
L'affaire di Isocasio e le relazioni tra pagani e cristiani nella Costantinopoli di Leone I

The Isocasius Affair and the Relations between Pagans and Christians in Constantinople under Leo I

Laura Mecella



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/mythos/6230>

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Notizia bibliografica digitale

Laura Mecella, «L'affaire di Isocasio e le relazioni tra pagani e cristiani nella Costantinopoli di Leone I», *Mythos* [Online], 17 | 2023, online dal 01 settembre 2023, consultato il 06 janvier 2024. URL: <http://journals.openedition.org/mythos/6230>

Questo documento è stato generato automaticamente il 6 gennaio 2024.



Solamente il testo è utilizzabile con licenza CC BY-NC-ND 4.0. Salvo diversa indicazione, per tutti agli altri elementi (illustrazioni, allegati importati) la copia non è autorizzata ("Tutti i diritti riservati").

L'affaire di Isocasio e le relazioni tra pagani e cristiani nella Costantinopoli di Leone I

The Isocasius Affair and the Relations between Pagans and Christians in Constantinople under Leo I

Laura Mecella

- ¹ Nel 467 d.C., alle terme di Zeuxippo di Costantinopoli¹ una grande folla si raduna per assistere a un processo che si rivelerà spettacolare, e che già attira l'attenzione dei curiosi per l'importanza del suo protagonista: ad essere tradotto in catene come un volgare delinquente, nudo e con le mani legate dietro la schiena, è infatti il potente *quaestor sacri palatii* Isocasio, colpito dall'imperatore Leone I con l'accusa di paganesimo². Il capo d'imputazione, ὡς Ἑλληνα ("poiché pagano"), riportato dalle fonti senza ulteriori specificazioni, poco ci aiuta a comprendere la natura del reato: non solo una simile denuncia poteva pretestuosamente essere riservata anche a cristiani (celebre è il caso di Ciro di Panopoli nel 441³), ma soprattutto l'ἀπιστία di Isocasio (la mancanza di fede, in prospettiva cristiana), nota da tempo⁴, non gli aveva sino ad allora impedito una brillante carriera. La vicenda, come vedremo, appare di estremo interesse per cogliere al meglio quelle complesse dinamiche – di carattere non solo religioso, ma anche socio-politico – che interessarono l'Oriente romano tra la virata in senso marcatamente filocristiano dell'età teodosiana e il presunto "revival" pagano dello scorcio del V secolo.
- ² La tradizione – di matrice soprattutto antiochena – è unanime nel ricordare la grande fama di Isocasio, anche prima del suo ingresso nel *consistorium* imperiale: originario di *Aigeai*, in Cilicia, dopo aver esercitato il mestiere di grammatico Isocasio aveva fondato nella megalopoli sull'Oronte una prestigiosa scuola di retorica, qualificandosi come uno dei più facoltosi e stimati maggiorenti cittadini⁵. È a questa fase che si ascrivono le cinque lettere di Teodoro di Ciro a lui indirizzate: il vescovo lo ricorda non solo per le sue capacità, ma anche per la grande ricchezza, confermata d'altronde dalle

testimonianze di Malala e del *Chronicon Paschale* (οἰκίτωρ, ovvero *possessor*, viene espressamente definito)⁶. Benché straniero, Isocasio seppe dunque distinguersi in un contesto altamente competitivo come quello antiocheno, guadagnando, grazie alla sua eloquenza, prestigio e un ragguardevole *status* sociale. Impossibile ricostruire le tappe del suo *cursus honorum*, prima della *quaestura* per noi riassunte nella generica indicazione ἀρχὰ πολλὰί: è certa comunque una lunga frequentazione con i potenti, se Teodoreto ritenne conveniente chiedergli una lettera di raccomandazione per un certo Teocle, coinvolto in uno spinoso processo fiscale⁸, e come d'altronde dimostra l'amicizia con il clarissimo Euriciano, verosimilmente da identificarsi con l'omonimo *tribunus notariorum*, noto, anch'egli, per la sua corrispondenza con il vescovo di Ciro⁹.

- 3 Gli Atti Siriaci del Secondo Concilio di Efeso riportano poi che Domno – sostenuto, non a caso, da Teodoreto – sarebbe divenuto patriarca di Antiochia, tra il 441 e il 442, anche grazie ai buoni uffici di un non meglio definito “pagano Isocasio”, che per economia d'ipotesi è più che ragionevole identificare con il Nostro¹⁰: evidentemente, questi godeva d'una vasta sfera d'influenza, estesa persino a quell'ampia zona grigia d'interconnessione tra potere civile e potere ecclesiastico.
- 4 Ad attestare l'adesione di Isocasio al paganesimo è un episodio risalente all'iniziale permanenza in Cilicia. Ammalatosi improvvisamente, egli decise di praticare l'*incubatio* terapeutica presso un *martyrion* di Santa Tecla, poco distante dalla propria città natale: nei *Miracoli di Santa Tecla*, nostra unica fonte d'informazione, l'agiografo cristiano precisa però come Isocasio fosse ἄπιστος (ovvero non credente), e insiste sulla permanenza in questa condizione anche al momento dell'ottenimento della grazia. Nella sua grandezza, infatti, la Santa prodigò ugualmente il proprio aiuto al sofferente, apparendogli in sogno ed indicandogli le giuste cure, ma ciò non spinse l'infedele paziente alla conversione¹¹. Il caso è degno di nota per più di un motivo: non solo è un'ulteriore testimonianza della diffusione della pratica incubatoria anche in ambito cristiano¹², ma fornisce interessanti spunti di riflessione sui rapporti interreligiosi intorno alla metà del V secolo. Isocasio non esita, infatti, a rivolgersi a un santuario cristiano che sul territorio aveva soppiantato il culto di Asclepio, senza che questo lo induca a seguire la nuova fede; e d'altra parte la sua capacità di mantenere legami cordiali con i cristiani troverà conferma, in prosieguo di tempo, nella già citata amicizia con i vescovi Teodoreto e Domno.
- 5 Nonostante la serenità di queste relazioni, nei *Miracoli di Santa Tecla* egli viene ricordato con grande astio, come si evince dal modo in cui è introdotto ai lettori:

ὁ μὲν γὰρ Ἰσοκάσιος καὶ ἀπὸ γραμματιστοῦ σοφιστῆς γεγινώς, καὶ τὸ μὲν ἀπολέσας, τὸ δὲ οὐ κτησάμενος, ἐν Αἰγαῖς ταύταις ταῖς Κιλικίων ἀρρωστήσας ποτέ...
- 6 La stiletta – che non assume tanto le forme del dissidio religioso, quanto quelle, apparentemente insolite in tale contesto, della polemica professionale – denuncia una concorrenzialità tra *élites* intellettuali ben viva in tutto l'Oriente romano. Da tempo si è riconosciuto il carattere apocrifo della collezione nota come *Vita e miracoli di Santa Tecla*, la cui iniziale attribuzione al vescovo Basilio di Seleucia è da considerarsi inattendibile¹³: se il nome dell'autore è destinato a rimanere ignoto, le sue aspirazioni letterarie appaiono però evidenti. La Santa è presentata come amica delle lettere e delle arti ed è palese il compiacimento dell'Anonimo (verosimilmente un sacerdote) per la propria παιδεία, che si esprime in uno sfoggio di citazioni classiche (da Omero a Platone) e in un linguaggio piuttosto sostenuto¹⁴. Non sorprende pertanto, nella narrazione, l'insistenza sulle conversioni di quei σοφισταί pagani che, folgorati dalla

potenza di Tecla, avrebbero finalmente abbracciato la vera fede¹⁵. Di fronte all'ostinazione di Isocasio, che nonostante il miracolo non abbandona le proprie convinzioni, l'agiografo non risparmia i suoi strali: egli addita il sedicente retore come un professionista da quattro soldi che, avendo tentato il salto dalle scuole di grammatica all'insegnamento superiore, non si sarebbe dimostrato all'altezza del compito. È evidente, al di là della polemica confessionale, l'invidia dell'oscuro intellettuale cristiano per il grande sofista, che nel momento in cui il testo venne redatto doveva aver già raggiunto l'apice della fama¹⁶.

- 7 Quando giunse a Costantinopoli, il pagano Isocasio era dunque celebre per ricchezza, potere e prestigio. Fu probabilmente la sua profonda conoscenza della τέχνη ῥητορικὴ – ampiamente lodata da Teodoreto – a valergli il posto di *quaestor*¹⁷: nell'ambito della cancelleria imperiale, questo funzionario aveva principalmente il delicato compito di sovrintendere alla stesura dei testi legislativi. Isocasio entrò così nell'*entourage* di palazzo, dove ebbe modo di venire in contatto con autorevoli membri della corte e politici di primo piano.
- 8 Questa rete di relazioni gli giovò non poco al momento del processo. Esso venne dapprima istruito a Calcedonia, presso il tribunale del governatore di Bitinia Teofilo; ma grazie all'intercessione dell'influente archiatra Iacopo, Isocasio poté richiedere la *praescriptio fori* ed essere giudicato da una commissione senatoria presieduta dal prefetto al pretorio d'Oriente¹⁸. La tradizione è unanime nel ritenere risolutivo l'intervento di Iacopo, che fece valere la *dignitas* dell'imputato, certamente *vir illustris*; ma al di là della legittimità formale della richiesta, è l'ascendente del personaggio sull'imperatore ad apparire decisivo.
- 9 Iacopo viene presentato come un medico insigne, verosimilmente in una posizione apicale e a tal punto stimato dal senato da guadagnarsi l'onore di una statua presso le terme di Zeuxippo¹⁹. Egli era giunto a Costantinopoli al seguito del padre Esichio, anch'egli famoso ἱατρός, dal quale aveva imparato il mestiere²⁰, ma la sua notorietà valicava ampiamente i confini del Bosforo. Non solo era stato onorato con una statua anche ad Atene²¹, ma la sua arte gli era valsa l'acquisizione del curioso epiteto Ψύχριστος, che probabilmente alludeva o a prescrizioni terapeutiche di bagni freddi o alla preferenza per un'alimentazione ricca di liquidi²². Per la sua abilità, il popolo lo celebrava come σωτήρ, assimilandolo ad Asclepio²³; ed Alessandro di Tralles gli attribuisce persino l'invenzione di alcuni farmaci²⁴. Per l'anno 462, Marcellinus *comes* ricorda uno dei suoi maggiori successi (la guarigione di una pericolosa febbre che aveva colpito l'imperatore), e soprattutto la παρηρησία che contraddistingueva il suo rapporto con Leone: chiamato al cospetto del βασιλεύς, egli si sedette accanto a lui per applicare la cura senza aspettare il consenso imperiale, giustificando il suo gesto con la necessità del trattamento. Il cronografo è esplicito nel ricordare la prontezza di spirito di Iacopo, che seppe spiegare con sicurezza, ma senza alterigia, le ragioni del proprio comportamento²⁵. Anche la scelta di non farsi pagare per le proprie prestazioni, accontentandosi del pubblico stipendio, lo affrancava dallo stigma dell'avidio professionista, attento solo alla propria mercede, per tratteggiare il ritratto del λογίατρός, il disinteressato uomo di cultura che, dotato di una solida formazione sia umanistica che scientifica, si preoccupa solo del benessere dei pazienti²⁶.
- 10 Quel che comunque appare rilevante, ai fini del nostro discorso, è che la tutela di Isocasio sia venuta da una figura di primo piano nel panorama culturale dell'epoca, dichiaratamente pagana²⁷ e di certo non estranea all'ambiente neoplatonico. In quanto

archiatra, Iacopo partecipava della stessa cultura del retore²⁸: in età tardoantica, soprattutto nella parte orientale dell'impero una completa acquisizione della ἰατρικὴ τέχνη prevedeva non soltanto la conoscenza della scienza medica, ma anche nozioni di filologia (che consentissero un approccio scientifico ai testi più antichi), di letteratura e, *last but not least*, di filosofia. Come ha efficacemente sintetizzato Lellia Cracco Ruggini, a partire dal IV secolo i cd. “iatrosofisti” rappresentarono un fortunato modello intellettuale:

appartenenti a ceti elevati e formati nelle scuole neoplatoniche (ove nel IV secolo si era ormai operata la riconversione della sofistica alla filosofia), costoro coltivarono spesso, all'interno delle loro scuole, pure gli studi medici, con intensità talvolta preponderante: l'alone mistico-teurgico caratteristico del tardo plato-nismo circondò, pertanto, l'attività medica di questi seguaci non solo d'Ippocrate ma anche del divino Asclepio, apportatori di cure ai corpi e alle anime con l'ausilio delle capacità dialettiche acquisite²⁹.

- 11 Non a caso, l'attenzione riservata a Iacopo nella *Vita Isidori* di Damascio attesta i suoi profondi legami con la scuola neoplatonica di Atene (cui certamente non fu estraneo il già menzionato omaggio di una scultura anche in quella città³⁰): durante il suo soggiorno nella capitale attica, Iacopo era stato il medico personale dello scolarca Proclo³¹, ed aveva conquistato una tale fama di sapienza da essere considerato un θεῖος ἄνθρωπος, guadagnandosi anche l'ammirazione del filosofo Isidoro³².
- 12 Iacopo si qualifica dunque come eminente rappresentante del neoplatonismo dell'epoca, ed è verosimile ritenere che ad un simile *milieu* sia rimasto legato anche negli anni costantinopolitani. Come convincentemente sostenuto da Vincent Puech, è infatti probabile che a patrocinare l'erezione del suo monumento onorario nelle terme di Zeuxippo sia stato il potente Giovanni d'Epidamno (il futuro prefetto al pretorio dell'Illirico del 479), anch'egli noto per le sue connessioni con circoli filosofici e letterari³³. Al momento della sua prematura scomparsa, a 42 anni, Giovanni venne infatti celebrato da due epigrammi composti da Cristodoro di Copto: il poeta egiziano ne ricorda tanto l'attività politica quanto l'eloquenza, qualificando il personaggio come sicuro πεπαιδευμένος³⁴. Significativamente, Cristodoro appare molto vicino ad ambienti neoplatonici, come emerge sia dalla peculiare tessitura poetica delle sue opere, sia da una fugace menzione di Giovanni Lido, che ne ricorda un μονόβιβλος intitolato Περὶ τῶν ἀκροατῶν τοῦ μεγάλου Πρόκλου: il trattato, verosimilmente composto intorno al 485, anno della morte dello scolarca, era dedicato ai discepoli del grande filosofo³⁵. Pertanto, se nulla si può inferire sull'appartenenza religiosa di Giovanni, è però evidente la sua vicinanza a intellettuali – come Cristodoro e Iacopo – per diverse vie legati all'accademia neoplatonica ateniese e nella seconda metà del secolo attivi a Costantinopoli.
- 13 Nel 467, Giovanni era *magister officiorum* e console ordinario insieme a Puseo³⁶; non è da escludersi che anche da lui sia venuto un certo sostegno alla causa di Isocasio. Il processo sembra infatti essere stato piuttosto blando: nonostante la forte carica patetica con cui viene descritto dalle fonti (che insistono sulla miserevole condizione del reo), il dibattito si risolse in una schermaglia dialettica tra il prefetto al pretorio Puseo e il sofista, che con una elegante *boutade* non solo respinse le accuse del giudice, ma riuscì anche a ricordargli la propria precedente condizione di onorabilità.

καὶ ἐνεχθεὶς εἰς τὸν Ζεύξιππον ἐξετάζετο παρὰ τοῦ ἐπάρχου τῶν πραιτωρίων Πουσαίου· καὶ ἐλάλησεν ὁ αὐτὸς Πουσαῖος κατὰ αὐτοῦ Ἰσοκασίου εἰσελθόντος, πρὸ βήματος γυμνοῦ καὶ δεδεμένου ὀπισθάγκωνα· ὄρῳσεν αὐτόν, Ἰσοκάσιε, ἐν ποίῳ

σχήματι καθέστηκας; ἀποκριθεὶς ὁ Ἰσοκάσιος εἶπεν· ὄρω καὶ οὐ ξενίζομαι· ἄνθρωπος γὰρ ὢν ἀνθρωπίναις περιέπεσα συμφοραῖς, ἀλλὰ δίκη καθαρᾷ δίκασον ἐπ' ἐμοί, ὡς ἐδίκασες σὺν ἐμοί.' (Io. Mal. XIV 38 [292⁹⁶-293⁷])

- 14 Se il richiamo alla mutevolezza della sorte costituisce un *topos* funzionale a sottolineare la saggezza e il distacco dal mondo propri del vero sapiente, politicamente più rilevante è la seconda parte del discorso. Con intelligenza, Isocasio ricordò a Puseo la comune attività giudiziaria: a partire dagli anni Quaranta del secolo era stata istituita una speciale corte d'appello per le sentenze emesse da giudici spettabili composta, appunto, dal prefetto al pretorio d'Oriente e dal *quaestor sacri palatii*³⁷. Isocasio ottenne così un duplice obiettivo: da un lato ricordò al magistrato il generale dovere della clemenza (intesa come giusta applicazione della δίκη); dall'altro richiamò l'antica vicinanza professionale, che aveva portato lui e Puseo a lavorare a stretto contatto in ambito sia giudiziario che legislativo (molte costituzioni erano infatti frutto di *suggestiones* avanzate dalla prefettura, ed è dunque probabile che i due funzionari si fossero ritrovati più volte a riflettere insieme sui testi normativi da sottoporre al vaglio imperiale). In tal modo, Isocasio invocava implicitamente la grazia senza ledere la propria dignità³⁸.
- 15 Come si diceva all'inizio, non sappiamo cosa avesse scatenato l'ira di Leone: solo il *Chronicon Paschale* ricorda, come possibile motivazione, dei disordini scoppiati a Costantinopoli (διὰ τὴν τότε γεγομένην ἀταξίαν ἐν Κωνσταντινουπόλει)³⁹. È impossibile per noi stabilire il ruolo del δῆμος in questa fase della vicenda, e l'eventuale colpa di Isocasio⁴⁰; è però plausibile che i tafferugli abbiano indotto l'imperatore a dirottare, in prima istanza, l'udienza a Calcedonia, lontano dalla turbolenta folla della capitale. La spettacolarizzazione dei processi è un fenomeno ben attestato in età tardoantica: l'obbligo della pubblicità delle cause fu confermato da Costantino nel 313 (*CTh* 1.12.1), e determinò il richiamo di larghe fasce di persone in occasione dei dibattimenti, anche in assenza di tribunali popolari. Questo costituiva per i giudici un formidabile strumento di pressione⁴¹: Leone potrebbe dunque aver ritenuto opportuno trasferire altrove un procedimento che rischiava di fomentare ulteriori disordini. Che le agitazioni fossero legate a questioni di carattere religioso è certamente possibile, sebbene forse un esplicito atto di empietà da parte di Isocasio sarebbe stato ricordato dalle fonti; ad ogni modo, mi sembra decisamente più probabile che dietro l'azione repressiva antipagana si celi un processo politico, sollecitato dallo scoppio di tumulti, mirante ad eliminare dalla corte un elemento divenuto improvvisamente scomodo.
- 16 È soprattutto l'epilogo della vicenda a rivelare l'inconsistenza del fattore religioso. La tradizione è unanime nel riconoscere l'ammirazione degli astanti di fronte alla replica di Isocasio, ma è Costantino Manasse che meglio di tutti interpreta lo stupore della folla, colpita, come ricorda il poeta, dalla σοφῆ ἀπόκρισις, dalla φιλελευθερία e dalla παρρησία del Nostro: qualità che certamente non rimandano alla sfera del pentimento e della contrizione, quanto piuttosto all'intelligenza e al coraggio⁴². Preso da entusiasmo, il δῆμος invocò la grazia all'imperatore con delle acclamazioni (circostanza che fa pensare al coinvolgimento delle fazioni del circo, almeno in alcune loro propaggini); e per salvare l'accusato lo portò direttamente in chiesa per la conversione e il battesimo⁴³. A questa soluzione Isocasio non oppose alcuna resistenza, rivelandosi, nel suo attaccamento al paganesimo, niente affatto *pervicacissimus*; ma d'altro canto la sua difesa, ben lontana dall'essere un'abiura, difficilmente avrebbe potuto offrire soddisfazione a dei fedeli offesi nel proprio sentimento religioso. Al contrario, tutto

parla in favore di un processo in cui un rinomato funzionario riesce a scamparla grazie al sostegno, prima ancora che della massa popolare, di autorevoli dignitari a lui ancora legati: Iacopo è abile nel riportare la causa nella capitale (magari sperando proprio nell'appoggio del δῆμος), e Puseo – forse in sinergia con il *magister officiorum* e suo collega nel consolato Giovanni d'Epitamno – conduce un'accusa piuttosto debole, offrendo all'imputato una pronta via d'uscita⁴⁴. Con l'approvazione di Leone, Isocasio poté così far ritorno incolume in Cilicia, ritirandosi a vita privata.

- 17 Significativamente, alcuni dei protagonisti della vicenda appaiono legati, in modo più o meno diretto, ad ambienti neoplatonici, cui probabilmente non era estraneo lo stesso Isocasio. A rigore, la qualifica di φιλόσοφος con cui viene indicato dalle fonti non può essere considerata prova di una vera e propria competenza filosofica, poiché potrebbe riferirsi, più semplicemente, ad una solida formazione culturale e retorica: in questa fase gli studi di φιλοσοφία si sostanziavano, *in primis*, in un esercizio dialettico condotto sulla lettura di testi canonici, con un taglio più esegetico che prettamente speculativo. Da qui l'oscillazione, ampiamente attestata, tra i termini γραμματικός e φιλόσοφος, che invita a non enfatizzare le conoscenze di Isocasio⁴⁵. Ciononostante, il suo stretto legame con Iacopo lascia pensare che, anche in assenza di un'esplicita notizia sulla sua adesione al neoplatonismo, egli non dovesse essere del tutto avulso da quel contesto.
- 18 L'intero caso dimostra comunque che nella Costantinopoli del *christianissimus* Leone agivano cerchie di intellettuali, politicamente in vista, capaci di dimostrare al bisogno una forte solidarietà di gruppo e il cui paganesimo non sembra aver costituito un elemento di discriminazione⁴⁶; benché motivata con l'accusa di dissidenza religiosa, la caduta in disgrazia di Isocasio sfugge a definizioni troppo semplicistiche e sembra piuttosto affondare le radici in dinamiche di conflitto interne alla corte, fomentate da un intervento popolare (per noi imprecisabile ma riflesso nel laconico brano del *Chronicon Paschale* sopra ricordato), cui l'imperatore infine rispose con l'esautorazione del *quaestor*⁴⁷.
- 19 La vicenda getta dunque nuova luce sulle relazioni tra *élites* pagane e cristiane a Costantinopoli intorno alla metà del V secolo. La *communis opinio* è solita individuare nell'ascesa degli Isauri che seguì il regno di Leone un momento di ritorno in auge del paganesimo dopo decenni di discriminazioni: soprattutto Illo – prima in qualità di *magister* e poi nel corso dell'usurpazione di Leonzio – si sarebbe circondato di intellettuali ancora devoti agli antichi dei, e poco prima una situazione simile si sarebbe verificata, in Occidente, con l'*imperator Graecus* Procopio Antemio. Se nelle sue posizioni più radicali questa visione è stata opportunamente sfumata dalla più recente storiografia⁴⁸, è pur vero che appare ancora piuttosto consolidata l'idea di una corte orientale dominata, per la gran parte del V secolo, da *élites* profondamente cristianizzate, in costante lotta reciproca ma compatte nell'emarginare gli eventuali esponenti delle antiche fedi: soltanto di rado, e con fatica, questi ultimi avrebbero avuto modo di ricavarsi un proprio spazio. A favore di questa ricostruzione parlerebbero diversi elementi: la forte influenza di Pulcheria – nonostante la rivalità con la moglie di Teodosio II, Eudocia – per tutta la prima metà del secolo, che avrebbe trasformato, a detta di Socrate, il palazzo di Costantinopoli in una sorta di monastero⁴⁹; la presenza del patriarca alle cerimonie d'incoronazione, con la definitiva consacrazione cristiana della βασιλεία, a partire dall'elevazione di Leone I⁵⁰; la marcata azione dei Teodosidi, e dello stesso Leone, in difesa dell'ortodossia. Da qui anche l'abuso, nella letteratura più recente, di una categoria, quella di cripto-paganesimo, che

denuncerebbe proprio la difficoltà, da parte di politici e intellettuali pagani, a manifestare le proprie convinzioni religiose in un contesto ormai quasi completamente cristianizzato⁵¹.

- 20 A ben vedere, tuttavia, un quadro simile non trova il conforto delle fonti: quello che il più delle volte i testi lasciano emergere è piuttosto una situazione di convivenza, in cui la concorrenzialità tra individui e gruppi si gioca, *in primis*, sul terreno politico, culturale e socio-economico; laddove invocata, l'opposizione religiosa costituisce talvolta poco più di una *façade* volta a celare una diversa natura dei contrasti⁵². Con questo, naturalmente, non si vogliono negare gli effetti di una legislazione segnatamente antipagana via via crescente⁵³, o le conseguenze delle spoliazioni operate nei grandi santuari, né minimizzare la progressiva affermazione dei ceti dirigenti cristiani, al centro come nelle province dell'impero. Ma un recente articolo di Christophe J. Goddard sulle cerimonie pubbliche pagane nel V e VI secolo ci ha ricordato, ad es., come i pagani sapessero approfittare delle molte zone d'ombra nella codificazione imperiale per continuare a praticare parte dei loro riti, e non soltanto in ambito privato: basti pensare alle processioni o alle feste civiche ancora ben attestate sino all'età giustiniana, cui spesso non disdegnavano di partecipare gli stessi cristiani, in nome di un ideale comunitario ancora ben vivo nelle città tardoantiche⁵⁴. Inoltre, come emerge con evidenza nei casi di Isocasio e Iacopo, un'adesione, anche scoperta, al politeismo non impediva necessariamente riconoscimenti e brillanti promozioni anche sotto gli imperatori più attenti ai problemi di fede, né inibiva i contatti con le aristocrazie cristiane e le gerarchie ecclesiastiche. Nel complesso, *the conflict between paganism and christianity* – per citare il titolo del magistrale volume curato da Arnaldo Momigliano⁵⁵ – se non del tutto sopito, trova nel V secolo più punti di equilibrio di quanto ancora si tenda a considerare: da questo punto di vista, episodi come quello appena analizzato aiutano a definire meglio, in tutte le loro diverse sfaccettature, i margini d'azione e le esperienze di vita degli “ultimi pagani” d'Oriente.

BIBLIOGRAFIA

- Arena 2006: G. Arena, *Il 'potere di guarire'. L'attività medica fra politica e cultura nella tarda antichità*, in Marino et al. 2006, 387-424.
- Athanassiadi 1999: P. Athanassiadi, *Damascius. The Philosophical History*. Text with translation and notes, Athens 1999.
- Azéma 1955: Théodoret de Cyr. *Correspondance*, I (Sch 40), éd. par Y. Azéma, Paris 1955.
- Bassett 2004: S. Bassett, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge 2004.
- Belayche 2007: N. Belayche, «Des lieux pour le “profane” dans l'empire tardo-antique? Les fêtes entre *koinônia* sociale et espaces de rivalités religieuses», *Antiquité Tardive* 15 (2007), 35-46.
- Brown 1995: P. Brown, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità* (ed. or. Madison-London 1992), trad. it., Roma-Bari 1995.

- Chuvin 1991²: P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 1991².
- Coster 1968: Ch.H. Coster, *Late Roman Studies*, Cambridge (Mass.) 1968.
- Cracco Ruggini 1971: L. Cracco Ruggini, «Sofisti greci nell'impero romano (a proposito di un libro recente)», *Athenaeum* 49 (1971), 402-425.
- Cracco Ruggini 2003: L. Cracco Ruggini, «Iatrosofistica pagana, 'filosofia' cristiana e medicina (IV-VI secolo)», in F. Chausson, É. Wolff (éds), *Consuetudinis amor. Fragments d'histoire romaine (II^e-VI^e siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, Roma 2003, 189-216.
- Dagron 1978: G. Dagron, *Vie et miracles de sainte Thècle*. Texte grec, traduction et commentaire, Bruxelles 1978.
- De Luca 2019-2020: S. De Luca, «L'ultimo console pagano. La figura di Messio Febo Severo sullo sfondo dell'impero di Antemio e alla luce della *Vita Isidori di Damascio*», *Rivista Storica dell'Antichità* 49 (2019), 101-115 (Parte Prima) e 50 (2020), 257-277 (Parte Seconda).
- Di Branco 2006: M. Di Branco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*. Con un'appendice su 'Atene immaginaria' nella letteratura bizantina, Firenze 2006.
- Downey 1961: G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961.
- Enßlin 1936: W. Enßlin, recensione di Ch.H. Coster, *The iudicium Quinquievirale*, *Byzantinische Zeitschrift* 36/2 (1936), 438-441.
- Festugière 1971: *Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (Extraits), Saint Georges*, traduits et annotés par A.-J. Festugière, Paris 1971.
- Fiaccadori 1983: G. Fiaccadori, «Il tramonto dell'Accademia. I. Kavâdh», in *XXX Corso di Cultura sull'arte ravennate e bizantina. Seminario giustiniano* (Ravenna, 6-14 marzo 1983), Ravenna 1983, 255-271.
- Fontana 2020: A. Fontana, «"Giovanni Malala" I 14: proposte di lettura e traduzione», *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 57 (2020), 3-24.
- Giglio 1990: S. Giglio, *Il tardo impero d'Occidente e il suo senato. Privilegi fiscali, patrocinio, giurisdizione penale*, Napoli 1990.
- Goddard 2021: Ch.J. Goddard, «Le paganisme des cérémonies publice depuis le règne de Théodose, une simple question de point de vue?», in X. Dupuis et al. (éds), *L'automne de l'Afrique romaine. Hommages à Claude Lepelley*, Paris 2021, 349-378.
- Goulet 2000a: R. Goulet, s.v. Iacob, in *Id.* (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris 2000, 821-823.
- Goulet 2000b: R. Goulet, s.v. Isidore d'Alexandrie, in *Id.* (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris 2000, 870-878.
- Goulet 2000c: R. Goulet, s.v. Isocasius d'Égée, in *Id.* (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris 2000, 891.
- Grimm-Stadelmann 2020: I. Grimm-Stadelmann, *Untersuchungen zur Iatromagie in der byzantinischen Zeit. Zur Tradierung gräkoägyptischer und spätantiker iatromagischer Motive*, Berlin 2020.
- Hadot 1998: I. Hadot, «Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l'antiquité tardive», *Antiquité Tardive* 6 (1998), 233-250.

- Hohlweg 1989: A. Hohlweg, «La formazione culturale e professionale del medico a Bisanzio», *Koinonia* 13 (1989), 165-188.
- Honey 2011: L.A. Honey, *Thekla: Text and Context* (with a First English Translation of the *Miracles*), diss. Calgary 2011.
- Ieraci Bio 2003: A.M. Ieraci Bio, «*Disiecta membra* della scuola iatrosostitica alessandrina», in I. Garofalo, A. Roselli (a cura di), *Galenismo e medicina tardoantica. Fonti greche, latine e arabe* (Atti del Seminario Internazionale di Siena, Certosa di Pontignano - 9 e 10 settembre 2002), Napoli 2003, 9-51.
- Janiszewski et al. 2015: P. Janiszewski, K. Stebnicka, E. Szabat (eds), *Prosopography of Greek Rhetors and Sophists of the Roman Empire*, Oxford 2015.
- Johnson 2006: S.F. Johnson, *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*, Washington DC 2006.
- Jones 1964: A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire (284-602). A Social Economic and Administrative Survey*, II, Oxford 1964.
- Kaster 1988: R.A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988.
- Koch 1903: P. Koch, *Die Byzantinischen Beamtentitel von 400 bis 700*, Jena 1903.
- Krueger 2004: D. Krueger, *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia 2004.
- Lafasciano 2021: L. Lafasciano, *Archeologia del sogno rituale. Dall'arcaismo alla tarda antichità nel mondo greco-romano*, Roma-Bristol 2021.
- Laniado 1995: A. Laniado, «Some Addenda to the *Prosopography of the Later Roman Empire* (Vol. II: 395-527)», *Historia* 44 (1995), 121-128.
- Lizzi Testa 2002: R. Lizzi Testa, «Le comunità di sapienti nel tardo impero, fra selezione e specializzazione del sapere», *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei* s. 9, 13 (2002), 387-417.
- López-Salvá 1972: M. López-Salvá, «Los *Thaumata* de Basilio de Seleucia», *Cuadernos de Filología Clásica* 3 (1972), 217-319.
- Marino et al. 2006: R. Marino, C. Molè, A. Pinzone, M. Cassia (a cura di), *Poveri ammalati e ammalati poveri. Dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell'Occidente romano in età tardoantica* (Atti del Convegno di Studi, Palermo, 13-15 ottobre 2005), Catania 2006.
- Mazzini 1999: I. Mazzini, «Formazione professionale dei medici ed educazione sanitaria di massa nel mondo occidentale nei secoli IV-VI», in M. Rutili (a cura di), *Memoria del passato, urgenza del futuro. Il mondo romano fra V e VII secolo* (Atti delle VI Giornate di studio sull'età romanobarbarica, Benevento, 18-20 giugno 1998), Napoli 1999, 39-55.
- Mazzini 2000-2001: I. Mazzini, «Cassiodoro testimone del passaggio dalla medicina tardo-antica alla medicina monastico-altomedievale», *Cassiodorus* 6-7 (2000-2001), 115-132.
- Mazzini 2012: I. Mazzini, «La medicina postgalenica», *Medicina nei secoli. Arte e scienza* 24 (2012), 467-492.
- McEvoy 2020: M. McEvoy, «A Pagan Philosopher at the Imperial Court: The Case of Pamprepius», in E. Anagnostou-Laoutides, K. Parry (eds), *Eastern Christianity and Late Antique Philosophy*, Leiden 2020, 261-279.

- Mecella 2020a: L. Mecella, *Ciro di Panopoli. Potere politica e poesia alla corte di Teodosio II*, Catania 2020.
- Mecella 2020b: L. Mecella, «Il filosofo e l'usurpatore. Neoplatonismo e partecipazione politica nell'età di Zenone», *Occidente/Oriente* 1 (2020), 245-266.
- Mecella 2020c: L. Mecella, «La visione della *basileia* nel pensiero storico di Pietro Patrizio», in A. Gamberini, M.L. Mangini (a cura di), *Flos studiorum. Saggi di storia e di diplomazia per Giuliana Albini*, Milano 2020, 23-46.
- Momigliano 1963: A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963.
- Narro 2010: Á. Narro, «Lo scontro tra formazione classica e pensiero cristiano: *La vita e miracoli di Santa Tecla*», *Graeco-Latina Brunensia* 15/2 (2010), 127-138.
- Nicosia 1979: S. Nicosia, *Elio Aristide nell'Asclepieo di Pergamo e la retorica recuperata*, Palermo 1979.
- Nilsson 2021: I. Nilsson, *Writer and Occasion in Twelfth-Century Byzantium. The Authorial Voice of Constantine Manasses*, Cambridge 2021.
- O'Meara 2003: D.J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003.
- Oppedisano 2020: F. Oppedisano (a cura di), *Procopio Antemio imperatore di Roma*, Bari 2020.
- Petrini 2015: Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore. *Varie*, vol. III: *Libri VI-VII*. Introduzione di G.A. Cecconi, traduzioni e commenti di F.M. Petrini (libro VI) e G.A. Cecconi (libro VII), apparato critico di N. Brocca (libro VI) e A. Luceri (libro VII), Roma 2015.
- Porena 2005: P. Porena, «Forme di partecipazione politica cittadina e contatti con il potere imperiale», in F. Amarelli (a cura di), *Politica e partecipazione nelle città dell'impero romano*, Roma 2005, 13-92.
- Puech 2016: V. Puech, «Les statues des bains de Zeuxippe à Constantinople: collection et patrimoine dans l'Antiquité tardive», *Anabases* 24 (2016), 145-181.
- Puech 2022: V. Puech, *Les élites de cour de Constantinople (450-610). Une approche prosopographique des relations de pouvoir*, Bordeaux 2022.
- Rendina 2020: S. Rendina, *La prefettura di Antemio e l'Oriente romano*, Pisa 2020.
- Ronchey 2010: S. Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, Milano 2010.
- Scarcella 1997: A.S. Scarcella, *La legislazione di Leone I*, Milano 1997.
- Schibli 2002: H.S. Schibli, *Hierocles of Alexandria*, Oxford 2002.
- Sfameni Gasparro 2002: G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma 2002.
- Sfameni Gasparro 2007: G. Sfameni Gasparro, «Sogni, visioni e culti terapeutici nel Cristianesimo dei primi secoli: *Ciro e Giovanni a Menuthis e Tecla a Seleucia*», *Hormos* 9 (2007), 321-347.
- Siniosoglou 2008: N. Siniosoglou, *Plato and Theodoret. The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, Cambridge 2008.
- Szabat 2015a: E. Szabat, s.v. *Isokasios*, in Janiszewski et al. 2015, 184-185.
- Szabat 2015b: E. Szabat, *Appendix*, in Janiszewski et al. 2015, 404-415.
- Tissoni 2000: F. Tissoni, *Cristodoro. Un'introduzione e un commento*, Alessandria 2000.

Trabattoni 2016: F. Trabattoni, *Il filosofo platonico secondo Damascio*, in M. Bonazzi, St. Schorn (eds), *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*, Turnhout 2016, 259- 274.

Usala 2006: M. Usala, *Deontologia medica in Cassiodoro*, in Marino et al. 2006, 531-542.

Vedeshkin 2020: M. Vedeshkin, «Isocasius the Rhetor: Late Antique Teacher and Statesman», *Dialogue with Time* 73 (2020), 293-306 (in russo). Online: https://roii.ru/publications/dialogue/article/73_23/vedeshkin_m.a./isocasius-the-rhetor-late-antique-teacher-and-statesman (ultimo accesso: 4 febbraio 2023).

Vincenti 1992: U. Vincenti, *La partecipazione del senato all'amministrazione della giustizia nei secoli III-VI d.C. (Oriente e Occidente)*, Padova 1992.

Wacht 1998: M. Wacht, s.v. Inkubation, *RAC* 18, 1998, coll. 179-265.

Whitby 2018: M. Whitby, «Christodorus of Coptus on the Statues in the Baths of Zeuxippus at Constantinople. Text and Context», in H. Bannert, N. Kröll (eds), *Nonnus of Panopolis in Context II: Poetry, Religion, and Society*, Leiden 2018, 271-288.

Yuretich 2018: L. Yuretich, *The Chronicle of Constantine Manasses*. Translated with Commentary and Introduction, Liverpool 2018.

Zintzen 1967: C. Zintzen, *Damascii Vitae Isidori Reliquiae*, Hildesheim 1967.

NOTE

1. Voluto da Costantino tra l'ingresso del palazzo imperiale e quello dell'ippodromo, il complesso comprendeva un edificio termale e un ginnasio pubblico: Tissoni 2000, 74-85; Bassett 2004, 9-11, 25-28, 51-58, 160-185.

2. Io. Mal. XIV 38 (292⁸¹⁻⁸² Thurn): ἐν δὲ τῇ αὐτοῦ βασιλείᾳ Λέοντος κατερρέθη Ἴσοκάσιος ὁ κοιαιστῶριος ὁ φιλόσοφος ὡς Ἕλληνας. Dal resoconto di Malala (citato distesamente *infra*) discendono, più o meno direttamente, *Chron. Pasch. s.a.* 467 (595⁶-596¹² Dindorf); Io. Nik. 88, 7-11 Charles (non senza fraintendimenti e aggiunte di carattere spurio); Theoph. a.M. 5960 (115⁹⁻¹⁸ de Boor); Sym. Log. 99, 10 (131 Wahlgren); Zon. XIV 1 (III 251³¹-252¹⁰ Dindorf); Cedr. 382.5 Tartaglia; Theod. Scut. syn. 84²⁷-85⁶ Sathas; Const. Man. *chron.* 2821-2849 Lampsidis; *Anecdota Parisina* II 313 Cramer. Si vd. in generale *PLRE* II, *Isocasius*, 633-634; Kaster 1988, 301-302, 448.

3. Sul tema rimando a Mecella 2020a.

4. Il termine ricorre espressamente in Θαύματα Θέκλας 39 Dagron, su cui vd. *infra*.

5. Io. Mal. XIV 38 (292⁸²⁻⁸³ T.); *Chron. Pasch. s.a.* 467 (595⁷⁻⁹ D.).

6. Si tratta delle lettere nr. 27, 28, 38, 44, 52 (su cui vd. Azéma 1955, 45, 61-62 e *ad loc.*; Siniosoglou 2008, 41); cfr. Io. Mal. XIV 38 (292⁸³ T.); *Chron. Pasch. s.a.* 467 (595⁸⁻⁹ D.). Nelle lettere 27 e 28 Teodoreto raccomanda alcuni giovani perché possano accedere alla scuola del retore, di cui in diversi luoghi vengono esaltate le qualità (*ep.* 28: πρὸς τοὺς ἀττικοὺς ὑμῶν πάλιν τρέχουσιν λειμῶνας αἱ ἡμέτεροι μέλιται; *ep.* 44: ...τῶν καθ' ὑμᾶς τὴν λογικὴν ταύτην σοφίαν ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς ἐμβαλλόντων...); con la 38 accompagna l'invio ad Isocasio di un abile intagliatore, già a servizio del vescovo, perché possa abbellire con la sua arte la casa del maestro (cfr. Jones 1964, 863), sulla 52 vd. *infra*. Più difficile cogliere i termini esatti dell'*ep.* 44, riferita ad uno dei vecchi allievi di Isocasio protetti da Teodoreto, Filippo (probabilmente da identificare con il decurione di Ciro destinatario di altre missive): sembra di capire che il sofista avesse procurato al giovane una carica, ritenuta tuttavia dall'interessato decisamente svantaggiosa, tanto da spingere Teodoreto a richiedere un intervento per revocarla. Non sappiamo quando datare questa corrispondenza; ad ogni modo, sulla base della cronologia complessiva

dell'epistolario, essa deve ritenersi anteriore al 451 (Azéma 1955, 11). Più in generale, sui rapporti tra Teodoro e il notabilato antiocheno si vd. Brown 1995, 218-219.

7. Io. Mal. XIV 38 (292⁸³⁻⁸⁴ T.); *Chron. Pasch. s.a.* 467 (595⁸⁻¹⁰ D.). Per l'interpretazione dell'espressione σφόδρα λογικός, con cui in entrambi i brani viene qualificato il personaggio, si vd. le acute osservazioni di Fontana 2020, 21-23, che convincentemente attribuisce a λογικός l'accezione di "eloquente", con riferimento all'abilità retorica dell'uomo.

8. Theod. ep. 52 A. Al momento di ereditare un campo dopo la morte del padre, Teocle incorre nella giustizia fiscale in relazione al pagamento di tasse ritenute dall'accusato insostenibili; Teodoro chiede dunque ad Isocasio di stendere una relazione che, a Costantinopoli, potesse contribuire a presentare il caso nei giusti termini (δεῖται τοίνυν δι' ἡμῶν τῆς ὑμετέρας μεγαλοπρεπείας, ὥστε μεθ' ὑμετέρων ἐπιδημῆσαι γραμμάτων, καλῶς αὐτοῦ τὴν πενίαν καὶ σοφιστικῶς τραγωδούντων). Se dunque, a rigore, l'intervento richiesto è di carattere squisitamente tecnico, è lecito ritenere che, almeno agli occhi del vescovo, la forza di persuasione del documento presso la corte consistesse anche nell'autorevolezza del suo redattore (μετὰ γὰρ τηλικαύτης μαρτυρίας εἰς τὸ δικαστήριον εἰσιῶν πείσει τοὺς δικάζοντας πάντας τῆς φιλανθρωπίας μόνης τὴν ψῆφον ἐξενεγκεῖν): sul punto si vd. già Vedeshkin 2020.

9. Theod. ep. 38 A.: μαθὼν γὰρ παρὰ τοῦ λαμπροτάτου ΕὐρυκIANOῦ, ὅτι τοῦ ἀνδρὸς εἰς τὴν τῆς οἰκίας ποικιλίαν τὸ μέγεθος δεῖται τὸ σόν (a proposito dell'intagliatore Geronzio di cui sopra, n. 5); il dato è stato opportunamente valorizzato da Vedeshkin 2020. Per Euriciano vd. PLRE II, *Eurycianus*, 428.

10. Downey 1961, 466-467, 483; Dagron 1978, 91-92; Laniado 1995, 123; Brown 1995, 191; Vedeshkin 2020. Sui legami tra Teodoro e Domno prima del cd. "brigantaggio di Efeso" del 449 si vd. Azéma 1955, 29.

11. Θαύματα Θέκλας 39 Dagron. Sull'episodio si vd. López-Salvá 1972, partic. 289 e 315; Chuvin 1991², 176; Johnson 2006, 156-158, 166-169.

12. Il tema è amplissimo, e una bibliografia esaustiva esula dai limiti del presente contributo; per un primo approccio si rimanda a Wacht 1998, 230-263; Sfameni Gasparro 2007 (partic. 338-343 per i santuari di Tecla nei pressi di Seleucia e di *Aigai*); Honey 2011, 295-314, 338-339 (specificamente sulle pratiche connesse al culto di Santa Tecla); e più recentemente Lafasciano 2021, 129-193.

13. Per la vecchia attribuzione a Basilio, vd., e.g., Festugière 1971, 13-32; López-Salvá 1972. Sul carattere apocrifo del testo si vd. Dagron 1978, partic. 13-30; Wacht 1998, 234-235; Krueger 2004, 79-92; Honey 2011, *passim* e partic. 16-24, 146-177.

14. López-Salvá 1972, 239-255; Dagron 1978, 15, 19-23, 129, 152-162; Krueger 2004, 82-91; Narro 2010; Honey 2011, 177-218.

15. La μετάνοια, anche in caso di eresia, costituiva spesso parte integrante del processo di guarigione: Sfameni Gasparro 2007, 336-337, 342.

16. Questo senza dover necessariamente ipotizzare che intorno al santuario di Asclepio prima, e di Tecla poi, fiorisse un cenacolo intellettuale come quello, ben noto, di Pergamo, su cui si vd. Nicosia 1979, 23-50, 58-63; Sfameni Gasparro 2002, 231-235.

17. Sull'alto profilo culturale dei *quaestores* di V secolo si vd. le considerazioni di Lizzi Testa 2002, 412-417 e, più specificamente per Isocasio, Vedeshkin 2020.

18. Io. Mal. XIV 38 (292⁸⁴⁻⁹⁶ T.); *Chron. Pasch. s.a.* 467 (595¹⁰⁻⁵⁹⁶ D.). Per l'identificazione della σύγκλητος di cui parlano Malala e il *Chronicon Paschale* con un corpo di consiglieri - scelti tra i senatori - con il compito di affiancare nel giudizio il prefetto al pretorio vd. Vincenti 1992, 111-114, che tuttavia, inspiegabilmente, non riconosce il rango illustre di Isocasio (per la questura quale carica illustre basti rimandare a Koch 1903, 34-45, partic. 36-38). È pertanto probabile che in questo caso il prefetto abbia agito in qualità di delegato imperiale, dal momento che in Oriente la giurisdizione penale degli *illustres* era di competenza del βασιλεύς (si vd. per tutti Giglio 1990, 34-35, 210-212). Ad ogni modo, come dimostrato da Coster 1968, 1-21 e 36-39, è

da respingere la tesi di Enßlin 1936, 438-439 secondo cui la giuria senatoria sarebbe da identificare con un *iudicium quinquevirale*, corte attestata con certezza solo in Occidente e sempre presieduta dal prefetto urbano. In proposito, si ricorda che la menzione di un ἑπαρχος Κωνσταντινουπόλεως, anziché di un prefetto al pretorio, da parte di Cedreno (382.5 T.) e dei suoi lettori, è senza dubbio un errore, dal momento che la carica di Puseo trova indiscutibile riscontro nella documentazione legislativa ed epigrafica (bibliografia citata *infra*, n. 35).

19. Io. Mal. XIV 38 (292⁸⁸⁻⁹² T.); *Chron. Pasch. s.a.* 467 (595¹⁴⁻¹⁸ D.). Le terme erano decorate da una galleria di statue così prestigiosa da divenire oggetto di un poema da parte di Cristodoro di Copto (Tissoni 2000; Puech 2016; Whitby 2018). Il poeta (su cui vd. *infra*) non menziona il monumento per Iacopo, ma non abbiamo motivi di dubitare della testimonianza di Malala. La carica di ἀρχιητρός ricordata da Io. Mal. XIV 38 (292⁸⁸ T.) e *Chron. Pasch. s.a.* 467 (595¹⁴ D.) fa probabilmente riferimento alla *comitiva archiatrorum*, per la cui *formula* riportata da Cassiodoro (*var.* VI 19) si vd. Mazzini 2000-2001; Cracco Ruggini 2003, 214-216; Usala 2006, 537-539; Petrini 2015, 164-166. Sui privilegi fiscali e lo *status* sociale (che poteva arrivare alla *comitiva primi ordinis* e al clarissimo) di medici e archiatri a partire da Costantino si vd. Cracco Ruggini 2003, 204-206, con n. 33; sulla figura di Iacopo si vd. *PLRE II, Iacobus* qui et *Psychristus* (3), 582-583; Goulet 2000a; Szabat 2015b, 409.

20. Damasc. fr. 84A-C Athanassiadi; *Suda* I 12. Ancora *sub iudice* la ricostruzione dell'opera di Damascio, giuntaci solo in frammenti: dall'edizione Zintzen 1967 si discosta sensibilmente la più recente Athanassiadi 1999, di cui seguo la numerazione. Per un'analisi del problema, si vd. Trabattoni 2016, 259-264.

21. Damasc. fr. 84I Ath.

22. La prima spiegazione si ricaverebbe da Damasc. fr. 84D Ath.: ἐχρῶντο κατὰ τῶν νόσων οὗτοι καθαροῖς πολλοῖς καὶ βαλανείοις (si tratta di una pratica di ascendenza pitagorica: Zintzen 1967, 168; Athanassiadi 1999, 209 n. 212); alla seconda, invece, sembra far riferimento Alex. Trall. II 162-163 Puschmann (ὕγραινούση τροφή ἐκέχρητο).

23. Damasc. fr. 84E Ath.: οἱ μὲν ἄλλοι σωτήρα τὸν Ἰάκωβον ἀπεκάλουν, οἷά ποτε καὶ τὸν Ἀσκληπιόν.

24. Alex. Trall. II 160-163, 564-565, 570-571 Puschmann.

25. Marcell. s.a. 462: [...] *veterumque studii sui repertorum praeceptionibus monitum id sese gessisse, non temere praesumpsisse aegrotantem docuit principem.*

26. Sui *medici gratiosi* si vd. Cracco Ruggini 2003, 199-200. Interessante, in proposito, una notazione di Fozio (*bibl. cod.* 258 = Damasc. fr. 84B Ath.), secondo cui con una diagnosi Iacopo avrebbe saputo ricostruire alcune caratteristiche caratteriali di una paziente: ὡς ἀκούσας γυναῖκα παρῆσαν ἀθροώτερον πάντας ἀποβαλεῖν τοὺς ὀδόντας, ἐκ τούτου μόνου τοῦ συμβεβηκότος ἀνειπεῖν τὰ περὶ τῆς γυναικὸς ἅπαντα, εἶδος τε καὶ χρῶμα σώματος καὶ μέγεθος καὶ τῆς ψυχῆς ὅσα φυσικώτερα τῶν ἠθῶν. È evidente il profondo legame tra cura del corpo e cura dell'anima proprio di molte dottrine mediche antiche.

27. Marcell. s.a. 462: *Iacobus natione Achivus, religione paganus*; *Phot. bibl. cod.* 258 (= Damasc. fr. 84C Ath.): ἄμφω δέ, καὶ ὁ παῖς καὶ ὁ φύς, ἀσεβέε ἦσθη. L'origine geografica è variamente indicata dalle fonti (Grecia, Damasco, Alessandria); certamente erronèa l'informazione di Malala, ripresa dal *Chronicon Paschale* (cit. *supra*, alla n. 18), che lo dice cilicio per assimilazione con Isocasio.

28. Non a caso Marcellino (s.a. 462) così lo ricorda: *medicinae artis peritia tam ingenio quam litteratura perclaruit.*

29. Cracco Ruggini 2003, 195-196 e *passim*; similmente già Hadot 1998, 245-250. Per i diversi indirizzi della medicina postgalenica si vd., per un primo approccio: Mazzini 1999 e 2012; Lizzi Testa 2002, 407-412. In particolare sul contesto orientale Hohlweg 1989, 172-188; Ieraci Bio 2003; Arena 2006. Sulle connessioni tra scienza medica e saperi magici è ora fondamentale Grimm-Stadelmann 2020.

30. Che il nome di Iacopo fosse ben noto tra i filosofi del tempo lo si evince anche dalla sua menzione in Olym. in Plat. Gorg. 40.5 Tarrant *et al.*
31. Damasc. fr. 84J Ath.
32. Damasc. fr. 84E Ath.: οἱ δὲ ἰατροὶ διέβαλλον ἀεὶ καὶ ἐλοιδοροῦν ὡς ὄντα οὐκ ἰατρόν, ἀλλὰ θεοφιλῆ τινα καὶ ἱερόν· καὶ οὐκ ἐψεύδοντο. Ἦν γὰρ ἐπιεικῆς ὁ ἀνὴρ καὶ θεῶ τῶ ὄντι κεχαρισμένος. Εἰ δὲ δεῖ τὸ τοῦ φιλοσόφου εἶπεῖν, Ἀσκληπιαδικὴν ᾤετο τὴν τοῦ Ἰακώβου ψυχὴν καὶ κατὰ φύσιν Παιώνειον. Su Isidoro basti rimandare a Goulet 2000b.
33. Puech 2016, 149; si vd. anche PLRE II, *Ioannes* (29), 600-601.
34. AP VII 697, 9-10: εἰς ὑπάτους δ' ἀνέλαμψε καὶ Ἰλλυριοῖσι δικάζων / Μούσας καὶ καθαρὴν ἐστεφάνωσε Δίκην. E soprattutto AP VII 698, 3 ss.: Ὁ γλυκὺ μοι Μουσέων πετάσας φάος, ὁ πλέον ἄλλων / εὐρύνας ξενίου δαίμονος ἐργασίην, / παμόρβην παλάμην κεκτημένος, ἦντινα μούνην / οὐκ ἴδε δωτίνης μέτρον ὀριζόμενον. / Αἰπυτάτην δ' ἠῤῥησε <νόμοις πα>τρίοισιν † ὑπήνην, / φαιδρύνας καθαρῆς ἔργα δικαιοσύνης. [...] ᾤχετο μουσοπόλοισι ποθὴν πάντεσσιν ἐάσας, / οὐς ἐπόθει πατέρων φέρτερα γειναμένων. Sui due componimenti si vd. Tissoni 2000, 24-30 (di cui tuttavia non condivido la cronologia di Giovanni di Epidamno); sul *cursus* del personaggio vd. *infra*. Più in generale, su Cristodoro si vd. anche Puech 2016, 149-150, con ulteriore bibliografia.
35. Io. Lyd. *mag.* III 26, 3. Sulla conoscenza della filosofia neoplatonica da parte di Cristodoro vd. Tissoni 2000, 37-44.
36. Sul personaggio si vd. PLRE II, *Pusaeus*, 930; Rendina 2020, 49, 51, 174 (in relazione agli interventi di potenziamento delle mura costantinopolitane).
37. C. 7.62.32, su cui si vd. Mecella 2020a, 140-141.
38. In proposito si vd. anche Vedeshkin 2020.
39. *Chron. Pasch. s.a.* 467 (595¹⁰⁻¹¹ D.).
40. Sui possibili motivi d'insoddisfazione della plebe costantinopolitana sotto Leone si vd. le osservazioni, invero piuttosto generiche, di Vedeshkin 2020; un'eco delle presunte responsabilità di Isocasio può forse cogliersi in Zonara, che menziona l'ἑλλητισμός solo come uno dei motivi che lo avrebbero spinto in giudizio: διαβληθέντα ἐπ' ἄλλοις τέ τισι καὶ ἐπὶ ἑλλητισμῷ (Zon. XIV 1 [251³² D.]).
41. Su questo aspetto ha opportunamente attirato l'attenzione Porena 2005, 65-92 (partic. 90-92 per il caso di Isocasio).
42. Const. Man. *chron.* 2840-2844 L.: ὄχλος οὐκοῦν ὁ παρεστὼς θαυμάσαντες τὸν ἄνδρα, / καὶ τὴν σοφὴν ἀπόκρισιν αὐτοῦ καταπλαγέστες / ὡς φιλελεύθερον ὁμοῦ καὶ πλήρη παρρησίας, / ἐκεῖθεν ἀφαρπάσαντες αὐτὸν σὺν χειροπέδαις/ εἰς τὸν ναὸν τὸν ἱερόν... Non sappiamo se tale integrazione sia frutto di una rielaborazione di Manasse o se non derivi, piuttosto, da un ramo di tradizione complementare rispetto a quello confluito in Malala e nei suoi successori. In quest'ultimo caso, la *Urquelle* potrebbe essere identificata con l'opera di Prisco di Panion, in quel torno di anni attivo proprio a Costantinopoli: Prisco si era già occupato del caso di Ciro di Panopoli (Mecella 2020a, *passim*) e potrebbe aver ricordato anche la vicenda del *quaestor* Isocasio, la cui valenza politica non dovette sfuggire ai contemporanei. Sulla cronaca di Manasse si vd. l'introduzione di Yuretich 2018, 1-17; un'*overview* sulla sua intera produzione letteraria è invece disponibile in Nilsson 2021.
43. Io. Mal. XIV 38 (293⁷⁻¹² T.): καὶ ἀκούσας τοῦ Ἰσοκασίου ὁ δῆμος τῶν Βυζαντίων ὁ ἐστὼς καὶ θεωρῶν εὐφρόμησε τὸν βασιλέα Λέοντα πολλά· καὶ ἀποσπάσαντες τὸν αὐτὸν Ἰσοκάσιον ἀπήγαγον ἀπὸ τοῦ Ζευξίππου εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν. καὶ δοὺς τὸ ὄνομα αὐτοῦ κατηχήθη καὶ ἐφωτίσθη· καὶ ἐπέμφθη εἰς τὴν χώραν αὐτοῦ. Nello spostamento dalle terme alla chiesa la scena non è priva di una certa valenza simbolica, nel segno di un passaggio dall'universo culturale e valoriale classico a quello cristiano.
44. Questo non implica necessariamente un'adesione di Puseo al neoplatonismo, come invece sostenuto da una parte della critica: *status quaestionis* e opportuna messa a punto in Rendina 2020,

138 n. 196. Come sottolinea lo studioso, «su una vicinanza di Pusaëus alla cultura filosofica non esiste nessuna testimonianza» e la contiguità, qui evidenziata, tra il personaggio e altri maggiori legati invece ad ambienti neoplatonici poteva avere natura esclusivamente politica.

45. Cfr. Mecella 2020a, 77-78 (con precedente bibliografia); così pure Goulet 2000c. Peraltro, come sottolinea Hadot 1998, 238, l'insegnamento squisitamente filosofico rimase sempre molto elitario: «rares étaient les jeunes gens qui poursuivaient, après des études en grammaire et en rhétorique, un enseignement en philosophie; il s'agissait de la minorité d'une minorité».

46. Dello stesso avviso Puech 2022, 42 n. 69. Sulla politica religiosa di Leone – di chiara impronta filocalcedonese – mi limito a rimandare a Scarcella 1997, 16-20, 231-314, 463-476. Sul sodalizio che univa i membri delle comunità filosofiche tardoantiche si vd. Lizzi Testa 2002, 390-396. Sull'impegno politico del neoplatonismo di V secolo – ben diverso dal «paganesimo apolitico, ascetico e divinatorio» della scuola nel secolo precedente (su cui è ancora utile Cracco Ruggini 1971, con cit. a p. 412) –, si vd., per un primo approccio, Di Branco 2006, 115-179; Mecella 2020b. Per i presupposti teoretici rimane di riferimento O'Meara 2003.

47. Già Szabat 2015a e Vedeshkin 2020 hanno insistito sulle motivazioni politiche alla base del processo.

48. Per un riesame critico della documentazione antica e degli attuali orientamenti storiografici si vd. De Luca 2019-2020; McEvoy 2020b; Mecella 2020b; Oppedisano 2020; ma cfr. già Dagron 1978, 93. Più in generale sul contesto politico in cui si inserisce l'azione di Procopio Antemio vd. ora i saggi di M. Onorato, F.E. Consolino, F. Oppedisano e U. Roberto raccolti nella *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 150 (2022), 425-521.

49. Socr. VII 22, 4.

50. Per l'incoronazione di Leone da parte del patriarca vd. Const. Porph. *cer.* I 100¹³⁰ Feissel (ἐπιτιθέντος αὐτῷ [scil. Leone] τὸν στέφανον τοῦ ἐπισκόπου), con la letteratura discussa in Mecella 2020c, 32-35, partic. nn. 34 e 39. Un commento all'intero capitolo del *de cerimoniis* è ora disponibile in *CFHB* 52/4,1, pp. 550-577.

51. Per l'uso della nozione nel dibattito relativo alle età di Arcadio e di Teodosio II, e per una discussione sul ruolo delle imperatrici negli indirizzi culturali della corte, rimando a quanto già espresso in Mecella 2020a.

52. Come scrive Di Branco 2006, 145: «questo tipo di pregiudizio – la sopravvalutazione dell'elemento religioso rispetto a quello politico – è piuttosto comune nelle analisi delle vicende storico-culturali tardoantiche»; cfr. anche *ibid.*, 147, 190-197. Per letture che tendono a ridimensionare il peso dello scontro confessionale in episodi celeberrimi come l'assassinio di Ipazia o la chiusura dell'accademia neoplatonica da parte di Giustiniano si vd. e.g. Fiaccadori 1983; Ronchey 2010; cfr. inoltre Mecella 2020a, 71-77, a proposito dell'opposizione di Shenute all'élite panopolitana.

53. Si pensi per es. alla sorte del filosofo neoplatonico Ierocle, allievo dello scolarca Plutarco, che a Costantinopoli fu condotto in arresto, frustato e bandito dalla città: *Suda* I 178; *PLRE* II, *Hierocles* (1), 559-560; Brown 1995, 207; Schibli 2002, 35-41.

54. Goddard 2021; già prima si vd. Belayche 2007.

55. Momigliano 1963.

RIASSUNTI

Nel 467, il *quaestor sacri palatii* Isocasio fu accusato di paganesimo e, per questa ragione, condotto dinanzi alla corte del *praefectus praetorio Orientis* Puseo; riuscì a salvarsi solo accettando il battesimo. Nonostante le apparenze, l'episodio non può essere ridotto a un semplice conflitto religioso, ed offre lo spunto per una più generale riflessione sui rapporti tra pagani e cristiani nell'impero romano d'Oriente intorno alla metà del V secolo.

In 467, the *quaestor sacri palatii* Isocasius was accused of paganism and, for this reason, tried in the court of the *praefectus praetorio Orientis* Fl. Pusaesus; he saved his own life only by baptism. Despite appearances, the episode cannot be reduced to a mere religious conflict, and offers the chance to develop a broader reflection on the relations between pagans and Christians in the Eastern Roman Empire around the middle of the fifth century.

INDICE

Keywords : Isocasius, Leo I, Iacobus, last pagans, Constantinople

Parole chiave : Isocasio, Leone I, Iacopo, ultimi pagani, Costantinopoli

AUTORE

LAURA MECELLA

Università di Milano, Dipartimento di Studi Storici, Via Festa del Perdono 7, 20122 Milano – Italia
– [laura.mecella\(at\)unimi.it](mailto:laura.mecella(at)unimi.it)