la parte immortale dell'uomo, ostacolata dalle parti del corpo, possa diventare molto più saggia, poiché si è allontanata da quello.⁶⁷²

Il ragionamento di Taziano non sembra conclusivo: infatti, da un lato sembra accostare qualità fisiche e morali, nello stabilire che un'anima debole avrà poteri inferiori rispetto ad altri, più saldi. Ma, soprattutto, crea difficoltà la spiegazione del mancato ottenimento di benefici per l'anima nel momento del distacco del corpo, di cui però si parla in termini negativi, come prigionia dell'anima stessa. Proprio perché in Taziano il corpo è una prigionia, si può immaginare che l'anima, liberata dal carcere, possa rendere disponibili tutte le sue maggiori capacità che la materia aveva impedito di sviluppare.

Il rapporto problematico tra la materia e l'elemento spirituale ha dato origine alla speculazione sul legame tra Taziano e il mondo gnostico, cui in effetti alcune parti dell'*Orazione* sembrano davvero vicine: il ripudio dell'elemento materiale sembra l'unico rimedio per sottrarsi all'influenza nefasta dei demoni, che impongono la loro potestà sul mondo proprio attraverso l'uso della materia. D'altra parte, il rapporto tra i demoni e la materia è molto problematico nell'opera di Taziano: da un lato, l'apologista afferma chiaramente che la natura dei demoni è spirituale, in quanto manca di ogni elemento carnale.⁶⁷³

Nessun demone possiede un corpo carnale, la loro costituzione è di puro spirito, come il fuoco, come l'aria. Ai soli uomini

⁶⁷² TAZIANO, *Orazione*, 16: δαίμονες δὲ οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες οὐκ εἰσὶν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί. Πῶς γὰρ ἂν γένοιτο δραστικάι καὶ μετὰ τὸ ἀποθανεῖν χωρὶς εἰ μὴ ζῶν μὲν ὁ ἄνθρωπος ἀνόητος καὶ ἀδύνατος γένοιτο, νεκρὸς δὲ γενόμενος λοιπὸν δραστικώτερας πιστεύοιτο μεταλαμβάνειν δυνάμεως; Ἀλλ'οὔτε τοῦθ'οὕτως ἐστίν, ὡς ἐν ἄλλοις ἀπεδείξαμεν, καὶ χαλεπὸν οἶσθαι τὴν ἀθάνατον ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος μερῶν ἐμποδιζομένην φρονιμωτέραν, ἐπειδὴν ἀπ'αὐτοῦ μεταναστῆ, γίνεσθαι.

⁶⁷³ Sull'aspetto della materialità dei demoni, si veda in particolare il recente Smith 2008.

spirituali, protetti da Dio, l'aspetto dei demoni appare con facilità; mai appare agli altri, cioè agli psichici. Ciò che è superiore infatti non può essere reso oggetto di percezione da un inferiore. Appunto per questo la costituzione dei demoni non ha modo di permettere il pentimento (sono infatti riflesso della materia e della malvagità): perché la materia ha voluto dominare sull'anima. E per colpa del libero arbitrio essi hanno portato agli uomini leggi di morte.⁶⁷⁴

Lo stile sentenzioso e scarsamente argomentato adottato da Taziano nella sua opera rende difficile seguire il filo del suo pensiero: da un lato, risulta chiaramente l'indicazione della natura non carnale dei demoni, che infatti sono visibili solo ad alcuni uomini scelti che hanno una maggior propensione all'elemento spirituale (secondo un insegnamento che in ultima analisi si può far risalire allo gnosticismo, e prima ancora al pitagorismo).⁶⁷⁵

La natura non carnale del demone, però, non spiega per quale motivo essa debba essere chiusa alla possibilità del perdono, considerato che il demone, come l'uomo, è dotato di libero arbitrio ma non della capacità di discernere il bene. La spiegazione può forse essere offerta dall'indicazione del dominio della materia sull'anima, intendendo dunque che l'elemento materiale ha attratto eccessivamente i demoni, inducendoli ad abbandonare la loro natura spirituale, e quindi superiore, per cercare di entrare in contatto con la materia, di dignità inferiore: e questo, è bene ricordarlo, è l'errore commesso dai demoni inferiori nella speculazione di Filone. Ecco dunque perché Taziano può sentenziare che i demoni sono *riflessi della materia e della malvagità*

⁶⁷⁴ TAZIANO, *Orazione*, 15: δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηναι, πνευματικὴ δὲ ἔστιν αὐτοῖς ἢ σύμπηξις ὡς πυρὸς καὶ ἀέρος. Μόνοις γοῦν τοῖς πνεύματι θεοῦ φρονουμένοις εὐσύνοπτα καὶ τὰ τῶν δαιμόνων ἐστὶ σώματα, τοῖς λοιποῖς δὲ οὐδαμῶς, λέγω δὲ τοῖς ψυχικοῖς. Τὸ γὰρ ἔλαττον κατάληψιν οὐκ ἰσχύει ποιεῖσθαι τοῦ κρείττονος. Διὰ τοῦτο γοῦν ἢ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον. Τῆς γὰρ ὕλης καὶ πονηρίας εἰσὶν ἀπαυγάσματα, ὕλη δὲ τῆς ψυχῆς κατεξουσιάζειν ἠθέλησεν· καὶ κατὰ τὸ αὐτεξούσιον οἱ μὲν θανάτου νόμους τοῖς ἀνθρώποις παραδεδώκασιν.

⁶⁷⁵ Ma sulle differenze tra il pensiero di Taziano e del Valentinismo, si veda Hunt 2003, p. 49: in particolare, l'autrice sottolinea una caratteristica fondamentale, e molto distante dalla prospettiva gnostica, secondo cui la salvezza è alla portata di tutti, poiché essendo tutti dotati di libero arbitrio, gli uomini possono scegliere la via della vera sapienza e quindi della salvezza.

in quanto, pur non avendo in origine la conoscenza di nulla di materiale essi hanno comunque scelto la materia e hanno quindi corrotto, oltre ogni possibilità di redenzione, una natura spirituale e quindi priva del malvagio contatto con l'elemento materiale.⁶⁷⁶

I demoni, infatti, mantengono comunque uno stretto rapporto con la materia, anche se non con la materia inferiore di cui sono composti gli uomini, cioè la *σάρξ*:

Così i demoni, come sono chiamati, avendo accolto in sé una condensazione di materia ed essendosi procurati da essa un soffio vitale, sono dissoluti e bramosi, alcuni tra loro volgendosi verso ciò che vi è di più puro, altri scegliendo la parte meno degna della materia e governandosi con una vita simile a ciò che hanno scelto. Voi, Greci, adorate questi esseri che provengono dalla materia, lontani dal buon ordine. Rivolti, per la loro stoltezza, ad una gloria inutile, privi di ogni freno, cercano di diventare usurpatori di divinità. Il Signore di ogni cosa ha permesso che si illudano fino alla fine del mondo. [...] C'è dunque uno spirito nei corpi luminosi, uno spirito negli angeli, uno spirito nelle piante e nelle acque [...].⁶⁷⁷

In questo paragrafo, Taziano indica espressamente il forte legame che intercorre tra la materia e i demoni, come si legge chiaramente nella dichiarazione della provenienza dei demoni dalla materia nell'apostrofe ai greci. Solo in apparenza

⁶⁷⁶ E questo, nella riflessione ebraica, è esattamente il peccato commesso dagli angeli caduti nel *Libro dei Vigilanti*.

⁶⁷⁷ TAZIANO, *Orazione*, 12: οἱ δαίμονες οὓς ὑμεῖς φατέ, σύμπηξιν ἐξ ὕλης λαβόντες, κτησαμένοι τέ πνεῦμα τὸ ἀπ'αὐτῆς, ἄσωτοι καὶ λίχνοι γεγόνασιν, οἱ μὲν τινες αὐτῶν ἐπὶ τὸ καθαρότερον τραπέντες, οἱ δὲ τῆς ὕλης ἐπιλεξάμενοι τὸ ἔλαττον, καὶ κατὰ τὸ ὅμοιον αὐτῇ πολιτευόμενοι. Τούτους δέ, ἄνδρες Ἕλληνες, προσκυνεῖτε, γεγονότας μὲν ἐξ ὕλης, μακρὰν δὲ τῆς εὐταξίας εὐρεθέντας. Οἱ γὰρ προειρημένοι, τῇ σφῶν ἀβελτερία πρὸς τὸ κενοδοξεῖν τραπέντες, καὶ ἀφενιάσαντες, λησταὶ θεότητος γενέσθαι προευθυμήθησαν. Ὁ δὲ τῶν ὅλων Δεσπότης ἐντυφᾶν αὐτοῦς εἶασε μέχρις ἂν ὁ κόσμος πέρασ λοβῶν ἀναλυθῆ, [...] Ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆροι, πνεῦμα ἐν τοῖς ἄγγελοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι [...]. Si veda l'interpretazione di questo testo offerto da Hunt 2003, pp. 134–35, secondo cui *Tatian is working from the hellenistic position that δαίμων is a term used to refer to spiritual beings, which would explain his equating demons and angels. Meanwhile, Tatian is also part of a Judeo-Christian process of negativizing demons. Thus the conflict in Tatian's thought may be due to the developing state of this particular concept.* In realtà, però, il processo di cui Hunt parla non è più in corso di definizione: certamente Taziano può leggere in Filone un uso del termine δαίμων come *vox media*, ma Giustino e tutta la tradizione cristiana hanno ormai fornito la voce di una valenza definita.

questo dato sembra essere in contrasto con quanto affermato in precedenza, secondo cui i demoni non possiedono nulla di carnale, mentre il riferimento al buon ordine (εὐταξία) sembra un riferimento alla provvidenza divina, sovvertita nel mondo materiale dall'azione demonica, secondo quanto Taziano ha affermato poco sopra: il dominio dei demoni sul mondo, però, è solo un'illusione, concessa loro dal Signore di ogni cosa. Ancora una volta, e molto fortemente, la dottrina del dominio angelico sulla terra appare connessa alla letteratura enochica, e al *Libro dei Giubilei* in particolare, richiamato con forza specialmente nell'attribuzione di uno spirito ad ogni elemento della natura, idea, però, che può provenire anche dalla lettura del *Timeo* platonico.

La natura dei demoni non può essere immateriale: l'apologista afferma che *solo il Dio perfetto è privo di corpo, mentre l'uomo è carne*. L'affermazione apparentemente si scontra con l'affermazione successiva, secondo cui i demoni non hanno carne.⁶⁷⁸ dunque, evidentemente, poiché non è possibile che l'autore si contraddica in così breve spazio, deve esistere uno statuto intermedio tra l'essere σαρκικός, proprio dell'uomo, e ἄσαρκος, che è proprio di Dio. La spiegazione viene offerta solo da un passo successivo dell'opera, in cui Taziano parla di due tipi di materia, una inferiore e l'altra, superiore, pari a quella demonica (ὁμοία αὐτοῖς).⁶⁷⁹

Si può ipotizzare, da rare tracce testuali, che esistano in Taziano due mondi, di cui uno proprio della materialità superiore e l'altro di quella inferiore e che, inizialmente, il primo fosse il luogo deputato alla vita di angeli e uomini: non è chiaro se si tratti di una forma di paradiso terrestre, ma sembra che il riferimento a una terra meglio organizzata preveda comunque l'esistenza di una base materiale.⁶⁸⁰

I demoni hanno mutato il loro luogo di appartenenza, dopo essere stati allontanati dai primi uomini plasmati; e sono stati

⁶⁷⁸ Cfr. GLNT, XI, p. 1390, secondo cui *la resurrezione della σάρξ e il fatto che i demoni (che non sono più semidei ma potenze malvagie) sono privi di σαρκίον creano gravissime difficoltà*.

⁶⁷⁹ Cfr. TAZIANO, *Orazione*, 16.

⁶⁸⁰ Cfr. Hunt 2003, p. 26.

cacciati giù dal cielo e anche dalla terra, ma non da questa, ma da quella adornata in modo migliore.⁶⁸¹

La concezione della natura materiale ma non corporea del demone può derivare da due diversi tipi di fonte: da un lato, dalla riflessione della medicina greca sulla σάρξ, secondo cui la carne del neonato ha origine dal sangue materno;⁶⁸² dall'altra, l'uso linguistico, talora plurivalente, che si evince dalla lettura del Nuovo Testamento.⁶⁸³ In particolare, è molto interessante il riferimento presente nella *Prima Lettera ai Colossesi*, in cui Paolo afferma chiaramente che *carne e sangue non possono possedere il regno di Dio*, elemento che potrebbe essere stato inteso da Taziano come un riferimento alla natura umana in seguito alla resurrezione, quando l'uomo avrà un corpo materiale, che però non sarà equivalente alla σάρξ: tale dunque sarebbe il corpo che i demoni hanno ottenuto, superiore a quello umano, ma di natura comunque materiale, come necessariamente accade per la contrapposizione tra l'unico principio spirituale, cioè Dio, e tutto il creato.⁶⁸⁴

Un secondo elemento di difficoltà del passo è dato dal riferimento a una doppia natura dei demoni, che in parte sono attirati dalla materia e in parte da ciò che vi è di più puro, secondo una definizione che difficilmente potrebbe ricollegarsi a quanto Taziano ha fino a poco prima argomentato sulla funzione e sulla natura dei demoni.⁶⁸⁵ I demoni attirati non dalla materia ma dall'elemento più puro non

⁶⁸¹ Cfr. TAZIANO, *Orazione*, 20: μετωκίζεσθαι οἱ δαίμονες, ἐξωρίσθησαν οἱ πρωτόπλαστοι· καὶ οἱ μὲν ἀπ' οὐρανοῦ κατεβλήθησαν, οἱ δὲ ἀπὸ γῆς μὲν, ἀλλ' οὐκ ἐκ ταύτης, κρείττονος δὲ τῆς ἐνταυθοῖ διακοσμήσεως.

⁶⁸² Cfr. IPPOCRATE, *La natura del bambino* 14–17 e PLATONE, *Timeo* 82 cd. Cfr. GLNT, voce σάρξ.

⁶⁸³ Sui valori che il termine σάρξ può assumere nel Nuovo Testamento, si veda GLNT.

⁶⁸⁴ La contrapposizione tra ciò che è dotato di corpo e di sangue, cioè l'uomo, e ciò che ne è privo, cioè Dio, è elemento tipico della primissima riflessione cristiana, già a partire dai Vangeli Sinottici, in una riflessione che si avvicina al contemporaneo pensiero ellenistico (Cfr. Mt. 16, 17). Ma è molto interessante che secondo Luciano i defunti, sebbene dotati di una materialità apparente, evidente alla vista, non lo siano al tatto (Cfr. LUCIANO, *Storia Vera*, 2, 12).

⁶⁸⁵ Sulla peculiarità del capitolo 12 dell'*Orazione*, si veda Monaci Castagno 1996, pp. 180–81. Anche Hunt 2003 nota un elemento di difficoltà nell'analisi del capitolo: infatti, a differenza di quanto affermato nel capitolo 5, in cui si afferma una creazione della materia *ex nihilo* per salvaguardare l'onnipotenza divina, nel capitolo 12 Taziano sembra

sembrano, in effetti, essere davvero demoni:⁶⁸⁶ eppure, nonostante sia detto nel testo che ciascun essere si comporta in base alle proprie inclinazioni, si rimprovera comunque ai greci di venerare questi esseri come dei, per i motivi sopra citati.

Per comprendere quello che realmente Taziano intende trasmettere, può essere utile cercare di risalire, ancora una volta, alle sue fonti: e, nuovamente, Filone sembra l'autore che è opportuno considerare maggiormente. Infatti, nel linguaggio da lui utilizzato, non vi è alcuna differenza tra demone e angelo ed effettivamente alcuni tra i demoni/angeli si sono lasciati irretire dalla materia, da cui sono stati attratti e che ha causato la loro perdizione, mentre altri, rimasti fedeli alla loro natura, hanno continuato a provare attrazione per gli elementi puri e hanno mantenuto il loro rango celeste.⁶⁸⁷ Dunque, in questa occasione Taziano potrebbe leggere Filone e adoperare la sua terminologia, non ancora connotata, tale per cui il δαίμων può mantenere un ruolo positivo. Che Taziano utilizzi qui come fonte Filone, pur non accettandone in gran parte le teorie, è ipotizzabile anche dal riferimento al fuoco e all'aria, che non sono, come accadeva in parte in Filone, i componenti delle anime, ma che sono solo utilizzati come esempi: Taziano dunque rifiuta di accettare che i demoni siano composti di fuoco e aria.⁶⁸⁸ L'elemento più puro cui Taziano fa riferimento potrebbe essere la parte superiore della materia, di cui i demoni stessi sono composti, ma non

tornare ad una concezione platonica di un Dio ordinatore di una materia già esistente. Cfr. Hunt 2003, pp. 130–31 e p. 136, in cui l'autrice osserva che anche il destino finale dei demoni assume, in questo capitolo, una sfumatura diversa, e più ottimistica, rispetto a quanto indicato successivamente.

⁶⁸⁶ Cfr. Monaci Castagno 1995, p. 180, che indica con *demoni* gli spiriti malvagi e con *angeli* gli spiriti attratti dagli elementi più puri. Anche Hunt 2003, p. 26 ritiene che in questo caso il termine δαίμων intenda spiriti buoni e malvagi.

⁶⁸⁷ Si veda anche Di Cristina, p. 79n98, secondo cui qui Taziano accenna alle due categorie di angeli superiori e inferiori di cui si trova traccia nell'angelologia giudeo-cristiana. Rimane comunque il problema dell'utilizzo assolutamente eccezionale del termine δαίμων per indicare una natura positiva.

⁶⁸⁸ Per Filone, cfr. cap. I. Sulla composizione dei demoni e sul loro rapporto con l'aria, si veda Smith 2008, pp. 485–7.

è comunque chiaro se in questo modo l'apologista intenda introdurre una gerarchia demonica.⁶⁸⁹

Eppure, sembra che il valore positivo di δαίμων sia conservato solo in questo breve passaggio, di poco preceduto e seguito da attestazioni della natura non solo malvagia, ma senza speranza di redenzione degli spiriti maligni. Nonostante l'utilizzo contemporaneo e la possibile influenza di Filone, è dunque difficile ammettere che effettivamente qui Taziano stia inserendo una valutazione positiva dei demoni, tanto più che poco prima l'autore ha esplicitamente affermato che il primo angelo caduto diventa demone proprio in seguito alla caduta. L'appellativo di demone sembra convogliare in sé l'indicazione di qualcosa di negativo: gli spiriti che si sono rivolti a ciò che vi è di più puro, insomma, non dovrebbero essere indicati come demoni, ma come angeli. L'unico caso in cui una tale denominazione potrebbe essere accettata comporta che la caduta sia già avvenuta, che l'angelo sia già divenuto demone e che, pur non potendo essere perdonato, rivolga ugualmente la sua attenzione agli elementi puri e non più alla materia, in una situazione di desiderio mai realizzabile per condanna eterna che potrebbe corrispondere al Limbo dantesco.

Si può dunque intendere che i demoni non abbiano nulla di materiale, ma che si siano resi demoni, cioè che siano caduti, a seguito del loro desiderio per la materia, motivo per cui Taziano può dire che essi *derivano dalla materia*. L'espressione σύμπηξις ἐξ ὕλης λαβόντες sembra indicare un'appropriazione da parte dei demoni di una forma materiale: il sostantivo, infatti, sembra indicare la compenetrazione di due elementi, che in questo caso sarebbero l'elemento spirituale

⁶⁸⁹ Uno *scholion* al testo suggerisce una fonte platonica per la bipartizione degli spiriti: si dovrebbe distinguere tra due tipologie di demoni, di cui una assolutamente spirituale e buona e l'altra assolutamente materiale e malvagia. La distinzione di cui parla lo *scholion* non è, in realtà, propria di Platone, ma si diffonde dalla scuola platonica ed è ben nota alla riflessione di poco precedente o contemporanea a Taziano, come per esempio esemplifica ampiamente Plutarco. Il Migne presuppone che Taziano indichi con il medesimo termine sia gli angeli buoni che quelli malvagi ma che, nella maggior parte delle occorrenze, faccia riferimento agli spiriti malevoli (come in effetti sembra evidente dal testo).

originario e una qualche forma di composizione materiale. Quindi, i demoni sono esseri spirituali, fatti di una materia *sottile*, simile per leggerezza all'aria e al fuoco, ma il loro spirito sarebbe decaduto da uno stato iniziale positivo.⁶⁹⁰

I demoni, per il desiderio di contatto con la materia, avrebbero modificato la loro natura, rendendosi capaci di modificare la materia stessa, almeno nelle sue componenti inferiori: in questo senso, *la materia esercita il dominio sull'anima*.⁶⁹¹ Il peccato dei demoni, dunque, non sarebbe passibile di perdono poiché nonostante essi non abbiano la concezione del bene avrebbero accettato di scendere da una condizione superiore, spirituale, a una condizione inferiore, il contatto e il controllo dell'elemento materiale. D'altra parte, sembra che il peccato umano non sia così differente da quello angelico.⁶⁹²

Il peccato angelico, però, prevede una punizione differente rispetto a quello di Adamo: se il peccato originario ha provocato nell'uomo la perdita dell'immortalità, questo non è avvenuto per i demoni, che godono di una vita immortale, a cui seguirà un fato diverso.

Questi esseri non muoiono facilmente, non essendo partecipi della carne; ma, pur essendo viventi, si occupano delle attività della morte, morendo dunque essi stessi ogni volta che insegnano ai loro seguaci a peccare. La loro caratteristica distintiva è il fatto che non muoiono come gli uomini, ma questo accadrà loro in futuro, quando saranno portati al supplizio. E non saranno partecipi della vita eterna, ma a loro toccherà morte nell'immortalità. [...] i demoni, che per tutta la vita hanno peccato e sono morti, avranno in quel momento l'immortalità, la stessa che hanno avuto mentre vivevano, simile nello stato a quella degli uomini che in vita hanno accettato quello che i demoni dicevano. Ma la trasgressione dei

⁶⁹⁰ Cfr. Hunt 2003, pp. 135–36.

⁶⁹¹ Cfr. Monaci Castagno 1996, p. 181: *Malgrado le oscurità e le ambiguità di alcune espressioni, sembra che Taziano descriva la situazione creatasi in seguito alla caduta. I demoni sono tali non perché sono costituiti dalla materia, ma perché, a partire da un certo momento, continuano a rimanere congiunti e ad operare con la parte inferiore di essa.*

⁶⁹² TAZIANO, *Orazione*, 20: *Il mondo, infatti, ci trascina verso il basso e per la nostra debolezza ricerchiamo la materia. Infatti, le ali dell'anima erano lo Spirito Santo, che è venuto a mancare a causa del peccato; come il volo incerto di un uccellino, è caduto a terra. Dopo il mutamento della condizione celeste desiderarono il possesso degli elementi inferiori.*

demoni è peggiore perché continuano a peccare per tempo infinito, mentre gli uomini hanno solo poco tempo a disposizione.⁶⁹³

Il fato finale dei demoni, ancora una volta, non è delineato con chiarezza: la stessa affermazione iniziale, secondo cui i demoni θνήσκουσι οὐ ῥαδίως, ripetuta anche successivamente, sembra scontrarsi nettamente con la ripetuta indicazione dell'immortalità dei demoni, in una difficoltà concettuale accentuata dal gusto per l'ossimoro tipico dello stile di Taziano. Infatti, la differenza tra la natura demonica e la natura umana sembra risiedere soprattutto nella morte, che in questa vita è riservata agli uomini e in quella successiva, sembra, ai demoni: in altri termini, sembra che il destino degli uomini, e forse solo degli uomini buoni, sia la resurrezione, che invece non è concessa ai demoni e agli uomini che li hanno seguiti. L'idea della *morte nell'immortalità* è certamente un ricordo evangelico: dunque, anche se la medesima idea è presentata in *Enoch* per gli uomini che hanno scelto la via del male, non è necessario presupporre una dipendenza di Taziano da questa fonte. D'altra parte, si può anche ritenere che per l'autore la vita dei demoni sia in realtà

⁶⁹³ TAZIANO, *Orazione*, 14: οἱ θνήσκουσι μὲν οὐ ῥαδίως (σαρκὸς γὰρ ἀμοιροῦσι), ζῶντες δὲ θανάτου πράττουσιν ἐπιτηδεύματα, τοσαυτάκις καὶ αὐτοὶ θνήσκοντες, ὅσάκις ἂν τοὺς ἐπομένους αὐτοῖς περιπτὸν ἐν τῷ νῦν, μὴ ὁμοίως τοῖς ἀνθρώποις ἀποθνήσκειν, τοῦθ', ὅπότεν μέλλωσι κολάζεσθαι, παρ<αίτι>ον αὐτοῖς <τῆς τιμωρίας ἔσται>. οὐ <γὰρ> μεθέξουσιν αἰδίου ζωῆς, ἀντὶ <ταύτης> θανάτου ἐν ἀθανάτῳ μεταλαμβάνοντες. [...] οἱ δαίμονες, τῇ νῦν ζωῇ πρὸς τὸ πλημμελεῖν καταχρώμενοι καὶ διὰ παντὸς [διὰ] τοῦ ζῆν ἀποθνήσκοντες, εἰσαῦθις ἔξουσι τὴν αὐτὴν ἀθανασίαν [ὁμοίαν τῆς παρ'ὸν ἔξων χρόνον], κατὰ μὲν<τοι> τὴν σύστασιν ὁμοίαν ἀνθρώποις τοῖς κατὰ γνώμην διαπραξαμένοις ἅπερ αὐτοῖς, παρ'ὸν ἔξων χρόνον, νενομοθετήκασι. Καὶ μήτι γε τοῖς ἐπομένοις τοῖς ἐλάττονα τῆς ἀμαρτίας ἔξαντοῦσι τὰ εἶδη διὰ τὸ μὴ πολυχρονίως βιοῦν, τοῖς δὲ προειρημένοις δαίμοσι τὸ πλημμελεῖν μείζον ἀποβέβηκε διὰ τὸ ἄπειρον τῆς βιότητος. Si è qui scelto di seguire il testo proposto da Marcovich, che accetta le integrazioni già proposte da Schwartz. Per quanto riguarda l'espressione τοῦθ', ὅπότεν μέλλωσι κολάζεσθαι, παρ<αίτι>ον αὐτοῖς <τῆς τιμωρίας ἔσται>, Di Cristina 1991, p. 84, propone di evitare le integrazioni e di tradurre *di conseguenza, quello che per essi attualmente è un vantaggio – cioè il fatto di non morire come gli uomini – sarà ciò che resterà loro quando verrà il momento del castigo*.

uno stato non dissimile alla morte, poiché è autonoma da Dio, e in quanto tale non può essere propriamente vita.⁶⁹⁴

Anche il destino finale dell'anima dei demoni non è chiaramente definito: inizialmente, Taziano indica che la morte nell'immortalità sarà il destino dei demoni e subito dopo osserva che i demoni otterranno un'immortalità nuova in un futuro non meglio specificato, ma che si può intendere dal contesto essere riferito al Giudizio finale. Si tratterebbe di una condizione non dissimile da quella presente (ἀθανασία ὁμοίαν τῆς παρ'ὄν ἔξων χρόνον), ma assunta per una seconda volta, come un nuovo inizio (εἰσαῦθις). Dunque, si ha l'impressione che i demoni siano immortali, ma destinati alla morte nel giorno del Giudizio e limitatamente a quel giorno, poiché successivamente alla risurrezione anche i demoni risorgeranno per una nuova vita immortale, in cui saranno condannati a vivere secondo la medesima natura degli uomini che avevano in vita accettato le loro indicazioni. Il termine utilizzato per indicare la natura di questi uomini, σύστασις, ha però in Taziano diversi valori, in quanto indica non soltanto l'essenza, ma anche lo stato in cui qualcosa si trova. Quale sia però lo stato di questi uomini non è altrimenti esplicitato: si può solo ipotizzare che si tratti di un allontanamento dalla grazia di Dio o di una sottomissione alla materia, in quanto l'anima dell'uomo, per Taziano, sarebbe composta di una parte materiale.⁶⁹⁵ In questo caso, però, si dovrebbe ipotizzare una permanenza dell'elemento materiale anche dopo il Giudizio.

D'altra parte, nonostante il difficile rapporto di Taziano con la materia, che ha indotto a ipotizzare una sua successiva apostasia verso lo gnosticismo, essa non ha

⁶⁹⁴ Cfr. Di Cristina 1991, pp. 84–85, secondo cui si deve intendere il significato di vita nel senso teologicamente forte che la parola ha nel *Vangelo di Giovanni*, di una vita partecipe di quella di Dio stesso. D'altra parte, la teoria di Taziano della mortalità delle anime dei peccatori può essere un interessante riferimento a questo testo: si veda TAZIANO, *Orazione*, 13, in cui si descrive la mortalità dell'anima peccatrice assieme al corpo e la sua successiva risurrezione per la punizione eterna.

⁶⁹⁵ Cfr. PG vol. VI, p. 837. Per la concezione dell'anima in Taziano, cfr. *Orazione 12: noi conosciamo due varietà di spirito, di cui una è chiamata psukè. La parte migliore dell'anima è a immagine e somiglianza di Dio. Entrambe erano presenti all'interno dei primi uomini, affinché una parte fosse pari alla materia e una parte le fosse superiore.* Su questo brano, si veda Di Cristina 1991, p. 76 n95.

una valenza totalmente negativa, come si evince dall'affermazione che Dio non può aver creato qualcosa di malvagio e che anche nei primi uomini, cioè, a quanto sembra dire il testo, nella generazione che precedette il peccato originario, la parte inferiore dell'anima sarebbe stata pari alla materia e sarebbe morta con il corpo, essendo destinata a risorgere nel giorno del Giudizio.⁶⁹⁶ L'altra parte dell'anima, invece, essendo superiore alla materia, non ne subisce l'attrazione ed è rivolta verso la luce: il suo compito sarebbe di guidare anche l'altra parte dell'anima nella corretta direzione, in una descrizione che, almeno in parte, sembra ricalcare la teoria dell'anima platonica;⁶⁹⁷ tuttavia, l'azione dei demoni può indurre la parte inferiore dell'anima a prendere il sopravvento, allontanando conseguentemente l'uomo da Dio, come dimostrato dagli stessi greci, che seguendo i loro falsi dei, cioè i demoni stessi, si sono resi eloquenti ma assurdi nel pensiero.⁶⁹⁸

Ai demoni non è concessa, a differenza degli uomini, alcuna possibilità di pentimento: il loro peccato, come si è visto, dovrebbe essere molto più grave di quello degli uomini. La differenza, tuttavia, non sembra essere solo qualitativa, ma anche quantitativa: Taziano, infatti, osserva, con una disarmante semplicità, che una delle principali differenze tra la malvagità umana e quella demonica sta nella finitezza della prima, dovuta alla mortalità dell'uomo. Essendo destinati a morire rapidamente, gli uomini possono commettere solo un numero limitato di atti malvagi, mentre i demoni, avendo a disposizione l'eternità, possono continuare a peccare fino alla fine dei tempi, rendendo la loro apostasia di grado superiore a

⁶⁹⁶ Solo in alcuni uomini oltre all'anima è presente anche lo Spirito di Dio, che garantisce la salvezza: cfr. TAZIANO, *Orazione*, 13: *Greci, l'anima non è immortale per sua stessa natura, ma è mortale. Ma è possibile che essa non muoia. Infatti, muore ed è dissolta assieme al corpo, se non conosce la verità, successivamente risorge alla fine del mondo con il corpo, ricevendo la morte nell'immortalità attraverso il castigo. [...] Lo Spirito di Dio non è in tutti, poiché dimora solo presso coloro che conducono la loro vita secondo giustizia e si unisce all'anima [...]*. Cfr. Monaci Castagno 1996, p. 181, Cfr. Elze 1960, pp. 83–88. Cfr. Hunt 2003, p. 23.

⁶⁹⁷ Sulla concezione dell'anima, cfr: TAZIANO, *Orazione*, 15.

⁶⁹⁸ Cfr. TAZIANO, *Orazione*, 13–14.

quella umana.⁶⁹⁹ Nonostante, dunque, sia possibile rintracciare una motivazione qualitativa della maggiore gravità del peccato angelico, che risiederebbe nel volontario abbandono della condizione spirituale per l'elemento materiale, sembra che il dato più significativo per Taziano sia quello quantitativo, l'unico ad essere evidentemente addotto come motivazione della definitiva condanna dei demoni. E in effetti, nel momento in cui stabilisce che gli angeli sono dotati di libero arbitrio ma che non hanno la capacità di discernere il bene dal male, Taziano in qualche modo sembra preannunciare che la differenza tra angeli e uomini non è rilevante nella distribuzione delle colpe; a questo, poi, si aggiunge l'affermazione della superiorità umana su ogni altra creatura, angeli compresi, dovuta alla presenza, nell'uomo, dell'anima superiore, creata biblicamente *a immagine e somiglianza di Dio*.⁷⁰⁰ Ma anche questo ultimo dato è, in realtà, contraddittorio, poiché i demoni, la cui natura è ancora solo spirituale, mantengono comunque una superiorità sugli uomini, cui Taziano ha fatto riferimento per spiegare il motivo per cui solo alcuni uomini, superiori agli altri, sono in grado di riconoscere i demoni; allo stesso modo, in un altro passo si afferma chiaramente, con citazione biblica, che *gli uomini sono stati creati di poco inferiori agli angeli*.⁷⁰¹

Il pensiero di Taziano riguardo ai complessi rapporti tra la natura umana, divina e demonica, dunque, si mostra assolutamente contraddittorio, ma rende evidente che la componente gnostica sul suo pensiero non può essere eccessivamente sottolineata, quanto meno all'altezza cronologica della composizione del *Discorso*: non esiste, infatti, alcuna battaglia cosmica tra demoni e angeli, tra male e bene, poiché appare sempre chiaro che il primo non può competere con il secondo.⁷⁰²

⁶⁹⁹ Cfr. TAZIANO, *Orazione*, 14: *non è forse vero che dagli uomini sono prodotti meno tipi di colpe perché godono di una vita non lunga, mentre dai già citati demoni sono stati realizzati molti più errori per l'eternità della loro vita?*

⁷⁰⁰ Cfr. TAZIANO, *Orazione*, 12 e 15. È strano che Taziano ripeta in due occasioni la struttura dell'anima, a così breve distanza. Il capitolo 12 in effetti appare come irrelato a ciò che lo precede e lo segue: anche gli argomenti che comprende, come mostrato in precedenza, talora non si collegano con il restante pensiero dell'autore.

⁷⁰¹ Cfr. *Salmi* 8, 4.

⁷⁰² Cfr. Hunt 2003, p. 39.

d. L'AZIONE DEI DEMONI SUGLI UOMINI

La spiegazione delle modalità di intervento dei demoni sugli uomini e del modo in cui resistere loro occupa un'importante sezione dell'opera di Taziano.⁷⁰³ Le motivazioni di questa azione non sono spiegate in maniera distinta: l'unico obiettivo dei demoni è l'allontanamento degli uomini da Dio e sembra apparentemente dovuto alla sola malizia: i demoni, infatti, agiscono per κακοήθεια e per ottenere un guadagno personale. Infatti, Taziano, citando un passo di Giustino a noi non giunto, paragona i demoni ai banditi, che prendono in ostaggio un corpo e richiedono in cambio un pagamento (per i demoni in termini di venerazione e sacrifici) per restituirlo al legittimo proprietario.⁷⁰⁴

Come si è osservato in precedenza, i demoni sono innanzitutto in grado di operare sul destino, benché non sia chiaro se lo sfruttino soltanto o se, come accade secondo Atenagora, ne siano stati essi stessi gli artefici.

In secondo luogo, essi possono operare sull'anima, inducendola a venerarli e quindi allontanando l'uomo dalla corretta conoscenza, dalla verità e, in ultimo, da Dio stesso. Il presupposto per l'efficacia dell'azione demonica è, infatti, l'ignoranza, poiché solo su chi ignora la verità essi possono agire.⁷⁰⁵ Dunque, secondo una tradizione ben diffusa nel II secolo, dimostrata da Giustino, da Atenagora, ma anche da Erma e dall'*Ascensione di Isaia*, è necessario che la mente umana sia portata ad accettare l'intervento dei demoni:

⁷⁰³ Cfr. TAZIANO, *Orazione*, 14–21.

⁷⁰⁴ Cfr. TAZIANO, *Orazione*, 8: *Gli uomini divennero occasione per l'apostasia di questi [dei demoni]. Infatti, avendo mostrato loro la mappa della disposizione delle stelle, in modo che vi traessero diletto come da un gioco, introdussero il destino con un'azione estremamente ingiusta. Infatti, il giudice e il giudicato, divenuti tali in base al destino, come anche l'assassino e l'assassinato, colui che diventa ricco e colui che diventa povero, tutti questi sono soggetti al destino stesso in quanto da esso resi tali. Tutta questa discendenza, come in un teatro, offre a questi un divertimento, presso di quelli, come dice Omero, si generò un riso inestinguibile presso gli dei beati. Infatti, coloro che guardano due duellanti, tifando chi per l'uno e chi per l'altro, e colui che si sposa o che corrompe i bambini o che commette adulterio, ridendo e divertendosi, colui che fugge o che è corrotto, in che modo non sarà considerato un essere mortale? Proprio attraverso queste cose che alcuni avevano generato tra loro, si erano resi manifesti agli uomini, attraverso queste cose quelli che le ascoltavano furono esortati a compiere atti simili.* Cfr. Hunt 2003, p. 67.

⁷⁰⁵ Cfr. TAZIANO, *Orazione*, 14.

I demoni, che sconvolgono gli uomini solo per la loro cattiveria, deviano i pensieri di coloro che si sono protesi verso il basso attraverso macchinazioni varie e ingannatrici, in modo da rendere impossibile l'elevarsi nel cammino verso il cielo.⁷⁰⁶

L'unica possibilità che ha l'uomo per non essere intrappolato dai demoni risiede nella sua capacità di rifiutare la materia inferiore, che è lo strumento attraverso cui i demoni agiscono: il loro potere, infatti, appare limitato.

Se fosse loro possibile, avrebbero trascinato verso il basso ogni cosa, anche il cielo, con ogni cosa creata. Ora, questo non potrà mai avvenire, infatti non ne sono in grado; invece, combattono attraverso la materia inferiore contro la materia simile a loro.⁷⁰⁷

Come si è osservato in precedenza, il passo qui citato è di fondamentale importanza per la comprensione della riflessione di Taziano sulla natura dei demoni e serve anche a spiegare in quale modo i demoni possano agire direttamente sugli uomini. La materia inferiore è, chiaramente, quella di cui è composto l'uomo e agendo su di essa i demoni possono provocare gli elementi che tipicamente sono ad essi associati, cioè malattie e dispute: dunque, l'azione demonica avviene sulla materia stessa che compone l'uomo e sulla sua psiche, ma solo a condizione che l'uomo non abbia provveduto a difendersi attraverso una *armatura spirituale*.

Se qualcuno volesse dunque sconfiggerli, dovrebbe cercare di allontanarsi dalla materia. Come un guerriero armato di uno scudo di Spirito Santo, sarebbe possibile salvare tutto ciò che fosse da esso circondato. Ci sono infatti malattie e disordini della materia che è in noi. I demoni sono la causa di queste cose, poiché fanno in modo che queste siano attribuite a loro,

⁷⁰⁶ TAZIANO, *Orazione*, 16: δαίμονες γὰρ τῆ σφῶν κακοηθείᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐμβρακχεύοντες, ποικίλαις καὶ ἐψευσμέναις δραματουργίαις τὰς γνώμας αὐτῶν παρατρέπουσι κάτω νενευκίας, ὅπως μεταρσιοῦσθαι πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς πορείαν ἐξάδυνατῶσιν.

⁷⁰⁷ TAZIANO, *Orazione*, 16: εἰ γὰρ δυνατὸν αὐτοῖς, πάντως ἂν καὶ τὸν οὐρανὸν συνάμα τῆ λοιπῆ ποιήσει καθείλκυσαν · νῦν δὲ τοῦτο μὲν πράττουσιν οὐδαμῶς · ἀδυνατοῦσι γὰρ · ὕλη δὲ τῆ κάτω πρὸς τὴν ὁμοίαν αὐτοῖς ὕλην πολεμοῦσιν.

giungendo proprio nel momento in cui ci si imbatte in una malattia.⁷⁰⁸

Il primo modo con cui i demoni possono interferire nella vita umana è dunque l'azione diretta sulla materia che ne compone il corpo, che può essere alterata generando malattie: probabilmente, il riferimento che Taziano ha qui in mente è la teoria umorale, secondo cui una variazione nelle componenti liquide dell'uomo può generare squilibri pericolosi per la salute.⁷⁰⁹ Eppure, la spiegazione appare ancora una volta priva di una forte coerenza interna: da un primo punto di vista, non è chiaro come l'uomo possa difendersi da un attacco di questo tipo, portato alla materia che lo costituisce. L'autore, infatti, fa riferimento a un'armatura spirituale che avvolge l'uomo giusto e distaccato dalla materia, lasciando immaginare che questa protezione possa impedire al demone di entrare in contatto con la costituente fisica dell'uomo.

Lascia qualche dubbio anche un secondo punto, in cui Taziano osserva che i demoni non sono generalmente i veri responsabili delle malattie, ma si presentano quando il corpo umano, per altri motivi, si ammala e fanno in modo che lo stato alterato della materia sia attribuito a loro. Dunque, si ha l'impressione che i demoni possano generare malattie, ma che generalmente sfruttino quelle già esistenti per altri scopi e, in particolare, per indurre gli uomini ad amarli.⁷¹⁰ Allo stesso modo, i demoni non possono guarire, ma fingono di curare, attirando a loro stessi gli uomini e rendendoli così schiavi. Questo tipo di azione demonica sembra essere

⁷⁰⁸ TAZIANO, *Orazione*, 16: τούτους δὲ νικᾶν ἂν τις θελήσῃ, τὴν ὕλην παραιτησάσθω · θώρακι γὰρ πνεύματος ἐπουρανίου καθωπλισμένος πᾶν τὸ ὑπ'αὐτοῦ περιεχόμενον σῶσαι δυνατὸς ἔσται. Εἰσὶν μὲν οὖν καὶ νόσοι καὶ στάσεις τὴν ἐν ἡμῖν ὕλης · δαίμονες δ'ἑαυτοῖς τοῦτων τὰς αἰτίας, ἐπειδὴν συμβαίνωσιν, [ἑαυτοῖς] προσγράφουσιν, ἐπίοντες ὅποταν καταλαμβάνῃ κάματος.

⁷⁰⁹ Anche in ambiente gnostico l'accostamento tra demoni e malattie è particolarmente rilevante. Cfr. Filoramo 1995, pp. 160–62.

⁷¹⁰ TAZIANO, *Orazione*, 17: *Con grande maestria, infatti, allontanano gli uomini dalla venerazione di Dio, inducendoli a servirsi di erbe e radici.*

principalmente correlata alla malattia psichica, cui in effetti Taziano sembra fare riferimento, come se si trattasse del suo principale obiettivo.⁷¹¹

L'azione del demone nella finta guarigione è molto complessa: innanzitutto, il demone deve impossessarsi del corpo dell'uomo e, come sembra di capire dal testo, ciò può avvenire solo se la persona non è difesa dall'armatura spirituale che prima l'autore ha citato in causa. In un secondo momento, il demone sembra anticipare la sua manifestazione di potere, inducendo sogni apparentemente profetici, che rivelano un futuro che il demone, agendo in prima persona, è in grado di anticipare: il sogno, infatti, promette la risoluzione della malattia, che in realtà avverrà proprio per il fatto che il demone libererà il corpo prescelto dalla sua possessione, facendo scomparire i sintomi che hanno reso evidentemente malato l'uomo. Il demone, tramite questa azione di propaganda, dimostra la sua potenza e lega a sé i testimoni di tale avvenimento. Ma ancora una volta Taziano appare contraddittorio, poiché subito dopo aver affermato che i demoni non sono in grado di guarire, spiega che la loro possessione provoca uno stato di malattia, da cui il corpo umano può liberarsi solo una volta che il demone stesso se ne sia allontanato. Sembra che vi siano, dunque, due diversi tipi di malattia: uno, impropriamente chiamato in questo modo, che è solo l'effetto della presenza del demone nel corpo, e uno che agisce sul corpo in modo indipendente dall'azione demonica e su cui i demoni stessi non possono agire, poiché solo il potere di Dio può, in questo caso, avere effetto.

La malattia, causata o meno dai demoni, appare come uno dei metodi prediletti dai demoni per irretire gli uomini, come dimostrano, secondo le parole di Taziano, i diversi tentativi, fallaci, di spiegare le guarigioni che avvengono tramite i diversi usi della medicina: la conoscenza delle erbe e dei rimedi che la natura (materiale) può offrire è un potenziale pericolo per l'anima umana, che in tal modo si lascia avvicinare

⁷¹¹ Cfr. Filoramo 1990, p. 200: *Che le malattie, in particolare quelle mentali, abbiano una causa sovranaturale, in genere riconducibile all'azione di spiriti malvagi, è concezione talmente diffusa nelle più differenti culture e religioni da non meritare alcun commento. Queste concezioni, non estranee alla tradizione greca, [...] continuarono a costituire un patrimonio inalienabile anche del mondo demonologico tardo-antico, contribuendo ad alimentare la pratica secondo cui 'la malattia inviata dai demoni non può che essere guarita da loro'.*

dal potere dei demoni. È infatti evidente, per l'apologista, che la guarigione non avviene grazie ai rimedi utilizzati, ma per volontà divina: lo studio dei rimedi e delle modalità in cui essi agiscono sul corpo umano indica una fondamentale sfiducia nei confronti della potenza divina e un'eccessiva fiducia nei confronti della materia.⁷¹² L'esempio che Taziano utilizza è il riferimento alla teoria della *συμπαθεία*, attribuita erroneamente dall'autore a Democrito, secondo cui l'azione delle radici, ma anche di altri elementi di origine animale, sarebbe efficace in base alla loro *simpatia* o *antipatia* nei confronti delle varie parti del corpo.⁷¹³ Si tratta, dunque, di una pratica di medicina magica, per effetto simpatico, che era particolarmente diffusa nel mondo greco – latino e Taziano stesso riconosce la vicinanza di questa tecnica con la magia.⁷¹⁴ Lo stoicismo, infatti, aveva utilizzato questo concetto per spiegare il funzionamento dell'astrologia, altra pratica che Taziano rifiuta, come si è visto; ma proprio in età imperiale si mostra uno sviluppo della teoria della *συμπαθεία* anche in campo magico e alchemico.⁷¹⁵ Secondo una tradizione che ha un'amplessissima diffusione nel Mediterraneo, infatti, sarebbero i demoni a stabilire il funzionamento di tali elementi sul corpo umano, e avrebbero trasmesso tale conoscenza agli uomini, ancora una volta, per indurli in errore.⁷¹⁶

Un'altra indicazione dell'infondatezza della fiducia nei rimedi materiali per le malattie deriva da un breve accenno, che appare piuttosto ingenuo, alla teodicea: infatti, se Dio avesse fornito piante e minerali della capacità di guarire i mali, si dovrebbe ipotizzare una precedente creazione di tali mali, che non può risalire ad

⁷¹² Cfr. TAZIANO, *Orazione, 17: Come si può collegare la guarigione dei folli alla materia e non a Dio?*

⁷¹³ Cfr. Graf 1995, p. 199 e Monaci Castagno 1995 p. 180.

⁷¹⁴ Cfr. TAZIANO, *Orazione, 17*.

⁷¹⁵ Cfr. Bidez 1938, p. 193. Cfr. Graf 1995, pp. 200–201. Come osserva Graf, la magia simpatica è nota generalmente attraverso la categorizzazione offerta da Frazer 1923, ma deriva proprio dallo studio che questo autore ha dedicato all'Ellenismo.

⁷¹⁶ TAZIANO, *Orazione, 17: Le varietà delle radici e l'impiego di nervi e ossa non sono rimedi efficaci di per sé, ma funzionano a causa della malvagità dei demoni, che hanno stabilito che ognuna di quelle abbia un tale effetto.*

altri che a Dio stesso.⁷¹⁷ Ma poiché a Dio si può far risalire solo la creazione del bene, non è possibile che le erbe mediche abbiano realmente tale funzione: la medicina, infatti, è solo una macchinazione, una ἐπιτέχνησις, di creazione demonica.

Secondo Taziano, l'unico modo che l'uomo ha per sfuggire alla malattia è l'affidamento spirituale a Dio, poiché l'utilizzo della medicina può causare l'ira di Dio nei confronti di chi si è servito di tale rimedio: l'errore dell'uomo, infatti, risiede proprio nell'affidamento alla materia invece che alla potenza di Dio. Inoltre, l'utilizzo di rimedi farmacologici può corrompere l'anima stessa dell'uomo, poiché si tratta di elementi materiali che intervengono sulle componenti materiali dell'uomo: non si può avere alcun effetto positivo dal contatto con qualcosa di negativo, come appunto la σάρξ inferiore, che deve sempre essere evitata dall'uomo.⁷¹⁸ Infatti, curarsi attraverso le erbe indicherebbe una commistione, nell'uomo, di elementi buoni e malvagi e sarebbe pari ad accettare l'invito a cena di un ladro, diventandone dunque in parte complici, pur senza aver commesso in prima persona il furto.⁷¹⁹

Appare dunque molto chiara la natura dell'errore umano, che risiede nella fiducia mal riposta, nella materia invece che in Dio e nell'esaltazione eccessiva della realtà materiale, che porta in definitiva all'attribuzione di onori quasi divini agli elementi materiali del mondo.⁷²⁰ Infatti, il considerare come benefico un elemento materiale porta a una sua eccessiva considerazione, poiché si perde di vista il fondamentale intervento divino nell'atto della guarigione. Tuttavia, sorprendentemente, Taziano non rifiuta completamente l'arte della medicina, contraddicendosi, dunque

⁷¹⁷ TAZIANO, *Orazione, 17*: Dio, se avesse creato queste cose perché fossero utilizzate come gli uomini preferiscono, sarebbe anche creatore di cose malvagie.

⁷¹⁸ TAZIANO, *Orazione, 18*: La medicina e ogni elemento che stia in essa ha carattere di macchinazione. Se infatti qualcuno si cura con ciò che proviene dalla natura, confidando in essa, guarirebbe piuttosto se confidasse nella potenza di Dio. Come infatti gli elementi nocivi sono materiali, anche i rimedi sono della stessa natura.

⁷¹⁹ TAZIANO, *Orazione, 18*.

⁷²⁰ TAZIANO, *Orazione, 18*.

nuovamente: essa infatti può essere utilizzata, a patto che il credente abbia la consapevolezza che solo Dio può inviare la vera guarigione.⁷²¹

Le motivazioni di Taziano nel rifiutare la medicina sembrano banali, ma sollevano in realtà alcuni problemi: in particolare, risulta ancora una volta poco chiaro lo statuto della materia, che è indicata esplicitamente con l'aggettivo *φάυλος*, che può indicare qualcosa di malvagio, ma anche di poco conto. Eppure, si ha l'impressione che l'idea che l'autore vuole veicolare sia più che altro la prima, come indica il successivo riferimento al *mescolare elementi buoni e cattivi* (*κακοί*), che non lascia alcun possibile dubbio. Taziano si è più volte preoccupato di salvaguardare la bontà dell'intera creazione, ribadendo in continuazione che Dio ha creato solo ciò che è buono. Si ha l'impressione, dunque, che Taziano abbia cercato di mantenersi nell'ambito dell'ortodossia per difendere la teodicea, ma il rapporto con la materia è certamente problematico e questo può aver indotto Ireneo a ritenere uno sconfinamento nelle teorie gnostiche o la conversione di Taziano stesso allo gnosticismo.

L'uomo è profondamente attratto dalla materia e questa sarebbe, secondo Taziano, la conseguenza del peccato originale, che si configura come una caduta verso il basso, nella ricerca degli elementi materiali, non solo per gli angeli, come l'autore ha mostrato in precedenza, ma anche per gli uomini: proprio per questo per i demoni è così facile ingannare gli uomini e convincerli a servirsi di rimedi materiali e non spirituali.

Dunque, secondo una dottrina ben conosciuta al tempo di Taziano, la conoscenza riveste un ruolo fondamentale nella demonologia: essa, infatti, rappresenta un pericolo per l'anima, poiché la sua assenza lascia il campo aperto ai demoni e la sua presenza, in forma non corretta, ne mette in discussione le priorità. In particolare, il discorso di Taziano è rivolto proprio all'astrologia, alla magia e alla farmacologia, che nel mondo cristiano ed ebraico non godono generalmente di rispetto: le prime due arti, infatti, sono contemplate nell'elenco degli insegnamenti dei Vigilanti agli

⁷²¹ TAZIANO, *Orazione*, 20: *Se anche ti curi con i farmaci, hai il mio perdono; è necessario però che tu attribuisca a Dio la tua testimonianza.*

uomini. Solo la medicina mantiene uno statuto dubbio, come dimostra l'esito del *Libro dei Giubilei*, in cui la conoscenza delle erbe diventa uno strumento divino da trasmettere ai pochi uomini lodevoli. Il rifiuto della conoscenza pagana è una cifra distintiva del pensiero di molta parte dell'apocalittica giudaica e riemerge con forza in Taziano, benché sia difficile stabilire se la paternità dell'idea sia enochica o altra.

Per l'apologista l'unica conoscenza possibile deriva direttamente da Dio, attraverso le parole dei profeti, che hanno rivelato la verità in luogo delle menzogne demoniche.⁷²² Non è espresso chiaramente a quali profeti biblici Taziano faccia riferimento, benché sia interessante l'indicazione che anche la terra di provenienza degli uomini e degli angeli fosse una sorta di seconda terra posta in uno dei cieli, con un vago ricordo del *Secondo Libro di Enoch* e dell'*Apocalissi di Isaia*. Ma tutta la conoscenza ebraica e cristiana è comunque precedente e dunque dotata di maggior valore rispetto a quella pagana, data l'antiorità di Mosè rispetto a Omero, argomento che, chiaramente, Taziano riprende da Giustino.⁷²³

Dunque, ancora una volta, anche in Taziano l'elemento della conoscenza diventa centrale nel costruire un pensiero demonologico: i demoni per malizia trasmettono conoscenze negative agli uomini, sotto forma di magia, astrologia e medicina, ma sono anche caratterizzati dall'assenza di una vera conoscenza. Così, il primo angelo cade per *manca di conoscenza* e i demoni creano i miti per imitare le verità che i profeti narrano e che a loro sono precluse. Sebbene non sia possibile stabilire se Taziano abbia realmente conosciuto, anche in forma orale, la letteratura enochica, essa esercita comunque una certa influenza sul suo pensiero, identificabile nel riferimento stesso alla figura del demone, che si presenta chiaramente come erede

⁷²² Inoltre, attraverso questa forma di sapere lo spirito divino può unirsi nuovamente all'anima umana, da cui si era separato in conseguenza del peccato originario, permettendo all'uomo di raggiungere la salvezza. Come osserva Koltun-Fromm 2005, p. 5, si può parlare in Taziano di una vera *soteriologia della conoscenza*.

⁷²³ TAZIANO, *Orazione*, 40–41. Cfr. Grant 1988, p. 124. Cfr. Hunt 2003, p. 49: la salvezza deriva dai profeti, poiché per loro tramite si è diffusa la vera conoscenza. Anche in questo caso, il riferimento alla conoscenza come mezzo di salvezza non può essere considerato come un elemento indice dell'appartenenza di Taziano a una corrente gnostica, poiché il ruolo chiave della conoscenza nella salvezza è attestato ampiamente in tutto il II secolo.

della precedente tradizione: certamente, le somiglianze tra l'idea di Taziano e quella dell'apocalittica giudaica possono risalire a ragioni diverse dalla lettura diretta. Se Giustino è stato realmente il maestro di Taziano e se per Giustino si può realmente ipotizzare una forma di conoscenza del materiale ebraico, non può stupire il trattamento simile di alcuni argomenti.

Per valutare l'impatto dell'eredità della letteratura apocalittica, risulta dunque interessante l'analisi delle motivazioni che hanno portato gli angeli alla caduta, poiché in questo particolare ambito le varie voci della tradizione enochica hanno trasmesso ipotesi diverse; ma, anche in questo caso, è difficile attribuire un filo logico al pensiero di Taziano, poiché sembra che diverse istanze si sommino senza giungere ad una conclusione. Nella maggior parte delle occorrenze il peccato angelico si configura come un desiderio di materialità, contrastante con lo statuto originario degli angeli, elemento che, ancora una volta, autorizza un paragone con il *Libro dei Vigilanti*, ma che potrebbe essere anche collegato alla vicinanza di Taziano con il mondo gnostico, con cui l'apologista potrebbe essere entrato in contatto a Roma. Eppure, nell'indicare la causa della caduta del primo angelo, Taziano chiama in causa il peccato di *arrogatio divinitatis*:⁷²⁴ idea che, in effetti, sembra essere ripresa nel momento in cui l'apologista indica la volontà dei demoni di utilizzare le arti della divinazione e della magia per indurre gli uomini a venerarli.⁷²⁵

Permangono, dunque, in Taziano le caratteristiche tipiche della demonologia di II secolo, particolarmente evidenti in un confronto con l'opera di Giustino e tra cui spicca la preferenza per l'uso del termine δαίμων rispetto all'evangelico δαιμόνιον.⁷²⁶ Ma definire il pensiero di Taziano risulta realmente difficile, a causa delle continue contraddizioni dell'autore e dalla mancanza di sistematicità del suo pensiero. Perfino una questione strettamente connessa alla visione cosmologica dell'autore, come la materialità o meno di angeli e demoni, è ricca di contraddizioni e non è esplicitamente affrontata.

⁷²⁴ Cfr. Monaci Castagno 1995, p. 180.

⁷²⁵ Cfr. Grant 1988, p. 121. Cfr. Bolgiani 1990, p. 227.

⁷²⁶ Per un confronto tra i due autori, si veda Hunt 2003, pp. 60–ss. In particolare, per la demonologia, pp. 65–67.

Eppure, alcuni argomenti tipici della demonologia di II secolo sono solo accennati: per esempio, il legame dei demoni con i sacrifici è contenuto in un unico riferimento alla loro brama, senza che peraltro si faccia menzione del sangue, nel capitolo XII del *Discorso* che, come si è visto, appare eccentrico rispetto al contesto. Lo stesso legame dei demoni con le divinità è presente ma poco sviluppato.⁷²⁷ La riflessione demonologica di Taziano, dunque, mostra una sua ben precisa originalità, che purtroppo si scontra con le difficoltà di lettura del testo dell'apologista, che minano la possibilità del lettore di comprenderne il pensiero, in presenza di una tradizione testuale difficile.

Ma l'originalità di un tentativo autonomo di spiegazione dell'azione demonica, soprattutto nel suo agire sull'uomo, merita certamente attenzione: Taziano, infatti, appare in grado di comprendere quale fosse effettivamente il peccato angelico nell'originario racconto del *Libro dei Vigilanti*, un mito che permette di fondere due istanze fortemente avvertite nel II secolo. Da un lato, infatti, si riprende la tradizione giudaica e cristiana attraverso il racconto del peccato angelico, che, dall'altro lato, è accostato all'idea della malvagità o della debolezza della materia, elemento collegato alla concezione ellenistica del male.⁷²⁸

6. CONCLUSIONE

L'uso terminologico dei sostantivi che appartengono all'area semantica della demonologia dimostra come la scelta linguistica comporti una riflessione e una precisa scelta di campo nell'esposizione del pensiero proprio a ciascun autore. Il sostantivo *πνεῦμα* aveva goduto di un'ampia fortuna nel I secolo, in concomitanza con la composizione del Nuovo Testamento, e mantiene la sua esistenza in testi che intendono mantenere un contatto molto stretto con questo tipo di letteratura; progressivamente, però, esso perde la sua rilevanza nell'indicazione degli spiriti

⁷²⁷ Cfr. TAZIANO, *Orazione*, 7 e il confronto che Hunt 2003, pp. 36–37 stabilisce con *Rom.* 1, 19–25.

⁷²⁸ Cfr. Bolgiani 1990, p. 227.

maligni, per due principali motivi: in primo luogo, la necessità di distinguere gli spiriti malvagi dallo Spirito Santo, egualmente identificato attraverso il medesimo sostantivo; in secondo luogo, la necessità dell'utilizzo di un lessico comprensibile anche da parte degli interlocutori pagani, avvertita più che altro a partire dagli apologisti. I sostantivi che mantengono una discreta rilevanza sono dunque ἄγγελος, cui è necessario collegare un aggettivo che in qualche modo indichi la malvagità o il ruolo delle entità maligne; διάβολος, che inizia a perdere la sua valenza veterotestamentaria di *tentatore* per divenire un generico *ingannatore*, e che talora può essere sostituito dal suo omologo ebraico σατανάς; infine, δαίμων e δαιμόνιον, che mantengono la loro valenza neo e veterotestamentaria e che nel contempo si arricchiscono di sfumature derivate dalla riflessione in lingua greca.

La scelta del termine ἄγγελος è chiaramente connessa al riferimento alla tradizione enochica della caduta angelica e i testi che se ne servono rimandano in modo esplicito a tutte le varianti del mito dei Vigilanti diffuse fino al II secolo: così accade, per esempio, nell'*Ascensione di Isaia*, in cui il termine δαίμων è apparentemente assente, ma in cui il concetto che tale vocabolo sembra esprimere nel Nuovo Testamento è rintracciabile nella figura del διάβολος a capo delle schiere angeliche cadute.

Il riferimento al diavolo e ai demoni come eredi della caduta angelica è, d'altra parte, un elemento indiscutibile del panorama cristiano del II secolo: Giustino, Taziano, Atenagora ed Ireneo concordano tutti nel collegare l'origine del male a questo avvenimento, che pure è inserito in vari modi nella cornice temporale dei singoli autori. Nonostante la forma che il peccato assume sia normalmente collegato a quanto espresso nel *Libro dei Vigilanti*, non sempre è facile identificare la fonte precisa cui gli apologisti fanno riferimento: infatti, la natura del peccato angelico, e le qualità stesse dei caduti, subiscono nel tempo vari mutamenti.

Solo pochi autori riconoscono correttamente nei demoni le anime disincarnate dei Giganti, figli dei Vigilanti e delle donne: solo Giustino e Atenagora sembrano ricorrere a questa primitiva versione del mito, ma anch'essi rifiutano di accettare la lezione più antica, sostenendo che gli angeli caduti non sono mai stati imprigionati,

ma sono tuttora liberi per il mondo e in grado di compiere il male. Dunque, il termine ἄγγελος e il termine δαίμων, che originariamente avevano due valori estremamente diversi, vengono a sovrapporsi: e in questo, certamente, non può essere ininfluenza l'autorità di Filone, che equipara chiaramente i due elementi.

Contemporaneamente, anche il διάβολος perde la sua specificità, quanto meno in taluni autori: il primo caduto, infatti, che pure è onnipresente negli scritti degli apologisti, con la sola eccezione di Giustino, appare come un *primus inter pares* dotato di un potere sovrapponibile a quello delle sue schiere. Permane dunque la gerarchia di tipo militare che contraddistingue il mondo infernale fin dal tardo giudaismo, ma la figura del diavolo, inteso come primo essere a cadere, non è più necessaria al fine del perfezionarsi dei piani divini, e dunque appare generalmente passibile di pena. Elemento imprescindibile della riflessione degli apologisti è infatti il libero arbitrio angelico, che è proprio di tutti i caduti. Ma anche in questo caso, le differenze sono evidenti: per Taziano, il libero arbitrio non si accompagna alla conoscenza del bene e del male, né per gli uomini né per gli angeli, motivo per cui entrambi possono peccare; al contrario, per Atenagora è ben chiaro che non è possibile prescindere da tale conoscenza, poiché senza di essa uomini e angeli non sarebbero realmente buoni o malvagi. Il dato condiviso da entrambi, però, è la sostanziale identità tra condizione umana e angelica: dunque, il peccato angelico non sembra ancora essere più grave rispetto a quello umano, anche se si potrebbe intuire che quello angelico, cioè quello dei demoni, sia caratterizzato da maggiore gravità, per motivazioni quantitative o qualitative.

Ma il motivo della rovina dei demoni appare ormai ben diverso dal peccato angelico dei Vigilanti, secondo una riflessione che avrà una profonda influenza sulla successiva considerazione delle motivazioni del male, poiché non è il desiderio per qualcosa di materiale che spinge il diavolo lontano da Dio, come accade per i Vigilanti del *Libro di Enoch* o per i demoni di Filone. La causa della sua caduta è infatti collegata al peccato di orgoglio, elemento che ha ancora un antecedente nel tardo giudaismo, in cui gli angeli planetari o gli angeli delle nazioni decidono di seguire un corso proprio, indipendente dalla volontà divina.

L'interpretazione del peccato angelico come desiderio di materialità è però particolarmente apprezzato da Atenagora, che ne intuisce l'utilità per un confronto con il mondo greco: dunque, l'elemento giudaico della privazione del corpo dei Giganti, che Atenagora mostra di conoscere, deve essere sottolineato il meno possibile, poiché difficilmente apprezzabile dalla controparte ellenica. Proprio la materialità è argomento di intensa riflessione tra gli apologisti: se gli angeli hanno peccato per il suo desiderio e se la loro azione si svolge nel mondo materiale, è necessario che in qualche modo essi siano materiali? Giustino non interviene sulla questione e Atenagora non esprime chiaramente questa concezione, pur sostenendo che il demone possa agire sulla materia, mentre in Taziano questa domanda sembra di cruciale importanza: il demone deve essere materiale, ma poiché non può essere percepito dai sensi, almeno in genere, esso deve avere una natura corporea simile all'aria, materiale ma non visibile. Anche in questo caso, l'analisi della figura del demone comporta una riflessione più profonda sullo statuto della materialità, in cui gli apologisti non possono prescindere dalla filosofia greca, ma nemmeno dallo stimolo della primissima riflessione cristiana, in cui l'opposizione tra carne e spirito è ampiamente presente.

Il peccato d'orgoglio, però, quasi sempre connesso all'uomo in quanto creato *a immagine e somiglianza di Dio*, spiega anche l'atteggiamento malevolo e persecutorio dei demoni nei confronti degli uomini: o essi agiscono per pura malizia o, più spesso, per indurre l'uomo alla caduta. A queste due motivazioni, per esempio, si possono collegare l'introduzione del destino nel mondo, che corrompe l'uomo, e la diffusione della falsa conoscenza, elemento molto antico che permane con vigore nella tradizione di II secolo. Ma i demoni possono agire anche per un proprio interesse, che dipende strettamente dalla loro materialità: essi, infatti, richiedono sacrifici e si sono presentati agli uomini come divinità per ottenere venerazione e vittime, elementi che sembrano sostenere l'esistenza dei demoni stessi. Più incerto appare invece lo statuto della possessione demoniaca, che sembra da un lato rispondere ad una necessità del demone, in termini di corporeità, e dall'altra è un semplice modo per intervenire maleficamente nella vita umana.

Risulta dunque evidente l'importanza della riflessione demonologica nel pensiero cristiano di II secolo: attraverso l'analisi del demone, figura che ha un alto impatto nell'immaginario dei cristiani e dei non-cristiani del tempo, i quesiti che si aprono alla riflessione sono più ampi rispetto al significato di questa figura. Infatti, per gli apologisti che riflettono su questo argomento si aprono due questioni di capitale importanza: lo statuto della materialità e la teodicea, che si collegano strettamente a questa riflessione, a causa della natura stessa dei demoni.

Ma le risposte che gli apologisti offrono a questo proposito sono molto diverse, come tipicamente avviene nel processo di composizione di un sistema di pensiero. La materialità rischia di essere connotata in maniera eccessivamente negativa e il primo angelo caduto può essere confuso con un principio del male, se la sua ribellione risultasse in qualche modo necessaria alla realizzazione del progetto divino. Questa varietà di proposte dovrà necessariamente trovare una sua canonizzazione all'interno del pensiero immediatamente successivo, poiché tanto la connotazione negativa della materia quanto l'esistenza di un principio del male diventeranno i presupposti della visione gnostica della figura del demone, cui i cristiani dovranno opporsi tra la fine del II e l'inizio del III secolo.

CAPITOLO QUARTO:

RAZIONALITÀ E IRRAZIONALITÀ DEI DEMONI IN ORIGENE⁷²⁹

La demonologia di Origene da sempre è oggetto di un discreto interesse: i numerosi riferimenti nei vari scritti dell’Alessandrino hanno mostrato, infatti, ad antichi e moderni, il primo *tentativo di riformulare scientificamente il problema demonologico*.⁷³⁰

L’intenzione di Origene sembra molto chiara, come anticipato programmaticamente nel prologo al *Sui Principi*:⁷³¹ poiché la Scrittura e l’esegesi non presentano un quadro chiaro né dell’angelologia né della demonologia, che vedremo essere strettamente connesse, è opportuno per l’Alessandrino cercare di risolvere tale questione attraverso un’analisi sistematica delle fonti vetero e neotestamentarie. Come si è osservato nei capitoli precedenti, infatti, il materiale con cui Origene deve confrontarsi è estremamente vario e talvolta assolutamente contraddittorio. Ma l’argomento è quanto mai interessante per l’Alessandrino, poiché il periodo in cui egli vive è costellato di demoni ed essi rappresentano uno dei maggiori problemi con cui il suo *auditorium* deve combattere: non solo cristiani, ma anche pagani, la cui esistenza è disseminata da un panorama demonologico di polimorfa composizione.⁷³² Anche il demone pagano può essere malvagio e compiere gli stessi atti attribuiti ad

⁷²⁹ Il testo di Origene presentato è sempre tratto, a meno che non sia diversamente indicato, dall’edizione del *Corpus Christianorum*. Per i pochi testi origeniani non presenti in questa collana, l’indicazione dell’edizione utilizzata è ogni volta indicata. Per le opere per cui non è indicato l’autore, è sottinteso che si tratta di opere origeniane.

⁷³⁰ Monaci 1990, p. 232: il *Sui Principi* è presentato dall’autrice, in questo importantissimo saggio, come il primo tentativo di riflessione sistematica sulla demonologia, come dichiarato da Origene stesso all’interno della Prefazione all’opera. L’articolo è stato successivamente rielaborato con alcune modifiche (= Monaci 1995).

⁷³¹ ORIGENE, *Sui Principi*, Pref. 6: *De diabolo quoque et angelis eius contrariis que virtutibus ecclesiastica praedicatio docuit quoniam sint quidem haec, quae autem sint vel quomodo sint, non satis clare exposuit*. Per l’angelologia, cfr. *Sui Principi*, Pref. 10: *Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quanto isti creati sint, vel quales, aut quomodo sint, non satis in manifesto distinguitur*.

⁷³² Il rimando inevitabile è a Lane Fox 2006, Dodds 1970 e Nock 1985.

esso dai cristiani e l'unico metodo per allontanarlo, l'esorcismo tramite formula sapienziale, è comune a tutte le correnti di pensiero che si scontrano nel panorama del Mediterraneo del II e III secolo.⁷³³ La riflessione origeniana, dunque, non ha come unico scopo la creazione di una demonologia cristiana coerente, ma intende anche essere una risposta ai dubbi pagani, che come dimostrato dall'esempio di Plutarco non riescono a inquadrare con chiarezza dottrinale la funzione e soprattutto l'origine del demonico malvagio nel mondo.⁷³⁴ Per fare questo, però, è necessario ricondurre sia la riflessione cristiana e giudaica, sia quella pagana, nei suoi risvolti popolari e colti, al comune denominatore della filosofia, indispensabile per rendere accettabile l'opera origeniana non solo ai pagani, quanto soprattutto ai cristiani colti, la cui fede potrebbe essere messa in pericolo dal *Discorso Veritiero* di Celso.⁷³⁵

Come osservato da Adele Monaci, dunque, Origene affronta la questione del male da un triplice punto di partenza: l'esistenza del diavolo, dei suoi angeli, e di tutte le schiere demoniche citate nel testo dell'Antico e del Nuovo Testamento; l'evidenza storica, in cui tutto il panorama del Mediterraneo tardo-antico crede, della loro presenza nella vita dell'uomo, con le difficoltà che ne conseguono per il genere umano;⁷³⁶ infine, l'acuta necessità di difendere la responsabilità umana nel peccato, che le diversi correnti gnostiche e la diffusione di alcuni tra gli Atti apocrifi, anche quelli non chiaramente derivati dallo gnosticismo, stavano diffondendo tra quelli che Origene chiama *simpliciores*.⁷³⁷

Di conseguenza, sono due gli indirizzi di studio che Origene intraprende per definire il problema demonico: da un lato, il motivo dell'esistenza di una tale presenza nel mondo, poiché non si nega la realtà del potere demonico;⁷³⁸ dall'altra, le conseguenze che tale presenza può avere sull'uomo e le modalità che possono essere

⁷³³ Basti pensare al già citato Apollonio di Tiana.

⁷³⁴ Monaci 1990, p. 233, che indica anche i punti di contatto tra la demonologia di Origene e di Plutarco, mostrando la continuità dell'Alessandrino con la riflessione pagana.

⁷³⁵ Monaci 1995, p. 147.

⁷³⁶ Monaci 1990, p. 233.

⁷³⁷ Monaci 1995, pp. 138–39.

⁷³⁸ Monaci 1995, p. 120.

messe in atto per contrastarlo. A tale duplice necessità, Origene risponde in due forme distinte, corrispondenti ai diversi interessi del suo variegato pubblico: nel *Contro Celso* e nel *Sui Principi*, trattato in cui la riflessione filosofica si accompagna all'esegesi scritturale, si dibatte ampiamente la questione dell'origine del male; nelle Omelie, destinate a un pubblico più rivolto ai problemi della quotidianità, si indaga la modalità di azione sull'uomo e le possibilità di salvezza che ogni singolo essere umano ha a disposizione.⁷³⁹ Dunque, nel trattato e nel contro-trattato il problema dell'esistenza dei demoni è analizzato in senso teologico, mentre nelle Omelie interessano la psicologia, il comportamento, gli scopi dei demoni.⁷⁴⁰

Se quindi nel *Sui Principi* l'analisi della figura del demone mantiene una sua coerenza, nelle Omelie questa univocità viene a mancare, anche per effetto dei diversi testi che Origene si trova affrontare, da cui risalta l'imprescindibile differenza tra la demonologia dell'Antico e del Nuovo Testamento. Dunque, ricondurre ad unità le trattazioni contenute nelle Omelie sembra compito veramente difficile.

L'interesse per l'intervento demonico nel mondo, da parte dell'Alessandrino ma soprattutto dei suoi contemporanei pagani o cristiani che siano, è tale da imporre a Origene una speciale attenzione per l'argomento. A questo sono ricondotte tutte le maggiori riflessioni, già avviate dagli apologisti, che impensieriscono i cristiani di II e di III secolo: in primo luogo, la fede dei pagani nei loro dei e nei loro oracoli, che deve avere una motivazione, poiché Origene non nega, e comunque non potrebbe negare, che gli dei pagani abbiano una loro efficacia;⁷⁴¹ inoltre, la magia e l'astrologia, il cui funzionamento può essere compreso proprio attraverso l'azione del demone; la diffusione dell'eresia e le persecuzioni contro i cristiani, che derivano dal potere politico, chiaramente commisto, nell'ottica cristiana, al demoniaco.⁷⁴²

⁷³⁹ Monaci 1990, pp. 235–36.

⁷⁴⁰ Monaci 1990, p. 241. Sull'interesse di Origene per la creazione di una psicologia condivisibile anche per chi avesse un sottofondo filosofico greco, accenna Monaci 1995 p. 145.

⁷⁴¹ Monaci 1995, p. 117.

⁷⁴² Il ruolo dei demoni in tutti questi ambiti è il preciso oggetto di studio di Monaci 1995, per cui si rimanda alla prima parte di questo testo, assolutamente fondamentale per il presente studio.

Questo ampio ventaglio di compiti demonici sembra faticosamente decifrabile a prima vista, come osserva Monaci, secondo cui esiste una differenziazione ben netta tra il *Contro Celso*, in cui l'azione demonica appare concentrata in singoli luoghi, e le Omelie, in cui il mondo diventa vittima di un'infezione diffusa.⁷⁴³ La spiegazione è semplice e non coinvolge una svolta in senso pessimista del pensiero origeniano (anche perché il *Contro Celso* è posteriore a molte opere dell'Alessandrino): le tipologie demoniche considerate sono solo differenti tra loro, poiché nel *Contro Celso* l'interesse è rivolto, come ben si può sospettare, alla nozione di demone di derivazione greca, in cui prevale l'interpretazione platonica (o meglio, derivata dall'*Epinomide*) del demone come beneficiario e propugnatore di un culto, mentre nelle Omelie il ruolo di questa figura può avere, come si vedrà, fonti diverse e, in alcuni casi, non greche.

Il demone opera in maniere molto diverse tra loro, dunque. Soprattutto, e in maniera più evidente, in un luogo definito, rispondendo maliziosamente a interrogazioni o creando opere apparentemente miracolose per l'uomo, secondo una tipologia di azione che già Giustino, Taziano e Atenagora avevano ampiamente riconosciuto e commentato: questo *modus operandi* ha un suo chiaro obiettivo nel distogliere l'uomo dalla vera fede. In maniera molto simile, ma limitatamente a un minor numero di individui, il demone irretisce gli uomini agendo sulla materia o sulla provvidenza puramente terrena, dunque attraverso la magia e l'astrologia, argomento che sembra molto caro a Origene, probabilmente per l'interesse che esso riveste per i suoi uditori.⁷⁴⁴ Inoltre, attraverso una modalità più subdola e difficile da individuare, diffondendo falsità sulla dottrina cristiana: tra i fedeli stessi, producendo le distorsioni eretiche, argomento molto vicino al ruolo di Origene predicatore; tra i pagani, causando le maldicenze che sono alla base delle persecuzioni; un ruolo a parte hanno i governanti delle varie nazioni, che sono strumenti nelle mani dei demoni stessi.

⁷⁴³ Monaci 1990, p. 241.

⁷⁴⁴ Monaci 1990, p. 240.

Questi sono i ruoli pubblici dei demoni, elementi che possono essere chiaramente ravvisati nella tradizione esegetica precedente a Origene e che sono ampiamente inseriti nella sua trattazione, e specialmente nella sua predicazione. Ma, come si è visto in precedenza, esistono ambiti della demonologia apparentemente dimenticati dalla tradizione apologetica ma attestati in altri testi coevi, ugualmente importanti per l'Alessandrino: dunque, non stupisce il rinvenimento, nelle sue opere, di quella che abbiamo precedentemente etichettato come 'interpretazione psicologica' dell'azione demonica, sviluppata in parte nei Vangeli ma soprattutto nel *Pastore di Erma*, testo che Origene tiene in grande considerazione. Allo stesso modo, anche la possessione demoniaca, che riguarda il singolo, e non la comunità, è comunque possibilità tenuta in grande considerazione dall'Alessandrino, per lo spessore che riveste nel Nuovo Testamento e nell'ambito popolare, testimoniato dagli Atti Apocrifi.

Le fonti a disposizione di Origene sono sparse e contraddittorie: l'Antico e il Nuovo Testamento, il *Libro di Enoch Etiopico*, che certamente l'Alessandrino conosce e usa, altri testi pseudoepigrafici, come i *Testamenti dei Dodici Patriarchi*, ma anche gli scritti cristiani dei Padri Apostolici, Erma e Barnaba principalmente, e altri apocrifi cristiani, come gli *Atti di Giovanni* e l'*Ascensione di Isaia*, oltre ad alcune opere per noi ignote e citate dall'autore. In tutto questo materiale, non solo il concetto di demone è fluttuante, ma spesso la terminologia demonologica stessa è varia, nel senso che il medesimo vocabolo può indicare due realtà distinte, mentre altri, pur differenti, sembrano rimandare allo stesso essere, senza un apparente motivo.

Inoltre, non si può dimenticare la riflessione pagana, che influenza profondamente Origene, talora in maniera quasi inconsapevole; per finire, le varie dottrine gnostiche, che hanno un forte impatto sulla demonologia, e che inducono l'Alessandrino a una profonda necessità di esegesi, che abbia come fine la loro confutazione: se nel confronto con i pagani è possibile asserire la mendacia delle dottrine esposte dai filosofi, nel caso degli gnostici il problema si fa pressante ed estremamente delicato, poiché la lezione comune non può essere confutata se non nell'interpretazione.

L'attività degli apologisti non sembra essere di particolare rilevanza per Origene, poiché essi non sono riusciti a raggiungere un'esegesi che dia conto delle differenze scritturali: nonostante l'Alessandrino presenti talora soluzioni già individuate da Giustino, Taziano o Atenagora, la dispersività o la limitatezza di questi autori appare drammaticamente evidente, se paragonata alla ricchezza e alla coerenza del sistema demonologico origeniano.

Anche il più illustre predecessore di Origene nella creazione di una compiuta demonologia cristiana, Clemente di Alessandria, non è in grado di costruire una struttura unitaria che possa risolvere la complessa situazione creatasi nell'ambito cristiano:⁷⁴⁵ secondo le parole di Adele Monaci, lo sviluppo ipertrofico della demonologia a lui contemporanea minaccia seriamente la concezione del libero arbitrio umano.⁷⁴⁶ Mentre Origene cerca di difendere tale costrutto, necessario al suo impianto dottrinario, il tentativo di Clemente prevede una riduzione del ruolo demonico nel mondo, tentativo che non può che fallire, in un ambito culturale dominato dall'ossessione per il demone. Clemente anticipa Origene nel sostenere che i demoni non possono invadere l'anima umana se non con il consenso dell'uomo stesso, aprendosi a una teoria del peccato che prevede entrambi gli influssi, la carenza umana e la malizia diabolica: l'ipotesi proposta non si discosta molto da quella di Atenagora, e l'azione dei demoni rimane sempre ancorata alla capacità di inserire immagini, non riconosciute come false, dentro all'anima umana.⁷⁴⁷ Tale capacità, di cui l'uomo può appropriarsi attraverso la conoscenza, è dunque uno strumento di difesa contro l'intervento demonico, meno esteso di quanto normalmente si pensi, poiché gli dei delle nazioni non sono in realtà veramente demoni: il mito non è un'imposizione diabolica, creata per ingannare gli uomini, ma

⁷⁴⁵ Per una breve trattazione della demonologia di Clemente, si veda Monaci 1995, pp. 140–46. Per una precisa ricostruzione dell'intera costruzione demonologica di questo autore, si rimanda a Floyd 1971, pp. 61–73.

⁷⁴⁶ Monaci 1995, p. 141.

⁷⁴⁷ CLEMENTE, *Stromata*, 2, 20, 111

un'invenzione della mente umana, in una rielaborazione del pensiero di Evemero che, come si è visto, aveva già operato proprio in Atenagora.⁷⁴⁸

Questa paternità umana della mitologia non deve però indurre a ritenerla meno pericolosa, poiché ha comunque spinto l'uomo all'idolatria, ma proprio perché non ha un'origine oltre-umana non deve in alcun modo essere tenuta in considerazione.⁷⁴⁹ La sola assurdità ed empietà dei misteri e dei miti pagani sarebbe sufficiente a mostrare chiaramente quanto queste tradizioni non possano essere accolte: se i δαίμονες fossero mossi dall'amore per gli uomini e dalla necessità di prendersi cura di loro, come potrebbero aver imposto i sacrifici umani?⁷⁵⁰ L'uomo ha avvertito la necessità di divinizzare ciò che non avrebbe dovuto a causa della sua ἄγνοια, che lo ha spinto a ipotizzare schiere di demoni, secondo uno schema eptapartito, il cui compito, come si evince dal mito, non è la cura degli uomini, ma il vantaggio dei sacrifici.⁷⁵¹

Al di là dell'interpretazione psicologica del peccato e dell'invito alla conoscenza, la demonologia di Clemente, peraltro già ampiamente studiata, non presenta elementi di particolare novità, se non nel tentativo di impostare filosoficamente la questione della presenza degli spiriti maligni nel mondo:⁷⁵² esistono alcuni grandi demoni, gli dei del pantheon tradizionale, che non possono essere intesi come dei, ma come spiriti inferiori e malvagi, connessi all'uso della magia e all'idolatria, senza però, e questo è rilevante, poter agire in modo attivo sul mondo. Gli idoli che i pagani adorano, infatti, sono solo costruzioni materiali senza efficacia, poiché il demone non può coincidere con la sua statua e non può conferirle un potere:⁷⁵³ i demoni, infatti, sono caratterizzati, secondo l'impostazione filoniana, da una brama

⁷⁴⁸ CLEMENTE, *Protrettico* II, 13, 5; 2, 23, 1; 3, 44, 1.

⁷⁴⁹ CLEMENTE, *Protrettico* I, 3 1.

⁷⁵⁰ CLEMENTE, *Protrettico* III, 42, 1.

⁷⁵¹ CLEMENTE, *Protrettico* II, 41, 1 ss.

⁷⁵² Monaci 1995, p. 142.

⁷⁵³ CLEMENTE, *Protrettico* IV, 51 e 55 e 58. L'unico elemento interessante degli idoli, per Clemente, è la loro capacità di rendere in forma fisica le caratteristiche morali dei demoni.

insaziabile per la materialità, che non potranno mai ottenere, pur disprezzandola per la sua debolezza.⁷⁵⁴

Nonostante dunque la sua urgenza di una nuova interpretazione del materiale demonologico, l'opera di Clemente si innesta nel solco della tradizione, senza un significativo sforzo di comprendere le differenze delle fonti. Al contrario, le contraddizioni della Scrittura e della tradizione esegetica e pagana sono sempre consapevolmente ridotte da Origene all'unità, poiché non è pensabile, per l'autore, prescindere dal concetto di razionalità nella creazione del mondo in tutti i suoi aspetti: per questo, secondo le parole di Adele Monaci, *da tessere disperse e spesso confuse, Origene è riuscito a comporre un mosaico teorico che per ampiezza e profondità speculativa era in grado di reggere il confronto con le più fini interpretazioni speculative e a dare – più di queste ultime – una soluzione filosofica al problema dell'esistenza dei demoni malvagi.*⁷⁵⁵

Ma per Origene, come si vedrà, la demonologia può essere ricondotta ad unità, e dunque non stupisce che, in definitiva, la modalità necessaria per contrastare i demoni sia sempre un'iniziativa del singolo: la battaglia contro i demoni, osserva Adele Monaci, è privata, e questa sottolineatura della responsabilità morale del singolo nell'accettazione dell'azione demonica è strumento che l'Alessandrino usa per eliminare il terrore verso i demoni che contamina la sua epoca. Infatti, la possessione demonica, o l'influenza demonica, non sono atti magici contro cui l'uomo è inerme, ma il risultato di una scelta morale del singolo, che dunque è in grado di contrastarli, sempre.

⁷⁵⁴ La caduta angelica, infatti, è interpretata, proprio come in Filone, dal desiderio di materia: CLEMENTE, *Pedagogo* III, 14, 2.

⁷⁵⁵ Monaci 1990, p. 240.

1. L'IMPATTO DELLE TRADUZIONI LATINE SULLA CONOSCENZA DELLA
DEMONOLOGIA ORIGENIANA

La perdita del testo originale delle opere di Origene appare particolarmente grave per l'analisi del suo pensiero demonologico: proprio questo argomento, infatti, è al centro della controversia origeniana e contribuisce alla condanna della produzione dell'Alessandrino e dunque, indirettamente, proprio alla perdita delle opere che ne trattano.⁷⁵⁶ Nonostante la questione del male sia fortunatamente affrontata anche in alcuni dei testi originali che sono pervenuti fino a noi, circostanza che permette di avere un'idea certa del pensiero di Origene, almeno su alcune parti di questo vasto problema, i testi pervenuti in latino lasciano ampio spazio a dubbi interpretativi.⁷⁵⁷ Infatti, essendo il problema del male e della sua permanenza come tale un punto focale per la condanna, sia i traduttori latini che le citazioni dalla condanna di Giustiniano risentono di forti connotazioni dipendenti dall'orientamento ideologico di chi, in vari momenti, ha avvertito la necessità di riportare o di rendere in altra lingua il pensiero origeniano.

⁷⁵⁶ Si veda Monaci 1990, p. 231. Le principali critiche mosse ad Origene sono elencate da GIROLAMO, *Epistolae* 84, 7, che attacca Rufino per la sua inopportuna traduzione del *Sui Principi* e riguardano in particolare le opinioni sulla Trinità, sulla caduta e sul ritorno delle creature razionali a Dio e sulla resurrezione. L'accusa a Rufino per la reintroduzione della teoria dell'apocatastasi è particolarmente forte in GIROLAMO, *Apologia* I, 10. Si veda Sfameni Gasparro 1998 pp. 13–26.

⁷⁵⁷ La centralità della riflessione demonologica per Origene è ben evidente dal prologo al *Sui Principi*, in cui l'autore lamenta l'assenza di una precisa presa di posizione sull'argomento da parte della tradizione cristiana precedente. Secondo Bostock 2011, pp. 109–10, la dottrina riguardante Satana sarebbe un elemento definitorio del Cristianesimo rispetto alle tre culture concorrenti del periodo, cioè il Platonismo, secondo cui il male esiste solo nell'anima umana, lo Gnosticismo, secondo cui il male è materialità e l'Ebraismo Rabbinico, secondo cui l'inclinazione al male è dato solo umano, per evitare di scivolare in un dualismo cosmico che, secondo l'autore, sarebbe previsto da Origene. Come si vedrà, la posizione di Bostock non può essere accettata, poiché comprende e al contempo si differenzia da tutte le altre posizioni, ma sempre nel tentativo di evitare ogni forma di dualismo cosmico. In ogni caso, si può concordare con Bostock, che cita lo stesso Origene, sulla confusione della tradizione demonologica al tempo in cui l'Alessandrino inizia a comporre le sue opere.

I due principali traduttori latini, Rufino e Girolamo, come anche i vari autori che tramandano frammenti greci, non sono affatto semplici espositori del pensiero altrui, in quanto si presentano, con grande evidenza, come esegeti del testo origeniano.⁷⁵⁸ Il loro intento non è solo quello di riferire il contenuto delle opere di Origene, ma soprattutto quello di commentarle, specialmente laddove il pensiero dell'Alessandrino si allontana dall'ortodossia cristiana in via di formazione.

Chi cita o chi traduce Origene può mettere in discussione il testo originale, oppure, come frequentemente accade, può male interpretarlo, non cogliendo elementi anche fondamentali della riflessione dell'alessandrino:⁷⁵⁹ il testo del *Sui Principi*, per quanto per noi in gran parte perso nell'originale, è rivelatore di questa peculiare condizione della tradizione origeniana, come dimostrano le difficoltà incontrate dagli editori del testo.⁷⁶⁰ Infatti, pur in presenza di una traduzione completa, a opera di Rufino, e di numerose citazioni, latine o greche, non si è sempre in grado di individuare la più corretta tra le lezioni: i fautori di Origene, cioè i compositori della *Filocalia* e Rufino, cercano di eliminare o di edulcorare i *loci* più pericolosi della riflessione dell'Alessandrino, presentati invece con dovizia di particolari, e talora esagerando l'impatto del testo, da parte dei detrattori, Girolamo e Giustiniano *in primis*, che esaltano l'eterodossia di Origene, talora invitando il lettore a cogliere spunti dal testo che non sembrano appartenere realmente alla riflessione originaria dell'autore.⁷⁶¹

⁷⁵⁸ Sulle traduzioni latine, di cui solo quella rufiniana ci è giunta in veste integrale, la bibliografia è veramente ampia. Si rimanda a Rist 1975, Pace 1990 e Sfameni Gasparro 1998, pp. 13–26. Per il particolare problema posto dalla tradizione latina del *Commento a Matteo* e dal suo ignoto traduttore latino, si rimanda a Bendinelli 2004.

⁷⁵⁹ Sull'impatto della cultura di Rufino, traduttore infedele anche senza intento apologetico, si veda l'interessante analisi di Rist 1975, che tramite una comparazione tra il testo greco e quello latino di *Sui Principi* III, 1 riesce a evidenziare in quale modo l'ambito culturale di Rufino incide, al di là della sua volontà, sulla sua traduzione.

⁷⁶⁰ La bibliografia sul *Sui Principi* è sterminata: per un'introduzione, si rimanda a Simonetti 2006 e Sfameni Gasparro 1998, pp. 237–271, in cui sono contenuti diversi interessanti rimandi bibliografici.

⁷⁶¹ Si vedano, a titolo di esempio, i passi di *Sui Principi* I, 3 3 o III 1, 23. Sulla tradizione riportata da Giustiniano, si veda Sfameni Gasparro 1998 pp. 28–53.

La demonologia di Origene è infatti in gran parte legata alla controversia origeniana, soprattutto nei testi che affrontano l'argomento a livello teorico: in essi affiorano le due principali riflessioni dell'Alessandrino che impediscono la sua accettazione all'interno dell'ortodossia cristiana, la preesistenza delle anime e la questione, ancora aperta, sulla possibile salvezza finale del diavolo.⁷⁶² Proprio in relazione alla cautela con cui Rufino accenna alla polemica nella sua traduzione del *Sui Principi*, cautela che, peraltro, sembra chiaramente prospettata nelle due distinte prefazioni all'opera rufiniana, e al contrario in relazione all'intento diffamatorio di Girolamo e di Giustiniano, l'analisi delle proposte teoriche di Origene in tale ambito risulta talora problematica.⁷⁶³

Nonostante, infatti, Origene ricordi che la sua posizione è proposta solo a livello ipotetico, poiché in mancanza di una chiara esposizione nelle Scritture non è possibile sostenere con certezza la verità, il testo del *Sui Principi* non è sempre affidabile proprio perché rimaneggiato da tutti gli antichi che hanno affrontato e riportato il suo testo. La conseguenza più evidente è la frequente impressione che l'Alessandrino abbia confutato se stesso in diverse occasioni: tale situazione, oltre a derivare dalla tradizione del testo, può anche dipendere dalla tipica reticenza di Origene a non affrontare alcuni argomenti in opere a suo parere non destinate a un pubblico in grado di comprenderlo o da eventuali, e non impossibili, modifiche del pensiero dell'autore nel corso del tempo; a questo riguardo, non è inutile precisare che il *Sui Principi* è cronologicamente precedente a molte delle opere sopravvissute di Origene.

⁷⁶² Sull'importanza della questione in Origene, si veda in particolare Monaci 1980. Sulla preesistenza delle anime e sulle fonti di tale concezione origeniana, la bibliografia è veramente molto ampia e non è possibile né necessario affrontare nuovamente l'argomento: si rimanda in particolare a Di Pasquale Barbanti 2003, pp. 147–82, Prinzivalli 2000b e Sfameni Gasparro 1998, pp. 151–76. Per la vicinanza della teoria della preesistenza delle anime all'ambiente neoplatonico, si rimanda a Di Pasquale Barbanti 2003 e 2006.

⁷⁶³ Cfr. *Sui Principi* III, *Praefatio Rufini: Videbis ilico perturbari omnia, seditiones moveri, clamore tota urbe diffundi, ad damnatione vocari eum qui evangelicae lucernae lumine diabolicas ignorantiae tenebras fugare conatus est.*

Eppure, proprio per l'interesse che il *Sui Principi* dimostra verso i λογικοί, cioè i *rationabilia* di cui fanno parte i δαίμονες, esso riveste, all'interno della presente ricerca, un ruolo fondamentale, poiché rappresenta lo sfondo entro il quale si possono comprendere le altre allusioni, o brevi trattazioni, riguardanti la demonologia, sparse in tutte le altre opere origeniane. Proprio il suo carattere teorico, però, rende questo trattato più attaccabile da parte dei detrattori di Origene, sia per gli argomenti che vi sono discussi, e in particolare proprio i λογικοί e la Trinità, sia per la maggiore distanza dal testo biblico, la cui esegesi, comunque, sarà ugualmente oggetto di critica.⁷⁶⁴

La presenza di alcuni fondamentali testi teorici in greco, e in particolare il *Contro Celso* e il *Commento a San Giovanni*, consentono comunque di avere un'idea di quale fosse l'impostazione originaria della problematica secondo l'Alessandrino. Inoltre, la possibilità di leggere in lingua originale tali testi permette di affrontare la questione, altrimenti irrisolvibile, delle scelte linguistiche operate in questo ambito da Origene, questione che, come si è visto, è di una certa rilevanza in ambito demonologico. Per quanto riguarda i testi in traduzione latina, invece, poiché non è possibile verificare la sensibilità linguistica di Rufino e di Girolamo, tale indagine non può essere condotta: d'altra parte, come Rufino stesso osserva, la sua traduzione non è prevista come opera fedele all'originale, ma come esegesi;⁷⁶⁵ pertanto, si può supporre, pur senza certezza, che laddove il testo greco si serva di δαίμων piuttosto che di δαιμόνια, il latino utilizzi le forme *daemon* o *daemonium* indifferentemente o a

⁷⁶⁴ Si vedano in particolare Sfameni Gasparro, 1998 pp. 13–26 e Simonetti 2006, pp. 241–276.

⁷⁶⁵ Cfr. *Sui Principi* I, *Praefatio Rufini*, 3: *Sicubi ergo nos in libris eius aliquid contra id invenimus, quod ab ipso in ceteris locis pie de trinitate fuerat definitum, velut adulteratum hoc et alienum aut praetermissum aut secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus adfirmatam. Si qua sane velut peritis iam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus adiecimus explanationi studentes. Nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta, sua tamen sibi reddimus.* Lo stesso procedimento è adottato anche nella traduzione dei libri 3 e 4, cui si riferisce la seconda prefazione di Rufino: ma, in effetti, ad un esame attento questi ultimi due libri appaiono meno rielaborati, forse per la minor fretta con cui il traduttore ha affrontato la sua opera: cfr. *Sui Principi* III, *Praefatio Rufini*.

seconda dell'uso invalso in Occidente nel secolo e mezzo che separa l'originale dalle traduzioni.

2. LE CREATURE RAZIONALI E L'ORIGINE DEL MALE

a. LA DEFINIZIONE DI CREATURE RAZIONALI

Tra gli elementi oggetto di condanna della posizione origeniana, la condizione delle creature razionali ricopre senza dubbio una parte importante, come dimostra l'incertezza del testo del *Sui Principi* tradito nei punti che trattano di questo argomento.⁷⁶⁶ Tuttavia, in questo caso il contributo del *Commento a San Giovanni*, pervenuto in veste originale, aiuta a ricostruire almeno a grandi linee questo aspetto del pensiero di Origene, che costituisce una chiave interpretativa fondamentale per l'intera produzione origeniana: la condizione iniziale, attuale e finale dei λογικοί è elemento che interessa ogni opera composta da Origene, sia che la sua teoria a proposito vi sia esposta, sia che essa sia taciuta per inadeguatezza del pubblico.⁷⁶⁷

La dottrina origeniana sulle creature razionali, presentata come pura ipotesi, in mancanza di una certa indicazione biblica, deve essere fondamentalmente intesa in chiave antignostica:⁷⁶⁸ l'obiettivo che Origene persegue, pur con difficoltà, è la

⁷⁶⁶ Cfr. Simonetti 2006, p. 165: *Il tornare di Origene su questo argomento, e su quello con esso connesso dell'apocatastasi [...] ci fa capire da una parte l'insistenza delle critiche e dall'altra la tenacia con la quale Origene difende queste sue dottrine, della cui estraneità alla tradizione ecclesiale era ben consapevole, ma alle quali non intendeva rinunciare perché su di esse era fondata la sua polemica contro l'affermazione gnostica e marcionita della distinzione tra il dio giusto dell'AT e il dio buono del NT, e contro la dottrina gnostica di diverse nature degli uomini. Sull'importanza del Sui Principi per la demonologia origeniana, si veda Monaci 1990, pp. 232–33. Sul rapporto di Origene con lo gnosticismo, si vedano Sfameni Gasparro 1998, pp. 276–95, Le Boulluec 1975, pp. 47–61 e Rius–Campus 1975, pp. 297–312.*

⁷⁶⁷ I primi due libri del *Commento a Giovanni*, come il *Sui Principi*, appartengono alla prima fase della produzione di Origene, ancora ad Alessandria: dunque, si può ipotizzare che i due testi presentino teorie piuttosto simili. Un riassunto delle ipotetiche datazioni delle opere di Origene è contenuto in Di Pasquale Barbanti 2003, p. 65n15.

⁷⁶⁸ Cfr., per esempio, *Sui Principi* I, 6, 4, in cui Origene offre al lettore diverse possibili interpretazioni del testo biblico, lasciando libertà di scelta. Si veda Di Pasquale Barbanti 2003, pp. 147–48. Si noti che, tendenzialmente, la resa di Girolamo tende a smorzare queste affermazioni di dubbio espresse dall'Alessandrino, falsando così chiaramente cioè

dimostrazione dell'assenza di una predestinazione delle anime al bene o al male, che non può in alcun modo accordarsi alla difesa della bontà divina. Dunque, una precisa presa di posizione sulla teodicea, proprio in chiave antignostica, conduce Origene ad affermare che le anime degli uomini devono essere state, al momento della loro creazione, tutte uguali.⁷⁶⁹ non si potrebbe infatti spiegare come un Dio buono potrebbe aver concesso ad alcune di esse doni preziosi e ad altre nessuna qualità, lasciando inoltre che per una parte di esse fosse possibile la redenzione e per un'altra, invece, assolutamente impossibile.

Eppure, anche partendo da questo presupposto, la teodicea non sembra del tutto salva: infatti, le condizioni di nascita degli esseri umani, che si presentano estremamente varie, appaiono come un'altra dimostrazione dell'ingiustizia della sorte di alcuni uomini. Per risolvere tale questione, Origene introduce il concetto di colpa antecedente, che dovrebbe svincolare da Dio ogni responsabilità:⁷⁷⁰ prima della loro comparsa nel mondo materiale, infatti, le anime degli uomini si sarebbero rese colpevoli di determinate colpe, in base alle quali avrebbero ottenuto una determinata condizione nella realtà attuale.

Il discorso di Origene si amplia ad abbracciare anche altre creature dotate di ragione, che vengono omologate all'uomo: nel pensiero dell'Alessandrino, infatti, esiste una netta identità originaria tra angeli e uomini, che si riflette, necessariamente, nei demoni, che hanno, secondo una tradizione ormai diffusa nel

che egli aveva inteso affermare. Sull'argomento, si veda specialmente Sfameni Gasparro 1986, pp. 46–49 e Sfameni Gasparro 1998, pp. 155–66. Per l'uso gnostico del materiale di Genesi, che in particolare dunque Origene deve difendere, si veda Filoramo 1987, pp. 139–158.

⁷⁶⁹ Sfameni Gasparro 1998, p. 154. Di Pasquale Barbanti 2003, p. 149 riconosce i tre concetti cardine della teoria origeniana delle creature razionali nella loro identità originaria, nella loro diversità ontologica rispetto alla Trinità e nella loro libertà.

⁷⁷⁰ Si veda Bianchi 1986, pp. 7–10 e Sfameni Gasparro 1986, p. 49 per il concetto di colpa antecedente in Origene e per il suo legame con Filone. Al contempo, per salvare l'onnipotenza divina, Origene sottolinea anche il ruolo della prescienza divina. Cfr. Monaci 1980, p. 74: *il fatto che Dio predisponga tutte le cose in accordo con ciò che egli, nella sua prescienza, sa che ha relazione con la nostra libera volontà, non vuol dire che tale prescienza sia causa di ciò che avviene. Piuttosto è a causa della prescienza di Dio che si raggiunge un ordinamento soddisfacente del tutto, vantaggioso per il mondo per il nostro libero arbitrio.*

mondo cristiano, un rapporto strettissimo quanto meno con gli angeli.⁷⁷¹ La difesa della teodicea, dunque, giunge al limite di voler difendere Dio dalla possibilità di aver condannato anche il diavolo, idea che, come si è vista in precedenza, è il problema cardine attorno a cui ruota tutta l'inchiesta demonologica del mondo ebraico e di quello cristiano. Per negare ogni forma di malvagità nel Dio biblico, Origene è costretto a considerare che il diavolo non possa essere stato creato malvagio e che si sia reso tale, successivamente, per un libero movimento della ragione di cui è dotato. Se il diavolo, originariamente, era un angelo e se in principio non esiste una differenza tra lo statuto angelico e umano, sono dunque tre le nature razionali che al momento della loro creazione erano equivalenti: angeli, uomini e demoni.⁷⁷²

La riflessione origeniana sui λογικοί, dunque, inizia con una duplice premessa: in primo luogo, la creatura razionale, come ogni creatura, non può essere ingenerata e coeterna a Dio ed è dunque, appunto, creatura.⁷⁷³ Questo argomento viene inteso da Origene come particolarmente complesso ed è pertanto, coerentemente con il

⁷⁷¹ SFAMENI GASPARRO 1988, cap. VIII. Sull'identità di angeli e uomini, si veda per esempio la tradizione ebraica che vede in Giacobbe–Israele un angelo, tradizione certamente nota a Origene, come si vedrà *infra*: si veda a questo proposito Pietras 2011, p. 546.

⁷⁷² Sull'angelologia origeniana, si rimanda ai fondamentali studi di Danielou (spec. Danielou 1991, pp. 265–94).

⁷⁷³ *Sui Principi I, 4, 5. Et hoc modo fortassis pro nostra infirmitate pium aliquid de deo sentire videbimur, ut neque ingenitas et coaeternas deo creaturas dicamus, neque rursus cum nihil boni prius egerit deus, in id ut ageret esse conversum; cum verus sit ille sermo, qui scriptus est quia omnia in sapientia fecisti (Sal. 103, 24). Si veda: Sui Principi II, 9, 2. Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam quaecumque illa inerat substantiae earum virtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta. Si veda anche Sui Principi I, 7, 1: Omnes animae atque omnes rationabiles naturae factae sunt vel creatae, sive sanctae illae sint, sive nequam; quae omnes secundum propriam naturam incorporeae sunt, sed et per hoc ipsum, quod incorporeae sunt, nihilominus factae sunt; quoniam quidem omnia a deo per Christum facta sunt, sicut generaliter Iohannes docet in evangelio dicens: In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum (Giov. 1, 1).*

progetto dell'Alessandrino, presentato nel *Sui Principi* come ipotesi.⁷⁷⁴ Anche l'indicazione del numero finito di creature razionali, che diventa causa non trascurabile della condanna giustiniana della posizione origeniana, rappresenta per Origene una necessità logica, che trova conferma solo indiretta nel testo biblico, attraverso il recupero del versetto di *Sap. 11, 21*.⁷⁷⁵

In secondo luogo, esistono nel mondo due tipi di esseri dotati di anima, quelli dotati di capacità razionale e quelli irrazionali, i primi appartenenti alla *prima creazione* e i secondi creati esclusivamente in funzione dei primi.⁷⁷⁶

Non è possibile, tra questi due livelli, alcun tipo di confusione o di contaminazione: chi appartiene all'ambito razionale non potrebbe mai entrare a far parte dell'ambito irrazionale, proprio delle specie animali, come osserva chiaramente Origene, per negare fermamente che si possa credere alla metensomatosi.

In quo hoc primum evidenter apparet, quod omnis status eius, qui est varius ac diversus, ex rationabilibus et divinioribus naturis et ex diversis corporibus constet, sed et ex mutis animantibus, id est feris bestiis et pecudibus et avibus atque omnibus, quae in aquis vivunt, tum deinde ex locis, id est caeli vel caelorum et terrae vel aquae, sed et ex eo qui medius est

⁷⁷⁴ *Sui Principi* I, 4, 4. *Sed rursus in hoc humana intellegentia hebetatur atque constringitur, quomodo possit intellegi semper ex quo deus est fuisse etiam creaturas et sine initio, ut ita dixerim, substituisse eas, quae utique sine dubio creatae esse atque a deo factae credendae sunt. Cum ergo haec inter se humanarum cogitationum atque intellectuum pugna sit, rationibus utrobique validissimis occurrentibus ac repugnantibus et contemplantis sensum in partem suam quamque torquentibus, nobis pro exiguo ac brevissimo sensus nostri captu illud occurrit, quod sine omni pietatis periculo confitendum est.*

⁷⁷⁵ Per l'importanza del versetto di *Sap. 11, 21* in Origene, si veda il mio contributo, in corso di pubblicazione, *Ordine e armonia nel pensiero origeniano*.

⁷⁷⁶ Infatti, le creature non razionali che abitano la terra sono chiamate da Origene *non principalia sed consequentia*, per indicare la loro comparsa in un momento successivo rispetto alle creature razionali: cfr. *Sui Principi* II, 9, 3. Cfr. anche *Commento al Cantico* II, 5, 25: *Et adhuc in cognitione sui anima requirat, si est aliquis ordo aut sunt aliqui spiritus eiusdem cum ipsa substantiae, alii vero non eiusdem, sed diversi ab ea, id est si sunt et alii spiritus rationabiles, ut ipsa est, et alii carentes ratione; et si eadem est ipsius, quae et angelorum substantia, quoniam rationabile a rationabili nequaquam differre creditur*. Si veda, per la differenza tra creazione primaria e secondaria, Bianci 1986, pp. 12–13: gli esseri non razionali e le cose esistono solo *in funzione degli esseri intelligenti, costituendo per loro come il sottofondo e l'ambiente di esercizio*. Si veda anche Sfameni Gasparro 1986.

aere, vel quem aetherem dicunt, atque ex omnibus, quae procedunt vel nascuntur ex terra.⁷⁷⁷

La divisione entro questi due gruppi di esseri animati è inerente alla natura stessa degli animali, poiché le creature razionali e gli esseri irrazionali hanno modalità totalmente differenti nella percezione del mondo esterno: infatti, alla capacità di rappresentazione, propria della bestia irrazionale, i λογικοί aggiungono la ragione, che permette di giudicare gli elementi che derivano da questa capacità per determinare se possano o meno essere accettati.⁷⁷⁸

L'animale razionale oltre alla capacità rappresentativa possiede anche la ragione, che giudica le rappresentazioni respingendone alcune ed accettandone altre, affinché l'essere animato agisca secondo esse. D'altra parte, poiché nella natura della ragione è presente la capacità di giudicare il bene ed il male, noi in base ad essa scegliamo il bene ed evitiamo il male giudicando ciò che è bene e ciò che è male[...].⁷⁷⁹

La differenza fondamentale tra le creature razionali e irrazionali deriva dal fatto che mentre le bestie partecipano solo dell'essere, comunicato dal Padre, i λογικοί partecipano anche di Cristo: proprio per questo motivo, la loro partecipazione a Cristo, che è Logos, determina necessariamente la loro razionalità.

Deus pater omnibus praestat ut sint, participatio vero Christi secundum id, quod verbum (vel ratio) est, facit ea esse rationabilia. Ex quo consequens est ea vel laude digna esse vel culpa, quia et virtutis et malitiae sunt capacia.⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ *Sui Principi* II, 1, 1.

⁷⁷⁸ Sulla nozione di anima in Origene, si veda Sfameni Gasparro 2000.

⁷⁷⁹ *Sui Principi* III, 1, 3: Τὸ μέντοι λογικὸν ζῶον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῆ φανταστικῆ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας καὶ τινὰς μὲν ἀποδοκιμάζοντα τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγηται τὸ ζῶον κατ'αὐτάς. Ὅθεν ἐπεὶ ἐν τῆ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν, αἷς ἐπόμενοι θεωρήσαντες τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν αἰρούμεθα μὲν τὸ καλὸν ἐκκλίνομεν δὲ τὸ αἰσχρὸν, ἐπαινετοὶ μὲν ἐσμεν ἐπιδόντες ἑαυτοὺς τῆ πράξει τοῦ καλοῦ, ψεκτοὶ δὲ κατὰ τὸ ἐναντίον. Il testo greco, conservato nella *Filocalia*, concorda con la traduzione di Rufino.

⁷⁸⁰ *Sui Principi* I, 3, 8.

La conseguenza primaria della loro partecipazione a Cristo, e dunque della loro razionalità, è la possibilità di discernimento tra bene e male: l'anima razionale, infatti, ha in sé i mezzi necessari all'individuazione del bene e del male ed è meritevole di lode nel momento in cui agisce consapevolmente in modo conforme alla volontà divina e di biasimo laddove volontariamente si allontani da tale rotta.⁷⁸¹

Dunque, Origene si pone su un'immaginaria linea mediana, tra la posizione di Giustino e quella di Taziano: gli uomini e gli angeli, come dunque anche i demoni, non hanno necessariamente la conoscenza del bene e del male, ma hanno in realtà in sé i semi per una distinzione di queste due realtà. Per questo motivo, possono e devono essere ritenuti i soli responsabili delle loro azioni e, quindi, della loro eventuale caduta. La responsabilità divina sulla condotta delle creature razionali è in tale modo annullata, poiché Dio ha dato mezzi sufficienti ai λογικοί per portare a termine le loro scelte; contemporaneamente, le creature razionali sono infatti caratterizzate dal libero arbitrio, che è elemento imprescindibile per la loro condizione.⁷⁸²

L'affermazione della centralità del concetto di libero arbitrio nella costituzione delle creature razionali è la chiave di volta per l'affermazione della teodicea divina: in contrapposizione alle varie teorie gnostiche secondo cui, al momento della loro creazione, le anime degli uomini erano già predestinate, Origene può affermare che ciò non può essere vero, poiché la condizione di ogni creatura dipende dalle sue proprie azioni in base a un principio di merito.⁷⁸³

Questo vale sia per le anime malvagie, sia per quelle buone, poiché anche in queste, fin dal principio, il bene è accidentale, e non sostanziale come per la sola

⁷⁸¹ Per la traduzione di ἀφορομή, si veda SC 269, p. 19 n.13.

⁷⁸² *Commento alla Lettera ai Romani VIII, 10, 4: Habet enim in semet ipsa natura rationabilis vigentem et haec arbitrii libertatem qua vel oboedire si velit provocanti vel si nolit spernare possit hortantem.*

⁷⁸³ *Sui Principi I, 5, 3: Unde superest ut in omni creatura sui operis suorumque motuum fuerit quod virtutes istae, quae vel principatum agere in aliis vel potestatem exercere vel dominationem videntur, ex merito, et non per conditionis praerogativam praelatae sint et superpositae his, quibus praeesse vel his, in quos potestatem exercere dicuntur.*

Trinità.⁷⁸⁴ Dunque, tutti i λογικοί, nel momento della loro creazione, avevano la medesima capacità di compiere il bene e ugualmente di concedersi al male.

L'indifferenza sostanziale delle creature razionali al momento della loro creazione è in effetti elemento imprescindibile dell'intera costruzione esegetica origeniana e risponde alla primaria esigenza dell'Alessandrino nel rispondere alle dottrine gnostiche: per questo motivo, tale concetto è ripreso non soltanto nel *Sui Principi*, ma anche, a più riprese, nei diversi Commenti.⁷⁸⁵ Stabilire che a nessuna creatura razionale sia impedito fin dal principio di agire nel bene come nel male è il fulcro della riflessione di Origene: il risultato di questa premessa è duplice, poiché non solo consente all'Alessandrino di salvaguardare la teodicea, ma rende anche a tutti i λογικοί la loro responsabilità e necessariamente il loro libero arbitrio.⁷⁸⁶

⁷⁸⁴ *Sui Principi* I, 5, 3: *Quodsi haec ita de malis contrariis que virtutibus intellegi videtur absurdum, sicut certe absurdum est, ut causa malitiae ipsarum, remota ab arbitrii sui proposito, conditori earum necessario adscribatur: quomodo non etiam de bonis sanctis que virtutibus cogimur similia confiteri, id est quia non substantiale sit in ipsis bonum, quod utique in solo Christo et in spiritu sancto evidenter ostendimus, sine dubio utique et in patre. Cfr. Sui Principi I, 5, 5: Si ergo contrariae virtutes 'refugae' nominantur et 'inmaculatae' aliquando fuisse dicuntur, immaculatum autem esse praeter patrem et filium et spiritum sanctum nulli substantialiter inest, sed sanctitas in omni creatura accidens res est (quod autem accidit, et decidere potest), et istae virtutes contrariae immaculatae aliquando fuerunt, et inter illas utique fuerunt, quae adhuc immaculatae permanent: per hoc ostenditur neque substantialiter vel naturaliter esse aliquem immaculatum neque substantialiter esse pollutum. Cfr. Sui Principi I, 6, 2: non enim in his bonitas substantialiter inerat, sicut in deo et Christo eius et in spiritu sancto. In hac enim sola trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest; ceteri vero accidentem eam et decidentem habent, et tunc sunt in beatitudine, cum de sanctitate et sapientia ac de ipsa deitate participant. Cfr. Commento a San Giovanni II, 124: [...] λογικὸν μὴ οὐσιωδῶς ἔχειν ὡς ἀχώριστον συμβεβηκὸς τὴν μακαριότητα. Cfr. Contro Celso VI, 44: οὐ γὰρ οἶον τ' ἦν ὁμοίως εἶναι τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ ἀγαθὸν τὸ κατὰ συμβεβηκὸς καὶ ἐξ ἐπιγενήματος ἀγαθόν.*

⁷⁸⁵ *Commento al Cantico, Prol. II, 5, 25–26.*

⁷⁸⁶ *Sui Principi* I, 5, 2: *Tum deinde sciendum est quia omne quod rationabile est et rationis terminos statutaque declinat, sine dubio per praevaricationem recti iustique efficitur in peccato. Est ergo omnis creatura rationabilis laudis et culpae capax; laudis, si secundum rationem, quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae, si rationem recti tenorem que declinet; propter quod recte etiam poenis ac suppliciis subiacet. Sui Principi I, 8, 3: secundum nos vero nihil est in omni rationabili creatura, quod non tam boni quam mali sit capax. Sed non continuo, quia dicimus nullam esse naturam, quae non possit recipere malum, idcirco confirmamus omnem naturam recepisse malum, id est malum effectam [...].*

La macroripartizione delle creature razionali in tre ordini principali è dunque effetto conseguente all'uso del libero arbitrio in un momento precedente alla comparsa delle creature stesse in questo mondo: questa struttura tripartita del cosmo razionale in angeli, demoni e uomini sembra chiaramente risentire della suddivisione delle anime secondo criteri di vicinanza o lontananza alla materialità che Filone aveva introdotto nell'esegesi biblica e che il mondo cristiano sembra accettare di conseguenza.⁷⁸⁷

A questa tripartizione delle creature razionali corrisponde anche una netta divisione in tre parti dell'universo, costituito da cielo, terra e inferi, a ciascuno dei quali appartiene uno dei tre ordini dei λογικοί.⁷⁸⁸ In effetti, è possibile intendere che tale tripartizione del *mundus* sia conseguenza, e non causa, della differenziazione delle creature razionali, poiché la materialità, nella riflessione origeniana, è conseguenza dell'allontanamento del bene dei λογικοί che ha determinato la loro diversità.⁷⁸⁹ Il mondo materiale, che si configura come una realtà inferiore rispetto a quella immateriale superiore, presenta al suo interno una gerarchia, in relazione all'esistenza di luoghi diversi, pertinenti alle creature secondo un criterio di

⁷⁸⁷ *Sui Principi* I, 5, 1: *Post eam dissertationem, quam de patre et filio et spiritu sancto, quantum valuimus, breviter digessimus, consequens est etiam de naturis rationabilibus ac de speciebus earum et ordinibus vel officiis tam sanctarum quam etiam malignarum virtutum, sed et de his, qui inter has id est bonas et malas medii quidam sunt et adhuc in agone atque in certamine positi, pauca disserere. Sui Principi* I, 6, 2: [...] *caelestium et terrestrium et infernorum [...] in quibus tribus significationibus omnis universitas indicatus [...]*. Si veda in particolare Di Pasquale Barbanti 2003, p. 151 e, sul rapporto tra questa teoria origeniana e le sue fonti, non solo Filone ma anche i medioplatonici, pp. 155–67.

⁷⁸⁸ *Sui Principi* II, 9, 3: *Mundum nunc dicimus omne quod est vel super caelos vel in caelis vel super terram vel in his, qui inferi appellantur, vel quaecumque usquam prorsus loca sunt, et hi, qui in ipsis degere nominantur: totum ergo hoc mundus vocatur.*

⁷⁸⁹ Si veda Alexandre 1973, pp. 71–74 e Di Pasquale Barbanti 2003, pp. 166–82. Sull'esistenza di diversi livelli nel cosmo origeniano, si veda Bianchi 1986, pp. 12–13. Sull'interpretazione di Gen. 2, 7 come creazione della materialità delle creature razionali e per il rapporto tra il racconto di *Genesi* (spec. Gen. 3, 21) con la dottrina platonica, si veda Simonetti 2004, pp. 111–122. Si noti anche in questo caso la differente impostazione rispetto alle teorie gnostiche, secondo cui il corpo umano è di derivazione demonica nelle sue componenti anatomiche e i demoni stessi intervengono attivamente sul corpo umano con una specializzazione relativa alle varie parti che hanno formato: si veda Filoramo 1987, pp. 145–46. Sulla corporeità dell'uomo, si veda Di Pasquale Barbanti 2003, pp. 205–45.

ripartizione dipendente dalla qualità della caduta: pur essendo tutti meno degni rispetto alla realtà superiore, e cioè immateriale, essi presentano comunque una netta differenziazione.⁷⁹⁰

L'autorità di Filone sembra premessa necessaria allo svolgimento del ragionamento di Origene riguardo all'equiparazione originaria tra le tre nature razionali. Infatti, per mostrare la primitiva uguaglianza tra le anime, l'Alessandrino evita di affrontare, quanto meno in un primo momento, la differenza tra le condizioni umane e si serve, come *exempla*, della condizione angelica e di quella diabolica, due macrogruppi di cui solo successivamente si mostrerà la varietà.⁷⁹¹ infatti, poiché gli angeli appaiono come esseri assolutamente buoni e i demoni come totalmente malvagi, la loro situazione è più adatta ad essere utilizzata come esempio rispetto alla condizione umana, che si presenta come media e disposta verso entrambi gli estremi. Tuttavia, per rendere appropriato un tale ragionamento è necessario che l'uguaglianza originaria tra le tre nature sia univocamente accettata e che dunque si debba accettare come assioma l'ipotesi filoniana. Infatti, l'obiettivo di Origene è dimostrare che la posizione privilegiata degli angeli deve dipendere da un loro merito e la condizione di punizione dei demoni e di determinati uomini ha origine in un errore commesso per libero uso della volontà: entrambi questi requisiti sono necessari per garantire la teodicea.

Per dimostrare che gli angeli non sono dotati di bontà in modo sostanziale, ma accidentale e che la loro condizione dipende dal loro merito, Origene offre una dimostrazione per assurdo: se infatti essi si trovassero in condizione di beatitudine

⁷⁹⁰ *Commento a San Giovanni* XIX, 132: ὁ δεικνύμενος κόσμος, ὑλικὸς γενόμενος διὰ τοὺς δεηθέντας τῆς ἐνύλου ζωῆς, τόπους μὲν ἔχει διαφόρους, οἵτινες πάντες ὡς μὲν πρὸς τὰ ἄϋλα καὶ τὰ ἀόρατα καὶ τὰ ἀσώματα κάτω εἰσὶν, οὐ τοσοῦτον τόπῳ ὅσον τῇ πρὸς τὰ ἀόρατα συγκρίσει.

⁷⁹¹ Gli uomini sono fondamentalmente divisi in due gruppi: i *simpliciores*, che interpretano il testo scritturale in base alla lettera, e i *perfecti*, che possono elevarsi al senso spirituale: cfr. per es. *Commento a San Giovanni* XXXII, 2, 5-7, *Omèlie sul Levitico* XIII, 1 e *Omèlie su Numeri* V, 1; non è tuttavia esclusa la possibilità di una via di mezzo tra i due estremi, data proprio dalla inevitabile possibilità per le creature razionali di migliorare o peggiorare la loro condizione. Si veda Simonetti 2004, pp. 32-33 e p. 255 e Sfameni Gasparro 1998, pp. 195-236.

sostanzialmente, lo stesso accadrebbe anche per le potenze avverse, che sarebbero opposte all'uomo e al progetto divino non per libera scelta ma per nascita, e quindi per imposizione di Dio. Ma poiché se a loro si attribuisse questa condizione per volontà divina e non per scelta si contravverrebbe al principio del libero arbitrio, tale ipotesi si dimostra assurda.⁷⁹²

Dunque, la condizione attuale delle potenze malvagie deve derivare da un atto della loro volontà precedente alla loro comparsa nel mondo: in un momento, cioè, in cui il mondo che contiene attualmente le creature razionali non era stato ancora creato. Solo in questo modo è possibile motivare la condizione in cui ognuno dei

⁷⁹² *Sui Principi*, I, 5, 3: *Igitur tot et tantis ordinum officiorumque nominibus cognominatis, quibus certum est subesse substantias, requirendum est, utrum conditor et creator omnium deus quosdam quidem ex his ita sanctos fecerit ac beatos, ut nihil possint recipere omnino contrarium, et quosdam ita fecerit, ut possint tam virtutis quam malitiae effici capaces; aut si putandum est quod alios ita fecerit, ut omnino incapaces sint ad virtutem, et alios malitiam quidem nequaquam posse recipere, solummodo autem posse in beatitudine permanere, alios vero tales, qui possint utraque recipere. Ut autem etiam ex ipsis nominibus prima nobis inquisitio moveatur, consideremus si sancti angeli (Mc. 8, 38), ex quo sunt, semper sancti fuerunt et sancti sunt sanctique erunt, et neque receperunt umquam neque recipere poterunt peccati locum. Tum deinde etiam hi, qui sancti principatus (Col. 1, 16) appellantur, consideremus si statim ut creati a deo sunt, principatum exercere coeperunt in aliquos, qui eis essent subiecti, et illos tales creatos et ad hoc factos, ut essent subditi et subiecti. Necnon et hi, qui throni (Col. 1, 16) (vel sedes) appellantur, an istam beatitudinis sedem stabilitatem que simul cum substantiae suae prolatione meruerint, ut ex voluntate sola hoc possideant creatoris; vel quae appellantur dominationes (Col. 1, 16) hoc, quod dominantur, non per profectus sui meritum eis fuerit additum, sed conditionis praerogativa donatum sit et ideo sit ab eis inseparabile quodammodo ac naturale. Quod utique si ita recipiamus, ut putentur sancti angeli et sanctae potestates et beatae sedes gloriosae que virtutes et magnificae dominationes substantialiter potestates istas ac dignitates et glorias possidere: consequens sine dubio videbitur etiam ea, quae in contrariis officiis nominata sunt, ad hunc modum intellegi debere; ita ut principatus (Ef. 6, 12) illi, adversum quos est nobis conluctatio, illud ipsum obluctans ac resistens omni bono propositum non postmodum recepisse declinantes a bono per arbitrii libertatem putentur, sed cum ipsis simul substantialiter extitisse; similiter etiam potestates et virtutes, nec esse in eis iuniorum substantia sua posteriorem que malitiam; illis quoque, quos mundi tenebrarum rectores et principes (Ef. 6, 12) appellavit, hoc quod principantur et obtinent tenebras, non ex perversitate propositi, sed ex conditionis necessitate descendere. Eadem quoque etiam de spiritualibus nequitiae et de spiritibus malignis et daemonibus inmundis (Ef. 6, 12) consequentiae ipsius ratio coget intellegi. Quodsi haec ita de malis contrariis que virtutibus intellegi videtur absurdum, sicut certe absurdum est, ut causa malitiae ipsarum, remota ab arbitrii sui proposito, conditori earum necessario adscribatur: quomodo non etiam de bonis sanctis que virtutibus cogimur similia confiteri, id est quia non substantiale sit in ipsis bonum, quod utique in solo Christo et in spiritu sancto evidenter ostendimus, sine dubio utique et in patre.*

λογικοί si trova a comparire nel mondo: la necessità di tale giustificazione non deriva solo dalla necessità di chiarire la distinzione in tre ordini, ma anche le differenze che, al loro interno, sopportano i diversi esemplari che le compongono.⁷⁹³ Fortunatamente, in questo caso la sopravvivenza del testo greco del *Sui Principi* all'interno delle citazioni della *Filocalia* consente di non dubitare della traduzione rufiniana, che al contrario sembra trasmettere con una buona cura l'originale.⁷⁹⁴

Cum ergo una omnium sit natura rationabilium creaturarum, ex ipsa deus secundum praecedentes meritorum causas, sicut ex una massa figulus, plasmavit vel creavit alios quidem ad honorem, alios autem ad contumeliam.⁷⁹⁵

Proprio in relazione a questa originaria identità dei *rationabilia* Origene può stabilire la piena identità tra uomo e angelo che, come si è visto, comporta necessariamente anche che la condizione umana sia pari, quanto meno in un primo momento, a quella diabolica: anche in questo caso, l'interpretazione del pensiero dell'Alessandrino è confermata dalla presenza di un testo originario greco, quello del *Commento a San Giovanni*, in cui l'argomento è ampiamente affrontato e che conferma

⁷⁹³ Per esempio, sulle differenze che intercorrono tra gli uomini, si veda *Sui Principi* II, 9, 3: *Quaedam vero terrena dicuntur, et inter ipsa non parva est differentia, id est inter homines; alii namque eorum barbari, alii Graeci, et barbarorum quidam inmaniores et feri, alii vero mitiores. Et quidam quidem legibus probatissimis utuntur, alii vilioribus vel asperioribus, alii quoque inhumanis et ferinis moribus magis quam legibus utuntur. Et quidam quidem ab initio statim nativitatis suae humiliantur et subiecti sunt ac serviliter educantur, vel sub dominis vel sub principibus positi vel tyrannis, alii vero liberius et rationabilius educantur, alii sanis corporibus, nonnulli aegris statim a prima aetate, alii visu, alii auditu et voce decepti, nonnulli ita nati, alii statim post nativitatem huiusmodi sensibus defraudati vel certe iam adulta aetate tale aliquid passi.* Si veda anche *Sui Principi* III, 3, 5: *De his vero, quae a diversis spiritibus animae, id est humanis cogitationibus, suggeruntur, quae vel ad bona vel ad contraria provocent, interdum etiam in hoc existere quaedam anteriores corporeae nativitatis causae putandae sunt.*

⁷⁹⁴ Anche in testi tradotti in latino, la concezione di Origene si è comunque mantenuta tale, quanto meno a questo livello iniziale della sua dottrina sui λογικοί: si veda, per esempio, *Commento alla Lettera ai Romani* VIII, 10, 2: [...] *unam esse naturam omnium hominum immo omnium rationabilium dicimus et ad salutem aequaliter habilem et ad perditionem si neglegat [...]* e *Commento alla Lettera ai Romani* VIII, 10, *omnium rationabilium una natura sit arbitrii proprii aequaliter liberate donata [...]*.

⁷⁹⁵ *Sui Principi* III 1, 22: μιᾶς φύσεως πασης ψυχῆς ὑποκειμένης τῷ θεῷ καὶ ἴν' οὕτως εἶπω ἐνὸς φύραματος ὄντος τῶν λόγικῶν ὑποστάσεων, πρᾶσβύτερά τινα αἴτια πεποίηκεν τούσδε μὲν εἶναι εἰς τιμὴν τούσδε δὲ εἰς ἀτιμίαν.

in maniera inequivocabile questa chiave di lettura. Origene infatti, nel confutare che l'espressione di *Gen.* 1, 26–27 si riferisca solo all'uomo e non alle altre creature razionali, afferma chiaramente che οὐδὲν διαφέρει τῆ γραφῆ ἀνθρωπον ἢ ἄγγελον φάναί, espressione confermata da una lunga lista di citazioni bibliche.⁷⁹⁶ I diversi nomi di alcune creature razionali, infatti, non indicano sostanze diverse, ma semplicemente incarichi o condizioni accidentali differenti:

Per le potenze superiori i nomi non indicano specie viventi ma incarichi, che infatti qualche creatura razionale ha ricevuto da Dio. Infatti, trono o dominazione o potestà o principato non indicano una specie di animale, ma sono nomi di azioni di cui quelli si occupano, avendone ricevuto incarico e di cui la sostanza non è differente rispetto a quella dell'uomo e a cui è capitato diventare trono o dominazione o potestà o principato.⁷⁹⁷

Dunque, l'indicazione biblica della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio deve essere intesa come rivolta a tutte le creature razionali, quale che sia stato il destino successivo alla caduta.⁷⁹⁸

Se fino a questo punto il discorso di Origene non desta particolari dubbi dottrinali ai suoi successori, forse anche per l'autorità filoniana che sta alla base di un tale discorso, il passaggio successivo del ragionamento origeniano è elemento di vivace scontro, come dimostra anche la difficile vicenda testuale dei passi che contengono tale dottrina: infatti, Origene propone che l'appartenenza a questi tre ordini sia un fatto accidentale e che possa dunque essere modificato in base all'operato di ciascuno e all'esercizio del libero arbitrio. Stabilire, infatti, che una creatura non possa

⁷⁹⁶ *Commento a San Giovanni II*, 144–45. Per l'interpretazione origeniana dei versetti di Genesi, si veda Simonetti 2004, pp. 29–33, in cui si osserva l'influenza platonica su questa esegesi, tipicamente sviluppata nell'ambiente alessandrino e Di Pasquale Barbanti 2003, pp. 207–16.

⁷⁹⁷ *Commento a San Giovanni II*, 146: [...] ἐπὶ τῶν κρείττωνων δυνάμεων τὰ ὀνόματα οὐχὶ φύσεων ζῴων ἐστὶν ὀνόματα ἀλλὰ τάξεων, ὧν ἦδε τις καὶ ἦδε λογικῆ φύσις τέτευχεν ἀπὸ θεοῦ. Θρόνος γὰρ οὐκ εἶδος ζῴου οὐδὲ ἀρχὴ οὐδὲ κυριότης οὐδὲ ἐξουσία, ἀλλὰ ὀνόματα πραγμάτων, ἐφ' ὧν ἐτάχθησαν οἱ οὕτως προσαγορευόμενοι, ὧν τὸ ὑποκείμενον οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ ἀνθρώπος, καὶ τῷ ὑποκειμένῳ συμβέβηκε τὸ θρόνῳ εἶναι ἢ κυριότετι ἢ ἀρχῇ ἢ ἐξουσία.

⁷⁹⁸ *Commento a San Giovanni II*, 148.

cambiare la sua condizione di nascita, benché necessitata da una colpa o da un merito precedente, sarebbe interferire in modo decisivo con l'azione del libero arbitrio. Per questo motivo, Origene ritiene che ogni creatura possa passare, in qualunque momento, da un ordine all'altro, anche per diverse volte nel corso della sua presenza in questo mondo: e l'esempio più chiaro che l'Alessandrino può usare sfruttando l'autorità biblica è proprio la caduta angelica, che rappresenta un passaggio dalla condizione superiore, quella dell'angelo appunto, a quella inferiore, rappresentata dal mondo demonico, senza neppure passare per la posizione mediana, quella umana.⁷⁹⁹ Per quanto negativa, dunque, l'esperienza di Lucifero e degli altri angeli caduti non è altro che la manifestazione della possibilità di ogni creatura razionale, per quanto elevata nella gerarchia celeste essa possa essere, di usare in ogni momento il libero arbitrio.⁸⁰⁰ Ma il passaggio di condizione non è vincolato alla caduta, poiché non sono possibili solo movimenti, per così dire, dall'alto al basso: Origene, infatti, prevede chiaramente la possibilità di una scalata verso le altezze angeliche sia per gli uomini sia per le potenze infernali, a cui dunque è concessa, tramite l'utilizzo del libero arbitrio, una forma di salvezza.

Interim tamen tam in his quae videntur et *temporalibus saeculis* (2Cor. 4, 18) quam in illis quae non videntur et aeterna sunt omnes isti pro ordine, pro ratione, pro modo et meritorum dignitatibus dispensantur: ut in primis alii, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus et per maiora ac graviora supplicia nec non et diuturna ac multis, ut ita dicam, saeculis tolerata asperioribus emendationibus reparati et restituti eruditionibus primo angelicis tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus, ut sic per singula ad superiora proventi usque ad ea quae sunt invisibilia et aeterna perveniant, singulis

⁷⁹⁹ Bostock 2011, p. 110, osserva che la caduta angelica non è dottrina compresa all'interno dell'Antico Testamento e delle lettere paoline, aggiungendo in nota che ciò è valido solo per le lettere paoline ritenute autentiche: chiaramente, tale distinzione nel corpus paolino non ha valore per Origene. Per quanto riguarda la tradizione veterotestamentaria, la caduta angelica è, per l'Alessandrino, ben testimoniata da Is. 14, 12 e da Ez. 28, 14, che sono interpretate senza alcuna possibilità di dubbio come cadute angeliche.

⁸⁰⁰ *Sui Principi*, I, 5, 3–5.

videlicet quibusque caelestium virtutum officiis quadam eruditionum specie peragratís.⁸⁰¹

Nonostante, ancora una volta, Origene presenti questa parte della sua dottrina come pura ipotesi, lasciando al lettore la possibilità o meno di essere convinto dal discorso presentato, il testo riportato è stato al centro di una accesa discussione, di cui sono evidente testimonianza le diverse redazioni con cui ci è giunto, che differiscono in maniera non trascurabile: mentre infatti il testo di Rufino contiene, coerentemente con la tipica impostazione origeniana, un rimando all'interpretazione di ogni singolo lettore (*tu qui legis probato*), la traduzione di Girolamo, che concorda con uno dei frammenti citati nella condanna di Giustiniano, impongono una precisa posizione sull'argomento. Naturalmente, il fatto che Girolamo e Giustiniano concordino induce a ritenere che sia la traduzione di Rufino ad essere in difetto, ma un'analisi comparativa dei tre testi mostra che in realtà nessuno di essi può essere considerato perfettamente aderente all'originale e che dunque per motivi di varia convenienza tutti gli interpreti abbiano in qualche modo modificato il pensiero origeniano.⁸⁰²

Tuttavia, nonostante l'incertezza sull'interpretazione di questo interessante paragrafo, si può essere certi che per Origene fosse possibile il passaggio da una condizione all'altra, come testimoniato dalla fondamentale testimonianza del terzo libro del *Sui Principi*, giunto tramite la citazione della *Filocalia* e quindi in lingua greca: sebbene anche in questo caso i redattori abbiano compiuto prudenziali tagli, il fulcro del discorso sembra comunque evidente. Nella *Filocalia*, infatti, si legge solo che in base al libero uso della volontà taluni esseri possono migliorare e altri possono peggiorare la loro condizione, passando dunque dal bene al male.⁸⁰³ Al contrario, la traduzione di Rufino e quella di Girolamo, che qui concordano, si distinguono per

⁸⁰¹ *Sui Principi* I, 6, 3.

⁸⁰² Si veda, a questo proposito, SC 253, pp. 97–99, n24, che riporta tutti i tre testi.

⁸⁰³ *Sui Principi* III, 1, 23: ὥστε κατὰ τοῦτο διὰ τὰς προαιρέσεις τινὰς μὲν ἐκ χειρόνων εἰς κρείττονα προκόπτειν, ἑτέρουσ δὲ ἀπὸ κρείττωνων εἰς χείρονα καταπίπτειν, καὶ ἄλλουσ ἐν τοῖσ καλοῖσ τηρεῖσθαι ἢ ἀπὸ καλῶν εἰς κρείττονα ἐπαναβαίνειν, ἄλλουσ τε αὐτοῖσ κακοῖσ παραμένειν ἢ ἀπὸ κακῶν, χεομένησ τῆσ κακίας, χείρονασ γίνεσθαι.

un'aggiunta molto più esplicita e proprio per la loro concordia, generalmente non scontata, possono essere considerati affidabili:⁸⁰⁴

Unde et arbitrandum est possibile esse aliquos, qui primo quidem a parvis peccatis coeperint, in tantam malitiam diffundi et in tantum malorum venire profectum, ut nequitiae modo etiam adversariis potestatibus exaequentur; et rursus per multas poenarum graves et acerbissimas animadversiones si resipiscere aliquando potuerint et paulatim medelam vulneribus suis requirere temptaverint, cessante malitia reparari posse ad bonum.⁸⁰⁵

Non soltanto in questo passo si indica chiaramente che alcune creature razionali, che in un primo momento si sono limitati a *parva peccata* e che dunque possono facilmente essere intesi come gli uomini, possono diventare a tal punto malvagi da eguagliare i peggiori tra i demoni, ma che le anime peccatrici, riguardo alle quali, quanto meno in questo punto, non è fatta alcuna esclusione, possono lentamente tornare al sommo bene, attraverso una successione di *immensa et diversa saecula, in multis et sine fine spatiis*, concessi alle anime per la loro caratteristica immortalità: dunque, sono due gli argomenti di difficile accettazione, già nel periodo immediatamente successivo a Origene, che spingono gli autori della *Filocalia* a evitare di trascrivere il passo, poiché si afferma, come osserva Girolamo, che gli uomini possono diventare demoni e che i demoni possono diventare angeli, ma anche la prospettiva storica in cui si pone tale cambiamento appare, anche se sfumata, già troppo ampia.⁸⁰⁶

b. LA CADUTA DELLE CREATURE RAZIONALI: CAUSA E CONSEGUENZE

Una volta stabilito che la causa delle differenze tra le creature razionali non ha origine divina ma è derivante dall'uso del libero arbitrio, è necessario stabilire per quale motivo tali cadute si siano prodotte e che cosa si debba intendere per *male*. Se

⁸⁰⁴ In realtà, Rufino sembra, come sempre, più moderato rispetto a Girolamo: si veda, a questo proposito, SC 269, p. 52 n.130a.

⁸⁰⁵ *Sui Principi* III, 1, 23 et GIROLAMO, *Epistole*, 124, 8.

⁸⁰⁶ Cfr. SC 269, pp. 51–53, n. 130a: mentre Girolamo trasmette l'idea che per Origene l'uomo possa diventare diavolo, Rufino scrive solo che il peccatore diventerà simile al diavolo, senza però mutare effettivamente di condizione.

ancora una volta il *Sui Principi* si presenta come il cuore teorico della riflessione origeniana, le attestazioni presenti nelle poche originali opere dell'Alessandrino permettono di scoprire eventuali differenze tra quanto compare nella traduzione latina e negli originali: il *Commento a San Giovanni* è quindi uno strumento prezioso per confrontarsi con il pensiero originario dell'autore. Qui, Origene, partendo dal presupposto che il male non può essere stato creato dal Verbo come tutte le altre cose, si avvicina, citandola, alla dottrina greca del male come non-essere:⁸⁰⁷ ma la sapienza delle nazioni non ha alcun valore, se non dimostrata dalla Scrittura.⁸⁰⁸ Origene ritiene di poter trovare una soluzione accettabile: il diavolo non è stato creato da Dio in quanto diavolo, ma rimane comunque una creatura di Dio, da cui ha ricevuto l'essere: nel momento, però, in cui gli esseri maligni si allontanano dal Verbo cui partecipano, essi possono essere intesi come non-essere.⁸⁰⁹

Solo nel caso delle creature razionali rimaste fedeli a Dio, la discesa può essere volontaria, come dimostrano, ad esempio, le schiere angeliche che accompagnano Cristo nella sua venuta.⁸¹⁰ Talune discese di esseri superiori, angeli o uomini, possono anche essere imposte dall'alto: questo è il caso, per esempio, degli astri celesti, la cui luminosità è indice di una vicinanza spirituale a Dio. Eppure, anche

⁸⁰⁷ *Commento a San Giovanni* II, 92–93: Ἐξειλήφασιν οὖν τινες τῷ ἀνυπόστατον εἶναι τὴν κακίαν — οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται—ταῦτ'εἶναι τὰ «μηδέν»· καὶ ὡσπερ Ἑλλήνων τινές φασιν, εἶναι τῶν οὐ τινῶν τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη, οἷον τὸ ζῶον καὶ τὸν ἄνθρωπον, οὕτως ὑπέλαβον οὐδὲν τυγχάνειν πᾶν τὸ οὐχ ὑπὸ θεοῦ οὐδὲ διὰ τοῦ λόγου τὴν δοκοῦσαν σύστασιν εἰληφός. Ma mentre per Celso il male nell'universo è costante in quanto inerente alla materia, per Origene varia, poiché l'uomo, e di conseguenza l'universo, che in sé non può essere malvagio, non può sempre essere malvagio allo stesso modo: cfr. *Contro Celso* IV, 65.

⁸⁰⁸ Si veda, a questo proposito, *Contro Celso* VI, 43, in cui Origene accenna al testo platonico di *Fedro* 246b–c, ma solo dopo aver dimostrato che la medesima teoria è ampiamente attestata dalla Scrittura.

⁸⁰⁹ *Commento a San Giovanni* II, 98: Πάντες μὲν οὖν οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος—μετέχουσι δὲ οἱ ἅγιοι—, εὐλόγως ἂν ὄντες χρηματίζοιεν· οἱ δὲ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ ὄντος μετοχήν, τῷ ἔστειρωθαι τοῦ ὄντος γεγόνασιν οὐκ ὄντες. Cfr. *Contro Celso* VIII 69: κατὰ δὲ ἡμᾶς πάντες δαίμονες ἀποπεσόντες τῆς ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν ὁδοῦ, πρότερον οὐκ ὄντες δαίμονες. Cfr. *Contro Celso* IV, 65.

⁸¹⁰ *Omelia su Ezechiele* XIII, 2: *verum non solus Salvator e caelo descendit: cotidie multitudo descendit et ascendit super Filium hominis*. Tuttavia, non è evidente se tutte le creature o meno si siano allontanate da Dio: si veda Pietras 2011.

questi esseri, di cui si presuppone che non siano mai realmente caduti, o che la loro caduta sia stata solo una temporanea e conclusa inerzia verso il bene, sono dotati di una corporeità, che come si è visto è la conseguenza della perdita del bene nelle creature razionali.⁸¹¹ La necessità della *sottomissione alla vanità*, cioè alla corporeità, del sole, della luna e degli altri astri è determinata dal loro ruolo fondamentale nella creazione:⁸¹² contro la loro volontà, dunque, essi sono stati posti a servizio del mondo intero, e svolgono il loro incarico nel mondo per l'amore che provano nei suoi confronti e per soddisfare alla volontà di Dio, che ha stabilito per loro questo destino, con la promessa di liberarle da questa schiavitù alla fine del mondo.⁸¹³

Apparentemente, questa indicazione sembra contravvenire il libero arbitrio di cui tutte le creature razionali, inclusi gli astri, godono: ma in realtà il sole, la luna e le stelle, intese come λογικοί, non sono differenti rispetto agli altri angeli cui era stato imposto un qualunque compito e che hanno consapevolmente scelto di abbandonarlo.⁸¹⁴ Dunque, l'imposizione del compito non preclude la libertà di scelta dei *rationalia*, poiché tutte le creature razionali, nella prospettiva origeniana, sono

⁸¹¹ Si veda, per la corporeità delle creature razionali, Sfameni Gasparri 1986, pp. 54–59. Il corpo umano, però, non può essere inteso come un elemento negativo nella riflessione origeniana, poiché è lo strumento che permette la redenzione dell'uomo, in chiara antitesi con le posizioni gnostiche, secondo cui *la demonizzazione del corpo non potrebbe essere più totale e radicale* (Filoramo 1987, p. 146).

⁸¹² Per la peculiarità di questa trattazione, si veda Simonetti 2006, p. 167. Si veda anche Prinzivalli 2000b, p. 363.

⁸¹³ *Sui Principi I, 7, 5: Huic ergo vanitati creatura subiecta est, illa praecipue creatura, quae utique maximum in hoc mundo et egregium operis sui obtinet principatum; id est, sol et luna et stellae vanitati subiecta dicuntur, corporibus indita atque ad inluminandi officium humano generi deputata. Et non inquit volens creatura haec vanitati subiecta est (Rom. 8, 20). Non enim voluntate exhibendum suscepit ministerium 'vanitati', sed quoniam volebat ille, qui subiciebat, 'propter eum, qui subiecit', promittentem his, qui non voluntate 'vanitati' subdebantur, quod expleto magnifici operis ministerio 'liberabuntur ab hac servitute corruptionis et vanitatis', cum redemptionis 'gloriae filiorum dei' tempus advenerit. [...]Intuere illud quoque, si forte aptari potest etiam illa vox Pauli his, qui licet non volentes, pro voluntate tamen eius 'qui subiecit' et pro repromissionum 'spe vanitati subiecti sunt', qua ait: Optarem enim resolvi (vel redire) et esse cum Christo; multo enim melius (Fil. 1, 23).*

⁸¹⁴ Si veda Pietras 2011, pp. 551–52.

state incaricate di una τάξις, che possono liberamente scegliere di ignorare:⁸¹⁵ piuttosto, se è possibile intuire quale sia la posizione che Origene contrasta attraverso queste parole, si può percepire che essa sia relativa da un lato a un'ipotesi che potrebbe aver letto nel *Libro di Enoch*, che come osservato in precedenza era certamente a lui noto, e cioè l'idea di una ribellione degli angeli astrali, individuata nel *Libro dei Sogni* come la prima caduta e come causa dell'inaffidabilità dell'astrologia.

Gli astri sono stati resi gloriosi anche nell'aspetto fisico, in parte per indurne la venerazione e distogliere gli uomini da idoli e demoni: allo stesso modo, alcune creature razionali di rango angelico sono discese in terra in forma umana, pur non meritandolo, avendo dei compiti da svolgere di primaria importanza:⁸¹⁶ come attestato in un apocrifo per noi perduto, una *Preghiera di Giuseppe* citata dal solo Origene, gli uomini più eccezionali, per esempio i patriarchi, hanno anime molto superiori alle altre, poiché per obbedire al disegno divino si sono abbassate alla condizione di angeli a quella umana.⁸¹⁷

La discesa delle anime, che può essere considerata una caduta, per differenziarla dall'allontanamento volontario di alcune creature razionali dal Cielo, è indicata da Origene come νοητή κατάβασις ed è dovuta a μοχθηρὰ δόγματα e a κακία: attraverso questa generale indicazione, l'Alessandrino mostra di inserirsi all'interno dell'ampia tradizione, cristiana ed ebraica, che associa la caduta non solo alla

⁸¹⁵ *Sui Principi* I, 8, 1: *sed pro meritis et virtutibus ac pro uniuscuiusque vigore et ingenio deferri a iustissimo et aequissimo moderatore omnium credendum est deo [...]*.

⁸¹⁶ Per il rispetto dovuto agli astri, si veda *Commento a San Giovanni* II, 25: come si vedrà successivamente, Origene è costretto a spiegare la presenza del plurale di Dio all'interno della Scrittura. Si veda Dnaielou 1991, p. 282.

⁸¹⁷ *Commento a San Giovanni* II, 188: Εἰ δέ τις προσίεται καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγραφομένην «Ἰωσήφ προσευχὴν», ἀντικρὺς τοῦτο τὸ δόγμα καὶ σαφῶς εἰρημένον ἐκεῖθεν λήψεται, ὡς ἄρα οἱ ἀρχῆθεν ἐξαιρέτον τι ἐσχηκότες παρὰ ἀνθρώπους, πολλῶ κρείττους τυγχάνοντες τῶν λοιπῶν ψυχῶν, ἀπὸ τοῦ εἶναι ἄγγελοι ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην καταβεβήκασι φύσιν. Sulla *Preghiera di Giuseppe*, si rimanda all'ampio studio di Pietras 2011.

malvagità, ma soprattutto a un insegnamento malvagio.⁸¹⁸ Tuttavia, Origene non accetta acriticamente il dato della tradizione e indaga l'aspetto della caduta angelica con un'acribia che non ha precedenti nella letteratura cristiana: il tema è certamente caro all'autore, che lo tratta indiscriminatamente nelle opere di ogni livello, a dimostrare che l'argomento è noto al pubblico mediamente poco istruito delle Omelie, quanto ai più colti destinatari del *Sui Principi* e del *Contro Celso*.

Presupposto per la comprensione della caduta angelica è l'ammissione che le creature razionali, al momento della loro creazione, non potevano essere imperfette, in quanto l'opera di Dio non avrebbe potuto essere in sé imperfetta e poiché, evidentemente, Dio non avrebbe messo a guardia del giardino del Paradiso Terrestre e dell'albero della vita un essere imperfetto.⁸¹⁹ Di conseguenza, è necessario presupporre che gli uomini di cui narra *Gen. 2, 15* fossero originariamente perfetti e che si siano resi imperfetti a causa di una loro mancanza, cioè della loro disobbedienza narrata in *Genesi*.⁸²⁰

Allo stesso modo, il testo biblico assicura che una simile disobbedienza è stata perpetrata anche dagli angeli, di cui si narra in *Gen. 6, 1-4*:⁸²¹ infatti, l'Alessandrino indica come causa della caduta l'abbandono, da parte delle varie creature, dei luoghi e dei compiti che erano stati loro assegnati, cioè la cura del paradiso terrestre per l'uomo e il cielo per gli angeli unitisi alle donne, confermando dunque il valore negativo del racconto mitico dei versetti di *Genesi*.

Accanto a *Gen. 6, 1-4*, l'altra fonte di cui Origene si serve in relazione alla caduta angelica è il *Libro dei Vigilanti*, citato in modo inconfutabile all'interno del *Contro Celso*, nonostante si accenni al suo mancato riconoscimento nell'ortodossia: in un

⁸¹⁸ *Commento a San Giovanni XIX, 144*: ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς νοητῆς καταβάσεως τῆς ψυχῆς διὰ τὴν κακίαν καὶ τὰ μοχθηρὰ δόγματα καὶ νοητῆς ἀναβάσεως αὐτῆς ἐπιστήσας οὐχ ἀπλῶς εὐρήσεις διαφορὰν.

⁸¹⁹ *Commento a San Giovanni XIII, 240*: Πῶς γὰρ ἂν τὸ πάντη ἀτελὲς ἐτίθετο ὁ θεὸς ἐν τῷ παραδείσῳ ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάσσειν;

⁸²⁰ *Commento a San Giovanni XIII, 241*: Μήποτε οὖν τέλειος ὢν πως ἀτελής διὰ τὴν παρακοὴν γέγονεν καὶ ἐδεήθη τοῦ τελειώσοντος αὐτὸν ἀπὸ τῆς ἀτελείας [...].

⁸²¹ *Commento a San Giovanni XIII, 243 e Omelie su Giosuè XV, 3*. Cfr. *Sui Principi II, 11, 15 e Omelie sull'Esodo I, 5*, in cui si parla di *angeli apostatae*.

passo del *Discorso* di Celso, si può leggere un riferimento al *Libro di Enoch Etiopico*, 6–10, colto chiaramente dall’Alessandrino. Celso, infatti, per sostenere la natura angelica del Cristo, elenca altre note discese angeliche sulla terra, tra cui quella di sessanta o settanta esseri, divenuti malvagi e condannati per questo a essere incatenati nelle profondità della terra in cui sono stati gettati.⁸²² Il testo enochico è spiegato attraverso la citazione del testo di Genesi, ma anche alla luce della riflessione filoniana, non citata espressamente ma chiaramente sottintesa:⁸²³ infatti, gli angeli caduti per il desiderio delle figlie degli uomini non sarebbero altro che anime bramanti un corpo umano, elemento che è estraneo alla maggior parte della riflessione origeniana:⁸²⁴ d’altra parte, il *Contro Celso* presuppone una posizione dell’Alessandrino in parte differente da quanto accade in opere rivolte interamente a un pubblico cristiano non necessariamente colto.

La stessa forma della caduta angelica sembra collegare Origene alla riflessione enochica di *Vigilanti*: la caduta, che con il passare del tempo era stata spostata non in cielo ma in terra, per evitare un’ipotetica corruzione del cielo, torna a essere appannaggio dell’elemento spirituale, poiché avviene prima che la terra stessa sia creata. Dunque, se è vero che un grande elemento di originalità della riflessione

⁸²² *Contro Celso*, V, 52. Curiosamente, Celso aggiunge un riferimento a fonti di acqua calda che deriverebbero dalle lacrime degli angeli imprigionati, che già Origene nota come estraneo alle diverse tradizioni cristiane. Per l’utilizzo celsiano della Scrittura, si rimanda a Simonetti 2004, pp. 91–107.

⁸²³ Il *Libro di Enoch Etiopico*, infatti, presenta certamente delle difficoltà nell’interpretazione di Origene, come osserva correttamente Monaci 1990, p. 234: *Un’altra [soluzione] che identificava i demoni, oltre che nei giganti, anche negli angeli caduti era ancora meno accettabile perché non si poteva, per un verso, accettare la visione del Libro dei Vigilanti e, per l’altro, ignorare che proprio questo sosteneva che gli angeli caduti erano stati condannati a essere legati per l’eternità nelle viscere della terra.* Sembra tuttavia non del tutto condivisibile l’ipotesi avanzata da Monaci, secondo cui per Origene motivo di difficoltà sarebbe la presenza dell’identificazione di giganti e demoni solo nel testo enochico: il rapporto di Origene con questo testo non sembra infatti negativo come spesso è dipinto, proprio perché nel passo qui in discussione del *Contro Celso* quello che si rimprovera a Celso, come spesso accade, è una lettura letterale del testo scritturale, privo di una profonda e riflessiva esegesi. Dunque, il discorso di Origene a proposito di questo testo si inquadra perfettamente nella casistica degli attacchi dell’Alessandrino a Celso sulla sua interpretazione biblica individuata da Fernando 1995.

⁸²⁴ *Contro Celso*, V 55, in cui Filone è indicato come τῖς πρὸ ἡμῶν.

dell’Alessandrino sta proprio in questa elevazione della caduta al piano celeste, non si può certamente dimenticare che nella fonte che Origene, per sua stessa ammissione, usa certamente, tale elemento è ben presente.⁸²⁵

La caduta angelica è, nella riflessione origeniana, elemento fondante per spiegare la presenza del male nel mondo, come chiaramente indicato in risposta a Celso, di cui si confuta la teoria di un legame tra la materialità e il male:⁸²⁶ l’origine del male, infatti, su cui Origene non sembra volersi pronunciare in un primo momento, può essere compresa solo a partire dalla ribellione del diavolo e dei suoi angeli.⁸²⁷ Essi, infatti, non avrebbero obbedito alla legge divina che imponeva loro determinate occupazioni e una dimora supra-celeste e l’esito di tale ribellione, come riporta la tradizione enochica trasmessa, per precisa indicazione di Origene, dalla *Lettera di Giuda*, sarebbe l’incarcerazione eterna, elemento che peraltro non sembra comparire nelle opere a noi giunte dell’Alessandrino.⁸²⁸

Tra questi caduti sono riconosciuti, secondo la più corretta narrazione enochica, anche altri *demoni malvagi*, accostati da Origene a *Titani* o *Giganti*:⁸²⁹ la correlazione tra queste creature malvagie non è certamente casuale, all’interno del *Contro Celso*, in cui l’Alessandrino, pur criticando fermamente le posizioni del suo oppositore, pone comunque le basi per un dialogo, utilizzando una terminologia evocativa per quei

⁸²⁵ Si vedano Kelly 1968 e Bostock 2011.

⁸²⁶ Chiaramente con intenzione di contrastare la demonizzazione della materia delle teorie gnostiche: si veda Filoramo 1987, p. 146. Si veda, sul rapporto tra Origene e la materia, Danielou 1991, pp. 262–63.

⁸²⁷ *Contro Celso* IV, 65: Καὶ οὐδεὶς μὴ διαλαβὼν τὰ περὶ τοῦ καλουμένου διαβόλου καὶ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, τίς τε πρὸ τοῦ διάβολος γεγενῆσθαι οὗτος ἦν καὶ πῶς γεγένηται διάβολος καὶ τίς ἡ αἰτία τοῦ συναποστῆναι αὐτῷ τοὺς καλουμένους αὐτοῦ ἀγγέλους, οἷός τε ἔσται γνῶναι τὴν γένεσιν τῶν κακῶν.

⁸²⁸ *Commento alla Lettera ai Romani* V, 1, 28: *ex quibus omnibus magis ac magis constat de ea lege haec apostolum dicere quam unusquisque sive hominum sive etiam angelorum divina quadam dispensatione vel munere intra se naturaliter gerit; cuius tanta vis est et tanta potentia ut etiam angelos arguat nec personam ullius dignitatis excipiat, et ipsa fecerit hoc quod superius apostolus Iudas dicit ut angeli qui non servaverunt principatum suum sed dereliquerunt domicilium suum ad iudicium magni diei aeternis adstricti vinculis servarentur.*

⁸²⁹ Anche in riferimento all’esplicito paragone di Celso in *Contro Celso* VI, 42, in cui la lotta tra Dio e Satana è paragonata alla ribellione dei Giganti. Il paragone era già stato introdotto da Origene in IV 92. La lotta tra angeli buoni e malvagi sembra essere descritta in questi termini anche in *Omellie su Giosuè* VII, 3.

lettori non digiuni dalla letteratura e dalla filosofia greca che rappresentano il suo pubblico.⁸³⁰

Questi esseri malevoli sono chiaramente l'esito di una compenetrazione tra diversi materiali mitologici: da una parte, l'elemento greco, di cui si ripropone la duplice nomenclatura, Titani e Giganti, che consente l'identificazione con entrambi i gruppi di esseri che, secondo il pensiero greco, si sono opposti all'ordine imposto dagli Olimpi. Dall'altra parte, non si può ritenere influente l'elemento puramente ebraico della ribellione alla volontà divina da parte degli angeli e della loro progenie, che ha comportato il loro violento allontanamento del cielo e la loro permanenza sulla terra in una forma priva di corpo, che li induce ad insinuarsi tra gli animali.⁸³¹ Non vi è dunque alcun dubbio che la posizione qui proposta sia erede di una lunga tradizione, ormai accolta all'interno della Chiesa: la caratteristica predominante delle creature cadute è dunque la loro trasgressione, che chiaramente non può derivare da un'imposizione divina, per mantenere, come sempre, il ruolo centrale del libero arbitrio.⁸³²

Dunque, il termine *gigante*, che appartiene a due tradizioni che ad Origene appaiono come mitologiche, designa una categoria di peccatore ben determinato, che biblicamente può essere interpretato come il popolo dei Cananei, cacciato dalle regioni celesti:

Scito tamen gigantes eos esse. Gigas dicitur omnis, qui adversus
Deum resistit. Quicumque ergo adversatur Deo et contrarius est
veritati, quod illi principaliter faciunt, merito gigas appellatur.

⁸³⁰ Sul carattere filosofico del *Sui Principi* e sulla sua vicinanza alla greicità, si veda Simonetti 2006, spec. pp. 157–58, in cui si osserva che la struttura stessa dell'opera è avvicinata a coeve opere, per noi perse, con il medesimo titolo e con la stessa organizzazione della materia.

⁸³¹ *Contro Celso* IV, 92: Κατὰ δὲ ἡμᾶς δαίμονές τινες φαῦλοι καί, ἴν' οὕτως ὀνομάσω, τιτανικοὶ ἢ γιγάντιοι, ἀσεβεῖς πρὸς τὸ ἀληθῶς θεῖον καὶ τοὺς ἐν οὐρανῷ ἀγγέλους γεγεννημένοι καὶ πεσόντες ἐξ οὐρανοῦ καὶ περὶ τὰ παχύτερα τῶν σωμάτων καὶ ἀκάθαρτα ἐπὶ γῆς καλινδούμενοι καὶ περὶ τὰ παχύτερα τῶν σωμάτων καὶ ἀκάθαρτα ἐπὶ γῆς καλινδούμενοι, ἔχοντές τι περὶ τῶν μελλόντων διορατικόν, ἅτε γυμνοὶ τῶν γῆινων σωμάτων τυγχάνοντες, καὶ περὶ τὸ τοιοῦτον ἔργον καταγινόμενοι, βουλόμενοι ἀπάγειν τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος.

⁸³² *Contro Celso* VIII, 33 e VII, 68. Cfr. anche *Commento al Cantico* III, 14, 28.

[...]Nunc ergo, quantum ad comparationem humanae et daemonicae naturae, nos locustae sumus et illi gigantes et praecipue, si dubia sit fides nostra et si nos perterreat infidelitas, illi vere gigantes erunt et nos locustae.⁸³³

La trasgressione può derivare da diversi atteggiamenti che allontanano l'essere malvagio dalla legge divina: si può trattare di ἀπροσεξία, cioè di negligenza della creatura stessa, di ἀγνοία τῶν καλῶν, di ignoranza dei beni, la cui conoscenza è alla portata dei λογικοί senza che essi ne godano necessariamente, oppure per κακία e πονεργία, cioè per varie gradazioni di malvagità.

Tuttavia, poiché non è possibile che le creature razionali siano passate dal bene al male in maniera improvvisa e senza avere avuto in precedenza alcun contatto con qualcosa di malvagio, è necessario per Origene affrontare il passaggio logico che permette di comprendere in quale modo una creatura perfetta abbia potuto divenire imperfetta in un primo momento e cedere al male in un secondo momento. Ancora una volta, la teoria dell'Alessandrino è esposta all'interno del *Sui Principi*, in cui si presenta in maniera compiuta il discorso sulla caduta e sul male.

Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulset, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur; sed desidia et laboris taedium in servando bono et aversio ac negligentia meliorum initium dedit recedendi a bono. Recedere autem a bono non aliud est quam effici in malo. Certum namque est malum esse bono carere.⁸³⁴

Attraverso questo fondamentale passaggio Origene esprime la modalità prima attraverso cui avviene la caduta: nodo centrale è il libero arbitrio, che permette alle creature razionali di muoversi liberamente, pur nella necessità di compiere il bene, che equivale a quell'incarico che a ciascuna di esse era stato affidato con la creazione. Invece di mantenersi fedeli a questo e di curare le loro occupazioni, le creature si sono allontanate dalla volontà divina per *desidia*, *laboris taedium*, *aversio* e *negligentia*

⁸³³ *Omèlie su Numeri* VII, 5, 4.

⁸³⁴ *Sui Principi* II, 9, 2.

meliorum, iniziando dunque ad allontanarsi dal bene non per una volontà orientata esplicitamente al commettere azioni malvagie, ma solo per una sorta di inerzia nel compiere il bene.⁸³⁵

Ma questa pigrizia dei λογικοί li induce ad allontanarsi dal bene, e poiché il male è assenza di bene, nel momento in cui i *rationabilia* smettono di compiere il bene scivolano necessariamente nel male: *Certum est malum esse bono carere*, osserva Origene nel concludere icasticamente questa riflessione. Dunque, coerentemente con l'impostazione di matrice ellenica, il male si presenta come privazione di bene e non risiede in altro che nella mancanza di tensione delle creature razionali verso il bene, manifestata dall'abbandono del luogo e degli incarichi cui erano state preposte: è infatti trascurando il bene a causa dei moti della sua volontà che ogni anima è stata trascinata verso il contrario del bene, cioè, appunto, il male.⁸³⁶

Oltre all'inerzia nel compiere il bene, vi sono fondamentalmente due motivi che possono indurre alla caduta delle creature razionali: da un lato, l'invidia verso Cristo, che sottrae alcune nazioni al controllo angelico, ipotesi accennata da Origene ma con scarsa fortuna all'interno dei suoi testi superstiti,⁸³⁷ e dall'altra, principalmente, la caduta per orgoglio, vero punto di snodo per la riflessione dell'Alessandrino e pervasiva all'interno delle sue opere.⁸³⁸ Infatti, proprio per dimostrare la possibilità dell'apostasia di una creatura di rango angelico, Origene utilizza come esempio la caduta di alcuni esseri, che sembrano tra loro distinti e che devono essere intesi come angeli di rango molto elevato, ma che possono essere interpretati come i prototipi

⁸³⁵ Per la bella traduzione di *desidia* come inerzia siamo debitori alla traduzione di Simonetti. Sull'interpretazione della causa dell'iniziale allontanamento dal bene, si veda il fondamentale Harl 1966, secondo cui non è possibile che la caduta si possa intendere come un disgusto per il bene ma come una mancata tensione verso di esso. Si veda anche Sfameni Gasparro 1998, p. 160.

⁸³⁶ *Sui Principi* II, 9 2. Per l'implicazione delle caratteristiche imperfette dell'anima in Origene, si rimanda ancora a Sfameni Gasparro 2000 e all'ampia bibliografia ivi citata.

⁸³⁷ *Omellie sulla Genesi* IX, 3: *Unde et ad iracundiam excitati sunt angeli illi qui singulas quasque nationes sub potestate retinebant. [...] Christus enim ad quem dixerat Pater: Pete a me, et dabo gentes hereditatem tuam et possessionem tuam terminos terrae (Salmi 2, 8) depellens ipsos angelos potestate et dominatione quam habebant in nationibus, provocavit eos ad iracundiam.*

⁸³⁸ Si veda Bostock 2011, p. 112.

degli angeli caduti: i dati scritturali di cui l'Alessandrino si serve principalmente sono i due passi di *Is.* 14, 12 e di *Ez.* 28, 14, utilizzati come esempio all'interno del *Sui Principi*, ma oggetto di indagine in varie altre riflessioni successive.⁸³⁹

La dimostrazione dell'originaria natura angelica dei principi di Babilonia e di Tiro, di cui trattano i due passi biblici oggetto d'esame, è elemento fondamentale per la teoria dell'unità originaria delle creature razionali su cui è fondata la riflessione origeniana:⁸⁴⁰ ma proprio l'indicazione dello splendore e della potenza a loro attribuiti rende evidente all'Alessandrino la loro natura sovraumana e perfino sovra-angelica. Dunque, è necessario, con la premessa di questo elemento, dato per certo da Origene, postulare che sia possibile una modificazione dello stato delle creature razionali, che possono cadere anche pur avendo una posizione molto elevata, in qualunque momento del tempo.

Invenimus namque in Hiezechihel propheta duas quasdam prophetias scriptas esse ad principem Tyri, quarum prima fortasse videatur alicui, antequam audiat et secundam, dici de homine aliquo, qui princeps fuerit Tyriorum. Et ideo nunc interim nihil ex prima illa sumemus; secunda vero quoniam evidentissime talis est, ut nihil prorsus de homine, sed de virtute aliqua superiore intellegi debeat, quae delapsa fuerit a superioribus et in inferiora ac deteriora deiecta, ex ipsa deferemus exemplum, ex quo manifestissime demonstretur contrarias istas malignasque virtutes non natura tales esse conditas vel creatas, sed de melioribus venisse in peius atque in deterius esse conversas; beatas quoque illas virtutes non esse talis naturae, quae contrarium recipere non possit, si velit ac neglegat et status sui beatitudinem non omni cautela custodiat.⁸⁴¹

⁸³⁹ Su questo argomento si veda il mio contributo, in corso di pubblicazione, *La tracotanza della bellezza: il diavolo tra II e III secolo*, presentato al convegno *L'Estetica nel periodo tardo-antico, medievale e umanistico*, presentato a Fisciano il 18 dicembre 2012.

⁸⁴⁰ Per l'ipotesi di un'origine egizia di una tale concezione e della possibile commistione tra il dio Seth e l'immagine satanica, si veda Bostock 2011, pp. 113–5. L'autore ipotizza che l'utilizzo di questi due testi sia un'innovazione origeniana, ma il versetto di *Lc.* 10, 18 lascia intendere che sia ammissibile che anche in precedenza esistesse una simile tradizione.

⁸⁴¹ *Sui Principi* I, 5, 4. La dimostrazione di Origene è molto ampia e per tale motivo l'Alessandrino riporta l'intero passo di *Ezechiele*, cui fa seguire nuovamente una dimostrazione ancora più aderente al testo biblico citato; la conclusione che propone, ma

Un discorso parallelo è condotto, immediatamente dopo, a proposito del principe di Babilonia, indicato come Lucifero, la cui rovinosa caduta è ancora una volta rievocata attraverso la citazione dell'intero passo di *Isaia* che la riporta, cui segue un lungo commento, intersecato da altre citazioni, tra cui spicca quella di *Lc. 10, 18*, volte a confermare l'ipotesi di Origene: proprio la non frequente presenza di citazioni molto ampie e di un commento estremamente puntuale induce a riflettere sull'importanza che l'interpretazione in senso angelico prima e diabolico poi dei due principi riveste per l'Alessandrino.

Nonostante la similarità delle condizioni originarie dei due principi, sembra che si possa intendere una preminenza del Lucifero di *Isaia* rispetto al principe di Tiro di *Ezechiele*:⁸⁴² l'appellativo di Lucifero sembra portare Origene a questa ipotesi, cui si congiunge la somiglianza tra il racconto veterotestamentario della sua caduta e il richiamo neotestamentario di Luca alla caduta del diavolo *come una folgore*.⁸⁴³

che non dà un certezza, suggerisce di identificare il principe di Tiro con uno degli angeli delle nazioni, preposto al governo della popolazione del luogo: *Haec cum ita dicta sint, quis est qui audiens: Tu signaculum similitudinis et corona decoris in deliciis paradisi dei fuisti (Ez. 28, 12) vel audiens quod ex quo creatus es tu cum Cherubin, posui te in monte sancto dei (Ez. 28, 14) ultra sensum suum poterit relaxare, ut de aliquo hominum vel sanctorum, non dicam Tyri principe, haec dicta esse suspicetur? [...] Haec quidem de principe Tyri ex prophetia Hiezechiel, quae in adversariam virtutem referuntur ostendimus, per quae manifestissime demonstratur quod sancta antea virtus haec fuerit ac beata, de qua beatitudine, ex quo in ea inventa est iniquitas, ruerit in terram que demersa sit, et non per naturam conditionem que talis extiterit, – arbitramur ergo dici haec de angelo quodam, qui Tyriorum gentis dispensandae sit sortitus officium, cui etiam animae eorum procurandae videntur esse commissae.*

⁸⁴² Ma, nel *Contro Celso* l'avversario in senso proprio è il principe di Tiro di Ezechiele: cfr. *Contro Celso* VI, 44.

⁸⁴³ *Omelia su Ezechiele I, 3: sicuti Adam et Eva non statim facti sunt peccaverunt, ita et serpens fuit aliquando non serpens, cum in paradiso deliciarum moraretur. Unde postea corruens ob peccata meruit audire: Tu es signaculum similitudinis, corona decoris in paradiso Dei natus es; donec inventa est iniquitas in te, ambulasti immaculatus in omnibus viis tuis (Ez. 28, 12.13.15). De quo enim Iob memorat quia in conspectu omnipotentis Dei superbierit. Cecidit quippe de caelo Lucifer, qui mane oriebatur, contritus est super terram (Is. 14, 12). Vide consonantiam prophetici evangelicique sermonis; prophetae dicit: Cecidit de caelo Lucifer, qui mane oriebatur, contritus est super terram, Iesus loquitur: Videbam Satanam quasi fulgur de caelo cadentem (Lc. 10, 18.). In quo differt dicere fulgur et Luciferum de caelo ruentem? Quod ad rem pertinet omnis consonantia de cadente est. Nel Commento a Matteo 49,*

Dunque, tenuto conto della posizione del diavolo nella gerarchia del male nei Vangeli, Origene ritiene che proprio Lucifero sia l'unico essere cui spetta il titolo di *principe di questo mondo*:

Hoc ergo modo erat etiam iste lux aliquando, antequam praevaricaretur et caderet in hunc locum et gloria eius converteretur in pulverem, quod est proprie impiorum, sicut et propheta dixit, ex quo et princeps huius mundi, id est terrenae habitationis, appellatus est; principatum namque egit in eos, qui eius malitiae obsecuti sunt, quoniam quidem *totus hic mundus* (mundum autem nunc terrenum istum appello locum) *in maligno positus est* (1Giov. 5, 19), in hoc scilicet apostata.⁸⁴⁴

La dimostrazione della natura angelica del re di Babilonia e del principe di Tiro, che occupa dunque una sezione non indifferente dei capitoli dedicati alla caduta delle creature razionali all'interno del *Sui Principi*, assume proporzioni ancora maggiori all'interno delle *Omellerie su Ezechiele*, in cui Origene affronta specificamente l'analisi testuale dei versetti di cui il principe di Tiro è oggetto.⁸⁴⁵ Qui, il primo obiettivo dell'Alessandrino è la determinazione della natura angelica non solo di questo personaggio, ma di tutti i principi e re cui si accenna nell'intera tradizione biblica, come il Faraone o il principe di Persia.⁸⁴⁶

Secondo l'interpretazione di Origene, il principe di Tiro e il re di Babilonia sono oggetto di un lamento: Dio, infatti, prova dolore per l'apostasia degli angeli, poiché ama anche chi lo ha rinnegato.⁸⁴⁷ Ma la caduta di cui si rende responsabile Lucifero per primo e gli altri angeli successivamente appare particolarmente grave a causa della sua originaria luminosità, bellezza e dunque vicinanza a Dio, ma anche perché

103, il riferimento alla caduta angelica prevede il riferimento a 2Cor. 11, 14: *Il sole che si oscurerà è il diavolo che si maschera da angelo della luce.*

⁸⁴⁴ *Sui Principi* I, V, 5.

⁸⁴⁵ *Omellerie su Ezechiele* XIII.

⁸⁴⁶ *Omellerie su Ezechiele* XIII, 1: *Plangitur itaque princeps Tyri, nec putandum est hunc hominem esse. In medio quippe cherubin nullus hominum est creatus et in paradiso Dei, si simpliciter litteram sequimur, hominum nullus est enutritus. [...] Atque ita in hunc modum dicitur quidam principes Persarum, sicut dictus est Michael princeps Israhelitarum, et alius Graecorum. Non sunt ergo hi homines, nec secundum locorum vocabula in quibus imperant nominantur.*

⁸⁴⁷ *Omellerie su Ezechiele* XIII, 2.

sembra essere la prima di una serie, come se la discesa violenta del diavolo in questo mondo avesse trascinato con sé la sorte di altre creature razionali: e si tratta di una caduta non voluta, ben distinta dalla discesa volontaria delle anime che sono scese dalla loro condizione di beatitudine per portare soccorso a quanti si sono allontanati dal Bene.⁸⁴⁸

Eppure, nonostante la gravità di questa apostasia e l'esempio degli angeli che l'hanno sperimentata, Origene si sente costretto a mettere più volte in guardia il suo pubblico a tale riguardo, poiché il peccato commesso da questi esseri è alla portata di tutti:

Et per hoc quod plangis principem Tyri et ea cum lamentatione deploras quae superius interposuimus, edocere, ne forte in his bonis repertus quae princeps Tyri habuit, etiam tu incipias ruere, si paululum fueris gloriatus, et non custodieris omni custodia cor tuum.⁸⁴⁹

La caduta del diavolo e degli altri principi biblici è infatti dovuta all'orgoglio che essi hanno provato per essere i più vicini a Dio, superiori dunque alle altre anime e risaliti dall'originaria caduta che ha coinvolto tutti i razionali, o, forse, mai allontanatisi dalla grazia divina. L'incapacità di questi esseri di riconoscere che le loro doti sono derivate da Dio, e che dunque non possono essere oggetto per loro di orgoglio, li ha resi manchevoli agli occhi di Dio e li ha fatti precipitare più in basso rispetto alle altre anime, proprio per il fatto che essi hanno peccato, pur avendo una posizione molto privilegiata rispetto alle creature meno dotate. Le caratteristiche di questi esseri sono infatti molto ben delineate da Origene, attraverso la lettura del testo biblico:

Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Iste ergo qui nunc plangitur, signaculum erat et plenus sapientia, quem et tu planges, si factus fueris Ezechiel. Nescio autem si et

⁸⁴⁸ *Omelia su Ezechiele XIII, 2: Ecce, omnes de caelo cecidisse, non descendisse referuntur; Dominus vero meus de caelo descendit, ipse est Filius hominis. At sic non Satanus; non enim descendit de caelo neque ei mali quicquam acciderat, si descendisset. Audi Iesum dicentem: Videbam Satanam quasi fulgur de caelo cadentem (Lc. 10, 18), non descendentem.*

⁸⁴⁹ *Omelia su Ezechiele XIII, 2.*

tu sapientia plenus fueris; interim iste qui plangitur plenus erat sapientia, et erat decoris corona. Considera qualis fuerit qui fuit corona decoris. Non simpliciter decor nec gloria erat in eo, sed corona gloriae.⁸⁵⁰

Come accennato in precedenza, il riferimento a *Gen. I, 26–27* è applicabile a tutte le creature razionali e dunque anche agli angeli: tutti i λογικοί, al momento della loro creazione, sono *immagine* di Dio, ma soltanto dopo la loro discesa e la loro risalita avranno diritto ad essere considerati anche *a somiglianza* di Dio.⁸⁵¹ Nel momento della sua caduta, il principe di Tiro è *sigillo di somiglianza*, e dunque ha raggiunto il livello più elevato cui una creatura razionale possa aspirare, l'obiettivo, si potrebbe dire, per il quale è stato creato: eppure, questo traguardo, confermato dal *sigillo di somiglianza* che gli è stato conferito da Dio, non è sufficiente a impedire la sua caduta, come anche la sua *sapientia* e il suo statuto di *corona gloriae*, che indica l'estrema e completa bellezza del suo cuore e del suo spirito.⁸⁵² Infatti, secondo Origene è possibile in ogni momento una caduta degli esseri razionali, per quanto progrediti nel loro cammino di fede, poiché essi continuano a possedere la fondamentale dote del libero arbitrio, che rende possibile anche discendere dopo aver conseguito un risultato così elevato: proprio questo è il motivo per cui l'esperienza del re di Babilonia e del principe di Tiro meritano un'attenzione particolare.

Libertas enim arbitrii semper naturae rationabili permanebit et sicut possibile fuit etiam illum qui pro splendore gloriae lucifer erat et propter lumen scientiae mane oriebatur commutari de gloria sua et effici tenebras propter malitiam quam recepit, et illum qui fuit immaculatus a nativitate sua et habitavit cum cherubin et in medio lapidum igneorum conversatus est et indutus omne ornamentum virtutum nec fuit ulla in paradiso Dei arbor virtutum quae ei comparari possit, posta haec inventae sunt iniquitates in eo et de caelo in terram proiectus

⁸⁵⁰ *Omelie su Ezechiele XIII, 2.*

⁸⁵¹ Si veda Sfameni Gasparro 1986, pp. 49–54 e 2000, pp. 18–21. Simonetti 2004, pp. 31–32, spiega che la distinzione tra *immagine* e *somiglianza* dipende proprio dal carattere originario della prima, in contrapposizione alla seconda, che deve essere conquistata.

⁸⁵² Su questo argomento si veda il mio contributo, in corso di pubblicazione, *La tracotanza della bellezza: il diavolo tra II e III secolo*, presentato al convegno *L'Estetica nel periodo tardo-antico, medievale e umanistico*, presentato a Fisciano il 18 dicembre 2012.

est; ita potest fieri ut in quocumque statu fuerit anima et in quacumque perfectione virtutum quoniam virtus mutabilis est lapsus possit incurrere ut sicut a vitis ad virtutem ita et a virtutibus inclinatur ad vitia.⁸⁵³

Origene sembra dunque chiaramente affermare che nonostante la creatura razionale possa progredire fino al punto più avanzato cui può giungere, che corrisponde proprio al *sigillo di somiglianza*, essa possa comunque cadere, poiché in ogni momento può essere *trovata in lei dell'iniquità*: l'allontanamento dallo stato di grazia, che dipende dalla dimenticanza dell'origine divina dei doni di cui la creatura gode e che implica un errore nella conoscenza di se stessi, può riguardare qualunque essere in qualunque momento.⁸⁵⁴ Questa dottrina, fortemente avversata nella controversia origeniana, è inconfutabilmente attribuibile a Origene, poiché, sebbene non conservata in testi originali, è attestata tanto nelle *Omellerie su Ezechiele*, tradotte da Girolamo, quanto nel *Sui Principi* rufiniano. Questa teoria è fondamentale per Origene, che infatti ne discute ampiamente anche nelle Omellerie, adatte a un pubblico meno istruito, poiché insegna l'importanza di mantenere viva la conoscenza di se stessi, in qualunque momento della vita: infatti, al pari della bellezza e della salute del corpo umano, anche le qualità positive dell'animo vanno incontro a corruzione.

Et tu quidem adhuc istum quaeris decorem et niteris ad placendum, iste vero a decore quem habuit in turpitudinem concidit. Et quomodo in corporibus saepe videmus accidere ut mulier speciosa et pulchra facie ab aegrotatione decorum suum perdat et per senectutem splendorem vultus amittat, eodem modo et anima, quae pulchra erat, per infirmitatem amittit decorem et per senectutem deformis efficitur.⁸⁵⁵

In realtà, l'intero mondo sensibile è, secondo Origene, il prodotto della caduta delle creature razionali e tutte le anime subiscono o compiono volontariamente

⁸⁵³ *Commento alla Lettera ai Romani* V, 11.

⁸⁵⁴ *Omellerie su Ezechiele* XIII, 2: *Oportuit te nosse decorem quem rex concupiscit, oportuit te scire eum qui aliquando fuit decoris corona; et tu, cum fueris consecutus hanc gloriam, cave ne corruas, siquidem et iste, qui corruit, signaculum erat similitudinis, plenus sapientia et decoris corona.*

⁸⁵⁵ *Omellerie su Ezechiele* XIII, 2.

processi di salita e discesa:⁸⁵⁶ alla discesa intelligibile dell'anima corrispondono sia una discesa volontaria, sia una salita intelligibile, attraverso cui le creature razionali risalgono attraverso i cieli per giungere infine a Dio. Questo processo, di discesa e di risalita, ammette dunque gradazioni intermedie: i punti estremi, cioè il *signaculum similitudinis* da una parte e la condizione attuale del diavolo, sono distinti da una serie di passaggi intermedi, rappresentati nel testo biblico proprio dai diversi cieli.⁸⁵⁷

Dunque, sembra di poter intendere che la distinzione delle creature in tre ordini sia alquanto fluida: gli angeli possono cadere e diventare demoni, ma possono anche scegliere di mantenere la loro anima angelica, presentandola però in forma umana, per meglio svolgere il loro incarico.⁸⁵⁸ Allo stesso modo, il compito precipuo dell'uomo retto è quello di diventare un angelo: non si tratta dell'idea di divenire *simile* a un angelo, poiché l'uomo e l'angelo non sono in effetti diversi sostanzialmente, come si è precedentemente osservato; per entrambi gli ordini, infatti, lo scopo finale è la *somiglianza* a Dio e l'uomo, quanto l'angelo, può arrivare a tale traguardo. Nel *Commento a San Giovanni*, l'uomo che giunge al livello di un angelo è chiamato ἰσάγγελος e non ἄγγελος, poiché, come accennato in precedenza, questo termine non indica una natura fisica, ma una serie di incarichi. Nella traduzione di Rufino, in cui una tale distinzione non sembra colta, l'identificazione dell'uomo, come anche del demone, con l'angelo, sembra molto più evidente, poiché ogni creatura razionale può passare dall'uno all'altro ordine in sintonia con i movimenti assolutamente liberi della sua volontà.⁸⁵⁹

c. IL DESTINO FINALE DEL MALE

Inconfutabilmente all'interno del *Sui Principi* la fluidità dei tre ordini in cui i λογικοί sono distinti prevede anche la possibilità di una risalita dal gradino inferiore

⁸⁵⁶ *Commento a San Giovanni* XIX, 140–150.

⁸⁵⁷ *Commento a San Giovanni* XIX, 143–44.

⁸⁵⁸ Questo sarebbe il caso anche di Giovanni Battista (cfr. *Omèlie su Giosuè* III, 3) e di Giacobbe: si veda Pietras 2011, pp. 552–53.

⁸⁵⁹ *Sui Principi* I, 6, 3: *Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes, et ab omnibus in singulos pervenire, dum accessus profectuum defectuum ve varios pro motibus vel conatibus propriis unusquisque pro liberi arbitrii facultate perpetitur.*

della gerarchia: nonostante la traduzione di Rufino, e alcune omissioni nella *Filocalia*, abbiano cercato di mascherare tale assunto origeniano, pur ipotetico, esso si è comunque mantenuto nella tradizione ed è giunto fino a noi in diversi passi.⁸⁶⁰

A proposito della possibilità della salvezza finale degli esseri malvagi Origene sembra realmente cadere in contraddizione nelle sue diverse opere: in sé, questo spiega la frequenza con cui l'originalità del suo messaggio sia stata distorta, anche dai suoi più intensi esegeti, come Rufino e Girolamo. Il testo del *Commento a Matteo* è molto eloquente a questo proposito: la possibilità di confrontare l'originale greco con l'anonima traduzione latina indica una notevole modificazione del pensiero dell'Alessandrino. Infatti, laddove nell'originale Origene parla chiaramente della fine del castigo per i dannati, il latino corregge indicando che i peccatori ipotizzano che ci sarà una fine per il loro castigo:⁸⁶¹ il castigo, infatti, ha una funzione pedagogica e la sottomissione dei nemici è indizio non di perdizione, ma *ad salutem ipsorum*.⁸⁶²

Ma Origene stesso, stando alla testimonianza di Girolamo e di Rufino, è consapevole della frequenza del fraintendimento della sua teoria, che pure presenta sempre come ipotesi e che, già lui vivente, lo rendeva una sorta di 'salvatore del diavolo': la protesta di Origene è ben espressa all'interno della *Lettera ad alcuni amici di Alessandria*, tradotta con alcune differenze dai due interpreti latini.⁸⁶³ Certamente, entrambi rendono chiaramente l'idea che, secondo l'Alessandrino, è folle ritenere che il padre della malizia, cioè il diavolo, possa essere salvato.⁸⁶⁴ Tuttavia, la

⁸⁶⁰ Si veda *supra* la citazione di *Sui Principi* III, 1, 23. Si vedano in particolare Sfameni Gasparro 1998, p. 164 e Danielou 1991, pp. 260–61.

⁸⁶¹ *Commento a Matteo* 62, 144: il testo latino e greco può essere facilmente paragonato grazie all'edizione Bendinelli 2004. Ma si noti che in *Commento a Matteo* 72, 172 si parla di fuoco eterno come castigo per i peccati.

⁸⁶² *Commento a Matteo* 8, 12 (con riferimento a Sal. 109, 5); per il valore pedagogico del castigo, *Commento a Matteo* 13, 25; 36, 70 e 37, 70.

⁸⁶³ Sulle diverse interpretazioni di questa lettera, si veda Prinzivalli 2000, p. 27 e soprattutto il recente e interessante Guly 2011, che propone una chiave interpretativa nuova del tema della salvezza del diavolo.

⁸⁶⁴ RUFINO, *L'adulterazione dei libri di Origene*, VII: *De adulteratione uel corruptione librorum suorum ex libro epistularum origenensis quarto [epistulae scriptae ad quosdam caros suos alexandriam] 'quidam eorum qui libenter habent criminari proximos suos, adscribunt nobis et doctrinae nostrae crimen blasphemiae, quod a nobis numquam audierunt. De quo ipsi uiderint,*

testimonianza di Girolamo, che introduce nel suo testo frammenti più ampi della lettera, può forse essere utile per capire cosa Origene intende con tali parole:⁸⁶⁵ è molto importante, infatti, considerare che l'Alessandrino affronta tale discorso nel confermare che *maledici regnum Dei non possidebunt*, secondo le parole di 1Cor. 6, 10. Tutti i peccatori, infatti, non possono avere accesso al regno di Dio, e non solo il diavolo, ma anche chi ha commesso peccati, gravi o meno gravi.⁸⁶⁶ Ma poiché Origene altrove prospetta un ingresso in Paradiso anche per chi i peccatori, e talora anche per il diavolo stesso, perfino in testi in originale greco, si deve supporre o un cambiamento radicale del pensiero dell'Alessandrino o un fraintendimento di ciò che il frammento della lettera comunica.⁸⁶⁷

Il *Commento a San Giovanni*, infatti, è molto chiaro a questo proposito: l'apocatastasi, cioè il ristabilimento finale del tutto alla fine del mondo, comporta necessariamente l'assenza di ogni nemico, secondo la testimonianza di Paolo, che ancora una volta nella *Prima Lettera ai Corinzi* ricorda che il Cristo sottometterà, sotto i suoi piedi, tutti i nemici, fino a sconfiggere l'ultimo, la morte.⁸⁶⁸

nolentes obseruare mandatum illud quod dicit quia: maledicti regnum dei non possidebunt, dicentes me patrem malitiae ac perditionis et eorum qui de regno dei eiciuntur, id est diabolium, dicere esse saluandum: quod ne aliquis quidem mente motus et manifeste insaniens dicere potest.

⁸⁶⁵ L'analisi delle differenze tra le due testimonianze è analiticamente descritta da Guly 2011.

⁸⁶⁶ GIROLAMO, *Contro Rufino* II, 18: *et post multa quae prolixum est scribere, addit: 'nos hoc sentimus quod eicientur de regno caelorum non solum qui grandia peccauerunt, uerbi gratia fornicatores et adulteri et masculorum concubitores et fures, sed et qui minora deliquerint, ex eo quod scriptum est: neque ebriosi neque maledici regnum dei possidebunt, et tam in bonitate quam in seueritate dei esse mensuram. [...]super qua ipsi uiderint quomodo illud audiant: neque ebriosi neque maledici regnum dei possidebunt, licet patrem malitiae et perditionis eorum qui de regno dei eiciuntur dicant posse saluari, quod ne mente quidem quis captus dicere potest' et cetera quae ex eadem epistula transtulit. [...]de quo ipsi uiderint, nolentes obseruare mandatum illud quod dicit quia maledici regnum dei non possidebunt, dicentes adserere me patrem malitiae et perditionis eorum qui de regno dei eiciuntur, id est diabolium, esse saluandum, quod ne aliquis quidem mente motus et manifeste insaniens dicere potest'.*

⁸⁶⁷ Cfr. Simonetti 2006, pp. 172–73, secondo cui sembra plausibile che nei suoi elementi fondamentali, tra cui l'apocatastasi e la preesistenza delle creature razionali, la dottrina origeniana non si sia modificata nel tempo.

⁸⁶⁸ *Commento a San Giovanni* I, 91: Ἡ μὲν γὰρ τις ὡς μεταβάσεως, αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ ὡς ὁδοῦ καὶ μήκουσ· ὅπερ δηλοῦται ἐκ τοῦ «Ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια» (Prov. 16, 7). Τῆς γὰρ «ἀγαθῆς ὁδοῦ» μεγίστης τυγχανούσης, κατὰ μὲν τὰ πρῶτα

Anche nel *Sui Principi* la possibilità di un risollevarimento delle anime malvagie è ampiamente previsto e forse proprio in questo testo è possibile trovare una soluzione, data come sempre da Origene come ipotetica, alla difficile questione della salvezza del male: l'ipotesi proposta dall'Alessandrino è la successione degli eoni, *saecula* o *mundi* nella traduzione latina, che consentono alle creature razionali di ripresentarsi nel mondo fisico nell'*ordo* che hanno meritato nella precedente apparizione.⁸⁶⁹ Solo la traduzione di Girolamo contiene questa ipotesi, che non ha una reale corrispondenza nella resa rufiniana, dato di per sé interessante, poiché indica il riconoscimento di una teoria ai limiti dell'ortodossia anche da parte di Rufino:

Nec dubio est quin post quaedam intervalla temporum rursus materia subsistat et corpora fiant et mundi diversitas construatur propter varias voluntates rationabilium creaturarum, quae post perfectam beatitudinem usque ad finem omnium rerum paulatim ad inferiora delapsae tantam malitiam receperunt ut in contrarium verterentur, dum nolunt servare principium et incorruptam beatitudinem possidere. Nec hoc ignorandum, quod multae rationabiles creaturae usque ad secundum et tertium et quartum mundum servent principium nec mutationi in se locum tribant, aliae vero tam parum de pristino statu amissurae sint ut paene nihil perdidisse videantur, et nonnullae grandi ruina in ultimum praecipitandae sint barathrum. Novitque dispensator omnium deus in conditione mundorum singulis abuti iuxta meritum et oportunitates et causas, quibus mundi gubernacula

νοητέον εἶναι τὸ πρακτικόν, ὅπερ παρίσταται διὰ τοῦ «Ποιεῖν τὰ δίκαια», κατὰ δὲ τὰ ἔξης τὸ θεωρητικόν, εἰς ὃ καταλήγειν οἴμαι καὶ τὸ τέλος αὐτῆς ἐν τῇ λεγομένη ἀποκαταστάσει διὰ τὸ μηδένα καταλείπεσθαι τότε ἐχθρόν, εἶγε ἀληθὲς τὸ «δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν, ἄχρι οὗ θῆ πάντα τοὺς χθροὺς αὐτοῦ ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ· ἔσχατος δὲ ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος» (1Cor. 15,25). Sull'apocatastasi e sulla successione dei mondi possibili, si veda in particolare Prinzivalli 2000 e l'ampia bibliografia ivi citata e il recentissimo Ramelli 2011, che individua le fonti, cristiane e platoniche, della dottrina origeniana e le motivazioni della sua applicazione nel pensiero dell'Alessandrino. Origene ritorna sull'argomento in *Commento a San Giovanni XXXII*, 26–39: come osserva Simonetti 2004, pp. 197–99, l'esegesi di Giov. 13, 3 ss è qui fondamentale poiché la teoria dell'apocatastasi universale è proposta in un testo di datazione bassa e indica dunque il permanere di questa teoria nel pensiero origeniano a livello diacronico (su cui concorda anche Sfamini Gasparro 2004, p. 161).

⁸⁶⁹ Si veda a questo proposito Simonetti 2006 pp. 163–64.

sustentantur et initiantur, ut qui omnes vicerit nequitia et penitus se terrae coequaverit, in alio mundo, qui postea fabricandus est, fiat diabolus, principium plasmationis domini ut inludatur ei ab angelis, qui exordii amisere virtutem.⁸⁷⁰

La traduzione di Girolamo mostra certamente una traccia di interpretazione personale, come indicato chiaramente dal *nec dubio est* iniziale, che trasmette una certezza che Origene non ostenta mai nell'avventurarsi in elaborazioni personali non direttamente derivate dall'esegesi del testo biblico:⁸⁷¹ tuttavia, gli elementi che il passo da lui citato ha trasmesso sono estremamente notevoli e possono aiutare a comprendere l'intricato problema della gestione finale del male.

Per Origene il mondo non potrebbe essere considerato perfetto se la fine fosse diversa dal principio:⁸⁷² dunque, la necessità del ritorno al bene delle creature malvagie sembra nel *Sui Principi* un dato fondamentale della teoria dell'Alessandrino. D'altra parte, come appare evidente dal testo trasmesso da Girolamo, la fine non implica che il mondo possa conoscere solo un'epoca: al contrario, la testimonianza indica chiaramente che secondo Origene è possibile una sequenza di epoche, piuttosto che di mondi, secondo la resa di Girolamo, in cui le medesime creature razionali possono ripresentarsi, anche nella forma di *ordines* differenti.

Il concetto non può chiaramente essere interpretato né come metempsicosi né, tantomeno, come metensomatosi, cioè come passaggio dell'anima in corpi non necessariamente umani:⁸⁷³ nel primo caso, questa sorte delle anime, costrette a incarnarsi in corpi umani differenti, non è possibile, poiché sembra di poter intendere che per Origene il corpo sia strettamente derivante dalla creatura razionale che riveste, benché non sia dato sapere cosa accada a tale corpo nel caso di migrazione da

⁸⁷⁰ GIROLAMO, *Epistole*, 124, 10, de ORIGENE, *Sui Principi* III, 6, 3.

⁸⁷¹ Si veda, a questo proposito, Sfameni Gasparro 1998, p. 241.

⁸⁷² *Sui Principi* I, 6.

⁸⁷³ Un'accurata indagine su questo argomento e una folta bibliografia sono disponibili in Maritano 1995.

una categoria all'altra dei λογικοί;⁸⁷⁴ il secondo caso è espressamente negato da Origene, proprio per l'insanabile differenza tra creature razionali e irrazionali cui si è accennato precedentemente. In nessun modo, infatti, una creatura razionale può perdere la sua razionalità, che le è necessariamente sostanziale.⁸⁷⁵

Eppure, Origene osserva che l'anima maligna sembra a tal punto distante dalla razionalità da avervi perso accesso: in questo caso, si dovrebbe dunque ammettere che la creatura razionale abbia perso il diritto di essere chiamata in tale modo e che dunque possa slittare nella categoria degli esseri irrazionali.

Sed et *exteriores tenebras* (Mt. 8, 12), ut ego opinor, non tam aerem aliquem obscurum et sine ullo lumine intellegendum puto, quam de his, qui profundae ignorantiae tenebris immersi extra omne rationis et intellegentiae lumen effecti sunt. Videndum quoque est, ne forte etiam illud iste sermo significet, quod sicut sancti corpora sua, in quibus sancte et pure in huius vitae habitatione vixerunt, lucida et gloriosa ex resurrectione suscipient, ita et impii quique, qui in hac vita errorum tenebras et noctem ignorantiae dilexerunt, obscuris et atris post resurrectionem corporibus induantur, ut ea ipsa caligo ignorantiae, quae in hoc mundo interiora eorum mentis obsederat, in futuro per exterius corporis appareat indumentum.⁸⁷⁶

Se le tenebre sono dunque un'immagine che rappresenta coloro che sono immersi nell'ignoranza e che si sono allontanati dalla razionalità, ma che in principio ne erano dotati, è lecito chiedersi se tale condizione di assenza di razionalità sia permanente o meno e quando avrà effetto l'oscuramento dei loro corpi:⁸⁷⁷ i termini fondamentali,

⁸⁷⁴ Cfr. *Contro Celso* VII, 32, in cui si afferma che il corpo si può modificare in base alla beatitudine dell'anima. Si veda Maritano 1995, pp. 266–67.

⁸⁷⁵ Cfr. *Commento a Matteo* XI, 17, che evidenzia come il paragone tra esseri umani e animali vada sempre inteso in senso allegorico nel testo biblico: si veda Maritano 1995, pp. 258–59.

⁸⁷⁶ *Sui Principi* II, 10, 8.

⁸⁷⁷ Il problema del corpo oscuro, però, rientra in un'ampia e difficile discussione sulla corporeità in Origene. L'uomo, infatti, è caratterizzato da un corpo oscuro e pesante che si contrappone a quello sottile e luminoso degli angeli (ma anche di almeno alcuni tra i demoni). La difficoltà è stabilire se esista una differenza ontologica o solo qualitativa tra questi due corpi, tanto più se si accetta l'ipotesi che per Origene il corpo sottile sarebbe la condizione originaria della creatura razionale incorporata (come deve necessariamente

da considerare con cautela, sono le indicazioni di tempo. Infatti, Rufino indica che essi si sono comportati male *in hoc mundo*, che ipotizziamo possa essere, come sempre, la traduzione di αἰῶν e che il loro corpo diventerà oscuro *in futuro*: dunque, se ammettiamo che Rufino abbia tradotto correttamente, senza aggiungere troppo di suo, e che Origene non abbia potuto contraddirsi all'interno del solo *Sui Principi*, si può intuire che quello che l'Alessandrino intende dire è che coloro che si sono comportati in modo malvagio in questa epoca saranno rivestiti, di conseguenza, nella prossima epoca, di un corpo adatto, che potremmo per il momento intendere come *demonico*, cioè come appartenente al terzo *ordo* dei λογικοί. Coerentemente, gli uomini che hanno condotto in modo buono e giusto la loro vita avranno diritto a *corpora lucida et gloriosa* nella loro successiva apparizione nel mondo, che Rufino traduce come *in resurrectione*: dunque, essendosi comportati in modo angelico, la loro prossima comparsa sarà angelica.

Sia che si presentino come angeli o come demoni, essi rimangono comunque creature razionali, e dunque, anche se i malvagi e i demoni agiscono in modo apparentemente irrazionale, la capacità razionale appartiene ancora loro in modo sostanziale. La sorte dell'anima malvagia, infatti, non sembra essere la privazione della razionalità, quanto il brusco distacco, quasi un'amputazione, della sua parte razionale, in modo che l'anima ne avverta violentemente la mancanza, ma al fine, chiaramente espresso da Origene, di rinsaldare l'unione tra le due parti separate:⁸⁷⁸

Sed et aliam suppliciorum speciem intellegi arbitror posse, quia sicut quidem sentimus soluta corporis membra atque a suis invicem divulsa compagibus inmensi doloris generare cruciatum, ita cum anima extra ordinem atque compagem vel eam harmoniam, qua ad bene agendum et utiliter sentiendum a deo creata est, fuerit inventa nec sibimet ipsi rationabilium motuum compagine consonare, poenam cruciatum que putanda

essere, in opposizione alla Trinita, che sola può essere incorporea). Il passaggio dell'anima colpevole al corpo oscuro, dunque, sembra confermare che questa differenza sia solo qualitativa, poiché la creatura razionale non cambia natura nel compiere il male. Su questo ampio problema, si veda Di Pasquale Barbanti 2003, pp. 212–17.

⁸⁷⁸ L'ipotesi di una doppia natura dell'anima e della sua differenza rispetto allo spirito in Origene è analizzata in Di Pasquale Barbanti 2003, pp. 182–89.

sit suimet ipsius ferre discidii, et inconstantiae suae atque inordinationis sentire supplicium. Quae animae dissolutio atque divulsio cum adhibiti ignis ratione fuerit explorata, sine dubio ad firmiorem sui conpagem instaurationemque solidatur.⁸⁷⁹

D'altra parte, ammettere che le varie gradazioni di esseri malvagi mantengano una determinata gradazione di razionalità significa stabilire che il mondo del male possa avere una razionalità:⁸⁸⁰ se infatti una creatura malvagia può tornare ad essere buona tramite un atto di libera volontà, questo implica che la medesima forma di razionalità che essa aveva in principio rimanga, anche se in forma in qualche modo distinta rispetto al resto dell'anima. Il momento in cui la scissione delle parti razionale e irrazionale dell'anima si salda sembra l'unico in cui è possibile un ritorno dell'anima stessa al bene: ma ciò avviene perché la parte irrazionale, da sola, avverte la mancanza dell'altra metà e desidera l'unione.

In effetti, Origene sottolinea l'importanza della volontà non solo delle creature malvagie, ma del diavolo in persona, ancora una volta in chiave antignostica, nell'opporsi a Eracleone, secondo cui il diavolo non può avere θέλημα, ma ἐπιθυμία.

[Eracleone] usa delle definizioni riguardo al versetto *volete compiere i desideri dei vostri padri* (Gen. 8, 44) in modo da dire che il diavolo non ha volontà ma desideri. E proprio da questo passo si mostra l'inconcepibilità del suo discorso; tutti infatti concorderanno che [il diavolo] desidera il male. Anche se al momento non abbiamo a portata di mano nulla da addurre come prova, si potrà provare che nella Scrittura il volere è concesso al diavolo.⁸⁸¹

⁸⁷⁹ *Sui Principi* II, 10, 5.

⁸⁸⁰ E, d'altra parte, come osserva Bostock 2011, p. 121, *evil is at its strongest when it imitates the good*.

⁸⁸¹ *Commento a San Giovanni* XX, 211–12: πάλιν εἰς τὸ 'τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν' διαστέλλεται λέγων τὸν διάβολον μὴ ἔχειν θέλημα ἀλλ' ἐπιθυμίας. Καὶ ἐμφαίνεται αὐτόθεν τὸ ἀδιανοήτον τοῦ λόγου· θέλειν γὰρ τὰ πονηρὰ πᾶς ἄν τις ὁμολογήσαι ἐκεῖνον. Συνάξεις δὲ καὶ αὐτός, εἰ καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐν προχείρῳ οὐκ ἔχομεν παραθέσθαι, εἴ που ἐν τῇ γραφῇ τὸ θέλειν ἐπὶ τοῦ διαβόλου τέτακται.

A differenza di quanto osservato qui da Origene, in realtà nel testo biblico canonico è rarissima l'attribuzione di una volontà al diavolo, anche se solo maligna nei confronti dell'uomo: molto più spesso, infatti, viene a lui assegnata ἔπιθυμία, cioè il desiderio, la brama che non deriva da un atteggiamento razionale, ma che deriva dalla soddisfazione di ciò che è istintivo. La θέλησις, al contrario, prevede l'utilizzo di una facoltà interiore che procede secondo schemi più definiti: non è infatti solo un desiderio, ma una volontà. Origene riconosce che chi segue la volontà del diavolo non usa le sue facoltà intellettive e si comporta in modo contrario alla sua natura, che, è opportuno ricordarlo, è principalmente quella di essere una creatura *rationalis*: il mancato utilizzo delle proprie prerogative risiede nel compiere la volontà di un altro essere in luogo della propria, e quindi, ancora una volta, si ritorna al nodo centrale del libero arbitrio. Gli uomini diventano figli del diavolo in quanto seguono la sua volontà e per tale motivo possono essere chiamati figli della *gehenna*, dell'oscurità e dell'ingiustizia, non perché questo sia fisicamente la loro natura, ma perché anche nel mondo del male i nomi delle schiere indicano l'incarico da essi svolto nel mondo materiale.⁸⁸²

Il fulcro centrale della riflessione origeniana, però, sembra proprio la difesa della *volontà* del diavolo rispetto ai suoi *desideri*, che però sono caratterizzanti delle schiere che al diavolo sono sottomesse: il diavolo vuole espressamente il male e non è, dunque, puro desiderio privo di razionalità, come sembrano alcuni dei suoi seguaci, rappresentanti degli elementi istintivi dell'uomo.⁸⁸³ Eracleone, nel ricollegare alla figura del diavolo l'istinto e l'irrazionalità, sembra in realtà avere in mente con precisione quello che potremmo chiamare la componente greca del δαίμων, mentre Origene, citando a memoria testi biblici che non rientrano nel canone, introduce un elemento di apparente novità: esiste, nel mondo del male, almeno un essere che mantiene una sorta di volontà in parte razionale.

Questa osservazione origeniana impone una rigida distinzione all'interno della gerarchia del male, tra il diavolo che ha una sua razionalità e le schiere demoniche

⁸⁸² Cfr. *infra*.

⁸⁸³ Sulla distinzione delle schiere del male, cfr. *infra*.

che ne sono private e ne avvertono la mancanza. Mentre il secondo gruppo, si può immaginare, può tornare al bene e alla razionalità proprio per il fatto di avvertirne la mancanza, come osserva Origene stesso, più difficile diventa stabilire in che modo possa avvenire la salvezza per il diavolo e quale sia il suo ruolo all'interno del mondo. Egli, fondamentalmente, rimane una creatura razionale con una razionalità definita, che viene utilizzata in maniera distorta per governare, con un preciso intento, il mondo creato: naturalmente, questo assunto implica una difficoltà notevole, poiché Origene, che pure ha stabilito che il male sia non-essere, ora ne stabilisce la razionalità, dandogli dunque uno statuto ben preciso.⁸⁸⁴ Per questo essere, ammesso che sia possibile, la via che conduce alla salvezza non implica il riappropriarsi di una facoltà perduta, poiché essa è stata mantenuta ma distorta. Apparentemente, la chiave per la risoluzione di questo problema risiede nella teoria dei mondi successivi.

La successione degli eoni, o delle epoche, infatti, comporta la continuità, assicurata dalla permanenza dell'elemento temporale, dell'esistenza del mondo razionale creato per accogliere i *rationabilia*;⁸⁸⁵ essa, inoltre, consente alle creature razionali di sperimentare, in base alla disposizione del loro libero arbitrio, diverse condizioni, sia per il meglio che per il peggio. Non ha importanza che una medesima creatura rimanga nella stessa condizione per diverse epoche: nonostante questo, essa sembra mantenere la possibilità di modificare la sua condizione.⁸⁸⁶

⁸⁸⁴ Bostock 2011, pp. 116–17 suggerisce che per Origene il male sia non-essere non in quanto assenza di essere, ma in quanto opposizione: Satana, infatti, sarebbe l'esatto opposto di Cristo (*Contro Celso* VI, 45). In Satana, infatti, la *ratio* esiste, ma è utilizzata per creare il male e non il bene.

⁸⁸⁵ Come notato giustamente in SC 253, p. 142 n.1, la successione dei mondi è argomento discusso in ambiente alessandrino: si rimanda, per questo, a Fozio, *Biblioteca*, 109, che Clemente.

⁸⁸⁶ Origene, però, non ha qui presente come fonte, come forse ci si potrebbe aspettare, lo stoicismo, che nella sua ipotesi di un ripresentarsi perfetto della storia in seguito alla periodica conflagrazione del mondo non consente l'affermazione del libero arbitrio delle creature, le quali pure immerse nella medesima condizione devono avere il diritto a modificare le loro scelte. *Sui Principi* II, 3, 4: *Si enim per omnia similis mundo mundus dicitur, erit ut iterum Adam vel Eva eadem faciant quae fecerunt; idem iterum <erit> diluivium, atque idem Moyses rursus populum sexcenta milia numero educet ex Aegypto, Iudas quoque bis*

Dunque, il motivo per cui è permessa la caduta del re di Babilonia o del principe di Tiro, giunti alla *perfecta beatitudo*, sta proprio nel nuovo inizio, determinato da una sorta di nuovo giro della ruota che simbolicamente rappresenta il tempo e che ripropone una nuova epoca del mondo:⁸⁸⁷ tuttavia, a differenza dell'interpretazione di Girolamo, che si accanisce, come è facile intuire, contro tale teoria, si deve necessariamente immaginare che per Origene tale successione di epoche non sia infinita, poiché è prevista l'esistenza di una fine: essa deve esistere e deve essere pari all'inizio.⁸⁸⁸

L'ipotesi di una successione di epoche è, d'altra parte, confermata anche dalla traduzione di Rufino del secondo libro del *Sui Principi*, in cui Origene, per difendere la sua dottrina della permanenza dell'elemento materiale alla fine del mondo, ricorda che le creature razionali devono avere il diritto a cadere nuovamente, poiché devono mantenere il loro sostanziale libero arbitrio.⁸⁸⁹

Nel caso del diavolo, termine con cui Origene sembra indicare chi ha compiuto la peggiore tra le cadute possibili, cioè quella che deriva da una primitiva condizione di gloria, o di *similitudo Dei*, non è sufficiente un mondo per ottenere la redenzione:

dominum tradet, Paulus secundo lapidantium Stephanum vestimenta servabit, et omnia, quae in hac vita gesta sunt, iterum gerenda dicentur: quod non puto ratione aliqua posse firmari, si arbitrii libertate aguntur animae et vel profectus suos vel decessus pro voluntatis suae sustinent potestate. Sulla differenza tra l'apocatastasi stoica e origeniana, si veda Ramelli 2011, pp. 660–61.

⁸⁸⁷ La fine dell'eone presente è discussa nel *Commento a Matteo*, in cui si discute delle posizioni millenaristiche (in maniera molto critica). Cfr. *Commento a Matteo* 36, 68.

⁸⁸⁸ Cfr. *Sui Principi* II, 3, 5: *cum ad perfectam finem universa pervenient.* Origene parla qui espressamente della *consummatio omnium*, che avverrà in un futuro probabilmente molto lontano, impossibile da quantificare per il grado di conoscenza umana. In quel momento, *non in saeculo sunt omnia, sed omnia et in omnibus in Deo*, Sulla critica di GIROLAMO, si veda l'*Epistola* 124. Si veda Prinzivalli 2000, pp. 25–26.

⁸⁸⁹ *Sui Principi* II, 3, 3: *Videbitur enim esse necessarium ut, si exterminata fuerit natura corporea, secundo iterum reparanda sit et creanda; possibile enim videtur ut rationabiles naturae, a quibus numquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subiacere, indulgente hoc ipsum deo, ne forte, si immobilem semper teneant statum, ignorent se dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constituisse; quos motus sine dubio rursus varietas corporum et diversitas prosequetur, ex qua mundus semper adornatur, nec umquam poterit mundus nisi ex varietate ac diversitate constare; quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem.* Si veda anche *Sui Principi* III, 4, 3. Sulla difficoltà di stabilire il testo di Origene in questi passi, si vedano le osservazioni di SC 253, pp. 146–47, n. 16.

l'Alessandrino è molto chiaro a questo proposito e non vi è dubbio che la traduzione rufiniana del *Commento ai Romani* sia in questo caso genuino: *istius autem qui de caelo cecidisse dicitur nec in fine saeculi erit ulla conversio*.⁸⁹⁰ Proprio l'espressione *in fine saeculi* è qui di fondamentale rilevanza: la fine di un secolo, o di un eone, come potremmo intuire sia scritto nell'originale, non indica la fine definitiva del mondo, ma di una delle epoche: e ancora una volta il *Sui Principi* sembra la chiave di lettura per comprendere quale sia la teoria di Origene, nonostante la difficoltà dell'interpretazione linguistica. Infatti, a proposito della durezza di cuore del Faraone, l'Alessandrino è costretto ad ammettere che, apparentemente, a questo personaggio non sia consentita alcuna salvezza, nonostante un eventuale moto del suo libero arbitrio: accettare questo, però, equivarrebbe a mettere in crisi l'intero costruito del pensiero origeniano, che è completamente fondato sull'assoluta libertà delle creature razionali.⁸⁹¹

In realtà al Faraone, che come si è visto è interpretato nelle *Omelie a Ezechiele* come *figura diaboli*, deve essere concessa una scelta, ma non in questa epoca, come osservato da Origene in una delle parti greche del *Sui Principi* conservata nella *Filocalia*.

Certamente chi è abbandonato non è abbandonato per giudizio di Dio e Dio non senza ragione è paziente nei confronti di alcuni tra i peccatori, ma, volendo aiutarli, a causa dell'immortalità dell'anima e dell'infinità delle epoche non si affretta alla loro salvezza, ma lentamente provvede ad essa facendo sperimentare loro molti mali. [...]Dio, infatti, si occupa delle anime non attraverso un ordine di grandezza di cinquant'anni, come la vita di quaggiù, ma di un'infinità di epoche. Ha reso infatti incorruttibile la natura razionale che partecipa di Lui, e non preclude alle cure la natura razionale in un tempo come potrebbe essere quello di una vita di quaggiù.⁸⁹²

⁸⁹⁰ *Commento alla Lettera ai Romani* VIII, 8, 3.

⁸⁹¹ Perfino Giuda, *imago diaboli* evangelica in *Commento a Matteo* 78, 187, si redime secondo Origene: cfr. *Commento a Matteo* 117, 244.

⁸⁹² *Sui Principi* III 1, 13. Sulla traduzione latina di questo passo, si veda Rist 1975, p. 103.

Il Faraone, per cui Dio non sembra provare alcuna pietà o avere alcuna intenzione di perdono, non può essere considerato come estraneo alla volontà divina di riportare tutto all'unità, ma nel suo caso può essere necessario un periodo maggiore rispetto a una vita per riportare alla precedente grandezza la sua anima, che ha commesso il più grave peccato che si possa commettere, cioè l'arroganza.⁸⁹³ E l'arroganza è proprio il peccato angelico per eccellenza, anche nei primi secoli di vita della Chiesa:⁸⁹⁴ gli angeli ribelli, infatti, intendono sostituire la loro volontà, i loro piani per la terra, a quelli voluti da Dio.

Ma anche il peccato di ὕβρις può essere sanato da Dio, e ancora una volta è la voce originale di Origene a darne conferma: nel *Contro Celso*, egli afferma con forza che non esiste anima che Dio non possa guarire e, per questo motivo, ogni λογικός tornerà un giorno al bene. E poiché una natura razionale non può divenire irrazionale, poiché la razionalità le è sostanziale, ogni λογικός creato deve tornare a Dio:

Noi diciamo che il Logos domina tutte le nature razionali e che riformerà l'inezienza di ogni anima in vista della sua finale perfezione, dopo che tutti quelli che si sono serviti della pura libertà avranno scelto ciò che desidera il Logos e diventeranno nei modi che sono stati scelti per loro. E diciamo che non è plausibile che, come ci sono alcune tra le malattie che colpiscono il corpo e i traumi più resistenti a ogni arte medica, così anche per l'anima esistano dei mali che sono impossibili da guarire anche per Dio, il supremo intelletto. Infatti il Logos è colui che è in grado di guarire tutti i mali nell'anima e la cura in lui deriva dalla volontà di Dio verso ciascuna anima e il fine di questi fatti è l'annientamento del male.⁸⁹⁵

⁸⁹³ *Sui Principi* III 1, 12. Per le differenze tra la durata della vita indicata nel testo greco riportato dalla *Filocalia* e nella traduzione latina di Rufino, si veda Rist 1975, p. 99.

⁸⁹⁴ *Omelia su Ezechiele* IX, 2.

⁸⁹⁵ *Contro Celso* VIII, 72: ἡμεῖς δὲ τῆς λογικῆς φύσεώς φαμεν ὅλης κρατῆσαί ποτε τὸν λόγον καὶ μεταποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα, ἐπὶ ἑκάστος ψιλῆ χρησάμενος τῇ ἐξουσίᾳ ἔλθεται ἅ βούλεται καὶ γένηται ἐν οἷς εἴλατο· καὶ φαμεν ὅτι οὐκ ἔστιν εἰκόσ, ὥσπερ ἐπὶ τῶν <ἐν> τοῖς σώμασι νοσημάτων καὶ τραυμάτων τινὰ τῶν συμβαινόντων ἰσχυρότερα εἶναι πάσης ἰατρικῆς τέχνης, οὕτως ἐπὶ τῶν ψυχῶν εἶναι τι τῶν ἀπὸ κακίας ἀδύνατον ὑπὸ τοῦ ἐπὶ πᾶσι λογικοῦ καὶ θεοῦ θεραπευθῆναι. Πάντων γὰρ τῶν ἐν ψυχῇ κακῶν δυνατώτερος ὢν ὁ λόγος καὶ ἡ ἐν αὐτῷ θεραπεία

Dunque, ancora una volta sembra di capire che non esista peccato dell'anima, in cui ciascuna può continuamente cadere, che non sia curabile per Dio: eppure, l'affermazione della *Lettera agli amici di Alessandria* afferma chiaramente che non è possibile la salvezza del diavolo.

Per permettere di sanare questa aporia, evitando di ricorrere all'ipotesi di un fraintendimento di questa teoria origeniana o a un suo cambiamento di posizione, si può ipotizzare questo: il diavolo, in quanto diavolo, non deve essere salvato. Ciò potrà accadere solo quando la creatura razionale che *in questa epoca* è il diavolo non sarà più tale: quando il Faraone smetterà di essere il Faraone, il cuore di Dio non potrà più essere indurito nei suoi confronti, ma questo accadrà in un'altra epoca, attraverso una serie di epoche in cui sarà il principio stesso del male a smettere di essere tale.

Alla fine di questa epoca, di questo mondo, il diavolo non può essere salvato, proprio perché in questo momento è ancora tale: la sua è una salvezza di lungo periodo. Non ha dunque senso parlare di salvezza del diavolo, poiché non è Dio che può salvare il diavolo, ma può creare le condizioni opportune attraverso cui esso smetta di essere il diavolo, tornando dunque ad una condizione originaria di λογικός: come tale, per cui si deve postulare una possibilità di salvezza.⁸⁹⁶

Origene, però, mantiene sempre tale indicazione come ipotesi, proprio per l'assenza di un'evidente conferma scritturale alla sua proposta: per tale motivo, è possibile rinvenire nelle sue opere anche una seconda possibilità, che nega decisamente ogni ipotesi di salvezza del diavolo. Infatti, propone Origene a titolo di

προσάγει κατὰ βούλησιν θεοῦ ἑκάστῳ αὐτήν, καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναί ἐστι τὴν κακίαν.

⁸⁹⁶ Sulla salvezza del diavolo e sulla *Lettera ad alcuni amici di Alessandria*, si rimanda, tra i numerosi contributi, a Guly 2011, che ipotizza l'accesso a diversi gradi di beatitudine delle creature razionali alla fine del mondo. Per confermare l'interessante ipotesi presentata, si veda ad es. *Omelie su Ezechiele XIII, 2: In deliciis paradisi Dei tui iniquinatus es. Non ait simpliciter in paradiso, sed in paradiso deliciarum. Quaero utrum sint quaedam paradisi differentiae et, cum quis in paradiso fuerit, tamen non sit in paradiso deliciarum, sicut latro ille prima hora cum Iesu ingressus est paradisum*. Ma si veda anche Simonetti 2004, pp. 241–42 spec. n.2.

ipotesi e lasciando al lettore la possibilità di decidere, è concepibile che la malvagità diventi sostanziale nell'essere che la esercita con continuità: in tale modo, la creatura sostanzialmente malvagia non deve più essere considerata una creatura razionale e dunque per essa non può essere previsto alcun reintegro nel bene.

Iam vero si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiae eius obtemperant, poterunt aliquando in futuris saeculis converti ad bonitatem, pro eo quod inest in ipsis liberi facultas arbitrii, an vero permanens et inveterata malitia velut in naturam quandam ex consuetudine convertatur: etiam tu qui legis probato, si omnimodis neque in his *quae videntur temporalibus saeculis* (2Cor. 4, 18) neque in his *quae non videntur aeterna sunt* penitus pars ista ab illa etiam finali unitate ac convenientia discrepabit.⁸⁹⁷

L'indicazione di Origene non è, in questo caso, possibile da fraintendere: la divisione tra le creature considerate malvagie e il resto della creazione non è destinata a durare solo in alcune epoche, poiché *aeterna sunt*, in quanto prolungate fino all'unità finale. Per l'Alessandrino, tale ipotesi appare chiaramente problematica, come egli stesso ben mette in luce, motivo per cui sembra astenersi dal giudizio. Eppure, anche in altri passi, affidabili perché trasmessi nell'originale veste greca, sembra che la salvezza del diavolo non sia certa: nel *Commento a Giovanni*, infatti, l'esegesi di Ez. 28, 19 conduce Origene a ipotizzare che il principe di Tiro sia divenuto malvagio in seguito a una vera μεταβολή, determinata però, come sempre, dall'uso della libera volontà, che ha indotto in lui un mutamento della natura, idea resa attraverso il termine πεφυσιωμένον.⁸⁹⁸

⁸⁹⁷ *Sui Principi* I, 6, 3.

⁸⁹⁸ *Commento a San Giovanni* XX, 174: ἀλλ' εἰκός τινα προσκόψειν τῷ ψεῦδος εἶναι τὸν ἀντίχριστον, οὐκέτι ψεκτὸν ἐσόμενον, ἐὰν τῇ ὑποστάσει ἕτερον μηδὲν ψεύδους ἦ. πρὸς ὃν παραθήμενος τὸ Ἀπώλεια ἐγένου, καὶ οὐχ ὑπάρξεις εἰς τὸν αἰῶνα (Ez. 28, 19) εἰρημένον ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ περί τινος διὰ τὴν κακίαν μεταβεβληκότος εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν ἀπώλειαν, καθ' ὁμοίότητα παραμυθήσει καὶ τὸ περὶ τοῦ ψεῦδος εἶναι τινα <οὐ> τῇ ὑποστάσει ἐκ κατασκευῆς, ἀλλὰ ἐκ μεταβολῆς καὶ ἰδίας προαιρέσεως τοιοῦτον γεγενημένον, καὶ οὕτως, ἵνα καινῶς ὀνομάσω, πεφυσιωμένον. Qui, però, il discorso di Origene sembra teso non tanto a indicare l'impossibilità di salvezza per il diavolo, quanto piuttosto l'erronea equiparazione tra tale creatura e la menzogna. Inoltre, vista l'importanza della citazione di Ezechiele per Origene, sembra strano che questa

D'altra parte, anche l'ipotesi di salvezza del diavolo in un'epoca futura è chiaramente spiegata da Origene: se il Faraone, o le altre *figurae diaboli*, sono destinate a mutare in futuro la loro condizione, si deve ipotizzare un loro libero movimento verso il bene, che dovrebbe avvenire, secondo le parole di Origene, attraverso la sperimentazione di molti mali.⁸⁹⁹ Allo stesso modo in cui, all'origine della loro creazione, le creature razionali si sono allontanate dal bene perché in qualche modo sazie di esso, la sperimentazione continua del male dovrebbe avere come effetto quello di una sazietà del male, che porterebbe infine al bene.⁹⁰⁰

In quale modo, però, il diavolo possa accedere al bene non è chiaro: se la sua anima, a differenza di quanto accade per i 'meno malvagi', non è scissa tra una parte razionale, distante ma buona, e una irrazionale, malvagia ma in grado di avvertire la mancanza della razionalità, è lecito chiedersi dove possa risiedere la possibilità di salvezza.⁹⁰¹ L'unica ipotesi che si potrebbe proporre riguarda proprio la razionalità: il diavolo, che non sembra mai perdere del tutto la sua natura razionale, non può, nel cosmo origeniano, perdere ogni contatto con il bene, poiché il bene continua a essere

svolta concettuale appaia in un luogo che solo marginalmente la riguarda. Per quanto riguarda gli altri testi suggeriti da SC 253, pp. 99–100 n25, il *Frammento del Commento a Matteo* 141, in cui si ipotizza che anche per i demoni la malvagità possa diventare sostanziale, non è di autenticità provata. Al contrario, il testo greco originale delle *Omellerie a Geremia* prevede, come sopra osservato, che il diavolo non sarà salvato alla fine di questa epoca e di questa vita, lasciando dunque il dubbio su un'eventuale salvezza successiva. Cfr. *Omellerie su Geremia XVIII*, 1: ἐπὶ δὲ μετὰ τὸν ἐνεστῶτα αἰῶνα ἤκωμεν, πρὸς τῷ τέλει γενόμενοι τῆς ζωῆς, ἔπειτα πυρωθέντες ἦτοι ὑπὸ τοῦ πυρὸς τῶν πεπυρωμένων τοῦ πονηροῦ βελῶν (Ef. 6, 16) γενώμεθα ὅτιποτοῦν γινόμεθα ἢ ὑπὸ τοῦ θεοῦ πυρὸς – ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων (Deut. 4, 24) ἐστίν, – ἐὰν γενώμεθά φημι ὑπὸ τοιοῦδε ἢ τοιοῦδε πυρὸς ὅτιποτ' ἂν γενώμεθα, ἐὰν συντριβῶμεν, εἴτε ἀπὸ τοῦ καλὰ σκεύη γεγονέναι συνετριβήμεν καὶ ἀπολώλαμεν εἴτε ἀπὸ τοῦ μοχθηρὰ σκεύη γεγονέναι, οὐκ ἀνακτιζόμεθα οὐδὲ ἐπιδέχεται ἡμῶν ἡ κατασκευὴ βελτίωσιν.

⁸⁹⁹ Cfr. *Sui Principi* I, 8 4: *Et est alter iste ordo rationabilis creaturae, qui se ita praeceps nequitiae dedit, ut revocari nolit magis quam non possit, dum scelerum rabies iam libido est et delectat.* Cfr. *Commento a Matteo* 37, 71. Si veda Danielou 1991, pp. 266–67.

⁹⁰⁰ *Sui Principi* III, 1, 20.

⁹⁰¹ Cfr. *Sui Principi* I, 8 3: *Sicut ergo iste habuit quidem in se vel virtutis recipiendae vel malitiae facultatem et a virtute declinans tota se mente convertit ad malum: ita etiam ceterae creaturae cum utriusque habeant facultatem, pro arbitrii libertate refugientes malum, adhaerent bono.* L'indicazione del suo rivolgersi al male *tota mente* sembra davvero lasciare poco spazio disponibile per il bene.

ordine e l'ordine è strettamente connesso all'uso della ragione.⁹⁰² La creatura razionale, in ognuna delle forme che può ottenere, mantiene sempre una caratteristica distintiva, una sorta di inclinazione al bene di cui non può mai perdere completamente i semi.⁹⁰³ La possibilità di agire in maniera razionale è, in potenza, sempre presente nella creatura razionale: e, come si vedrà, nell'organizzazione del mondo del male esiste una rigida distinzione in schiere che sembra rispondere a un ordine e a una logica ben definite.

3. LA TERMINOLOGIA DEMONOLOGICA DI ORIGENE

a. L'ORGANIZZAZIONE DEL MONDO DEL MALE

Il cosmo delle creature razionali origeniane è diviso in tre ordini che corrispondono al mondo celeste, terreno e infernale: a livello generale, si può dunque parlare di una distinzione tra angeli, uomini e demoni. L'appartenenza a questi *ordines* dipende dal peccato, o dall'assenza di peccato, commesso nel momento in cui le creature razionali si sono allontanate dal bene, o, se si accetta la teoria di una successione di epoche, dal modo in cui l'anima si è comportata nel corso della precedente apparizione nel mondo creato. Tuttavia, la divisione in tre parti è soltanto un'indicazione generale, che permette di raggruppare tutte le creature razionali ma che non rende conto delle diverse gradazioni tra esse presenti: ancora una volta, la questione è esaurientemente trattata nel *Sui Principi*, in cui sono definite le varie *species* e i diversi *ordines* delle creature, buone e malvagie, i cui nomi, che come si è

⁹⁰² Cfr. *Sui Principi* I, 5, 2: *Tum deinde sciendum est quia omne quod rationabile est et rationis terminos statuta que declinat, sine dubio per praevaricationem recti iusti que efficitur in peccato.* L'accenno all'allontanamento (*declinare*) dai limiti della ragione sembra significare che chi pecca in sia più creatura razionale, ma effettivamente si parla ancora di *omne quod rationabile est*, con l'uso di un presente indicativo che lascia pochi dubbi riguardo alla considerazione di Origene della razionalità residua in chi commette il male.

⁹⁰³ *Contro Celso* IV, 25: Καίτοι γε ὁποῖον δὴ τὸ λογικὸν οὐκ ἂν εὐλόγως σκώληκι παραβάλλοιτο, ἀφορμὰς ἔχον πρὸς ἀρετὴν. Αὐταὶ γὰρ αἱ πρὸς αὐτὴν ὑποτυπώσεις οὐκ ἔωσι σκώληκι παραβάλλεσθαι τοὺς δυνάμει ἔχοντας τὴν ἀρετὴν καὶ τὰ σπέριμα αὐτῆς πάντῃ ἀπολέσαι οὐ δυναμένους.

visto corrispondono alle loro funzioni, sono ricavati principalmente dalle lettere paoline.⁹⁰⁴

Non è però necessario che tutte le creature, razionali o non, partecipino di tutte le epoche.⁹⁰⁵ L'unico dato che è presentato per certo da Origene, nella traduzione di Rufino, è che la discesa del Cristo sia un *unicum* dell'epoca presente: benché sia Girolamo sia Giustiniano abbiano ritenuto altrimenti, Rufino è molto chiaro e sembra che la sua lezione sia più accettabile delle altre due, poiché confermata anche in altre opere origeniane.⁹⁰⁶

In effetti, Origene interpreta un interessante passo della *Lettera agli Efesini* proprio in modo tale da suggerire che vi siano schiere di creature razionali che non sono note in questa epoca:

Apud ipsum quoque sanctum Paulum invenimus, nescio unde sumentem, cognominantem tamen quasdam *sedes et dominationes et principatus et potestates* (Col. 1, 16), et post enumerationem horum velut alia adhuc quaedam rationabilia officia atque ordines esse sentiens praeter eos, quos supra dixerat, ait de salvatore: *Qui est super omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo sed etiam in futuro* (Ef. 1, 21). Ex quo videlicet ostendit esse quaedam praeter haec, quae commemoravit, quae nominentur quidem in hoc saeculo, non tamen ab ipso enumerata nunc fuerint, forte nec ab alio aliquo intellecta; esse vero alia, quae in hoc quidem saeculo non nominentur, in futuro tamen nominabuntur.⁹⁰⁷

⁹⁰⁴ *Sui Principi I, 5, 1: Quam plurima nomina in sanctis scripturis invenimus ordinum quorundam atque officiorum tam sanctorum quam etiam contrariorum, quae nomina prius proponentes, tum deinde quid sibi velit eorum significatio, pro viribus nostris discutere pertemptabimus.*

⁹⁰⁵ *Sui Principi II, 3, 4: sed immutationibus non minimis diversos posse mundos existere, ita ut pro manifestis quibusque causis melior status sit alterius mundi et pro aliis inferior et pro aliis medius quidam status. Qui autem vel numerus vel modus hic sit, ego me nescire fateor.*

⁹⁰⁶ *Sui Principi II, 3, 5: Docet autem sanctus apostolus quod Christus in eo saeculo, quod ante hoc fuit, non est passus, sed ne in illo quidem, quod ante ipsum fuit; et nescio si enumerare sufficiam, quanta fuerint anteriora saecula, in quibus passus non est.* Con questo passo concorda soprattutto l'originale greco di *Commento a San Giovanni I*, 255. Si veda Ramelli 2011, pp. 662–70.

⁹⁰⁷ *Sui Principi I, 5, 1.*

Ancora una volta, questo testo sembra rimandare alla teoria delle diverse epoche del mondo, indicate attraverso la dicitura *saecula*, tipica della traduzione di Rufino, in cui alcuni nomi di creature razionali faranno la loro comparsa, mostrando dunque la necessità dello svolgimento della funzione che il loro nome indica. Origene è condotto da Paolo a seguire questa teoria, ma pur fornendo una spiegazione, che questa volta sembra essere per lui l'unica possibile, non riesce a comprendere quale possa essere la fonte di cui Paolo si è servito: *nescio unde sumentem* indica la difficoltà di Origene nell'utilizzare il materiale paolino a fronte della tradizione biblica che, come si è osservato nei capitoli precedenti, è molto povera di indicazioni demonologiche. Eppure, i passi di Paolo che indicano tali gerarchie, specialmente nella *Lettera agli Efesini*, hanno un successo evidente nelle opere dell'Alessandrino, come testimonia il frequente riferimento a questa citazione, che diventa il vero fondamento dell'organizzazione, celeste e infernale, delle creature razionali.⁹⁰⁸

Tale discorso, però, non è trattato frequentemente da Origene, poiché si tratta di una conoscenza che solo pochi uomini dovrebbero avere: l'Alessandrino stesso ammette la difficoltà di affrontare tale discussione, che riguarda una scienza non completamente disponibile per l'uomo.⁹⁰⁹ Fortunatamente, uno dei luoghi che Origene riserva per tale argomento è il *Commento a Giovanni*, il cui testo greco consente ancora una volta di conoscere le parole dirette dell'autore: Origene anche qui ammette la differenziazione delle creature razionali ἐν πολλοῖς εἶδεσι χαρακτηριστομένων, tra cui riconosce come prime per dignità le divinità di cui si legge nel testo biblico, il cui nome è attribuito alla loro eccezionale statura morale e a cui seguono le potenze angeliche distinte in schiere secondo la lezione di *Ef. 1, 21*.⁹¹⁰ L'ultimo elemento di questa scala gerarchica, curiosamente, è l'uomo, cui dunque viene riservata la posizione meno gloriosa tra le creature razionali: questo è notevole,

⁹⁰⁸ Ef. 1, 21 e 6, 12. Alla luce di questo testo, l'Alessandrino interpreta le dodici tribù di Israele e i dodici pani del *Levitico* come dodici ordini di anime: cfr. *Commento a Matteo XV, 24* e *Omelia sul Levitico XIII, 4*. Su questo argomento, si veda Danielou 1991, pp. 259–61.

⁹⁰⁹ *Commento a San Giovanni I*, 211.

⁹¹⁰ *Commento a San Giovanni I*, 212–16. Si noti, comunque, che i primi libri del *Commento a Giovanni* sono piuttosto vicini all'epoca di composizione del *Sui Principi*.

nell'economia delle opere di Origene, in cui è più frequente l'indicazione della tripartizione delle creature, con i demoni come ultimo elemento del gruppo, ma non è insolito nella tradizione cui l'Alessandrino sembra fare spesso riferimento, cioè quella filoniana. D'altra parte, non è inconsueto, nella letteratura cristiana delle origini, una certa confusione a questo riguardo, determinata dalla difficoltà a confrontarsi con i demoni, che nella tradizione, come si è visto in precedenza, sembrano mantenere una posizione privilegiata rispetto all'uomo, determinata non solo e non tanto dalla loro potenza, cui l'uomo fatica a sottomettersi, ma soprattutto dal corpo sottile dei demoni, che indica una composizione meno materiale rispetto a quella umana, e dunque superiore.⁹¹¹ Le *Virtutes* negative, per esempio, devono essere considerate come creature di rango angelico, simili agli angeli nel limite in cui non sono dotate di un corpo mortale.⁹¹²

Esiste innanzitutto una gerarchia angelica, derivante dai meriti dei suoi componenti e stabilita dunque secondo *aequitas* e *iustitia* da Dio, in modo tale che nella creazione non vi sia nulla di alogico e ingiusto.⁹¹³ A tale organizzazione corrisponde un'identica dimensione infernale, poiché esiste una simmetria tra le differenze delle creature superiori e inferiori.⁹¹⁴

⁹¹¹ Si veda a questo proposito il cap. III, in cui la stessa difficoltà è evidente anche nella collocazione nei cieli dei demoni che, come si vedrà, non è accettata da Origene. Per la concezione di materialità in Origene, si rimanda a Alexandre 1973. Per la distinzione tra corpo sottile e pesante, si veda in particolare l'interpretazione origeniana dei tre passi di *Genesi* in cui si fa riferimento all'uomo come corporeo (Gen. 2, 7 e 3, 21): si veda Di Pasquale Barbanti, pp. 209–16 e pp. 220–45 sulla nozione di corpo luminoso.

⁹¹² *Commento alla Lettera ai Romani VII, 10, 7: Subiungit deinde: neque virtutes. Species videtur esse una ex pluribus rationabilibus creaturis non in corpore mortali vitam ducens sed ut angeli ex alio tamen ordine quam sunt angeli. Et ipsae ergo virtutes habent certamen separare nos a caritate Dei; sed ne ipsae, inquit, poterunt si radicata sit et fundata.*

⁹¹³ *Sui Principi I, 8, 4: Neque ergo angelorum officium nisi ex merito constat, neque potestates nisi ex profectu suo agunt potestatem, neque quae nominantur sedes, id est iudicandi vel regendi potestates, id nisi ex meritis administrant, neque dominationes contra meritum dominantur, et est unus iste summus et excellentissimus ordo in caelestibus rationabilis creaturae gloriosa officiorum varietate dispositus.*

⁹¹⁴ *Commento a San Giovanni XIX, 143: Μετὰ ταῦτα ζητήσεις εἰ ὡσπερ ἐστὶν τῶν κάτω διαφορὰ διὰ τὸ λέγεσθαι τι κατωτάτω, οὕτως καὶ τῶν ἄνω διαφορὰ, μάλιστα ἐπεὶ κληρονομία ἐστὶν βασιλείας οὐρανῶν, πάντων <τῶν> ληρονομούμενων οὐρανῶν ὄντων ἄνω, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἐχόντων τὸ εἶναι ἄνω.*

Similiter sane etiam de adversariis virtutibus sentiendum est, quae se in id loci atque officii praebuerunt, ut hoc quod vel principatus vel potestates vel mundi rectores tenebrarum vel spiritualia nequitiae vel spiritus maligni vel daemonia immunda (Ef. 6, 12; Lc. 4, 33; 7, 21) sunt, non substantialiter id habeant, neque quia tales creati sint, sed pro motibus suis et profectibus, quibus in scelere profecerunt, hos in malitia sortiti sunt gradus.⁹¹⁵

In questo caso, la gradazione del male deriva dal livello di malvagità proprio di ciascun membro della schiera: tutte le creature malvagie ricordate in questo testo hanno nomi di derivazione neotestamentaria e tutti sono, al momento della loro creazione, λογικοί. Dunque, per Origene non esiste una sostanziale difformità tra di essi: potestà, principati, spiriti maligni e demoni immondi non sono altro che diverse forme che le creature razionali possono assumere in quanto appartenenti all'*ordo inferiore*.⁹¹⁶

Le specie di demoni inferiori sono anche distinte dalla somiglianza ad una particolare specie animale, con cui il demone non può però essere confuso, poiché se così fosse esso diventerebbe una creatura irrazionale, argomento che, come si è visto, è assolutamente impossibile per Origene, ma che ne rappresenta l'inclinazione:⁹¹⁷ alcuni demoni possono mostrarsi attraverso un aspetto diverso da quello che

⁹¹⁵ *Sui Principi* I, 8, 4.

⁹¹⁶ Allo stesso modo anche per la seconda macro-categoria, quella residente sulla terra e cioè l'uomo: cfr. *Sui Principi* I, 8 4: *Tertius vero creaturae rationabilis ordo est eorum spirituum, qui ad humanum genus replendum apti iudicantur a deo, id est animae hominum, ex quibus per profectum etiam in illum angelorum ordinem quosdam videmus assumi, illos videlicet, qui 'filii dei' facti fuerint vel 'filii resurrectionis', vel hi, qui derelinquentes tenebras dilexerint lucem et facti fuerint 'filii lucis', vel qui omnem pugnam superantes et 'pacifici' effecti, 'filii pacis' ac 'filii dei' fiunt, vel hi, qui mortificantes membra sua quae sunt super terram et transcendent non solum corpoream naturam, verum etiam animae ipsius ambiguos fragiles que motus 'adiunxerint se domino', facti ex integro spiritus, ut sint cum illo 'unus spiritus' semper, cum ipso singula quaeque discernentes, usquequo perveniant in hoc, ut perfecti effecti 'spiritales omnia discernant' per hoc, quod in omni sanctitate inluminati sensum per verbum et sapientiam dei a nullo possint penitus discerni.*

⁹¹⁷ La diffusione in questo periodo della fisiognomica indica quanto la caratterizzazione psicologica possa accordarsi all'immagine di un animale.

appartiene loro normalmente, come accade nel caso del serpente tentatore, e la loro trasformazione ha sempre come scopo l'inganno.⁹¹⁸

La gerarchia del male è caratterizzata da un'organizzazione ben specifica, che permette a Origene di inserire in una sorta di diagramma amministrativo tutte le potenze negative che sono a vario titolo nominate all'interno della Scrittura, in cui alcuni demoni sono dotati di una forza maggiore o minore, tra di loro e rispetto agli uomini.⁹¹⁹

Diaboli igitur nomen et Satanae et maligni in multis scripturae locis designatur, qui et inimicus dei esse describitur. Necnon et quidam *angeli diaboli* (Mt. 25, 41; Apoc. 12, 9; 1Giov. 2, 13) nominantur, sed et *princeps mundi huius* (Mt. 25, 41; Giov. 12, 31), qui utrum ipse sit diabolus an alius quis, nondum manifeste declaratum est. *Principes* quoque *huius mundi* quidam dicuntur *sapientiam* quandam habentes quae *destruetur* (1Co. 2, 6); sed utrum ipsi sint isti principes, qui et illi sunt *principatus, adversum quos nobis est conluctatio* (Ef. 6, 12), an alii sint, non facile mihi ab aliquo pronuntiandum videtur. Post principatus autem etiam *potestates* quaedam nominantur, *adversum quas conluctatio nobis est* (Ef. 6, 12) et agon geritur, sed et *adversum principes mundi huius et rectores tenebrarum harum* (Ef. 6, 12); quaedam etiam *spiritalia malitiae in caelestibus* (Ef. 6, 12) ab ipso Paulo nominantur. Quid autem dicendum est etiam de *spiritibus malignis* et de *daemonibus immundis* (Lc. 7, 21; 4, 33), qui in evangeliiis nominantur? Tum deinde appellantur etiam quaedam simili nomine caelestia, sed quae dicuntur *genu flectere vel esse flexura in nomine Iesu*, sed et *terrestria et inferna* (Fil. 2, 10), quae per ordinem Paulus enumerat.⁹²⁰

La terminologia demonologica adoperata è prevalentemente neotestamentaria, come indicano i riferimenti a Paolo, ma anche ai *Vangeli di Matteo* e *Luca* e all'*Apocalissi*:⁹²¹ d'altra parte, come si è osservato in precedenza, il mancato sviluppo di una demonologia veterotestamentaria spinge inevitabilmente Origene in questa direzione, elemento di cui l'autore stesso si rende conto, nell'osservare che alcuni di questi nomi *in evangeliiis nominantur*.

⁹¹⁸ *Contro Celso* IV, 93 e VII, 31 e *Omellie sul Levitico* XVI, 6.

⁹¹⁹ *Contro Celso* IV, 93:

⁹²⁰ *Sui Principi* I, 5, 2.

⁹²¹ Sull'importanza della gerarchia del male, si veda Monaci 1995, p. 442 n.8.

L'Alessandrino, in questo passo, distingue alcune gradazioni di creature malvagie, che dispone gerarchicamente dal primo all'ultimo: in primo luogo, il diavolo, o Satana, il nemico di Dio, che potrebbe essere identificato, anche se non con certezza, con il *princeps huius mundi*. Origene allude frequentemente al diavolo, il capo dell'esercito del male, come governatore del mondo, personaggio che può essere da identificare con il principe di Tiro, con il re di Babilonia o con il Faraone.⁹²² Egli ha imposto sul mondo il suo dominio, che esercita per esempio dispensando menzogne, e, soprattutto, stabilendo nel mondo le sue leggi ingiuste.⁹²³ Il suo potere come principe di questo mondo può essere rappresentato dall'immagine platonica del carro di Zeus, che ha al suo seguito gli altri dei e i demoni.⁹²⁴

Seguono i più stretti collaboratori del diavolo, i suoi angeli, e i principi che potrebbero essere identificati con i principati di *Ef. 6, 12*;⁹²⁵ ad essi seguono, secondo l'elenco paolino, le potestà e i governanti di questo mondo di tenebra, assieme a spiriti del male che abitano nei cieli. Infine, gli spiriti e i demoni che affollano il mondo evangelico e alcuni esseri, definiti celesti, terrestri o infernali, che devono essere intesi come malvagi poiché in futuro si inchineranno alla potenza di Cristo (e dunque non lo hanno ancora fatto): espressione, peraltro, che sembra richiamare molto da vicino il testo dell'*Ascensione di Isaia*, che peraltro Origene mostra di conoscere altrove.⁹²⁶

⁹²² Si vedano, per l'indicazione del diavolo come *princeps huius mundi*, *Omelie su San Luca XXX, 2* e *Omelie su Ezechiele IX, 3*. Per l'identificazione del diavolo con il principe di Tiro o con il re di Babilonia, cfr. *supra*. Per il valore del termine *voluntas* nella traduzione di Rufino, si veda Rist 1975, pp. 104–105.

⁹²³ *Contro Celso I, 1*.

⁹²⁴ *Contro Celso VIII, 4*: Παρὰ ταῦτα δ' οἶμαι καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια τὸν μετασχηματιζόμενον εἰς ἄγγελον φωτὸς ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου (2Cor. 11, 14) πεποικηκέναι τὸ Τῶ δὲ ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἑνδεκα μοίρας τεταγμένη, ἐν οἷς περὶ ἑαυτοῦ καὶ τῶν φιλοσοφησάντων λέγει τό Μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετὰ ἄλλων δαιμόνων (PLATONE, *Fedro* 246e–247a, 250b).

⁹²⁵ Citati spesso da Origene, per esempio in *Omelie su Giosuè I, 5*, *Omelie sul Salmo 36 IV, 2*.

⁹²⁶ *Commento a Matteo X, 18*. Ma qui interviene anche la lezione di Fil. 2, 10, che potrebbe essere fonte comune.

L'idea di una gerarchia è insita nei nomi stessi che li designano: i principi o il principe di questo mondo, le potestà e i principati esercitano chiaramente un potere, anche se solo sulla materia e sul male, cosa che non è indicata per gli altri esseri; il termine stesso di cui Rufino si serve nella sua traduzione latina, *ordinem*, già utilizzato per la ripartizione dei λογικοί, contiene in sé l'idea di una razionalità della divisione in gruppi.⁹²⁷ Il riconoscimento di tale organizzazione mostra la ricchezza e la difficoltà interpretativa della ricchissima demonologia origeniana, che cerca, nelle diverse opere, di comporre il panorama dell'esercito del male, composto in un organigramma che procede dal capo, autoimposto o nominato, dell'esercito, cioè il diavolo, dotato, come si è visto, di una *voluntas* malefica, fino agli ultimi gradini della categoria, gli spiriti immondi o demoni evangelici, definiti da una minore razionalità, che sembra renderli pari a esseri irrazionali, limite però che essi sembrano non poter mai raggiungere.⁹²⁸

L'ordine delle creature malvagie, però, potrebbe semplicemente essere imposto da Dio, in quanto a una condizione inferiore, cioè più malvagia, corrisponde anche una pena più pesante, per scontare l'originario peccato che ha allontanato le creature dal bene.⁹²⁹ Tuttavia, se le azioni commesse dagli esseri maligni fossero solo un'imposizione divina e non derivassero da una loro libera scelta, si dovrebbe anche in questo caso arguire un loro limitato o assente libero arbitrio: dunque, è necessario presupporre che almeno parte della loro condizione, cioè quella che dipende dalle loro azioni, derivi dalla loro volontà. Gli esseri maligni, infatti, sembrano dotati

⁹²⁷ *Sui Principi* I, 6, 3: [...] *diabolus et angeli eius ceterique ordines malitiae, quos apostolus de contrariis virtutibus nominavit.*

⁹²⁸ Origene stesso, in effetti, si rende conto della difficoltà di comporre a unità le diverse concezioni demonologiche a lui precedenti, poiché osserva che nella chiesa a lui contemporanea manca una chiara organizzazione della materia demonologica e angelica. Cfr., per il male, *Sui Principi* Pref. 6: *De diabolo quoque et angelis eius contrariis que virtutibus ecclesiastica praedicatio docuit quoniam sint quidem haec, quae autem sint vel quomodo sint, non satis clare exposuit.* Per il bene, *Sui Principi* Pref. 10: *Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam; sed quanto isti creati sint, vel quales, aut quomodo sint, non satis in manifesto distinguitur.*

⁹²⁹ *Sui Principi* I, 6, 4 e I, 8, 3.

effettivamente di una capacità decisionale che permette loro di stabilire una qualche linea di azione alternativa alla provvidenza divina.⁹³⁰

Si deve disporre di una conoscenza e di una capacità di interpretazione veramente profonda per capire se i demoni inferiori sono stati incaricati di alcune occupazioni dal Logos di Dio che governa tutto, come un tempo gli esecutori pubblici e gli incaricati delle tristi ma necessarie attività delle città, oppure se i demoni abbiano creato un qualche loro capo, uno che li avrebbe guidati verso le azioni che hanno scelto per rubare e per depredare le anime, come si fossero diventati una forma di governo nei diversi luoghi della terra, come i predoni nei luoghi deserti che hanno scelto qualcuno per governarli.⁹³¹

La prima possibilità prospettata da Origene, che in realtà corrisponde all'ipotesi avanzata da Celso, è assolutamente inappropriata per l'Alessandrino, che la pone come assurda: immaginare che Dio abbia predisposto alcuni esseri come esecutori di punizione non è del tutto plausibile, per quanto biblicamente attestato. Infatti, il ruolo di tentatore di Satana nell'Antico Testamento è chiaramente riconosciuto da Origene, secondo il quale però questa è la dimostrazione della possibilità di Dio di utilizzare il male per creare il bene.⁹³² Ma questa soluzione non può essere definitiva, proprio perché prevede una rigida regolamentazione anche del male da parte del Logos: deve dunque esistere un intervento diretto e spontaneo del male. I demoni scelgono essi stessi un capo, un organizzatore del male, che serva loro da guida, con una interessante e non casuale coincidenza con l'esempio di Trasimaco in *Repubblica*: il male, apparentemente, ha dunque una sua gerarchia volta allo scopo di comandare i loro interventi distruttori nei confronti delle anime umane. Proprio il *Vangelo di*

⁹³⁰ Questa linea di pensiero, che deriva chiaramente dalla lettura del Nuovo Testamento, è presente anche in MINUCIO FELICE, *Ottavio*, 27.

⁹³¹ *Contro Celso* VII, 70: Δείται [...] πάνυ βαθυτέρας ἐπιστήμης καὶ δυναμένης παραστήσαι, πότερόν ποτε ὡς οἱ δήμιοι ἐν ταῖς πόλεσι καὶ οἱ τεταγμένοι ἐπὶ τῶν σκυθρωπῶν μὲν ἀναγκαίων δὲ ἐν ταῖς πολιτείαις πραγμάτων οὕτως εἰσὶ τεταγμένοι μοχθηροὶ δαίμονες ἐπὶ τινῶν ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος τὰ ὅλα λόγου θεοῦ, ἢ ὥσπερ οἱ ἐν ταῖς ἐρημίαις ληστεύοντες καὶ ἓνα τινὰ προστησάμενοι ἄρχειν αὐτῶν οὕτως οἱ δαίμονες οἴονεὶ κατὰ τόπους τῆς γῆς συστήματα γενόμενοι ἄρχοντά τινα ἑαυτοῖς πεποιήκασιν, τὸν ἡγησόμενον αὐτῶν εἰς τὰς πράξεις, ἃς εἴλαντο ὑπὲρ τοῦ κλέπτειν καὶ ληστεύειν ἀνθρώπων ψυχάς.

⁹³² Cfr. *Omelia su Ezechiele* V, 2. Si veda Bostock 2011, pp. 118–19.

Giovanni sembra confermare per Origene la correttezza dell'ipotesi avanzata, poiché in esso sembra attestato l'esempio platonico, con un paragone tra i falsi dei che hanno diffuso false conoscenze e i briganti.⁹³³

D'altra parte, la terminologia stessa usata dall'Alessandrino in questo paragrafo ha un marcato sapore neotestamentario: la metafora militare, che rende il capo scelto dai demoni come il capo di un esercito, è chiaramente derivato dall'ideologia tipica dei sinottici, in cui tale metafora è, come si è visto, ampiamente attestata.⁹³⁴ Origene, che si trova nella condizione di dover mettere ordine in una tradizione molto ampia e molto confusa, in cui i termini che indicano gli esseri malvagi sono estremamente diversi tra loro e sembrano rimandare a entità che hanno un ruolo diverso all'interno dell'universo, deve necessariamente accettare tutto il materiale scritturale. Di conseguenza, l'intera varia terminologia deve essere inserita all'interno della sua riflessione ed essere giustificata: anche se questo implica, per la natura stessa della demonologia neotestamentaria, ammettere l'esistenza di un ordine all'interno del mondo del male.

L'unica innovazione necessaria rispetto alla demonologia paolina e dei sinottici riguarda la natura del diavolo e dei demoni, le cui differenze ontologiche non sono peraltro espressamente indicate all'interno dei testi evangelici: per Origene, infatti, è necessario stabilire che diavolo e demoni abbiano una medesima natura, quella di creature razionali, e che la sfumatura dei gradi di malvagità sia solo un dato accidentale, derivante da una particolare colpa che determina uno specifico compito.

Le occupazioni degli esseri maligni, che come nel caso degli angeli impongono loro un caratteristico nome, sono direttamente collegate alla colpa da essi commessa: il male, infatti, non è sempre volontario, ma, come si è visto, può semplicemente derivare da mancanza di bene, e quindi, in taluni casi, da ignoranza. Questo sembra essere il caso di alcuni angeli delle nazioni, che sarebbero venuti meno ai loro obblighi in quanto divulgano una conoscenza falsa, senza avere la capacità di comprendere il loro errore: in questo caso, la loro azione non sarebbe dovuta a

⁹³³ Giov. 10, 8.10.

⁹³⁴ Si veda cap. II.

malizia, ma a ignoranza, e sebbene ciò indichi comunque una loro colpa, essa è sicuramente meno grave.⁹³⁵ D'altra parte, la tradizione enochica, che certamente qui Origene ha presente, non indica in un primo momento una volontà negativa degli angeli nei confronti degli uomini; eppure, nella tradizione del *Libro dei Giubilei* e nell'eredità che essa ha prodotto l'insegnamento diventa volontario strumento di male per gli angeli; ma, come osservato in precedenza, l'assenza di ogni riferimento a questo testo indica che quasi certamente esso non fosse noto, nella redazione scritta a noi giunta, all'Alessandrino.

Si deve comunque postulare l'esistenza di angeli caduti dell'uno e dell'altro tipo, e dunque di maggiore e minore malvagità: in un primo momento, Origene propende chiaramente per l'ipotesi dell'inconsapevolezza angelica, in quanto ipotizzare una strategia del male in tale senso sarebbe ammettere una sua organizzazione complessa e articolata, con un progetto preciso.

Quaerendum sane est, utrum istae sapientiae principum huius mundi, quibus homines inbuere nituntur, insidiandi et laedendi studio ingerantur hominibus ab adversariis virtutibus, an tantummodo erroris causa adhibeantur, id est, non laedendi hominis prospectu, sed quia haec vera esse ipsi illi mundi huius principes arbitrentur, ideo etiam ceteros docere cupiant ea, quae ipsi vera esse opinantur: quod et magis arbitror.⁹³⁶

Il riferimento di Origene al testo enochico è difficilmente fraintendibile: le arti da lui citate come erronee diffusioni degli angeli presso gli uomini sembrano proprio attinte a LV₁, poiché comprendono astrologia, divinazione e magia, cui si aggiunge

⁹³⁵ Cfr. *Sui Principi* II, 8, 4: *Quod si ita est, decessus ipse mentis ac devolutio videtur mihi quod non aequalis omnium sentiendus sit, sed vel plus vel minus in animam verti, et aliquas quidem mentes servare aliquid etiam prioris vigoris, aliquas vero aut nihil aut perexiguum aliquid. Et inde est unde inveniuntur quidam statim ab ineunte aetate ardentioris acuminis, alii vero tardioris, nonnulli autem obtunsissimi et penitus indociles nasci. Verum tamen quod diximus mentem in animam verti vel si qua alia quae in hoc videntur aspicere, discutiat apud se qui legit diligentius et pertractet; a nobis non putentur velut dogmata esse prolata, sed tractandi more ac requirendi discussa.* Si noti, ancora una volta, l'affermazione della natura ipotetica delle affermazioni di Origene a questo proposito.

⁹³⁶ *Sui Principi* III, 3, 3.

anche la poesia, connessa però a una componente di follia.⁹³⁷ Eppure, l'Alessandrino non può che sospettare un'azione diretta delle potenze malvagie nella creazione delle eresie, presupponendo dunque una precisa strategia del male nell'allontanamento degli uomini dalla corretta conoscenza.⁹³⁸

In questo senso, dunque, egli accetta l'ipotesi di una volontarietà del male, volta al distoglimento dell'uomo dal bene, secondo una tradizione che in realtà è già diffusa nel Cristianesimo delle origini: esistono dunque alcune potenze, più malvagie delle altre, che agiscono solo in base alla loro malizia e alla loro invidia per l'uomo e che consapevolmente diffondono una conoscenza falsa.⁹³⁹

b. I DEMONI COME DEI DELLE NAZIONI

Un ruolo fondamentale nella demonologia e nell'angelologia origeniana è rivestito dalla teoria dell'esistenza degli angeli delle nazioni, secondo cui il mondo materiale sarebbe sottoposto all'autorità angelica: ma, nell'intera opera origeniana, è ben attestata l'idea che gli incaricati di vegliare sul mondo siano variamente venuti meno ai loro incarichi.⁹⁴⁰

⁹³⁷ *Sui Principi III, 3, 3: Quid autem dicendum est etiam de his, quos divinos appellant, a quibus per inoperationem daemonum eorum, qui eis praesunt, versibus arte modulatis responsa proferuntur? Sed et hi, quos magos vel maleficos dicunt, aliquotiens daemonibus invocatis supra pueros adhuc parvae aetatis, versu eos dicere poemata admiranda omnibus et stupenda fecerunt.* Un riferimento alla letteratura enochica, in ambito astrologico, sembra ravvisabile anche in *Filocalia XXIII, 6*.

⁹³⁸ *Omelia sul Salmo 36 II, 4: Definiunt quidam πονηρίων, id est nequitiam, spontaneam vel voluntariam esse malitiam. Aliud est enim per ignorantiam mala agere et velut vinci a malo: aliud est voluntate et studio mala facere et hoc est nequitia. Unde et merito diabolus hoc nomine πονηρός, id est malignum vel nequam, appellatur.*

⁹³⁹ *Sui Principi III, 3, 4: Et magis putandum est quod apostatae et refugae virtutes, quae a deo recesserint, vel ipsa mentis suae propositi que nequitia vel invidia eorum, quibus veritate cognita ad illum gradum, unde illae dilapsae sunt, praeparatur ascensus, ad impediendos huiusmodi profectus errores hos falsae doctrinae deceptiones que componunt.* Origene, dunque, sembra contraddire quanto detto appena prima: questa peculiarità è riscontrata anche da Monaci 1995, p. 450 n.37.

⁹⁴⁰ La questione della condizione degli angeli delle nazioni all'interno dell'opera di Origene è molto complessa ed è stata affrontata in passato, in particolare da Danielou, che nota la fondamentale differenza tra la teoria pagana, che vede gli angeli come attivi collaboratori della creazione stessa del mondo, e la teoria origeniana, per cui essi hanno solo un ruolo amministrativo (Danielou 1991, p. 269). Non tutti gli angeli delle nazioni sembrano venuti meno ai loro incarichi, quanto meno in *Contro Celso VIII, 33*, in cui

Che lo statuto angelico sia evidentemente connesso a incarichi di varia natura che riguardano in maniera rilevante gli uomini e il mondo materiale è espressamente indicato da Origene in un passo non dubbio, in quanto presente nell'originale greco del *Contro Celso*: l'Alessandrino qui definisce gli angeli come *ministri divini* che agiscono come intermediari tra il cielo e la terra.⁹⁴¹ Ma, soprattutto, riconosce l'esistenza sulla terra di diverse potenze che hanno ricevuto l'incarico di vegliare sulle varie nazioni, e che in parte possono essere assimilate agli angeli della tradizione giudaica, mentre un'altra parte, intesa da Celso come i δαίμονες da adorare, sono in realtà da considerare come angeli caduti.⁹⁴²

Gli angeli divini e santi di Dio sono diversi per natura e per condotta da tutti i demoni sulla terra e questi ultimi sono riconosciuti effettivamente soltanto da quei pochi che hanno condotto ricerche in modo intelligente e con cura su di loro. [...] Esiste un'importante teoria che riguarda gli angeli di Dio e i loro opposti, che si sono ingannati riguardo alla verità e che, per i loro errori, si sono proclamati o dei o angeli di Dio o buoni demoni o eroi che sussistono per il passaggio delle buone anime umane.⁹⁴³

Celso, infatti, non erra ritenendo che esista una divisione della terra sotto il dominio di varie potenze che hanno poi trasmesso usi e leggi ai popoli a loro affidati, ma sbaglia nel momento in cui suppone che per questo motivo si debbano assolutamente rispettare le tradizioni: nulla infatti vieta che queste potenze si siano

Origene attesta che solo in alcuni luoghi essi si sono macchiati di apostasia. Per la relazione tra questa teoria origeniana e il platonismo, si veda Dillon 1992, p. 19.

⁹⁴¹ *Contro Celso* V, 4: Ὁμολογουμένως μὲν γὰρ καὶ ἀγγέλους φαμέν, λειτουργικὰ ὄντας πνεύματα καὶ εἰς διακονίας ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν (Ebr. 1, 14).

⁹⁴² *Contro Celso* V, 25–29 e VIII, 3: ἐν οἷς θεοὺς οὐ τοὺς προσκυνουμένους ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐξακούομεν, ἅτε μαθόντες ὅτι Πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ἀλλὰ θεοὺς (Sal. 95, 5), ὧν οἶδέ τινα συναγωγὴν ὁ προφητικὸς λόγος, καὶ τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν τούτους διακρίνοντα καὶ διατασσόμενον ἐκάστῳ τὸ οἰκεῖον αὐτῷ ἔργον.

⁹⁴³ *Contro Celso* III, 37: οἱ δὲ τοῦ θεοῦ θεῖοι καὶ ἅγιοι ἄγγελοι ἄλλης εἰσὶ φύσεως καὶ προαιρέσεως παρὰ τοὺς ἐπὶ γῆς πάντας δαίμονας, καὶ ὅτι οὗτοι σφόδρα ὀλίγοις γινώσκονται τοῖς περὶ τῶν τοιούτων συνετώς καὶ ἐπιμελῶς ζητήσασιν [...]. Πολὺς δὲ ὁ λόγος καὶ ὁ περὶ τῶν θείων ἀγγέλων καὶ ὁ περὶ τῶν ἐναντίων μὲν τῇ ἀληθείᾳ ἠπατημένων δὲ καὶ ἐξ ἀπάτης ἑαυτοὺς ἀναγορευόντων θεοὺς ἢ ἀγγέλους θεοῦ ἢ δαίμονας ἀγαθοὺς ἢ ἥρωας ἐκ μεταβολῆς συστάντας ἀγαθῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς.

allontanate dalla volontà divina e abbiano imposto ai popoli la loro, come suggerisce l'analisi della Scrittura.⁹⁴⁴

La divisione delle genti tra gli angeli delle nazioni è, per Origene, un dato inconfutabile, in quanto scritturale, ma è altrettanto certa, perché ancora una volta attestata nella Scrittura, l'evidenza che gli stessi si siano comportati in maniera non conforme alla volontà di Dio:

Etenim quoniam cum divideret Deus gentes secundum numerum angelorum Dei [...] illis autem angelis quibus pars gentium fuerat distributa seducentibus quodammodo singulos quosque de parte Domini ac depravantibus fecerunt eos offendere ita ut diceret Dominus per profetam 'facta est mihi portio mea desiderabilis in execrationem' necessarium fuit ut illa refutata ac repudiata esset [...].⁹⁴⁵

Dunque, l'ipotesi di Origene sull'origine e sull'azione degli angeli delle nazioni diventa conseguentemente anche una proposta terminologica: infatti, ciò che l'Alessandrino contesta a Celso non è propriamente l'ipotesi che le terre siano state divise fra vari esseri a loro preposte, quanto piuttosto l'adorabilità e la divinità dell'intera categoria. Dunque, nel momento in cui Dio ha diviso, conseguentemente a Babele, l'umanità in diversi gruppi, vari *angeli* sono stati assegnati a ciascuna, ma non tutti sono rimasti tali, poiché alcuni, che si sono chiaramente allontanati dalla volontà divina, dovrebbero correttamente essere considerati δαίμονες, con un'accezione che non può che essere negativa.⁹⁴⁶

⁹⁴⁴ *Contro Celso* V, 29.

⁹⁴⁵ *Commento alla Lettera ai Romani* VIII, 8 5. Cfr. *Commento alla Lettera ai Romani*, 11, 2 e *Commento al Cantico* II, 4, 13.

⁹⁴⁶ *Contro Celso* VIII, 25: *Non tutti quelli che sono chiamati angeli sono angeli di Dio, ma solo i santi, quelli che sono passati al male sono chiamati angeli del diavolo, come gli uomini malvagi sono chiamati uomini della colpa o figli del λοῖμος o dell'ingiustizia. Mentre dunque da una parte gli uomini sono buoni o malvagi e per questo sono chiamati uomini di Dio o del diavolo, e dall'altra gli angeli sono o di Dio o malvagi, i demoni non possono essere distinti così correttamente, poiché tutti si dimostrano malvagi. Οὕτως δὲ καὶ οὐ πάντες ἄγγελοι ἄγγελοι λέγονται εἶναι τοῦ θεοῦ ἀλλὰ μόνοι οἱ μακάριοι, οἱ δ' ἐκτραπέντες ἐπὶ τὴν κακίαν ἄγγελοι τοῦ διαβόλου νομάζονται, ὥσπερ οἱ φαῦλοι ἄνθρωποι ἄνθρωποι ἀμαρτίας ἢ υἱοὶ λοιμοῦ ἢ υἱοὶ ἀδικίας. Ἐπεὶ οὖν καὶ ἄνθρωποι οἱ μὲν εἰσι σπουδαῖοι οἱ δὲ φαῦλοι, διὸ καὶ οἱ μὲν τοῦ θεοῦ οἱ δὲ τοῦ διαβόλου εἶναι λέγονται, ἀλλὰ καὶ ἄγγελοι*

Tuttavia, il discorso di Origene si spinge verso una radicalizzazione del ruolo angelico, poiché non solo le nazioni, ma l'interno cosmo sembra governato tramite l'azione angelica, in quello che appare un vero e profondo recupero dell'azione degli dei giovani del *Timeo* platonico: non esiste, infatti, parte del mondo naturale che non subisca il controllo angelico, come i quattro elementi fondamentali, aria, acqua, fuoco e terra, ma anche il sole e le stelle, che sono angeli, come ogni altro elemento del mondo animale e vegetale.⁹⁴⁷ L'incarico attribuito a ogni angelo dipende dalle caratteristiche dell'angelo medesimo, in quanto, nella prospettiva dell'Alessandrino, la scelta compiuta da Dio a questo proposito non ha nulla di casuale:

Ego autem, quantum ad opinionem meam spectat, puto audenter dicendum etiam de his virtutibus, quae mundi huius ministeria susceperunt, quod non fortuitu vel casu illa virtus terrae vel arborum germinationibus praesit, illa fontium ac fluminum sufficienter exhibeat, alia imbum, alia ventorum, alia marinis, alia autem terrestribus animalibus vel singulis quibusque e terra gignentibus praesit; et esse in his singulis sacramenta ineffabilia divinae dispensationis, ut ordine suo cuncta et competenti per unamquamque virtutem dirimantur officio.⁹⁴⁸

La lista degli incarichi angelici comprende non solo la cura dei singoli esseri, ma anche ogni elemento naturale: dunque, si dovrebbe correttamente parlare, invece che di angeli delle nazioni, di angeli preposti ad ogni funzione interna al mondo materiale. E per quanto la lezione del *Timeo* sia probabilmente nota a Origene, la lista degli incarichi angelici presenta numerosi punti di contatto con quanto narrato nel *Libro dei Giubilei*, che potrebbe dunque rappresentare l'antecedente scritturale cui l'Alessandrino si appoggia: infatti, nonostante la teoria qui esposta sia presentata

οί μὲν τοῦ θεοῦ οἱ δὲ τοῦ πονηροῦ, δαίμονες δὲ οὐκέτι διχῶς, πάντες γὰρ ἀποδείκνυνται εἶναι φαῦλοι.

⁹⁴⁷ *Omèlie su Geremia* X, 6: ὕδωρ καὶ ὁ ἐπὶ τοῦ ὕδατος τεταγμένος ἄγγελος ἵνα διηγήσωμαι καὶ τὴν γῆν πενθοῦσαν ἢ μὴ πενθοῦσαν· οὐ γὰρ τοῦτο τὸ σῶμα, ἢ γῆ, πενθεῖ ἀπὸ τῶν κατοικούντων ἐν αὐτῇ, ἀλλὰ νόει μοι πρὸς τῇ διατάξει τοῦ παντός τεταγμένον τινὰ ἄγγελον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἄλλον τεταγμένον ἐπὶ τῶν ὑδάτων καὶ ἄλλον ἐπὶ τοῦ ἀέρος καὶ τέταρτον ἐπὶ τοῦ πυρός. Οὕτως ἀνάβα μοι τῶ λόγῳ ἐπὶ τὴν διάταξιν πᾶσαν τὴν ἐν ζώοις, τὴν ἐν φυτοῖς, τὴν ἐν τοῖς οὐρανίοις ἄστροις [...].

⁹⁴⁸ *Omèlie su Giosuè* XXIII, 3.

come pura ipotesi, sarebbe consono allo stile di Origene prospettarla solo attraverso una conferma scritturale, nonostante non sia evidente quale sia la considerazione dell' Alessandrino per l' apocrifo che potrebbe aver preso in considerazione, e che, come accennato in precedenza, potrebbe aver influenzato una simile teoria in Atenagora.⁹⁴⁹ Tuttavia, questa ipotesi appare indimostrabile e si scontra con l' evidenza della tipica modalità origeniana del confronto con la Scrittura, in cui emerge spesso la fonte di cui l' Alessandrino si serve, soprattutto laddove il riferimento appartiene a un testo controverso. Il *Libro dei Giubilei*, che non è mai citato da Origene, è molto probabilmente a lui ignoto, ma ciò non implica che la tradizione ivi contenuta non possa essere giunta a lui in altre forme.

L' uomo, in particolare, rappresenta una parte fondamentale degli incarichi angelici, poiché le schiere che hanno ricevuto un incarico a lui attinente sono molteplici: da un lato, infatti, si può parlare di angeli delle nazioni, cui, secondo una tradizione ormai consolidata, sono state affidati i vari popoli.⁹⁵⁰ Ma dall' altra compare, nella trattazione di Origene, la figura dell' angelo custode, che ancora una volta l' Alessandrino trae dal *Pastore* di Erma, alla cui teoria dei due spiriti si attinge abbondantemente all' interno delle *Omellerie su San Luca*, con un chiaro riferimento alla fonte adoperata:

Quaedam mihi sunt secretiora tangenda [...] quod si cui displicet transeat ad volumen quod titulo Pastoris inscribitur et inveniet [cunctis hominibus duos adesse angelos: malum, qui ad perversa exhortatur, et bonum, qui ad optima quaeque persuadeat]. [...] cuius rei notitiam ad liquidum Dei noverit, et si quis, licet raro, fuerit inventus, quem Christus instruxerat.⁹⁵¹

⁹⁴⁹ Il rimando bibliografico è ancora alla fondamentale analisi di Danielou 1991, pp. 265–94, che indica come gli angeli delle funzioni del cosmo rappresentino il grado inferiore della gerarchia, alla cui sommità sono posti gli angeli preposti alla vigilanza degli esseri umani.

⁹⁵⁰ Per Daniélou 1991, pp. 272–74, l' esistenza di questi spiriti spiega l' apparente politeismo dell' impero, di cui dunque si denuncia la falsità, derivato dall' episodio di Babele (*Contro Celso* V, 30 e *Omellerie sui Numeri* XI, 4). Il contatto tra la demonologia pagana e l' angelologia cristiana ed ebraica sarebbe qui molto stretto (p. 272).

⁹⁵¹ *Omellerie su San Luca* XXXV, 3.

Nonostante sia all'interno delle Omelie, dunque, e cioè in testi che normalmente sono riservati a una conoscenza meno approfondita dei misteri divini, Origene affronta un argomento che appartiene alla categoria dei *secretiora*, e attribuisce un'affidabilità incerta all'ispirazione del testo del *Pastore* di Erma, che pur riconosciuto nel suo valore non da tutti condiviso, è comunque sempre accettato come fonte.

D'altra parte, la teoria dei due spiriti che accompagnano l'uomo, uno buono, che lo induce continuamente al bene, e uno malvagio, che da esso lo allontana, non in maniera diretta ma attraverso consigli, è presente raramente nelle opere maggiori di Origene, in particolare nel *Sui Principi*, per riapparire, però, all'interno della tarda composizione del *Contro Celso*, il che potrebbe indurre a sospettare una maturazione nel tempo della concezione angelica: da un certo punto di vista, infatti, questa teoria è particolarmente funzionale all'ipotesi origeniana, poiché accentua la responsabilità umana sul male, ma al contempo rafforza l'intervento divino anche sugli uomini che non possono aver conosciuto il Cristo, deresponsabilizzando Dio per la tarda e unica discesa del Verbo. Se, infatti, ogni uomo in qualunque epoca ha due spiriti che gli mandano suggerimenti, non si può attribuire né all'uno né all'altro la condotta dell'uomo, ma ogni consiglio proveniente dall'angelo buono è una sorta di frammento di divinità di cui ogni essere umano ha potuto godere, nel corso della sua storia, indipendentemente da ogni condizione di nascita e di vita.⁹⁵² Sarebbe dunque interessante capire se questa situazione peculiare sia appannaggio esclusivo dell'uomo o se possa in qualche modo riguardare anche altre creature razionali, con le quali, è opportuno ricordarlo, l'uomo condivide l'originaria e comune natura razionale.

La teoria dell'angelo custode aiuta anche a spiegare in che modo l'azione degli angeli delle nazioni caduti non abbia potuto compiersi definitivamente: per quale

⁹⁵² Per quanto il loro effetto, prima della nascita di Cristo, fosse meno efficace: cfr. *Omelie su San Luca XII, 5: Ante adventum Domini Salvatoris isti angeli parum poterant creditis sibi utilitatis afferre et conatus eorum sequi non valebat effectus.*

motivo, cioè, alcuni uomini nelle nazioni da loro controllate si sono mantenuti puri nonostante il loro tentativo di perdizione.

Neque enim fas est credere malos angelos singulis praeesse provinciis et bonos non easdem provincias atque regiones habere permisos. Hoc autem quod de singulis provinciis dicit, puto et de universis hominibus generaliter debere credi. Unicuique duo assistunt angeli, alter iustitiae, alter iniquitatis. Si bonae cogitationes in corde nostro fuerint et in animo iustitia pullulaverit, haud dubium, quin nobis loquatur angelus Domini. Si vero malae fuerint in nostro corde versatae, loquitur nobis angelus diaboli. Quomodo igitur per singulos homines bini sunt angeli, sic opinor et in singulis dispaes esse provinciis, ut sint et boni, sint et mali.⁹⁵³

La responsabilità della condotta umana, nonostante l'intervento angelico, positivo o negativo, rimane comunque immutata, come necessario in una trattazione come quella origeniana in cui il libero arbitrio assume una posizione centrale. D'altra parte, il ruolo che questi spiriti possono avere sui loro protetti è tale che potranno essere giudicati in base al servizio che saranno in grado di offrire: infatti, anche per gli angeli custodi, il cuore degli uomini rappresenta un incarico da rispettare e agire in maniera incompleta o non conforme alla volontà divina è motivo di discesa nella gerarchia celeste.⁹⁵⁴ Il compito degli spiriti buoni è reso più difficile dall'evidenza che gli uomini sono più propensi a ricordare le cattive azioni e dunque gli angeli malvagi che hanno avuto ragione dei loro cuori, laddove, al contrario, sono dimenticate le numerose azioni positive commesse su ispirazione delle potenze positive.⁹⁵⁵

L'azione angelica, dunque, interviene su piani profondamente differenti nei confronti degli uomini e del mondo, conseguentemente a una ripartizione di compiti che, come si è osservato, è completamente proporzionale alle caratteristiche di ogni λογικός: questa varietà di condizione, reperibile perfino negli esseri che non si sono mai ribellati alla volontà divina, è ancora più evidente nelle creature che invece si sono più o meno consapevolmente allontanate da Dio.

⁹⁵³ *Omèlie su San Luca XII, 4.*

⁹⁵⁴ *Omèlie su Numeri XI, 3, 3 e 4, 1.*

⁹⁵⁵ *Omèlie su Numeri XI, 4, 3.*

Sebbene la teoria delle funzioni angeliche sia principalmente derivata dalla tradizione giudaica, la demonologia origeniana è inscindibile dalle riflessioni pagane sull'argomento contemporanee o antecedenti all'autore:⁹⁵⁶ la ricchezza della riflessione dell'Alessandrino a questo proposito è evidente soprattutto all'interno del *Contro Celso*, in cui la necessità di controbattere alla riflessione del filosofo pagano, illustrata dalle numerose riprese del *Discorso Vero*, implica una conoscenza non banale del *background* filosofico e culturale da cui il discorso di Celso deriva.

Come noto dal testo di Celso riportato da Origene, ma soprattutto dalle antecedenti e ampie riflessioni demonologiche di Plutarco, e in parte di Apuleio, la concezione del δαίμων in età cristiana anche da parte del mondo pagano ha importanti conseguenze proprio sulla creazione di un pensiero cristiano sviluppato e, generalmente, coerente.⁹⁵⁷ Come si è precedentemente osservato, con Senocrate prima e con Plutarco soprattutto, si amplia e si concretizza la possibilità di esistenza di δαίμονες malvagi, distinti dagli θεοί soprattutto per i loro intenti malefici nei confronti dell'umanità. Tale idea è assolutamente congeniale all'ipotesi origeniana, che presuppone che tutti i δαίμονες siano malvagi: due interi libri del *Contro Celso* sono dedicati allo sviluppo di tale ipotesi, dimostrando dunque l'importanza di questa riflessione per l'Alessandrino.

L'ipotesi origeniana consiste proprio nella malvagità di tutti i demoni: mentre la filosofia greca presuppone una dicotomia tra δαίμονες buoni e malvagi, l'Alessandrino sottolinea come il termine δαίμων non debba essere considerato come una *vox media*. Possono esistere angeli buoni o malvagi, uomini buoni o malvagi, ma per quanto riguarda il terzo *ordo* dei λογικοί, cioè i demoni, essi devono essere solo considerati come maligni:⁹⁵⁸ non è dunque ipotizzabile, secondo le parole di Celso,

⁹⁵⁶ E, in particolare, l'impossibilità di comprendere la posizione di Celso, secondo cui il δαίμων è, coerentemente con l'impostazione medio-platonica, l'intermediario tra il Dio inaccessibile e la realtà materiale: si veda Sfameni-Gasparro 1998, p. 185. Sulla demonologia di Celso, si veda Timotin 2012, pp. 129–30.

⁹⁵⁷ Per Plutarco, si vedano Soury 1942 e Brenk 1977.

⁹⁵⁸ *Contro Celso* V, 5: [Celso] non considera che il nome dei demoni non è medio come quello degli uomini, tra cui alcuni sono onorevoli e altri malvagi, e nemmeno onorevole come quello degli dei, assegnato non ai demoni malvagi o alle statue o agli animali, ma alle cose veramente più

che gli angeli di cui parlano le Scritture siano considerati come buoni demoni in riferimento alla letteratura e al pensiero greco.⁹⁵⁹ L'errore di Celso deriva da scarsa conoscenza degli insegnamenti divini, errore che spesso Origene imputa al filosofo: il termine δαίμων, secondo l'Alessandrino, è degno delle sole *potenze malvagie fuori dal corpo più pesante*, con evidente ripresa di una teorizzazione cristiana sviluppata in Atenagora e in Taziano.

In realtà, è la Scrittura stessa a condurre necessariamente gli autori cristiani su questa strada:⁹⁶⁰ *gli dei delle genti sono δαιμόνια* (Sal. 105, 5) impone senza possibilità di errore che i demoni debbano essere malvagi, poiché gli dei delle genti sono esseri maligni che allontanano gli altri popoli dalla reale conoscenza offerta da Dio.⁹⁶¹ In questa categoria rientrano tutte le false divinità con cui gli Ebrei e i Cristiani possono essere venuti in contatto, in Egitto o in Grecia o presso altre nazioni.⁹⁶²

Gli dei delle genti, che generalmente sono identificati da Origene con gli angeli delle nazioni, hanno imposto ai popoli a loro sottomessi culti chiaramente contrari alla volontà di Dio per ottenere un vantaggio personale: essi infatti sembrano provare un effettivo piacere per elementi come i sacrifici, il fumo che ne deriva, la venerazione di cui sono resi oggetto, al punto che perfino il fatto di essere nominati con l'appellativo che hanno scelto per se stessi sembra essere fonte di

divine e alle più felici da parte coloro che conoscono le cose divine. Sempre il nome dei demoni è assegnato alle potenze malvagie fuori dal corpo più pesante, che vagano e traggono in inganno gli uomini, e che trascinano lontano da Dio e dalle cose celesti verso le πράγματα di qui. οὐχ ὁρῶν ὅτι τὸ τῶν δαιμόνων ὄνομα οὐδὲ μέσον ἐστὶν ὡς τὸ τῶν ἀνθρώπων, ἐν οἷς τινὲς μὲν ἀστεῖοι τινὲς δὲ φαῦλοί εἰσιν, οὐτ' ἀστεῖον, ὁποῖόν ἐστι τὸ τῶν θεῶν, τασσόμενον οὐκ ἐπὶ φαύλων δαιμονίων ἢ ἐπὶ ἀγαλμάτων ἢ ἐπὶ ζώων, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τὰ θεοῦ ἐγνωκότων ἐπὶ τῶν ἀληθῶς θειοτέρων καὶ μακαρίων. Αἰὲ δ' ἐπὶ τῶν φαύλων ἔξω τοῦ παχυτέρου σώματος δυνάμεων τάσσεται τὸ τῶν δαιμόνων ὄνομα, πλανώντων καὶ περισπώντων τοὺς ἀνθρώπους καὶ καθελκόντων ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ὑπερουρανίων ἐπὶ τὰ τῆδε πράγματα.

⁹⁵⁹ *Contro Celso* IV, 24 e V, 2-4.

⁹⁶⁰ Il versetto biblico di Sal. 96 5 torna con insistenza in Origene, come in tutti i primi autori cristiani: si veda, per es., *Contro Celso* VII, 65.

⁹⁶¹ *Contro Celso* III, 2-3.

⁹⁶² L'Egitto assume una caratteristica configurazione per cui sembra essere il luogo prediletto dai demoni: *Omèlie sui Numeri* III, 4 2.

soddisfazione.⁹⁶³ La discesa del Logos ha dunque come scopo anche l'allontanamento degli uomini dai falsi dei, in modo da concedere a tutti la possibilità di ottenere la vera conoscenza.⁹⁶⁴ infatti, prima della venuta del Cristo tutti gli uomini erano stati resi schiavi dei demoni e solo i cristiani, tra le genti, possono ora essere ritenuti liberi da questa servitù.⁹⁶⁵

L'elemento fondamentale che permette la salvezza dell'uomo è la sua razionalità: infatti, solo la conoscenza che deriva dal Logos e che può essere compresa dall'uomo in quanto partecipante del Logos per natura è lo strumento che consente di riconoscere le menzogne dei demoni.

[I cristiani] hanno imparato anche che tutti gli dei delle nazioni sono demoni avidi, che vagano attorno alle vittime, al sangue e alle esalazioni delle vittime per ingannare coloro che non cercano la salvezza presso Dio; gli angeli divini e santi di Dio sono per natura e per condotta diversi da tutti i demoni sulla terra e questi sono assolutamente riconosciuti dai pochi che hanno condotto riguardo a loro ricerche in modo intelligente e con cura [...].⁹⁶⁶

La profonda conoscenza della materia divina sembra essere l'unico elemento che permette all'uomo saggio di distinguere due esseri che potrebbero essere confusi: ma qui, sorprendentemente, Origene osserva che la differenza tra angelo buono e demone malvagio non è dato solo dalla differenza di comportamento, e di scelta tra bene e male (προαίρεσις), ma da una differenza di φύσις.

⁹⁶³ *Contro Celso* VII, 6. *Contro Celso* V, 46. Come si vedrà successivamente, il nome è un elemento fondamentale nell'uso dei demoni per le pratiche magiche. Si veda *infra*.

⁹⁶⁴ *Contro Celso* VI, 5. Cfr. *Commento alla Lettera ai Romani* VI, 4 2: *Dudum currebant pedes vestri ad daemonum templa, nunc currant ad ecclesiam Dei*.

⁹⁶⁵ *Omelia su Geremia* IV, 5, 55: anche noi non eravamo schiavi di Dio ma degli idoli e dei δαίμονες. *Omelia su Geremia* V, 2, 25: Noi saremo i tuoi schiavi, noi che prima non lo eravamo, perché eravamo dei demoni, eravamo delle potenze avverse.

⁹⁶⁶ *Contro Celso* III, 37: μαθοῦσι δὲ καὶ ὅτι πάντες μὲν οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἰσι δαίμονιά (Sal 95, 5) λίχνα καὶ περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰ αἵματα καὶ τὰς ἀπὸ τῶν θυσιῶν ἀποφορὰς καλινδούμενα ἐπὶ ἀπάτη τῶν μὴ προσπεφυγόντων τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ, οἱ δὲ τοῦ θεοῦ θεοὶ καὶ ἅγιοι ἄγγελοι ἄλλης εἰσὶ φύσεως καὶ προαιρέσεως παρὰ τοὺς ἐπὶ γῆς πάντας δαίμονας, καὶ ὅτι οὗτοι σφόδρα ὀλίγοις γινώσκονται τοῖς περὶ τῶν τοιούτων συνετῶς καὶ ἐπιμελῶς ζητήσασιν [...].

Gli strumenti che i demoni utilizzano per confondere gli uomini, infatti, sono funzionali all'irretimento delle loro menti: gli dei delle nazioni offrono agli uomini una conoscenza falsa, che appare però verisimile.⁹⁶⁷ La conoscenza del futuro, in particolare, è mezzo molto pericoloso, che i demoni hanno appreso a utilizzare con molta arguzia.⁹⁶⁸

Il ragionamento dimostra che sono da considerare malvagi quegli esseri che si servono della capacità di conoscere il futuro, in sé né buona né malvagia, che è da loro utilizzata per ingannare gli uomini e per distoglierli da Dio e dalla pura venerazione per Lui.⁹⁶⁹

La possibilità di conoscere il futuro, infatti, non può essere considerata esclusivamente malvagia: è il suo utilizzo e la sua applicazione a renderla tale.⁹⁷⁰ Infatti, come osserva acutamente Origene, essa è appannaggio anche del popolo ebraico, per tramite dei profeti, poiché se gli ebrei fossero stati l'unico popolo a non avere a disposizione tale strumento essi si sarebbero rapidamente convertiti alle false religioni.⁹⁷¹

L'uso ingannevole della divinazione sembra portare ancora una volta ad una distinzione delle creature malvagie in due gruppi estremamente diversi: da un lato,

⁹⁶⁷ *Contro Celso* IV, 88: Celso è fermamente convinto della validità dell'impostazione stoica secondo cui esiste un patrimonio antico di conoscenza, di cui i popoli sono dotati, e che deriva dall'alto, da un'ispirazione divina. Si veda Sfameni Gasparro 1998, pp. 181–82: *ciò che egli rifiuta e denuncia come espressione di stolta arroganza è la pretesa giudeo-cristiana di una rivelazione esclusiva da parte di Dio e soprattutto di una manifestazione diretta [...]*.

⁹⁶⁸ Come osserva Sfameni Gasparro 1998, p. 192, Origene ripresenta la nota teoria della *demonizzazione della natura oracolare*. Attraverso questa posizione, l'Alessandrino non intende negare la validità dell'azione demonica, che viene confermata nella sua esistenza e nella sua validità a livello taumaturgico e predittivo, *ma la si rigetta senza appello come attività di quelle potenze trasgressive e malefiche che nella conezione tardo-giudaica e cristiana sono appunto i demoni*.

⁹⁶⁹ *Contro Celso* VII, 5: ὁ λόγος δὴ αἰρεῖ φαῦλ' ἅττα νομίζειν εἶναι τὰ τοιαῦτα, τῆ προγνοστικῆ δυνάμει μέση τυγχανούση εἰς ἀπάτην ἀνθρώπων χρώμενα καὶ πρὸς τὸ περισπάσαι αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τῆς καθαρᾶς εἰς αὐτὸν εὐσεβείας.

⁹⁷⁰ Sul rapporto tra profezia cristiana e pagana, si veda Sfameni Gasparro 1998, pp.177–94.

⁹⁷¹ *Contro Celso* III, 2–3. Su questa presa di posizione di Origene, si veda Sfameni Gasparro 1998 pp. 189–91.

gli esseri malvagi che volontariamente commettono il male, dall'altra, spiriti che, per mancanza di conoscenza, si sono nominati dei, senza però un fine di malizia; essi, infatti, si sono proclamati dei non per ingannare gli uomini, ma poiché essi stessi si sono ingannati riguardo alla verità.⁹⁷²

Dunque, si può ammettere che all'interno delle due categorie di esseri maligni, cui d'altra parte Origene già accenna nel *Sui Principi*, una sia più maligna dell'altra, poiché proprio la volontarietà dell'azione diabolica implica una razionalità del male che prevede un impegno consapevolmente negativo della ragione, facoltà da intendere come *vox media*. In questo senso, forse, si può spiegare l'affermazione di una differenza tra angeli e demoni dovuta non solo a *προαίρεσις*, ma a *φύσις*, tra creature angeliche e demoniche: il riferimento, forse, potrebbe essere proprio all'ipotesi avanzata nel *Sui Principi*, secondo cui l'abitudine al male può rendere il male stesso sostanziale alla creatura razionale, al punto che essa diventa diversa per natura rispetto alle altre creature, a lei originariamente pari.⁹⁷³

L'errore in cui sembrano cadere le creature malvagie che si sono ingannate riguardo alla verità sembra in alcuni passi essere l'eccessiva attrazione per la materia di filoniana memoria:⁹⁷⁴ l'amore non ordinato, secondo l'esegesi del *Commento al Cantico*, induce l'anima a *prediligere ciò che non deve o predilige ciò che deve, ma o più o meno di quanto è giusto*.⁹⁷⁵ L'incapacità di indirizzare correttamente il proprio amore

⁹⁷² Cfr. *C. Cels* III, 37. In questo si può notare, come osserva Sfameni Gasparro 1998, p. 193, che la demonizzazione dell'intero panorama divinatorio pagano, quale è proposta soprattutto nel Libro VII del *Contro Celso*, pur prestandosi a interessanti osservazioni di dettaglio è pressoché ovvia nel nostro autore. Per la volontarietà o meno del male, si veda *supra*.

⁹⁷³ D'altra parte, nel *Contro Celso* sembra di poter intuire che la sorte del diavolo sia destinata, come nelle altre opere origeniane, al bene: cfr. *Contro Celso* IV, 25. Infatti, uno degli elementi fondamentali che Origene vuole mettere in evidenza, rispetto alla teoria celsiana espressa in IV, 24, è l'originaria identità tra le creature razionali: se per Celso non si possono paragonare gli uomini agli angeli (o buoni demoni) poiché gli uni sono di molto inferiori agli altri, per Origene è fondamentale dimostrare che questo non è vero.

⁹⁷⁴ *Contro Celso* VII, 5.

⁹⁷⁵ *Commento al Cantico* III, 7, 2: *Quod ergo ait: Ordinate in me caritatem, hunc habet sensum. Omnes homines amant sine dubio aliquid et nullus est qui ad id aetatis venerit ut amare iam possit, et non aliquid amet, sicut etiam in praefatione huius operis sufficienter ostendimus. Sed hic amor vel haec caritas in nonnullis quidem suo ordine et convenienter aptata procedit, in plurimis vero contra ordinem.*

per l'elemento materiale, dunque, è indice di un non corretto utilizzo della facoltà razionale da parte dei demoni e degli uomini malvagi.⁹⁷⁶

Il riferimento a Filone, presente anche in Atenagora, è evidente non solo per questo aspetto, ma anche per la loro apparente incapacità di risalire dal mondo materiale a quello spirituale da cui hanno avuto origine: spinti dal desiderio di ritornare ai luoghi superiori, privi di ogni contatto con la materia grossolana della terra, i demoni hanno scelto di imporre su di essa il loro dominio, prendendo possesso di alcuni luoghi della terra.⁹⁷⁷ Una volta scelta la loro residenza, i demoni vi rimangono perché incapaci di allontanarsi e si appropriano del luogo rimanendo presso la statua che li rappresenta, e che dunque anche per Origene, come per Atenagora, è solo un pretesto attraverso cui si mostra il potere del demone.⁹⁷⁸

Una volta stabilito questo presupposto, Origene è in grado di confutare completamente la dottrina di Celso, secondo cui è necessario venerare i demoni, in quanto preposti da Dio stesso al controllo del mondo.⁹⁷⁹ Per l'Alessandrino, il punto di vista di Celso è viziato dall'incapacità di riconoscere la malvagità dei demoni, che non sono stati inviati da Dio, ma si sono imposti sul mondo in cui sono stati, si può dire, esiliati: dunque, gli dei greci, che esercitano come demoni il dominio sul mondo, non agiscono in base alla volontà divina, ma contrastandola.⁹⁸⁰ Necessariamente, dunque, consegue che l'adorazione di tali esseri deve assolutamente essere vietata: la venerazione dei demoni, cioè l'intera religione presso altari, simulacri e templi, è la venerazione di quelli che sono solo ritenuti dei e come tale deve essere evitata come un pericoloso flagello.⁹⁸¹ Infatti, dare credito alle parole diffuse dai falsi dei può allontanare l'uomo dalla virtù, poiché *alcuni demoni malvagi e*

⁹⁷⁶ Si veda il mio articolo, in corso di pubblicazione, *Ordine e armonia nel pensiero origeniano*.

⁹⁷⁷ *Contro Celso* III, 34–35: [...] *i demoni malvagi si sono impadroniti dei luoghi sulla terra nella loro incapacità di raggiungere le regioni pure e divine in cui non arrivano le grossolanità della terra e i suoi innumerevoli mali*.

⁹⁷⁸ *Contro Celso* VII, 62–64 e 67 e VIII, 18 e 21.

⁹⁷⁹ *Contro Celso* VII, 67.

⁹⁸⁰ *Contro Celso* V, 5.

⁹⁸¹ *Contro Celso* VII, 69.

spiriti avversi alla stirpe degli uomini impediscono il cammino di risalita delle anime proprio in quanto distolgono l'uomo dalla ἀληθινὴ εὐσεβεία.⁹⁸² Dunque, è fondamentale saper riconoscere tra δαίμονες e θεοί, poiché senza questa distinzione non si può comprendere quale sapienza sia reale e quale sia strumento di menzogna:⁹⁸³ questa distinzione è la medesima che permette di discernere la vera profezia dal falso uso della divinazione.

Il culto delle nazioni, legato a luoghi o a elementi materiali, come statue e altari, denuncia la sua stessa falsità, come anche altri popoli hanno compreso: la realtà immateriale di Dio, infatti, non può in alcun modo essere espressa e dunque venerata in una forma materiale.⁹⁸⁴ Inoltre, la proibizione di queste forme di culto è assolutamente sancita dalla Scrittura, come dimostrano i citati versetti di *Deut.* 6, 13 ed *Es.* 20, 3–5: la conoscenza che la Scrittura stessa fornisce di Dio impone che chi ne sia venuto in possesso non possa piegarsi all'adorazione delle statue o degli idoli.⁹⁸⁵

Dunque, è la stessa necessità di un culto che rende irrimediabilmente malvagi i demoni agli occhi di Origene:⁹⁸⁶ per quanto Celso possa individuare elementi effettivi di paragone tra gli angeli scritturali e i buoni demoni della tradizione filosofica, l'identificazione è impedita nel momento stesso in cui rimprovera i cristiani e gli ebrei di non adorarli in quanto esecutori di una volontà divina.⁹⁸⁷ Se fossero tali, infatti, non avrebbero necessità alcuna di una venerazione che a loro è espressamente vietata:⁹⁸⁸ dunque, è evidente che non sono stati incaricati da Dio di compiere azioni

⁹⁸² *Contro Celso* VII, 3.

⁹⁸³ *Contro Celso* VII, 6. Sulla vera saggezza, cfr. *Contro Celso* I, 13–14, in cui la critica alla filosofia è particolarmente forte.

⁹⁸⁴ *Contro Celso* VII 66: ἀλλ'οὐδέ θείας εἰκόνας ὑπολαμβάνομεν εἶναι τὰ ἀγάλματα, ἅτε μορφήν ἀοράτου καὶ ἀσωμάτου μὴ διαγράφοντες θεοῦ. Solo l'anima razionale, infatti, può essere considerata come una forma di imitazione di Dio, secondo l'esegesi di Gen. 1, 26–27: cfr. anche *Contro Celso* VIII, 18.

⁹⁸⁵ *Contro Celso* VII, 64–65.

⁹⁸⁶ Si veda Monaci 1995, pp. 59–72.

⁹⁸⁷ *Contro Celso* VII, 68.

⁹⁸⁸ Celso, al contrario, afferma che i demoni non necessitano di sacrifici, ma che si compiacciono di riceverli in quanto onori (cfr. *Contro Celso* VIII, 63). Ma Origene nota qui che Celso cade in contraddizione, avendo in precedenza affermato la dipendenza dei demoni dall'atto culturale.

contrarie alla Sua volontà, poiché questo lederebbe il loro libero arbitrio; quindi il loro comportamento è assolutamente arbitrario, avendo inoltre come presupposto un'erroneità di fondo che si rivela nella richiesta di onori materiali. Tutto ciò che richiede sacrifici è dunque maligno, che sia chiamato dio o demone, poiché porta alla venerazione di ciò che è privo di anima e mortale:⁹⁸⁹ il vero tempio da adorare è il corpo umano, poiché il principio divino è presente in ogni essere razionale, proprio in quanto dotato di anima razionale.⁹⁹⁰

Anche la partecipazione ai banchetti conseguenti ai sacrifici ai sedicenti dei è strumento di minaccia per l'anima umana, poiché permette ai demoni, attraverso la tavola comune, di entrare in comunione con lo spirito razionale dell'uomo, che non può contemporaneamente essere toccato dai demoni e da Dio; l'assenza di Dio, cioè del principio di razionalità, comporta la perdita della *ratio* dell'uomo, che può conseguentemente provare attrazione per i demoni.⁹⁹¹

L'offerta sacrificale ai demoni, inoltre, non può essere condivisa dai cristiani, mangiando alla mensa stessa dei demoni, poiché nel banchetto sacrificale la carne non è separata dal sangue, elemento che nutre i demoni anche solo con l'atto di partecipare al banchetto: infatti, essi si cibano proprio delle esalazioni emanate dal sangue; in questo modo sarebbe possibile comprendere razionalmente alcune delle complesse regole alimentari imposte dalla Scrittura agli ebrei.⁹⁹²

La proibizione, dunque, serve per mantenere un'assoluta distanza tra uomini e demoni, poiché se non si ha alcun contatto con essi non si può soffrire nulla da parte

⁹⁸⁹ *Contro Celso* VIII, 19.

⁹⁹⁰ *Contro Celso* VIII, 18.

⁹⁹¹ *Contro Celso* VIII, 24.

⁹⁹² *Contro Celso* VIII, 30. Peraltro, secondo Origene, sarebbe bene astenersi dal consumo della carne e di ogni cibo che implichi peccato, per esempio di gola. Sul valore del sangue per Origene, si veda in particolare *Dialogo con Eraclide*, in cui il tema è ampiamente trattato, anche se non in relazione alla demonologia, in quanto una parte del trattato è espressamente riservato a chiarire il rapporto tra anima e sangue: come si è visto precedentemente, proprio tale equivalenza sembra avere uno stretto legame con la demonologia ebraica.

loro:⁹⁹³ l'uomo che non è contaminato dai demoni, infatti, gode della protezione divina garantita dai suoi angeli, mentre la contaminazione, che corrisponde ad uno *status* di impurezza, preclude un tale aiuto.⁹⁹⁴

Il discorso di Origene mostra un'opposizione totale a quanto affermato da Celso, secondo cui non è possibile evitare una contaminazione demonica quanto meno nell'alimentazione, poiché essendo i demoni dedicati all'amministrazione del mondo, tutto ciò che ne deriva, per esempio il cibo, è una loro opera e quindi è ottenuto dalla loro potenza.⁹⁹⁵ Origene chiaramente non può condividere tale posizione, in quanto per lui gli intermediari che governano il cosmo non sono necessariamente malvagi, come i demoni, le cui opere nel mondo non possono comunque presentare risvolti positivi, essendo sempre volte al mettere alla prova i λογικοί al fine di portarli al male.⁹⁹⁶ In particolare, ciò che è necessario alla vita umana avrà dunque un'origine angelica:⁹⁹⁷ sono i buoni angeli di Dio a fornire di beni gli uomini, ed è dunque alla loro mensa che si nutre l'uomo di Dio, come dimostra chiaramente l'evidenza che ogni bene proviene da Dio.⁹⁹⁸

Il potere dei demoni sul mondo, dunque, non è diffuso ovunque, ma solo nei luoghi in cui è assente la conoscenza di Dio, che come sempre permette di

⁹⁹³ *Contro Celso* VIII, 26: per questo stesso motivo, si deve anche evitare ogni preghiera ai demoni, che potrebbe convogliare sull'uomo la loro attenzione, allontanando invece dall'uomo gli angeli di Dio.

⁹⁹⁴ *Omelia sul Levitico* V, 12. Cfr. *Contro Celso* VIII, 27: le complesse norme di purezza ebraiche sembrano dunque essere intese da Origene in modo molto simile a quanto proposto da Douglas 1970: secondo l'autrice moderna, la purezza serve a impedire ogni contatto con il sacro, secondo l'autore antico essa consente di non avere contatto con il demonico. Considerando quanto si è osservato nel primo capitolo riguardo alla nozione di sacro in rapporto al demonico, la somiglianza tra le due posizioni è notevole.

⁹⁹⁵ *Contro Celso* VIII, 28. Per Celso, con cui Origene concorda, re e principi del mondo governano attraverso una forza demoniaca, che ricorda molto il *genius* dell'imperatore presente nel culto imperiale e che per Origene è sempre una forza perversa: cfr. *Contro Celso* VIII, 6 e 65. Sulla vicinanza tra il genio imperiale e i demoni, si veda Bettencourt 1945.

⁹⁹⁶ *Contro Celso* VIII, 31. Si veda Monaci 1995, pp. 447–48 n.27.

⁹⁹⁷ *Contro Celso* VIII, 57.

⁹⁹⁸ *Contro Celso* VIII, 32.

riconoscere le menzogne, volontarie o meno, degli esseri malvagi;⁹⁹⁹ allo stesso modo, esso non riguarda ogni elemento del cosmo, poiché la Provvidenza divina mantiene il suo valore e si occupa di tutto ciò che è buono, impedendo ai demoni malvagi di eccedere con la loro volontà distruttiva.¹⁰⁰⁰ Origene, dunque, non intende confutare la teoria di Celso della presenza di demoni nel mondo materiale, come funzionari che esercitano un potere sulla terra: esprime però chiaramente la sua convinzione sulla malignità di intenti di tali esseri e sulla loro incapacità di toccare chi è protetto da Dio.¹⁰⁰¹ L'Alessandrino concorda anche con Celso sulla necessità di temere i demoni; questo anzi è proprio elemento di fondamentale passaggio per Origene: anche Celso ha più volte ammesso che i demoni sono pericolosi, talora maligni o vendicativi.¹⁰⁰² Tuttavia, se per Celso il loro comportamento è dettato generalmente dalla realizzazione di una volontà divina, ciò non è possibile per Origene, che postula l'assoluta libertà di azione della creatura.¹⁰⁰³

Inoltre, l'Alessandrino mostra chiaramente che l'imposizione di leggi da parte dei demoni non può essere derivata da una provvidenza divina, poiché gli usi che i presunti dei hanno imposto nel mondo sono talmente vari e spesso in contraddizione tra loro da impedire il riconoscimento di un'unità di base che leghi tra loro i vari demoni:¹⁰⁰⁴ ogni demone, infatti, ha a cuore le particolari leggi che ha stabilito e provoca sofferenza a chi le contrasta, indipendentemente dall'appartenenza della vittima ad un'altra legge.¹⁰⁰⁵

La difficoltà incontrata da Origene non risiede dunque nell'uso del termine θεός, che è ammesso nella Scrittura in relazione all'assemblea governata dal Dio superiore:

⁹⁹⁹ *Contro Celso* VIII, 33: Celso, che non è governato da Dio, non può dunque avere accesso alla vera sapienza.

¹⁰⁰⁰ *Contro Celso* VIII, 32.

¹⁰⁰¹ *Contro Celso* VIII, 34.

¹⁰⁰² *Contro Celso* I, 9; VIII, 35; VIII, 42. La loro pericolosità è evidente quando si dimentica che il loro ruolo è solo quello di intermediari rispetto all'unica divinità trascendente, cioè quando essi travalicano i loro ruoli: è ironico quanto questa posizione sia, in realtà, molto vicina a quella cristiana. Si veda Sfameni Gasparro 1998, p. 186.

¹⁰⁰³ *Contro Celso* VIII, 36.

¹⁰⁰⁴ *Contro Celso* VIII, 26 e V, 32.

¹⁰⁰⁵ *Contro Celso* VIII, 36: solo i cristiani sfuggono a questa vendetta, in quanto la loro legge è superiore a quella dei demoni.

esistono nell'Antico Testamento degli esseri indicati con il plurale θεοί, che ubbidiscono alla volontà del Dio che li governa e che hanno ricevuto degli incarichi nell'organizzazione del cosmo.¹⁰⁰⁶ Tali esseri non devono essere venerati dall'uomo, poiché lo scopo di ogni creatura razionale è l'elevazione al di sopra delle condizioni in cui attualmente si trovano perfino questi dei superiori.¹⁰⁰⁷ Non è dunque impossibile un'equivalenza tra angeli e divinità: ma la richiesta stessa di un atto cultuale implica l'abbandono di una tale posizione da parte dell'Alessandrino. Tuttavia, anche sulla base della nota formula pitagorica di distinzione tra θεός e δαίμων che Origene sfrutta in diverse occasioni all'interno del *Contro Celso*, è possibile osservare una sua attenta riflessione sull'argomento, che lo porta a distinguere ipoteticamente tra demoni, sempre e necessariamente malvagi, e dei, che eventualmente possono essere buoni, in quanto equiparati alle creature angeliche che governano correttamente il mondo.¹⁰⁰⁸ Gli dei delle nazioni, però, sono tutti δαίμονες, come attesta anche il confronto con la tradizione filosofica post-platonica che esclude dal culto le vere divinità.

C. I DEMONI COME SPIRITI DEI PECCATI

L'influenza della filosofia greca, mediata dalla lettura dei testi della tradizione cristiana, è molto evidente soprattutto all'interno di una delle maggiori creazioni della demonologia origeniana, che mostrerà notevoli sviluppi soprattutto all'interno dei lettori dell'Alessandrino in area cappadoce:¹⁰⁰⁹ a partire dalla lettura del *Fedone* platonico, citato nel *Contro Celso*, Origene elabora una teoria dell'influenza angelica e demonica sull'anima umana che ha come precedente in area cristiana la *Lettera di*

¹⁰⁰⁶ *Contro Celso* VII, 3. Ma si veda anche l'importante riferimento in *Omelie sull'Esodo* VIII, 2, da cui diventa evidente che l'argomentazione di Origene non è volta solo al contrasto dell'affermazione di Celso, ma è parte della riflessione dell'Alessandrino: *Angelos igitur, quibus regendas gentes commisit excelsus, vel deos appellari vel dominos constat; deos quasi a Deo datos, et dominos, quasi qui a Domino sortiti sint potestatem. Unde et Dominus dicebat ad angelos, qui non servoaverunt suum principatum: 'Ego dixi: dii estis, et filii excelsi omnes. Vos autem ut homines moriemini, et sicut unus de principibus cadetis', imitantes scilicet diabolum, qui princeps omnium factus est ad ruinam.* Lo stesso discorso è ripreso anche in *Omelie sull'Esodo* VI, 5.

¹⁰⁰⁷ *Contro Celso* VII, 5.

¹⁰⁰⁸ *Contro Celso* III, 35.

¹⁰⁰⁹ Danielou 1991, pp. 289–90.

Barnaba e, in particolare, il *Pastore* di Erma, fonti che l'Alessandrino usa in diverse occasioni.¹⁰¹⁰

Attraverso una citazione da Celso, Origene ammette che si può credere che i demoni abbiano ricevuto in carico fin dalla nascita le anime degli esseri umani, poiché sia gli angeli che i demoni propriamente detti hanno un loro ministero.¹⁰¹¹ Alcuni angeli sono, come si è osservato, incaricati della cura e della salvezza delle anime di coloro che invocano Dio, cioè dei giusti, compresi i più piccoli nella Chiesa, cioè coloro che sono ancora poco avanzati nella comprensione del messaggio divino; i demoni malvagi, al contrario, svolgono una funzione di allontanamento degli uomini dalla verità.

Dunque, la situazione che il testo del *Contro Celso* sembra delineare indica l'esistenza di una doppia funzione, di avvicinamento e allontanamento degli uomini da Dio, per angeli e demoni. Questa presenza, però, sembra essere interna all'uomo stesso, poiché *il peccato è dentro l'uomo* e dunque il conflitto tra le due diverse potenze sembra essere ricondotto nell'intimo dell'uomo stesso.¹⁰¹² Ogni uomo, infatti, è accompagnato da due angeli, uno buono e uno malvagio, la cui esistenza deriva chiaramente da una lettura origeniana del *Pastore* di Erma e della *Lettera di Barnaba*.¹⁰¹³

¹⁰¹⁰ Sull'utilizzo di questi testi da parte di Origene, la bibliografia è veramente ampia. Si rimanda a Van den Hoek 1995, pp. 98–102, che mostra come il *Pastore* sia considerato da Origene, come anche da Clemente e Ireneo, come ispirato, nonostante alcuni dubbi avanzati specialmente negli ultimi anni della vita dell'Alessandrino a Cesarea. Ma è interessante notare la vicinanza e al contempo la lontananza dell'impostazione origeniana rispetto allo gnosticismo marcionita, che vede nella sostanza spirituale umana una continua lotta tra forze malvagie e luminose: si veda Filoramo 1987, pp. 139–140, pp. 146–47 e pp. 155–56. Sulla dottrina degli angeli personali, si veda Danielou 1991, pp. 285–94

¹⁰¹¹ *Contro Celso* VIII, 34: il riferimento platonico è a *Fedone* 107c – 108c e a *Repubblica* 617d–e; 620d–e.

¹⁰¹² *Commento alla Lettera ai Romani* VI, 9, 8, in cui però è assente ogni riferimento ai demoni.

¹⁰¹³ Cfr. *Sui Principi* III, 2, 4: *Quod vero etiam per angelos vel bonos vel malos aliqua humanis cordibus suggerantur, designat vel Tobiam angelus comitatus vel prophetae sermo dicentis: Et respondit angelus, qui loquebatur in me (Zacc. I, 14); sed et Pastoris liber haec eadem declarat docens quod bini angeli singulos quosque hominum comitentur, et si quando bonae cogitationes cor nostrum ascenderit, a bono angelo suggeri dicit, si quando vero contrariae, mali angeli esse*

Legimus – si tamen cui placet huiusmodi scripturam recipere – iustitiae et iniquitatis angelos super Abrahama salute et interitu disceptantes, dum utraeque turmae suo eum volunt coetui vindicari. Quod si cui displicet, transeat ad volumen, quod titulo Pastoris inscribitur, et inveniet [cunctis hominibus duos adesse angelos: malum, qui ad perversa exhortatur, et bonum, qui ad optima quaeque persuadeat.] Scribitur et alibi, quod assistant homini sive in bonam, sive in malam partem duplices angeli.¹⁰¹⁴

Ogni essere umano ha un nemico personale, che lo accompagna in ogni situazione e a cui si deve opporre, poiché è il suo avversario, il suo particolare Satana, inteso proprio come il tentatore e l'ingannatore dell'Antico Testamento,¹⁰¹⁵ e ancora di memoria veterotestamentaria, mediata dalla lettura di Erma, è l'angelo della Penitenza, che castiga l'uomo per indurlo al miglioramento.¹⁰¹⁶ Al contempo, ogni uomo è però accompagnato da un angelo che lo assiste, in quanto non è possibile ipotizzare che solo gli angeli malvagi siano preposti al destino del mondo e dunque alla cura delle singole anime:¹⁰¹⁷ scopo degli angeli è infatti la direzione dell'anima umana.¹⁰¹⁸

A questa figura individuale di angeli e demoni che singolarmente si accompagnano a ogni uomo si affiancano una serie di altri spiriti che possono indurre gli uomini al peccato:¹⁰¹⁹ non solo, dunque, un angelo e un demone custode

dicit instinctum. Sull'utilizzo da parte di Origene del *Pastore di Erma* e della *Lettera di Barnaba*, si veda *infra*. Cfr. *Commento alla Lettera ai Romani X*, 31, *Omelia su Ezechiele XIII*, 3, *Omelia sul Salmo 37 I*, 1.

¹⁰¹⁴ *Omelia su San Luca XXXV*, 3.

¹⁰¹⁵ *Omelia su San Luca XXXV*, 7: *Neque enim omnes omnium sunt adversarii. Sed singuli singulos habent, qui ubique eos sequantur et sint comites.* Cfr. *Contro Celso I*, 1, in cui il diavolo è anche l'ingannatore. Cfr. *Omelia su Giudici II*, 5.

¹⁰¹⁶ *Omelia sul Salmo 37 I*, 1: *Est autem quando erudimur etiam a procuratoribus et actoribus, id est ab his angelis quibus creditae sunt dispensandae et regendae animae nostrae: quemadmodum describitur in quodam loco angelus paenitentiae qui nos suscepit castigandos, sicut Pastor exponit, si cui tamen libellus ille recipiendus videtur.*

¹⁰¹⁷ *Omelia su San Luca XII*, 4–5, *Omelia su Giudici III*, 3, *Commento a Matteo XIII*, 5.

¹⁰¹⁸ Cfr. *Omelia sul Salmo 37 I*, 1.

¹⁰¹⁹ Come si è visto in precedenza, questa visione psicologica del male è certamente legata alla riflessione contenuta nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi*: si veda Monaci 1995, p. 456 n.66.

per ogni uomo, ma una serie di spiriti che hanno ottenuto come *provincia*, cioè come ambito del loro incarico, un regno del tutto peculiare, una specifica inclinazione maligna dell'anima che corrisponde alle passionalità diverse che possono invadere l'uomo e, soprattutto, la sua razionalità.¹⁰²⁰ ogni vizio ha infatti un *angelum suae gentis*.¹⁰²¹ Solo l'azione vigilante dell'uomo contro le sue passioni, di cui vengono citate prevalentemente *ira, superbia, invidia, detractioes, maliloquia, zelus, avaritia e libido*, permette che esse siano evitate.¹⁰²² Tali spiriti, positivi e negativi, sembrano avere dimora proprio all'interno dell'uomo, come Origene interpreta in base alla lezione di *Sal. 102, 1*, secondo cui *Benedic anima mea Dominum, et omnia interiora mea nomen sanctum eius*.¹⁰²³

¹⁰²⁰ Il termine *provincia*, che nel suo significato tecnico si adatta perfettamente all'idea che Origene intende trasmettere, è utilizzato nella traduzione rufiniana in *Omellie su Giosuè I, 6*.

¹⁰²¹ *Omellie su Giosuè I, 6: Ira suae gentis angelum habet; hanc nisi viceris in temet ipso et abscideris abs te omnes motus iracundiae ac furoris, locum, quem aliquando habuit ille angelus, capere in hereditate non poteris, pro eo quod desidia tua nequaquam eum de terra repromissionis expulseris. Similiter et superbiae et zeli et avaritiae ac libidinis sunt aliqui incentores angeli et instinctores horum malorum, quorum nisi vitia in temet ipso viceris atque ea de tua terra, quae iam per gratia baptismi sanctificata est, exterminaveris, nullo modo plenitudinem repromissae hereditatis accipies. Cfr. Omellie su Giudici I 4.*

¹⁰²² *Omellie su Giosuè I, 6; VIII 6; XII 3. Cfr anche Commento al Cantico III, 8, 17, in cui gli spiriti dei peccati sono paragonati a frecce lanciate contro l'uomo dai demoni: Hic 'peccatores de occulto sagittantes' daemones invisibiles dicit et ipsi sunt habentes quaedam 'iacula' fornicationis, alia cupiditatis et avaritiae, quibus quamplurimi vulnerantur. Lo stesso paragone è ripreso implicitamente in Omellie sul Salmo 36 III, 1-3 e in Sui Principi III, 2, 4: Propter quod et Salomon recte praecipit dicens: Omni custodia serva tuum cor (Prov. 4, 23) et Paulus apostolus <cum> ait: Amplius debemus intendere his, quae audivimus, ne forte effluamus, (Ebr. 2, 1) et cum dicit: Nolite dare locum diabolo, (Ef. 4, 27) ostendens per hoc quia certo quo opere vel certa qua desidia animi locus diabolo datur (Ef. 6, 16), ut cum semel ingressus fuerit cor nostrum, aut obtineat nos aut certe vel polluat animam, si non penitus obtinere potuerit, cum ignita sua iacula iactat in nos; quibus aliquando quidem in altum descendente vulnere sauciamur, aliquando vero tantummodo inflammamur. Raro certe et a paucis quibusdam haec eius 'ignita iacula restinguuntur', ita ut locum vulneris non inveniunt, id est, cum quis munitissimo et validissimo 'scuto fidei' fuerit obtectus.*

¹⁰²³ *Omellie su Giosuè XX, 1: Quia autem sint non solum circa nos multae divinae virtutes, sed etiam intra nos, indicat propheta, cum dicit in psalmis Benedic anima mea Dominum, et omnia interiora mea nomen sanctum eius (Sal. 102, 1), hoc est omnia quae intra me sunt. Cfr. Contro Celso IV, 95, in cui il riferimento scritturistico è Prov. 4, 23 (con ogni cura custodisci il tuo cuore). Solo metaforicamente è possibile intendere la lotta quasi fisica dell'anima contro questi spiriti narrata in Omellie su Giosuè XII, 3.*

La potenza delle forze maligne si mostra all'uomo attraverso i suoi diversi domini, che non hanno necessariamente un'estensione territoriale: accanto agli angeli delle nazioni, che hanno suddiviso tra di loro i popoli della terra in base ad un principio geografico, esistono anche dei principi tra gli angeli maligni che hanno diviso i popoli (ἔθνη), in base ad un principio di somiglianza di inclinazione.¹⁰²⁴ Dunque, nel pensiero di Origene, esiste una βασιλεία del peccato che coincide con la fornicazione, cui è preposto, come si vedrà, un unico *princeps*, e l'ἔθνη che vive in tale regno è composto da ogni singolo atto di fornicazione compiuto dagli uomini: ogni βασιλεία è composta da peccati di un unico genere, come possono essere la cupidigia e il furto, che derivano da un'unica inclinazione malvagia. Ma ogni singolo uomo può contenere diversi peccati, e quindi i suoi singoli atti rappresentano la partecipazione a diversi regni.¹⁰²⁵ Tali atti sono il risultato di un pensiero che non è stato *piantato da Dio nell'uomo*, ma che deriva da una *semenza diabolica*, che si insinua nella mente del peccatore tramite il suggerimento degli spiriti dei peccati.¹⁰²⁶

Attraverso l'azione di questi demoni, infatti, si cerca di inibire la parte razionale dell'uomo, che è così portato ad esaltare la sua istintualità irrazionale:¹⁰²⁷ sono infatti le azioni irrazionali che devono essere considerate malvagie e che hanno, dunque, un'origine diabolica, non perché siano state imposte all'uomo dai demoni, cosa che inficerebbe il libero arbitrio, ma perché sono state a lui suggerite dagli spiriti dei peccati.¹⁰²⁸ Dunque, nella struttura a due angeli custodi di Origene, l'angelo buono suggerisce all'uomo di seguire la sua pura natura razionale, laddove l'altro, per

¹⁰²⁴ *Omelie su Geremia I, 14*. La partecipazione dell'uomo ad uno di questi peccati indica una sorta di consacrazione dell'uomo all'entità maligna: cfr. *Omelie sui Numeri XX, 34*.

¹⁰²⁵ La possessione da parte di un peccato implica che altri possano impossessarsi dell'uomo, poiché i demoni agiscono sull'uomo come una moltitudine: cfr. *Omelie su Samuele I, 5*.

¹⁰²⁶ *Omelie su Geremia I, 14*. L'insistita metafora botanica è da collegare alla presenza della medesima metafora nel versetto biblico che Origene sta interpretando.

¹⁰²⁷ Si veda, a questo proposito, la trattazione sull'anima contenuta in *Sui Principi III 1, 4*: sulla traduzione rufiniana, si rimanda alle importanti annotazioni di Rist 1975, pp. 107–108, in cui si evidenzia come Rufino abbia talora frainteso il testo origeniano per assenza di una solida preparazione filosofica, che gli ha impedito di rendere correttamente la speculazione dell'originale.

¹⁰²⁸ *Commento a San Giovanni XX, 378*.

sviarlo da tale strada, che porta al compimento della razionalità umana e dunque al ricongiungimento a Dio, lo induce all'irrazionalità.¹⁰²⁹

Questi regni del peccato sono eliminati dall'arrivo del Cristo, cioè del Logos, che dunque riportando le creature razionali alla loro razionalità permette loro di annullare in loro stessi ciò che vi è di irrazionale, e cioè di istintivo.¹⁰³⁰ tuttavia, questo è possibile solo nel momento in cui tali spiriti maligni si manifestano in forma di inclinazione irrazionale, normalmente per impedire all'anima di vivere in Cristo. L'esistenza di tali esseri dunque consente alle creature che si servono della loro razionalità di lottare contro di esse e di sconfiggerle, premessa necessaria per il loro avanzamento nel cammino di fede;¹⁰³¹ perciò le anime degli uomini sono assistite anche da spiriti positivi che inducono alle azioni razionali.¹⁰³²

Il numero degli spiriti dei peccati è da Origene indicato come quasi infinito.¹⁰³³ chiaramente, l'indicazione è iperbolica poiché per l'Alessandrino il numero di creature razionali, di cui anche questi demoni devono far parte, è certamente

¹⁰²⁹ *Commento al Cantico II, 6, 2: Videamus autem nunc, ne forte secundum intelligentiam mysticam animas, quae sunt sub illo spiritali Pharaone et sub spiritalibus nequitiis positae, currus dicat esse Pharaonis et quadrigas eius, quas ipse agit et ducit ad persequendum populum Dei et ad opprimendum Istrahel. Certum est enim quia tentationes et tribulationes, quas excitant daemones sanctis, per aliquas animas excitant ad hoc ipsum aptas et convenientes. Cfr. Omelie su Giosuè XV, 4: In omnibus nobis regnavit peccatum et in omnibus nobis vitia regnaverunt et fuit in nobis omnibus regnum generale peccati [...]. Unusquisque tamen habuit in se aliquem specialem regem, qui in eo regnabat et dominabatur ei. Verbi causa, in alio regnum tenebat avaritia, in alio superbia, mendacium regnabat in alio, libido alii dominabatur et alius regem patiebatur furorem.*

¹⁰³⁰ *Omelie su Giosuè XV, 5.*

¹⁰³¹ *Omelie su Giosuè XV, 5: dum enim non veniunt inimicae virtutes, quae peccata operantur in nobis, nec provocant nos ad peccandum nec lacessunt ad dimicandum, interfici non possunt nec exterminari. Ideo ergo Deus dicitur permittere, immo et incitare propemodum adversarias virtutes exire adversum nos in proelium, ut et nos victoriam capiamus et illae interitum consequantur. Cfr. Omelie sul Levitico VI, 6.*

¹⁰³² *Cfr. Omelie sul Salmo 36 II, 1: certum est namque quia fornicationis tempore spiritui fornicationis sumus subiecti et adversantes spiritui castitatis. Et tempore iracundiae vel furoris, spiritui irae obaudimus, spiritui mansuetudinis resistentes.*

¹⁰³³ *Omelie su Giosuè XV, 5: Unde mihi videtur esse infinitus quidam numerus contrariarum virtutum pro eo quod per singulos paene homines sunt spiritus aliqui, diversa in his peccatorum genera molientes.*

limitato, con riferimento al versetto di *Sap.* 11, 21.¹⁰³⁴ L'esagerazione è senz'altro legata al riconoscimento dei diversi impulsi irrazionali che in maniera diversa sembrano coinvolgere tutti gli uomini o quasi:¹⁰³⁵ Origene individua e riconosce i peccati che coinvolgono le anime umane, ma ammette che l'effetto diverso che questi peccati hanno sull'uomo può e deve essere ricondotto al modo in cui spiriti diversi agiscono su anime diverse.¹⁰³⁶

Ancora una volta, sembra delinearci una precisa organizzazione del mondo del male, per cui esiste un *princeps* di un peccato, a cui rispondono una massa di altri spiriti inferiori che lavorano al suo comando per indurre in errore gli uomini: gli esseri che si servono di una precisa pianificazione del male sono pochi, ma possono agire su un esercito di servitori, che sembrano meno consapevoli, ma che agiscono in quanto inseriti nella gerarchia militare di cui la demonologia neotestamentaria è impregnata.¹⁰³⁷

Dunque, gli spiriti dei peccati, che rappresentano le forze irrazionali che agiscono sulla mente umana, sembrano tuttavia agire in base ad un piano razionale:¹⁰³⁸ essi causano volontariamente l'irrazionalità dell'uomo, in modo da allontanarlo dal

¹⁰³⁴ A questo proposito, si veda il mio articolo, in corso di pubblicazione, *Ordine e armonia nel pensiero origeniano*.

¹⁰³⁵ Cfr. *Commento a San Giovanni XX*, 335, secondo cui solo Gesù è rimasto intoccato dagli spiriti dei peccati, poiché anche i Patriarchi avrebbero in qualche modo peccato. Cfr. *Sui Principi III*, 2, 5, secondo cui ogni uomo si scontra solo contro alcuni peccati, poiché non avrebbe alcuna possibilità di vincere contro tutti.

¹⁰³⁶ Hausherr 1933, pp. 164–175.

¹⁰³⁷ *Omèlie su Giosuè XV*, 5: *Et iterum non est putandum quod unus fornicationis spiritus seducat eum qui, verbi gratia, in Britannis fornicatur, et illum qui in India vel in aliis locis, neque unum esse irae spiritum qui diversis in locis diversos homines agitet; sed puto magis principem quidem fornicationis spiritum unum esse, innumeros vero esse, qui in hoc ei officio pareant et per singulos quosque homines diversi spiritus sub eo principe militantes ad huiusmodi eos peccata sollicitent. Similiter et iracundiae spiritum principem unum esse arbitror, innumeros vero esse sub ipso agentes, qui per singulos quosque homines huiusce vitii peccata succendant.* Monaci 1995, p. 456 n.68 osserva che questo esercito sembra avere fisicamente bisogno dell'uomo, dei cui peccati si nutrono.

¹⁰³⁸ Come osserva Monaci 1995, p. 107, *nella predicazione il 'diavolo e i suoi angeli' non appaiono più come una questione teoretica, ma come una presenza concreta con una psicologia determinata: essi sono astuti, ambigui, superbi, invidiosi; mettono in atto strategie complicate per far cadere gli uomini nell'errore teologico e nel peccato,*

principio razionale che risiede in lui, spingendolo dunque all'assenza di ragione che è una delle possibili espressioni del male, e la più semplice in cui indurre le creature razionali: non deve dunque stupire che nella visione origeniana solo Cristo sia rimasto intoccato dall'azione di tali spiriti, poiché essendo il Logos, cioè il principio stesso della razionalità, non può tollerare il contatto con l'irrazionalità proposta da questi demoni.¹⁰³⁹

L'azione di questi spiriti, infatti, ha effetti evidenti sull'anima con cui essi interagiscono:¹⁰⁴⁰ come nel caso degli dei delle nazioni, dunque, è di primaria importanza per l'uomo non avere alcuna forma di contatto con gli spiriti maligni, che agiscono come agenti patogeni, in grado di infettare le anime. Le passioni, infatti, consentono la crescita di semi diabolici all'interno dell'anima, che possono essere sradicate solo dall'intervento del Logos, cioè della razionalità: i demoni costruiscono delle fortezze in quelle anime che dovrebbero essere templi per Dio, utilizzando *turres superbiae* e *muros elationis*.¹⁰⁴¹ Infatti, chi commette peccati, agendo contro la ragione, diventa atto a ricevere le forze degli spiriti malvagi e dei demoni impuri, permettendo che la loro volontà si insinui nella propria:¹⁰⁴² una volta stabilita questa influenza, i demoni possono dunque intervenire nella vita dell'uomo, inducendolo più facilmente al peccato. Per essere contaminati dai demoni, dunque, è necessaria un'attitudine a riceverli, che può essere evitata tramite l'esercizio continuo della razionalità divina: per questo, solo le anime *sordidae* e *perversae* possono essere inquinate dall'azione demonica.¹⁰⁴³

¹⁰³⁹ Cfr. *Commento a San Giovanni XX*, 335.

¹⁰⁴⁰ *Commento al Cantico II*, 3 15: *Quod si etiam tertium explanationis locum placet exsequi, referamus haec ad unamquamque animam, quae conversa ad Deum et ad fidem veniens patitur sine dubio cogitationum pugnas et obluclationes daemonum revocare eam nitentium ad prioris vitae illecebras vel infidelitatis errores.*

¹⁰⁴¹ *Omelia su Giosuè XIII*, 4: *In anima enim, de qua excidit iram, mansuetudinem plantat, et de qua excidit superbiam, plantat humilitatem [...]. Est item imprimis opus Verbi Dei destruere aedificia diabolica, quae in anima construxit humana. Ille etenim turres superbiae in unoquoque nostrum et muros elationis exstruxit; haec sermo Dei subvertit et subruit [...].*

¹⁰⁴² *Commento a San Giovanni XX*, 325–28.

¹⁰⁴³ *Omelia sul Levitico XVI*, 6: *Post haec et exterminabo inquit bestias malas de terra vestra (Lev. 26, 6). Bestiae istae corporales non sunt malae neque bonae, sed medium quiddam; sunt enim muta animalia. Sed illae bestiae malae sunt spiritalis, quas Apostolus dicit spiritalis*

Tuttavia, Origene è attento lettore del testo biblico e comprende il profondo valore della figura del diavolo in essa contenuta: Satana, infatti, è il tentatore, l'oppositore, che pur agendo in contrasto e non con il favore della volontà divina, mantiene inalterato il suo ruolo. Dunque, il cuore della demonologia origeniana prevede la difesa del libero arbitrio umano dall'interferenza degli esseri malvagi, per mantenere inalterato il principio di responsabilità umana, in aperto contrasto con la teoria che vuole i demoni unici ispiratori delle cattive azioni, errore a cui Origene sembra avvicinarsi nella trattazione sugli spiriti dei peccati, ma in cui in effetti non incorre.¹⁰⁴⁴

Infatti, il diavolo non può essere considerato responsabile dei moti naturali (*naturalis motus*) che intervengono sulla psiche umana, e che potremmo definire come quegli impulsi irrazionali che derivano all'uomo dall'istinto non mediato dalla ragione, e di cui si è accennato nel parlare degli spiriti dei peccati:¹⁰⁴⁵ la responsabilità della presenza di questi impulsi è solo dell'uomo, che allontanandosi dal bene, inteso come Logos, ha lasciato che la sua parte razionale lasciasse posto alla sua irrazionalità.¹⁰⁴⁶ Dunque, nel commettere un peccato di abbandono all'istintualità,

nequitias in coelestibus (Ef. 6 12). *Et illa est mala bestia, de qua dicit Scriptura: serpens autem erat sapientior omnium bestiarum, quae sunt super terram*(Gn 3, 1). *Sed evidenter contrarias potestates daemonum pessimorum propheta Spiritu sancto repletus enumerat eosque collocare divitias deceptionum suarum super animas stolidas perversasque, quas camelis et asinis per figuram comparat, designavit.*

¹⁰⁴⁴ *Sui Principi III, 2, 1: Unde et simpliciores quique domino Christo credentium existimant quod omnia peccata quaecumque commiserint homines, ex istis contrariis virtutibus mentem delinquentium perurgentibus fiant, pro eo quod in certamine isto invisibili superiores inveniuntur potestates.* Ancora una volta, l'obiettivo polemico di Origene sembra essere lo gnosticismo, che annulla la responsabilità del singolo nella scelta tra bene e male, poiché l'uomo è diventato il vero luogo dove si combatte la battaglia, decisiva per il singolo, tra le schiere del bene e del male (Filoramo 1987, p. 147). Per Origene, l'uomo non è un luogo che passivamente subisce una sorte, ma l'unico e imprescindibile elemento decisionale, pur mantenendo il paragone tra l'anima e il luogo della lotta tra bene e male, insita in Lc. 17, 21: cfr. *Omèlie su Giosuè*, 13, 1. Si veda, su questo argomento, Jaubert 1960, pp. 49–51.

¹⁰⁴⁵ *Sui Principi III, 2, 2.*

¹⁰⁴⁶ Si veda Monaci 1995, p. 105, secondo cui Origene cerca di far coesistere la possessione demoniaca con il libero arbitrio umano, postulando che *le anime abbiano meritato un simile trattamento per cause antecedenti la loro nascita*. L'intento dell'autore,

sono presenti due componenti fondamentali: da una parte una componente umana, che permette la possibilità del peccato, dall'altra una componente demonica, che induce allo sfruttamento della possibilità.¹⁰⁴⁷ Ma l'uomo ha a disposizione un mezzo per resistere all'attacco dei demoni, che si presenta sempre proporzionato alla forza con cui l'uomo è in grado di resistere:¹⁰⁴⁸ tale mezzo, con cui l'uomo può vincere, ma non deve necessariamente vincere, è chiaramente la ragione, che distingue le creature razionali da quelle irrazionali e che permette di scegliere se sconfiggere il male o arrendersi ad esso.¹⁰⁴⁹ Anche l'angelo buono e il demone malvagio che accompagnano l'uomo e lo incitano all'azione, infatti, non possono fare altro che suggerire e provocare nell'anima *commotio* e *incitamentum*.¹⁰⁵⁰

Una volta che i demoni si sono insediati all'interno dell'anima, solo l'intervento del Logos può allontanarli: infatti, soltanto dal momento dell'Incarnazione di Cristo gli angeli preposti alla cura delle anime hanno potuto riscontrare una maggiore efficacia della loro azione. Gli angeli portano via alle anime i cattivi pensieri inseriti in esse dai demoni, facendo capire agli uomini che i pensieri irrazionali vengono non

dunque, è proprio il sottolineare la responsabilità umana, che rischia di essere messa in secondo piano a causa della tentazione demoniaca: si veda Monaci 1990, pp. 236–37.

¹⁰⁴⁷ *Sui Principi* III, 2, 2: *Nam et in nonnullis historiis refertur quod in insaniam quidam ex amore deciderint, alii ex iracundia, nonnulli etiam ex tristitia vel nimio gaudio; quod arbitror eo accidere, quia contrariae istae virtutes, id est daemones, loco sibi in eorum mentibus dato, quem intemperantia prius patefecerit, sensum eorum penitus possederint, maxime cum nulla eos ad resistendum virtutis gloria concitarit.* Cfr. *Sui Principi*, ed. Simonetti 1968, p. 411 n18.

¹⁰⁴⁸ E proprio per indurre l'anima dell'uomo a non resistere, i demoni possono provocare disgrazie, che rendano l'uomo più pronto a cedere. Cfr. *Sui Principi* III, 2, 6: *Ipsa vero certaminum species ita intellegenda est, cum damna, cum pericula, cum obprobria, cum criminationes excitantur adversum nos, non id agentibus adversariis potestatibus, ut haec tantummodo patiamur, sed ut per haec vel ad iram multam vel ad nimiam tristitiam vel ad desperationem ultimam provocemur, vel certe, quod est gravius, conqueri adversum deum fatigati et victi taediis compellamur, tamquam humanam vitam non aequae iuste que moderantem; ut per haec vel infirmemur in fide vel decidamus ab spe vel transferri cogamur a veritate dogmatum et impium aliquid de deo sentire suadeamur.*

¹⁰⁴⁹ *Sui Principi* III, 2, 3: *Ea autem virtute, quae nobis data est ut vincere possimus, secundum liberi arbitrii facultatem aut industrie utimur et vincimus, aut segniter et superamur. Si enim totum nobis hoc detur, ut omni genere superemus, id est, ut nullo modo vincamur, quae iam superest causa certandi ei, qui vinci non potest? aut quod palmae meritum, ubi repugnanti adimitur vincendi facultas?*

¹⁰⁵⁰ *Sui Principi* III, 2, 4.

da Dio ma da elementi malvagi: dunque, l'azione dei buoni angeli custodi risiede proprio nel richiamo continuo alla razionalità, che fornisce all'anima la capacità di distinguere tra conoscenza reale e fittizia, tra bene e male.¹⁰⁵¹ Il costante uso dell'irrazionalità, però, rende difficile per il λογικός, ormai compromesso, il ritorno alla sua natura originaria (fino al punto estremo, proposto come ipotesi, di un cambiamento di natura):¹⁰⁵² dunque, sarebbe necessario che i mali venissero sradicati dalle anime ad uno stadio iniziale, prima che i loro nefandi effetti di persuasione agiscano sulla mente umana. Solo il *Logos* stesso, infatti, può intervenire nel momento in cui l'azione degli spiriti maligni abbia coinvolto profondamente la creatura razionale.¹⁰⁵³

d. L'USO DELLA TERMINOLOGIA DEMONICA IN ORIGENE: IL CORPO DEI DEMONI E LA LORO DIMORA

All'interno della gerarchia demonica, esiste dunque una netta caratterizzazione dei termini associati ai vari ranghi dell'organizzazione, che, come si è visto, indicano normalmente le funzioni dei λογικοί.¹⁰⁵⁴ All'interno di questa struttura, sembra permanere una differenza, non più ontologica, tra il διάβολος e il δαίμων, in cui al primo spetta comunque una preminenza, per qualità di peccato e per livello di malizia. Il diavolo mantiene, infatti, rispetto ai più generici, numerosi e meno efferati demoni, una preminenza temporale e di malignità: il diavolo è il primo, tra i λογικοί, ad essere stato dotato di una corporalità, ed essendo la materia del mondo derivata

¹⁰⁵¹ *Commento al Cantico IV, 3, 3: Promissione igitur Verbi Dei, qui est Dominus virtutum*(3 Re 18, 15), *mandatur angelis sanctis, qui ad ministerium missi sunt propter eos, qui hereditatem capiunt salutis* (Ebr. 1, 14), *ut capiant ex unaquaque anima huiusmodi cogitationes a daemonibus immixtas, ut abiectis iis possint florem virtutis afferre. Capiunt autem cogitationes malas in eo, cum suggerunt menti non esse eas a Deo, sed esse a maligno, et dant animae discretionem spirituum* (1 Cor. 12, 10), *ut intelligat, quae sit cogitatio secundum Deum et quae sit ex diabolo.*

¹⁰⁵² Per questa ipotesi, si veda *supra*.

¹⁰⁵³ *Commento al Cantico IV, 3, 30: Et quo facilius confutari possunt et argui, dum parvae sunt vulpes ipsae et initia habent pessimae persuasionis, capi iubentur. Nam fortasse si creverint et maiores fuerint vulpes effectae, iam non queunt ab amicis sponsi, sed ab ipso fortassis solo sponso poterunt capi.* Il riferimento biblico pervasivo in *Commento al Cantico IV, 3* è a Cant. 2, 15, versetto di cui il capitolo del commento presenta l'esegesi.

¹⁰⁵⁴ Si veda Monaci 1995, p. 107.

proprio dalla necessità di rivestire le creature razionali di un corpo, si può intendere con Origene che proprio il diavolo sia la prima creazione materiale divina.¹⁰⁵⁵ La sua colpa è più grave, poiché è stato il primo a cadere da una condizione di assoluta immaterialità, pur avendo una *vita pura*.¹⁰⁵⁶

Tuttavia, come precedentemente osservato, il corpo del diavolo, come quello delle altre potenze maligne, non deve essere inteso come quello degli uomini, secondo una dottrina antica e molto fortunata nella storia della Chiesa: infatti, la materia di cui sono composte almeno alcuni degli spiriti maligni, le *virtutes*, è pari a quello dei loro omologhi nel mondo angelico e *non mortalis*.¹⁰⁵⁷ Queste potenze malefiche, che non sono considerate demoni, hanno evidentemente un rango angelico, e sono proprio la controparte malefica delle virtù positive, di cui condividono la natura, ma nel male. Il corpo delle creature malvagie, infatti, non è univocamente determinato, ma dipende dalle loro qualità: in alcuni casi, come evidentemente in quello delle *virtutes*, si tratta di una composizione di materia leggera, tale che per l'uomo, *pergravatus corporis pondere*, diventa impossibile comprenderne la composizione.¹⁰⁵⁸ L'argomento della corporeità dei demoni, dunque, che sfugge alla comprensione dell'uomo, viene archiviato da Origene come di impossibile determinazione, sulla base della Scrittura e a causa della natura umana stessa, non predisposta ad alcuni tipi di conoscenza. Eppure, alcuni accenni molto particolari si possono trovare e, sorprendentemente, sembrano assegnare ancora una preminenza del corpo demonico, e soprattutto di quello diabolico e delle *potestates* più vicine al principe del male rispetto a quello umano: la vicinanza di Origene alla filosofia greca è qui più che mai evidente, ma contraddittoria. Se il corpo del diavolo è più simile a quello angelico, il suo peccato sembra essere meno grave.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁵ *Commento a San Giovanni I*, 98.

¹⁰⁵⁶ *Commento a San Giovanni I*, 97.

¹⁰⁵⁷ *Commento alla Lettera ai Romani VII*, 10, 7: *Species videtur esse una ex pluribus rationabilibus creaturis non in corpore mortali vitam ducens sed ut angeli ex alio tamen ordine quam sunt angeli*.

¹⁰⁵⁸ *Commento alla Lettera ai Romani VIII*, 10, 6.

¹⁰⁵⁹ Si veda la riflessione a questo proposito di Monaci 1990, pp. 238–39 n42, che ipotizza l'eliminazione di una parte del *Sui Principi* relativo a tale questione.

Anche il luogo di residenza abituale dei vari tipi di creatura maligna è ignoto all'uomo: alcuni, secondo una teoria che ricorda da vicino quella di Atenagora, abitano περὶ τῆν γῆν, mentre altri sembrano prediligere un luogo in particolare, che hanno fatto proprio, come nel caso dei santuari. Infatti, se l'anima si stacca dal corpo in condizione di peccato, l'elemento materiale la mantiene legata alla terra, da cui non riesce ad allontanarsi, con ancora una volta un chiaro riferimento a Filone, e in opposizione a quella parte della tradizione cristiana che ipotizza ancora la presenza nei cieli inferiori degli spiriti maligni.¹⁰⁶⁰ L'anima priva di corpo vaga o semplicemente περὶ τῆν γῆν o, se veramente perversa, presso le tombe, spaventando gli uomini attraverso le note visioni di fantasmi.¹⁰⁶¹ L'anima colpevole, dunque, sembra essere trattenuta nel mondo materiale, come pare suggerire anche la traduzione rufiniana del *Commento ai Romani*, in cui *princeps huius mundi aliaque virtutes quae sub ipso sunt retinere certabunt animam de corpore profiscentem*.¹⁰⁶²

Tuttavia, i demoni sono generalmente connessi ad alcuni fondamentali luoghi, che non sono espressamente spiegate da Origene, presentate all'interno delle Omelie: da un lato l'Abisso, dall'altra il Chaos. Nella *Prima Omelia sulla Genesi*, l'Abisso, ricoperto dalle tenebre fin dal primo giorno della Creazione, è il luogo cui appartengono il diavolo e i suoi angeli e verso cui sono ricacciati i demoni per l'azione esorcistica di Gesù: un luogo a cui essi non vogliono tornare, ma che apparentemente hanno potuto lasciare.¹⁰⁶³ La loro paura di tornarvi sembra indicare che per loro l'abbandono di quel luogo, di cui null'altro viene specificato, sia particolarmente complesso, se non quasi impossibile; l'abisso è presentato come preesistente alla creazione, ma ancora privo, in questo primo momento, di abitanti: nel momento della creazione, infatti, il testo latino dice che l'abisso sarà abitato dal diavolo e dei suoi angeli, che però sembrano esservi rinchiusi nel momento in cui

¹⁰⁶⁰ Si vedano in particolare *2Enoch e Ascensione di Isaia*.

¹⁰⁶¹ *Contro Celso* VII, 5. Anche in questo caso, si noti il riferimento platonico a *Fedone* 81c–d.

¹⁰⁶² *Commento alla Lettera ai Romani* VII, 10, 6.

¹⁰⁶³ *Omelie sulla Genesi* I, 1.

l'autore scrive.¹⁰⁶⁴ Questo spazio non descritto potrebbe essere inteso come la Gehenna, cui Origene accenna solo in una delle *Omellerie sul Salmo 36*, come al luogo di tormento che attende le anime degli ingiusti;¹⁰⁶⁵ nel *Commento a Matteo*, il figlio della Gehenna è il peccatore che non crede in Cristo, discorso che però l'Alessandrino non sembra voler ampliare in quanto pericoloso; nello stesso testo, ma nell'originale greco, si legge che l'anima, divisa dallo spirito a causa del peccato, è condotta nella Gehenna.¹⁰⁶⁶

Tuttavia, nessuna descrizione di questi due luoghi sembra tornare nelle opere di Origene: ovviamente, il dato può derivare dalla parzialità della nostra conoscenza delle sue opere, ma vista l'abbondanza di altri riferimenti demonologici, la rarità di queste indicazioni spaziali è quanto meno curiosa. I pochi riferimenti sono isolati e appena accennati, come se Origene stesse riferendo una teoria condivisa dai più, che non trova grande spazio all'interno della sua riflessione. Oppure, come sembra indicare la ritrosia espressa nel *Commento a Matteo*, l'interpretazione origeniana di questo luogo è troppo complessa per essere affidata al semplice messaggio delle *Omellerie*, e deve dunque essere interpretato in altro senso: questa ipotesi può in qualche modo essere confermata da un terzo accenno, presente ancora una volta in un'*Omellia*. Nell'*Ottava Omellia a Giosuè*, raccolta in cui gli elementi demonologici sono assai frequenti, Origene è costretto ad affrontare un argomento che, secondo le sue stesse parole, è effettivamente di difficile interpretazione. Secondo l'esegesi dell'Alessandrino, il regno di Gai presentato nel *Libro di Giosuè* è una rappresentazione del Chaos, secondo un'etimologia proposta da Origene stesso: il Chaos non è nient'altro se non il regno delle *virtutes contrariae*, di cui il diavolo è re e principe.¹⁰⁶⁷ Il Chaos è, greicamente, proprio ciò che contrasta la razionalità ed è il luogo in cui si trovano non i semplici demoni, ma il diavolo e i suoi angeli, le sue

¹⁰⁶⁴ *Omellerie sulla Genesi* I, 2.

¹⁰⁶⁵ *Omellerie sul Salmo 36* V, 7.

¹⁰⁶⁶ *Commento a Matteo* 62, 144 e 16, 30.

¹⁰⁶⁷ *Omellerie su Giosuè* VIII, 2. I demoni, al contrario, sembrano abitare nel mondo, a contatto con le persone, le cui anime riempiono nel momento in cui sono commessi i peccati: il luogo dei demoni è il regno dei peccati: cfr. *Omellerie su Giosuè* VIII, 6.

virtù contrarie, cioè i più avanzati nel male e coloro che sono caratterizzati dall'uso perverso della conoscenza.¹⁰⁶⁸

Dunque, sebbene l'Abisso sia descritto come uno spazio fisico, sembra che il regno del Chaos sia una condizione della creatura razionale: allo stesso modo, però, anche l'Abisso coincide con i *daemonum sensus*;¹⁰⁶⁹ l'Abisso e la Gehenna sembrano dunque rappresentazioni dello stato di Chaos, di irrazionalità assoluta, in cui è condotto l'essere che usa la ragione in maniera volontariamente malefica.

È ipotesi affascinante, ma non dimostrabile, che l'Abisso possa essere stato interpretato da Origene come un non-luogo, creato prima delle tenebre stesse che l'hanno ricoperto, nella narrazione di *Genesi*, come se coincidesse con la possibilità stessa dell'irrazionalità, condizione che è stata creata prima della creazione materiale e che ha permesso la stessa caduta del diavolo: per tale motivo, esso esiste ancora prima che il diavolo e i suoi angeli lo abitassero e prima che ogni cosa venisse creata.¹⁰⁷⁰ Esso non è la dimora dei demoni, che normalmente non sembrano abitarvi, ma del diavolo e dei suoi angeli: solo raramente, nelle opere di Origene, c'è confusione tra le due categorie di esseri.

Solo in un caso il diavolo è identificato come demone, anche se gli spetta l'appellativo di grande demone, appellativo di matrice greca che compare proprio nel *Contro Celso*, in cui lo stesso Zeus, uno dei grandi demoni, riveste il ruolo di *imago diaboli*.¹⁰⁷¹ Esiste infatti una differenza tra diavolo e demone, e sembra proprio data

¹⁰⁶⁸ Jaubert 1960, p. 64 ricorda che l'Abisso, temuto dai demoni, è il luogo in cui essi non desiderano tornare e a cui non sono momentaneamente inviati da Cristo, poiché nell'economia della salvezza è previsto che rimangano ancora nel mondo. Cfr. *Omèlie su Giosuè XV*, 6

¹⁰⁶⁹ *Omèlie sulla Genesi I*, 2. E si veda anche *Omèlie sulla Genesi I*, 10, in cui la bellezza di Lucifero si perde a causa dell'oscurità della notte. Al contrario, il *corpus spiritualis*, in cui la *ratio* non è stata allontanata, mantiene *splendor et fulgor* (*Sui Principi III*, 6, 4). L'oscurità di Satana, indicato come montagna di tenebra, è ricordata anche in *Omèlie su Geremia XII*, 12 12.

¹⁰⁷⁰ Coerentemente con questa interpretazione, in *Sui Principi III*, 6 il Paradiso è inteso come la condizione spirituale delle creature razionali prima della loro caduta: si veda, sulle diverse concezioni del Paradiso nelle opere di Origene, Tzetkova–Glaser 2011, pp. 66–73.

¹⁰⁷¹ *Contro Celso VI*, 11.

dalla diversa azione, da un lato volontaria, dall'altra irrazionale per mancato utilizzo della ragione.¹⁰⁷² E, come si è visto, il destino stesso di questi due ordini di creature è diverso, come anche il corpo, che per il diavolo e i suoi più stretti collaboratori, cioè per coloro che usano male la ragione è più simile a quello angelico. Si ha l'impressione, non confermata però da evidenze esplicite nell'opera origeniana, che la corporeità sia legata all'uso della *ratio*, e chi la utilizza, anche male, ma comunque vi rimane legato, abbia diritto a una minore corporeità, laddove il corpo oscuro e pesante spettasse a chi pecca per mancato uso di razionalità: l'appesantirsi della corporeità, dunque, come il senso di distacco dalla parte razionale, sarebbero strumenti del Verbo per riportare a sé chi ha peccato con minore intensità.

Alla contrapposizione tra *διάβολος* e *δαίμων* non corrisponde una pari distinzione tra *δαίμων* e *δαιμόνιον*, che come osservato in precedenza avevano un loro ambito particolare di utilizzo nella primissima letteratura cristiana: *δαίμων*, preferibilmente utilizzato nel *Contro Celso*, può essere sostituito da *δαιμόνιον*, probabilmente perché per Origene la differenza tra i due concetti svanisce in virtù della lettura del versetto di *Sal. 95, 5*:¹⁰⁷³ i *δαίμονες* di cui parla Celso non sono altro che i *δαιμόνια* della Scrittura, che equivalgono ai *δαιμόνια* socratici.¹⁰⁷⁴ Un'analisi della terminologia specificamente utilizzata da Origene, naturalmente, è falsata dalla mancanza della maggior parte dei suoi testi in lingua originale: ma ciò che possediamo in greco, e l'ideologia stessa che fa da sottofondo alla scelta linguistica, confermano in modo evidente che per Origene non ha senso una distinzione tra *δαίμων* e *δαιμόνιον*, che dunque a partire dalla sua esegesi smette di esistere nella riflessione cristiana, anche per la rilevanza che la stessa esegesi origeniana esercita

¹⁰⁷² I demoni inviati nell'abisso sono solo quelli che sono stati sconfitti dai santi: se permangono nella loro condizione demonica, dunque, non hanno potuto essere salvati in questo eone. Cfr. *Omèlie su Giosuè XV 6*.

¹⁰⁷³ Per esempio, cfr. *Contro Celso III, 2* e *VII, 65*. L'opposizione tra dei e demoni è chiarissima in *Contro Celso VII, 6*: come è possibile mostrare che le divinità venerate dalle nazioni sono dei e non demoni?.

¹⁰⁷⁴ Citati per esempio in *Contro Celso IV, 67*.

sugli autori successivi.¹⁰⁷⁵ Nella citazione di un versetto neotestamentario, per esempio, in cui il testo greco presenta il termine δαιμόνια, Origene utilizza il termine δαίμονες:¹⁰⁷⁶ dunque, è evidente che i due termini sono divenuti per lui assolutamente intercambiabili.¹⁰⁷⁷

Che, d'altra parte, Origene conosca la ricchezza concettuale espressa dal termine δαίμων in greco è ben evidente dall'analisi delle occorrenze di questo vocabolo nell'opera di Celso citata dall'Alessandrino: talora, infatti, il termine sembra un sinonimo di divino;¹⁰⁷⁸ altrove, il riferimento è al Fato;¹⁰⁷⁹ anche i δαιμόνια socratici sono presenti.¹⁰⁸⁰ Attraverso la lettura di Celso, dunque, a Origene sono offerte aperture sull'intera riflessione pagana di tema demonico, poiché sembra che una parte consistente del *Discorso* di Celso fosse incentrata proprio su questo argomento; non solo il demone di Socrate e la riflessione platonica sono oggetto di riflessione, ma

¹⁰⁷⁵ Nel *Contro Celso*, il termine δαιμόνιον può essere usato con valenze estremamente diverse: esso può indicare il demone di Socrate, secondo la tradizionale terminologia platonica (IV, 67 e VI, 8), può servire come aggettivo neutro (l'oracolo è in sè δαιμόνιον, in IV, 90) e può indicare gli dei delle nazioni (III, 34). Ma al contempo, lo stesso valore di divinità pagana può essere assunto anche da δαίμων, come Apollo in III, 28, Zeus in V, 46 o gli dei greci in generale, chiamati δαίμονες in VII, 17 e 35, o dagli spiriti maligni allontanati dagli esorcisti ebraici, come Isacco e Giacobbe (IV, 33), o dallo stesso Gesù (VII, 17). Origene sembra conoscere tutti gli usi possibili del termine δαίμων, anche quelli più dimenticati dalla tradizione letteraria, come il valore del neutro sostantivato in qualità di fato, ripreso e analizzato a partire dal testo di Celso: cfr. *Contro Celso* III, 31.

¹⁰⁷⁶ In *Contro Celso* II, 49, in riferimento a Mt. 7, 22.

¹⁰⁷⁷ In SC 328 p. 179 n1, l'editore indica che il termine δαιμόνιον viene usato da Origene al posto di δαίμων in senso spregiativo, ma non sembra opinione condivisibile sulla base dell'analisi dei testi in originale greco che contengono diverse attestazioni d'uso.

¹⁰⁷⁸ *Contro Celso* I, 21; IV, 90; V, 34.

¹⁰⁷⁹ *Contro Celso* III, 31 e 33: il termine, in questa accezione, è sempre utilizzato da Celso, riportato da Origene e il suo collegamento al destino è esplicitato dalla locuzione δαιμόνια μοίρα. Nel momento di riprendere il discorso di Celso per confutarlo, Origene mostra di conoscere questa valenza del termine e di rifiutarla, poiché l'apparente destino demonico è in realtà una macchinazione assai simile alla γοητεία, creata proprio per indurre l'uomo a credere all'esistenza di tale fato, che nella visione cristiana di Origene non ha motivo di esistere (cfr. *Contro Celso* III, 33).

¹⁰⁸⁰ *Contro Celso* IV, 67; V, 63; VI, 8.

anche le ipotesi di Empedocle sull'origine delle anime umane.¹⁰⁸¹ Non si può dimenticare anche la riflessione, piuttosto ampia, suscitata dall'ipotesi evemerica, già citata da Atenagora, e sulla concezione stoica degli intermediari, argomenti di cui Origene mostra di avere una conoscenza non superficiale.¹⁰⁸² Anche la scala gerarchica che distingue uomo, eroe e dio e che riveste una certa importanza in tutta la tradizione di derivazione pitagorica, è presente nella riflessione del *Contro Celso*, ma potrebbe essere intesa attraverso la lettura di Filone, come una gradazione di anime che si sono allontanate dalla grazia divina: come i demoni, anche gli eroi non possono avere un ruolo positivo all'interno dell'opera origeniana, poiché la loro azione, rivolta all'ambito materiale, non può essere paragonata a quella dell'unico, vero eroe conosciuto dal genere umano, cioè Cristo.¹⁰⁸³

Proprio questi vari spunti, collegati alla vastissima erudizione dell'Alessandrino, concorrono alla complessità della sua riflessione demonologica: anche laddove l'utilizzo dei termini da parte di Celso e di Origene chiaramente ha valenza diversa, l'Alessandrino sa a cosa fa riferimento Celso e cerca di utilizzare tale valenza per inserirla in maniera funzionale al suo discorso. Se Celso, riprendendo il Socrate platonico, utilizza il termine con valore di guida, di maestro, ciò può essere inquadrato perfettamente nella visione origeniana, ma con valore negativo;¹⁰⁸⁴ se si parla di destino, si può intendere il dominio che il diavolo ha imposto sul mondo materiale.¹⁰⁸⁵

¹⁰⁸¹ Per Empedocle, cfr. *Contro Celso* VIII, 53. Per Platone, in particolare, si veda la riflessione sull'anima e sugli angeli e i demoni che accompagnano ogni uomo nel corso della sua vita: si veda Simonetti 2004, pp. 29–31. D'altra parte, il rapporto tra Platone e la Scrittura è ampiamente trattato da Origene nel *Contro Celso*: si veda Simonetti 2004, pp. 95–96. Per una più ampia indagine sul rapporto tra Origene e il platonismo (e, in realtà, tutto il pensiero greco), si rimanda a Di Pasquale Barbanti 2003.

¹⁰⁸² *Contro Celso* III, 37. Un accenno alla teoria di Evemero potrebbe anche mostrarsi in *Omellerie su Giudici* II 3–4.

¹⁰⁸³ *Contro Celso* III, 35. Sulla difficoltà di Origene di inserire gli eroi nella sua gerarchia, si veda *Contro Celso* VIII, 7, in cui si pone la domanda di cosa sia per Celso l'eroe. Sull'utilizzo di questa scala gerarchica in Celso, si veda Timotin 2012, pp. 154–55.

¹⁰⁸⁴ *Contro Celso* V, 63.

¹⁰⁸⁵ Spiegando dunque il riferimento di Celso alla materialità contenuto nell'attacco del filosofo pagano riportato in VI, 41–42.

La differenza tra Origene e i precedenti autori cristiani sta dunque nell'incredibile complessità del suo sistema, che non solo comprende tutte queste accezioni, ma anche altri termini, come spiriti, virtù, potenze, che gli esegeti precedenti hanno dimenticato e che l'Alessandrino recupera con forza. La terminologia specifica di Origene, insomma, non dipende tanto dalla lettura dei Vangeli e dell'Antico Testamento, ma da Paolo, la vera guida dell'Alessandrino nel complesso labirinto della demonologia cristiana, mediato attraverso quella filosofia che, pur pericolosa, mantiene qualcosa del divino.¹⁰⁸⁶

4. L'AZIONE DEL MALE SUL MONDO

L'azione dei demoni si mostra a diversi livelli, interessando sia l'elemento materiale in cui l'uomo vive sia la sua psiche: allo stesso modo, essi possono agire, secondo un tipico *topos* della tradizione demonologica cristiana, sulla conoscenza, che può essere modificata e alterata dalle creature maligne sia in maniera inconsapevole, come accennato a proposito degli angeli caduti di enochica memoria, sia volontariamente, come accade nel caso del peggior insegnamento possibile per Origene, quello eretico. La peggiore tra le false conoscenze, infatti, è quella che altera il messaggio cristiano, azione che può essere svolta solo consapevolmente dai più perversi tra gli spiriti caduti.¹⁰⁸⁷

Dunque, il primo strumento di cui si servono il diavolo e i suoi angeli per allontanare l'uomo dal bene è l'inganno, come dimostra lo stesso testo biblico, in cui la prima azione ascrivibile alle potenze avverse è la frode ai danni di Eva, perpetrata attraverso la forma del serpente.¹⁰⁸⁸ Proprio la preminenza di questo atto rispetto ad

¹⁰⁸⁶ Origene esplicitamente afferma, in *Omèlie sui Numeri* III, 3 3 che Paolo trasmette un grande segreto, che consiste proprio nell'affermazione di diversi ordini di angeli in cielo, che per l'Alessandrino si rispecchiano in altrettanti ordini demoniaci.

¹⁰⁸⁷ Cfr. *Commento al Cantico* III, 5, 8 e *Omèlie sul Levitico* XVI, 7.

¹⁰⁸⁸ Gen. 3, 1ss. La citazione di questo passo rende evidente che non è vero quanto affermato da Bostock 2011, p. 111, secondo cui Origene avrebbe evitato di utilizzare *Genesi* 3 nell'ambito della sua demonologia, per creare una nuova demonologia con un Satana trascendente al suo centro. Oltre a non poter determinare l'esegesi origeniana di

ogni altra interferenza nella vita umana permette a Origene di dare avvio ad un piccolo trattato nel trattato, contenuto nel *Sui Principi*, ad argomento specificamente orientato all'azione dei demoni sull'uomo.¹⁰⁸⁹ L'Alessandrino, dunque, anche sullo sfondo della letteratura apocalittica da lui citata e dell'interpretazione di tale evento nella *Lettera di Giuda*, intende il serpente come *imago diaboli*: la rilettura origeniana dell'Antico Testamento, il cui spessore esegetico è riconosciuto anche dai suoi successivi detrattori, riveste una tale rilevanza da influenzare gran parte della successiva esegesi cristiana, per cui la sua interpretazione demonica di ogni avversario angelico dei Patriarchi implica che anche nei secoli successivi l'originaria valenza di oppositore con incarico divino verrà persa.¹⁰⁹⁰

Proprio sul piano della conoscenza, dunque, l'anima combatte la sua più importante battaglia contro il male.¹⁰⁹¹ Nella visione origeniana, esistono tre livelli di *sapientia*: la prima, propria di questo mondo, è considerata differente da quella del principe di questo mondo, a sua volta distinta dalla sapienza divina.¹⁰⁹² A sua volta, considerata la natura molteplice dei principi maligni in Origene, le loro conoscenze sono molteplici: il riferimento è chiaramente al *Libro dei Vigilanti*, usato certamente dall'Alessandrino, in cui ogni angelo caduto trasmette una scienza particolare agli

tale capitolo di *Genesi*, vista la perdita del *Commento alla Genesi*, è difficile ammettere l'esistenza stessa di un Satana trascendente come epicentro della caduta, che coinvolge i λογικοί nel loro complesso. Questa priorità del peccato contro Adamo ed Eva permette a Origene di spiegare l'appellativo di padre del peccato attribuito al diavolo: si veda Monaci 1990, pp. 234–35 e Monaci 1995, p. 453 n. 48.

¹⁰⁸⁹ *Sui Principi* III, 2–4.

¹⁰⁹⁰ *Sui Principi* III, 2, 1. La rassegna dei passi citati a questo proposito da Origene si chiude in maniera esemplare: *Haec interim ex veteri testamento, quantum ad praesens memoriae succurrere potuit, dicta sint de eo, quod contrariae virtutes vel nominantur in scripturis vel humano generi dicuntur adversari, postmodum puniendae.*

¹⁰⁹¹ E proprio per questo è compito del saggio tener lontani gli eretici da chi si incammina verso la vera fede, spiegando la vera conoscenza, ma tenendo nascosto ciò che può essere pericoloso: cfr. *Omellie su Giosuè VIII, 7*: [...] *eiciunt doctores de ecclesia et interficiunt eos qui operantur iniquitatem, contrarios daemones adversariasque virtutes qui cogunt homines ad peccatum, docendo, instituendo et occultata in divinis letteris ex locis talibus, in qualibus nunc sumus, mysteria reserando.*

¹⁰⁹² *Sui Principi* III, 3, 1: *In quo ostendere volens sapientiarum differentias, describit esse quandam sapientiam huius mundi, et esse quandam sapientiam principum huius mundi, aliam vero esse dei sapientiam.*

uomini, come dimostrato dall'elenco degli insegnamenti, tra cui rientrano le scienze occulte, magiche, e l'astrologia, che gli angeli trasmettono agli uomini.¹⁰⁹³

La sapienza di questo mondo, che in greco è σοφία τούτου τοῦ αἰῶνος, è la filosofia greca, portatrice, generalmente, di opinioni false (ψευδοδοξοῦσα), che comprende tutte le scuole di pensiero pagane, con poche eccezioni, come Numenio di Apamea, per il quale l'ammirazione di Origene è chiaramente espressa a causa della sua conoscenza di dottrine diverse, tra cui quelle ebraiche.¹⁰⁹⁴

Al contrario, ogni conoscenza che proviene dai demoni non può avere traccia di verità, poiché proviene dal padre delle menzogne, che è il diavolo: dunque, ogni uomo che segue le dottrine demoniche si serve di *dogmata falsae scientiae*.¹⁰⁹⁵ Il diavolo è infatti ignorante, come imposto dal Logos stesso:¹⁰⁹⁶ ma il grado di ignoranza sembra dipendere dalla posizione della creatura maligna nella scala gerarchica del male stesso. Origene infatti afferma che il diavolo non sapeva dell'imminente nascita di Gesù e dell'intera economia dell'incarnazione, riconosciuta invece dai singoli demoni minori esorcizzati dal Cristo nel corso della sua predicazione:¹⁰⁹⁷ secondo l'Alessandrino, è proprio il grado di *malitia* a generare questa differenza, come se, nell'allontanarsi progressivamente dal Logos, la creatura razionale diventasse

¹⁰⁹³ *Sui Principi* III, 3, 1–2: *Sed et hoc cum dicit: Sapientiam principum huius mundi (1Cor 2, 6), non arbitror eum unam aliquam omnium principum huius mundi sapientiam dicere, sed singulorum principum propriam quandam mihi videtur indicare sapientiam. [...] Sapientiam vero principum huius mundi intellegimus, ut est Aegyptiorum secreta quam dicunt et occulta filosofia et Chaldeorum astrologia et Indorum de scientia excelsi pollicentium, sed et Graecorum multiplex varia que de divinitate sententia. [...] Hi ergo et alii huiusmodi principes huius mundi, habentes singuli sapientias suas et adstruentes dogmata sua varias que sententias, ut viderunt dominum et salvatorem nostrum pollicentem et praedicantem se ob hoc venisse in hunc mundum, ut destrueret omnia quaecumque illa essent falsi nominis scientiae dogmata, continuo quis obtegeretur intrinsecus ignorantes, insidiati sunt ei; adstiterunt enim reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum et adversus Christum eius (Sal. 2, 2). Solo gli angeli buoni dovrebbero trasmettere la conoscenza astrologica, poiché sono i soli a poter trasmettere in modo veritiero questa conoscenza: cfr. *Filocalia* XXIII, 6. Sulla falsità della divinazione demonica: *Omellie su Giudici* II 3.*

¹⁰⁹⁴ *Contro Celso* I, 13–15 e VIII, 4.

¹⁰⁹⁵ *Commento al Cantico* III, 6, 7. *Commento a San Giovanni* XX, 257. Allo stesso modo, ogni conoscenza angelica ha la sua origine in Dio: cfr. *Commento a San Giovanni* XX, 263.

¹⁰⁹⁶ *Omellie su San Luca* VI, 4–5.

¹⁰⁹⁷ *Omellie su San Luca* VI, 6.

sempre più ignorante, fino al limite del più maligno tra tutti, la cui nequizia gli ha impedito perfino di riconoscere il Figlio di Dio stesso, e dunque, con il Logos, lo stesso principio di razionalità.

Per l'uomo, al contrario, è possibile intravedere la verità, come sembrano aver fatto i filosofi, che però volontariamente si sono allontanati da essa, scegliendo i demoni invece del vero Dio, per conseguire *vana gloria* o per paura degli spiriti maligni stessi.¹⁰⁹⁸ Questa volontà di mascherare la verità ottenuta dall'osservazione della natura è, secondo Origene, un peccato gravissimo, contro Dio e contro gli uomini: nonostante Dio abbia inserito degli elementi razionali nelle anime, in modo che potessero riconoscere Dio stesso, attraverso l'osservazione del visibile per giungere alla comprensione dell'invisibile, l'uomo ha rifiutato questo dono, che ancora una volta sembra l'uso stesso della sua razionalità.¹⁰⁹⁹

Pur avendo a disposizione la Scrittura, il diavolo non è comunque in grado di interpretarla, proprio perché *excaecatus malitia*:¹¹⁰⁰ la sua incomprendimento del testo scritturale deriva dall'incapacità di elevarsi al di là del significato letterale del testo biblico, rendendone dunque la sua conoscenza solo parziale.¹¹⁰¹ Tale lettura della Bibbia, dunque, sia volontariamente sia involontariamente può portare a un suo fraintendimento, che però appare sempre come volontario in riferimento all'eresia: in questo, dunque, si deve presupporre che esistano dei demoni, in grado di intendere

¹⁰⁹⁸ *Commento alla Lettera ai Romani I, 19, 2: In quibus etiam hoc ostendit apostolus quod ea quidem quae ad sapientes saeculi de veritatis scientia pervenerunt Deo revelante pervenerint; sed dum aut vanae gloriae student aut adulantur erroribus vetustatis aut metu principum refrenantur damnationis suae ipsi iudices fiunt.*

¹⁰⁹⁹ *Commento alla Lettera ai Romani I, 19, 5: Impietas in Deum peccare est; iniquitas in homines. In Deum ergo et in homines peccat, qui veritatem in equitate detinet. Quam veritatem agnovisse credendi sunt homines naturalibus et a Deo animae insitis rationibus; quibus tantum prudentiae concessum est ut quod notum est Dei, id est quod agnosci de Deo potest per coniecturam creaturae ex his quae videri possunt invisibilia eius agnoscerent.*

¹¹⁰⁰ *Omelie su Numeri V, 3, 4.*

¹¹⁰¹ *Omelie su San Luca XXXI, 2. Sui diversi livelli di interpretazione della Scrittura, si veda principalmente Simonetti 2004, pp. 13–28.*

correttamente la Scrittura, e che volutamente l'abbiano distorta, come suggerisce la lezione del *Sui Principi*.¹¹⁰²

La pericolosità delle sapienze di questo mondo è particolarmente evidente nel *Contro Celso*, imbevuto di una concezione demonologica che ha chiari contatti con la demonologia orientale ed ellenistica: in particolare, il rapporto dei demoni con l'elemento magico sembra offrire un chiaro esempio di questa permeazione di un elemento extra-cristiano nella riflessione origeniana. Infatti, sebbene fin da Giustino sia evidente un legame tra la magia e i demoni, tema che in ultima analisi deriva direttamente dal *Libro dei Vigilanti*, in Origene l'argomento assume uno spessore teorico del tutto particolare, che porta a sospettare un forte interessamento all'argomento da parte dell'Alessandrino.

Origene è indotto a trattare l'argomento da una precisa accusa di Celso: i miracoli cristiani deriverebbero da una conoscenza esoterica di nomi e invocazioni demoniaci, attraverso cui sarebbe possibile ottenere l'aiuto dei demoni e il loro allontanamento.¹¹⁰³ Lo stesso atto dell'esorcismo, dunque, avverrebbe tramite la conoscenza di queste formule magiche, che talora possono coincidere con la semplice lettura dei testi sacri:¹¹⁰⁴ questo riferimento di Celso autorizza Origene alla difesa del Cristianesimo, in quanto la recitazione di passi del Vangelo consente effettivamente l'allontanamento dei demoni, ma solo grazie alla potenza del nome di Cristo.¹¹⁰⁵

¹¹⁰² Sulla destabilizzazione del cristianesimo tramite la diffusione di menzogne, si veda in particolare Monaci 1995, pp. 72–82.

¹¹⁰³ *Contro Celso* I, 6.

¹¹⁰⁴ Sulle formule esorcistiche, si veda in particolare *Contro Celso* II, 32–34, in cui si afferma che il libro da cui tali formule provengono è soprattutto Genesi.

¹¹⁰⁵ *Contro Celso* I, 6. Cfr. *Omelia su Giosuè XX, 1: si enim creditur a gentilibus quod carmina quedam, quas praecantationes appellant, quibus istud artis est, insusurrantes, nominibus quibusdam compellatis, quae ne illi quidem, qui invocant, norunt, ex solo vocis sono vel sopiunt serpentes vel etiam de cavernis protrahunt abstrusis, saepe autem et in corporibus humais tumores vel ferouras, aut alia huiusmodi voce sola reprimere dicuntur, interdum etiam animae stuporem quendam sensus infligere, ubi tamen Christi non restiterit fides: quanto magis totius praecantationis et carminis validiorem et potentiorem ducendam credimus quamcumque illam Scripturae Sanctae vel sermonum vel nominum appellationem?*

Proprio il valore del nome diventa nucleo fondamentale di questa riflessione:¹¹⁰⁶ il nome, infatti, è l'elemento centrale per l'allontanamento dei demoni. Ogni demone ha un nome, pronunciato da chi li invoca in maniera diversa a seconda dell'area geografica: tale differenza può inficiare l'efficacia dell'invocazione, in quanto i *carmina* magici, tradotti, perdono di valore; al contrario il nome degli angeli santi e di Cristo sono a tal punto potenti da poter cacciare i demoni dalle anime e dai corpi.¹¹⁰⁷ Per questo motivo, anche la saggezza di Mosè e dei patriarchi ha potuto allontanare i demoni, proprio tramite la loro conoscenza dei misteri divini, attraverso un potere superiore rispetto a quello della magia delle nazioni, di quella egizia, nel caso specifico di Mosè.¹¹⁰⁸

Per i cristiani, infatti, il potere del nome e delle parole utilizzate nella liturgia è indipendente dalla lingua utilizzata, come dimostra l'evidenza per cui ogni fedele esprime le proprie preghiere nella sua lingua madre: Dio, infatti, ascolta chi prega in ogni lingua come se fosse sempre la medesima, dimostrando la sua infinita superiorità rispetto ai vari demoni, che sembrano ignorare i metodi espressivi dei popoli che non li hanno venerati.¹¹⁰⁹ Il potere dei demoni, dunque, sembra essere confinato a livello geografico, come dimostra anche la loro volontaria reclusione in luoghi che essi stessi hanno reclamato come propri.¹¹¹⁰

Origene, dunque, rigetta la teoria celsiana secondo cui gli ebrei venerano gli angeli per potersi dedicare, grazie alla conoscenza dei loro nomi, alla *γοητεία*, così come, ovviamente, contesta l'ipotesi che i poteri esorcistici di Gesù derivino da una sua conoscenza della magia egizia.¹¹¹¹ Alcuni tra gli ebrei, sapienti per eccellenza, hanno certamente conosciuto tali elementi, ma hanno imposto il segreto su ciò che

¹¹⁰⁶ Il riferimento di Origene sembra qui essere all'esoterismo pagano ed ebraico, in cui la ricerca del nome e dell'attività degli intermediari sembra un modo per ottenere *i favori di Dio*: cfr. *Contro Celso* VIII, 61.

¹¹⁰⁷ *Contro Celso* I, 24–25 e V, 45.

¹¹⁰⁸ *Contro Celso* II, 50.

¹¹⁰⁹ *Contro Celso* VIII, 37.

¹¹¹⁰ *Contro Celso* III, 36.

¹¹¹¹ *Contro Celso* I, 26–28. Cfr. *Contro Celso* VI, 40, in cui Celso ipotizza che i cristiani abbiano βιβλία βάρβαρα δαιμόνων ὀνόματα ἔχοντα.

poteva portare una contaminazione con i demoni malvagi:¹¹¹² Mosè, in particolare, saggio legislatore, avrebbe consapevolmente vietato le pratiche magiche proprio per la sua conoscenza dei demoni in esse implicati.¹¹¹³

Nec mireris, si est in magica arte tale aliquid; esse enim hanc artem designat etiam Scriptura, sed uti ea prohibet. Nam et daemones Scriptura esse designat, sed coli eos et exorari vetat. Recte ergo etiam magica uti prohibet, quia magorum ministri angeli sunt refugae et spiritus maligni et daemonia immunda; nullus enim sanctorum spirituum obtemperat mago. Non potest invocare magus Michael, non potest invocare Raphael neque Gabriel; multo magis magus invocare non potest omnipotentem deum nec filium eius Iesum Christum Dominum nostrum nec sanctum spiritum eius. Nos soli accepimus potestatem invocandi Deum patrem; nos soli habemus potestatem invocandi unigenitum eius Iesum Christum.¹¹¹⁴

Esiste dunque una differenza tra la pratica magica e il ricorso all'autorità divina e angelica dei cristiani: la prima è riservata alle nazioni pagane, affidata ai demoni e ai *carmina* con cui possono essere invocati, appannaggio dei maghi;¹¹¹⁵ il secondo, più santo e divino, è connesso non solo all'azione angelica, ma alla presenza dello stesso Cristo, con la sua apparizione ottenuta tramite preghiera, e per questo può costringere alla fuga i demoni, annullando i sortilegi dei maghi.¹¹¹⁶

¹¹¹² *Omèlie su Numeri XIII, 6, 2.*

¹¹¹³ *Omèlie sull'Esodo VIII, 3: sed quia Moyses eruditus erat in omni sapientia Aegyptiorum etiam ea quae apud illos erant in occultis et reconditis prohibere cupiebat, sicut verbi causa, ut nos quoque appellationibus utamur ipsorum, Hecatem quam dicunt, aliasque daemonum formas quae Apostolus spiritalia nequitiae in coelestibus vocat (Ef. 6, 12) [...] Si veda Stroumsa 1995, p. 63: Moses was the first of these teachers to receive from God knowledge of the divine secrets. But he did not reveal to the multitudes every teaching that he received in private. When teaching, he mentioned only what was enough for men, and was simple people could understand. Moses transmitted this doctrine to the priests, whose duty was to explain the secret meaning of the Law.* La conseguenza, riconosciuta dallo stesso Stroumsa 1995, è che dunque Origene accetta l'esistenza di dottrine non scritte circolanti in ambito giudaico già in tempi biblici.

¹¹¹⁴ *Omèlie su Numeri XIII, 5, 2.*

¹¹¹⁵ *Contro Celso II, 51 e V, 38.* Tali pratiche possono essere associate al culto templare: cfr. *Contro Celso VII, 67–70.* Cfr. *Omèlie sui Numeri III, 6, 1: Ars enim magica nescit benedicere, quia nec daemons sciunt benefacere.*

¹¹¹⁶ *Contro Celso I, 60.*

Ciò che appare di magico nelle opere dei cristiani dipende dalla loro vicinanza allo Spirito Santo, che permette loro di cacciare i demoni, di profetizzare e di guarire le malattie, offrendo anche ai meritevoli un senso divino, una vista divina che consente di vedere realtà superiori ai corpi, come Cherubini o Serafini, un udito divino che permette di accogliere suoni che non sono nell'aria e un odorato divino, con cui anche nel *Commento al Cantico* si può riconoscere il profumo dello Sposo, cioè di Cristo.¹¹¹⁷

La capacità di distinguere tra uso della magia e invocazione cristiana, che dipende sostanzialmente dall'intermediario di cui il postulante si serve, è come sempre lasciato al discernimento della razionalità della singola creatura.¹¹¹⁸ Infatti, l'intermediario dell'azione può essere o il demone, che agisce o per sottomissione o per provocare un effetto maligno, oppure una potenza angelica, il cui intervento è reso più efficace dalla sua volontarietà e dalla partecipazione quasi emotiva all'atto, purché ovviamente richiesto per un'azione giusta.¹¹¹⁹ Non è possibile, per il mago che invoca i demoni che servono il diavolo, accedere al potere degli spiriti positivi, come per esempio gli arcangeli, proprio perché il loro intervento coinvolge l'ausilio dello Spirito Santo, incompatibile con la corruzione degli spiriti maligni.¹¹²⁰

L'azione del mago, che accede alle potenze maligne, è connessa all'azione volontaria dei demoni, che anche in questo caso sembrano rispondere a una strategia

¹¹¹⁷ *Contro Celso* I, 48 e *Commento al Cantico I e II*. La bibliografia, molto ampia, è suggerita in SC 132, pp. 204–05, n2.

¹¹¹⁸ *Commeno a San Giovanni XXVIII*, 149–50, con riferimento all'episodio della Maga di Endor, di cui in particolare l'Alessandrino si occupa in *Omellie su Samuele V*. L'importanza della lettura della Scrittura per discernere tra potenze buone e maligne emerge anche in *Omellie su Giosuè XX*, 2.

¹¹¹⁹ *Omellie su Giosuè XX*, 1: *Sicut enim apud infideles contrariae virtutes, audientes illa vel illa nomina in carminibus vel praecantationibus, adsunt et exhibent famulatum et dant operam in hoc, ad quod invocari se ex illo vel ex illo nomine senserint, officii sui rem quodammodo ac ministerii, cui semet ipsos mancipaverint, dependentes: eo magis utique coelestes virtutes et angeli Dei, qui nobiscum sunt – [...] – libenter et grate accipiunt, si semper verba Scripturae et horum nominum appellationes velut carmina quaedam et praecantationes ex nostro ore promamus.*

¹¹²⁰ *Omellie sui Numeri XIII*, 5, 2: *Sed illud est, quod dico: qui iam potestatem accepit invocandi Christum, non potest iterum daemones invocare, et qui sancti Spiritus particeps factus est, immundos ultra spiritus accire non debet; si enim invocaverit immundos spiritus, sanctus ab eo spiritus refugit.*

pianificata e razionalmente disposta.¹¹²¹ Essa però ha efficacia solo quando statuito da Dio, come dimostra l'episodio, di particolare rilevanza nella tradizione ecclesiastica antica, della negromante di Endor:¹¹²² può infatti accadere che il demone non si manifesti, perché allontanato dalla volontà divina, o perfino che esso sia sostituito da un emissario divino, per rivendicare il possesso di Dio sull'uomo o sul popolo coinvolto.¹¹²³ Infatti, la differenza tra lo scopo del mago pagano e del fedele cristiano è ben evidente: il pagano si rivolge ai demoni per ottenere un beneficio materiale, ambito in cui i demoni in effetti eccellono, considerando la loro natura, poiché proprio tramite l'amore e l'inclinazione verso la fisicità riescono a inserire motivi di tormento all'interno dell'anima umana.¹¹²⁴

La magia, dunque, sfruttando l'inclinazione verso la materialità che uomini e demoni condividono, può instillare nell'anima umana una sorta di veleno, che infetta non il corpo ma la razionalità dell'individuo.¹¹²⁵ La magia, la divinazione, il culto pagano sono strumenti attraverso cui i demoni possono ottenere la guida delle facoltà umane, specialmente attraverso un'azione sulla loro immaginazione.¹¹²⁶ Anche la medicina, che non si presenta normalmente in Origene con una valenza negativa, può comunque essere utilizzata dai demoni a loro favore, con un'evidente ripresa della teoria di Taziano, determinata non tanto da una dipendenza di Origene

¹¹²¹ *Omèlie su Numeri XIII, 5, 3: Unde constat esse quosdam daemones malos, qui invocati a magis adsunt iis ad malum, non ad bonum; parati enim sunt ad malefaciendum, bene autem facere nesciunt. Isti ergo daemones arte quadam et compositione verborum in amicitias, ut ita dicam, cesserant Balaam, quorum amicitias fretus magnus apud homines videbatur.*

¹¹²² Vedi *supra*.

¹¹²³ *Omèlie su Numeri XIII, 6, 3.*

¹¹²⁴ *Contro Celso VIII, 61.* Tuttavia, sembra che l'azione del demone sia più che altro rivolta all'interiorità dell'uomo e che la possibilità di intervento del demone sulla materia sia limitato, per cui molti miracoli attribuiti alle divinità non possono in realtà essersi effettivamente verificati: cfr. III, 32.

¹¹²⁵ *Contro Celso II, 48 e VIII, 60.*

¹¹²⁶ *Contro Celso IV 95: con ogni cura custodisci il tuo cuore (Prov. 4 23) affinché nessuno tra i demoni entri nella facoltà che ci guida e che nessuno spirito avverso volga come desidera la nostra immaginazione (τὸ φανταστικόν).*

da questo autore, quanto dalla consapevolezza dell'importanza del culto di Asclepio e di pratiche magiche egizie.¹¹²⁷

La materialità, dunque, sembra l'elemento centrale attraverso cui i demoni possono assalire gli uomini attraverso *flates malignorum spirituum*: Satana induce negli uomini l'amore per la carne, rendendoli simili ai demoni, caratterizzati proprio dall'essere φιλοσωμάτοι.¹¹²⁸ L'intervento sulla materialità che circonda la vita dell'uomo è uno strumento potente nelle mani dei principi maligni, che possono agire su di essa in virtù del potere di alcuni di essi sulla terra, allo scopo di mettere alla prova gli esseri umani, ma anche di indurre gli uomini alla loro venerazione, allo scopo di porre un freno alle disgrazie da essi provocati:¹¹²⁹ per questo motivo, i demoni provocano ogni alterazione negativa della natura, come carestie, pestilenze e, secondo una nota metafora ripresa da Origene, ogni incidente di navigazione nel corso della vita umana.¹¹³⁰

L'anima che si lascia convincere ad amare la carne invece che lo spirito, e che dunque devia dal corretto amore, si prostituisce al male, secondo un'insistita metafora che attraversa trasversalmente le omelie di Origene: l'anima meretrice ama i demoni, che le offrono la carne, e al contempo i demoni amano l'anima per la sua qualità di *immagine di Dio*, ma non potendo ottenerla come sposa, accolgono la sua prostituzione.¹¹³¹ L'accettazione del consiglio dei demoni, in particolare degli spiriti

¹¹²⁷ *Contro Celso* VIII, 58.

¹¹²⁸ *Contro Celso* III, 29 e *Omelie sul Cantico* I, 2.

¹¹²⁹ *Sui Principi* III, 2, 6: *Ipsa vero certaminum species ita intellegenda est, cum damna, cum pericula, cum obprobria, cum criminationes excitantur adversum nos, non id agentibus adversariis potestatibus, ut haec tantummodo patiamur, sed ut per haec vel ad iram multam vel ad nimiam tristitiam vel ad desperationem ultimam provocemur, vel certe, quod est gravius, conqueri adversum deum fatigati et victi taediis compellamur, tamquam humanam vitam non aequae iustae moderantem; ut per haec vel infirmemur in fide vel decidamus ab spe vel transferri cogamur a veritate dogmatum et impium aliquid de deo sentire suadeamur.* Si veda Monaci 1990, pp. 237–8: *lo scopo vero dei demoni non è quello di infliggere la malattia, ma per mezzo di questa, trascinare all'angoscia, alla disperazione, fino alla perdita della fede in Dio.*

¹¹³⁰ Cfr. *Contro Celso* I, 31, in cui le conseguenze dell'azione demonica sono λοιμικὰ κρατήσαντα καταστήματα, ἀφορίαί e δυσπλοίαί. Ma si veda anche *Contro Celso* VIII, 31–32.

¹¹³¹ *Omelie sull'Esodo* VIII, 4 e *Omelie sul Levitico* XII, 7: *Si receperis 'angelos eius', si spiritus diversos, qui peccare te suadeant, meretricata est cum iis anima tua; si spiritus irae, si*

dei peccati, e il piacere provato dall'anima nell'accondiscendere alla loro volontà maligna è il segno tangibile della perdita di moralità, e si potrebbe aggiungere di razionalità, della creatura.¹¹³²

Lo scopo delle creature malvagie è la possessione delle loro vittime: tuttavia, a differenza di quanto accade nella maggior parte della tradizione cristiana, sembra che nell'uomo debba essere presente una certa volontarietà nel subire tale azione, ipotizzabile nella teorizzazione di un autore così legato al libero arbitrio. Il caso di Giuda è esemplare a questo proposito: nel commentare il versetto *et post bucellam introivit in illum Satanas*, (Giov. 13, 27), in cui si mostra il momento in cui Satana prende possesso di Giuda, Origene in modo esemplare inverte i rapporti logici dell'espressione evangelica. Non è il diavolo a prendere possesso di Giuda, poiché ne diventa, tramite metafora biblica, il cavaliere, solo nel momento in cui Giuda stesso *se diaboli substravit*.¹¹³³ L'azione umana, dunque, rimane in qualche modo volontaria. La possessione demonica sembra configurarsi come la presenza nell'uomo di diversi demoni, che potrebbero corrispondere alle varie inclinazioni irrazionali dell'anima che ha dimenticato la sua capacità razionale:¹¹³⁴ chi è dominato da un demone, infatti, è governato dall'*insania*.¹¹³⁵ Il Logos incarnato, dunque, attraverso la sua attività razionalizzante, libera in questo senso gli uomini dai loro δάίμονες;¹¹³⁶ allo stesso modo, anche la morte dei martiri sembra avere lo stesso effetto, poiché il loro

invidiae, si superbiae, si impudicitiae ingressus fuerit ad animam tuam et receperis eum, consenseris ei loquenti in corde tuo, delectatus fueris his, quae tibi secundum suam mentem suggerit, meretricatus es cum eo.

¹¹³² D'altra parte, è anche interessante notare l'attrazione degli spiriti malvagi per l'anima ancora a immagine di Dio: come sentono nostalgia della loro parte razionale, così avvertono un senso di mancanza diretto alla razionalità altrui. Il sentimento sembra colpire più che altro gli spiriti che hanno diretto malamente i loro desideri, e che si trovano in uno stato di irrazionalità, poiché la loro azione sembra dettata più che altro da invidia. D'altra parte, l'attrazione verso la razionalità altrui potrebbe anche essere uno strumento di redenzione del diavolo, attraverso l'analisi della razionalità da esso posseduta dell'uso della ragione da parte di altri.

¹¹³³ *Omelie sull'Esodo VI, 2.*

¹¹³⁴ *Omelie su Samuele I, 5.*

¹¹³⁵ *Omelie su Ezechiele XIII, 1.*

¹¹³⁶ *Contro Celso VII, 17.* Cfr. *Commento a San Giovanni I, 233*, in cui l'Agnello di Dio è definito come un φάρμακον ἐπὶ τὰς ἀντικειμένας ἐνεργείας.

sacrificio distrugge la potenza dei demoni.¹¹³⁷ tuttavia, l'azione del Verbo non è destinata solo agli uomini, ma a tutte le creature razionali.¹¹³⁸ L'allontanamento dei demoni, dunque, può essere vista come un'azione non utile solo all'uomo, quanto al demone stesso, che per tramite di Cristo è riportato al corretto uso della ragione.¹¹³⁹

5. LA CLASSIFICAZIONE DELLE OPERE DI ORIGENE IN RAPPORTO ALL'ARGOMENTO DEMONOLOGICO

La capacità del diavolo di diffondere falsa conoscenza è un problema avvertito fortemente dalla Chiesa del Terzo Secolo, che osserva una diffusione continua delle diverse forme di eresia: per tale motivo è di fondamentale importanza, per Origene, la possibilità di distinguere tra testi apocrifi e testi ispirati, distinzione che spesso si presenta all'interno dell'esegesi dell'Alessandrino.¹¹⁴⁰

Gli apocrifi hanno una posizione particolare nella riflessione origeniana, come dimostra il loro uso, anche abbondante e centrale in alcuni testi, pur con l'indicazione della loro incerta origine.¹¹⁴¹ Il *Libro di Enoch* è il principale apocrifo citato da Origene,

¹¹³⁷ *Contro Celso* VIII, 44 e *Commento a San Giovanni* VI, 281.

¹¹³⁸ *Commento a San Giovanni* I, 256.

¹¹³⁹ *Commento a San Giovanni* XX, 329, in cui espressamente si collega la discesa del Cristo al corretto uso della ragione. Sul ruolo salvifico del *Logos* nel *Commento a San Giovanni* e sulla possibile relazione tra questa dottrina di Origene e il neoplatonismo, si rimanda al recente Hengstermann 2011, pp. 84–86: *Origen's doctrine of the soul's salvation, as he puts it forth in the first books of the Commentary on John and elsewhere, rests squarely on the Neoplatonic notion of creative contemplation: It is by participating in the Son and the divine essence which communicates that the fallen soul is restored to its pristine state, eventually becoming a 'child of Wisdom' again.*

¹¹⁴⁰ Sull'utilizzo del termine *apocrifi* in Origene, si veda Norelli 2000, che osserva come l'Alessandrino riservi l'uso di questo termine a scritti di area giudaica e non cristiana.

¹¹⁴¹ La stessa identificazione di un canone biblico, vetero e neo-testamentario assume dunque una valenza profonda in Origene, proprio in quanto esegeta biblico (sull'importanza di Origene come esegeta biblico, si veda Metzger 1997, pp. 123–28): per esempio, il dialogo con gli Ebrei può essere inficiato dalla presenza di libri non riconosciuti dagli uni o dagli altri. Così, diventa problematica l'accettazione del messaggio del Nuovo Testamento da parte di chi, come i Samaritani o i Sadducei, non accettano altro che i libri del Pentateuco, poiché le profezie messianiche contenute negli altri testi del canone biblico diventano dunque inutilizzabili al fine di mostrare a chi non li segue la natura messianica di Cristo (Cfr. *Contro Celso* I, 49). La creazione di un canone

ma non è considerato come tale dall'Alessandrino, che non si riferisce mai ad esso con tale etichetta; allo stesso modo, anche il *Pastore* di Erma riveste un ruolo di grande importanza nell'economia dell'opera origeniana.¹¹⁴² Se nessuno dei due testi può essere considerato pari alla Scrittura, è solo per evitare di utilizzare come fonte libri che non tutti i fedeli considerano come tale, e non per una mancanza di attendibilità.¹¹⁴³ Sono interessanti anche i riferimenti ad altri testi, per noi persi, come *l'Ascensione di Mosè*, o ad alcuni apocrifi, tutti di origine giudaica, che godono di un solo rapido accenno, che però fornisce preziosi indizi sulla loro circolazione ai tempi dell'Alessandrino, come *l'Ascensione di Isaia*.¹¹⁴⁴

D'altra parte, la questione del loro utilizzo prescinde, da un certo punto di vista, dal loro valore: sembra talora che l'uso di alcuni libri sia precluso dalle verità che contengano; come il *Cantico dei Cantici* non può essere letto se non da chi è avanzato solidamente nel cammino di fede, così esistono dei testi che contengono verità che

è dunque il primo passaggio necessario per la diffusione del messaggio cristiano, e tale scelta deve essere definita in base al principio che presso Dio è possibile una sola conoscenza, e che non possono esistere diverse sette presso Dio: dunque, per evitare la lotta empia per eccellenza, quella dei Titani e dei Giganti contro la verità divina, è necessario che si affermi l'esistenza di un'unica corrente di pensiero (cfr. *Contro Celso* VIII, 11, in cui il discorso di Origene sembra ancora una volta orientato prevalentemente in senso antignostico, come evidenziato dal riferimento all'impossibilità di postulare l'esistenza di un Dio che si opponga a Dio).

¹¹⁴² La *Lettera di Barnaba*, di cui Origene si serve come fonte per la teoria della divisione degli angeli in due categorie, della luce gli uni e di Satana gli altri, sembra meno nota all'Alessandrino, che pure ne parla con gran rispetto (elemento interessante, visto che nel testo di Barnaba è presente un riferimento a *Enoch* come a Scrittura) che ha una confidenza certamente maggiore con il testo di Erma. Origene si serve anche della testimonianza delle *Lettere di Ignazio in Omelie su San Luca* VI, 4. Si veda Van den Hoek 1995 e Metzger 1997. Un caso a parte è rappresentato da *Commento a Matteo*, 28, 51, in cui è da presupporre l'intervento del traduttore latino: si vedano Norelli 2000, p. 31 e Bendinelli 2004, p. 12.

¹¹⁴³ Si veda Norelli 2000, pp. 32–33.

¹¹⁴⁴ Per *l'Ascensione di Mosè*, si veda *Sui Principi* III, 2, 1. Per un riferimento all'apocrifo giudaico *Preghiera di Giuseppe*, cfr. *Commento a Giovanni* II, 188. Per *l'Ascensione di Isaia*, cfr. *Commento a Matteo*, 28, 51, in cui si descrive la morte di Isaia, e *Contro Celso* VIII, 15: anche in questo caso, Celso fa riferimento a un'oscura setta come se fosse la totalità dei cristiani: esistono uomini angeli e tutti i demoni malvagi che non sono dominati dal *Logos* e non si sottomettono a lui volontariamente. Li domina solo nel senso in cui è superiore a loro, senza aver sottomesso le loro facoltà. Per un discorso generale sugli apocrifi, si rimanda a Norelli 2000.

non dovrebbero essere rivelate.¹¹⁴⁵ Questo sembra il caso della letteratura apocalittica, che Origene cita e utilizza, ma di cui spesso critica l'erronea interpretazione: quando Celso cita *Enoch*, l'Alessandrino gli rimprovera di averlo utilizzato senza averlo compreso.¹¹⁴⁶ L'errore non è nell'utilizzo, ma nel fraintendimento, e poiché il *Contro Celso* è, tra le opere maggiori di Origene, una delle ultime a essere composte, non si può pensare a un mutamento del suo pensiero a riguardo.

Dunque, proprio per evitare che conoscenze pericolose fossero trasmesse a uomini non in grado di utilizzarle correttamente, la volontà di Dio ha imposto la scomparsa dei testi che ne trattavano, nonostante essi contenessero dottrine veritiere.¹¹⁴⁷ Esistono, dunque, due tipi diversi di apocrifi. Da un lato, alcuni, che contengono una verità troppo pericolosa da essere narrata; dall'altra, altri, che in qualche modo

¹¹⁴⁵ Evidentemente non si tratta di un'innovazione origeniana: gli antecedenti greci, primo tra tutti Pitagora, sono evidenti; in ambito alessandrino, lo stesso Filone si esprime in questo senso. Come ha dimostrato Sfameni Gasparro, Origene riprende pervasivamente la terminologia misterica e la applica alla sua esegesi scritturale: si veda Sfameni Gasparro 1998, pp. 195–236.

¹¹⁴⁶ *Contro Celso* V, 52–55. Dunque, non prende distanza dalla tradizione enochica, come suggerisce Bostock 2011, p. 112: anche in *Omellerie sui Numeri*, XXVIII 2, 1, nel riferire che questo libro non è riconosciuto dall'autorità ebraica, non è presente comunque alcun giudizio di valore. Dunque, sembra che la soluzione alla peculiare posizione del *Libro di Enoch* sia data da quanto Origene riferisce nella *Lettera ad Africano*, 9, in cui l'Alessandrino spiega che il confronto con gli Ebrei deve essere fatto a partire da testi condivisi (elemento che condanna anche l'*Ascensione di Isaia*, citata nella stessa lettera): Origene, quindi, sceglie di utilizzare la strada già battuta da Giustino, che aveva escluso la letteratura enochica dal *Dialogo con Trifone* probabilmente per lo stesso motivo.

¹¹⁴⁷ In questa osservazione si deve tenere conto anche del controverso rapporto di Origene con la scrittura, da leggere anche attraverso il riferimento alla *Lettera VII* di Platone citata da Celso e riportata in *Contro Celso* VI, 6: l'esposizione troppo evidente di una verità impedisce il progresso intellettuale dell'anima, non incoraggiata alla riflessione e alla meditazione dei testi (Cfr. *Sui Principi* IV, 2, 7). La Scrittura dunque si esprime velatamente per evitare una diffusione incontrollata della verità e per consentire l'accesso a tale verità solo a chi l'ha realmente meritata: testi che esprimono troppo chiaramente gli insegnamenti devono dunque essere vietati. Per tale motivo, Gesù si sarebbe espresso solo per miti, cioè attraverso le parabole, e avrebbe riservato l'insegnamento maggiore solo in forma orale ai suoi più vicini discepoli. Per tutte queste osservazioni, si veda Stroumsa 1995, spec. pp. 65–67, Sfameni Gasparro 1986, pp. 62–63 e soprattutto il recentissimo Junod 2011, in cui si evidenzia la preminenza del *Fedro*, e dunque della sua critica alla scrittura, tra le opere platoniche per Origene.

contengono tesi errate, e che dunque non provengono dallo Spirito, ma dalla falsa conoscenza trasmessa dai demoni.¹¹⁴⁸ Il pericolo deriva proprio dalla natura scritta di questi testi, poiché la trasmissione della conoscenza in forma orale, tramite un maestro, non presenta la stessa problematicità: motivo per cui lo stesso Origene esita nell'affidare alla scrittura i suoi insegnamenti, come egli stesso attesta nella prima delle sue opere, il *Commento ai Salmi 1–25*.¹¹⁴⁹

Questa bipartizione è il presupposto necessario che Origene deve postulare per spiegare la presenza di citazioni all'interno di scritti neotestamentari che non mostrano alcun antecedente veterotestamentario: dunque, se gli evangelisti si sono serviti di alcune opere come se fossero ispirate, non è possibile ipotizzare che esse non siano tali, quanto meno nella parte citata. È infatti evidente che, anche in testi in parte corrotti, lo Spirito che ha condotto la mano degli evangelisti ha permesso loro di distinguere quanto fosse presente in essi di veritiero, e quanto fosse invece da trascurare.¹¹⁵⁰

Fondamentale, a questo proposito, è la lezione trasmessa dal *Commento a Giovanni*, in cui Origene, nel far riferimento a conoscenze segrete che non dovrebbero essere divulgate, accenna anche a conoscenze nascoste e segrete a cui gli Ebrei accennano all'interno dei Vangeli e che non mostrano un riscontro all'interno dei testi canonici

¹¹⁴⁸ *Commento al Cantico Prol. IV 33: Sed neque apud Iudaeos quidem haberi usum huiusmodi reperimus lectionum, quas sive pro eo, quod aliqua supra humanam intelligentiam continebant, placuit sancto Spiritui auferri de medio, sive quod scripturis his, quae appellantur apocryphae pro eo, quod multa in iis corrupta et contra fidem veram inveniuntur, dari maioribus non placuit locum nec admitti ad auctoritatem.* Sulla dubbia testimonianza di *Commento a Matteo*, 28, si veda Norelli 2000, p. 31, che nota un'evidenze interpolazione successiva a Origene nel testo latino.

¹¹⁴⁹ *Commento ai Salmi, Prologo, apud EPIFANIO, Rimedio contro tutte le eresie, 64, 7.* Si veda sull'argomento Junod 2011.

¹¹⁵⁰ *Commento al Cantico, Prol. IV, 34: Illud tamen palam est multa vel ab Apostolis vel ab evangelistis exempla esse prolata et Novo Testamento inserta, quae in his scripturis, quae canonicas habemus, numquam legimus, in apocryphis tamen inveniuntur et evidenter ex ipsis ostenduntur assumpta. Sed nec sic quidem locus apocryphis dandus est; non enim transferendi sunt termini aeterni, quos statuerunt patres (Prov. 22, 28) nostri. Potuit enim fieri, ut Apostoli vel evangelistae sancto spiritu repleti sciverint, quid adsumendum esset ex illis scripturis, quid vero refutandum; nobis autem non est absque periculo aliquid tale praesumere, quibus non est tanta spiritus abundantia.*

dell'Antico Testamento.¹¹⁵¹ Tra queste correnti segrete di pensiero, una in particolare è citata da Origene in relazione alla nascita del concetto ebraico dell'anima immortale:¹¹⁵² e, come si è visto in precedenza, è proprio con il *Libro di Enoch* che tale concetto si introduce nel mondo ebraico.¹¹⁵³ Tuttavia, rimane da chiedersi per quale motivo l'Alessandrino, che cita talora il testo enochico, in questo caso non vi faccia riferimento: sembra infatti che la conoscenza segreta e nascosta da lui riconosciuta non sia volutamente ricondotta ad una fonte scritta.¹¹⁵⁴

Il riferimento, dunque, potrebbe indicare dottrine trasmesse oralmente in ambito giudaico, con cui Origene sarebbe venuto in contatto inizialmente ad Alessandria, ma soprattutto a Cesarea, poiché proprio nelle opere composte durante il soggiorno in questo luogo i riferimenti a tali conoscenze divengono più numerosi.¹¹⁵⁵ Nei confronti di queste conoscenze giudaiche, Origene mostra un grande rispetto e un'attenzione che è quantomeno peculiare nell'ambito della storia del cristianesimo delle origini, poiché proprio grazie a questo atteggiamento di apertura l'Alessandrino entra in contatto con i diversi livelli di interpretazione del testo biblico operati già in ambito ebraico. Ma Origene, che non legge l'ebraico, probabilmente conosce poco di queste dottrine diffuse in ambiente giudaico e dunque potrebbe appoggiarsi a testi a lui noti, scritti e tradotti in greco, che contengono informazioni simili: sa che esistono e che sono importanti e, volendo approfondirle, si appoggia su un insegnamento orale, possibile da trovare sia nell'ambiente di Alessandria che in quello di Cesarea, e su scritti che possono almeno in parte essere considerati affidabili, soprattutto in quanto

¹¹⁵¹ *Commento a San Giovanni* XIX, 92 e *Commento a Matteo*, 117, 250. Si veda Norelli 2000, p. 29 e Stroumsa 1995.

¹¹⁵² *Commento a Giovanni* XIX, 97. Origene sa che non tutti gli ebrei accettano la resurrezione: cfr. *Contro Celso* V, 14.

¹¹⁵³ Per l'analisi del concetto di anima, si veda: *Commento a Giovanni* VI, 64–70 e *Contro Celso* II, 9.

¹¹⁵⁴ Per questo motivo, Ruwet 1944 ipotizza che per l'Alessandrino esista una differenza tra testi apocrifi, in cui rientrerebbe il *Libro di Enoch*, e una conoscenza non scritta trasmessa oralmente nelle scuole ebraiche. Lo studio di queste fonti orali, probabilmente legate all'esegesi rabbinica del testo biblico, sarebbe di grande fascino e interesse per la storia del nascente cristianesimo. Una testimonianza della conoscenza della tradizione rabbinica in Origene è presentata in Tzvetkova–Glaser 2011.

¹¹⁵⁵ Si veda Stroumsa 1995.

contengono le stesse dottrine affascinanti cui è più difficile per lui accedere oralmente.¹¹⁵⁶

Tra queste conoscenze segrete rientra in particolare l'origine e la struttura del male, che in numerose occasioni è individuata come elemento problematico nel Nuovo Testamento, e che come si è visto ha una stretta connessione con elementi di derivazione apocalittica:¹¹⁵⁷ ciò che Origene nota, infatti, è l'effettiva mancanza di una demonologia vetero-testamentaria che si scontra con i vari livelli del mondo del male nel Nuovo Testamento. L'Alessandrino è particolarmente colpito dalla presenza del personaggio di Beelzebul, che non compare solo nelle parole dei cristiani, ma anche degli ebrei:¹¹⁵⁸ proprio questo induce una riflessione sulla diffusione della demonologia in vari strati dell'ebraismo. Se infatti solo i cristiani fossero a conoscenza dell'esistenza di un signore del male, ciò potrebbe essere dovuto al loro accesso a fonti di sapienza precluse ai non credenti. Ma nel momento in cui gli Ebrei ipotizzano che Gesù agisca in nome di Beelzebub, e non contro di lui, ammettono di avere avuto modo di sapere della sua esistenza, nonostante, come si è visto in precedenza, tale personaggio sia, più che marginale, assente nella tradizione vetero-testamentaria.¹¹⁵⁹

I vangeli, dunque, diventano nelle mani di Origene, esegeta dotato di un'insolita acribia, uno strumento prezioso per la comprensione di credenze nascoste dell'ebraismo anche farisaico: gli ebrei si sbagliano, nell'ipotizzare un collegamento tra Gesù e il principe del male, ma quanto meno, finalmente, riconoscono l'esistenza di un tale principe. Dunque, *essi certamente avevano appreso qualcosa riguardo ai demoni e al nome del loro signore Beelzebul, cose che certamente non hanno trovato all'interno della*

¹¹⁵⁶ In *Commento a Matteo*, 46, 94, si mette in guardia il pubblico contro la diffusione di queste dottrine non scritte, la cui esistenza è testimoniata anche in 117, 250, ma la traduzione latina che trasmette queste informazioni non è affidabile a questo proposito, come si è già avuto modo di osservare.

¹¹⁵⁷ Per l'importanza dell'elemento apocalittico in Origene, si veda ancora Stroumsa 1995, pp. 60–61.

¹¹⁵⁸ *Commento a San Giovanni XIX*, 94–96.

¹¹⁵⁹ Cfr. cap. II.

Bibbia.¹¹⁶⁰ Ma quale possa essere la fonte di tale conoscenza è, per l'Origene del *Contro Celso*, un mistero.¹¹⁶¹

Tuttavia, esiste con certezza la possibilità di una continua trasmissione del sapere dal Logos a tutte le creature razionali che continuano a seguirlo: *attraverso la sapienza di Dio, infatti, si rinnova continuamente la conoscenza dei segreti e lo svelamento degli arcani, non solo per gli uomini, ma anche per gli angeli e per le virtù celesti*.¹¹⁶² L'anima interiore dell'uomo puro, e conseguentemente dell'angelo, è l'unico ricettacolo possibile per misteri e arcani, e tale sapere è possibile solo procedendo nella via della sapienza a Dio, cioè seguendo il Logos.¹¹⁶³ Proprio il Logos, il principio di razionalità, è lo strumento che perfino gli angeli devono utilizzare per proseguire la loro istruzione, forse proprio perché, come la Sposa del *Cantico*, hanno continuamente bisogno di appellarsi alla loro razionalità per conoscere se stessi: per questo motivo, le parole dei Profeti e degli Apostoli non sono indirizzate solo agli uomini, ma anche ad ogni virtù celeste, a qualunque ordine essa appartenga e ognuno le interpreta nel modo in cui il Logos ha scelto di manifestarsi.¹¹⁶⁴

Esiste, tuttavia, una conoscenza angelica che non può essere trasmessa agli uomini se non in casi del tutto eccezionali. È questo il caso di Paolo, che ha potuto udire *parole da non pronunciare, che non ha potuto riferire: era permesso pronunciarle agli*

¹¹⁶⁰ *Commento a San Giovanni XIX, 94.*

¹¹⁶¹ *Contro Celso II, 9: οὐκ οἶδα ὅπόθεν τὰ περὶ Βεελζεβούλ μεμαθηκότων.*

¹¹⁶² *Commento al Cantico III, 6, 9: Innovatur enim semper agnitio secretorum arcanorumque revelatio per sapientiam Dei, non solum hominibus, sed et angelis caelestibusque virtutibus.*

¹¹⁶³ *Omelia su Numeri X, 3, 2: Si vero ad hominem velis referre tabernaculum testimonii, quoniam quidem corpus hominis tabernaculum Paulus appellat dicens: 'qui enim sumus in tabernaculo hoc, gemimus aggravati, in quo nolumus spoliari, sed supervestiri' –, si ergo ad hominem tabernaculum referamus, interiora velaminis, ubi inaccessibilia conteguntur, principale cordis dicemus, quod solum recipere potest mysteria veritatis et capax esse arcanorum Dei. Cfr. Sui Principi I, 2, 3. Quali autem modo intelleximus sapientiam initium viarum (Prov. 8, 22) dei esse, et quomodo creata esse dicitur, species scilicet in se et rationes totius praeformans et continens creaturae: hoc modo etiam verbum dei eam esse intellegendum est per hoc, quod ipsa ceteris omnibus, id est universae creaturae, mysteriorum et arcanorum rationem, quae utique intra dei sapientiam continentur, aperiat; et per hoc verbum dicitur, quia sit tamquam arcanorum mentis interpretis.*

¹¹⁶⁴ *Omelia su San Luca XXIII, 7: Docet igitur Salvator noster et Spiritus sanctus, qui locutus est in prophetis, non solum homines, sed etiam angelos et virtutes invisibiles. Cfr. Commento a Matteo, 12, 36.*

*angeli, ma non agli uomini.*¹¹⁶⁵ Nessun uomo ha dunque il diritto di ripetere tali conoscenze, anche una volta venutone in possesso, al punto che si può ipotizzare che perfino la Scrittura non sia che una parte infima della conoscenza totale che proviene da Dio.¹¹⁶⁶ Per questo motivo, è assolutamente credibile che alcuni saperi siano stati volutamente tenuti nascosti all'uomo.

Tra questi, in particolare, la dottrina sui demoni, molto difficile da comprendere per la natura umana, deve essere mantenuta il più possibile nascosta.¹¹⁶⁷ Non stupisce, dunque, che all'interno delle opere di Origene l'argomento demonologico sia trattato in maniera peculiare. Il rischio è ben espresso nel *Contro Celso*: gli argomenti con cui i demoni e gli angeli delle nazioni possono indurre anche i cristiani a venerarli possono essere molto convincenti, e come tali sono assolutamente pericolosi.¹¹⁶⁸ Dunque, all'interno dell'opera origeniana il trattamento dell'argomento demonico segue un principio di adattamento alla conoscenza del pubblico: il principio è espresso nella prefazione al *Commento al Cantico*, in cui si afferma che la lettura di un testo, anche appartenente alla Scrittura, deve dipendere dall'avanzamento spirituale dell'anima che lo intraprende.¹¹⁶⁹ Come è meglio non affrontare la lettura del Cantico, se l'anima è ancora disposta verso l'elemento carnale, allo stesso modo sembra che la conoscenza dell'origine del male e delle sue caratteristiche non sia adatta se non a chi è avanzato nella vera sapienza. La sapienza, specialmente quella relativa alla caduta angelica e alle sue conseguenze, deve essere tenuta nascosta per vari motivi, tutti chiaramente indicati dalla Scrittura: innanzitutto, *si deve tenere nascosta la sapienza del re (Tb. 12, 7); non si devono gettare le perle ai porci (Mt. 7, 6); infine, la sapienza non andrà in un'anima malvagia e neppure*

¹¹⁶⁵ *Commento a San Giovanni XIII*, 28: il riferimento è a 1Cor 6, 12. Paolo è accostato da Origene per sapienza a Mosè e a Gesù, che come lui avrebbero affidato le loro conoscenze prevalentemente all'oralità e solo a persone di comprovata fiducia. Si veda Stroumsa 1995, p. 67.

¹¹⁶⁶ *Commento a San Giovanni XIII*, 30:

¹¹⁶⁷ *Contro Celso VII*, 67.

¹¹⁶⁸ *C. Cels III*, 37.

¹¹⁶⁹ *Commento al Cantico, Prol. I*, 4–6. Interessante notare come l'esegesi ebraica del Cantico sia tenuta in gran conto da Origene: si veda Stroumsa 1995, pp. 61–62.

*abiterà in un corpo schiavo del peccato (Sap. 1, 4).*¹¹⁷⁰ Dunque, affidare alla scrittura un discorso che la volontà di Dio vuole mantenere segreto, in quanto *μυστικός*, sarebbe un empio tradimento.¹¹⁷¹

L'argomento demonologico sembra conseguentemente affrontato da Origene nei diversi livelli che il suo pubblico gli consente di trattare.¹¹⁷² Come è noto, le opere di Origene possono essere distinte in quattro grandi categorie, destinate a quattro differenti tipologie di pubblico. Il *Contro Celso*, con il suo interlocutore teoricamente pagano,¹¹⁷³ il *Sui Principi*, che rappresenta la *summa* della conoscenza dell'Alessandrino; i Commenti, destinati a dotte discussioni scolastiche;¹¹⁷⁴ infine, le Omelie, pronunciate davanti a una cerchia meno ristretta di auditori.¹¹⁷⁵

Il *Contro Celso* contiene molta della demonologia origeniana, anche se presentata in forma non sistematica, nonostante i due libri finali si occupino proprio di questo argomento. Nel rispondere all'interlocutore greco, Origene utilizza ampi riferimenti alla sapienza filosofica greca, altrove più nascosti, e si concentra soprattutto sulle questioni che possono essere condivise da Celso, ma che sono state da lui fraintese: gli dei delle nazioni come demoni e il collegamento tra demoni, magia e divinazione.

¹¹⁷⁰ Tutti questi testi sono citati in *Contro Celso*, V 29. Per il valore del termine perla, l'ovvio rimando è a *Commento a Matteo* X, 8 e in particolare a X, 10, in cui il paragone tra perla e conoscenza è esplicito, come del resto nel testo evangelico.

¹¹⁷¹ *Contro Celso* V, 29.

¹¹⁷² Si veda Monaci 1995, pp. 1006–109.

¹¹⁷³ Sul destinatario del *Contro Celso*, si veda Simonetti 2004, pp. 93–94: *Se infatti egli ha scritto la sua replica in prima istanza per Ambrogio e, più in generale, per lettori cristiani di buon livello culturale, quelli cioè che la critica di Celso poteva mettere in difficoltà, per certo ha tenuto presenti anche le esigenze di un lettore pagano.* Per quanto riguarda l'appartenenza al genere letterario, il *Contro Celso* può essere avvicinato ai grandi commentari biblici di Origene, di cui la maggior parte erano ormai stati completati al tempo della composizione di questa opera, l'ultima tra le maggiori di Origene: sul metodo esegetico dell'Alessandrino, si veda Simonetti 2004, pp. 77–80.

¹¹⁷⁴ Ma si ricordi che secondo la testimonianza di GIROLAMO, *Epistolae*, 84, 10, Origene avrebbe accusato Ambrogio di aver diffuso il *Sui Principi* senza la sua autorizzazione. Si veda, a proposito del *pericolo di scrivere* per Origene, Junod 2011.

¹¹⁷⁵ La differenza tipologica tra le opere di Origene è sviluppata in particolare in Simonetti 2004.

Nelle Omelie, la riflessione teorica sull'origine dei demoni, intesi come creature razionali, è praticamente assente:¹¹⁷⁶ la grande eccezione, la *XIII Omelia su Ezechiele*, non è imputabile a Origene, che la scrive su richiesta, e che comunque devia l'argomento, trattato con ampiezza e con acribia molto maggiore nel *Sui Principi*. Gli elementi che l'Alessandrino tratta nelle Omelie sono quelli più evidentemente legati alla vita quotidiana e alla lettura più superficiale del testo biblico: la possessione demoniaca, interpretata con il risvolto psicologico degli spiriti dei peccati, la magia e la divinazione. Nelle Omelie, quello che interessa Origene non è l'origine dei demoni, ma la loro azione sul mondo e il modo in cui l'uomo può e deve evitare il loro contatto. Anche il problema del destino del male è meno presente nelle Omelie, in cui il discorso sembra essere più aderente al testo biblico.

I Commenti, invece, presentano una riflessione molto più estesa, sulle creature razionali e sul loro destino, sull'essere o gli esseri che comandano le schiere del male, sulla corporeità stessa dei demoni: non interessa più solo l'azione dei demoni, ma anche la loro origine, il loro destino, la loro natura. Tuttavia, all'interno di questi testi sono presenti solo accenni, che si possono rinvenire quasi casualmente, per via di una citazione all'interno del testo biblico.¹¹⁷⁷

La reale importanza della demonologia per Origene è invece evidente nel trattato: il *Sui Principi* dedica uno spazio impressionante a questo argomento, non solo per i

¹¹⁷⁶ Si veda Monaci 1995, pp. 108–9: *confrontando il Sui Principi con la predicazione, si assiste, sotto il profilo demonologico, non soltanto ad un cambiamento di temi, ma anche ad un mutamento, per così dire, di registri culturali: là quello filosofico, di matrice greca, qui quello più tradizionale di matrice giudaica.*

¹¹⁷⁷ Un simile atteggiamento è rilevabile nelle Omelie anche in relazione alla preesistenza delle anime, argomento che, come si è visto, è strettamente connesso alla demonologia, e nella creazione delle creature razionali a immagine e somiglianza di Dio. Cfr. Monaci 1980, p. 75: secondo l'autrice, l'assenza però deriverebbe da un mutato orientamento ideologico dell'Alessandrino, che Prinzivalli 2000b e Simonetti 2006 rifiutano, sottolineando la centralità e la continuità di tale dottrina in tutta l'opera origeniana; inoltre, le Omelie e i Commenti sarebbero, secondo Monaci, più connesse al mondo attuale, come risulta anche dall'esame della trattazione demonologica. Si veda, per la creazione delle creature razionali, Sfamini Gasparro 1986, p. 60: [...] *l'interpretazione del duplice racconto del Genesi relativo alla creazione dell'uomo e della successiva menzione della cacciata di Adamo dal Paradiso non è univoca, ma si atteggia diversamente in relazione alle varie prospettive secondo le quali è affrontato il testo biblico.*

molti capitoli a ciò dedicati, ma anche per i diversi punti di vista da cui la problematica è analizzata. La sorte delle creature razionali, dalla loro origine alla loro fine, domina completamente l'argomentazione dell'Alessandrino, che continua a tornarvi, quasi inconsapevolmente, alterando la struttura del trattato.¹¹⁷⁸ Qui la riflessione origeniana raggiunge i suoi massimi livelli, e si può capire l'imbarazzo di Rufino nell'introdurre proprio la demonologia origeniana a Roma: nel trattato, Origene, pur confrontandosi come sempre con il testo biblico, sembra allontanarsene maggiormente e trovare delle soluzioni originali, che avranno scarso seguito nella dottrina ecclesiastica.

Tuttavia, non sembra che si possa ipotizzare che le differenze tra le varie opere siano imputabili a un mutamento cronologico: è effettivamente testimoniato che il *Sui Principi* è opera che precede le altre per epoca compositiva, ma gli elementi fondamentali che sorreggono la demonologia di Origene si mantengono nel tempo, fino alle ultime opere. Piuttosto, le differenze che hanno indotto a ritenere quasi schizofrenico l'atteggiamento origeniano verso tale argomento sono imputabili alla necessità di mantenere nascoste determinate verità, che possono essere espresse al ristrettissimo pubblico per cui era stato composto il *Sui Principi*, non destinato, secondo la testimonianza di Girolamo, alla pubblicazione.¹¹⁷⁹ Origene si mantiene dunque fedele a se stesso: se il Logos ha voluto mantenere nascoste le conoscenze che gli Ebrei stessi non hanno scritto, così si deve fare. Inoltre, i dubbi e le ipotesi espresse nel trattato non possono essere diffuse nel popolo, proprio perché sono ipotesi che, per quanto sorrette dalla lettura del testo biblico, possono non essere condivise da tutti e possono, soprattutto, essere pericolose per la salvezza di alcune anime.

¹¹⁷⁸ Cfr. Simonetti 2006.

¹¹⁷⁹ Si veda Monaci 1995, p. 109: *Per comprendere come la demonologia di Origene possa essere nello stesso tempo estremamente innovativa e insieme conservatrice della tradizione, bisogna tenere presente il modello di realtà e di comunicazione che vi è presupposto: un modello che prevede diversi livelli a ciascuno dei quali corrispondono, dal punto di vista del soggetto, diversi gradi di preparazione intellettuale e di elevazione morale e, dal punto di vista dell'oggetto, gradi diversi di realtà secondo una scala che va dal sensibile, caratterizzato dalla lotta contro le passioni, all'intelligibile in cui vi è la contemplazione delle realtà celesti.*

6. CONCLUSIONE

Dunque, non schizofrenia, ma diverse sfaccettature di un medesimo problema, che può essere interpretato solo a partire dal quadro d'insieme fornito dalle opere più teoriche e che presentano un, seppur vago, accenno di sistematicità: il *Contro Celso* da una parte, che pure ha una sua peculiare ragion d'essere e dunque una struttura che di per sé contrasta con la sistematicità, e il *Sui Principi*, trattato che non riesce a mantenere, per varie ragioni, una struttura lineare.¹¹⁸⁰ Tutte le altre opere si occupano di demonologia per spunti che sono accidentalmente richiesti dal testo biblico che di volta in volta Origene deve interpretare: dunque, all'interno dei Commenti e delle Omelie, a un livello più o meno alto, la riflessione si occupa non di un insieme, ma di un'accezione particolare della demonologia. Sullo sfondo, deve però rimanere la capitale affermazione del *Sui Principi*, secondo cui il mondo del male è gerarchicamente organizzato in diverse categorie di esseri, di cui l'autore tratta in base alla loro occorrenze, come gli spiriti dei peccati nelle *Omelie a Giosuè* e al *Salmo 36*.

La difficoltà della demonologia origeniana, che deve essere interpretata come unitaria, deriva dunque dalla complessa terminologia demonologica, determinata fondamentalmente dalla lettura di Paolo, e dall'assenza di un trattato sistematico che ne parli: proprio per questo, però, è necessario comprendere quali siano i caratteri comuni di tutte le attestazioni dei termini che in qualche modo rimandano al male e capire perché compaiano in forme diverse nelle diverse opere. Per Origene, se la terminologia paolina presenta elementi di complessità è necessario che la demonologia che essa indica sia parimenti complessa: a nome diverso corrisponde funzione diversa, e questa chiave di lettura serve per interpretare ogni occorrenza dei termini nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Origene, dunque, sente davvero l'esigenza, espressa nel *Sui Principi*, di ordinare in qualche modo l'elemento demonologico, così privo di chiarezza prima di lui: egli si serve della tradizione precedente in tutte le sue forme, dai Padri che lo hanno preceduto, agli apocrifi

¹¹⁸⁰ Cfr. Simonetti 2006, pp. 157–173.

dell'Antico e del Nuovo Testamento, fino alla tradizione biblica stessa e cerca di unire il tutto in un *unicum*, che possa spiegare l'intera realtà a sua disposizione.

La chiave comune che Origene sceglie di utilizzare è il concetto di razionalità, di cui si serve anche per entrare in contatto con una tradizione pagana che, quanto meno nel *Contro Celso*, egli mostra di padroneggiare con una certa dimestichezza: il δαίμων è, nella tradizione cristiana come in quella pagana, un elemento che non solo mette in contatto l'uomo con una realtà altra, pericolosa, potremmo dire impura, ma anche un elemento di totale irrazionalità. Origene cerca di dare un senso a questa irrazionalità e, in definitiva, apparentemente ribalta il concetto stesso di demone irrazionale: il demone, infatti, sembra operare secondo un progetto razionale, agendo sull'uomo stesso, che nell'errare si comporta in maniera irrazionale. La chiave del pensiero demonologico origeniano può essere individuata nella centralità del Logos, inteso proprio come forma di razionalità, che dovrebbe riportare a sé ogni creatura *rationabilis*, creatura in grado di utilizzare la ragione, ma che non necessariamente la utilizza.

Il demone è ciò che cerca di portare l'uomo nel regno del Chaos, in cui il demone stesso è caduto a causa del suo errore: ma per fare ciò, agisce in base a un progetto che deriva da un uso della razionalità distorto. Proprio l'esistenza di questa razionalità distorta sembra essere il motivo per cui, inevitabilmente, alla fine, anche l'anima malvagia deve tornare al bene: la fiducia di Origene nella ragione, che deriva da Cristo, lo induce a ipotizzare che prima o poi la ragione stessa porterà il male alla comprensione di se stesso in quanto male, e dunque a un ritorno al bene.¹¹⁸¹

¹¹⁸¹ La morte in Croce di Cristo sarebbe lo strumento attraverso cui l'uso errato della razionalità del diavolo può essere scardinato: si veda, per questa ipotesi, Bostock 2011, p. 120, con riferimento alla duplice crocifissione, di Cristo nel mondo materiale e di Satana in quello spirituale, evidenziato da Origene in *Omelie su Giosuè VIII*, 3. Che i demoni temano la Croce è argomento trasversale alle opere di Origene (cfr. *Omelie sull'Esodo VI*, 8). Dunque, come osserva Ramelli 2011, p. 668, con l'apocatastasi *every creature will be renovated, clearly not only through the physical resurrection, but also through a spiritual resurrection, that is, complete liberation from evil and restitution to its original state, before the evil entered the world*. Se intendiamo dunque che il male sia l'irrazionalità o l'uso scorretto della razionalità, il pensiero origeniano sembra assumere una coerenza interna.

La razionalizzazione del male sembra essere una caratteristica della demonologia di Origene, che apparentemente ottiene, attraverso questo processo, un risultato efficace non solo in seno al cristianesimo, ma anche per il pubblico pagano: infatti, come osservato da Monaci, l'Alessandrino ha sentito l'esigenza di mettere ordine in due sistemi confusi, quello cristiano, in cui da sempre è mancata una riduzione schematica dei diversi elementi del mondo del male, e quello pagano, in cui la demonologia stessa appare contraddittoria.¹¹⁸² L'esistenza del concetto di demone malvagio in Plutarco è problematica, ma ormai è un dato di fatto, diffuso dalla filosofia greca già a partire da Senocrate, e senza una soluzione effettiva, come dimostra anche il testo di Apuleio. Ma l'intenzione di Origene sembra anche la necessità di razionalizzare un fenomeno molto più vasto, che Burckhard indica come *l'ossessione sempre crescente del miracolo, il fanatismo pagano, il misticismo e l'esaltazione ascetica*, elementi di cui Origene si serve come confutazione al paganesimo e come strumento di conversione.¹¹⁸³ A differenza della filosofia, che non sembra dare le risposte che l'uomo cerca, il cristianesimo e la sua rivelazione si mostrano in grado di andare oltre, grazie alla rivelazione medesima.¹¹⁸⁴

L'opera di Origene, dunque, contribuisce in maniera sostanziale a mutare la condizione della demonologia, che non si presenta più come un *coacervo piuttosto disarticolato di credenze, di pratiche e di comportamenti; come un frutto avvelenato in cui l'irrazionale sembra prendere il sopravvento sulla ragione; come malattia mentale o come espressione di un pensiero marginale popolare, in bilico tra magia e superstizione*.¹¹⁸⁵ Al contrario: la demonologia è lo strumento di cui l'autore si serve per dimostrare in che modo, attraverso schemi razionali, ciò che è irrazionale può penetrare nella mente dell'uomo e come si può evitare che ciò avvenga. La nuova demonologia origeniana appare come un complesso modello concettuale – un paradigma – in grado di riassorbire in una teoria generale i rompicapo emergenti dal confronto ravvicinato con le religioni, la

¹¹⁸² Monaci 1995.

¹¹⁸³ Burckhard 1970, p. 217.

¹¹⁸⁴ Su questo argomento, si rimanda al fondamentale Lane Fox 2006.

¹¹⁸⁵ Monaci 1995, p. 112.

*filosofia, le istituzioni del mondo greco-romano.*¹¹⁸⁶ In un mondo dominato dal disordine e dall'irrazionale, Origene contrasta tale tendenza entropica razionalizzando anche ciò che non potrebbe essere razionalizzato, il principio stesso dell'irrazionalità, cioè il mondo del male.

La necessità che l'Alessandrino sembra avvertire fortemente, quanto meno in ambito demonologico, e in modo assolutamente dichiarato, è la sistematizzazione di un patrimonio troppo vario e contrastante; le fonti, diversissime, di cui si serve sono amalgamate in un tutto che crea un sistema complesso ma, nonostante alcune difficoltà, coerente. Non è dunque corretto parlare di Origene come del più *inventive diabolologist* tra i cristiani, secondo le parole di Russell, poiché l'Alessandrino non inventa: utilizza materiale preesistente e lo fonde in un unico schema razionale.

La difficoltà principale è proprio la razionalità: poiché se da un lato Origene sa che il male deve in qualche modo essere connesso alla sfera dell'irrazionale, e su questo ha l'appoggio indiscusso dell'intero patrimonio culturale greco, dall'altra il Nuovo Testamento è chiaro nell'affermare che il male ha una sua coerenza interna e una sua organizzazione che rientra necessariamente in uno schema razionale. L'utilizzo del materiale neo-testamentario e apocrifo senza scivolare in posizioni dualiste è rischioso, e in fondo la posizione qumranica, che crea un'opposizione dualista a partire dallo stesso materiale che serve da base per la composizione dei Vangeli, è testimonianza evidente di questo pericolo. Ma il dualismo è, evidentemente, soluzione inapplicabile per Origene.

La soluzione scelta da Origene per amalgamare tra loro le varie posizioni e per contrastare le varie ipotesi gnostiche si basa sull'importanza fondamentale assunta dalla scelta morale dell'individuo, che si rivela nel momento della caduta delle creature razionali e nel loro continuo e inalienabile utilizzo del libero arbitrio. La colonna portante del pensiero origeniano mantiene anche in questo ambito la sua centralità, poiché tutta la demonologia è incardinata sulla libera scelta e sull'autodeterminazione delle creature razionali.

¹¹⁸⁶ Monaci 1995, p. 112.

Il fondamentale apporto della riflessione di Origene sta proprio nel mantenimento, e non nell'eliminazione, della distanza tra demone e angelo malvagio, come ipotizzava Adele Monaci.¹¹⁸⁷ Le creature malvagie, infatti, sono divise in due categorie nettamente distinte e con pochi rapporti tra loro: i capi della rivolta, gli angeli caduti, i *principes* da un lato, e le loro schiere, i loro faticanti, potremmo dire, dall'altra. I primi sono veramente creature razionali e non hanno perso il loro status: hanno liberamente e volontariamente scelto di compiere il male e lo fanno in maniera consapevole, agendo sul mondo attraverso uno schema razionale. Questi sono i veri eredi del diavolo evangelico, del satana tentatore, e sono molteplici poiché diverse sono le *figurae diaboli* che li dipingono nella Scrittura: sono il diavolo e i suoi angeli del *Vangelo di Giovanni*. Hanno un regno, che può essere un luogo geografico o un ambito mentale, su cui governano, avendo alle dipendenze schiere abbondanti di servitori, rivestiti, loro sì, di un corpo oscuro, che agiscono ai loro comandi perché hanno perso la capacità di scegliere indipendentemente il bene e il male. Questi, i demoni evangelici, sono forse più facilmente recuperabili, poiché nel tempo possono avvertire la mancanza della loro parte razionale, essendo la loro anima mutilata, ma hanno ceduto per inerzia ciò che li rende creature razionali, poiché si comportano come se fossero irrazionali: ecco, forse, il motivo del corpo oscuro che li riveste.

D'altra parte, la tendenza a immaginare il mondo demonico come esercito è così vicino al modo di pensare anche dei più semplici tra gli auditori di Origene che non vale la pena di mascherare questa parte della riflessione origeniana, che pure rappresenta, per l'Alessandrino, un problema esegetico: la distinzione tra diavoli e demoni, dunque, può essere presentata nelle Omelie, perché fa parte del sentire comune degli albori del Tardo Antico.

Proprio attraverso questa distinzione, dunque, Origene sembra compiere un atto estremamente coraggioso e assolutamente frainteso dalla tradizione successiva: se da un lato pone la demonologia sotto l'ala della filosofia greca, dall'altra l'allontana quanto più possibile. Come osserva ancora Monaci, *la vasta gamma di attività dei*

¹¹⁸⁷ Monaci 1995, p. 148.

demòni nei vari aspetti delle realtà esterne, già individuata nelle tradizioni precedenti, viene interamente accolta da Origene, che però, anche in questo caso, si sforza di presentarla in un modo accettabile anche da un punto di vista filosofico. Ma proprio qui sta la fondamentale differenza tra Origene e la tradizione filosofia: il suo male non è non-essere, per quanto egli dichiara che sia così, ma è un essere male con la consapevolezza di esserlo.

La ragione di cui le creature *rationabiles* sono dotate non è strumento che conduce necessariamente al bene, quanto meno, non nel tempo di una vita. Il diavolo e i suoi angeli scelgono di usare la ragione per fare del male, consapevoli di fare del male. Che però quella ragione possa infine farli redimere, sembra essere quanto meno la speranza, se non la convinzione, di Origene, poiché la ragione di cui le creature sono dotate è partecipazione al Logos, a Cristo, che è medico in grado di curare ogni male, anche morale.

Il male si configura dunque nella scelta morale, non solo tra bene e male, ma tra razionalità e non razionalità: Rufino correttamente ha tradotto λογικός con *rationabilis* e non con *rationalis*. L'uomo può scegliere di usare la ragione che gli è stata data bene o male, oppure può scegliere di non utilizzarla affatto, senza per questo smettere di essere uomo: ma questo lo relega in una posizione inferiore, che si potrebbe paragonare a quella degli ignavi danteschi, al cui confronto anche il male può rallegrarsi.

Il diavolo che usa male la ragione appare, da un certo punto di vista, più vicino alla creatura che usa bene la ragione, rispetto a chi non la usa affatto, da cui potrebbe derivare la differenza tra i due tipi di corpo che le creature che si sono allontanate da Dio rivestono: perché, altrimenti, i diavoli dovrebbero avere un corpo sottile e luminoso come quello degli angeli e l'uomo, che ha commesso un peccato meno grave, dovrebbe essere rivestito di materia pesante? O si accetta che Origene sia qui caduto in contraddizione, o si deve ammettere che sia intervenuta una valutazione sul ruolo della ragione nella differenziazione delle creature *rationabiles*.

La riflessione, d'altra parte, potrebbe essere di carattere psicologico, ambito che comunque sembra interessare moltissimo l'Alessandrino: chi erra, ma utilizzando la

ragione, può essere ricondotto alla verità dalla ragione stessa, che utilizza abitualmente, mentre per chi agisce come un animale, quindi rinunciando al suo retaggio di creazione, non è possibile ottenere un pentimento, poiché manca la categoria che lo presuppone, la ragione appunto. Si può solo attendere che la creatura avverta la mancanza di quella metà della sua anima di cui si è deprivata e che, una volta ricompattata alla restante parte, mostrerà gli errori commessi. Origene, comunque, si mostra molto più fiducioso sul secondo tipo di redenzione che sul primo, ma non può non avere fiducia nella capacità della ragione, poiché ciò equivarrebbe a non aver fiducia nel Logos.

Dunque, l'analisi demonologica consente a Origene di ottenere anche un secondo risultato, ai suoi occhi, probabilmente, importante quanto il primo: la fondazione di una psicologia cristiana attraverso l'uso di termini e concetti della filosofia greca, e stoica in particolare. L'attenzione dell'Alessandrino per questo aspetto è fondamentale, poiché tutti i riferimenti al male nelle Omelie hanno l'obiettivo, anche attraverso l'uso di una comunicazione piuttosto semplice, di confutare l'ipotesi, radicata tra i *simpliciores*, che il male non sia responsabilità dell'uomo ma del diavolo, e che senza il diavolo il male non potrebbe sussistere. Origene è assolutamente contrario a questo punto di vista: il male è dentro l'uomo poiché dentro l'uomo è radicalmente innestato il libero arbitrio e dunque non è possibile costringere qualcuno al male senza la sua partecipazione ad un'inclinazione malvagia, che può essere la stessa assenza di una posizione, di una scelta precisa (e ancora il pensiero va agli ignavi danteschi).

Origene non vuole confutare l'attività negativa dei demoni sugli uomini, sia per convinzione personale, come sembra intendere Monaci, sia perché l'ambiente di Alessandria e soprattutto di Cesarea non gli consentirebbe altrimenti: ma questa attività non può ottenere nulla se l'uomo mantiene il controllo della sua parte razionale. Origene davvero può, in questo modo, liberare dall'angoscia il suo auditorium, poiché lasciando ogni iniziativa morale all'uomo lo rende libero dalla schiavitù del diavolo: gli eventi negativi, prodotti dalle schiere demoniche, possono

colpire l'uomo, ma non possono allontanarlo da Dio a meno che egli stesso non lo decida consapevolmente.

Ma anche questo punto della riflessione origeniana, così fondamentale per l'affermazione del principio di responsabilità individuale, sembra perdersi dopo di lui. Monaci osserva come solo gli elementi secondari della riflessione di Origene siano stati accolti dai suoi successori: il libero arbitrio del diavolo, che consente la salvezza della teodicea, e la marginalità della caduta angelica, messa in disparte dalla vivacità espressiva con cui l'Alessandrino descrive la caduta, come folgore, delle grandi *figurae diaboli*. Non è infatti la caduta angelica ad essere posta in posizione secondaria, ma quella dei Vigilanti, che, come rappresentazione della tensione delle creature *rationabiles* alla corporeità, non può far parte della dottrina trasmessa ai *simpliciores* nelle omelie.

Tale conoscenza, infatti, non può essere destinata a tutti, e solo un'attenta lettura del testo biblico può consentire l'accesso a questa forma di sapere, assolutamente nascosta: Origene stesso ci dà la chiave di lettura della sua dottrina demonologica. Il riferimento è alla *χαριστάτη παράδοσις* appresa dagli Ebrei, secondo cui la Scrittura può essere paragonata a una casa in cui molte delle stanze sono chiuse a chiave, una chiave che non è posta vicino alla stanza stessa, ma lontano da essa.¹¹⁸⁸

La chiave di lettura della demonologia origeniana, come accade per l'esegesi biblica, è dispersa nei testi, moltissimi, che l'Alessandrino scrive a tale proposito e solo la loro unione può portare a una soluzione finale: la ricostruzione degli accenni sparsi è l'unica modalità ermeneutica che consente di aprire tutte le stanze chiuse e solo la comparazione tra *loci* diversi, per opera e per età compositiva, può aiutare

¹¹⁸⁸ *Filocalia* II, 3. Si veda Stroumsa, pp. 64–65. Non è privo di importanza che tale interpretazione sia stata inserita nella *Filocalia* a partire dal *Commento ai Salmi 1–25*, la prima opera pubblicata da Origene, che non ci è giunta se non in frammenti. Si veda Junod 2011, p.91, secondo cui *la préface du premier ouvrage d'Origène peut être considérée comme l'acte fondateur [...] du commentaire scripturaire*.

l'interprete moderno a capire dove siano le diverse chiavi che possono aprire tali stanze.¹¹⁸⁹

¹¹⁸⁹ Una parte di queste chiavi è certamente da riconoscere nella filosofia pagana, poiché, come osserva Monaci 1990, p. 238, *la demonologia del Sui Principi può essere vista come quei monumenti della più antica architettura cristiana innalzati con materiali provenienti da edifici sia pagani sia cristiani preesistenti. Nella nuova costruzione è possibile individuare con precisione la provenienza dei singoli elementi, ma nello stesso tempo essa è una creazione originale, frutto di collegamenti inediti tra le idee. In conclusione, dunque, come osservato da Campenhausen 1967, p. 60: l'apporto originale di Origene è in primo luogo la sistematicità del lavoro, il passaggio dall'interesse filosofico occasionale, spesso confuso e superficiale, al lavoro intellettuale metodico, dall'aforisma della discussione colta all'impostazione consapevole di un sistema teologico ben fondato. Non v'è una sola proposizione in Origene che sia pronunciata alla leggera, non un pensiero che non possa essere preso sul serio e ulteriormente sviluppato.*

CONCLUSIONE

Al termine di questo breve viaggio nella riflessione demonologica, iniziato con Omero e terminato con Origene, nato dal desiderio di spiegare cosa sia avvenuto al termine δαίμων nel passaggio tra l'età ellenistica e il mondo cristiano, molto ancora rimane da spiegare. Tuttavia, alcuni elementi sembrano aver trovato una loro collocazione nel complesso puzzle delle nostre fonti.

Sembra che tutte le numerose e varie valenze che il termine δαίμων riveste in ambito greco si siano mantenute nel tempo, compresa quella che appare la prima e fondamentale, presente nel testo omerico, di manifestazione del divino nella realtà materiale, pur con l'evidente prevalenza di alcune sulle altre. Avvertito come uno strumento del divino di presentarsi all'uomo, il δαίμων viene rappresentato sotto sembianze materiali, come se si trattasse di un essere che appartiene in parte ad una realtà e in parte all'altra: questo determina, in parte, la fortuna del δαίμων inteso come figura di intermediario, che non smette mai di esistere nella concezione non solo ellenistica, ma anche cristiana. Nel momento in cui il concetto di divinità trascendente impedisce al Dio di essere percepito con sensi materiali, esso si rivela all'uomo o più in generale alla realtà materiale attraverso un suo emissario, che i pagani intendono come il demone e i cristiani come l'angelo. Non importa quale sia il ruolo che effettivamente l'intermediario svolge, sia che si tratti di governare la realtà materiale stessa, attività sconveniente al Dio trascendente, sia che debba vegliare sull'uomo. Ciò che importa è che il demone è in grado di intendere le volontà divine per trasmetterle all'ambito di sua competenza: un ruolo immortalato da Platone nel riferimento agli dei giovani del *Timeo*, ma presente anche nella teoria giudaico-cristiana degli angeli delle nazioni ereditata dagli angeli di Origene, che si occupano del governo del mondo materiale, svolgendo la loro attività in maniera più o meno consona.

Il δαίμων è anche Destino: nel mondo omerico, come si è visto, il fato ineluttabile è stabilito da una forza divina che trascende gli dei stessi. Ma anche successivamente,

l'ordine imposto al mondo dal Dio trascendente, la Provvidenza, deve avere dei ministri che la impongano, che operino nel bene o nel male per soddisfarla, idea che è ripresa dai cristiani, i cui angeli sono agenti della Provvidenza; e, per mostrare come il termine stesso δαίμων fosse ormai inscindibile dal concetto di destino, soprattutto nella sua sfumatura negativa, Atenagora ipotizza una struttura del mondo a due provvidenze, di cui una amministrata da Dio, e l'altra gestita dai demoni.

Tuttavia, questo concetto del demone come Fato ha un'altra conseguenza: se il δαίμων rappresenta una forza così potente da superare il potere delle divinità stesse, come i poemi omerici mettono in chiaro con un'evidenza nettissima, esso deve rappresentare una forza a loro contrapposta e in qualche modo antitetica. Ciò che gli dei olimpi rappresentano, come ben chiaro dal mito, è la potenza della razionalità che annienta e ordina il Chaos: gli dei, dunque, sono la ragione. E poiché il δαίμων si oppone agli dei, senza alcuna spiegazione e senza alcuna logica, esso deve rappresentare l'opposto: δαίμων è la forza dell'irrazionale che sconvolge la vita dell'uomo e del mondo. Tutto ciò che è irrazionale è δαίμων: il destino, la malattia mentale, l'istanza irrazionale dell'istinto che è nell'uomo. Il δαίμων si configura dunque naturalmente come il male: tutto ciò che allontana l'uomo dalla sua *ratio* è infatti negativo.

Tuttavia, il termine gode di una polivalenza tale da essere vivo in diversi contesti: infatti, l'identificazione del δαίμων con il divino che si manifesta nel mondo non esclude, almeno negli *Inni Omerici*, una sua parentela, talora una sua identificazione, con lo θεός. Ma, soprattutto, il termine finisce per rappresentare ciò che per eccellenza ha un contatto con la sfera del divino e dell'umano: l'anima dei defunti, che partecipa del mondo mortale in quanto è stata incarnata, e del mondo divino in quanto principio divino che è nell'uomo. A differenza degli dei, che possono essere indifferenti al mondo umano, i demoni così intesi hanno una partecipazione alla vita materiale, e questo merita loro un culto, ma anche per esempio il disprezzo di Empedocle, che si chiede il motivo per cui un principio divino debba essere

allontanato dal divino stesso: riflessione che, in definitiva, procede fino a Filone e da qui al mondo cristiano.

Questi morti che vagano sono indubbiamente pericolosi, per il mondo greco, ebraico e cristiano: sono un frammento di mondo divino in quello materiale, con i rischi che ne conseguono. Ancora una volta, è lo studio di Mary Douglas a mostrare quale sia il pericolo: ciò che appartiene a due mondi è pericoloso, perché impuro, tanto per gli uni quanto per gli altri. Il mondo ebraico esprime più chiaramente di quello pagano il rischio: i morti, che hanno perso il loro corpo, possono volerne uno e usurparlo ai vivi, loro legittimi padroni. Ma, d'altra parte, il culto dei romani per i *Lares* ha proprio la funzione di evitare che le *Larvae* cerchino di ottenere ciò che non spetta più loro ma che desiderano terribilmente: il contatto con la materia. E, ancora una volta, Filone magistralmente unisce le varie tradizioni, indicando proprio nel desiderio di materia il motivo della caduta di alcune anime.

Il δαίμων, dunque, inteso nelle sue diverse accezioni, ma soprattutto in quanto elemento divino posto in un contesto materiale, non può che generare paura: proprio per placare tale timore l'intervento di Platone, che raccoglie tutte le valenze del termine, intende razionalizzare questa confusa condizione, riducendo in un unico schema tutte le accezioni. Lo stesso principio con cui, come si è visto, si mette all'opera Origene: nel momento in cui il timore dell'intervento di una realtà non comprensibile e contro cui sembra non si abbia difesa raggiunge livelli intollerabili, Platone da un lato e Origene dall'altro intervengono per eliminare questo terrore davanti all'elemento irrazionale. E l'unico modo per ottenere un tale risultato è la razionalizzazione dell'irrazionale: entrambi, come si è osservato, hanno avuto ben poco successo e gli immediati successori dell'uno come dell'altro, per incomprendimento o per rifiuto, hanno modificato l'impostazione dei due maestri.

Proprio l'opera dei diretti successori di Platone, Senocrate e l'autore dell'*Epinomide*, rappresenta un momento decisivo nel passaggio tra l'antico concetto di δαίμων e quello che sarà ereditato dal Cristianesimo: già anticipato nella letteratura arcaica e vagamente rintracciabile in Platone, l'idea che i demoni rivestano una funzione all'interno della cosmologia e che siano i veri destinatari di un culto

diventa elemento dominante della riflessione demonologica successiva, esemplificata al massimo grado dall'ampia trattazione di Plutarco. È proprio questo l'elemento di discriminazione tra demonologia cristiana e pagana: il concetto di intermediario, infatti, è comune all'uno quanto all'altro sistema di pensiero, ma per il mondo giudaico prima e cristiano dopo è impossibile tollerare il concetto di un intermediario che impone un culto, che solo la divinità superiore e trascendente merita. Dunque, nel momento in cui il demone richiede il sacrificio, dimostra la sua lontananza dal progetto divino. La differenza tra angelo e demone, come appare dalla risposta di Origene a Celso, spiega perché i cristiani non abbiano potuto accettare questo termine, che non può più apparire come *vox media* ai loro occhi: non sono solo i demoni che richiedono un culto cruento e doloroso ad essere malvagi, secondo l'impostazione di Senocrate piuttosto che di Plutarco, ma tutti i demoni, poiché anche un culto non scandaloso è comunque un culto. Solo Filone riesce a vedere la parità di dignità degli angeli ebraici e dei demoni pagani e a equipararli: ma la sua teoria non può allargarsi oltre i limiti temporali della sua opera e rimane dunque limitata.

Con l'*Epinomide*, Senocrate e Aristotele sembra ormai compiuto il passaggio, ammesso anche dallo stesso Filone, tra un δαίμων come concetto non personale e una serie di δαίμονες, caratterizzati da una vaga e incerta forma di corporeità, e da una loro volontà indipendente, anche malvagia. Su questa tradizione si innesta il confronto con il pensiero giudaico, già in precedenza caratterizzato dall'incontro con l'ampia e variegata demonologia vicino-orientale: ma il mondo giudaico non può accettare l'esistenza né degli uni né degli altri, poiché ciò contrasta con l'assoluto monoteismo che deve essere affermato anche contro il sentire comune del popolo, che emerge attraverso imposizioni e divieti.

Che un contatto sia avvenuto, in un qualche momento storico, tra mito greco e mondo ebraico, è evidente: Giganti e Titani sono elementi troppo simili per essere casuali e, in fondo, il significato della loro esistenza è il medesimo in entrambe le tradizioni. In opposizione all'ordine divino razionale imposto, dall'Unico Dio o dal pantheon olimpico, i Giganti o i Titani rappresentano l'elemento irrazionale che cerca di scardinarlo: i Vigilanti distruggono la progettualità divina sul mondo

inquinandolo; i Titani figli del Chaos cercano di interrompere il dominio della ragione sul mondo. Anche la fine della ribellione è simile: entrambe le categorie sono incatenate nel cuore del mondo e impossibilitate a influire ancora sul mondo stesso. Ma mentre i Titani non hanno lasciato traccia della loro esistenza, dei Vigilanti è rimasta un'eredità ineliminabile, i Giganti incorporei.

La riflessione ebraica enochica aggiunge, nell'ottica del primo Cristianesimo, un tassello necessario alla componente greca per spiegare l'origine del male, un'origine che la filosofia greca non può fornire, in quanto basata sull'assunto che il male è non-essere e irrazionalità. Tale ipotesi mette gravemente a repentaglio la rigida concezione monoteista canonica, poiché prevede l'ipotesi di una ribellione all'ordine costituito che si è mantenuta nel tempo: e all'interno di questa concezione ha origine un fenomeno di importanza capitale per la storia della demonologia, poiché si crea la dicotomia tra chi ha compiuto il male, più o meno volontariamente, cioè i Vigilanti, e chi è malvagio per nascita, senza alcuna possibilità di utilizzo della capacità decisionale. Nel mondo enochico, esiste una differenza effettivamente sostanziale tra l'angelo e il Gigante, la cui anima disincarnata rappresenta il demone: una differenza destinata a rimanere esistente fino almeno alla riflessione origeniana, che la comprende ancora. Il mondo greco non conosce tale distinzione, poiché esistono solo δαίμονες, buoni o malvagi, e questi ultimi non possono fare capo a nessuno, in quanto non è ammissibile l'idea di un principio del male. Nel mondo giudaico, tale idea, dibattuta e combattuta, permane legata ai termini *satana*, *diavolo*, *tentatore*, *angelo decaduto*. La difficoltà degli esegeti cristiani davanti al testo biblico è dunque doppia, poiché si tratta di inquadrare nel mondo pagano un concetto assente e, soprattutto, evitare la caduta in un inaccettabile dualismo. Tuttavia, i testi del Nuovo Testamento sono chiarissimi: esistono due entità di livello distinto, di cui una, unitaria, potente, che agisce in modo razionale come il capo di un esercito, superiore alle altre, molteplici, meno potenti e serve della prima. Raramente questo capo è inteso come un *primus inter pares*, come il Mastema del *Libro dei Giubilei*: la differenza sembra, apparentemente, spostata su un piano ontologico. Il diavolo è la mente organizzatrice che scatena sul mondo una forza primordiale, alogica, distruttiva,

costituita dai demoni, che si impadroniscono della persona e ne scardinano la razionalità, che intervengono sul mondo con cataclismi che l'uomo non può comprendere. I demoni ebraici sono interpretati come i Titani greci, che a loro volta sono espressione del δαίμων inteso come forza irrazionale. Ma il diavolo non può essere inquadrato in questo schema, perché irrazionale non è.

La Scrittura non confonde mai i due termini, come accade in Atenagora e in Origene, più sensibili rispetto agli altri esegeti al dato della tradizione enochica, che conoscono meglio, e più aderenti alla tradizione letteraria. La differenza presente in Atenagora tra angeli e demoni è chiarissima: gli angeli sono caratterizzati da un movimento determinato, verso il basso. L'unica cosa che possono fare è continuare a guardare verso il mondo materiale, da cui sono irresistibilmente attratti per loro desiderio (ἐπιθυμία), secondo la tradizione inaugurata da Filone: il demone, invece, ha un destino estremamente diverso. Come i Giganti enochici, la loro natura non è determinata, come si evince dal fatto che vagano senza meta, poiché loro patria non è né l'alto né il basso: la loro σύστασις è proprio caratterizzata dall'atto del vagare senza meta, senza alcun desiderio, che non possono avere poiché non hanno una forma di razionalità. I demoni di Atenagora, come i Titani, come i demoni maligni della Grecia arcaica, sono espressione del Chaos e dell'irrazionale.

Origene amplia con forza questo discorso, inserendosi su questa linea di pensiero: l'assunto di base è l'equivalenza del demone come forza irrazionale tra mondo greco e mondo cristiano-giudaico. Per questo, la distinzione terminologica tra δαίμων e δαιμόνιον, che tanto correttamente gli apologisti avevano mantenuto, viene necessariamente a cadere: i due termini sono intercambiabili perché indicano la stessa cosa. Dunque, anche se la Scrittura ha usato un termine e i filosofi ne hanno usato un altro, ciò non ha importanza: sono chiaramente due varianti, di cui quella scritturale più corretta, e l'altra meno. Da questo momento, la distinzione tra i due termini, che già in alcuni tra gli apologisti è incerta, cade.

La terminologia del male è fondamentale per Origene: il diavolo, l'angelo, il principe, la potenza, il demone e lo spirito sono elementi distinti, poiché tra loro la Scrittura li ha distinti. La loro differenza non è ontologica, poiché ciò non avrebbe

senso nella riflessione origeniana, ma riguarda, come si è visto, l'uso della ragione: il diavolo e i suoi angeli, i principi, utilizzano una forma di ragione distorta e rivolta al male; i demoni e gli spiriti sono irrazionali, anche se potenzialmente razionabili. Ma non può esistere confusione tra le due ripartizioni del male: solo in un'occasione Origene accenna al diavolo come al grande demone, e proprio l'aggettivo grande, utilizzato non a caso nel *Contra Celsum*, è l'elemento che permette di risolvere la peculiarità. Zeus e gli dei maggiori del pantheon greco sono per la tradizione medio-platonica i grandi demoni: con l'utilizzo di questo sintagma, Origene sta mostrando a Celso che anche Zeus è una *figura diaboli*.

Se la portata più originale della demonologia origeniana è la razionalizzazione del male, per cui esiste una volontarietà nell'uso della ragione distorta del diavolo e dei suoi angeli, questo carattere non tocca del tutto i demoni: pur essendo vero che il demone è lo strumento di un piano razionale che rende l'uomo irrazionale, sfruttando dunque un'irrazionalità che l'uomo stesso sceglie, il demone non è uno strumento razionale. Nell'organizzazione del mondo del male, solo il diavolo e i suoi angeli sembrano perfettamente integrati in una posizione di razionalità negativa: i demoni e gli spiriti sono servitori e nulla lascia intendere che agiscano sulla base di una razionalità perversa; anzi, è chiara l'indicazione che una parte dei caduti agisce in modo malizioso senza la consapevolezza di farlo. I malvagi, in genere, hanno perso contatto con la loro parte razionale e dunque sono essi stessi irrazionali. La novità origeniana è comunque forte: il demone non è un rappresentante del Chaos, ma un essere potenzialmente in grado di utilizzare la ragione, che allegoricamente vive nel reame di Chaos poiché ha scelto consapevolmente di non usare la ragione; è irrazionale ma mantiene comunque la possibilità di scegliere cosa fare, poiché altrimenti perderebbe la qualità che lo identifica come creatura razionale.

Ma gli strumenti che il diavolo utilizza per spezzare la volontà degli uomini sono proprio i principi dell'irrazionalità: i peccati, nella visione origeniana; la malattia mentale, nella visione di Taziano. La follia è un demone perché è causata da un demone: ipotizzare che un demone si impossessi del folle, o di chi compie una vendetta, è togliere all'uomo la possibilità di autodeterminarsi. La razionalizzazione

del mondo demonico, dunque, coincide con una razionalizzazione dell'individuo, non più vittima di ciò che sta a metà tra i due mondi e che sfugge al controllo, ma dotato egli stesso del controllo sulla sua anima, anche se non sul suo corpo. In questo, Platone come Origene seguono un percorso battuto da secoli: lo stesso Esiodo, calando il demone nella sfera umana e rendendolo in parte umano, lo inserisce in un quadro di ordine, razionalizzando un concetto che in Omero talora sembra più vicino al Chaos.

La situazione di terrore continuo in cui si trovano a vivere pagani e cristiani in un'epoca di angoscia ha dunque un limite: l'uomo è padrone di un unico bene inalienabile, la sua anima, il suo libero arbitrio, la sua ragione. Sta a lui scegliere di e se usarlo: ma la possessione demonica, l'influenza negativa del divino non richiesto sulla vita dell'uomo non possono scalfire l'anima razionale. Al culmine di questo ottimismo razionale, la razionalità stessa è lo strumento per cui ogni anima, alla fine di tutti i tempi, tornerà al Creatore: dunque, se l'errore mette l'uomo nelle mani dell'irrazionale che è in lui, la volontà di partecipare al Logos fa tornare l'uomo nella sfera della razionalità, in cui è inattaccabile.

Ma, purtroppo, proprio questo ottimismo razionale condanna definitivamente la posizione di Origene e ne conserva solo alcune tracce alla futura demonologia cristiana. Origene è il primo a creare, dal miscuglio di tradizione demonologiche a lui precedenti, un quadro unitario, che poi si mantiene, come sua eredità, ma in una forma limitata, che l'Alessandrino non avrebbe forse riconosciuto come sua. La stessa criticata posizione di Origene sulla fluidità della categoria del demonico è in effetti una ripresa, razionale e contestualizzata, di alcune sfumature del pensiero di Pitagora, di Empedocle, del Socrate platonico: l'uomo può giungere al demonico, e il divino può, in Empedocle, divenire uomo.

Tuttavia, permane, ancora, la profonda e inquieta ricerca sulla psicologia del male e sulla sua unica, vera origine all'interno dell'anima dell'uomo, attraverso una ricerca non nuova al mondo greco, che già si era posto il problema dell'interiorità o dell'esteriorità dei demoni rispetto alla psiche umana. Il riconoscimento della presenza del demonico all'interno dell'uomo è il principio su cui si basa l'azione dei

δαίμονες ἀλάστορες della tragedia, che agiscono direttamente sulla mente dell'uomo; ma è evidente che l'interpretazione psicologica del primo Cristianesimo ha una forte connessione con il demone platonico, scelto dalle anime prima della vita e che renderà conto delle loro azioni. Il demonico, dunque, si configura anche all'interno dell'uomo stesso come il *trait d'union* tra la realtà divina e quella umana: la trascendenza del Dio cristiano rende ancora necessaria la funzione del demone come mediatore tra due realtà. Questa mediazione avviene in modi differenti: da un lato, si recupera la dottrina di Senocrate e dell'autore di *Epinomide* per cui nel δαίμων sono compresenti elementi divini e passioni umane, che coincidono con i vizi; dall'altro, il ruolo di mediazione tra divino e umano, ricoperto dal Logos, non appare più necessario. Il δαίμων rimane però un mediatore anche nel mondo cristiano: ma, come osserva Petersen, non si tratta più di connettere la sfera celeste a quella umana, ma la realtà umana con quella del principio del male, Satana, che come si è visto non è confuso negli autori più antichi o con maggior sensibilità linguistica con i demoni.¹¹⁹⁰

L'irrazionalità sembra dunque una cifra distintiva di tutto ciò che può essere inteso come δαίμων, nelle diverse culture che investono il Mediterraneo Antico. La difficoltà nella ricezione greca del concetto deriva dalla tendenza tipica del mondo greco, come osserva Brenk, in conclusione alla sua fondamentale storia della demonologia di età imperiale, alla razionalizzazione: il controllo del demonico è dunque il processo che avviene in ambito filosofico, attraverso la subordinazione e l'allegorizzazione del concetto.¹¹⁹¹

Ma, ancora una volta, il problema interpretativo è comprendere quale sia questo concetto mascherato sotto le diverse modalità in cui il demonico si presenta nel mondo umano: come si è visto, da Omero a Origene i significati che il termine può assumere, ripresi, modificati, moltiplicati, sono tali che diventa impossibile inquadrali in una *traduzione* efficace. Quel che si può osservare, però, è la continuità di una funzione fondamentale nell'espressione religiosa dei popoli coinvolti nel

¹¹⁹⁰ Petersen 2003, p. 27.

¹¹⁹¹ Brenk, p. 2043.

mondo mediterraneo: come osserva ancora Petersen, *il concetto di demone non significa un fatto oggettivo che si presenta nel mondo, ma costituisce una categoria di significati che rende possibile agli esseri umani la comunicazione di elementi che vanno oltre la loro natura.* I Cristiani non possono interpretare il senso di δαίμων come accade in Grecia: Origene lo dimostra chiaramente, e il culto è sicuramente un elemento fondamentale. Tuttavia, utilizzano il termine in un modo per noi rivelatore: il demone rimane in ogni tradizione un μεταξύ, un elemento mediano tra due piani distinti, che essi siano l'umano e il divino, o il bene e il male.

Quello che Petersen non sembra notare, però, e che ben emerge altrove, e in Brenk in particolare, è l'inestricabilità del concetto di δαίμων dal regno del Chaos: già nel mondo vicino-orientale i demoni sono gli agenti del disordine e dell'indesiderabile.¹¹⁹² Nel mondo egizio, in cui pure i demoni non hanno una specifica posizione cosmologica e ontologica, essi sono legati al Chaos.¹¹⁹³ Il mondo greco ha una forte tendenza alla razionalizzazione del concetto di δαίμων e l'avvertimento della sua natura come irrazionale ne implica una certa sfortuna a livello folklorico.¹¹⁹⁴ Per la riflessione enochica, l'unica che accetta l'opposizione alla progettualità divina, i demoni sono la realizzazione materiale del contrasto angelico alla volontà di Dio. I primi cristiani, come si è visto, attingono ora all'una ora all'altra tradizione, ma rimangono sostanzialmente concordi sulla natura irrazionale dei demoni, la cui analisi è oggetto specialmente di Origene. Proprio questo indissolubile legame con l'irrazionalità porta inevitabilmente i δαίμονες a essere considerati malvagi: come già nel Vicino Oriente, anche nel mondo ellenistico prima e in quello cristiano poi se gli dei sono portatori di ordine e i demoni lo contrastano, devono dunque essere maligni.

¹¹⁹² Van der Toorn 2003, p. 72.

¹¹⁹³ Lucarelli 2011.

¹¹⁹⁴ Brenk p. 2042.

BIBLIOGRAFIA

EDIZIONI E TRADUZIONI:

ATTI DI GIOVANNI:

- *ACTA IOHANNIS VOLL. 1-2*, TURNHOUT, 1983, ED. ERIC JUNOD E JEAN DANIEL KAESTLI, CC SA 1-2.

AEZIO

- *DOXOGRAPHI GRAECI*, BERLINO, 1879, ED. HERMAN DIELS.

AGOSTINO:

- *MÉLANGES DOCTRINAUX: QUAESTIONES 83; QUAESTIONES 7 AD SIMPLICIANUM; QUAESTIONES 8 DULCITII; DE DIVINATIONE DAEMONUM*, PARIGI, 1952, ED. GUSTAVE BARDY, JEROME-ANDRÉ BECKAERT, JOSEPH BOUTET.

ALCMANE :

- *ALCMAN: INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE, TÉMOIGNAGES, TRADUCTION ET COMMENTAIRE*, ROMA, 1983, ED. CLAUDE CALAME.

ALESSANDRO POLIISTORE:

- *DIE FRAGMENTE DER GRIECHISCHEN HISTORIKER III A: GESCHICHTE VON STAEDTEN UND VOELKERN (HOROGRAPHIE UND ETHNOGRAPHIE), 273, (CORNELIUS) ALEXANDER (POLYHISTOR) VON MILET*, LEIDEN, 1940, ED. FELIX JACOBY, PP. 96-126.

APOCRIFI DELL'ANTICO TESTAMENTO:

- *THE OLD TESTAMENT PSEUDOEPIGRAPHA I-II*, LONDRA, 1983-86, ED. JAMES H. CHARLESWORTH.

APULEIO:

- *OPUSCULES PHILOSOPHIQUES (DU DIEU DE SOCRATE, PLATON ET SA DOCTRINE, DU MONDE); ET FRAGMENTS*, PARIGI, 1973, ED. JEAN BEAUJEU.

ARISTIDE:

- *APOLOGIE*, PARIGI, 2003, ED. BERNARD POUDERON E MARIE-JOSEPH PIERRE, SC 470.

ARISTOTELE:

- *ARISTOTE, DE LA GÉNÉRATION DES ANIMAUX*, PARIGI, 1961, ED. PIERRE LOUIS.
- *ARISTOTE, HISTOIRE DES ANIMAUX, I-III*, PARIGI, 1964-1969, ED. PIERRE LOUIS.
- *DELLA FILOSOFIA*, ROMA, 1963, ED. MARIO UNTERSTEINER.
- *DE CAELO*, PARIGI, 1965, ED. PAUL MORAUX.
- *ARISTOTELES PSEUDEPIGRAPHUS*, LIPSIA, 1863, ED. VALENTIUS ROSE.
- *ARISTOTELIS OPERA EDIDIT ACADEMICA REGIA BORUSSICA, DE MUNDO*, BERLINO, 1831-1870, ED. AUGUST IMMANUEL BEKKER.

ASCENSIONE DI ISAIA

- *ASCENSIO ISAIAE VOLL. 1-2*, TURNHOUT, 1995, ED. ENRICO NORELLI, CC SERIES APOCRYPHORUM, 7-8.

ATENAGORA:

- *SUPPLIQUE AU SUJET DES CHRÉTIENS ET SUR LA RÉSURRECTIONS DES MORTS*, PARIS, 1992, ED. BERNARD POUDERON, SC 379.
- *ATHENAGORAS, LEGATIO AND DE RESURRECTIONE, EDITED AND TRANSLATED BY SCHOEDER WILLIAM R.*, OXFORD, 1972, ED. WILLIAM SCHOEDER.

BACCHILIDE:

- *DITYRAMBES – ÉPINICIES – FRAGMENTS*, PARIGI, 1993, TEXTE ÉTABLI PAR JEAN IRIGOIN ET TRADUIT PAR JACQUELINE DUCHEMIN ET LOUIS BARDOLLET.

BIBLIOGRAFIA

BARNABA:

- *ÉPÎTRE DE BARNABÉ*, PARIGI, 1971, ED. PIERRE PRIGENT, SC 172.

CICERONE:

- *M. TULLI CICERONIS DE NATURA DEORUM*, CAMBRIDGE, 1955–58, ED. ARTHUR STANLEY PEASE.
- *CICÉRON, DISCOURS, TOME II: DISCOURS CONTRE Q. CAECILIUS, DIT 'LA DIVINATION'; PREMIÈRE ACTION CONTRE C. VERRÈS; SECONDE ACTION CONTRE C. VERRÈS; LIVRE PREMIER, LA PRÉTURE URBAINE*, PARIGI, 1938, ED. HENRI DE LA VILLE DE MIRMONT.
- *M. TULLI CICERONIS TIMAEUS*, ROMA, 1965, ED. FRANCESCO PINI.

CLEMENTE DI ALESSANDRINO:

- *CLEMENS ALEXANDRINUS: PROTREPTICUS UND PAEDAGOGUS*, LIPSIA, 1936², ED. ERSTER BAND, GCS 12.
- *CLEMENS ALEXANDRINUS. STROMATA BUCH I–VI*, BERLINO, 1960, ED. OTTO STÄHLIN E LUDWIG FRÜCHTEL, GCS 52[15].
- *CLEMENS ALEXANDRINUS. STROMATA BUCH VII–VIII. EXCERPTA EX THEODOTO, ECLOGAE PROPHETICAE, QUIS DIVES SALVETUR, FRAGMENTE*, BERLINO, 1970, ED. OTTO STÄHLIN E LUDWIG FRÜCHTEL, GCS 17².

CORPUS HIPPOCRATICUM:

- *HYPOCRATES OPERA QVAE FERUNTUR OMNIA*, LIPSIA, 1894, ED. HUGO KUEHLEWEIN.
- *HYPOCRATISCHE GYNÄKOLOGISCHEN*, WIESBADEN, 1982, ED. HERMANN GRENSEMANN.
- *HIPPOCRATES 2.3: LA MALADIE SACRÉE*, PARIGI, 2003, ED. JACQUES JOUANNA.
- *HIPPOCRATES 11: DE LA GÉNÉRATION; DE LA NATURE DE L'ENFANT; DES MALADIES IV; DU FOETUS DE HUIT MOIS*, PARIGI, 1970, ED. ROBERT JOLY.
- *HIPPOCRATES 12.1 : NATURE DE LA FEMME*, PARIGI, 2008, ED. FLORENCE BOURBON.

DIOGENE LAERZIO:

- *DIODEGENES LAERTIUS 1: LIBRI 1–10*, STOCCARDA–LIPSIA, 1999, ED. MIROSLAV MARCOVICH.

EMPEDOCLE:

- *DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER, VOL. I, DIE FRAGMENTE DER PHILOSOPHEN DES SECHSTEN UND FÜNFTEN JAHRHUNDERTS (UND UNMITTELBARER NACHFOLGEN), EMPEDOKLES*, BERLINO, 1951⁶, ED. HERMAN DIELS E WALTHER FRANZ, PP. 276–374.

EPIFANIO:

- *DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTERN DREI JAHRHUNDERTE*, BERLINO, 1980², ED. KARL HOLL E JÜRGEN DUMMER.

EPINOMIDE :

- *PLATON, OEUVRES COMPLÈTES, XII.2, ÉPINOMIS*, PARIGI, 1956, ED. ÉDOUARD DES PLACES.

ERACLITO:

- *DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER, VOL. I, DIE FRAGMENTE DER PHILOSOPHEN DES SECHSTEN UND FÜNFTEN JAHRHUNDERTS (UND UNMITTELBARER NACHFOLGEN), HERAKLEITOS*, BERLINO, 1951⁶, ED. HERMAN DIELS E WALTHER FRANZ, PP. 139–190.

ERMA:

- *LE PASTEUR*, PARIGI, 1968, ED. ROBERT JOLY, SC 53BIS.

ERODOTO:

- *HISTOIRES : TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT PAR PH. E. LEGRAND*, PARIGI, 1968, ED. PHILIPPE ERNEST LEGRAND.

ESCHILO:

- *AESCHYLUS 1: LES SUPPLIANTES; LES PERSES; LES SEPT CONTRE THEBES; PROMETHÉE ENCHAINÉ*, PARIGI, 1995, ED. PAUL MAZON.

ESIODO:

- *HESIOD. THEOGONY*, OXFORD 1966, ED. MARTIN L. WEST.
- *HESIODI THEOGONIA OPERA ET DIES SCUTUM: FRAGMENTA SELECTA*, OXFORD 1990, ED. FRIEDRICH SOLMSEN, R. MERKELBACH E MARTIN L. WEST.
- *HESIOD: WORKS AND DAYS*, OXFORD 1978, ED. MARTIN L. WEST.

EUPOLEMO (PS.)

- *DIE FRAGMENTE DER GRIECHISCHEN HISTORIKER III C 2: GESCHICHTE VON STAEDTEN UND VOELKERN (HOROGRAPHIE UND ETHNOGRAPHIE) 724: ANONYMOS (PSEUDO-EUPOLEMOS)*, LEIDEN, 1958, ED. FELIX JACOBY, PP. 678–79.

EURIPIDE:

- *EURIPIDES 4: LES TROYENNES; IPHIGENIE EN TAURIDE; ELECTRE*, PARIGI, 1990, ED. LEON PARMENTIER ET HENRI GREGOIRE.
- *EURIPIDES 5: HELENE; LES PHENICIENNES*, PARIGI, 1985, ED. HENRI GREGOIRE ET LOUIS MERIDIER.
- *EURIPIDES 6.1: ORESTE*, PARIGI, 1973, ED. FERNAND CHAPOUTIER.
- *EURIPIDES 7.1: IPHIGENIE À AULIS*, PARIGI, 1990, ED. FRANÇOIS JOUAN.

EUSEBIO:

- *LA PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE XII–XIII*, PARIGI, 1983, ED. ÉDOUARD DES PLACES, SC 307.

FILONE DI ALESSANDRIA:

- *PHILO ALEXANDRINUS. 7–8: DE GIGANTIBUS, QUOD DEUS SIT IMMUTABILIS: INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES*, PARIGI, 1963, ED. ANDRÉ MOSÉS.
- *PHILO ALEXANDRINUS. 10: DE PLANTATIONE*, PARIGI, 1963, ED. JEAN POUILLOUX.
- *PHILO ALEXANDRINUS. 19: DE SOMNIIS*, PARIGI, 1962, ED. PIERRE SAVINEL.
- *PHILO OF ALEXANDRIA, ON THE CREATION OF THE COSMOS ACCORDING TO MOSES*, LEYDEN, 2001, ED. DAVID T. RUNIA.

FOZIO:

- *BIBLIOTEQUE 1–8*, PARIGI, 1959–1967, ED. RENÉ HENRI.
- *GENESIS RABBAH:*
- *MIDRASH BERESHIT RABBAH*, BERLINO, 1903, ED. CHANOCH ALBECK E J. THEODOR.

FLAVIO GIUSEPPE:

- *CONTRE APION*, PARIGI, 1930, ED. THÉODORE REINACH.
- *GUERRE DES JUIFS*, PARIGI, 1975–1882, ED. ANDRÉ PELLETIER.
- *LES ANTIQUITÉS JUIVES*, PARIGI, 1995, ED. ÉTIENNE NODET.

GIOVANNI FILOPONO:

- *IOANNIS PHILOPONI (MICHAELIS EPHESII) IN LIBROS DE GENERATIONE ANIMALIUM*, BERLINO, 1901, ED. M. HAYDUCK.

GIROLAMO:

- *APOLOGIE CONTRE RUFIN*, PARIGI, 1983, ED. PIERRE LARDET, SC303.
- *LETTRES I–II*, PARIGI, 1951, ED. JÉRÔME LABOURT.
- *S. HIERONYMI PRESBYTERI OPERA, PARS III. OPERA POLEMICA I: CONTRA RUFINUM*, TURNHOUT, 1982, ED. PIERRE LARDET, CC SERIES LATINA 79.

GIUSTINO MARTIRE:

- *APOLOGIE POUR LES CHRÉTIENS*, PARIGI, 2006, ED. CHARLES MUNIER, SC507.

BIBLIOGRAFIA

- *IUSTINI MARTYRIS, DIALOGUS CUM TRYPHONE*, BERLIN, NEW YORK, 1997, ED. MIROSLAV MARCOVICH.

IGNAZIO:

- *IGNACE D'ANTIOCHE; POLYCARPE DE SMYRNE: LETTRES; MARTYRE DE POLYCARPE*, PARIGI 1958, ED. PIERRE THOMAS. CAMELOT, SC 10.

IRENEO:

- *CONTRE LES HÉRÉSIES I-V*, PARIGI, 1965–82, ED. ADELINE ROUSSEAU E LOUIS DOUTRELEAU, SC 263, 264, 293, 294, 210, 211, 100–1, 100–2, 152, 153.
- *DÉMONSTRATION DE LA PRÉDICATION APOSTOLIQUE*, PARIGI, 1959, ED. LÉON M. FROIDEVAUX, SC 62.

LATTANZIO

- *INSTITUTIONS DIVINES LIVRE II*, PARIGI, 1987, ED. PIERRE MONAT.

LUCIANO:

- *OEUVRES I-IV*, PARIGI, 1993–2008, ED. JACQUES BOMPAIRE.
- MINUCIO FELICE
- *OCTAVIUS*, PARIGI, 1974, ED. JEAN BEAUJEU.

OMERO:

- *HOMERIC HYMNS; HOMERIC APOCRYPHA; LIVES OF HOMER: EDITED AND TRANSLATED BY MARTIN L. WEST*, CAMBRIDGE, 2003, ED. MARTIN L. WEST.
- *HOMERI ILIAS: RECENSUIT, TESTIMONIA CONGESSIT MARTIN L. WEST*, STOCCARDA E LIPSIA, 1998, ED. MARTIN L. WEST.
- *L'ODYSSÉE: POÉSIE HOMÉRIQUE, I-III*, PARIGI, 1924, ED. VICTOR BÉRARD.

ORACOLI SIBILLINI:

- *THE OLD TESTAMENT PSEUDOEPIGRAPHA I*, LONDRA, 1983, ED. JAMES H. CHARLESWORTH.

ORIGENE:

- *COMMENTAIRE SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES I-II*, PARIGI, 1991–1992, ED. LUC BRÉSARD E HENRI CROUZEL, SC 375–376.
- *COMMENTAIRE SUR L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS I-IV*, PARIGI, 2009–2012, ED. CAROLINE P. HAMMOND BAMMEL, SC 532, 539, 543, 555.
- *COMMENTAIRE SUR L'ÉVANGILE SELON MATTHIEU I, LIVRES X ET XI*, PARIGI, 1970, ED. ROBERT GIROD, SC 162.
- *COMMENTAIRE SUR S. JEAN: TEXT GREC, AVANT-PROPOS, TRADUCTION ET NOTES, TOME I-V*, PARIGI 1966–1992, ED. CÉCIL BLANC, SC 120, 157, 222, 290, 385.
- *COMMENTARIORUM SERIES IN MATTHAEUM, TOMI I-II*, ROMA 2004, ED. GUIDO BENDINELLI.
- *CONTRE CELSE, TOME I-IV*, PARIGI 1967–1969, ED. MARCEL BORRET, SC 132, 136, 147, 150.
- *ENTRETIEN D'ORIGÈNE AVEC HÉRACLIDE*, PARIGI, 1960, ED. JEAN SCHIRER, SC 67.
- *HOMÉLIES SUR LE CANTIQUE DES CANTIQUES*, PARIGI, 1966, ED. DOM OLIVIER ROUSSEAU, SC 37 BIS.
- *HOMÉLIES SUR L'EXODE*, PARIGI, 1985, ED. MARCEL BORRET, SC 321
- *HOMÉLIES SUR ÉZÉCHIEL*, PARIGI, 1989, ED. MARCEL BORRET, SC 352.
- *HOMÉLIES SUR LA GENÈSE*, PARIGI, 1976, ED. LOUIS DOUTRELEAU, SC 7BIS.
- *HOMÉLIES SUR JÉRÉMIES: ÉDITION, INTRODUCTION ET NOTES, TOME I-II*, PARIGI 1976–77, ED. PIERRE NAUTIN SC 232–238.

- *HOMÉLIES SUR JOSUÉ: TEXTE LATIN, INTRODUCTION, TRADUCTION ET NOTES*, PARIGI 1960, ED. ANNIE JAUBERT, SC 71.
- *HOMÉLIES SUR LES JUGES*, PARIGI, 1993, ED. PIERRE MESSIÉ, LOUIS NEYRAND, MARCEL BORRET, SC 389.
- *HOMÉLIES SUR LE LEVITIQUE I-II*, PARIGI, 1981, ED. MARCEL BORRET, SC 286–287.
- *HOMÉLIES SUR LUC*, PARIGI, 1962, ED. HENRI CROUZEL, FRANÇOIS FOURNIER, PIERRE PÉRICHON, SC 87.
- *HOMÉLIES SUR LES NOMBRES I-III*, PARIGI, 1996–2001, ED. LOUIS DOUTRELEAU, SC 415, 442, 461.
- *HOMÉLIES SUR LES PSAUMES 36 À 38*, PARIGI, 1995, ED. EMANUELA PRINZIVALLI, SC 411.
- *HOMÉLIES SUR SAMUEL*, PARIGI, 1986, ED. PIERRE ET MARIE-THÉRÈSE NAUTIN, SC 328.
- *PHILOCALIE 1–20: SUR LES ÉCRITURES ET LETTRE À AFRICANUS SUR L'HISTOIRE DE SUZANNE*, PARIGI, 1983, ED. NICHOLAS DE LANGE, SC 302.
- *PHILOCALIE 21–27: SUR LE LIBRE ARBITRE*, PARIGI, 1976, ED. ÉRIC JUNOD, SC 226.
- *TRAITÉ DES PRINCIPES, TOME I–V*, PARIS 1978–1982, ED. HENRI CROUZEL, MANLIO SIMONETTI, SC 252, 253, 268, 269, 312.
- *I PRINCIPI DI ORIGENE*, TORINO, 1968, ED. MANLIO SIMONETTI.

PARMENIDE:

- *DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER, VOL. I, DIE FRAGMENTE DER PHILOSOPHEN DES SECHSTEN UND FÜNFTEN JAHRHUNDERTS (UND UNMITTELBARER NACHFOLGEN)*, PARMENIDES, BERLINO, 1951⁶, ED. HERMAN DIELS E WALTHER FRANZ, PP. 217–246.

PINDARO:

- *PINDAR I: OLYMPIAN ODES; PYTHIAN ODES*, CAMBRIDGE–LONDON, 1997, EDITED AND TRANSLATED BY WILLIAM H. RACE.
- *PINDAR II: NEMEAN ODES; ISTHMIAN ODES; FRAGMENTS*, CAMBRIDGE–LONDON, 1997, EDITED AND TRANSLATED BY WILLIAM H. RACE.

PLATONE: PER LE OPERE DI PLATONE, IL RIFERIMENTO È SEMPRE A *OEUVRES COMPLÈTES / PLATON*, PARIGI, ED. LES BELLES LETTRES. NELLO SPECIFICO:

- *PLATO. INTRODUCTION; HIPPIAS MINEUR; ALCIBIADE; APOLOGIE DE SOCRATE; EUTHYPHRON; CRITON*, PARIGI, 1985², ED. MAURICE CROISSET.
- *PLATO, LE BANQUET*, PARIGI, 1989, ED. PAUL VICAIRE.
- *PLATO, LE POLITIQUE*, PARIGI, 1960³, ED. AUGUSTE DIÈS.
- *PLATO, LES LOIS I-IV*, PARIGI, 1951–1956, ED. ÉDOUARD DES PLACES.
- *PLATO, LE SOPHISTE*, PARIGI, 1969, ED. AUGUSTE DIÈS.
- *PLATO, CRATYLE*, PARIGI, 1961³, ED. LOUIS MÉRIDIER.
- *PLATO, LA RÉPUBLIQUE I-III*, PARIGI, 1933–35, ED. ÉMILE CHAMBRY.
- *PLATO. PHÈDRE*, PARIGI, 1966, ED. LÉON ROBIN.
- *PLATO. PHÉDON*, PARIGI, 1967, ED. LÉON ROBIN.
- *PLATO. HIPPIAS MAJEUR; CHARMIDE; LACHES; LYSIS*, PARIGI, 1972, ED. ALFRED CROISSET.

PLUTARCO:

- *PLUTARQUE, OEUVRES MORALES 5.2: ISIS ET OSIRIS*, PARIGI, 1988, ED. CHRISTIAN FROIDEFOND.

BIBLIOGRAFIA

- *PLUTARQUE, OEUVRES MORALES VI: DIALOGUES PYTHIQUES*, PARIGI, 1974, ED. ROBERT FLACELIÈRE
- *PLUTARQUE, OEUVRES MORALES 12.2: OPINIONS DES PHILOSOPHES*, PARIGI, 1993, ED. GUY LACHENAUD.

PROCLUS:

- *PROCLUS, COMMENTAIRE SUR LA RÉPUBLIQUE, I–III*, PARIGI, 1970, ED. ANDRÉ-JEAN. FESTUGIÈRE.

RUFINO:

- *TYRANNII RUFINI OPERA*, TURNHOUT 1961, ED. MANLIO SIMONETTI, CC SERIES LATINA XX.

SENOCRATE :

- *SENOCRATE – ERMODORO. FRAMMENTI*, NAPOLI, 1981, ED. MARGHERITA ISNARDI PARENTE.
- *XENOCRATES: DARSTELLUNG DER LEHRE UND SAMMLUNG DER FRAGMENTE*, HILDESHEIM, 1965, ED. RICHARD HEINZE.

SOFOCLE :

- *SOPHOCLE : TEXTE ÉTABLI PAR ALPHONSE DAIN ET TRADUIT PAR PAUL MAZON*, PARIGI 1994, ED. ALPHONSE DAIN.
- *SOPHOCLIS OEDIPUS COLONEUS : TERTIUM EDIDIT R. D. DAWE*, STOCARDA–LIPSIA, 1996, ED. ROGER DAVID DAWE.

TALETE:

- *DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER, VOL. I, DIE FRAGMENTE DER PHILOSOPHEN DES SECHSTEN UND FÜNFTEN JAHRHUNDERTS (UND UNMITTELBARER NACHFOLGEN), THALES*, BERLINO 1951⁶, ED. HERMAN DIELS E WALTHER FRANZ, PP. 67–80.

TARGUM DEL PENTATEUCO:

- *TARGUM DU PENTATEUQUE I: GENÈSE*, PARIGI, 1978, ED. ROGER LEDEAUT, SC 245.

TAZIANO:

- *TATIANI ORATIO AD GRAECOS; THEOPHILI ANTIOCHENI AD AUTOLYCEUM*, BERLINO, 1995, ED. MIROSLAV MARCOVICH.
- *TATIAN ORATIO AD GRAECOS AND FRAGMENTS*, OXFORD, 1982, ED. MOLLY WHITTAKER

TERTULLIANO:

- *TERTULLIAN VOL I*, TURNHOUT, 1953, ED. DOM ELIGIUS DEKKERS (CCSL 1), PP. 9–76.
- *LA TOILETTE DES FEMMES*, PARIGI, 1971, ED. MARIE TURCAN, SC173.

VARRONE:

- *M. TERENTIUS VARRO: ANTIQUITATES RERUM DIVINARUM, TEIL I: DIE FRAGMENTE*, WIESBADEN, 1976, ED. BURKHART CARDAUNS.

STUDI:

- ALBANI 2004 = ALBANI MATTHIAS, *DOWNFALL OF HELEL, THE SON OF DAWN : ASPECTS OF ROYAL IDEOLOGY IN Is. 14:12–13*, IN AUFFARTH 2004, PP. 62–86.
- ALBANI 1997 = ALBANI MATTHIAS, FREY JÖRG, LANGE ARMIN, *STUDIES IN THE BOOK OF JUBILEES*, TÜBINGEN, 1997.
- ALBERTZ 2005 = ALBERTZ RAINER, *STORIA DELLA RELIGIONE NELL'ANTICO ISRAELE*, BRESCIA, 2005.
- ALBINUS 2003 = ALBINUS LARS, *THE GREEK ΔΑΙΜΩΝ BETWEEN MYTHOS AND LOGOS*, IN LANGE 2003, PP. 425–446.

- ALEXANDER 1999 = ALEXANDER PHILIP, *THE DEMONOLOGY OF THE DEAD SEA SCROLLS*, IN FLINT 1999.
- ALEXANDER 1972 = ALEXANDER PHILIP, *THE TARGUMIN AND EARLY EXEGESIS OF SONS OF GOD IN GENESIS 6*, IN *JOURNAL OF JEWISH STUDIES* 23, 1972, PP. 60–71.
- ALEXANDRE 1973 = ALEXANDRE MONIQUE, *LE STATUT DES QUESTIONS CONCERNANT LA MATIÈRE DANS LE PERI ARCHÓN*, IN CROUZEL 1975, PP. 63–81.
- AUFFARTH 2004 = AUFFARTH CHRISTOPH – STUCKENBRUCK LOREN T., *THE FALL OF THE ANGELS*, LEIDEN – BOSTON, 2004.
- BETEGH 2004 = BETEGH GÁBOR, *THE DERVENI PAPYRUS, COSMOLOGY, THEOLOGY AND INTERPRETATION*, CAMBRIDGE, 2004.
- BIANCHI 1953 = BIANCHI UGO, *ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ*, ROMA, 1953.
- BIANCHI 1986 = BIANCHI UGO, *LA 'DOPPIA CREAZIONE' DELL'UOMO NEGLI ALESSANDRINI, NEI CAPPADOCI E NELLA GNOSI*, 1986.
- BIANCHI 1990 = BIANCHI UGO, *SULLA DEMONOLOGIA DEL MEDIO- E NEOPLATONISMO*, IN CORSINI 1990B, PP. 51–62.
- BIDEZ 1938 = BIDEZ JOSEPH – CUMONT FRANZ, *LE MAGES HELLÉNISÉS*, PARIGI, 1938.
- BOCCACCINI 2012 = BOCCACCINI GABRIELE, STEFANI PIETO, *DALLO STESSO GREMBO: LE ORIGINI DEL CRISTIANESIMO E DEL GIUDAISMO RABBINICO*, BOLOGNA, 2012.
- BOCCACCINI 2009 = BOCCACCINI GABRIELE, IBBA GIOVANNI, *ENOCH AND THE MOSAIC TORAH: THE EVIDENCE OF JUBILEES*, CAMBRIDGE, 2009.
- BOCCACCINI 2003 = BOCCACCINI GABRIELE, *OLTRE L'IPOTESI ESSENICA: LO SCISMA TRA QUMRAN E IL GIUDAISMO ENOCHICO*, BRESCIA, 2003.
- BOLGIANI 1990 = BOLGIANI FRANCO, *DEI, ASTRI E DEMONI NEGLI SCRITTORI CRISTIANI DEI PRIMI SECOLI*, IN CORSINI 1990B, PP. 217–230.
- BORGEN 1995 = BORGEN PEDER, GIVERSEN SØREN, *THE NEW TESTAMENT AND HELLENISTIC JUDAISM*, OXFORD, 1995.
- BOSTOCK 2011 = BOSTOCK GERALD, *SATAN – ORIGEN'S FORGOTTEN DOCTRINE*, IN KACZMAREK 2011, PP. 109–123.
- BOSTOCK 1987 = BOSTOCK GERALD, *THE SOURCES OF ORIGEN'S DOCTRINE OF PRE-EXISTENCE*, IN LIES 1987, PP. 159–63.
- BOYS–STONES 2010 = BOYS–STONES G.R., HAUBOLD J.H. (A CURA DI), *PLATO & HESIOD*, OXFORD, 2010.
- BREMMER 2004 = BREMMER JAN N., *REMEMBER THE TITANS!*, IN AUFFARTH 2004, PP. 35–61.
- BRENK 1990 = BRENK FREDERICK E., *I VERI DEMONI GRECI 'NELLA NEBBIA AMMANTELLATI'? ESiodo e PLUTARCO*, IN CORSINI 1990B, PP. 23–36.
- BRENK 1986 = BRENK FREDERICK E., *IN THE LIGHT OF THE MOON: DEMONOLOGY IN THE EARLY IMPERIAL PERIOD*, IN *AUFSTIEG UND NIEDERGANG DER RÖMISCHEN WELT: GESCHICHTE UND KULTUR ROMS IN SPIEGEL DER NEUEREN FORSCHUNG II*. 16. 3, BERLINO, 1986, PP. 2068–2145.
- BRENK 1977 = BRENK FREDERICK E., *IN MIST APPARELLED: RELIGIOUS THEMES IN PLUTARCH'S MORALIA AND LIVES*, LEIDEN 1977.
- BROWN 1980 = BROWN PETER, *SORcery, DEMONS AND THE RISE OF CHRISTIANITY*, IN DOUGLAS 1980, PP. 17–45.
- BROWN PETER, *THE MAKING OF LATE ANTIQUITY*, CAMBRIDGE, 1978.
- BURCKHARD 1970 = BURCKHARD JACOB, *L'ETÀ DI COSTANTINO IL GRANDE*, ROMA, 1970.

BIBLIOGRAFIA

- BURKERT 2003 = BURKERT WALTER, *LA RELIGIONE GRECA DI EPOCA ARCAICA E CLASSICA*, MILANO, 2003.
- CAILLOIS 1999 = CAILLOIS ROGER, *I DEMONI MERIDIANI*, TORINO, 1999.
- CALABI 2004 = CALABI FRANCESCA, *RUOLI E FIGURE DI MEDIAZIONE IN FILONE DI ALESSANDRIA*, IN *ADAMANTIUS X*, 2004, pp. 89–99.
- CAMBIANO 1990 = CAMBIANO GIUSEPPE, *DAIMONION E DIABOLÉ NEL RITRATTO PLATONICO DI SOCRATE*, IN *CORSINI 1990B*, pp. 15–22.
- CAMPENHAUSEN 1967 = CAMPENHAUSEN HANS, *I PADRI GRECI*, BRESCIA, 1967.
- CHARLESWORTH 1995 = CHARLESWORTH JAMES H., *THE SON OF DAVID: SOLOMON AND JESUS (MARK 10.47)*, IN *BORGEN 1995*, pp. 72–87.
- CHARLESWORTH 1983–86 = CHARLESWORTH JAMES H., *THE OLD TESTAMENT PSEUDOEPICRAPH*, LONDON, 1983–86. (CHARLESWORTH 1983 = VOL I; CHARLESWORTH 1986 = VOL II)
- CORSINI 1990 = CORSINI EUGENIO, *ANGELOLOGIA E DEMONOLOGIA NELL’APOCALISSE DI GIOVANNI*, IN *CORSINI 1990B*, pp. 189–198.
- CORSINI 1990B = CORSINI EUGENIO, COSTA EUGENIO (A CURA DI), *L’AUTUNNO DEL DIAVOLO*, MILANO, 1990.
- COTTER 1999 = COTTER WENDY, *MIRACLES IN GRECO-ROMAN ANTIQUITY: A SOURCEBOOK*, LONDON–NEW YORK, 1999.
- CROUZEL 1984 = CROUZEL HENRY, *ORIGÈNE*, PARIGI, 1984.
- CROUZEL 1980 = CROUZEL HENRY, QUACQUARELLI ANTONIO (A CURA DI), *ORIGENIANA SECUNDA*, ROMA, 1980.
- CROUZEL 1975 = CROUZEL HENRY, LOMIENTO G., RIUS–CAMPUS J. (A CURA DI), *ORIGENIANA*, BARI, 1975.
- CROUZEL 1973 = CROUZEL HENRY, *A LETTER FROM ORIGEN ‘TO FRIENDS OF ALEXANDRIA’*, IN *NEIMAN 1973*, pp. 135–150.
- CROUZEL 1962 = CROUZEL HENRI, *ORIGÈNE ET LA PHILOSOPHIE*, PARIGI, 1962.
- DANIELOU 1974 = DANIELOU JEAN, *LA TEOLOGIA DEL GIUDEO-CRISTIANESIMO*, BOLOGNA, 1974.
- DANIELOU 1975 = DANIELOU JEAN, *MESSAGGIO EVANGELICO E CULTURA ELLENISTICA*, BOLOGNA, 1975.
- DANIELOU 1991 = DANIELOU JEAN, *ORIGENE IL GENIO DEL CRISTIANESIMO*, ROMA, 1991.
- DEINES 2003 = DEINES ROLAND, *JOSEPHUS, SALOMO UND DIE VON GOTT VERLIEHENE TEXNE GEGEN DEI DÄMONEN*, IN *LANGE 2003*, pp. 365–394.
- DÉLATTE 1915 = DELATTE ARMAND, *ÉTUDES SUR LA LITTÉRATURE PYTHAGORICIENNE*, PARIGI, 1915.
- DELCOR 1976 = DELCOR MATTHIAS, *LE MYTHE DE LA CHUTE DES ANGES ET DE L’ORIGINE DES GÉANTS COMME EXPLICATION DU MAL DANS LE MONDE DANS L’APOCALYPTIQUE JUIVE: HISTOIRE DES TRADITIONS*, IN *REVUE DE L’HISTOIRE DES RÉLIGIONS* 190, 1976, pp. 3–53.
- DELCOR 1987 = DELCOR MATTHIAS, *STUDI SULL’APOCALITTICA*, BRESCIA, 1987.
- DÉNIS 2000 = DÉNIS ALBERT MARIE, *INTRODUCTION À LA LITTÉRATURE RELIGIEUSE JUDÉO-HELLÉNISTIQUE*, TURNHOUT, 2000.
- DETIENNE 1958 = DETIENNE MARCEL, *XÉNOCRATE ET LA DÉMONOLOGIE PYTHAGORICIENNE*, IN *RÉVUE DES ÉTUDES ANCIENNES* LX, 1958, pp. 271–279.

- DETIENNE 1962 = DETIENNE MARCEL, *HOMÈRE, HESIOD ET PYTHAGORE*, BRUXELLES, 1962.
- DETIENNE 1963 = DETIENNE MARCEL, *LA NOTION DE DAIMON DANS LE PYTHAGORISME ANCIEN*, PARIGI 1963.
- DILLON 1983 = DILLON JOHN, *PHILO'S DOCTRINE OF ANGELS*, IN WINSTON DAVID E DILLON JOHN, *TWO TREATISES OF PHILO OF ALEXANDRIA: A COMMENTARY ON DE GIGANTIBUS AND QUOD DEUS SIT IMMUTABILIS*, CHICAGO, 1983, PP. 197–205.
- DILLON 2003 = DILLON JOHN, *THE HEIRS OF PLATO: A STUDY ON THE OLD ACADEMY (347–274 BC)*, OXFORD, 2003.
- DI PASQUALE BARBANTI 2003 = DI PASQUALE BARBANTI MARIA, *ORIGENE DI ALESSANDRIA TRA PLATONISMO E SACRA SCRITTURA: TEOLOGIA E ANTROPOLOGIA DEL DE PRINCIPIIS*, CATANIA, 2003.
- DI PASQUALE BARBANTI 2006 = DI PASQUALE BARBANTI MARIA, MARTELLO CONCETTO, *NEOPLATONISMO PAGANO VS NEOPLATONISMO CRISTIANO, IDENTITÀ E INTERSEZIONI: ATTI DEL SEMINARIO DI CATANIA, 25–26 SETTEMBRE 2004*, CATANIA, 2006.
- DODDS 1970 = DODDS ERIC ROBERTSON, *PAGANI E CRISTIANI IN UN'EPOCA DI ANGOSCIA*, FIRENZE, 1970
- DONINI 1990 = DONINI PIERLUIGI, *LA NOZIONE DI DAIMON E DI INTERMEDIARIO NELLA FILOSOFIA TRA IL I E IL II SEC. D.C.*, IN CORSINI 1990B, PP. 37–50.
- DORIVAL 1995 = DORIVAL GILLES, LE BOULLUEC ALAIN (A CURA DI), *ORIGENIANA SEXTA: ORIGÈNE ET LA BIBLE. ACTA DU COLLOQUIUM ORIGENIANUM SEXTUM, CHANTILLY, 30 AOÛT–3 SEPTEMBRE 1993*, LEUVEN, 1995.
- DOUGLAS 1970 = DOUGLAS MARY, *PURITY AND DANGER : AN ANALYSIS OF CONCEPTS OF POLLUTION AND TABOO*, HARMONSWORTH, 1970.
- DOUGLAS 1980 = DOUGLAS MARY (A CURA DI), *LA STREGONERIA: CONFSSIONI E ACCUSE NELL'ANALISI DI STORICI E ANTROPOLOGI*, BOLOGNA, 1980.
- EINARSON 1958 = EINARSON BENEDICT, *A NEW EDITION OF THE EPINOMIS*, IN *CLASSICAL PHILOLOGY* 53, 1958, PP. 91–99.
- EL MURR 2010 = EL MURR DIMITRI, *HESIOD, PLATO AND THE GOLDEN AGE*, IN BOYS–STONES 2010, CAP. XIV.
- ELZE 1960 = ELZE MARTIN, *TATIAN UND SEINE THEOLOGIE*, GÖTTINGEN, 1960.
- ESHEL 2003 = ESHEL ESTHER, *GENRES OF MAGICAL TEXTS IN THE DEAD SEA SCROLLS*, IN LANGE 2003, PP. 395–415.
- EVANS 2006 = EVANS CRAIG A., *JESUS' EXORCISM AND PROCLAMATION OF THE KINGDOM OF GOD*, IN HENDERSON 2006, PP. 210–33.
- FERGUSON 1993 = FERGUSON EVERETT (A CURA DI), *EARLY CHRISTIANITY AND JUDAISM*, NEW YORK–LONDON, 1993.
- FERNANDO 1995 = FERNANDO L.N., *ORIGEN'S USE OF SCRIPTURE IN CONTRA CELSUM*, IN DORIVAL 1995, PP. 243–250.
- FILORAMO 1987 = FILORAMO GIOVANNI, *L'ATTESA DELLA FINE: STORIA DELLA GNOSI*, ROMA–BARI, 1987
- FILORAMO 1995 = FILORAMO GIOVANNI, *TRA DEMONI E DIAVOLI GNOSTICI*, IN PRICOCO 1995, PP. 151–167.
- FLINT 1999 = FLINT PETER, VANDERKAM JAMES C., *THE DEAD SEA SCROLLS AFTER FIFTY YEARS: A COMPREHENSIVE ASSESSMENT*, LEIDEN, 1999.

BIBLIOGRAFIA

- FONTINOY 1989 = FONTINOY CHARLES, *LES ANGES ET LES DÉMONS DE L'ANCIEN TESTAMENT*, IN RIES 1989, PP. 117–134.
- FORSYTH 1987 = FORSYTH NEIL, *THE OLD ENEMY: SATAN & THE COMBAT MYTH*, PRINCETON, 1987.
- FRANÇOIS 1957 = FRANÇOIS GILBERT, *LE POLYTHEISME ET L'EMPLOI AU SINGULIER DE MOTS THEOS, DAIMON*, PARIGI, 1957.
- FRAZER 1923 = JAMES FRAZER, *LE RAMEAU D'OR*, PARIGI, 1923.
- GEFFCKEN 1907 = GEFFCKEN JOHANNES, *ZWEI GRIECHISCHE APOLOGETEN*, LIPSIA E BERLINO, 1907.
- GEISSER 2002 = GEISSER FRANZISKA, *GÖTTER, GEISTER UND DÄMONEN: UNHEILSMÄCHTE BEI AISCHYLOS – ZWISCHEN ABERGLAUBEN UND THEATRALIK*, MÜNCHEN–LEIPZIG, 2002.
- GIRGENTI 1995 = GIRGENTI GIUSEPPE, *GIUSTINO MARTIRE: IL PRIMO CRISTIANO PLATONICO*, MILANO, 1995.
- GOLDSCHMIDT 1950 = GOLDSCHMIDT VICTOR, *THEOLOGIA*, IN *RÉVUE DES ÉTUDES GRECQUES* 53, 1950, PP. 20–42.
- GOODENOUGH 1968 = GOODENOUGH ERWIN R., *THE THEOLOGY OF JUSTIN MARTYR: AN INVESTIGATION INTO THE CONCEPTIONS OF EARLY CHRISTIAN LITERATURE AND ITS HELLENISTIC AND JUDAISTIC INFLUENCES*, AMSTERDAM, 1968.
- GRAF 1995 = GRAF FRITZ, *LA MAGIA NEL MONDO ANTICO*, ROMA, 1995.
- GRANT 1949 = GRANT ROBERT M., *IRAENEUS AND HELLENISTIC CULTURE*, IN *THE HARVARD THEOLOGICAL REVIEW* 42, 1949, PP. 41–51.
- GRANT 1953 = GRANT ROBERT M., *THE DATE OF TATIAN'S ORATION*, IN *THE HARVARD THEOLOGICAL REVIEW* 46, 1953, PP. 99–101.
- GRANT 1958 = GRANT ROBERT M., *SOME ERRORS IN THE LEGATIO OF ATHENAGORAS*, IN *VIGILIAE CHRISTIANAE* 12, 1958, PP. 145–46.
- GRANT 1988 = GRANT ROBERT M., *GREEK APOLOGISTS OF THE SECOND CENTURY*, LONDON, 1988.
- GULY 2011 = GULY SEBASTIAN, *THE SALVATION OF THE DEVIL AND THE KINGDOM OF GOD IN ORIGEN'S LETTER TO CERTAIN CLOSE FRIENDS IN ALEXANDRIA*, IN KACZMAREK 2011, PP. 197–220.
- HANNAH 1999 = HANNAH DARRELL D., *THE ASCENSION OF ISAIAH AND DOCETIC CHRISTOLOGY*, IN *VIGILIAE CHRISTIANAE* 53, 1999, PP. 165–199.
- HANNEKEN 2006 = HANNEKEN TODD RUSSELL, *ANGELS AND DEMONS IN THE BOOK OF JUBILEES AND CONTEMPORARY APOCALYPSIS*, IN *ENOCH* 28., 2006, PP. 11–25.
- HANSON 1977 = HANSON PAUL D., *REBELLION IN HEAVEN, AZAZEL, AND EUHEMERISTIC HEROES IN 1 ENOCH 6–11*, IN *JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE* 96, 1977, PP. 195–233.
- HANSON 1985 = HANSON RICHARD PATRICK CROSLAND, *THE CHRISTIAN ATTITUDE TO PAGAN RELIGION*, BERLINO, 1980.
- HARL 1988 = HARL MARGUERITE, DORIVAL GILLES, MUNNICH OLIVIER, *LA BIBLE GRECQUE DES SEPTANTE: DU JUDAÏSME HELLÉNISTIQUE AU CHRISTIANISME ANCIEN*, PARIGI, 1988.
- HAUSHERR 1933 = HAUSHERR IRENÉE, *L'ORIGINE DE LA THÉORIE ORIENTALE DES HUIT PÉCHÉS CAPITAUX*, IN *ORIENTALIA CHRISTIANA* 30, ROMA, 1933, PP. 164–175.

- HAYMAN 1898 = HAYMAN HENRY, *THE BOOK OF ENOCH IN REFERENCE TO THE NEW TESTAMENT AND EARLY CHRISTIAN ANTIQUITY*, IN *THE BIBLICAL WORLD* 12, 1898, PP. 37–46.
- HENDEL 2004 = HENDEL RONALD, *THE NEPHILIM WERE ON THE EARTH: GENESIS 6:1–4 AND ITS ANCIENT NEAR EASTERN CONTEXT*, IN AUFFARTH 2004, PP. 11–34.
- HENDERSON 2006 = HENDERSON IAN H., OEGEMA GERBERN S., (A CURA DI), *THE CHANGING FACE OF JUDAISM, CHRISTIANITY, AND OTHER GRECO–ROMAN RELIGIONS IN ANTIQUITY*, GÖTTINGEN, 2006.
- HENGEL 1993 = HENGEL MARTIN, *L'ELLENIZZAZIONE DELLA GIUDEA NEL I SEC. D.C.*, BRESCIA, 1993.
- HENGSTERMANN 2011 = HENGSTERMANN CHRISTIAN, *THE NEOPLATONISM OF ORIGEN IN THE FIRST TWO BOOKS OF HIS COMMENTARY ON JOHN*, IN KACZMAREK 2011, PP. 75–87.
- HUNT 2003 = HUNT EMILY J, *CHRISTIANITY IN THE SECOND CENTURY: THE CASE OF TATIAN*, LONDON–NEW YORK, 2003.
- ISNARDI PARENTE 1982 = ISNARDI PARENTE MARGHERITA, (A CURA DI), *XENOCRATES, HERMODORUS, FRAMMENTI*, NAPOLI, 1982.
- KACZMAREK 2011 = KACZMAREK SYLWIA, PIETRAS HENRYK, *ORIGENIANA DECIMA: ORIGEN AS WRITER. PAPERS OF THE 10TH INTERNATIONAL ORIGEN CONGRESS, UNIVERSITY SCHOOL OF PHILOSOPHY AND EDUCATION 'IGNATIUM', KRAKÓW, POLAND, 31 AUGUST–4 SEPTEMBER 2009*, LEUVEN, 2011.
- KELLY 1968 = KELLY HENRI ANSGAR, *THE DEVIL. DEMONOLOGY AND WITCHCRAFT*, LONDON, 1968.
- KIRK 1962 = KIRK G.S., RAVEN J.E., *THE PRESOCRATIC PHILOSOPHERS, A CRITICAL HISTORY WITH SELECTION OF TEXTS*, CAMBRIDGE, 1962.
- JOHNSTON 1999 = JOHNSTON SARAH ILES, *RESTLESS DEAD: ENCOUNTERS BETWEEN THE LIVING AND THE DEAD IN ANCIENT GREECE*, BERKELEY, LOS ANGELES, LONDON, 1999.
- JUNOD 2011 = JUNOD ÉRIC, *DU DANGER D'ÉCRIRE, SELON ORIGÈNE*, IN KACZMAREK 2011, PP. 91–108.
- KEE 1986 = KEE HOWARD CLARK, *MEDICINE, MIRACLE AND MAGIC IN NEW TESTAMENT TIMES*, CAMBRIDGE, NEW ROCHELLE, MELBOURNE, SIDNEY, 1986.
- KINGSLEY 1995 = KINGSLEY PETER, *ANCIENT PHILOSOPHY, MYSTERY AND MAGIC: EMPEDOCLES AND THE PYTHAGOREAN TRADITION*, OXFORD, 1995.
- KRAUS REGGIANI 2008 = KRAUS REGGIANI CLARA, *STORIA DELLA LETTERATURA GIUDAICA ELLENISTICA*, MILANO, 2008.
- KLENER 1989 = KLENER JULIEN, *DÉMONOLOGIE TALMUDIQUE ET ASHKÉNAZE*, IN RIES 1989, PP. 177–201.
- KOLTUN–FROMM 2008 = KOLTUN–FROMM NAOMI, *RE-IMAGINING TATIAN: THE DAMAGING EFFECTS OF POLEMICAL RHETORIC*, IN *JOURNAL OF EARLY CHRISTIAN STUDIES* 16, 2008, PP. 1–30.
- LAMEERE 1949 = LAMEERE WILLIAM, *AU TEMPS OÙ FRANZ CUMONT S'INTERROGEAIT SUR ARISTOTE*, IN *L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE* 18, 1949, PP. 279–324.
- LAMEERE 1951 = LAMEERE WILLIAM, *UN PASSAGE DE PHILON D'ALEXANDRIE*, IN *MNEMOSYNE* 1951, PP. 73–80.
- LANE FOX 2006 = LANE FOX ROBIN, *PAGANI E CRISTIANI*, ROMA–BARI, 2006.

- LANGE 2003 = LANGE ARMIN, HERMANN LICHTENBERGER, K.F. DIETHARD RÖMHELD, *DIE DÄMONEN/DEMONS: THE DEMONOLOGY OF ISRAELITE-JEWISH AND EARLY CHRISTIAN LITERATURE IN THE CONTEXT OF THEIR ENVIRONMENT*, TÜBINGEN, 2003.
- LE BOULLUEC 1975 = LE BOULLUEC ALAIN, *LA PLACE DE LA POLÉMIQUE ANTIGNOSTIQUE DANS LE PERI ARCHON*, IN CROUZEL 1975, PP. 47–61.
- LEWIS 1978 = LEWIS JACK P., *A STUDY OF THE INTERPRETATION OF NOAH AND THE FLOOD IN JEWISH AND CHRISTIAN LITERATURE*, LEIDEN, 1978.
- LICHTENBERGER 2006 = LICHTENBERGER HERMANN, *QUMRAN AND THE NEW TESTAMENT*, IN HENDERSON 2006, PP. 103–129.
- LIES 1987 = LIES LOTHAR (A CURA DI), *ORIGENIANA QUARTA*, INNSBRUCK, 1987.
- LORRAINE 1996 = LORRAINE BUCK P., *ATHENAGORAS'S EMBASSY: A LITERARY FICTION*, IN *THE HARVARD THEOLOGICAL REVIEW* 89, 1996, PP. 209–226.
- LUCARELLI 2011 = LUCARELLI RITA, *DEMONOLOGY DURING THE LATE PHARAONIC AND GRECO-ROMAN PERIODS IN EGYPT*, IN *JOURNAL OF ANCIENT NEAR EASTERN RELIGIONS* 11, PP. 109–125.
- LUCARELLI 2010 = LUCARELLI RITA, *DEMONS (BENEVOLENT AND MALEVOLENT)*, IN *ENCYCLOPÉDIE OF EGYPTOLOGIE*.
- MALHERBE 1969 = MALHERBE ABRAHAM J., *THE STRUCTURE OF ATHENAGORAS, SUPPLICATIO PRO CHRISTIANIS*, IN *VIGILIAE CHRISTIANAE* 23, 1969, PP. 1–20.
- MARITANO 1995 = MARITANO MARIO, *L'ARGOMENTAZIONE SCRITTURISTICA DI ORIGENE CONTRO I SOSTENITORI DELLA METENSOMATOSI*, IN *DORIVAL* 1995, PP. 251–276.
- METZGER 1997 = METZGER BRUCE M., *IL CANONE DEL NUOVO TESTAMENTO*, BRESCIA, 1997.
- MONACI 1980 = MONACI CASTAGNO ADELE, *L'IDEA DELLA PREESISTENZA DELLE ANIME E L'ESEGESI DI RM 9,9–21*, IN CROUZEL 1980, PP. 69–78.
- MONACI CASTAGNO ADELE, *LA DEMONOLOGIA ORIGENIANA TRA SPECULAZIONE FILOSOFICA E PREOCCUPAZIONI PASTORALI*, IN *CORSINI* 1990B, PP. 231–248.
- MONACI 1993 = MONACI CASTAGNO ADELE, *IL DIAVOLO E I SUOI ANTENATI: A PROPOSITO DI ALCUNI STUDI SULLA DEMONOLOGIA GIUDAICA E CRISTIANA ANTICA*, IN *RIVISTA DI STORIA E LETTERATURA RELIGIOSA* 29, 1993, PP. 383–413.
- MONACI 1995 = MONACI CASTAGNO ADELE, *LA DEMONOLOGIA CRISTIANA TRA II E III SECOLO*, IN *PRICOCO* 1995, PP. 111–150.
- MONACI 1996 = MONACI CASTAGNO ADELE, *IL DIAVOLO E I SUOI ANGELI*, FIESOLE, 1996.
- MONACI 2000 = MONACI CASTAGNO ADELE (A CURA DI), *ORIGENE. DIZIONARIO: LA CULTURA, IL PENSIERO, LE OPERE*, ROMA, 2000.
- MONTEVECCHI 2010 = MONTEVECCHI FEDERICA, *EMPEDOCLE DI AGRIGENTO*, NAPOLI, 2010.
- MURRAY 1993 = MURRAY ROBERT, *'DISAFFECTED JUDAISM' AND EARLY CHRISTIANITY*, IN *FERGUSON* 1993, PP. 77–95.
- NEIMAN 1973 = NEIMAN DAVID, SCHAKTIN MARAGRET A. (A CURA DI), *THE HERITAGE OF THE EARLY CHURCH: ESSAYS IN HONOR OF GEORGES VASILIEVICH FLOROVSKY IN THE OCCASION OF HIS EIGHTIETH BIRTHDAY*, ROMA, 1973, PP. 135–150.
- NESSLERLATH 2005 = NESSLERLATH HEINZ-GÜNTHER, *IL TESTO DI TAZIANO, ORATIO AD GRAECOS, E DUE RECENTI EDIZIONI*, IN *EIKASMOS* 16, 2005, PP. 243–263.

- NICKELSBURG 1977 = NICKELSBURG GEORGE W. E., *APOCALYPTIC AND MYTH IN 1 ENOCH*, 6–11, IN *JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE* 96, 1977, pp. 383–405.
- NIKIPROWETZKY 1996 = NIKIPROWETZKY VALENTIN, *SUR UNE LECTURE DEMONOLOGIQUE DE PHILON D'ALEXANDRIE*, IN *ÉTUDES PHILONIENNES*, PARIGI, 1996.
- NILSSON 1923–24 = NILSSON MARTIN PERRSON, *GÖTTER UND PSYCHOLOGIE BEI HOMER*, IN *ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT* XXII, 1923–24, pp. 363–390.
- NOCK 1985 = NOCK ARTHUR DARBY, *LA CONVERSIONE: SOCIETÀ E RELIGIONE NEL MONDO ANTICO*, ROMA, 1985.
- NORELLI 2000 = NORELLI ENRICO, *APOCRIFI*, IN *MONACI* 2000, pp. 29–36.
- OEGEMA 2003 = OEGEMA GERBERN S., *JESUS' CASTING OUT OF DEMONS IN THE GOSPEL OF MARK AGAINST ITS GRECO-ROMAN BACKGROUND*, IN *LANGE* 2003, pp. 505–518.
- OTRANTO 1979 = OTRANTO GIORGIO, *ESEGESI BIBLICA E STORIA IN GIUSTINO (DIAL. 63–84)*, BARI, 1979.
- PACE 1990 = PACE NICOLA, *RICERCHE SULLA TRADUZIONE DI RUFINO DEL DE PRINCIPIIS DI ORIGENE*, FIRENZE, 1990.
- PAGELS 1985 = PAGELS ELAINE, *CHRISTIAN APOLOGISTS AND THE 'FALL OF THE ANGELS': AN ATTACK ON ROMAN IMPERIAL POWER?*, IN *THE HARVARD THEOLOGICAL REVIEW* 78, 1985, pp. 301–325.
- PENGLASE 1994 = PENGLASE CHARLES, *GREEK MYTHS AND MESOPOTAMIA*, LONDON, 1994.
- PETERSEN 2003 = PETERSEN ANDERS KLOSTERGAARD, *THE NOTION OF DEMON: OPEN QUESTIONS TO A DIFFUSE CONCEPT*, IN *LANGE* 2003, pp. 23–41.
- PIETRAS 2011 = PIETRAS HENRYK, *L'APOCRIFO GIUDAICO A GIUSEPPE NELL'INTERPRETAZIONE ORIGENIANA (CIO II.31.188–190)*, IN *KACZMAREK* 2011, pp. 545–559.
- PRICOCO 1995 = PRICOCO SALVATORE, A CURA DI, *IL DEMONIO E I SUOI COMPLICI: DOTTRINE E CREDENZE DEMONOLOGICHE NELLA TARDA ANTICHITÀ*, MESSINA, 1995.
- PRIGENT 1964 = PRIGENT PIERRE, *JUSTIN ET L'ANCIEN TESTAMENT: L'ARGUMENT SCRIPTURAIRE DU TRAITÉ DE JUSTIN CONTRE TOUTES LES HÉRÉSIES COMME SOURCE PRINCIPALE DU DIALOGUE AVEC TRYPHON ET DE LA PREMIÈRE APOLOGIE*, PARIGI 1964.
- PRINZIVALLI 2000 = PRINZIVALLI EMANUELA, *APOCATASTASI*, IN *MONACI* 2000, pp. 24–29.
- PUECH 1912 = PUECH AIMÉ, *LES APOLOGISTES GRECS DU II SIÈCLE DE NOTRE ÈRE*, PARIGI, 1912.
- RAMELLI 2011 = RAMELLI ILARIA, *ORIGEN'S DOCTRINE OF APOKATASTIS, A REASSESSMENT*, IN *KACZMAREK* 2011, pp. 649–70.
- REALE 1997 = REALE GIOVANNI, *EROS DEMONE MEDIATORE*, MILANO, 1997.
- RIES 1989 = RIES JULIEN, LIMET HENRI, *ANGES ET DÉMONS: ACTES DU COLLOQUE DE LIÈGE ET DE LOUVAIN-LA-NEUVE 25–26 NOVEMBRE 1987*, LOUVAIN-LA-NEUVE, 1989.
- RILEY 2005 = RILEY MICHAEL W., *PLATO'S CRATYLUS*, AMSTERDAM, NEW YORK, 2005.
- RIST 1975 = RIST JOHN M., *THE GREEK AND LATIN TEXTS OF THE DISCUSSION ON FREE WILL IN DE PRINCIPIIS BOOK III*, IN *CROUZEL* 1975, pp. 97–111.
- RIST 1964 = RIST JOHN M., *EROS AND PSYCHE: STUDIES IN PLATO, PLOTINUS AND ORIGEN*, TORONTO, 1964.
- RIUS-CAMPUS 1975 = RIUS-CAMPUS JOSEF, *ORIGENES Y MARCIÒN*, IN *CROUZEL* 1975, pp. 297–312.

BIBLIOGRAFIA

- ROKÉAH 1982 = ROKÉAH DAVID, *JEWS, PAGANS AND CHRISTIANS IN CONFLICT*, JERUSALEM–LEIDEN, 1982.
- ROKÉAH 2002 = ROKÉAH DAVID, *JUSTIN MARTYR AND THE JEWS*, LEIDEN, BOSTON, KÖLN, 2002.
- ROSEN 1987 = ROSEN STANLEY, *PLATO'S SYMPOSIUM*, NEW HAVEN, LONDON, 1987.
- ROSSANO 1990 = ROSSANO PIETRO, *DIABOLOS–DAIMON NEL CORPUS PAOLINO*, IN CORSINI 1990B, PP. 181–188.
- ROSSO UBIGLI 1990 = ROSSO UBIGLI LILIANA, *DEMÒNI ED ESORCISMI NEL GIUDAISMO ANTICO*, IN CORSINI 1990B, PP. 129–142.
- RUNIA 1986 = RUNIA DAVID, *PHILO OF ALEXANDRIA AND THE TIMAEUS OF PLATO*, LEIDEN, 1986.
- SACCHI 2001 = PAOLO SACCHI (A CURA DI), *APOCRIFI DELL'ANTICO TESTAMENTO*, TORINO, 2001.
- SACCHI 1990A = SACCHI PAOLO, *IL DIAVOLO NELLE TRADIZIONI GIUDAICHE DEL SECONDO TEMPIO (500 A.C.–100 D.C.)* IN CORSINI 1990, PP. 107–128.
- SACCHI 1990B = SACCHI PAOLO, *L'APOCALITTICA GIUDAICA E LA SUA STORIA*, BRESCIA, 1990 (=SACCHI 1990B)
- SCHIFFMAN 2000 = SCHIFFMAN LAWRENCE H., VANDERKAM JAMES C., *ENCYCLOPEDIA OF THE DEAD SEA SCROLLS*, OXFORD, 2000.
- SCHOEDEL 1973 = SCHOEDEL WILLIAM R., *CHRISTIAN 'ATHEISM' AND THE PEACE OF THE ROMAN EMPIRE*, IN *CHURCH HISTORY* 42, 1973, PP. 309–319.
- SCHÜRER 1973–79 = SCHÜRER EMIL, *THE HISTORY OF THE JEWISH PEOPLE IN THE AGE OF JESUS CHRIST*, EDINBURGH, 1973–79.
- SCIVOLETTO 1960 = SCIVOLETTO NINO, *CULTURA E SCOLIASTICA IN ATENAGORA (A PROPOSITO DEL TESTO DI «LEG.». 1, 1)*, IN *GIORNALE ITALIANO DI FILOGIA* 13, 1960, PP. 231–248.
- SCOTT 1997 = SCOTT JAMES M., *THE DIVISION OF THE EARTH IN JUBILEES AND EARLY CHRISTIAN CHRONOGRAPHY*, IN ALBANI 1997, PP. 295–323.
- SEVRIN 1989 = SEVRIN JEAN–MARIE (A CURA DI) *THE NEW TESTAMENT IN EARLY CHRISTIANITY*, LEUVEN, 1989.
- SFAMENI GASPARRO 1986 = SFAMENI GASPARRO GIULIA, *DOPPIA CREAZIONE E PECCATO DI ADAMO NEL PERI ARCHON DI ORIGENE: FONDAMENTI BIBLICI E PRESUPPOSTI PLATONICI DELL'ESEGESI ORIGENIANA*, IN BIANCHI 1986, PP. 45–82.
- SFAMENI GASPARRO 1998 = SFAMENI GASPARRO GIULIA, *ORIGENE E LA TRADIZIONE ORIGENIANA IN OCCIDENTE*, ROMA, 1998.
- SFAMENI GASPARRO 2000 A = SFAMENI GASPARRO GIULIA, *ANIMA*, IN MONACI 2000, PP. 16–21.
- SFAMENI GASPARRO 2000 B = SFAMENI GASPARRO GIULIA, *PREESISTENZA*, IN MONACI 2000, PP. 359–63.
- SIMONETTI 2004 = SIMONETTI MANLIO, *ORIGENE ESEGETA E LA SUA TRADIZIONE*, BRESCIA, 2004.
- SIMONETTI 2006 = SIMONETTI MANLIO, *AGL'INIZI DELLA FILOSOFIA CRISTIANA: IL DE PRINCIPIIS DI ORIGENE*, IN *VETERA CHRISTIANORUM* 43, 2006, PP. 157–173.
- SMITH 2008 = SMITH GREGORY A., *HOW THIN IS A DEMON?*, IN *JOURNAL OF EARLY CHRISTIAN STUDIES* 16, 2008, PP. 479–512.
- SMITH 1987 = SMITH MORTON, *THE OCCULT IN JOSEPHUS*, PP. 241–44, IN *JOSEPHUS, JUDAISM, AND CHRISTIANITY*, ED. LOUIS H. FELDMAN E GOHEI HATA, LEIDEN, 1987.

- SOURY 1942 = SOURY GUY, *LA DÉMONOLOGIE DE PLUTARQUE*, PARIGI, 1942.
- STEMBERGER 1995 = STEMBERGER GÜNTER, *INTRODUZIONE AL TALMUD E AL MIDRASH*, ROMA, 1995.
- STROUMSA 1995 = STROUMSA GUY G., *CLEMENT, ORIGEN, AND JEWISH ESOTERIC TRADITIONS*, IN DORIVAL 1995, PP. 53–70.
- STUCKENBRUCK 1997 = STUCKENBRUCK LOREN T., *THE BOOK OF GIANTS FROM QUMRAN: TEXT, TRANSLATION, AND COMMENTARY*, TÜBINGEN, 1997.
- STUCKENBRUCK 2000 = STUCKENBRUCK LOREN T., *THE 'ANGELS' AND 'GIANTS' OF GENESIS 6, 1–4 IN SECOND AND THIRD CENTURY BCE JEWISH INTERPRETATION: REFLECTIONS ON THE POSTURE OF EARLY APOCALYPTIC TRADITIONS*, IN *DEAD SEA DISCOVERIES* 7, 2000, PP. 354–377.
- STUCKENBRUCK 2003 = STUCKENBRUCK LOREN T., *GIANT MYTHOLOGY AND DEMONOLOGY: FROM THE ANCIENT NEAR EAST TO THE DEAD SEA SCROLLS*, IN LANGE 2003.
- STUCKENBRUCK 2004 = STUCKENBRUCK LOREN T., *THE ORIGINS OF EVIL IN JEWISH APOCALYPTIC TRADITION: THE INTERPRETATION OF GENESIS 6, 1–4 IN THE SECOND AND THIRD CENTURIES B.C.E.*, IN AUFFARTH 2004, PP. 87–118.
- STUCKENBRUCK 2006 = STUCKENBRUCK LOREN T., *PRAYERS OF DELIVERANCE FROM THE DEMONIC IN THE DEAD SEA SCROLLS AND RELATED EARLY JEWISH LITERATURE*, IN HENDERSON 2006, PP. 146–165.
- TARÀN 1975 = TARÀN LEONARDO, *ACADEMICA: PLATO, PHILIP OF OPUS AND THE PSEUDO-PLATONIC EPINOMIS*, PHILADELPHIA, 1975.
- TIMOTIN 2012 = TIMOTIN ANDREI, *LA DÉMONOLOGIE PLATONICIENNE: HISTOIRE DE LA NOTION DE DAIMŌN DE PLATON AUX DERNIERS NÉOPLATONICIENS*, LEIDEN–BOSTON, 2012.
- TIMOTIN 2010 = TIMOTIN ANDREI, *LE DAIMŌN HOMÉRIQUE*, IN *MÉLANGES À LA MÉMOIRE DU PROFESSEUR DAN SLUȘANSCHI, STUDIA INDO-EUROPEA* 4, BUCAREST, 2010, PP. 187–194.
- TROIANI 1997 = TROIANI LUCIO, *LETTERATURA GIUDAICA DI LINGUA GRECA*, BRESCIA, 1997.
- TWELFTREE 1991 = TWELFTREE GRAHAM H., *JESUS THE EXORCIST: A CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE HISTORICAL JESUS*, TÜBINGEN, 1991.
- TZVETKOVA–GLASER 2011 = TZVETKOVA–GLASER ANNA, *L'INTERPRÉTATION ORIGÉNIENNE DE GEN 2, 8 ET SES ARRIÈRE-PLANS RABBINIQUES*, IN KACZMAREK 2011, PP. 63–73.
- UBALDI 1947 = UBALDI PAOLO, PELLEGRINO MICHELE, *ATENAGORA, LA SUPPLICA PER I CRISTIANI, DELLA RESURREZIONE DEI MORTI*, TORINO, 1947.
- UBALDI 1920 = UBALDI PAOLO, *ATENAGORA, LA SUPPLICA PER I CRISTIANI, TESTO CRITICO E COMMENTO*, TORINO, 1920.
- VAN DEN HOEK 1995 = VAN DEN HOEK ANNEWIES, *CLEMENT AND ORIGEN AS SOURCES ON 'NONCANONICAL' SCRIPTURAL TRADITIONS DURING THE LATE SECOND AND EARLIER THIRD CENTURIES'* IN DORIVAL 1995, PP. 93–113.
- VAN GENNEP 1985 = VAN GENNEP ARNOLD, *I RITI DI PASSAGGIO*, TORINO, 1985.
- VANDERKAM 2009 = VANDERKAM JAMES C., *THE MANUSCRIPT TRADITION OF JUBILEES*, IN BOCCACCINI 2009, PP. 3–21.
- VANDERKAM 2003 = VANDERKAM JAMES C., *THE DEMONS IN THE BOOK OF JUBILEES*, IN LANGE 2003.

BIBLIOGRAFIA

- VANDERKAM 2001 = VANDERKAM JAMES C., *THE BOOK OF JUBILEES*, SHEFFIELD, 2001.
- VANDERKAM 1997 = VANDERKAM JAMES C., *THE ORIGINS AND PURPOSES OF THE BOOK OF JUBILEES*, IN ALBANI 1997, PP. 3–24.
- VAN DER TORN 2003 = VAN DER TORN KAREL, *THE THEOLOGY OF DEMONS IN MESOPOTAMIA AND ISRAEL. POPULAR BELIEF AND SCHOLARLY SPECULATION*, IN LANGE 2003, PP. 61–83.
- VAN RUITEN 1997 = VAN RUITEN JACQUES T.A.G.M, *THE INTERPRETATION OF GENESIS 6 1–12 IN JUBILEES 5, 1–19*, IN ALBANI 1997, PP. 59–75.
- VERNANT 2007 = VERNANT JEAN PIERRE, *MITO E SOCIETÀ NELL'ANTICA GRECIA*, TORINO, 2007.
- VISONÀ 1988 = GIUSEPPE VISONÀ (A CURA DI), S. GIUSTINO, *DIALOGO CON TRIFONE*, MILANO, 2009.
- WALCHOLDER 1963 = WALCHOLDER BEN ZION, *PSEUDO-EUPOLEMUS' TWO GREEK FRAGMENTS ON THE LIFE OF ABRAHAM*, IN *HEBREW UNION COLLEGE ANNUAL* 34, 1963, PP. 83–113.

ABBREVIAZIONI

- 1ENOCH = *LIBRO DI ENOCH ETIOPICO O PRIMO LIBRO DI ENOCH.*
- 2ENOCH = *LIBRO DI ENOCH SLAVO O SECONDO LIBRO DI ENOCH.*
- AI = *ASCENSIONE DI ISAIA.*
- AT = *ANTICO TESTAMENTO.*
- CC = *CORPUS CHRISTIANORUM (SA = SERIES APOCRYPHORUM; SL = SERIES LATINA).*
- D = *FRAMMENTO PRESENTE NELLA RACCOLTA DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER, VOL. I, DIE FRAGMENTE DER PHILOSOPHEN DES SECHSTEN UND FÜNFTEN JAHRHUNDERTS (UND UNMITTELBARER NACHFOLGEN), BERLINO 1951⁶, ED. HERMAN DIELS E WALTHER FRANZ.*
- DENT = *DIZIONARIO ESEGETICO DEL NUOVO TESTAMENTO.*
- FR. = *FRAMMENTO (SEGUE NUMERO ED EDIZIONE).*
- FGRH = *FRAGMENTA DER GRIECHISCHEN HISTORIKER (SEGUE F E IL NUMERO DEL FRAMMENTO NELL'EDIZIONE JACOBY.*
- GCS = *DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN (DREI) JAHRHUNDERTE.*
- GDR = *GRANDE DIZIONARIO DELLE RELIGIONI.*
- GLNT = *GRANDE LESSICO DEL NUOVO TESTAMENTO*
- IP = *FRAMMENTO NUMERATO SECONDO LA NUMERAZIONE DELL'EDIZIONE SENOCRATE – ERMODORO. FRAMMENTI, NAPOLI, 1981, ED. MARGHERITA ISNARDI PARENTE.*
- LP = *LIBRO DELLE PARABOLE*
- LS = *LIBRO DEI SOGNI*
- LV = *LIBRO DEI VIGILANTI (LV₁ = LIBRO DEI VIGILANTI, PRIMA MANO; LV₂ = LIBRO DEI VIGILANTI, SECONDA MANO).*
- NT = *NUOVO TESTAMENTO.*
- PG = *PATROLOGIA GRAECA.*
- PL = *PATROLOGIA LATINA.*
- R. = *FRAMMENTO CITATO SECONDO LA NUMERAZIONE DELL'EDIZIONE ARISTOTELES PSEUDEPIGRAPHUS, LIPSIA, 1863, ED. VALENTIUS ROSE.*
- SC = *SOURCES CHRÉTIENNES.*
- T.BEN. = *TESTAMENTO DI BENIAMINO (SIMILMENTE PER GLI ALTRI TESTAMENTI DEI DODICI PATRIARCHI)*
- TLG = *THESAURUS LINGVAE GRECAE.*
- U. = *FRAMMENTO CITATO SECONDO LA NUMERAZIONE DELL'EDIZIONE DELLA FILOSOFIA, ROMA, 1963, ED. MARIO UNTERSTEINER.*

INDICE:

•	INTRODUZIONE	P. 5
•	CAPITOLO I: VALORI DEL TERMINE δαίμων NELL'ERA PRECRISTIANA	P. 15
○	I. 1: ATTESTAZIONI DELL'USO DI δαίμων NEI POEMI OMERICI	P. 16
○	I. 2: LA TRADIZIONE DEMONICA DI ESIODO	P. 26
○	I. 3: IL TERMINE δαίμων ALL'INTERNO DELLA PRODUZIONE PLATONICA	P. 35
○	I. 4: GLI IMMEDIATI SUCCESSORI DI PLATONE	P. 46
○	I. 5: DIFFUSIONE DELLA FIGURA DEL δαίμων OLTRE I CONFINI DELLA GRECIA	P. 63
○	I. 6: IL DEMONE DI SOCRATE E LE ATTESTAZIONI DEL τὸ δαιμόνιον	P. 67
○	I. 7: CONCLUSIONE	P. 68
•	CAPITOLO II: DEMONI IN CERCA DI UN CORPO UMANO	P. 73
○	II. 1: IL MALE E LA CADUTA DEGLI ANGELI: DEMONI E GIGANTI IN ISRAELE	P. 73
▪	A. L'ANTICO TESTAMENTO	P. 73
▪	B. <i>IL LIBRO DI ENOCH ETIOPICO</i>	P. 79
▪	C. <i>I ROTOLI DEL MAR MORTO</i>	P. 91
▪	D. <i>IL LIBRO DEI GIUBILEI</i>	P. 95
○	II. 2: DAI FIGLI DEGLI ANGELI ALL'ESERCITO DI SATANA	P. 107
▪	A. <i>IL LIBRO DELLE PARABOLE</i>	P. 107
▪	B. IL NUOVO TESTAMENTO	P. 110
▪	C. FLAVIO GIUSEPPE	P. 119
○	II.3: IL PROBLEMA TERMINOLOGICO	P. 123
•	CAPITOLO III: LA RIFLESSIONE DEMONOLOGICA CRISTIANA DEL II SECOLO	P. 129
○	III. 1: CASI DI POSSESSIONE DEMONIACA NEL II SEC. D.C.	P. 137
▪	A. L'INTERPRETAZIONE PSICOLOGICA DELL'AZIONE DEMONICA	P. 137
▪	B. LA TESTIMONIANZA DEGLI ATTI APOCRIFI	P. 141
○	III. 2: LA COMPLESSA FIGURA DEGLI ANGELI NELL'ASCENSIONE DI ISAIA	P. 144
○	III.3: DEMONI E DEMONIO NELL'OPERA DI GIUSTINO	P. 150
▪	A. LA DEMONOLOGIA DI GIUSTINO TRA <i>APOLOGIE</i> E <i>DIALOGO</i>	P. 150
▪	B. LE FONTI DELLA DEMONOLOGIA DI GIUSTINO	P. 153
▪	C. L'AZIONE DEI DEMONI NEL MONDO	P. 164
○	III. 4: LA DEMONOLOGIA DI ATENAGORA	P. 177
▪	A. LA DEMONOLOGIA NELL'ECONOMIA DELLA <i>SUPPLICA</i> DI ATENAGORA	P. 177
▪	B. FONTI DELLA DEMONOLOGIA DI ATENAGORA: MONDO ELLENISTICO E GIUDAICO	P. 181
▪	C. LA TERMINOLOGIA DEMONOLOGICA DI ATENAGORA	P. 197
▪	D. L'INFLUENZA DEI DEMONI SULLA VITA DELL'UOMO	P. 198
○	III.5: LA DEMONOLOGIA DI TAZIANO	P. 207

▪	A. LA DEMONOLOGIA NELL'ECONOMIA DELL'ORAZIONE <i>CONTRO I GRECI</i>	P. 207
▪	B. LA TERMINOLOGIA DEMONOLOGICA IN TAZIANO	P. 208
▪	C. FONTI DELLA DEMONOLOGIA DI TAZIANO	P. 212
▪	D. L'AZIONE DEI DEMONI SUGLI UOMINI	P. 231
○	III. 6: CONCLUSIONE	P. 240
•	CAPITOLO IV: RAZIONALITÀ E IRRAZIONALITÀ DEI DEMONI IN ORIGENE	P. 245
○	IV. 1: L'IMPATTO DELLE TRADUZIONI LATINE SULLA CONOSCENZA DELLA DEMONOLOGIA ORIGENIANA	P. 253
○	IV.2: LE CREATURE RAZIONALI E L'ORIGINE DEL MALE	P. 257
▪	A. LA DEFINIZIONE DI CREATURE RAZIONALI	P. 257
▪	B. LA CADUTA DELLE CREATURE RAZIONALI: CAUSA E CONSEGUENZE	P. 271
▪	C. IL DESTINO FINALE DEL MALE	P. 287
○	IV. 3: LA TERMINOLOGIA DEMONOLOGICA DI ORIGENE	P. 303
▪	A. L'ORGANIZZAZIONE DEL MONDO DEL MALE	P. 303
▪	B. I DEMONI COME DEI DELLE NAZIONI	P. 314
▪	C. I DEMONI COME SPIRITI DEI PECCATI	P. 331
▪	D. L'USO DELLA TERMINOLOGIA DEMONOLOGICA IN ORIGENE: IL CORPO DEI DEMONI E LA LORO DIMORA	P. 341
○	IV.4: L'AZIONE DEL MALE SUL MONDO	P. 349
○	IV.5: LA CLASSIFICAZIONE DELLE OPERE DI ORIGENE IN RAPPORTO ALL'ARGOMENTO DEMONOLOGICO	P. 360
○	IV.6: CONCLUSIONE	P. 371
•	CONCLUSIONE	P. 380
•	BIBLIOGRAFIA:	P. 391
○	EDIZIONI E TRADUZIONI	P. 391
○	STUDI	P. 396
○	ABBREVIAZIONI	P. 407