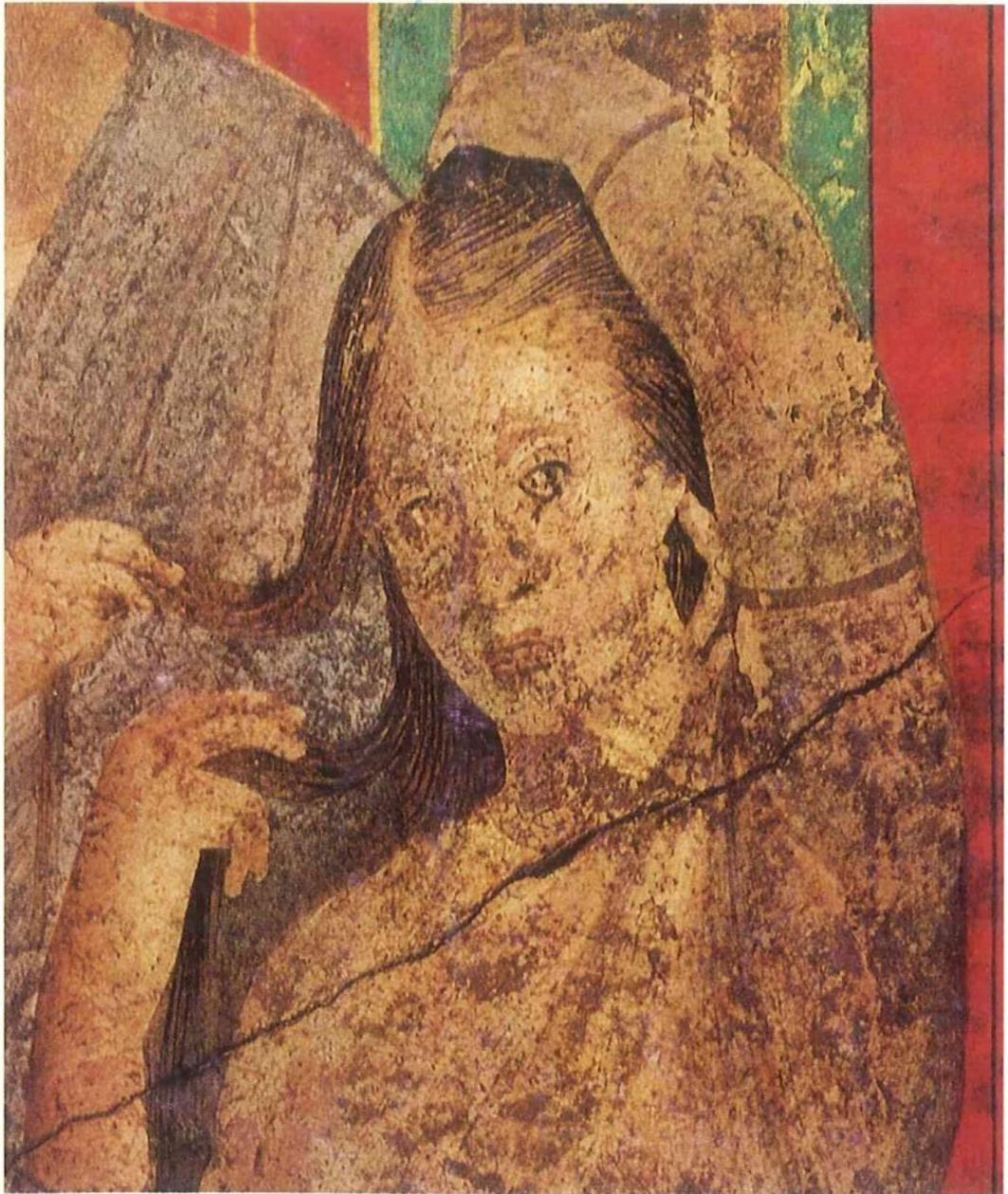


a cura di **AUGUSTO FRASCETTI**

a cura di **AUGUSTO FRASCETTI**

ROMA AL FEMMINILE

EDITORI LATERZA



IPAZIA, L'INTELLETTUALE

di Silvia Ronchey

«Ipazia, o della faziosità degli Alessandrini»

Negli anni del declino dell'impero romano d'Occidente, un secolo dopo l'editto che nel 313 d.C. ha concesso libertà di culto ai cristiani, la tolleranza mostrata allora da Costantino si è rapidamente tramutata, sotto i suoi successori, in un'intolleranza di segno opposto. Nel 391 d.C. una costituzione di Teodosio ha reso il cristianesimo religione di Stato e nel 392 d.C. una legge speciale contro i culti pagani viene emanata in Egitto, «culla di tutti gli dei» secondo gli antichi filosofi. La politica dei capi religiosi cristiani di Alessandria, massimo centro culturale greco della *koinè* mediterranea ed epicentro di questo sistema ideologico, mira ad annientare il paganesimo rituale, la religione degli antichi templi.

Tutto accadde come nei miti dei poeti, quando i Giganti ebbero il predominio sulla terra: la religione dei templi in Alessandria e nel santuario di Serapide fu dispersa al vento, e non solo le cerimonie ma gli edifici stessi, sotto il regno di Teodosio, quando [...] demolirono il tempio di Serapide [...] e fecero battaglia contro i tesori del tempio.

Così scrive il biografo degli ultimi neoplatonici, Eunapio.

La statua di Serapide, il dio-demone in trono, opera dello scultore greco Briasside, incarnava il potere dei mo-

narchi ellenistici e insieme il dominio sui segreti dell'Ade. Sulle sue fattezze, di una lega metallica bluastro, il manto disseminato di pietre preziose simboleggiava le stelle del cielo e la sapienza astronomico-zodiacale dell'Oriente. Il Serapeo dai cento gradini era meta di pellegrinaggi dall'intera ecumene. La distruzione perpetrata da Teofilo, in ottemperanza e stretta successione ai bandi teodosiani, recò l'aggravante del saccheggio, come accusa Eunapio. «Solo il pavimento del Serapeo non presero, e solo a causa del peso delle pietre».

Alla mobilitazione antipagana del principio del V secolo d.C. partecipa tutta la Chiesa d'Egitto. Per sostenere il patriarca i monaci sono scesi dai monti della Nitria. «Li hanno fatti entrare nei sacri luoghi, monaci li hanno chiamati», scrive Eunapio, «ma non erano neppure uomini se non in apparenza, poiché conducevano vita da porci e apertamente compivano e assecondavano crimini innumerevoli, innominabili». Gli stessi monaci, in numero di cinquecento, torneranno a seminare il terrore in città sotto l'episcopato del nipote di Teofilo e futuro santo Cirillo, che gli succederà sul soglio della massima metropoli cristiana d'Oriente esattamente cent'anni dopo l'emanazione dell'editto di Costantino.

Vi era una donna allora in Alessandria — narra la *Storia ecclesiastica* del contemporaneo Socrate, avvocato alla corte costantinopolitana — il cui nome era Ipazia. Costei era figlia di Teone, filosofo in Alessandria, ed era giunta a un tale culmine di sapienza da superare di gran lunga tutti i filosofi della sua cerchia, ricevere in eredità (*diadochè*) l'insegnamento della scuola platonica derivante da Plotino, esporre a un libero uditorio tutte le discipline filosofiche [...]. Da ogni parte accorrevano a lei quanti volevano filosofare.

Ipazia «aveva raggiunto un tale vertice d'efficacia nell'insegnamento, ed era così giusta e saggia e così straordinariamente bella e attraente» che gli allievi s'invaghivano di lei, si legge in Suida, il lessico bizantino del X secolo,

nel lungo articolo intitolato *Ipazia, o della faziosità degli Alessandrini*. Le notizie di Suida derivano da due narrazioni, oggi perdute, del tempo di Giustiniano: quella, vera o presunta, di Esichio di Mileto e la *Vita di Isidoro*, ultimo sacerdote del tempio di Serapide, composta dall'ultimo scolarca dell'Accademia di Atene, il neoplatonico Damascio; di questa ci restano assai scarni frammenti. È presumibile sia la prima a dichiarare che Ipazia,

essendo per natura più dotata del padre, non si fermò agli insegnamenti tecnico-matematici praticati da lui ma si diede alla filosofia vera e propria, e con valore: pur essendo donna ella indossava il *tribon* [il mantello dei predicatori cinici] e andava per le vie del centro della città a spiegare pubblicamente a chiunque volesse ascoltarla Platone, Aristotele o qualcun altro dei filosofi.

Sappiamo quali complessi rapporti legassero nel IV e V secolo d.C. dell'impero i governatori romani alle élites autoctone dei territori provinciali. Trasmesso per nascita, fra i secolari privilegi di casta, era quello di una speciale educazione «ellenica» dalla forte connotazione politica. Influyente nell'aristocrazia, erede della dinastia intellettuale che faceva capo alla scuola del Museo, Ipazia era soprattutto maestra del «modo di vita ellenico» (*hellenikè diagogè*), sostanzialmente politico, cui l'aristocrazia pagana s'ispirava: lo conferma Suida, ancora qui da identificarsi in Esichio, secondo cui era «fluente e dialettica (*dialektikè*) nel parlare, accorta e politica (*politikè*) nell'agire, così che tutta la città davvero la venerava e le rendeva omaggio». «Dalla cultura ellenica (*paidèia*) le derivava», come ci informa Socrate Scolastico, «un autocontrollo e una franchezza nel parlare (*parrhesia*)» per cui «si rivolgeva faccia a faccia ai potenti e non aveva paura di apparire alle riunioni degli uomini: per la sua straordinaria saggezza, tutti costoro le erano deferenti e la guardavano, se mai, con timore reverenziale».

Ipazia era la portavoce dell'aristocrazia cittadina presso i rappresentanti del governo centrale romano e in particolare presso Oreste d'Egitto. «I capi politici venuti ad amministrare la città», riferisce Suida, «si recavano per primi ad ascoltarla, come seguivava ad avvenire anche in Atene. Poiché, se anche il paganesimo vi era finito, comunque il nome della filosofia pareva ancora grande e degno di venerazione a quanti avevano le più importanti cariche cittadine». La filosofa influenzava direttamente e fortemente la politica interna della sua città: «Tu hai sempre avuto potere. Possa tu averlo a lungo, e possa tu di questo potere fare buon uso», si legge in una lettera di raccomandazione che le indirizzò l'allievo Sinesio.

Ma proprio da questo potere locale e clientelare prende le mosse la trasformazione delle classi dirigenti, avviata nelle sedi provinciali dal legittimarsi politico della Chiesa. La *polis* tardoantica e bizantina vedrà d'ora in poi il vescovo, non più il filosofo, farsi consigliere e «garante civico» del rappresentante statale. «Il vescovo cristiano doveva avere il monopolio della *parrhesia!*», ha scritto Peter Brown, proponendo, appunto sul caso di Ipazia, un sillogismo storico fin troppo immediato: se nella fase di passaggio dal paganesimo al cristianesimo il ruolo del filosofo e del vescovo vengono a sovrapporsi, che cosa fa il vescovo, se non eliminare il filosofo? «*Phthonos* personificato si levò in armi contro di lei», denuncia Socrate. La gelosa malevolenza, lo *phthonos* dei cristiani per i pagani secondo tutte le fonti, e secondo un luogo comune della letteratura antica, è causa della fine violenta non solo di Ipazia ma insieme dell'antico modo di vita della *polis*, cui Suida accenna nel suo sfumato riferimento ad Atene.

«Per il fatto che Ipazia s'incontrava spesso con Oreste», scrive sempre Socrate, «nel popolo della Chiesa sorse il sospetto che in realtà fosse proprio Ipazia a non lasciare che Oreste si riconciliasse con il loro vescovo». Due secoli dopo quest'idea ancora emerge da una quarta e non meno

importante fonte della nostra storia, la cronaca di Giovanni di Nikiu, composta verosimilmente in copto a pochi anni dalla conquista araba dell'Egitto e spesso dimenticata dagli studiosi del caso di Ipazia perché sopravvissuta solo in una tarda versione etiopica. Nell'alleanza del prefetto e della filosofa il vescovo copto legge senz'altro, probabilmente a ragione, «una volontà di reazione pagana contro il cristianesimo oltraggioso di Cirillo» (Rougé).

Se l'implicita, comune adesione al paganesimo stringe l'aristocrazia ellenica ai rappresentanti del governo romano come una massoneria, nella partita politica che si gioca ad Alessandria tra queste forze e i nuovi quadri ecclesiastici cristiani va tenuto conto di un quarto elemento: la comunità giudaica, già *lobby* dominante prima dei cristiani, ora gruppo di pressione rivale.

È un vecchio antagonismo a contrapporre alla Chiesa madre ebraica il cristianesimo, già sua devianza o setta nei primi secoli in cui esso cresceva «all'ombra delle sinagoghe». Da parte dei cristiani, all'ostilità teologica contro il popolo «deicida» si aggiunge la rivalità nel proselitismo. I vescovi, da Cirillo di Alessandria a Teodoreto di Ciro e Basilio di Seleucia, predicano contro gli Ebrei. La censura antiggiudaica più ancora che antipagana caratterizza i primi scritti e atti della carriera episcopale di Cirillo: ne è esempio la sua prima lettera festale, del 414 d.C.

Nelle province la tradizione di violenza fra Ebrei e non Ebrei risale del resto ai tempi dei primi imperatori. Sinesio chiama la genia ebraica «nemica giurata degli Elleni» avendo ancora in mente la rivolta delle colonie giudaiche d'Egitto e Pentapoli nel 117 d.C., sotto Traiano, durante la quale, secondo Cassio Dione, furono massacrati a Cirene duecentoventimila gentili. Nel V secolo d.C. i combattimenti di strada sono all'ordine del giorno, come le sommosse dei Samaritani in Palestina. Il rancore antiggiudaico è quanto mai vivo ad Alessandria, dove risiede una colonia ebraica di centomila anime.

Nel 414 d.C. gli Ebrei, narra con probabile imparzialità Socrate, avevano convinto il prefetto Oreste ad arrestare e torturare in pubblico Ierace, agitatore di Cirillo alle sedute dell'assemblea cittadina in teatro nonché maestro di grammatica (Giovanni di Nikiu lo trasforma in «un uomo dotto e capace, che aveva la sana abitudine di ammonire i pagani perché interamente devoto all'illustre patriarca ed assai versato nella dottrina cristiana»). Quindi per le vie di Alessandria gli Ebrei avevano teso un agguato notturno agli attivisti cristiani, uccidendone, scrive Socrate, «un alto numero».

La risposta del patriarca non si fa attendere: è il grande *pogrom* che prelude al massacro di Ipazia, condotto dai *parabalani* di Cirillo contro le sinagoghe giudaiche. Aizzato dagli agitatori, il popolo cristiano saccheggia le case dei Giudei, che vengono addirittura cacciati dalla città. «Gli Ebrei che dal tempo di Alessandro il Macedone abitavano questa città dovettero allora tutti emigrare, spogliati dei loro beni, e si dispersero chi qua, chi là». L'atto di forza del patriarca è grave: non si tratta di un movimento popolare spontaneo, ma di un abuso della Chiesa, che ancora, come già al tempo della distruzione del Serapeo, usa i monaci quali proprio strumento.

L'evoluzione del monachesimo a fenomeno di massa amplifica ogni atto politico, fa da cassa di risonanza, come è stato scritto, a tutta la storia del V secolo d.C. Ai tempi di Antonio di Tebaide i padri del deserto predicavano il rifiuto della vita associata, l'astinenza dai riti sociali del cibo, la fuga (*anachòresis*) dal mondo e dalla natura stessa: praticavano l'ascetismo e celebravano il deserto interiore (*èremos*) nel dislocarsi in quello geografico. Grande movimento mistico, l'eremitismo egiziano fu un fenomeno ancora circoscritto, in qualche modo d'elezione. Ma le sue potenzialità rivoluzionarie, inesprese nel IV secolo d.C., sfociarono nei movimenti di ascetismo sovversivo, che nel V secolo d.C. ne rappresentarono la devianza. Zeloti, «es-

seri dallo spirito incandescente», come Socrate li chiama, i monaci spesso analfabeti arruolati da Cirillo sono squadre di uomini violenti, che vagano di città in città, pieni d'odio sociale non solo contro i pagani ma contro il mondo civile in genere, contro gli abitanti delle città. «Sono costoro», come ha scritto Evelyne Patlagean, «che spingono l'impassibilità ascetica alla sovversione. Del resto tutto l'ambiente monastico è animato da una rivendicazione di primato [...] e tutti i monaci hanno, all'epoca, libero accesso nelle città».

Ecco quindi entrare in gioco i monaci nella vicenda di Ipazia. «Alcuni monaci dei monti di Nitria, il cui spirito ribolliva dai tempi di Teofilo, che iniquamente li aveva armati [...], ed erano da allora divenuti zeloti, decisero nel loro fanatismo di combattere in nome di Cirillo», scrive Socrate. Il nuovo patriarca, che prima di essere nominato tale ha soggiornato a lungo tra loro nel deserto, li assorbe nei *parabalani*, corpo di «infermieri-barellieri», chierici in effetti, che costituiscono ad Alessandria la sua milizia privata. Suida li definisce «esseri abominevoli, vere bestie». Il riferimento alla «bestiale» rozzezza dei monaci, che abbiamo già incontrato in Eunapio, ricorrerà spesso negli autori bizantini, con allusione non solo al giudizio di fatto ma forse al passo della *Politica* di Aristotele dove è scritto che «la rinuncia alla vita della *polis* non può che rendere gli uomini o dei o bestie».

L'assalto al corteo del prefetto d'Egitto, nel 415 d.C., è di poco precedente il linciaggio di Ipazia. Socrate narra che i monaci presero a investire Oreste con parole offensive, accusandolo di essere un «sacrificatore» e un «elieno». Il prefetto si discolpa dall'accusa di paganesimo dicendo di essere stato battezzato da Attico, vescovo di Costantinopoli, di essere dunque cristiano, ed è probabilmente quest'incauta menzione del rivale soglio di Costantinopoli a scatenare l'aggressività degli Egizi. Una pietra, scagliata a quanto pare da un certo Ammonio, raggiunge

Oreste fin nella carrozza, lo ferisce alla testa e il sangue schizza sulla toga del rappresentante del governo romano: è più di quanto si possa consentire. Ammonio è arrestato e muore sotto tortura. Due dispacci partono per Costantinopoli, il rapporto di Oreste e un controrapporto di Cirillo, che subito dopo fa tributare ad Ammonio esequie solenni e ne pronuncia in pubblico un elogio funebre, dove non solo gli attribuisce il titolo di martire, ma cambia il suo nome da Ammonio a Taumasio — «il mirabile», come ammirevole è stato il suo gesto — e con ciò offende apertamente il prefetto.

Così conducendosi tuttavia Cirillo ha ora contro, avverte Socrate, l'ala più moderata (*hoi sophronountes*) del popolo ecclesiastico (*laòs*), tale almeno in confronto alla massa (*plèthos*) degli integralisti, e forse per questo è indotto a chiedere udienza a Oreste. Vi si reca portando in dono il libro dei Vangeli — simbolo della religione di Stato in contrapposizione all'Antico Testamento dei Giudei, che sono il vero oggetto del contendere — nella certezza, come scrive Socrate, «che il rispetto per la nuova religione avrebbe indotto il governatore a mettere da parte la sua ira». Ma Oreste, continua Socrate, «non si lasciò ammorbidire, e rimase fra loro una guerra implacabile».

È a questo punto che le fonti di Suida attribuiscono alla persona di Cirillo, e non in generale ai cristiani, lo *phthonos* che è causa scatenante del dramma: *phthonos* dunque non più nel senso lato di «malevolenza», ma in quello diretto e personale di «invidia», la rivalità del vescovo contro il filosofo ed anche certo la naturale gelosia del chierico per la donna di mondo; due categorie, queste, che nella storia hanno nutrito reciproci grandi amori, o grandi odi.

Un giorno — si legge in Suida — accadde al vescovo dell'opposta setta, Cirillo, mentre passava dinanzi alla dimora di Ipazia, di scorgere una gran ressa dinanzi alle sue porte,

insieme di uomini e di cavalli,

alcuni che entravano, altri che uscivano, altri ancora che sostavano lì in attesa [...] Avendo domandato che cosa mai fosse quella folla, e il perché di un tale andirivieni attorno a quella casa, si sentì dire che era il giorno in cui Ipazia riceveva, che sua era la casa. Ciò appreso, Cirillo si sentì mordere l'anima: fu per tale motivo che organizzò ben presto l'assassinio di lei, il più empio di tutti gli assassini.

Siamo «nell'anno quarto dell'episcopato di Cirillo, decimo del consolato di Onorio, sesto di Teodosio II, nel mese di marzo». Narra Socrate che quando l'aggressione ha luogo la rabbia dei monaci è accresciuta, ironia della sorte, «dal tempo di digiuno». Monaci e *parabalani* si riuniscono sotto il comando di Pietro il Lettore, anche costui un chierico, come il nome rivela, e insieme concepiscono, scrive Socrate, «un piano segreto». Afferma Suida, con Damascio, che «una moltitudine di uomini imbestialiti piombò improvvisamente addosso a Ipazia un giorno che ritornava a casa come suo solito». La figlia di Teone è tratta giù dalla lettiga e trascinata «alla chiesa che prende il nome dal Cesare imperatore» e cioè nel cortile del Cesareo recentemente edificato da Teodosio. Qui, «incuranti

della vendetta e dei numi e degli umani

questi veri sciagurati massacrarono la filosofa», scrive Damascio, «e mentre ancora respirava un poco le cavarono gli occhi». «La spogliarono delle vesti, la massacrarono usando cocci aguzzi, la fecero a brandelli. E trasportati quei resti al cosiddetto Cinaron, vi appiccarono fuoco», riferisce Socrate. «I pezzi del suo corpo brutalizzato vennero sparsi per tutta la città, e ciò ella patì per ostilità (*phthonos*) contro la sua straordinaria sapienza, specie astronomica» secondo la fonte pagana, che definisce il linciaggio «macchia enorme e abominio alla loro città». Nell'epitome che Fozio ci procura d'una fonte in gran parte perduta ma di pochi anni successiva ai fatti, la *Storia ecclesiastica* di Filostorgio, dichiaratamente ariano e perciò osti-

le al vescovo di Alessandria, si legge: «La donna fu massacrata per mano di quanti professavano la consustanzialità». Ma anche per il costantinopolitano Socrate fu «una non piccola infamia questa compiuta da Cirillo e dalla Chiesa di Alessandria. Poiché assassinii e guerriglie e cose simili sono qualcosa di totalmente estraneo allo spirito cristiano».

È ben diverso il racconto di Giovanni di Nikiu, schierato con Cirillo in modo netto e quasi provocatorio. La narrazione copta mostra di considerare il linciaggio di Ipazia addirittura un'esecuzione legittima, un titolo di vanto per «il popolo dei fedeli» che l'ha compiuta. Pietro non è solo un lettore ma un magistrato e un perfetto servitore di Cristo. L'incontro fra i giustizieri e la vittima predestinata, colpevole «di ipnotizzare i suoi studenti con la magia» e di esercitare la «satanica» scienza degli astri, non è casuale né avviene nella clandestinità dell'agguato, ma in pubblico, là dove Ipazia insegna: emblematicamente è dalla cattedra, non dalla carrozza, che Ipazia viene trascinata via.

Dunque, a parte la breve indicazione di Filostorgio, nelle antiche testimonianze cristiane a noi giunte abbiamo una doppia versione dei fatti: l'una, la *Storia ecclesiastica* di Socrate, a questi contemporanea, ne fornisce probabilmente la versione ufficiale; l'altra, la cronaca di Giovanni di Nikiu, poco più tarda, rispecchia con evidenza non solo la tesi ma l'ideologia della Chiesa locale egiziana, che dal cirillianesimo si sviluppò in antitesi all'ortodossia costantinopolitana. A conclusione il cronista dichiara, trionfale: «Tutta la popolazione circondò il patriarca Cirillo e lo chiamò nuovo Teofilo, perché aveva liberato la città dagli ultimi idoli».

Per gli Alessandrini l'anno di morte di Ipazia è il 5096 dalla creazione del mondo, l'indizione dodicesima, l'ottavo anno di regno, in Oriente, di un imperatore bambino: Teodosio II è accudito dalla sorella maggiore Pulcheria, che nella corte ha titolo di Augusta ed è imperatrice di

fatto, pur essendo, all'epoca, solo quindicenne. Ostile ai pagani, Pulcheria è tanto devota al cristianesimo in genere, e in specie alla sua accezione alessandrina, da poter essere definita, come uno storico ha fatto, «monaca porporata».

L'assassinio di Ipazia rimase così impunito. Il magistrato incaricato della relazione insabbiò l'inchiesta. Scrive Damascio: «L'ira dell'imperatore si sarebbe abbattuta su Cirillo, se Edesio [probabilmente l'inviato imperiale] non avesse corrotto i testimoni e i giudici, così da sottrarre gli assassini alla loro pena». La devozione di Pulcheria prevalse sull'indignazione di Oreste, il quale ottenne dallo Stato che rappresentava, in cambio del proprio silenzio, alcuni provvedimenti comunque insufficienti ad arginare l'ingerenza dei vescovi nel governo civile. I *parabalani* furono limitati in numero, da allora in poi nominati e controllati dal prefetto d'Egitto, e venne loro proibito l'accesso in alcune località, come c'informa il rapporto inviato alla corte di Costantinopoli dal consiglio cittadino di Alessandria, la cui risposta è serbata nel *Codice Teodosiano*. Il vescovo Cirillo fu dunque assolto sul piano giudiziario e forse anche sul piano politico. Perché egli sconti la sua pena storica dovremo attendere non tanto il 451 d.C., anno in cui il monofisismo, l'eresia basata sulle sue dottrine, verrà condannato a Calcedonia, quanto il giudizio dei posteri — presso cui la fortuna della dottrina di Cirillo sarà sempre inversamente proporzionale a quella di Ipazia.

La fortuna di Ipazia

Supponiamo che Madame Dacier fosse la donna più bella di Parigi e che nella *querelle* degli antichi e dei moderni i carmelitani pretendessero che il poema sulla Maddalena, composto da uno di loro, fosse infinitamente superiore a Omero, e che fosse un'empietà atroce preferire l'*Iliade* ai versi di un monaco; supponiamo che l'arcivescovo di Parigi avesse preso le parti dei carmelitani contro il governatore della città, partigiano della bella

Madame Dacier, ed avesse spinto i carmelitani a massacrare questa avvenente signora nella chiesa di Nôtre Dame e a trascinarla tutta nuda e tutta sanguinante nella Place Maubert; ebbene, non vi sarebbe stato nessuno capace di negare che quella dell'arcivescovo di Parigi fosse una cattiva azione, di cui fare penitenza. Ecco precisamente la storia d'Ipazia.

Così scrive Voltaire nelle *Questions sur l'Encyclopédie* (1772). Ad Anne Dacier, la grande filologa ugonotta (non certo «la plus belle dame de Paris»), Gilles Ménage aveva dedicato la sua *Historia mulierum philosopharum* (1690): le testimonianze contro Cirillo erano emerse nella Francia della monarchia assoluta per la prima volta dopo l'autocrazia medievale bizantina. La raccolta completa delle antiche fonti sull'assassinio di Ipazia era apparsa alcuni decenni dopo, nei *Mulierum Graecarum, quae oratione prosa usae sunt, fragmenta et elogia* (1735), ad opera del protestante Wolf.

Come ha scritto uno storico tedesco, nell'età moderna «*Kulturkampf* e clericalismo hanno destinato il caso d'Ipazia al campo di battaglia». Sulla morte di Ipazia come su altri episodi dei primi secoli del cristianesimo la storiografia cattolica si è misurata con quella di scuola protestante, anglicana, giansenista oltre che illuminista e laica. Voltaire parlerà in seguito e più severamente di Ipazia in altre sue opere, nell'*Histoire de l'établissement du Christianisme* (1777) annovererà la sua morte tra gli «excès du fanatisme»; attraverso le citazioni volterriane i personaggi del dramma di Ipazia entreranno nella narrativa settecentesca francese e *en travesti* nelle tragedie di Schiller, fino ai versi di Vincenzo Monti:

La voce alzate, o secoli caduti,
Gridi l'Africa all'Asia e l'innocente
Ombra d'Ipazia il grido orrendo aiuti.

Il fanatismo al quale Monti intitola la prima cantica della triade polemica, che si completa con *La superstizione* e *Il*

pericolo, è ciò che impedisce il trionfo della ragione e autorizza la Chiesa a ingerirsi nelle cose dello Stato.

Ma prima che in Francia la causa postuma di Ipazia aveva trovato già gran partecipazione in Inghilterra, dove nel 1720 l'irlandese John Toland le aveva dedicato un saggio intitolato

Ipazia, ovvero la storia di una Dama assai bella, assai virtuosa, assai istruita e perfetta sott'ogni riguardo, che venne fatta a pezzi dal Clero di Alessandria per compiacere l'Orgoglio, l'Emulazione e la Crudeltà del loro Vescovo, comunemente ma immeritatamente denominato San Cirillo,

subito contraddetto, nel 1721, da un *pamphlet* di Lewis:

La Storia di Ipazia, assai impudente professoressa di Alessandria: in Difesa di San Cirillo e del Clero Alessandrino dalle calunnie di Mr. Toland.

Ipazia rimase nota a tutto il Settecento protestante, come testimonia la produzione letteraria dell'anticlericalismo anglotedesco: dalle satire di Henry Fielding, che immagina un improbabile fidanzamento tra la filosofa e Giuliano l'Apostata, lamentando la perdita dell'anello nel rogo del Cinario, ai *Moralische Briefe* di Wieland, che la esalta e la accosta a Socrate.

È già a buon punto, dunque, dell'*after-life* di Ipazia che s'inserisce Gibbon, il quale nel *Decline and Fall* non ebbe certo riguardi per la reputazione di Cirillo:

Ipazia fu disumanamente macellata dalle nude mani di Pietro il Lettore e da quelle di una ciurma di selvaggi e implacabili fanatici: la pelle le fu strappata dalle ossa con gusci aguzzi di conchiglia e le sue membra tremanti furono date alle fiamme. Il giusto corso dell'inchiesta e del castigo venne deviato da tempestive regalie; ma l'assassinio di Ipazia impresse un marchio indelebile sul carattere della religione di Cirillo d'Alessandria.

Se passiamo all'area cattolica, troviamo fin dall'inizio una chiara resistenza anche solo a proporre l'argomento,

e in ogni caso a porlo nei suoi corretti termini. A partire dall'età della Controriforma, gli *Annali* del cardinal Baronio tentano di alterare le notizie sulla politica di Cirillo e insinuano riserve sull'attendibilità delle fonti — in particolare Socrate — da cui sono attinte. Nel secolo scorso si è arrivati a scrivere che «Cirillo devesi ritenere pienamente di ogni colpa giustificato da ogni buon credente per esser stato fatto santo dalla chiesa». Ancora al principio del nostro secolo gli eventi alessandrini sono trattati dalle opere di area confessionale come fatti d'attualità. L'innocenza o colpevolezza di Cirillo è resa oggetto di dispute accorate. In un saggio del 1901 Schaefer, vagliate le fonti, recrimina: «Se Oreste avesse accettato le offerte di riconciliazione, o almeno considerato con buon animo il mutato atteggiamento di San Cirillo, il sanguinoso crimine forse sarebbe stato scongiurato...». Cercando di difendere il vescovo, gli storici finiscono per accusare la mentalità della Chiesa; per rivelarla simile in parte ancora a quella di allora.

Potrebbe forse sorprendere che nei *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* Tillemont, giudice di solito più degli altri severo, si sia mostrato prudente e giustificatorio verso il cristianesimo alessandrino, tanto da scrivere che il massacro di Ipazia non solo «parve odioso all'animo dei cristiani» ma «fece gran torto al loro vescovo». Nei suoi *Mémoires* appaiono menzionate, anche se non comunque accreditate, le notizie su una tardiva conversione di Ipazia e sull'epistola latina, un falso palese, in cui la filosofa in occasione del concilio di Efeso, ossia ben tre lustri dopo la sua morte, avrebbe esposto a Cirillo la dottrina cristiana, ancorché duofisita, di Nestorio. Ma i giansenisti come Tillemont difendono, evidentemente, il diritto della Chiesa a egemonizzare la politica. Ne è riprova il fatto che un altro di loro, Claude-Pierre Goujet, avrebbe poco più tardi celebrato apertamente il tentativo di Cirillo nella sua *Dissertation sur*

Hypacie où l'on justifie Saint Cyrille d'Alexandrie sur la mort de cette savante (1727).

Le prese di posizione, sfumate e accorte, degli storici producono effetti incontrollati nei poeti. La marchesa Diodata Saluzzo Roero, membro dell'Accademia Torinese delle Scienze e dell'Arcadia col nome di Glaucilla Erotria, che allo splendore degli alti natali «quello più grande aggiungeva dell'animo ornato d'ogni virtù», nel lungo poema intitolato *Ipazia, ossia delle filosofie* (1827) mostrò un'Ipazia cristiana, forse autobiografica, interiormente combattuta tra la fede, le contese del suo *entourage* accademico e una promessa di nozze fatta nientemeno che al neoplatonico Isidoro, il protagonista della *Vita* di Damascio, presumibilmente a quell'epoca infante:

Mentr'ei seguia, la vergin tra l'oscuro
 Volgo precipitando: Io son cristiana,
 Gridò, cristiana, né celarlo curo.
 Nulla può sul mio cor possanza umana;
 Nulla! saria delitto or l'occultarlo,
 E delitto appressar l'ara profana.
 Ahi lo sdegno del padre! e chi frenarlo
 Potrà?... l'allor perduto! ... il perder quelli
 Sì fidi amici! ... lassa, di che parlo?
 Pera il mio nome, il volgo empia m'appelli!

Tremante al pensiero dello sdegno del padre, l'eroina viene soccorsa proprio da Cirillo, il quale

Udì 'l gran fatto, venne: Io t'apparecchio
 Tetto umil d'alga, o de la vincitrice
 Virtù d'Iddio (sclamò) trionfo e specchio.
 Seguimi, vieni, vergine felice!

Avremmo un lieto fine se a trafiggere la vergine non giungesse l'«empio Altifone, non corrisposto amante di furiosa passione» secondo l'autrice. Ipazia è presentata, mormente, come una martire cristiana:

Languida rosa sul reciso stelo
 Nel sangue immersa la vergin giacea
 Avvolta a mezzo nel suo bianco velo
 Soavissimamente sorridea
 Condonatrice de l'altrui delitto
 Mentre il gran segno redentor stringea.

In un ritratto a olio della Biblioteca Angelica di Roma, a fianco della sede dell'Arcadia, può ancora vedersi Glau-cilla Erotria stringere in mano un libro su cui è iscritto il nome di Ipazia. Oltreché patriota un po' codina («a morale scopo dell'opera» si prefisse di mostrare «come funesti si sperimentino gli effetti delle opinioni discordi dei partiti»), ella fu corrispondente di Monti, Parini, Manzoni, Madame de Staël, e soprattutto lettrice di Tillemont, alle cui informazioni su Ipazia il poema vorrebbe, com'è scritto, «appigliarsi». Del suo totale fraintendimento storico è in parte responsabile, dunque, la versione giansenista.

Un altro caso bizzarro di disputa dottrinale applicata alla letteratura è il romanzo *Ipazia: Nuovi Nemici sotto Vecchie Facce* dell'anglicano Charles Kingsley. La sua prosa è stata definita «un condensato di erotismo sadico», il suo autore «un chierico perverso»:

Lassù, sulla navata, i brandelli freschi della sua veste co-spargevano il pavimento — fin sugli stessi gradini del cancello — fin sull'altare — proprio sotto il gran Cristo immobile: e là, i seguaci infernali ristettero...

Si liberò dai suoi tormentatori e voltasi indietro si levò per un momento in tutta la sua altezza, nuda, bianca come la neve contro la bruna e fosca massa che la circondava — vergogna e indignazione splendevano nei grandi occhi chiari, ma non una traccia di paura [...].

Tuttavia, al di là del colore vittoriano, va considerato che il reverendo Kingsley fu un seguace di Carlyle, un fautore della Social Reform ed anzi il principale difensore letterario del movimento socialista cristiano contro il con-

temporaneo movimento di Oxford. Il suo *New Foes with an Old Face* deve in realtà meno ai canoni dell'estetismo alla Pierre Louÿs, cui pure con qualche ragione è stato accostato, e molto più al perseverare della controversia eresiologicala in cui l'oltrevita storiografico ha proiettato la figura di Ipazia. Potremmo definirlo un *Puppenspiel* ideologico-religioso: sotto i panneggi alessandrini sono chiaramente riconoscibili i bersagli del Trattianismo — l'«eretico» pretesa di rifondare l'anglicanesimo trovando una *via media* fra romanismo e protestantesimo nella patristica protocristiana — e del suo principale esponente: il cardinale Newton, che si cela dietro la maschera di Cirillo.

Ma in realtà la grande fortuna di Ipazia in poesia e in letteratura, che queste pagine non potrebbero per intero ripercorrere, si deve al drammatico contrasto fra l'essere donna e l'essere coinvolta in due vicende entrambe virili: la filosofia e una morte violenta, tanto da divenire un martirio, se pure laico. A far amare Ipazia dai letterati «puri» non è stata certo la sua presunta conversione al cristianesimo ma al contrario la fedeltà al platonismo e all'ellenismo assediato dalla barbarie culturale, all'interno, come da quella etnica all'esterno dell'impero. In questa predilezione completamente laica per Ipazia i poeti moderni hanno stabilito con gli alessandrini un ponte, che travalica la restante letteratura. Come ha scritto Charles Péguy:

Ciò che noi amiamo e ciò che onoriamo è questo miracolo di fedeltà, [...] che un'anima sia stata così perfettamente in accordo con l'anima platonica e con la sua discendente, l'anima plotiniana, e in generale con l'anima ellenica, con l'anima della sua razza, con l'anima del suo maestro, con l'anima di suo padre, in un accordo così profondo, così intimo, che raggiungeva così profondamente le fonti stesse e le radici, che in un annientamento totale, quando tutt'un mondo, quando tutto il mondo andava discordandosi, per tutta la vita temporale del mondo, e forse dell'eternità, essa sola sia rimasta in accordo, sino alla morte.

Si legge in un epigramma attribuito a Pallada, in cui le traduzioni, a partire da quella latina di Grozio, hanno colto opinabili allusioni cristiane e solo di rado inteso, invece, la certa e segreta risonanza astrologica:

Quando ti vedo m'inchino e quando odo
 le tue parole guardo la casa
 astrale della vergine:
 poiché i tuoi atti si segnano in cielo,
 Ipazia venerata, perfezione
 di ogni discorso,
 stella purissima della filosofia.

«Ultimo casto raggio del cielo degli dei», Ipazia ebbe «il soffio di Platone e il corpo di Afrodite» per Leconte de Lisle, il quale — tutt'al contrario di Diodata ma con non minore arbitrarietà — poté supporre non già una conversione di Ipazia ma un passaggio dei seguaci di Cirillo al paganesimo:

Et la terre écoutait, de ton rêve charmée,
 Chanter l'abeille attique entre tes lèvres d'or [...].

Le grave enseignement des vertus éternelles
 S'épanchait de ta lèvre au fond des coeurs charmés;
 Et les Galiléens qui te rêvaient des ailes
 Oubliaient leur Dieu mort pour tes Dieux bien aimés*.

Il secondo poema di Leconte de Lisle su Ipazia descrive, nel contraddittorio fra lei e Cirillo, questi dei del neoplatonismo:

* E la terra ascoltava, incantata dal tuo sogno, / ronzare l'ape attica tra le tue labbra d'oro [...].

L'insegnamento grave delle virtù eterne / fiottava dal tuo labbro giù nei cuori incantati. / E, sognandoti ali, i Galilei scordavano / il loro dio morto per i tuoi dei amati.

[...] tels que les ont vus de sublimes esprits:
 Dans l'espace étoilé n'ayant point de demeures,
 Forces de l'Univers, Vertus intérieures,
 De la Terre et du Ciel concours harmonieux
 Qui charme la pensée et l'oreille et les yeux**

Anche nel firmamento della memoria umana vi sono «i buchi neri, le stelle invisibili dalla prodigiosa forza d'attrazione», scrive Mario Luzi nel suo *Libro d'Ipazia*. La parola *hypàte*, etimologicamente connessa ad un'idea di cosa acuta e dominante, superlativo femminile derivato dalla preposizione *hypèr*, sta a designare — va detto — la nota più alta della scala musicale greca. Il nome della figlia di Teone è per Luzi un nome-mantra: ne sgorga «un fiotto, messaggio o avviso o riserva di un'inespressa forza». Perché Alessandria, perché Ipazia?, si domanda Luzi nel narrarne per ultimo e con arbitri di tempo e spazio, conscio di non essere in realtà interessato, in quanto poeta, «a quelle persone intraviste tra le frasi di ricapitolazione di un filologo», di non essere davvero «attratto a ravvisarle». La storia «non è finita con il suo essere accaduta»; nessun poeta parla, in realtà, se non alla prima persona presente; ma in quanto moderno Luzi non teme l'infedeltà della poesia, anzi, la celebra:

Questo timore d'infedeltà... a che cosa, diciamo al pre-
 ciso struggimento
 dell'attimo come fu vissuto — o come ci parve.
 Eppure quale realtà è più reale in sé
 che nella sua trasformazione in altro...

** Quali li hanno veduti gli spiriti sublimi, / nello spazio stellato
 liberi da dimore, / Forze dell'Universo, Virtù interiori, / della terra e
 del cielo armonioso concorso, / che affascina il pensiero e l'orecchio e
 l'occhio.

Giudizio e pregiudizio delle fonti

Dell'assassinio di Ipazia coesistono in origine due versioni, l'una pagana e l'altra cristiana, entrambe presenti in duplice variante, l'una più moderata e l'altra più radicale. Nei tre secoli che s'interpongono tra gli eventi e il formarsi, dopo la conquista araba, della tradizione storica propriamente bizantina, una delle narrazioni andò perduta all'Occidente per conservarsi solo nella tradizione orientale: la cronaca di Giovanni di Nikiu è rimasta, come si è detto, nella versione etiopica. Si tramandano invece per mezzo di Suida entrambe le narrazioni pagane, quella di Esichio e quella di Damascio; da esse si dirama la *lignée* che condurrà a Voltaire, Gibbon, Kingsley, fino agli storici anglosassoni contemporanei che si mostrano colpevolisti nei confronti di Cirillo.

Damascio era pagano, e per questo motivo ostile al vescovo. Anche nell'accenno dell'ariano (*dyssebès*) Filostorgio l'attribuzione del linciaggio al partito dell'*homousia* è evidentemente influenzata dal rancore dottrinale, dall'intenzione di nuocere agli avversari. Va notato che alcune delle locuzioni presenti in Fozio corrispondono esattamente a quelle usate in Suida: forse le fonti ariane e pagane, che entrambe insidiano l'immagine di Cirillo, attinsero alla medesima tradizione. Ma di fatto la più diffusa delle versioni resta quella di Socrate Scolastico, la cui *Storia* nel caso in questione è probabilmente conforme al punto di vista della Chiesa centrale, non accusatoria come Suida o Filostorgio, ma non certo favorevole, come si è visto, al vescovo di Alessandria. Alla corte di Costantinopoli Socrate fu avvocato (*scholastikòs*); ma non certo l'avvocato di Cirillo.

La narrazione su Ipazia, oltre a riverberarsi in Occidente a partire dall'*Historia tripartita* di Cassiodoro, si trasmise dunque alla storiografia di Bisanzio: alla cronaca di Malala, vicina al clero di corte, ma soprattutto alla Chiesa antiochena, tradizionalmente ostile a quella alessandrina;

durante l'iconoclasmo, alla *Cronaca* di Teofane; nel IX secolo, a Fozio; nel X, a Suida; nel XIV, a Niceforo Callisto Xantopulo. La condanna della politica di Cirillo nelle fonti ecclesiastiche del Medioevo bizantino deriva certo dalle notizie del V e VI secolo d.C., dal loro influsso, dalla loro tradizione manoscritta; ma il fatto stesso che vengano così scrupolosamente tradite ha forse una spiegazione propria.

Le dispute cristologiche dominano il V secolo d.C. tanto quanto le invasioni barbariche. Mentre la crisi etnica dell'impero mediterraneo estende la tempesta sociale, nelle *poleis* la guerra tra sette interna al giovane cristianesimo s'intreccia e già prevale sulla lotta non ancora conclusa contro il paganesimo. Dopo le dispute trinitarie del IV secolo d.C., in cui l'eresia ariana era stata sconfitta e il credo alessandrino decretato vincente dal primo concilio ecumenico di Costantinopoli, il rapporto tra la natura divina e umana del Dio-Verbo incarnato oppone le scuole filosofiche d'Oriente in una nuova e più ampia contesa: la teologia vi si trasforma più esplicitamente in politica; il «popolo della Chiesa» ne diviene strumento. Mai come in quest'epoca di migrazione di razze e di poteri le tesi degli intellettuali furono in grado di mobilitare le masse; non era mai accaduto che proposizioni tanto astratte spingessero in piazza moltitudini tumultuanti per una sola parola, se pure densa di significato, come accadrà a Costantinopoli quando Nestorio, l'avversario di Cirillo, muterà da *Theotókos* in *Christotókos* il nome di Maria.

Con la stessa aggressività manifestata nei torbidi del 415 d.C., per altri vent'anni Cirillo sosterrà la dottrina cristologica antinestoriana, che più tardi verrà denominata monofisismo. Essa sembra accompagnarsi ovunque a una scia di violenza, forse perché dovunque, a quanto pare, i *parabalani* accompagnano il vescovo. Nel 430 d.C. ha inizio la controversia con Nestorio. È dell'anno successivo il concilio di Efeso, dove gli Alessandrini, guidati dal turbolento asceta Scenute, otterranno vittoria nella sessione

iniziale intimidendo i padri conciliari. La situazione ricorrerà diciotto anni dopo, quando al nuovo patriarca di Costantinopoli, Flaviano, si opporrà il successore di Cirillo, Dioscoro. I due concili efesini, quello del 431 d.C., con le dimostrazioni di piazza che ne scandirono le assise, e quello del 449 d.C., non a caso denominato «concilio dei briganti» (*Latrocinium*), impressero un marchio negativo sulle strategie politiche e le dottrine cristologiche dei vescovi di Alessandria; di entrambe faranno giustizia nel 451 d.C. i canoni di Calcedonia.

All'inizio del secolo l'opinione ecclesiastica e un preciso mandato imperiale avevano protetto il vescovo di Alessandria. Allora il clero alessandrino non era minimamente connotato di eresia, anzi di Alessandria era Atanasio, il campione dell'ortodossia nicena contro l'arianesimo; del cristianesimo alessandrino e di Cirillo era personale fautrice l'Augusta Pulcheria. Il prefetto romano Oreste si confrontava, nel vescovo, con il più autorevole rappresentante della Chiesa. Il concilio di Calcedonia cambierà lo stato delle cose condannando il monofisismo, anche se non direttamente la dottrina di Cirillo, e ciò forse solo perché questi era morto dieci anni prima.

La Chiesa ortodossa bizantina riconoscerà santo lo scomodo vescovo di Alessandria, ma la Chiesa monofisita coperta, sconfessando come eretici i canoni di Calcedonia, giungerà a molto di più: farà di Cirillo d'Alessandria il proprio padre e maestro, lo chiamerà «giudice di tutta l'ecumene» e «Cirillo il Faraone», sarà fedele come a una bandiera alla sua definizione dell'unica natura del Dio-Logos incarnato (*mia physis tou theou logou sesarkomene*) e pienamente solidale, come abbiamo visto in Giovanni di Nikiu, alle azioni di forza del 415 d.C. Anche per questo la figura di Cirillo, pur restando ancorata all'ortodossia e perciò presente nella tradizione teologica e nell'opera dei catenisti, sarà in realtà molto discussa o almeno avvolta in una sorta d'imbarazzo presso la Chiesa ufficiale, mentre questa andrà liberandosi

delle sue fazioni più estremistiche, e singolarmente a un tempo più compromesse con il platonismo.

I monofisiti lo hanno considerato il dottore per eccellenza, il maestro incontestato che si doveva seguire in tutto e per tutto. I nestoriani non hanno avuto per lui bastanti anatemi. Tra questi due gruppi di eretici, la posizione della Chiesa è stata a volte difficile. Non si poteva dimenticare che il vescovo di Alessandria era stato incaricato da papa Celestino di procedere alla deposizione e alla scomunica di Nestorio, e che a nome del pontefice aveva presieduto il concilio di Efeso (Bardy).

L'odio antimonofisita della cultura dominante bizantina è del resto anche un risentimento antiegitizio. La condanna del 451 d.C. causò di fatto l'estinguersi dell'ellenismo in Egitto, poiché la sanzione del concilio fu seguita dalla decadenza del greco e dall'adozione del copto nella liturgia. Nominalmente vinte alla metà del V secolo d.C., le devianze ereticali dei ceppi nestoriano e monofisita resteranno vive ancora per secoli nell'area dell'impero, con modi e nomi diversi proliferando dall'Armenia al Tibet, lungo il Medioevo. Se può ritenersi un luogo comune collegare ad esse la scarsa resistenza offerta dall'Egitto all'invasione araba, è in ogni caso evidente che la distinzione dottrinale era il sintomo di un dissenso culturale e politico nei confronti di Bisanzio. La Chiesa nestoriana e quelle monofisite si insediarono nei territori islamizzati. Dai loro contatti e conflitti, reciproci e con la cultura costantinopolitana, saranno segnati il secondo iconoclasmo e la prima età fatimide, alla vigilia dell'enciclopedismo bizantino, il più tipico esponente del quale è proprio Suida, che così tanto parla di Ipazia. Di qui, forse, il sopravvivere e rivivere delle antiche fonti, sin nei loro dettati letterali, dove la prospettiva cristiana e quella pagana convergono per accusare Cirillo.

A questa raddoppiata prospettiva si deve la trasfigurazione postuma della figura di Ipazia. Se riesaminiamo a uno a uno i tratti conferiti al personaggio dalle fonti, appare

difficile non ritenerli in gran parte immaginari. Dall'episodio dell'*aischrourgia* ad esempio, riportato nell'articolo di Suida e giustamente accostato alla *kynogamia* di Ipparchia, e da altri dati del comportamento, come l'«apparire senza falsi pudori negli uditori maschili» o la «libertà di parola» (*parrhesia*), che oggi a torto possono apparire ovvi, emerge una stereotipata connotazione stoico-cinica di Ipazia, incongrua agli elementi positivi in nostro possesso.

Che Ipazia non dovesse più considerarsi giovane è indicato dalle fonti stesse e in particolare dalla data di nascita, fissata concordemente da Suida e Socrate al 370 d.C.: una donna di quarantacinque anni a quei tempi era *palaià*, vecchia. L'interpretazione è confermata da Malala (che come Socrate ravvisa in Cirillo non il diretto mandante dell'assassinio, ma il suo responsabile morale): «Avendo avuto dal loro vescovo briglia sciolta, gli Alessandrini aggredirono e bruciarono su una pira di sterpi Ipazia, la famosa filosofa, che aveva grande reputazione ed era una donna anziana».

Lo stesso presumibilmente varrà quanto all'aspetto fisico della figlia di Teone, per Suida «straordinariamente bella e avvenente» (*sphodra kalè te ousa kai eueidès*). Se nella «purezza» e «perfezione» che le conferì Pallada andava intesa, come si è visto, un'allusione astrale, l'altera avvenenza che i pagani del V secolo d.C. attribuirono a Ipazia dovette avere meno a che fare con l'immaginario romantico degli storici ottocenteschi e molto più, al contrario, con la superiorità di casta e con la dote d'aristocratico riserbo che unita al naturale senso del dovere sociale e dell'impegno politico contraddistingueva, come si è detto, le classi alte nell'antichità.

Si è disquisito a lungo sul senso da attribuire all'avverbio *demosia*, riferito da Suida, che probabilmente lo deve a Damascio, all'insegnamento di Ipazia: vi è chi lo traduce «a titolo ufficiale» proponendo che Ipazia tenesse lezione, come suo padre Teone, presso il Museo, o comunque fos-

se titolare di una cattedra sovvenzionata dal fisco o dal tesoro municipale di Alessandria. Ma conoscendo l'*usus* classico e bizantino quest'accezione del termine non appare necessaria ed è linguisticamente più corretto ritenere che significhi «pubblicamente», in un luogo «pubblico» e «popolare» (*demosia* dalla radice di *demos*, «popolo») ovvero «sulla pubblica via»: così intesero il brano, del resto, tutti gli antichi interpreti. E però possiamo escludere che in quei tempi un'esponente dell'aristocrazia greca di Alessandria andasse a piedi per le strade predicando Platone: volavano sassi, perfino contro il prefetto d'Egitto, fin dentro la carrozza. L'equipaggio di Ipazia doveva essere ben chiuso quando si trasferiva dal palazzo di Oreste alla dimora di famiglia tanto invidiata dal vescovo cristiano.

Un legittimo scetticismo sui dati di Suida è stato manifestato dagli studiosi fin dall'inizio di questo secolo, a partire da Praechter: si direbbe che il lessico bizantino o le sue fonti riuniscano di proposito, e basandosi a questo scopo sulla tradizione eterodossa e pagana, notizie utili a screditare Cirillo e ad accreditare un'immagine di Ipazia il più possibile prossima al cristianesimo. Ad esempio, Suida o le sue fonti si preoccupano non tanto di rispecchiare la realtà quanto di affrancare l'insegnamento della filosofa dalla sua impronta aristocratica per avvicinarlo a una predicazione «popolare» di tipo cinico (ma un allievo assiduo delle sue lezioni, Sinesio, si domanda: «Che cosa può esservi in comune tra il popolo e la filosofia?»). Ipazia indossa secondo Suida il *tribon*, non un semplice mantello, come alcuni traduttori intendono, ma la divisa, come si è detto, del filosofo di piazza. Ora, nella persecuzione confessionale dell'ellenismo pagano il modello del predicatore cinico fu il meglio tollerato dalla Chiesa, l'ultimo a scomparire nel mondo cristianizzato, sfumando in quello dello *holy man* cristiano. L'immagine che Suida e le sue fonti ci danno di Ipazia è già, in effetti, un'immagine agiografica, consona al carattere del santo «pubblico» o «consulente civico» evocato da Brown.

Sinesio, Ipazia e la «philosophìa»

«Isidoro era molto differente da Ipazia, non solo quanto un uomo può essere differente da una donna, ma quanto un vero filosofo può differire da una donna versata nella geometria». Nella biografia di Isidoro, suo maestro, Damascio è testimone bene informato, d'ambito pagano e per di più appartenente alla confraternita platonica. Certo, l'affermazione della *Vita di Isidoro* potrebbe non bastare a convincerci che l'insegnamento di Ipazia si limitasse all'iniziazione scientifica, prologo, per i platonici, di ogni filosofia. Potrebbe ben darsi che i capi della corrente ateniese del neoplatonismo, metafisica, rivale di quella alessandrina, nutrissero per i suoi componenti ostilità, sotto-stima o incomprensione. Ma è l'opera stessa di Teone e Ipazia, o quanto almeno se ne conserva per tradizione diretta o indiretta, a far ritenere che padre e figlia non impartissero il platonismo teoretico bensì il suo avviamento tecnico-matematico, geometrico, astronomico.

Ipazia scrisse, secondo Suida, commenti a opere classiche, non a Platone o ai neoplatonici ma alle *Coniche* di Apollonio di Perga e all'*Algebra* di Diofanto. Il nome di Ipazia è associato a un'opera chiamata dalle fonti *Canone astronomico* (probabilmente un commentario alle *Tavole facili* di Tolomeo) e a lei si deve la «revisione» (*paràgnosis*), ossia, secondo la recente ipotesi di Alan Cameron, l'edizione del testo del terzo libro dell'*Almagesto* di Tolomeo all'interno del commento di Teone, come si legge nel titolo trádito dal testimone principale della tradizione manoscritta: «Edizione riveduta da mia figlia, la filosofa Ipazia». Se si guardano da vicino quei fogli ci si convince che veramente Ipazia doveva essere, come scrive Damascio, una «geometra». Ella fu inoltre inventrice di macchine, la cui realizzazione affidava agli allievi: un astrolabio piatto, un idroscopio, un aerometro, per limitarci a quanto riferito da Sinesio.

Il presunto «mistero» delle opere di Ipazia, l'ipotesi che

altri suoi scritti possano essere andati perduti, sono stati un elemento di fascinazione in più per gli studiosi. Uno storico della scienza come Tannery ha prospettato «la possibilità che ancora esistano in forma più o meno mutila o sotto falso nome». Dalle dottrine dei filosofi alessandrini coevi si è in genere dedotto, molto ipoteticamente, che Ipazia «professasse un neoplatonismo di tipo primitivo, più prossimo a quello di Porfirio che al sistema di Giamblico» (Evrard, che riprende Lacombrade). In base al tipo di platonismo proprio di Sinesio si è concluso che nella scuola di Alessandria «si delineava netta la contrapposizione con l'inclinazione orientaleggiante del neoplatonismo da una parte, ma anche con la sua fisionomia ateniese: alla prima ci si opponeva in nome di un certo razionalismo, alla seconda in nome di una certa neutralità nei confronti del cristianesimo» (Garzya). Si è anche fatto ricorso al neoplatonismo cristiano di Origene, testimone diretto, in qualità di allievo d'Ammonio, della tradizione medio-platonica e non plotiniana di Alessandria; si è rimandato alla dottrina di Ierocle (Rist), cui si attribuiscono allievi cristiani, come più tardi a Enea di Gaza o a Giovanni Filopono, e come del resto a Ipazia.

Ma neanche questo è forse sufficiente per parlare, come si è fatto, d'una «neutralità confessionale» (Marrou, Bregman) della scuola alessandrina. Del resto, se l'insegnamento che vi si impartiva fosse davvero stato anteriore alla soglia di problemi dove la metafisica e dunque la religione interferiscono, perché tanta malevolenza (*phthonos*) da parte dei cristiani per il «sapere astronomico» di Ipazia, come scrive Damascio?

Che meraviglioso argomento di poema il nostro comune viaggio! Ci ha permesso di constatare ciò la cui sola fama non bastava a convincerci: noi abbiamo visto, noi abbiamo udito colei che è vera iniziatrice ai misteri e alle orge della filosofia,

scrisse Sinesio, di ritorno a Costantinopoli dopo avere incontrato Ipazia, a un compagno di studi rimasto ad Ales-

sandria. Discendente di un'antica famiglia di proprietari terrieri della Cirenaica, platonico, poligrafo, politico, poi vescovo cristiano, Sinesio rappresenta in massimo grado la vitalità, la tolleranza e insieme il trasformismo propri dell'aristocrazia colta tardoantica. Formato alla scuola di Ipazia, contrariamente alla sua insegnante ha lasciato di sé ai posteri una lunga traccia letteraria.

Nel grande epistolario che lo lega al suo ambiente, pagano e cristiano, e che costituisce quasi un'autobiografia, Sinesio è testimone chiave della nostra indagine, non solo perché fu intrinseco di Ipazia ma anche perché si collocò in una posizione equidistante rispetto ai protagonisti del conflitto di cui lei rimase vittima. Pagano per nascita, come il contemporaneo Agostino pervenuto al cristianesimo attraverso il platonismo, coi buoni uffici del patriarca Teofilo, il distruttore del Serapeo, sposò una cristiana e divenne neofita di questa religione. Sinesio voleva iniziarsi, come c'informa, «a tutti i misteri», e il cristianesimo era uno di essi. La sua elezione a vescovo di Cirene può considerarsi per sua stessa ammissione incidentale: avvenne in deroga al secondo canone del concilio di Nicea, che la precludeva ai neofiti. In origine dovuta al suo attivismo politico nella Pentapoli, fu solennizzata dal verdetto della storia.

Il primo viaggio di Sinesio in Egitto è in ogni caso assai anteriore a questi fatti: si data al 393 d.C., un anno dopo l'editto di Teodosio e la rovina del Serapeo. Il paganesimo è perseguitato, il platonismo non solo è malvisto dai cristiani, ma suddiviso in *sectae* concorrenti: «Oggi è l'Egitto a tener vivi i semi della sapienza, che riceve da Ipazia. Atene al contrario, un tempo la sede dei sapienti, ora viene onorata solo dagli apicoltori: non a caso la coppia di sofisti allievi di Plutarco che vi è rimasta attira i giovani nell'aula non con la fama, non con l'eloquenza, ma con barattoli di miele dell'Imetto», come scrive Sinesio in una lettera. Ipazia è «la veneratissima filosofa da Dio prediletta»; gli altri allievi della scuola di Alessandria sono «la bea-

ta schiera che ascolta la voce mirabile» di colei che rimarrà sempre «adorata maestra», «benefattrice», «madre, sorella, maestra, patrona», «supremo giudice», «signora beata», dall'«anima divinissima». Anni dopo, nell'ottantunesima lettera Sinesio le scriverà: «Credimi, io ti considero, insieme alla virtù, l'unico bene che non mi si può togliere».

Maestra e allievo sono coetanei, all'epoca del loro primo incontro hanno entrambi ventitré anni. Stranamente gemellati dalla sorte, moriranno in luoghi diversi quasi allo stesso tempo. Sinesio non vedrà l'assassinio di Ipazia, ma poco prima le invierà, parafrasando i *Nostoi* omerici, un distico che ha la forza di una lapide:

Se anche l'oblio tocca ai morti nell'Ade
anche laggiù ricorderò l'amata Ipazia.

Nell'ultima lettera, accasciato in un letto dopo la morte dei figli bambini («Sinesio avrebbe dovuto vivere solo fin quando non conosceva i mali della vita»), le scriverà queste parole: «Se tu provi qualche interesse per le mie cose, bene; in caso contrario, neanche a me importano».

Al sodalizio alessandrino, che durò forse due anni, vengono attribuite talune «attività più sotterranee» nell'ambito del platonismo: Sinesio è forse da identificare con l'omonimo *anèr fisikòs*, inventore di un modello di alambicco e autore di un contemporaneo trattato di alchimia, che reca nel manoscritto la dedica «a un prete del Gran Serapeo»; due volte nelle epistole egli ripete che «la geometria è cosa sacra»; altrove parla delle virtù della tetrattide (*tetraktys*), simbolo della numerologia neoplatonico-pitagorica di Giamblico. Se le allusioni al segreto iniziatico contenute nell'*Epistola a Erculiano* possono essere indizio di un insegnamento esoterico, nel *Dione*, dedicato a Ipazia, sono certamente dissimulate «dottrine inviolabili» (*abèbela dògmata*):

A colui che inesperto non è nel cogliere i tratti del divino anche sotto un vile aspetto, come quegli artisti ateniesi che nelle

loro statue facevano abbracciare da Sileni e da Satiri Afrodite e le Cariti e simili bellezze, a costui non sfuggirà che il mio libro rivela non poche dottrine inviolabili, che restano celate ai profani per la capacità di dissimulazione e la grande disinvoltura con la quale sono state inserite nel discorso, così da far credere che ve ne sia intriso naturalmente.

Il trattato *Sui sogni* «fu composto», scrive Sinesio, «tutto in una notte, anzi nell'ultima parte della notte che mi portò quel sogno che m'ingiunse di scriverlo, e in qualche momento, due o tre, mi sembrò d'essere quasi una terza persona, l'ascoltatore di me stesso...». Oltrech  Porfirio, Sinesio vi cita abbondantemente i *l gia* caldei:

Non inclinare al mondo Nera Luce
sotto cui giace Abisso infido e informe,
oscuro tutt'intorno, rigurgito di Sporco,
pieno d'immagini, privo d'intelletto.

A pochi anni dalla rovina del Serapeo, gli *Oracoli caldei* figuravano tra i libri all'indice, il cui possesso esponeva all'accusa di magia e faceva incorrere nelle temibili sanzioni che avevano seguito l'editto di Costantino e preceduto quello teodosiano: le leggi di Costanzo «contro stregoni e indovini» e di Teodosio medesimo «contro aruspici e maghi». «Mathematics might in turbulent times be a dangerous science» (Rist). A quei tempi poteva essere perniciosa l'unione di neoplatonismo e occultismo teurgico.

È difficile in tutta l'et  antica separare gli interessi scientifici «positivi» dalla sfera dell'irrazionale. L'astronomia era un campo inseparabile da quello dell'astrologia. Teone, ultimo membro a noi noto del Museo d'Alessandria, aveva pubblicato uno studio sulla nascita di Sirio, un altro «sui presagi, sull'osservazione degli uccelli e sui gridi dei corvi»; un terzo, stando a Malala, riguardava gli scritti «di Ermete Trismegisto e di Orfeo». Ipazia, come scrive Filostorgio, «divenne molto migliore» del padre «soprattutto nell'arte dell'osservazione degli astri»: che ella abbia di-

spensato ai suoi intrinseci «una dottrina esoterica in margine ai programmi ufficiali», che «l'insegnamento tecnico-astronomico di Ipazia non fosse che un'ingannevole facciata al riparo della quale veniva dispensata una rivelazione esoterica, essa sì veramente originale», è apparso evidente fra gli altri a Lacombrade, il maggiore biografo di Sinesio.

Si legge nel *Discorso sul dono*, dedicato da Sinesio a Peonio:

L'astronomia è già di per sé scienza più che degna, ma può servire forse ad ascendere a qualcosa di più alto, può essere l'ultima tappa, io credo, verso i misteri della teologia, una tappa a loro consona, giacché il corpo perfetto del cielo ha la materia sotto di sé e il suo moto è stato equiparato dai più elevati filosofi all'attività dell'intelletto. Essa procede alle sue dimostrazioni in maniera incontrovertibile e si serve quale ausilio della geometria e dell'aritmetica, che non sarebbe disdicevole chiamare retto canone di verità.

Come provano il contemporaneo fiorire dell'aritmologia giudaica e la persecuzione di Valente contro i *matematici*, la natura tecnica dell'insegnamento di Teone e Ipazia non solo non esclude ma avvalora l'interesse per la sfera dell'esoterismo e dell'occultismo, che del resto furono praticati in un modo o nell'altro non solo dalla scuola di Proclo e di Damascio o «dall'ultima degenerazione dei Sabi», ma da quasi tutti i neoplatonici: essi rimarranno saldati al neoplatonismo bizantino per poi trasmettersi, sempre insieme alla filosofia platonica, al nostro Rinascimento.

L'immaginario ottocentesco, che vide la figura di Ipazia stagliarsi sul tramonto dell'impero nei panni maschili del filosofo, sorta di Mademoiselle de Maupin alessandrina, incorse dunque in un altro equivoco, perché Ipazia portò se mai panni più simili a quelli d'una sacerdotessa. La devozione ed esaltata venerazione che Sinesio le esprime nell'epistolario, tanto più singolare, come è stato notato

(Rougé), se rivolta a una coetanea, si spiega solo supponendo un legame «sacro», come appunto lo definisce Sinesio, ma in senso proprio; e cioè un legame sacerdotale.

Può stupire che la storia conti poche donne filosofo nel senso vero della parola. La circostanza è stata attribuita ad incapacità della psicologia femminile di adattarsi al rigore speculativo; opinione ottocentesca che può confutarsi e che comunque non sfiorò né l'antichità di Pitagora né l'età tardoantica o il Medioevo, in particolare greco. Un ampio trattato *Sulle donne che filosofarono* si deve allo stoico Apollonio, come apprendiamo dalla *Biblioteca* di Fozio; delle pitagoriche scrisse Filocoro Grammatico, come c'insegna Suida; vita e costumi delle donne filosofo sono irrisi da Giovenale e raccontati da Diogene Laerzio e da Ateneo.

Nel Seicento, come si è visto, Gilles Ménage scoprì «da solo» l'esistenza di sessantacinque filosofe; nel secolo seguente Wolf pubblicò di esse un catalogo, con i frammenti delle opere antiche che le riguardavano. Platoniche o neoplatoniche come Arria e Gemina, ciniche come Ipparchia, epicuree come Teofila, stoiche come Porzia, pitagoriche come Temistoclea, Teano, Mia, Arignote, Damo, Sara, Timica, Lastenia, Abrotelia, Echecrazia, e ancora dialettiche, cirenaiche, megariche, aristoteliche, «di setta incerta» e nobilissime come Giulia Domna e Aconia Paolina, o come le bizantine Cassia e Anna Comnena: l'elenco delle *philosophae mulieres* può proseguire per secoli, fino alla «sapiente Eudocia» consorte di Costantino Paleologo celebrata da Niceforo Gregora, o alla Irene panipersebasta, figlia di Teodoro Metochita, filosofa nel Trecento sotto l'ultima dinastia del Medioevo greco orientale.

Ma, come ha scritto Lellia Cracco Ruggini, la «sapienza» e «filosofia» cui tante personalità femminili si riteneva allora aderissero era divenuta — specie presso gli ultimi neoplatonici, come poi presso i cristiani — soprattutto conoscenza del divino. Dalla leggendaria Diotima alla neo-

platonica Sosipatra, una successione di sole donne, sovente dotate, si suppone, di facoltà sensitive, aveva avuto affidata quella tradizione orale dei «segreti» del platonismo, cui anche Sinesio faceva cenno nel *Dione* riferendosi alla relazione Socrate-Aspasia, forse con una sfumatura autobiografica. La superiorità della donna nell'ambito spirituale, soprarazionale, è un lascito della spiritualità tardoantica recepito anche dalla Cabala e da tutto il Medioevo.

È pitagorico oltreché platonico il modello bizantino della filosofa e mentre in Psello Ipazia, la «donna egizia», è associata alla pitagorica *kat'exochèn* Teano, l'Eudocia di Niceforo Gregora è definita «nuova Teano e seconda Ipazia». Non è casuale che la massima frequenza di donne filosofo s'incontri nella *secta* più irrazionalista, dov'è dichiaratamente femminile il monopolio della funzione sacerdotale. In molti dei casi riportati dai catalogatori la sapienza esoterica è in rapporto d'altronde, come l'una all'altra faccia di una moneta, a una competenza «essoterica» strettamente tecnica. A quest'ultima categoria appartene Ipazia: per un verso indiscutibilmente matematica, nell'altra faccia, più oscura ma non meno credibile della sua persona, figura sacerdotale ampiamente testimoniata e congrua al sesso, alla casta, al ruolo politico, alla *diadochè* nella scuola di Alessandria.

Il martirio di Ipazia

«Tu hai sempre avuto potere»: è questa dunque la *dynastèia* che l'ottantunesima epistola di Sinesio attribuiva a Ipazia; questa la sua «affinità alla sapienza» (*philosophìa*); a questo alludono gli epiteti di «madre» e di «patrona» usati dall'allievo, appellativi tecnici di quelle «protettrici» di sodalizi mistico-religiosi che di frequente alla fine dell'impero romano intrecciarono funzioni sacre e secolari. L'esame delle fonti, se approfondito, abbatte lo stereotipo

della donna filosofo: nella storia della filosofia Ipazia appare «merely another to pass on the torch» (Rist). Furono invece la sua figura carismatica e il suo ruolo politico a darle insieme la morte e la fama, quale strumento postumo di una propaganda inizialmente pagana e in seguito cristiana: Ipazia, vittima dei cristiani, deve la sua notorietà alla Chiesa antica e moderna, poiché da essa ottenne lo statuto di martire.

Il genere di filosofia di Ipazia dev'essere quindi incluso prima che nella storia del pensiero in quella del rapporto, pagano quanto cristiano, fra la donna e il sacro; ma il genere della sua morte la insedia in un altro ruolo, quello di martire, non certo inconsueto alla figura femminile. Il martirio, unito all'opzione per la vita virgine, anch'essa attribuitale con grande rilievo, è carattere fisso della donna «eminente» nell'antica letteratura religiosa. Modelli esemplari di vergini sacrificali erano già stati foggiate dalla religiosità romana. Come vergine e martire Ipazia passò dalla mitologia pagana di Damascio direttamente a quella cristiana. Già dalle fonti antiche la morte di Ipazia è descritta nei termini di un vero e proprio sacrificio: se Damascio chiama i suoi uccisori οἱ σφαγεῖς, «gli immolatori», Socrate e Filostorgio usano il verbo διασπάω, tecnico per indicare lo smembramento della vittima. Il V secolo d.C. è «tempo di sante nobili e dotte fra i pagani non meno che fra i cristiani»: è un tratto martirologico anche la «dottrina», specie se divulgata al pubblico (*demosia*), giacché il processo di Socrate è uno dei due grandi archetipi della letteratura cristiano-processuale, accanto a quello di Cristo.

Il triangolo Chiesa cristiana — governo romano — comunità ebraica costituisce del resto lo schema portante non solo della narrazione più antica sul caso di Ipazia, quella di Socrate Scolastico, ma abitualmente di quei testi cristiani di stile pseudogiudiziario che denominiamo martiri e che «testimoniano», appunto, cause e modalità di una condanna a morte ritenuta ingiusta, di cui esecutore e

mandante sono il potere costituito oppure la massa, o entrambi. La letteratura di questo tipo ha in realtà spesso l'intenzione ultima di attutire, anziché amplificare, il conflitto tra cristianesimo e potere romano. Come la storiografia recente ha rilevato, non è casuale che a ricorrere siano i medesimi caratteri e la medesima attribuzione finale di colpa: che la responsabilità politica dell'assassinio venga addossata a un elemento culturalmente «estraneo» e religiosamente «empio» — molto spesso agli Ebrei — evitando di colpire l'autorità romana; che quest'ultima venga di solito dipinta, nella figura del suo rappresentante di vertice, con i tratti d'irrisolutezza già tipici di Pilato nel prototipo evangelico. Nel caso di Ipazia, a rendere ancora operante lo stereotipo del governatore-Pilato dovette essere l'analogo intento di lasciare intera la colpa non tanto o non solo ai Giudei ma all'«empio» clero alessandrino, nemico del paganesimo da un lato e dall'altro, per una parte almeno delle fonti bizantine, della stessa ortodossia.

Per definire il contrasto tra Cirillo e Ipazia gli storici hanno spesso parlato di «dramma». Ora, il genere del martirio nella letteratura cristiana è sovente un'applicazione e sublimazione giudiziaria, com'è stato osservato, del genere drammatico classico, con parti assegnate e personaggi fissi: un genere perciò solo apparentemente oggettivo, cronachistico, in realtà eminentemente politico e propagandistico. Non è in fondo improprio né casuale se nei termini di un martirio la storia di Ipazia è stata descritta da Diodora Saluzzo o celebrata, come abbiamo visto, da Péguy. Il non essere tanto filosofa quanto martire sottrae d'altronde Ipazia alla posizione di spicco, alla presunta esemplarità assunta dalla sua vicenda nella lettura femminista: poiché la morte e la trasfigurazione storiografica di Ipazia non sono un'eccezione ma una conferma della fissità dei ruoli, nell'ottica tradizionale e maschile che le impronta.

D'altra parte, il contrasto fra Ipazia e Cirillo è stato tradizionalmente letto nei termini di un conflitto fra reli-

gioni e tra opposte «filosofie» o visioni del mondo, come un dramma confessionale e ideologico: la protagonista paga con la vita la libertà di parola (*parrhesia*) propria del filosofo pagano, che la pone in discordia col vescovo cristiano, figura maschile antitetica alla sua, aggressivo propugnatore di una fede popolare quanto Ipazia è sostenitrice dell'ellenismo aristocratico, che la avvicina, contro il radicalismo cristiano, al tollerante pragmatismo del governo romano. Ma questo è vero solo in parte: in realtà, come abbiamo visto, il dramma è più concretamente e contingentemente politico; in esso Oreste, il potere statale, ha un ruolo non inferiore a quello di Cirillo, e il coro è formato dagli Ebrei. Gli elementi in conflitto non sono tanto paganesimo e cristianesimo quanto le classi dirigenti (locale e romana), le categorie sociali (antica aristocrazia, nuova «burocrazia» ecclesiastica), i bellicosi gruppi etnici, nel clima d'instabilità che caratterizza il passaggio dei poteri e l'instaurarsi del cristianesimo nella vita e nelle strutture cittadine del tardo impero romano.

È la storia della filosofia a mostrare quanto sia artificiosa l'opposizione di platonismo pagano e cristiano: «A estraniare gli uomini di lettere della vecchia aristocrazia o almeno a tenerli lontani dal cristianesimo per un certo periodo non fu tanto il paganesimo quanto la religione della cultura, l'ideale classico della *paideia*, quella *hellenikè diagogè* o vita greca che il *Dione* di Sinesio presenta come il metodo più fecondo e in generale più efficace per coltivare la mente» (Marrou). La necessità d'integrazione fra *paideia* greca e cultura cristiana era stata da tempo avvertita e perorata. La Chiesa cristiana dirigeva la sua persecuzione contro il paganesimo rituale ma nei confronti del paganesimo intellettuale, dell'insegnamento filosofico, manteneva fin dal IV secolo d.C. una relativa neutralità. L'attività di Cirillo puntava alla partecipazione diretta dei vescovi cristiani nella gestione dello Stato imperiale, in teoria e in pratica. La sua linea politica non mirava affatto

a un confronto ideologico con gli intellettuali pagani, ma tendeva piuttosto alla preminenza culturale in città e al governo delle dispute sociali. Il suo problema erano le masse, non l'*élite*, già in parte affine, acculturata, cooptata, come mostra l'esempio di Sinesio. Di qui la bipolarità della politica di Cirillo, la persecuzione contro la concorrente etnia giudea come già contro i rivali novazianisti e la distruzione dei templi, pienamente conforme, del resto, al volere imperiale.

Siamo con ciò arrivati al nodo della questione e alla fine del nostro processo. L'importanza attribuita alla vicenda di Ipazia nella storiografia tardoantica, e per suo diretto influsso in quella medievale e moderna, non deriva tanto dall'entità o dall'essenza del suo personaggio quanto dalla statura di Cirillo: di questa vicenda Ipazia è in qualche modo il falso protagonista. Se volessimo però chiudere il primo processo e aprire il secondo, quello del vescovo di Alessandria, sul banco degli imputati sarebbero l'intera classe dominante e lo stesso platonismo, implicato per primo nella grande controversia ariana e in quella nestoriana e monofisita.

Cirillo fu colpevole della morte di Ipazia? Come i testi antichi e medievali, anche quelli moderni e contemporanei dovrebbero interrogarsi con sospetto di tendenziosità. Per molti degli storici che si sono posti questa domanda essa sconfinava, abbiamo visto, in un'altra: era inevitabile la compromissione del cristianesimo con i più duri metodi della politica, il contagio di violenza, il fanatismo? Le fonti di ambiente ecclesiastico si rimandano quest'interrogativo fino alla Riforma, e per i secoli moderni. Nella manipolazione letteraria protestante o anglicana della vicenda di Ipazia a prevalere sull'intervento poetico — preraffaellita e «decorativo», venato di sadismo — è, come abbiamo visto, una partecipazione diretta alla campagna eresiologica inaugurata dai testimoni bizantini.

Se consideriamo invece la posizione laica, la *lignée* Da-

mascio-Gibbon, vediamo che il giudizio, o pregiudizio, o in ultima analisi il senso dato alla storia di Ipazia è la semplice condanna della Chiesa: il cristianesimo, dottrina secondo questi storici totalizzante e perciò tendenzialmente totalitaria, si sovrapporrebbe alla *polis* e si opporrebbe alla tolleranza del saggio laico, del filosofo. Il sostituirsi del vescovo al filosofo, per richiamare l'immagine di Brown, condurrebbe a uno scadere della vita della *polis*, a un decadere progressivo della politica fino ai tempi contemporanei. Ma quanto appurato finora prova che anche questa versione è mistificatoria. La lezione che la vicenda di Ipazia e il suo oltrevita suggeriscono è allora solo o anzitutto metodologica: nello sfumare delle varie ottiche sull'antico assassinio di piazza e sull'oscuro personaggio femminile, a manifestarsi con chiarezza non è tanto la fine del paganesimo quanto la metamorfosi del cristianesimo, l'evoluzione compiuta dal suo pensiero politico e quella, necessaria, della storiografia critica su di esso.

NOTA BIBLIOGRAFICA

«Ipazia, o della faziosità degli Alessandrini»

Le costituzioni di Teodosio contro i culti pagani, del febbraio e del giugno 391 e del 392, si trovano nel *Codex Theodosianus: Theodosiani libri XVI [...]*, ed. Th. Mommsen, I, Berlin 1905, pp. 899-900; cfr. anche Socratis Scholastici, *Ecclesiastica Historia*, ed. R. Hussey, Oxford 1853, 5, 16 (PG, 67, coll. 604 sgg.). In generale sulla politica antipagana di Teodosio cfr. il classico saggio di H. Bloch, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A. Momigliano, trad. it., Torino 1968², pp. 199-224. Per una valutazione della legislazione teodosiana e una precisazione giuridica del concetto d'intolleranza cfr. il volume degli *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. VI Convegno Internazionale (Spello, 12-15 ottobre 1983)*, a cura di G. Crifò, Perugia 1986, in partic. pp. 1-22 (J. Gaudemet) e 363-417 (O. Bucci). Il racconto di Eunapio sulla distruzione del Serapeo è nella *Vita di Eustazio: Eunapius, Lives of the Philosophers*, (Loeb Classical Library), 134, Cambridge-London 1921, pp. 422-23; cfr. anche la narrazione di Sozomeno, *Storia ecclesiastica*, 7, 15, in PG,

67, coll. 1452 sgg. La descrizione del tempio e della statua di Serapide si legge nel *Protreptico* di Clemente d'Alessandria, 4, 28; Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks* [...], ed. G.W. Butterworth, «Loeb Classical Library», 92, Cambridge-London 1968, pp. 106-10; cfr. W. Hornbostel, *Sarapis*, Amsterdam 1973; W. Amelung, *Le Sarapis de Briaxis*, in «Revue Archéologique», 1903, pp. 177-204. Sul quadro economico e sociale della megalopoli egiziana cfr. P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford 1972, pp. 43-51.

Fatti e antefatti della vicenda di Ipazia sono narrati nel VII libro della *Storia ecclesiastica* di Socrate, cap. 15, da cui provengono le citazioni attribuite a quest'autore nel corso del saggio: *Socratis Scholastici Ecclesiastica Historia*, cit., pp. 760-62 (PG, 67, coll. 768 sg.). È dedicato a Ipazia l'articolo di Suida Y 166 (*Suidae Lexicon*, ed. A. Adler, IV, Stuttgart 1971, pp. 644-46); cfr. P. Tannery, *L'article de Suidas sur Hypatie*, in «Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux», II, 1880, pp. 199 sgg.; trad. tedesca e comm. in R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Leipzig 1911, pp. 31-33. I frammenti della *Vita di Isidoro* di Damascio, tratti da Suida e dalla *Biblioteca* di Fozio, sono raccolti in *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, ed. C. Zintzen, «Bibliotheca Graeca et Latina Suppletoria», I, Hildesheim 1967: su Ipazia si vedano le pp. 76-81 e 218-21. Sull'*Onomatologos* di Esichio di Mileto, raccolta di biografie di letterati pagani composta nel VI secolo, oggi perduta ma anch'essa conservata in frammenti da Fozio e Suida, cfr. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, p. 250. La citazione di Sinesio è tratta dall'*Ep.* 81 = Sinesio, *Opere. Epistole, operette, inni*, a cura di A. Garzya, Torino 1989, p. 230. Il saggio di P. Brown, *Il filosofo e il monaco: due scelte tardoantiche* è apparso in *Storia di Roma*, III/1, Torino 1993, pp. 877-94. Sulla *parhresia* nell'uomo santo cfr. anche L. Cracco Ruggini, *Potere e carismi in età imperiale*, in «Studi Storici», luglio-settembre 1979, pp. 585-607. In generale, sui rapporti tra classi dirigenti provinciali autoctone e governo romano può vedersi P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978. La cronaca di Giovanni di Nikiu si legge in H. Zotenberg, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou, texte éthiopien*, Paris 1883 (ma cfr. anche la trad. ingl. di R.H. Charles, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiou*, London-Oxford 1916). Il recupero di questa fonte agli studi su Ipazia si deve a J. Rougé, *La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie*, in «Cristianesimo nella Storia», XI/3, 1990, pp. 485-504.

Sui rapporti tra pagani, Ebrei e cristiani nel V secolo cfr. *in primis* L. Cracco Ruggini, *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli Ebrei nell'alto Medioevo*, «Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo», XXVI, Spoleto 1980; la rivolta giudaica del 115-117 è narrata nella *Storia romana* di Dione Cassio, 59, 32: Dio Cassius, *Roman History*, 9 voll., edd. E. Cary e B. Foster, «Loeb Classical Library», VII, pp. 360-65; del pogrom del 414 ad Alessandria e dei suoi antefatti narra Socrate, *Storia ecclesiastica*, 7, 13 e 14 (Hussey, pp. 753-60).

Sull'evoluzione del monachesimo egiziano a fenomeno di massa

nel V secolo cfr. E. Patlagean, *Lingue e confessioni religiose fra Oriente e Occidente*, in *Storia di Roma*, III/1, cit., pp. 979 sgg. Sul soggiorno di Cirillo nel deserto di Nitria cfr. *Synaxarium Alexandrinum*, a cura di I.B. Chabot, I. Forget, I. Guidi e H. Hyvernât, trad. lat. di I. Forget, «CSCO», 78, Romae 1922, p. 72. Che i *parabalani* alessandrini avessero qualità di chierici è testimoniato dalla legge che li concerne in *Codex Theodosianus*, XVI, 2, 42 (settembre 416, ed. Mommsen, I, p. 850): *de clericis*. La definizione citata a loro riguardo è in Suida, Adler, IV, p. 645, 13-14 (θηριώδεις ἄνθρωποι, ὡς ἀληθῶς σχέτλιοι). La frase di Aristotele è tratta dalla *Politica*, 1253 A 29: ed. J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris 1960, p. 14; il primo a citarla in relazione all'anacoresi cristiana fu Giuliano l'Apostata. Nel descrivere la ressa davanti alle porte della casa di Ipazia la fonte di Suida impiega le parole di Omero (*Iliade*, 21, 26); e un'altra formula omerica (*Iliade*, 16, 388 e *Odissea*, 22, 40) è quella che Damascio usa più avanti, quando narra la violenza dei monaci su Ipazia (l'una e l'altra in corsivo nel testo). Sul luogo del delitto, il Cesareo di Alessandria, cfr. A. Martin, *Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie: essai de topographie religieuse (IIIe-Ve siècles)*, in «Revue des Etudes Augustiniennes», XXX, 1984, pp. 211-25. Una sinossi dei fatti di corte e dell'impero nell'anno di morte di Ipazia è offerta in E. de Muralt, *Essai de Chronographie byzantine*, rist. fot. Amsterdam 1963, pp. 25-26. La definizione di Pulcheria è tratta dal saggio di G. Bigoni, *Ipazia Alessandrina*, in «Atti del Regio Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», t. V, ser. VI, 1886-87, pp. 397-437, 495-526, 681-710. La risposta imperiale al rapporto inviato alla corte di Costantinopoli dalla *boulè* di Alessandria è serbata nel *Codex Theodosianus*, XII, 12, 15 e XVI, 2, 42 (ottobre 416, ed. Mommsen, I, pp. 729-30).

La fortuna di Ipazia

Il brano di Voltaire è tratto dalle *Questions sur l'Encyclopédie*, 9e partie, 1772, XIX, p. 392; l'allusione è alla *querelle* tra Madame Dacier e La Motte; è del 1714 il *Traité des causes de la corruption du goût*, con cui Anne Dacier difese la «purezza» di Omero (cfr. V. Fournel, *Dacier, Anne Lefèvre*, in *Nouvelle biographie générale*, XI, Paris 1855, coll. 757-64). La dedica «ad Annam Fabram Daceriam, feminarum quot sunt, quot fuerunt, doctissima» è alle pp. 4-5 dell'*Historia mulierum philosopharum* scrittore A. Menagio [...], Lugduni 1690. La citazione seguente proviene dall'articolo *Hypatia* di K. Praechter, in *Paulys Real-Encyclopädie*, IX, Stuttgart 1916, col. 248 (242-50). L'*Histoire de l'établissement du Christianisme* è in *Oeuvres complètes de Voltaire*, VI, *Philosophie - Dialogues*, Firmin-Didot, Paris 1876, pp. 582-616; si parla dei fatti di Alessandria nel cap. 24 (*Excès du fanatisme*), a p. 613. Ipazia è menzionata da Fielding in *A Journey from this World to the Next* (1743): *The Works of Henry Fielding*, VI, *Miscellanies (Miscellaneous Writings)*, 1), The Nottingham Society, New York-Philadelphia-Chicago s.d., pp. 66-67. Il passo seguente si legge in C.M. Wieland, *Sämtliche Werke*, XIII, *Supplément*, 1. Band: *Die Natur der Dinge - Moralische Briefe*, Leipzig 1798, rist. fot. Hamburg 1984,

Vierter Brief, p. 329. Il brano di Gibbon è tratto dal cap. 47 del *Decline and Fall: Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, trad. it., Einaudi, Torino 1987², p. 1816.

Baronio illustra la politica di Cirillo e la morte di Ipazia nel V volume degli *Annales ecclesiastici*, Romae 1602, rispettivamente alle pp. 350-51 e 379-80; cfr. anche ivi, p. 24. Per la citazione successiva cfr. l'introduzione di E. Rensi al singolare volumetto di A. Agabiti, *Ipazia. La prima martire della libertà di pensiero*, Catania 1979 (1^a ed., Roma 1914), p. 9. Le considerazioni del Padre F. Schaefer sono tratte dal suo articolo *St. Cyril of Alexandria and the Murder of Hypatia*, in «The Catholic University Bulletin», VIII, 1902, p. 452 (441-53). Le notizie su Ipazia e sull'epistola latina a Cirillo sono in L. S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles [...]*, XIV, Venezia 1732, pp. 274-76 (*Article III: Hypacie philosophe payenne est massacrée l'an de Jésus-Christ 415*) e p. 606. La dissertazione di C.-P. Goujet si trova nella *Continuation des Mémoires de littérature et d'histoire* di Desmolets, V, pp. 139-91.

Le note su Diodata Saluzzo Roero sono tratte dalla recensione al *Poema d'Ipazia ossia delle Filosofie* (Torino 1827 e 1834) scritta per il «Giornale Arcadico» dalla sua amica Enrichetta Dionigi Orfei: *Del poema d'Ipazia, ossia delle Filosofie, mandato alla luce dalla Marchesa Diodata Saluzzo Roero*, in «Giornale Arcadico di Scienze, Lettere ed Arti», LXXXIII, aprile, maggio e giugno 1840, pp. 286-95, ed anche dalla *Biografia di Diodata Saluzzo, scritta da se medesima*, pubblicata anni prima nella stessa rivista, XXXVI, ottobre, novembre e dicembre 1827. Sulla genesi e le fonti del poemetto cfr. ora L. Berardo, *Ipazia o delle ideologie*, in *Il romanticismo in Piemonte: Diodata Saluzzo. Atti del Convegno di Studi. Saluzzo, 29 settembre 1990*, a cura di M. Guglielminetti e P. Trivero, Firenze 1993, pp. 143-54.

L'edizione più accessibile del romanzo di Kingsley (1853) è quella pubblicata nella Everyman's Library, London-New York 1968 (esiste anche una versione italiana: *Ipazia, romanzo dell'epoca alessandrina*, Sonzogno, Milano 1937). Il giudizio sull'autore e sulla sua prosa è di J.M. Rist, *Hypatia*, in «Phoenix», XIX/I, 1965, p. 215. L'accostamento a Pierre Louÿs si deve a H.-I. Marrou, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo* cit., p. 142 (139-64). Altre notizie sulla fortuna di Ipazia nella letteratura ottocentesca possono trovarsi nell'articolo di R. Asmus, *Hypatia in Tradition und Dichtung*, in «Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte», VII, 1907, pp. 11-44; cfr. anche H. von Schubert, *Hypatia von Alexandrien in Wahrheit und Dichtung*, in «Preussischer Jahrbuch», CXXIV, 1906, pp. 42-60.

Il brano di G. Péguy è tratto dall'*Onzième cahier de la Quinzaine de la huitième série*, ristampato in *Oeuvres en prose 1898-1908*, Paris 1959, pp. 1110-11. L'epigramma di Pallada si legge in *Antologia Palatina*, 9, 400 (*Anthologie grecque, première partie: Anthologie palatine*, VIII, ed. P. Waltz, Les Belles Lettres, Paris 1974, p. 25). La traduzione latina di Grozio è riportata in calce all'*editio princeps* di Filostorgio. Per l'interpretazione cristiana della poesia, erronea, cfr. G. Luck, *Palladas: Christian or Pagan*, in «Harvard Studies in Classical Philology», LXIII, 1958, pp. 455-71;

A. Bowra, *Palladas and the converted Olympias*, in «Byzantinische Zeitschrift», 53, 1960, pp. 1-17; *contra* J. Irmscher, *Pallas und Hypatia (Zu Anthologia Palatina 9, 40)*, in *Actes de la VIème Conférence Internationale des Etudes Classiques des Pays Socialistes. Plovdiv, 24-28 aprile 1962*, a cura di B. Gerov, V. Velkov e K. Tapkova-Zamova, Sofia 1963, pp. 313-18. Il problema è ora trattato a più riprese in un volume uscito quando il presente contributo era ormai avviato alla stampa: G. Beretta, *Ipazia d'Alessandria*, Roma 1993, pp. 89-90, 139-40, 187-233, 250-51. I due poemetti di Leconte de Lisle si trovano in *Oeuvres de Leconte de Lisle, édition critique par E. Pich, I, Poèmes antiques*, Les Belles Lettres, Paris 1977, pp. 63-66 e 272-87. Le parole di M. Luzi sono tratte dal *Libro di Ipazia*, introd. di G. Pampaloni, con una nota di G. Quiriconi, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1980².

Giudizio e pregiudizio delle fonti

Per le notizie su Ipazia delle fonti tarde: Cassiodori-Epiphani *Historia ecclesiastica tripartita*, edd. W. Jacob e R. Hanslik, «CSEL», 71, Vindobonae 1952, pp. 643-44; Philostorgius, *Kirchengeschichte*, ed. J. Bidez, Leipzig 1913, 2^a ed. a cura di F. Winkelmann, Berlin 1972, p. 111, 3-8 e 28-31; Malalas, *Chronographia*, ed. L. Dindorf, Bonn 1831, 14, 5, 22-23, p. 359, cfr. *The Chronicle of John Malalas*, trad. E. Jeffreys, M. Jeffreys e R. Scott, «Byzantina Australiensia» 4, Melbourne 1986, pp. 195-96; Theophanis *Chronographia*, ed. C. de Boor, I, Leipzig 1883, p. 82, 16. Le notizie di Xantopulo si leggono in Migne, *PG*, 146, coll. 1105-1108; sulla sua dipendenza dalla *Storia ecclesiastica* di Socrate cfr. G. Gentz, *Die Kirchengeschichte des Nicephorus Callistus Xanthopoulos und ihre Quellen*, Berlin 1966. In generale per le vicende ecclesiastiche dell'Africa cristiana nel V secolo cfr. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'église*, III, Paris 1910³, pp. 287-518; sulle controversie religiose e le loro ripercussioni sociali cfr. inoltre J. Gouillard, *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XIIe siècle*, in «Travaux et Mémoires», I, 1965, pp. 299-324. La citazione di G. Bardy è tratta dal suo art. *Cyrille d'Alexandrie*, in *Dictionnaire d'histoire et de théologie ecclésiastique*, XIII, Paris 1956, col. 1176. Tra gli studi scientifici più recenti su Cirillo d'Alessandria cfr. F. Gebremedhin, *Life-giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, «Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis», 17, Uppsala 1977 (bibliografia alle pp. 112-19). Sulla fortuna di Cirillo presso i catenisti si può utilmente consultare J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Münster 1941. Sull'estinzione dell'ellenismo in Egitto, lo strutturarsi della chiesa nazionalista copta e il ruolo in essa della figura di Cirillo cfr. W.H.C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge 1972; M. Roncaglia, *Histoire de l'Eglise copte*, I, Beirut 1966; J. Maspéro, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Eglises jacobites (518-613)*, ed. postuma a cura di A. Fortescue e G. Wiet, Paris 1923. Sulla

cultura ecclesiastica dei territori islamizzati nel secolo IX cfr. S. Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of 9th Century Palestine*, Galliard, Variorum Reprints, Northampton 1992.

Sulla connotazione stoico-cinica della figura di Ipazia nelle fonti antiche cfr. Rist, *Hypatia*, cit., pp. 220-21; in part. sull'*aischrourgia* cfr. D. Shanzer, *Merely a Cynic Gesture?*, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», CXIII, 1985, pp. 61-66. Sul suo insegnamento «pubblico» cfr. E. Evrard, *A quel titre Hypatie enseigna-t-elle la philosophie?*, in «Revue des Études Grecques», XC, 1977, pp. 69-74, opinione recentemente ripresa da M.O. Goulet-Cazé, *L'arrière-plan scolaire de la Vie de Plotin*, in L. Brisson, M.O. Goulet-Cazé e D. O'Brien, *Porphyre. La vie de Plotin*, Paris 1982, pp. 245-46; cfr. anche Ch. Lacombrade, *Synésios de Cyrène hellène et chrétien*, Paris 1951, p. 44; Rist, *Hypatia*, cit., pp. 220-21; Marrou, *Sinesio di Cirene* cit., p. 148. Qualche scetticismo sui dati di Suida è espresso già in Praechter, *Hypatia*, cit., col. 243. La citazione di Sinesio (Δήμω γὰρ δὴ φιλοσοφία τί πρὸς ἄλληλα?) è tratta dall'*Ep.* 105, 92-93 = p. 276 Garzya. Sui rapporti della chiesa con gli ultimi predicatori cinici cfr. P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIIe siècle*, Paris 1934, pp. 83-87.

Sull'immagine di Ipazia recepita dalla storiografica ottocentesca cfr. R. Hoche, *Hypatia, die Tochter Theons*, in «Philologus», XV, 1860, pp. 435-74, ma anche H. Ligier, *De Hypatia philosopha et eclecticismi Alexandrini fine*, diss. Dijon 1879; W.A. Meyer, *Hypatia von Alexandria: ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus*, Heidelberg 1886; cfr. inoltre J.C. Wernsdorf, *Dissertationes Academicae 1-4 de Hypatia philosopha Alexandrina*, Vitembergae 1747-48 e S. Wolf, *Hypatia die Philosophin von Alexandrien*, Program, Wien (Czernowitz) 1879. Sul santo come «consulente civico» cfr. P. Brown, *L'asceta e la funzione dell'uomo santo nella tarda antichità*, in Id., *La società e il sacro nella tarda antichità*, trad. it., Torino 1988; J. Seiber, *Early Byzantine Urban Saints*, «British Archaeological Reports. Supplementary Series», 37, London 1977.

Sinesio, Ipazia e la «philosophia»

La citazione di Damascio è tratta da *Vita Isidori*, fr. 164 (p. 218 Zintzen) = Photius, *Bibliothèque*, tome VI, ed. R. Henry, p. 38, 14. L'*inscriptio* di Teone (Ἐκδόσεως παραγνωσθείσης τῆ φιλοσοφῶ θυγατρὶ μου Ὑπατίας) si legge in *Commentaires de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste*, ed. A. Rome, III, Città del Vaticano 1943, p. 807, 4-5.

Una discussione sull'apporto di Ipazia quale editrice dell'*Almagesto* commentato (e non del commento stesso, come in precedenza inteso) è ora in Al. Cameron, *Isidore of Myletus and Hypatia: on the Editing of Mathematical Texts*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», XXXI, 1990, pp. 103-87, che confuta e rettifica le ipotesi formulate da Rome, *op. cit.*, pp. CXVII-CXXI, da A. Tihon, in *Le «Grand Commentaire» de Théon d'Alexandrie aux Tables faciles de Ptolémée*, a cura di T. Mogenet e A. Tihon, «Studi e Testi», 215, I, Città del Vaticano 1985, in part. p. 221,

e da W. Knorr, *Textual Studies in Ancient and Mediaeval Geometry*, Boston 1989, pp. 756 sgg. Sulle altre opere di Ipazia, e in part. sull'interpretazione del passo di Suida (tratto da Esichio di Mileto) in cui si parla del *Canone astronomico*, cfr. Tannery, *L'article de Suidas sur Hypatie* cit., p. 199. Fantasiosa e quanto meno azzardata appare l'ipotesi contenuta nel libro di Beretta, *Ipazia d'Alessandria*, cit. L'autrice vuole scorgere nell'*ἀστρονομικὸς κανὼν* menzionato dalle fonti un'opera originale di Ipazia, dove si sarebbe resa «accessibile agli uomini e alle donne del suo tempo» una «nuova acquisizione scientifica» derivante dalla «geniale intuizione», attribuita a Ipazia, «di affiancare allo studio e ai metodi esposti nelle *Coniche* di Apollonio «lo studio e i metodi dell'aritmetica diofantea»; intuizione con la quale Ipazia avrebbe anticipato di più di mille anni addirittura Descartes, e che non sarebbe tuttavia giunta fino all'età moderna a causa del suo assassinio, il quale avrebbe determinato «la dispersione della scuola che faceva riferimento a lei».

Delle macchine ideate da Ipazia Sinesio parla nell'*Ep.* 15 = pp. 100-102 Garzya e nel *Discorso sul dono*, par. 4 = p. 544 Garzya; cfr. Lacombrade, *Synésios de Cyrène* cit., pp. 42-43. Le citazioni seguenti sono tratte da P. Tannery, *Sur la religion des derniers mathématiciens de l'Antiquité*, in «Annales de Philosophie Chrétienne», XXXIV, 1896, rist. in Id., *Mémoires scientifiques*, II, *Sciences exactes dans l'antiquité: 1883-1898*, Paris 1912, pp. 527-38; da Evrard, *A quel titre* cit., p. 69, cfr. Lacombrade, *Synésios de Cyrène* cit., pp. 49-50; da Sinesio, *Opere* cit., Introduzione, p. 32. Il parallelo con le dottrine di Origene e di Ierocle è suggerito da Rist, *Hypatia*, cit., pp. 218 sgg. Sulla cerchia intellettuale di Ipazia cfr. l'articolo di M. Dzielska in *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium*, Krakow 1991, pp. 45-60; di M. Dzielska cfr. anche il volume *Hypatia z Aleksandrii*, Krakow 1993, uscito quando il presente contributo era ormai avviato alla stampa. D'una «neutralità confessionale» dell'insegnamento di Ipazia parlano Marrou, *Sinesio di Cirene* cit., p. 151, e J. Bregman, *Synésios of Cyrene: Philosopher-Bishop*, Berkeley-Los Angeles-London 1982, p. 38.

Sull'elezione di Sinesio a vescovo cfr. J.H.W.G. Liebeschütz, *Why did Synesius become Bishop of Ptolemais?*, in «Byzantion», LVI, 1986, pp. 180-95. Le sue citazioni sono tratte dall'*Ep.* 137, 7-8 (a Erculiano) = p. 330 Garzya; dall'*Ep.* 136, 15-20 (al fratello) = p. 330 Garzya; dall'*Ep.* 5, 262-64 (allo stesso) = p. 90 Garzya; dal *Discorso sul dono* (a Peonio), par. 4 = p. 546 Garzya; dall'*Ep.* 16, 2-3 (alla filosofa) = p. 102 Garzya; *Ep.* 154, 86 (alla medesima) = p. 374 Garzya; dall'*Ep.* 10, 1 e 11 (alla medesima) = pp. 94-96 Garzya; dall'*Ep.* 81, 13-14 (alla medesima) = p. 230 Garzya; dall'*Ep.* 124, 1-2 (alla medesima) = p. 302 Garzya (*Εἰ δὲ θανόντων περ καταλήθοντ' εἰν ἄϊδαο, / αὐτὰρ ἐγὼ κάκει τῆς φιλῆς Ὑπατίας μεμνήσομαι*: *Nostoi*, fr. 6 Allen); dall'*Ep.* 16, 14-15 (alla medesima) = p. 102 Garzya. Sull'interpretazione di alcuni di questi passi cfr. da ultimo J. Vogt, *Das unverletzliche Gut: Synesios und Hypatia*, in Id., *Begegnung mit Synesios, dem Philosophen, Priester und Feldherrn. Gesammelte Beiträge*, Darmstadt 1985, pp. 84-91.

Il trattato d'alchimia *πρὸς Διόσκορον* è stato per la prima volta ascritto a Sinesio di Cirene alla fine dell'Ottocento: M. Berthelot e C.E.

Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 voll., Paris 1887, II, pp. 56-69; notizie sul manoscritto: I, p. 199. Della sacralità della geometria Sinesio parla nelle *Epp.* 93 e 131; della *tetraktys*, nelle *Epp.* 143 e 154; per le allusioni al segreto iniziatico cfr. le *Epp.* 143 e 157. Le dichiarazioni sul *Dione* e sul trattato *Sui sogni* provengono dall'*Ep.* 154, 68-75 e 95-99 = pp. 374-76 Garzya, con la quale Sinesio, prima di pubblicare le due opere, le invia in lettura a Ipazia. La citazione degli *Oracoli caldei*, tratta dalla seconda (par. 7 = p. 570 Garzya), corrisponde al fr. 163 dell'ed. Des Places (*Oracles chaldaïques*, Les Belles Lettres, Paris 1971, p. 106). Le leggi di Costanzo contro stregoni e indovini (356-57) e di Teodosio contro aruspici e maghi (385) sono nel *Codex Theodosianus*; sulla persecuzione di Valente contro i *mathematici* cfr. A. Piganiol, *L'empire chrétien (325-395)*, Paris 1972² (*Histoire romaine*, t. IV, 2e partie), pp. 160-61. La citazione seguente è di Rist, *Hypatia*, cit., p. 216.

Le fonti antiche che c'informano sulle opere di Teone d'Alessandria sono Suida Θ 205 (II, p. 702 Adler) e Malala, *Chronographia*, 13, 5, 15, Hussey p. 343. Per i commenti a Tolomeo cfr. Rome, *Commentaires de Pappus et de Théon* cit., II, pp. LXXXII-LXXXVI; Tihon-Mogenet, *Le «Grand Commentaire»* cit.; *Le «Petit Commentaire» de Théon d'Alexandrie aux Tables faciles de Ptolémée*, ed. e trad. di A. Tihon, «Studi e Testi», 282, Città del Vaticano 1978. È incerta l'attribuzione a Teone di un poema astrologico compreso nel corpo d'uno degli scritti ermetici e tramandato dall'*Antologia greca* (cfr. G. Fowden, *The Egyptian Hermes*, Cambridge 1986, p. 178, nota), così come quella di un commentario ai *Fenomeni* di Arato (ed. E. Maas, *Commentariorum in Aratum reliquiae*, Berlin 1898, rist. 1958, pp. 146-51).

L'osservazione di Filostorgio è in *Storia ecclesiastica*, 8, 9, p. 111, 3-5 Bidez (il dettato di Fozio in queste righe presenta coincidenze letterali col già citato testo di Suida); sui motivi che poterono spingere lo storico del V secolo a una tale caratterizzazione della filosofa cfr. Bidez, *Einleitung*, pp. CIX-CX. L'ipotesi di un insegnamento esoterico di Ipazia è avanzata da Lacombrade, *Synésios de Cyrène* cit., pp. 49 sgg.; sul carattere iniziatico del legame di Sinesio con la filosofa cfr. anche Bregman, *Synésios of Cyrene* cit., p. 28; che alla scuola matematica di Alessandria all'epoca si studiassero anche l'astrologia e la divinazione è suggerito fra gli altri da M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, trad. it., Torino 1992, I, p. 198. Il brano di Sinesio sull'astronomia proviene dal *Discorso sul dono*, par. 4 = p. 544 Garzya. L'osservazione di Rougé è tratta da *La politique de Cyrille d'Alexandrie* cit., p. 495.

Le notizie delle fonti antiche sulle filosofe si trovano, raccolte e ordinate, in J.C. Wolf, *Mulierum Graecarum, quae oratione prosa usae sunt, fragmenta et elogia Graece et Latine [...]*, accedit *Catalogus foeminarum sapientia artibus scriptisve apud Graecos Romanos aliasque gentes olim illustrium*, Londini 1739. La citazione di L. Cracco Ruggini è tratta da *La donna e il sacro tra paganesimo e cristianesimo*, in *La donna nel mondo antico. Atti del II Convegno Nazionale di Studi. Torino, 18-19-20 Aprile 1988*, a cura di R. Uglione, Torino 1989, p. 275 (243-75). Della *diadochè* teurgica tramandata da sole donne parla Marino nella *Vita Procli* (ed. J.-F. Boissonade in appendice all'ed. Cobet di Diogene Laerzio, Paris 1862, p. 165):

Proclo avrebbe ricevuto la sua iniziazione ai riti caldei da Asclepigenia, figlia di Plutarco. L'associazione di Teano a Ipazia è nell'*Epitaffio per la madre* di Psello: K.N. Sathas, *Mesaionike Bibliotheke*, V, Venetia-Parisiis 1876, rist. fot. Athenai 1972, pp. 59 sg. (καὶ ὅπως καὶ τὸ θῆλυ ἦσαν Σιβύλλαι, τε καὶ Σαπφῶ ἡ μουσοποιός, Θεανῶ τε καὶ ἡ Αἰγυπτία σοφῆ). Su Eudocia cfr. Nicephori Gregorae *Byzantina Historia*, I, ed. L. Schopen, Bonn 1824, 8, 3, 2-3, p. 294.

Il martirio di Ipazia

Sul ruolo carismatico della figura femminile, i suoi attributi ideali e le sue implicazioni politico-sociali nel tardo impero romano cfr. Cracco Ruggini, *La donna e il sacro* cit., pp. 255-56 et al.; Ead., *Juridical Status and Historical Role of Women in Roman Patriarchal Society*, in «Klio», LXXI, 1989, fasc. 2, pp. 604-19; sulla tipologia della *virgo* tardoantica cfr. inoltre F.E. Consolino, *Dagli «exempla» ad un esempio di comportamento cristiano: il «De exhortatione virginitatis» di Ambrogio*, in «Rivista Storica Italiana», 94/2, 1982, in part. pp. 462-63. Sul martirio come genere cfr. G. Lanata, *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Giuffrè, Milano 1973; sugli stereotipi e le finalità politiche dei testi martirologici cfr. S. Ronchey, *Gli atti dei martiri tra politica e letteratura*, in *Storia di Roma*, III/2, Einaudi, Torino 1993, pp. 781-825; Ead., *Indagine sul martirio di San Policarpo*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1990.

Per una lettura femminista del caso di Ipazia cfr. M. Alic, *L'eredità di Ipazia. Donne nella storia delle scienze dall'antichità all'Ottocento*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 62-66, oltre a Beretta, *Ipazia d'Alessandria*, cit., che più che del saggio scientifico ha i toni della *rêverie*. Al vezzo di «conversare» con Ipazia s'ispira anche I. Morici, *Conversazioni con Ipazia*, Nuove Edizioni, Milano 1985; cfr. anche Ipazia (a cura di), *Quattro giovedì e un venerdì per la filosofia*, Milano 1988; *Autorità scientifica autorità femminile*, Roma 1992.

Il passo di Marrou è tratto da *Sinesio di Cirene* cit., pp. 155-57. Dell'articolo di Rougé, *La politique de Cyrille d'Alexandrie* cit., il più autorevole oltre che il più recente bilancio sulla politica di Cirillo, si vedano in part. le pp. 489-90 e 502-503.